הלכה · משנה תורה · מפרשים · סדר משנה · ספר מדע

סדר משנה על משנה תורה, הלכות דעות

רבי בנימין זאב וולף בוסקוביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

סדר משנה על משנה תורה, הלכות דעות

רבי בנימין זאב וולף בוסקוביץ

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/סדר-משנה-על-משנה-תורה-הלכות-דעות/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה א 4
הלכה ד 4
הלכה ה 4
הלכה ו 12
הלכה ז 15
פרק ב 16
הלכה א 16
הלכה ב 17
הלכה ג 17
הלכה ד 26
הלכה ו 27
פרק ג 30
הלכה א 30
הלכה ב 39
הלכה ג 41
פרק ד 43
הלכה א 43
הלכה ב 43
הלכה טו 44
הלכה יט 46
הלכה כג 49
פרק ה 49
הלכה ב 49
הלכה ג 53
הלכה ד 54
הלכה ט 59
הלכה יא 75
הלכה יב 84
הלכה יג 84
פרק ו 84
הלכה ב 84
הלכה ג 91
הלכה ה 93
הלכה ו 95
הלכה ז 96
הלכה ח 106
הלכה י 109
פרק ז 116
הלכה ב 116
הלכה ג 120
הלכה ד 125
הלכה ה 126
הלכה ו 129
הלכה ז 130
הלכה ח 131

פרק א

הלכה א

דיעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני אדם וזו משונה מזו וכו' יש אדם שהוא בעל חימה כועס תמיד וכו' שדעתו מיושבת עליו ואינו כועס כלל וכו'. עכ"ל. עיין בח' פרקי' לרבינו ששם פרק ד' כתב ככל הדברים האלו וככל החזיון הזה שכתב פה אמנם שם כתבו בביאור רחב יותר פוק עיין ביה כי חכו ממתקים וכלו מחמדים.

הלכה ד

הדרך הישרה היא מדה בינוני' שבכל דעה ודיע' וכו' כיצד לא יהא בעל חימה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש וכו' ולא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי שלא יעשה כיוצא בו וכו'. עכ"ל, מה שקשה בזה דלכאורה דברי רבינו ז"ל סתראי נינהו מה שכתב פה למה שכתב לקמן בפרק שלאחר זה הלכה ג' כבר עמד בזה הלח"מ והאריך בזה, ומה שנראה לענ"ד בס"ד בישוב דברי רבינו אכתוב בסמוך.

הלכה ה

ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדיעה בינונית מעט לצד זה וכו' נקרא חסיד כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד קצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ועל דרך זו שאר כל הדיעות וזהו לפנים משורת הדין ומצווים אנו ללכת בדרכים האלו הבינונים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו. והלחם משנה הקשה על זה דברי רבינו פה ושבהלכה הקודמת נראים לכאורה כסותרים למה שכתב לקמן בפרק שלאחר זה הלכה ג' ויש דיעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונות אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר והוא גובה הלב, שאין דרך הטובה שיהי' האדם עניו בלבד אלא שיהי' שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במרע"ה ענו מאד ולא נאמר ענו בלבד, ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח וכו' הרי שלך לפניך דלענין גובה הלב אין זו מדה טובה להאדם במה שיתנהג רק במדה בינונית אלא הוא חייב לנהוג בקצה האחר בהפלגת הענוה ושפלת רוח, והיאך כתב פה שאין זה אלא מדרך החסידות וזה שמו אשר יקרא לו חסיד לאיש אשר אלה לו שהוא נוטה אל קצה האחר ואינו נוהג במדה בינונית, וזה האיש הנוהג בענין הגובה לב ונמיכות הרוח במדה בינונית זה שמו הנאה לו חכם לב יקרא לו ולא העלה בזה דבר ברור (ושאר קושיותיו שם דעת לנבון נקל ליישבם חוץ מקושיא זו שהקשה שם דמאי ראיה מייתי רבינו ז"ל ממרע"ה דדינא הכי הוא דלמא שאני משה דמילתא יתירתא עביד

וממידת חסידו' עשה כך וישוב קושיא זו יתבאר בס"ד ג"כ לקמן בסמוך). אמנם אומר אני בס"ד ליישב דברי רבינו וצדקו יחדיו ואין בשפטיו כושל, והוא דבודאי עיקר המצוה מה שנצטוינו בתורה ממקראי קדש הם המדברים והמזהירים מדאורייתא ומונעים מן הגאות, הוא רק שלא להתגאה האדם ולהיות לו גובה הלב ורוממתו, קרא כדכתיב תועבת ה' כל גבה לב, ולא נאמר תועבת ה' כל מי שאינו עניו מאד, וכן כל מה שנאמר מן האזהרות שדרשו בסוטה דף ה' ע"א ממקראי טובא אלה מפה ואלה מפה כולם אינם מורים אזהרה ומניעה, אלא מן הגאוה והגאון וגסות הרוח ורוממות וגובה הלב, ואין גם אחד מהם מי שיורה על התחייבות הפלגה הענוה והשפלת הרוח, דמלבד דהוא דבר מבואר כן מדברי האזהרות עצמם הנאמרים שם, שהרי מי שהוא עניו אף שאינו עניו מאד כבר אינו שוכח את ה' אלקיו והיו עיניו ולבו תמיד אל ה' והרי אחד מן המקראות שהביאו בסוטה שם המזהיר על הגאוה הוא הקרא דהשמר פן תשכח את ה' אלקיך וגו' והאיך נוכל לומר שהוא מזהיר ומצוה שיהיה דוקא עניו מאד, וכן כל הנך קראי דאייתי שם אינם מורים אלא אזהרה על רום הלבב והגאות ואף זו מן התוכחה והראיה שהרי ברישא דהך קרא של השמר פן תשכח ושם נאמר ורם לבבך וגו' ועל זה נאמר אחר כך השמר פן תשכח את וגו' הרי הדבר מבואר באר היטב שהך קרא אינו מזהיר כי אם על רום הלבב וגבהותו וגסותו, ועיין בסמ"ג חלק הל"ת מנין ס"ד ועוד אמרו שכל המגביה לבו וכו' וא"כ במה שאינו מתגאה ואין לו רום לבב דהיינו אם הוא הולך בדרך הממוצע שאז כבר נקרא עניו רק שאינו נקרא עניו מאד שוב אינו עובר על הלאו הזה המזהיר רק על איסור רום הלבב והגאוה ואם ילך בדרך הזה כל ימי חייו כבר הוא נקרא בשם צדיק וחכם שלבו הולך בדרכי חכמת התורה, דהיינו מה שצותה והזהירתו עליו התורה האלקית על ידי משה עבדו בתורת חיוב, ואם יטה לקצה האחר שיפליג במדת הענוה עד שיהיה עניו מאד, הנה התחסד ועשה לפנים משורת הדין שעשה יותר ממה שחייבתו התורה, ולזה הוא נקרא חסיד וכמו שהוא כן בכל המדות להיות התורה לא צותה עליו שיעשה יותר ממה שיגבלהו הדרך הממוצע, אבל ההפרש וההבדל שיש בין כל המדות למדת הגאוה הנה הוא זה והוא שבכל המדות (חוץ ממדת הכעס כמו שיתבאר בס"ד ענינו וטעמו לקמן בסמוך) לא בלבד שהתורה לא צותה ולא חייבתה אותנו כ"א בהליכה בהם בדרך הממוצע ולא חייבתה אותנו ההליכה בקצה האחר, אלא אף זו החכמים ז"ל שזה דרכם בקדש בכל מקום שהם רואים בעין חכמתם שיש לחוש לפרצת והריסת גדר התורה עשו משמרת למשמרתה של תורה וגדרו גדר ותקנו תקנות להוסיף על מה שהזהירה התורה ועשו לה חיל וחומה ליאסר את המותר שממנה יבא

להקל באיסור תורה והנה בכל המדות לא תקנו החכמים שום דבר על דרך ההתחייבות ולא חייבו אותנו ביותר ממה שחייבתה אותנו התורה לסבה וטעם שנאמ' בס"ד בסמוך לפנינו, לא כן במדת הגאוה לא הספיקו החכמי' את עצמם להניח הדבר חיוביו רק במה שהזהירה התורה אותנו מן הגאוה לבד, והספיקה התורה במדת הענוה הממוצעת לבד אבל החכמים הם ראו לחייב אותנו בדרך חיוב להיות מתנהגים דוקא ביותר ממה שחייבתה אותנו התורה, והיינו להיותינו מחויבים להתנהג דוקא בשפלות רוח וענוה, מה שמכח הדין תורה לא היה המתנהג כן אלא מתנהג מדרך החסידו' אבל החכמי' עשו מההתחסדות הזה חיוב גמור ומעתה אחרי תקנת החכמים העובר על דבריהם ואינו עניו מאד כי אם שהוא מתנהג בדרך הממוצע שאינו מתגאה אבל גם אינו עניו מאד לא בלבד שאינו נקרא חסיד אף זו שאינו נקרא לא צדיק ולא חכם בחכמת התורה שהרי הוא עובר על דברי חכמים והתורה צותה לנו לשמוע אל החכמים והעובר על דבריהם עובר בעשה ולא תעשה וכמו שכתב רבינו לקמן בהלכות ממרים פרק א' תדרשנו משם ומצאת טוב טעם ודעת לאזן שומעת והדעת מכרעת, והטעם לחלק ביניהם בין מדת הגאוה לבין שאר המדות הנה הוא כי החכמים ברוח מבינתם ירדו לסוף דעתן של בני אדם, וידעו והבינו טבעי האדם ומהותו וביותר טבען של אומה הישראלית שהם גדולי קדש זרע בירך ה' ולא בקל יפול האדם במהמורות השגיאה בשום אחד מן המדות כולם לנטות לצד הגרוע מן הדרך הממוצע ואף אם לפעמים יקר מקרה שישגה לנטות לצד הגרוע, לא יעמוד בו באותו הצד והדרך הגרוע זמן מרובה אלא התעיף עיניך בו ואיננו עוד באותו הדרך כי עוד מעט מן הזמן שיעמוד בו בצד הגרוע ירגיש פחיתתו וגריעותו וישוב אחור לדרך הממוצע וגם זה המעט מן הזמן שעמד בהצד והדרך הגרוע ההוא, במה נחשב הוא כי לא בזדון לב עשה כן אלא בשגגה עשה לא כן במדת הגאוה שנהפך הוא בשלש אלה, והוא שבקל יפול האדם במהמורות הטעות לנטות לצד הגרוע להיות רום לבב וגאה וגאון ימלא את לבו, כי טבע האדם באשר הוא אדם נוטה לזה הרבה מאד וכמו שמצינו ג"כ בתורה הרבה פעמים שנתיראה אפילו מהאומה בכללה שיפלו במהמורות החטא העצום הזה של רום הלבב והגאוה להיותה כרוכה בעקבי האדם תמיד, וגם השגגה בהחטא ההוא של רום הלבב וגאותו היא רבת הנזק למאד, וכמו שאמר רב נחמן ב"י בסוטה שם וז"ל אטו מי זוטר מה דכתיב בי' תועבת ה' כל גבה לב ובאמת היא אם כל המדות המגונות כי כל הרעות יולדו על ברכי הגאות וגסי הרוח ורום הלבב צא ולמד מירבעם ב"נ שהיה דורש ק"נ פנים בתורה והפליג ביראת ה' עד שמסר נפשו והוכיח ביראת ה' לשלמה המלך ע"ה על עבירה קטנה כידוע מרז"ל ואח"כ הביאתו רום והגבהות לבבו לכפור בה'

ולעשות עגלי זהב ולהחטיא את הרבים וגם שאפשר שיעמוד במדה הרעה ההיא כל ימיו כי הגאות ורום הלבב תבלבל דעתו ותסמא עיניו מראות ותכבד אזנו משמוע ותשמן לבו מלהבין ולהשכיל פחיתת ורעת מדה המגונה של הגאוה לרבו נטיית וכסיפת טבעו אליה, לזה ראו חכמי' בהמדה המגונה הזאת של גבה לב לעשות משמרת למשמרתה של תורה ובנו לה חיל וחומה, ואסרו לעמוד אפילו בדרך הממוצע אלא חייבו אותנו בתורת חיוב להתנהג דוקא בדרך החסידות של תורה והוא שיהיה נוטה לקצה האחר הטוב והיינו שיהיה שפל רוח מאד ולזה אמרו בסוטה שם אמר ר"י בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח אפילו מקצתו והביאו רבינו לקמן הלכה ג' והיינו מפני שאינו עתה שוב מילי דחסידות אלא שעכשיו עביד איסורא דרבנן ודינו בשמתא כמ"ש רבינו לקמן ובספ' הארוך ב"י טור א"ח סימן תצ"ו ובפ"ח.

ומעתה לדידן לאחר שחייבו החכמים אותו על דרך החיוב הגמור להיות מתנהג בחסידות של תורה לנטות מדרך הממוצע בענין הגאוה אל הקצה האחר הטוב והוא השפלות הרוח והענוה מאד, האיש אשר הלך ילך בדרך הממוצע בענין מדת הגאוה אינו נקרא לא צדיק ולא חכם שאינו הולך בדרכי חכמת התורה שהיא החכמה האמיתית, שהרי הוא עבריין שעובר על דברי חכמים שמנעו אותו מללכת בדבר זה בדרך הממוצע והעובר על דברי חכמים רשע מיקרי לפיכך בפרק זה שכוונת רבינו פה הוא לבאר ראשון תחלה המצוה דאורייתא של והלכת בדרכיו היאך היא מתקיימת והיאך יקרא מן התורה חכם וצדיק והיאך יקרא מן התורה חסיד, לזה כתב רבינו שההולך בדרך הממוצע כבר הוא נקרא מן התורה חכם וצדיק שהרי הוא הולך בדרכי צדקת וחכמת התורה, לא כן בפרק שא"ז ששם נאמר ומבאר אח"כ האיך יתנהג האדם עתה (כי כן דרכו של רבינו לבאר ראשון תחלה כל הדברים שהם מדאורייתא ואח"כ יבאר דברי' שהוסיפו החכמים לחייב או להזהיר אותנו, כדי שנדע כל מצוה ומצוה כללותיה ופרטותיה בתכלית דקדוק הידיעה מה הוא מדאורייתא ומה הוא מדרבנן ועיין בהקדמת ה"ה להלכות שבת) דהיינו אחר שעמדו החכמים ז"ל ועשו משמרת למשמרתה של תורה וחייבו אותנו על דרך החיוב להיות מתנהג בחסידו' התורה וממילא אנו מחויבים לשמוע בקולם להתחסד דוקא שיהיה עניו מאד ושפל רוח ואינו רשאי בכך ליילך רק בדרך הממוצע לזה ביאר שם שאין טוב לאדם לנהוג בדרך הממוצע לבד שהם צוו אותנו בכך כי לא טוב היות האדם לבדו בדרך הממוצע ולפיכך הביא שם מיד אח"כ מגודל הפלגת איסור הגאוה וגבה הלב שהוא כופר בעיקר שבשביל זה ראו להחמיר שלא ליילך בדרך הממוצע וגם הביא שם מימרא דסוטה בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו רק אפס קצהו והיינו להורות

נתן ההבדלה האמורה לעיל מזה וכן מוכח מדברי רבינו שכתב ויש דיעות שאסור לו לאדם לנהוג בבינונית וכו' שיהיה עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ורוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במרע"ה עניו מאד ולא נאמר עניו בלבד ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח וכו', והנה הרב בלח"מ הקשה דמה זו סמיכה וראיה לרבינו שאסור לנהוג במדה בנונית ממרע"ה דלמא שאני משה דרב גובריה בחסידות והפליא לעשות ואף זו אחת מהן כי מצד מדת חסידות עשה כן ולא משורת הדין ואני מוסיף להקשות לפי הבנות הלח"מ בדברי רבינו שהוא חיוב בדאורייתא להיות עניו מאד ולא די במה שיהי' העניו לחוד א"כ זה שעשה מרע"ה במה שהיה שפל רוח ביותר דהיינו שהי' עניו מאד לא עשה בזה שום תוספת על הציווי דאורייתא מה שחייבתה התורה לכל המון ישראל, כ"א האחת האהובה מה שקיים מצות ה' כאשר פי ה' צוה והדבר מפליא שהתורה ספרה לנו ממשה עבד ה' נאמן ביתו ע"ה שקיים בדבר זה חק חיוב התורה ולא יעבור פיה, וכי זו בלבד עשה מרע"ה לקיים מצות ה' ככל אשר צוה ה' והלא לגבי דמשה מילתא זוטרתא היא לקיים כל דבר מצוה דאורייתא ולא היה ראויה להתורה לשבח ולפאר את משה רבינו ע"ה בדבר הזה, גם ק' היאך אמר הקרא והאיש משה עניו מאד מכל האד' אשר על פני האדמה דא"כ אהרן ונדב ואביהו ואלעזר ואיתמר שלא הגיעו במדריגת הענוה למדריגת הענוה של מרע"ה א"כ לא עשו אלו כפי חיוב חק התורה חלילה והס מלהזכיר, אלא ודאי הוא הדבר אשר דברתי דמן התורה אינו מחויב להיות עניו מאד אלא די שיהיה עניו לחוד דהיינו דדי שיעמוד בדרך הבינוני לבד ובזה כבר קיים המצוה של והלכת בדרכיו ולא עבר שוב על כל אותן האזהרות המזהירין על הגאוה, והנטיה מן הדרך הבינוני הזה אל הקצה האחר להיות עניו מאד מדאורייתא אינו אלא מדת חסידו' וכל כמה שיפליג יותר הנטיה אל הקצה יפליג יותר בחסידו' ומרע"ה הוסיף מדעתו היפה דעת קדושים להחמיר על עצמו ולהתנהג בחסידות בדבר הזה ג"כ והוא להיות שפל רוח ביותר שהיה עניו מאד יותר מעל כל פני האדמה, דהיינו שאפילו אותן שהיו בארץ חסידים ונוהגים בחסידות גם במדת הענוה להיותם ענוים מאד כגון אהרן ויותר גדולי החסידים שהיו בדור ההוא (ולפי מדרשם ז"ל אפילו מאבות העולם ע"ה) לא בלבד שהיה תוספתו ויתרונו של מרע"ה על אותן החסידים האמורים, שכנגדם היה הוא נקרא רק עניו, אלא אף זו שהפליג כ"כ במדת הענוה שאפילו נגד אותן החסידים ומתחסדי' בענוה ג"כ הוא היה נקרא עניו מאד, כשם שאותן המתחסדי' היה כל אחד ואחד מהם נקרא עניו מאד נגד מי שהיה בדורם רק צדיק דהיינו נגד מי שהיה רק עניו לבד לא עניו מאד, ולא היו נקראים אותן המתחסדים הנ"ל בשם עניו לחוד שזה כל האדם הצדיק הוא

נקרא כך אבל הם היו נקראים בערך הצדיקים עניו מאד, כך הי' מרע"ה נקרא בשם עניו מאד אפילו בערך ונגד המתחסדים האמורים שהוא ע"ה היה מתחסד בתכלית החסידות גם בדבר הזה של מדת הענוה, ומתוך האמור בס"ד מדוקדק בזה לענ"ד מה שלכאורה היה קשה לענ"ד בהך קרא דוהאיש משה עניו מאד שלא נאמר בו אלא פעם אחד תיבת **מאד** ולמה לא נאמר בו ב' פעמים תיבת **מאד** דהיינו דהיה לו לומר והאיש משה עניו מאד מאד וכמו שחייבו אותנו חכמינו ז"ל ואמרו במס' אבות פ"ד מאד מאד הוי שפל רוח ועיין מ"ש הרע"ב ותי"ט שם והבי' ריש הלכות רבית אבל לפי האמור הנה הוא נכון כי תיבת מאד הנאמר פה פעם אחת הוא מפליג יותר ויותר במדת הענוה של מרע"ה מאותן שתי פעמים מאד מאד הנאמר במאמר חכמינו ז"ל שהרי הוא מורה שהי' עניו מאד אפילו נגד אותן שהפליגו במדת הענוה כגון אהרן שהגיע כבר למדת מדרגת הענוה של שתי פעמים מאד מ"מ גם נגדו היה משה רבינו ע"ה נקרא עניו מאד וכבר יחשוב האדם לכאורה, כי לא טוב היות האדם בתכלית השפלות הרוח והענוה מאד מאד כי אין בזה מדה טובה והתחסדות כלל שיהיה האדם החי כבשר המת בלתי מרגיש כלל, הלא רוח היא באנוש וראוי ליתן לה חלקה במקצת ולזה הביא רבינו תלמודו בידו ראי' ממשה רבינו ע"ה שהיה מפליג בתכלית ההפלגה בענין זה בתכלית הענוה הנפלאה וממנו נקח לעבוד את ה' כי אם עבד ה' עשה כן בודאי אין זה אלא דרך ה' ודרך הקדש יקרא לה והוא ממילי דחסידות כל עוד שיוסיף שפלות והכנעת הרוח עד שלא ירגיש בשום דבר וא"כ יפה עשו חכמינו במה שעשו מן דבר זה חיוב גמור להתחסד לנטות לקצה הענוה ולהיות עניו מאד מאד, כיון שאין עון בדבר אם ינטה לקצה הענוה ממילא ראוי להאדם לעשות כך כי לולי זאת בנקל יפול האדם במהמורת עון הגאוה כי האורב יושב לו בקרב וסתרי לבו שטבע האדם הוא ברע לנטות לחטא הזה. אמנם במדת הכעס להיותה קרובה ואח וריע והולכת אחוזת יד עם מדת הגאוה ותלכנה שתיהן יחדיו, הנה אף כי מן התורה מותר לכעוס אם הוא דבר גדול שראוי לכעוס עליו כדי למנוע הדבר פעם אחרת, מ"מ ראוי לאדם שלא להתרגל בדבר זה לכעוס אף בדבר שראוי לכעוס והנה דבר זה שאמרנו דמכח הדין תורה הוא מותר לכעוס על דבר גדול הנה מלבד הראיה שנכתוב אף זו מן התוכחה והראיה העצומה חלילה לו למשה עבד ה' נאמן ביתו שיעבור עבירה אחת שהיא עבירה דאוריי' זה שלש רגלים, האחת גבי מן כשהותירו ממנו, וזאת שנית באהרן ובניו כשהותירו מבשר הקדשים ולא אכלוהו, ועוד השלישית באנשי צבא מדין כשהחיו הנשים ששבו משבי מדין, חלילה על צדיק קטן ממנו שלא הגיע לפרסות רגליו שיעבור עבירה דאוריי' אחת זה ג' פעמים, אף כי לחשוב כן על אבי כל החכמים ואדון

כל הנביאים אלא ודאי זה הדבר אשר דברתי שעל דבר גדול שיש לחוש שיעשה כן עוד פעם אחר אין בו איסור דאוריי' כלל, והואיל כל הדברים האלו שכעס עליהם מרע"ה היו דברים שהם ראוים לכעוס עליהם כדי שלא יוסיפו עוד לעשות כדבר הזה שלא להותיר מן המן ושלא להותיר מבשר הקדשים, ושלא להיות קלי הדעת מבלי שום לב להסיר דבר המביא לידי מכשול והיזק לרבים וכמו שאמר להם הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בה' וכו', וגם שראוי לאדם להתבונן היטב בדברי הנביא המדבר והמצוה ציווי מה ולהבין כוונת דבריו לעומקן כדי לדעת את המעשה אשר יעשון, לפיכך לא היה בו שום איסור במה שכעס רק שטבע הכעס הוא להיות גורם שכחה, אבל עוד אני מוסיף בס"ד להביא ראיה לזה, והוא שהרי אמרו רז"ל והביאו ג"כ רבינו בפרק שלאחר זה הלכה ג' דכל הכועס כאלו ע"א הרי שעון הכעס הוא בתכלית הכפירה ואין לך עבירה גדולה הימנה, והם אמרו בפסחים דף ס"ו ע"ב כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו ממשה דכתיב ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' וכתיב ויאמר אלעזר הכהן וגו' זאת חקת התורה וגו' מכלל דמשה איעלם מיניה, ומאלישע דכתיב לולי פני יהושפט מלך ישראל אני נושא אם אביט אליך וגו' וכתיב ועתה קחו לי מנגן והי' כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' וגו' הרי שלא אמרו שיש בזה עבירה גדולה או קטנה אלא הם אמרו והם אמרו שמטבע הכעס הוא להסיר החכמה והנבואה מהכועס וגם זה אינו אלא רק לפי שעה עד שתתישב דעת הכועס מיד חוזרות חכמתו ונבואתו עליו והסבה להסתלקות החכמה והנבואה מהכועס בשעת כעסו הוא ענין טבעיי והוא שהחכמה והנבואה שניהם צריכים ישוב הדעת ומנוחת הנפש ובשעת הכעס אין האדם מיושב בדעתו וגם הנפש לא תנוח, וא"כ היא גופא קשיא על הסוגיא דפסחים הנ"ל היאך לא הגזימה והפליגה בעונשו של הכועס במה שעובר עבירה כזו שהיא כאלו ע"א וגם קשה יותר מזה היאך תחול עליו הנבואה ותשוב אליו החכמה מיד כשתתישב דעתו עליו והוא לא שב מעונו ומחטאתו אשר חטא על הנפש לכעוס שהרי לא מצינו בקרא שהתודה או התפלל על מה שחטא שכעס, אלא מיד שנתיישב דעתו עליו מיד ותחל רוח ה' לפעמו, ומדסתמה הגמ' בפסחים ובנדרים שם ולא הביא בשתי מקומות ההם דפליגי אהדדי הנך תרתי מימרות דפסחים ודשבת דהיינו ר"ש ב"א בשבת שם ור"ל בפסחים שם וכמו שהוא דבר הרגיל בש"ס לומר ופליגי דפלוני אלא הביא הגמרא לכל מימרא ומימרא סתם מבלי שום חולק, ממילא מבואר מזה דהגמרא סובר אלו ואלו דא"ח הם והיאך אפשר הצטדקות שניהם גם יחד לכאורה, שר"ש ב"א אמר שזה הוא עבירה גדולה וריש לקיש אמר שאין בו עבירה כלל, אלא ודאי בשבת שם מיירי

בשכועס על דבר שאינו ראוי לכעוס עליו דזה הוא שאינו הולך בדרך הממוצע והרי הוא רשע וכאלו ע"א אבל לא כן התם בפסחים דמיירי בשכועס על דבר שראוי לכעוס עליו הנה לא בלבד שאין בו איסור דאורייתא אלא אף איסור דרבנן ג"כ ליכא גביה אלא שמילי דחסידות של חכמי ישראל וראוים הדברים למי שאמרן שאפילו על דבר שראוי לכעוס ג"כ אין לו לאדם לכעוס שטבע הכעס הוא לגרום להכועס הסתלקות החכמה והנבואה ואין ראוי לאדם להסיר מלבו הנבואה והחכמה וגם מפני שע"י זה אפשר שיבא לידי כעס אף בדבר שאינו ראוי לכעוס עליו, והביא בגמ' דפסחים שם ראיה על זה ממרע"ה שכעס על פקודי החיל אעפ"י שכעס על דבר שראוי לכעוס עליו שהיה באמת אחר כך הציווי האלקי להרגם, ואעפ"כ נסתלקה ממנו החכמה לפי שעה ע"י הכעס ההוא, וכן אלישע ע"ה שכעס על אחאב מלך ישראל אף כי שכעסו שם היה כראוי וכהוגן שהיה מקנא קנאת ה' צבאות ואעפ"י כן נסתלקה ממנו לפי שעה הנבואה והיינו שטבע הכעס הוא שגורם לכך להסתלקות החכמה והנבואה לפי שעה עד שתתישב דעתו עליו, ואשמעינן הגמ' דפסחים הנ"ל שראוי לאדם לפי דרכי החסידות להיות נשמר בשמירה מעולה מלכעוס אפילו על דבר שראוי לכעוס, אבל לא שיש בזה איסור גדולה או קטנה כשהוא כועס על דבר שהוא ראוי לכעוס, אלא הנך מילי דחסידי נינהו שומר נפשו ירחק מהם, ולפיכך רבינו פה בפרק הזה דמיירי רק בדברים שהם אסורים מעיקר הדין, ולא מיירי פה מדרכי החסידות לכן ההוא אמר פה גם כן, שאין ראוי לכעוס אלא על דבר גדול, דאין בו איסור מצד הדין אבל לא כן לקמן בפרק שלאחר זה ששם שנה משנתו משנת החסידים דהתם מיירי ממילי דחסידות לפיכך כתב שם דאפילו על דבר גדול אין ראוי לו לאדם לכעוס אלא יעשה את עצמו כאלו הוא כועס, והביא רבינו שם תלמודו בידו הנך שני מאמרים דשבת ודפסחים הנ"ל, וכוונתו של רבינו בזה להורות גנות הכעס וכי רב הוא, והוא כי מלבד שמפסיק ומסתלק החכמה והנבואה מעצמו לפחות בשעת הכעס, אף זו כבר אפשר שעל ידי זה מה שיתיר עצמו לכעוס בדבר הראוי לכעוס, הנה בזה יתיר רסן נפשו וירגיל עצמו לכעוס אפילו על דבר שאינו ראוי לכעוס עליו, וא"כ יבא לידי עבירה חמורה וגדולה היא שהיא שקולה כאלו היה ע"א דהיינו כשכועס על דבר שאינו ראוי לכעוס עליו כ"כ, ולדעתי לזה כוון מאור עינינו רש"י בשבת דף ק"ה ע"ב בד"ה מי שרי והא תניא וכו' בצחות לשונו הזהב שכתב וז"ל אלמא לא מתקן הוא שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו והיינו דקשיא לרש"י ז"ל מאי פריך הגמרא שם דלמא המשנה מיירי בשכועס על דבר שראוי לכעוס שאז אין בו איסור כלל, ומכ"ש שאין בו האיסור החמור שיהיה כע"א לפיכך פירש רש"י דקושית הגמרא היתה אף שהוא כועס על דבר

שראוי לכעוס עליו, ואינו עושה איסור במה שמשבר כלי בחמתו, אבל מכל מקום לא נקרא בזה מתקן מה שע"י זה משכך חמתו ויצרו, כיון שסוף סוף אין ראוי לאדם לעשות כך שע"י זה הוא מרגיל את עצמו ומלמד את יצרו לבא עליו להסיתו גם בדבר שאינו ראוי לכעוס עליו שיהיה כועס ומשני הגמרא דעביד למירמא אימתא אאינשי ביתיה וכו' דהיינו שבאמת הוא אינו כועס כלל בלבו אלא שע"י זה שהוא קורע הבגד או במה שהוא משבר הכלי נראה ונדמה לאנשי ביתו כאלו הוא כועס עליהם ועל ידי זה מתייראים מלעשות עוד המעשה ההוא שעשו.

הלכה ו

כך למדו בפירוש מצוה זו מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון מה הוא נקרא רחום אף אתה וכו'. עכ"ל, ומרן העיר מקורו טהור שהוא גמרא ערוכה בסוטה דף י"ד ע"א אבל המעיין בגמרא שם עיניו יראו שאין לשון זה שכתב רבינו בגמרא דסוטה שם, ואף כי קרובים הם בכוונתם דברי רבינו לדברי הגמרא דסוטה וענינם אחד אבל שפה אחת אינם כי בלשון אחרת ידבר רבינו ברם לשון רבינו ז"ל הוא לשון ספרי, והובא ג"כ בילקוט פרשת עקב וממנו לקח רבינו אלה הדברים אשר דבר משה איש האלקים וגם בלא"ה נראה דאישתמוטי דקא אישתמיט לי' למרן לפי שעה דברי הספרי הנ"ל כי מרן רגיל על לשונו להביא תלמודו בידו גם הספרי אף גם שנאמר ג"כ בגמרא דילן כי טובים השנים, כידוע אפי' להרגיל מעט בספר כסף משנה אין זה כי אם דאישתמיט לי' לפי שעה הספרי הנ"ל.

איברא לכאורה יש לדייק טובא והוא כי מה הלשון אומרת מה הוא חנון אף אתה היה חנון וכו' מה הוא קובר מתים אף וכו' ולמה לא קאמרו סתם היה רחום היה חנון היה קובר מתים ולכל היותר היה להם לומר כך, הוא רחום אף אתה היה רחום, הוא חנון אף אתה היה חנון, הוא קובר מתים אף אתה היה קובר מתים, אבל תיבת מה דקאמר הספרי והגמרא נראה לכאורה מיותרת כי תיבת מה יורה על ההתדמות או באיכות או בכמות ושתיהם אינם שייכים הכא שכשאומר מה הוא רחום וכו' מה הוא חנון וכו' בתוספת תיבת מה משמעותו באיכות הוא כאלו כאן נמצא וכאן היה אפשר להיות כל אלו דברים רחום וחנון ודומיהם באופן אחר ממה שהם אצלו יתברך כפי הנגלה מהם מפעולתו ולזה יאמר תיבת מה להורות ההתדמות בפעולות ההם באיכותן לפעולותיו ית' איך הוא ית' פועל אותם כך נעשה אנחנו ולא באופן ואיכות אחר, והנה דבר זה לא שייך פה שהרי א"א לרחם ולחון באופן אחר מהרחמנות והחנינה הנודעים אצלינו וא"א לנו לקבור המת באופן אחר ממה שאנו עושים בקבורת המת, וכן בכל יתר

מדותיו יתעלה, וכמו כן דבר זה א"א שתיבת מה פה מורה על הכמות, דהיינו שיהיה לנו הרחמנות והחנינה ויתר המדות שלו יתברך גדולות כל כך כמה שהם גדולות אצלו יתברך, שדבר זה הוא מן הנמנע שהרי הוא יתברך הוא בלתי בעל תכלית וסוף וגבול וכן מדותיו כי הוא ומדותיו יתברך אחד הם לא כן אנחנו קרוצי חמר שהם בעלי תכלית וסוף ולנמנע טבע קיים, אבל שמענה ואתה דע לך כפי מה שהבנתי מדברי רבינו בספרו מורה נבוכי' חלק ראשון פ' נ"ד והוא שכבר אפשר המציאות לרחם ולחון, אבל לא מצד היושר שראוי הוא בעצמותו לרחם ולחון על מי שצריך הרחמנות והחנינה כאשר צונו ד' אלקים, וכן כשיעשה השופט העיר או המדינה משפט חרוץ נקימה באיש רשע מה שהוא מצד היושר ראוי לעשות בו הנקימה ההיא כדי רשעתו, הנה כבר אפשר המציאות שיעשה השופט ההוא הנקימה ההיא לא מטעם היושר שהדבר ישר בעצמותו לקנא קנאת הצדק ולהוציא עשוק מיד עשקו ולהשיב גמול רע לעושי רע בזדון כי אנשים כאלה הם מפסידי ישוב וקיבוץ המדינה אלא שיעשו כל זה מצד התפעליותיהם בטבעיהם מהדבר ההוא שהוא נגד עיניהם, שהמרחם והחונן הזה בעינו יראה עני בעניו ואין עוזר לו כי ירעב, ואין כסות בקרה, הנה הרואה הזה יתפעל בטבעו מזה עד שלבו עליו דוי כי לבו ורוחו קטן מהכיל הצער הגדול הזה עד כי ירחם על העני ההוא או עד כי יחננהו להציל העני ההוא מצרתו, וכן השופט האמור כי יראה חמס וריב רשע עושה רע כרשעתו הנה יתלהב בלבבו כעס והקפדה על הרשע ההוא היותו עושה הרעה הזאת, ולא ינוח ולא ישקוט רוחו בקרבו עד ינקום בו למדי, וכל זה גורם לו טבע התפעלותו כי יתפעל על ראייתו או שמיעתו, אבל איש כזה עדיין אינו המעולה והשלם במדותיו, אלא כך ראוי לאדם להרגיל טבעו שלא יהי' מתפעל משום דבר אלא שבעשותו המעשים הללו לא יעשה אותם אלא לסבת היות המעשים הללו רצוים בעצמותם להיות שהם היושר האלקי לעשות כן מי החמלה והחנינה והרחמנות במקו' הראוי להם ומן הנקימה במקו' הראוי לה, והנה אז כשיעשה המעשים הללו באופן האמור, הנה יעשה אותם בארץ דוגמת היושבי בשמים הבורא יתברך ויתעלה שהרי הוא יתברך כל מה שהוא עושה הן מן החסדים והרחמים והן מן העונשים אינו עושה אותם על דרך ההתפעליות ח"ו ואין המדות והדרכים הללו אצלו ית' בעצמותו שום איכות חלילה וחלילה, אלא שהוא יתברך עושה פעם כך ופעם כך לפי מה שהוא היושר אצלו שראוי להמקבלים ההם לקבל ממנו מטוב ועד רע, ובמקבלים ההם הוא שיש שינוי ותמורה, ולזה אמרו בגמרא דסוטה ובספרי הנ"ל הלשון מה הוא קובר מתים וכו' דהיינו מה הוא עושה בלי שום התפעליות אף אתה תהיה קובר מתים בלי שום התפעליות וכן הוא לענין רחום

שנרחם דוגמתו ית' בלי שום קצת התפעליות וכן הוא בכל המדות, אך זה לבדו יעשה להיות הדבר ההוא שרוצה לעשות יושר אלקי ית' ולזה בא תיבת מה להורות דוגמא הוא שיעשה המעשים הטובים הללו אבל לא יעשה אותם באופן אחר (ונכלל בזה ג"כ שלא תעשה אתה דברים הללו על מנת לקבל פרס דהיינו לתקות שכר בעה"ז או בעה"ב אלא יעשה הטוב במה שהוא טוב כמו שלא שייך גבי הקב"ה שום תקות שכר ואינו עושה המעשים הללו כ"א על דרך האמור מכח יושרו וצדקו לעשות הטוב במה שהוא טוב) אמנם בדברי רבינו פה קשיא לענ"ד קצת שהקדים מה הוא נקרא חנון וכו' ואיחר לו מאמרו מה הוא נקרא רחום וכו' והרי בי"ג מדות שנאמרו למרע"ה שהם השרשים והעיקרים לכל המדות והדרכים הנרצים ובם הודיע הוא יתברך לנו האיך נתנהג ונלכה בארחותיו ושם נאמר אל רחום וחנון וגו' שהקדים מדת רחמים למדת חנון, וא"כ גם רבינו ראוי היה לו להקדים ביאור מדת רחום לביאור מדת חנון, אמת שבספרי הנ"ל הקדים ג"כ מה הוא נקרא חנון אף וכו' למה הוא נקרא רחום אלא שהספרי הביא ג"כ הקרא בתהלים לראיה על שמדותיו יתברך הם כך לרחם ולחנן מקרא דכתיב חנון ורחום ה' וכו' והנה בקרא הזה הקדים מדת חנון למדת רחום והספרי הסמיך דבריו על הך קרא לפיכך אפשר שגם הספרי הקדים לומר מה הוא חנון למה הוא רחום אלא דעל הספרי גופא קא קשיא דלמה זה הוצרך הספרי להביא ממרחק לחמו של תורה מקר' דדברי הקבלה בתהלים לראי' על שמדותיו של הקב"ה הם לחונן ולרח' את בריותיו, ולמה לא הביא הספרי ראיה מקרא מפורש בתורה כי הן הן מדותיו יתברך ודרכיו, וביותר מזה אני תמה על הספרי שאמר וז"ל נקרא המקום רחום שנאמר כי אל רחום ד' אלקיך וכו' וקשה לענ"ד דלמה לי' לאתויי מהך קרא דהקב"ה נקרא רחום, והרי כבר קודם לזה הביא הספרי גופא קרא של תהלים ששם נאמר שהקב"ה נקרא חנון וגם נקרא רחום שהרי כתיב כי חנון ורחום הוא ול"ל דהספרי רוצה להביא ראיה מקרא הנאמר בתורה, קשה ג"כ למה הוא הביא המאוחר בתורה ולמה לא הביא קרא שהוא מוקדם לו דהיינו בפר' כי תשא והוא קרא כדכתיב אל רחום וחנון וכו' וצ"ע כל זה לענ"ד וקושיא זו האחרונה אפשר ליישב במה שאמרו בשבועות דף ל"ה כל שלמה האמורין בשיר השירים קדש וכו' כל מלכיא האמורים בדניאל חול חוץ מזה שהוא קדש וכו' וכתב שם הריטב"א ז"ל בחידושיו נראין דברי רבינו והרמב"ן שפירשו דלא לענין שאינו נמחק קאמר שהרי אין זה אלא כינוי למלך שהשלום שלו, אלא שבא ללמדינו שהוא קדש לדרשא דקראי או אפשר לענין הנשבע בשלמה האמור בשיר השירים שהוא כנשבע באחד מהכינויים וכן אתה למד מ"ש לקמן למלך מלכיא וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושיו שם בד"ה כל שלמה

האמור וכו' ועיין לעיל בהל' יסה"ת פ"ו הלכה ט"ו ובכ"מ שם, והנה שם סוף ע"א איתא משביעני אני עליכ' וכו' בחנון ורחו' בארך אפים ורב חסד ובכל הכנויין הרי אלו חייבין וכו' ואמרינן התם בגמ' למימר' דחנון ורחום שמות נינהו ורמינהו יש שמות שנמחקין וכו' חנון ורחום ארך אפים וכו' אמר אביי מתניתן במי שהוא חנון וכו' כיון דליכא מידי אחרינא דאיקרי רחום וחנון ודאי במי שהוא חנון ודאי במי שהוא רחום קאמר, והכי אמרינן בשבת דף י' מסייע לי' לרב המנונא משמי' דעולא דאמר אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ משום שנאמר ויקרא לו ה' שלום, אלא מעתה הימנותא נמי אסור למימר וכו' התם שם גופי' לא איקרי הכי דמתרגמינן אלהא מהימנא הכא שם גופי' איקרי' שלום הנה כי כן הספרי סובר ג"כ דתיבת רחום הוא שם והיינו שהוא קדש לדרשא ולענין הנשבע בו והוא רוצה להביא ראיה לזה מקרא דתורה לא קשיא דהיה לו להביא קרא דתורה דהיינו ה' ה' אל רחום וחנון וכו' דמשם היה אפשר לומר שאין זה שמו של הקב"ה אלא דפירושו הוא תואר שהוא מרחם על בריותיו אבל מהך קרא דכי אל רחום ד' אלקיך שפיר מייתי ראיה דא"א לומר דהוא תואר דהא ידוע שבלשוננו הוא דבר הרגיל להקדי' המתואר להתואר וא"כ הי' לו להקדים ה' אלקיך לאל רחום וכך היה לו לומר כי ה' אלקיך אל רחום לא ירפך ולא ישחיתך וכו' ול"ל דהתואר של רחו' הוא קאי על המתואר אל הנאמר קודם לו ז"א כיון דגם ה' אלקיך הוא המתואר לא היה לו להקדים התואר של רחום קודם גמרו שמות המתואר שהם אל ה' אלקיך ועדיין לא הונח דעתי בזה ועדיין צ"ע וביותר קשיא קושיות הראשונות.

הלכה ז

וכיצד ירגיל אדם עצמו בדיעות אלו עד שיקבעו בו יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה וכו' ויחזור בהם תמיד עד שיהיו מעשיהם קלים עליו וכו' ויקבעו הדעות בנפשו. מרן לא העיר מקורו טהור איה איפה משכן כבודו, אבל מקורו מקור מים חיים הוא במסכת' אבות פרק ג' משנה ט"ו דתמן תנינן והכל לפי רוב המעשה, ועיין בפירוש הרע"ב ובתי"ט שם אבל רבינו ז"ל בפירושו פירש וז"ל, ואחר כך אמר שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי גודל המעשה אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפל המעשים טובים פעמים רבות ועם זה יגיעו קנין חזק, לא כשיעשה האדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לקנין חזק, והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד וכו' לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעש' האחת הגדול, כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים וכו' שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו

התעוררות גדולה לפועל טוב ואח"כ פסק ממנו וכו' וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא גודל והן הן הדברים שנאמרו למשה פה.

פרק ב

הלכה א

ומה היא תקנת חולי הנפשות ילכו אצל החכמים שהן רופאי נפשות, והמכירים בדיעות הרעות שלהם ואינם הולכים אצל החכמים לרפא אותם עליהם אמר שלמה חכמה ומוסר אוילים בזו. הוסיף רבינו לכתוב תיבות הללו והמכירים בדיעות הרעות שלהם ואינם הולכים וכו' ולא כתב בקיצור ושאינ' הולכים אצל החכמים לרפא אותם וכו' שהרי דבריו אלה קאי על מה שאמר קודם לזה מיד שהחולי' חולי הנפשות שילכו אצל רופאי הנפשות וא"כ לכאורה דברים הללו נראים כשפת יתר לרבינו כל דבריו שקולי' בפלס ומאזני משפט השכל אין בהם שכולה לא חסר ולא יותר, אבל כוונת רבינו היא, להיות שיש בני אדם שיש להם דיעות רעות, אבל לא ידעו ולא יבינו זה שהם דיעות רעות אלא אדרבא יהיו סוברים בדעתם שהם דיעות טובות בריאות ורחבות וכענין האומרים לרע טוב וגו' אם לקצור דעתם ושכלם, או לגודל הרגלם בם מקטנותם, ואם להיות התאוה הגוברת בהם תבלבל שכלם ודעתם ותסמא עיניהם והנה על אנשים כאלה לא נאמר הקרא הזה שאמר שלמה המלך ע"ה בחכמתו חכמה ומוסר אוילים בזו וגו' שהרי האנשים הללו לא ביזו לא את החכמה ולא את המוסר, אלא אדרבא כבר אפשר המציאות שיכבד האיש האמור לשתי אלה החכמה והמוסר, אלא שהאיש ההוא והדומים לו הם טועים בדעתם המוטעת והמקולקלת וסוברים שכבר השיגו מן החכמה והמוסר מה שיש בו די לפי חלקם בדעת ובחכמה ובתבונה, אבל עליהם נאמר המקרא שאמר ישעי' הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע וגו' וכמו שהביא רבינו אבל לא כן האנשים הללו שהם מכירים בשכלם ויודעים בדעתם שדעותיהם ומדותיהם כי ברע הם, הנה בהם לא יצדק קריאת המקרא הוי האומרים לרע טוב וגו' שהרי נפשם יודעת מאד כי נפשם ברעה תתמוגג שהדיעות שלהם רעות הנה אך יצרם תקפם ואין לאל ידם בעצמם לכבוש יצרם ועל האנשים האלה יצדק מאמר החכם חכמה ומוסר אוילים בזו כיון דיודעים מורת נפשם ורעות רוחם ולא ידעו ולא יבינו איך ליסר יצרם הרע הי' ראוי להם לרדוף אחר החכמה והמוסר אצל בעלי מדע ויראי אלהים להורותם עשות הטוב והישר כאשר ישתוקק האיש הנגוע חולי למצוא רופא אומן להסיר ממנו כל מחלה וכל נגע וכאשר יתאוה הרעב והצמא ללחם ומים כן ישתדלו הרעים והחטאים לדפוק על

פתחי רופאי הנפש ואם לא עשו כן אין זה כ"א להיותם בוזי החכמה והמוסר באמרם מה יושיענו אלה רופאי אליל ולכן היטב אשר דבר רבינו דעל אנשים הטמאים לנפש יודעים כי ברע המה ורפואת תעלה לא יבקשו אמר החכם חכמה ומוס' אוילי' בזו.

הלכה ב

וכיצד היא רפואתם מי שהוא בעל חמה אומרים לו להנהיג עצמו שאם הוכה או קולל לא ירגיש כלל וכו'. עיין מ"ש רבינו באר היטב בח' פרקים שהקדים לביאור מס' אבות בפ"ד ושם הוסיף שעל המעט ימצא אדם שלא יהי' צריך לרפוא' הנפש רק ההבדל ביניה' הוא בכמו' המעט אם רב וכל דבריו שם עריבים לאוזן שומעת אשרי אדם אשר בלבו יצפנם דפח"ח.

הלכה ג

ויש דיעות שאסור לנהוג בהן בבינונית והוא גובה הלב וכו'. עיין בפרק הקודם הלכה ה' מ"ש בישוב קו' הלח"מ על רבינו דנראין דבריו סותרים זא"ז ושם הערתי מדוע לא נאמר על מרע"ה שהי' עניו מאד מאד וכן שנו חכמים במשנה מאד מאד הוי שפל רוח וע"ד הצחות אפשר לומר בס"ד הטעם שלא נזכר בתורה שהי' משה עניו מאד מאד דהנה במדרש שמואל כתב הטעם שאמרו מאד מאד בכפל דאם להורות ההפלגה הי' די באמרם מאד פעם א' או לומר ג' פעמים כאשר מצאנו שהיו אומרים בקצירת העומר מגל זה ג' פעמים, אקצור ג' פעמים להורות על ההפלגה יתירה, אלא הטעם הוא כי שתי סבות ישנן לאדם שיהי' שפל רוח, האחת לסבת הוייתו שנולד מטפה סרוחה והב' לסבת העדרו כי ישוב אל עפר ולכן נקט התנא ב' פעמים מלת מאד, ומעתה גבי מרע"ה לא היתה רק סבה אחת להיות שפל רוח מצד הוייתו שלא הי' הבדל בינו ובין שאר ילוד אשה אבל מצד ההעדר ליכא שהוא לא שב אל העפר כמ"ש רז"ל ב"ב ט"ז א' והוא נח על משכבו במערה הקדושה בהר נבו נפת משכבו מר ואהלות וקציעות ובשמי זיו זוהר השכינה ומרכבותי' ולדעת י"א בסוטה י"ג ב' וכ"ה בספרי בסדר וזאת הברכה עומד ומשמש חי, לפיכך לא נאמר בו רק פ"א מלת מאד להורות דלגבי משה לא היתה רק סבה אחת ומלת מאד גם פ"א מורה על הפלגה וכן בפ' ואהבת נאמר בכל מאדך דמורה על ההפלגה (א"ה הא משה לא ידע אם ישתנה העדרו מהעדר שאר ב"א וא"כ גם בדידי' היו ב' סבות להיות שפל רוח).

ועוד אמרו כל המגביה לבו כופר בעיקר וכו'. עיין סמ"ג חלק הל"ת מנין ס"ד כתיב השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך אזהרה שלא יתגאו ב"י כשהקב"ה משפיע להם טובה ויאמרו כי כחם ועוצם ידם וגו' ולא יחזיקו טובה להקב"ה מחמת גאונם וע"ז מוסב נמי

הכתוב בפ' ואתחנן השמר לך פן תשכח וגו' וכן מפורש בכתוב פן תאכל ושבעת וגו' ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך ורם לבבך ושכחת וגו' ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי החיל הזה וגו' ומכאן אזהרה שלא יתגאה האדם במה שחננו הבורא ית' הן בממון הן ביופי הן בחכמה (כי ג' אלה כוללים כל ג' חלקי קניני האדם א' מה שהוא חוץ לגוף האדם והוא מועיל לגוף והוא קנין הממון והב' תיקון גופו והוא יופי הגוף וסדרו לא ארוך ולא גוץ ותוארו ומזגיו ובכלל זה נכלל כחו וגבורתו דנמשך מבנין הגוף ומזגו והג' מענין הנפש המשכלת אשר ממנה מקור החכמה ושלש אלה כולל הנביא ירמיהו בהזהירו אל יתהלל החכם וגו' והגבור וגו' ועשיר בעשרו, ויש לו להיות עניו ושפל ברך לפני ה', תוכחת הענוה דרשתי לרבים כך אבל לחברה על לאו זה לא הי' בדעתי גם ר"מ לא חברו בחשבון הלאווין וכאשר הגעתי להשלים הלאווין אקרא בחלום בחזיון לילה: הנה שכחת את העיקר השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך והתבוננתי עליו בבקר והנה יסוד גדול הוא ביראת השם והואלתי לחברו בעזרת יהיב חכמתא לחכימין אח"כ עיינתי במס' סוטה ה' וגרסי' שם אזהרה לגסי הרוח מנין רנב"י אמר מהכא ורם לבבך ושכחת את ה' וכתיב השמר לך פן תשכח את ה' וכדר' אבין וכו' עכ"ל הסמ"ג, וראיתי בספר פרשת דרכים דרך מצותיך הליץ בעד רבינו שהשמיט הלאו הזה ממנינו משום שהוא מהציווים הכוללים וכבר השריש רבינו בשרש ד' שהציווים הכוללים אין ראוי למנותם, ותמה אני על דברי קדשו של הגאון בזה דמאי שכתב רבינו דאין להביא במנין הלאווין ציווים הכוללים היינו אם המצוה הזאת אין בה ענין מיוחד אשר נוכל לומר עליו כי הוא זה אשר הזהיר עליו הכתוב אולם יכלול המאמר ההוא המצות או האזהרות כולם כאלו יאמר עשה כל מה שצויתיך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו שזה המאמר לא יצוה לעשות מעשה מיוחד ופרטי מה שעדיין לא נצטוינו עליו וכן האזהרה לא יזהיר על ענין אשר עדיין לא נזהרנו עליו ככתוב את חקותי תשמרו ואת משפטי תעשון שאין במאמר זה ענין מיוחד שיצוה או יזהיר עליו הנה זה הוא ציווי כולל ולא יבוא במנין הלאווין והנה אזהרה זאת של פן תשכח היא מיוחדת ומזהרת על דבר פרטי שעדיין לא נזהרנו עליו והוא שלא להתגאות בלבו על הטובה ההיא שהשפיע לו השם ית' ולמה לא נאמר בזה באו חשבון במנין הלאווין, והנה א"ל מש"ה אין בכלל מנין הלאווין אזהרה זאת שהיא תלויה בלב, מאי בכך הרי המצוה להאמין באלהותו ית' הוא ג"כ דבר התלוי בלב ואמונת היחוד וכדומה, כי אמירתם בפה היא מצוה בפ"ע מצות ק"ש עיין בסה"מ לחלק העשין מנין א' ב' ד' וכן האזהרה שלא להאמין אל אחר זולתו היא דבר התלוי' בלב ואפ"ה במנין התרי"ג נכנסים וא"כ אף אזהרה זאת שלא להתגאות ראוי לרבינו להביאה

במנין הל"ת (ודלא כבעל מ"ע פה דאחרי העתרת המחילה מכבודו נראה דאישתמיט לי' זה) ולענ"ד נראה להסיר מעל רבינו השגת הסמ"ג דהנה גם הרמב"ן ז"ל בתוספותיו על מנין הל"ת השיג על רבינו מדוע לא העלה אזהרה זאת במספרו, אבל באופן אחר וז"ל מצוה ראשונה שנמנענו שלא ישכח ממנו אמונת אלהות וענין מניעה הזאת שנצטוינו מצוה ראשונה בקבלת מ"ש שנאמין שיש אלוה פועל כל הנמצאות וכו' והוא שאמר הש"י אנכי ה' אלהיך שהוא מצווה באמונה וכפל לנו מניעה בכפירה ממנו שהיא ביטול כל אמת והוא אמרו פן תשכח את ה' אלהיך וגו' ירצה בזה שלא נשכח עיקר האלהות ונכפור או נסתפק בו ונאמר שאין האלוה והעולם קדמון וכו' ונתן הראיי' במצוה ובמניעה הנזכרים (רצונו על העשה והל"ת) מיציאת מצרים שנעשה באותות מחודשים מורים על אלוה קדמון חפץ ויכול ומחדש שענין י"מ ליודעיו משתק כל כופר בחידוש העולם ומקיים האמונה בידיעת האלוה והשגחתו ויכלתו בפרטים וכללים, וראיתי לבעל מ"א שהליץ בעד רבינו ואמר מה שלא מנה הרב מניעה הזאת לפי שזה הפסוק הוא ציווי כולל על כל התורה כמו שביאר אח"כ בכתוב את ה' אלהיך תירא וגו' שבא לפרש לנו הפסוק הקודם פן תשכח וגו' וכבר ידענו שאין למנות הציווים הכוללים וגם דבריו לענ"ד תמוהים הם מאד כיון שיש במאמר הזה של פן תשכח אזהרה מיוחדת ופרטית מה שלא הוזהר עליו עד עתה והוא שלא נכפור במציאות אלהותו ית' אעפ"י שכבר מוזהר על האמונה באלוה בעשה אבל אזהרה לא שמענו עד שבא הכתוב הזה ומזהיר השמר פן תשכח וגו' וכמו שהוא כן באי' עשיית מלאכה בשבת ויו"ט שהעובר ועושה מלאכה הוא בעשה ול"ת כן נמי המאמין במציאת אלוה ית' מקיים מצות עשה והכופר מציאותו ית' עובר ג"כ בל"ת ונמנה במנין הלאווין, ואם כן אין זה מצוה כללית ואם אמר יאמר הרב בעל מ"א שכוונתו היא שזה הוא עיקר ויסוד הדת ובלעדי אמונת מציאת השם תפול התורה בכללה ולא יצוייר העבודה והיראה לה' אלהינו ולא יבוא במספר תרי"ג מה שהוא יסוד ועיקר ובאמת גם במנין העשין לא הי' ראוי להכניס במספרם העשה של אמונת מציאו' השם ית' וכ"ה דעת בעל ה"ג שלא הביא מצוה זו בקהל העשין אבל רבינו והרמב"ן איש ריבו לפעמים שהסכימו יחד לכלול מצות אמונת מציאת השם עם שאר העשין כמבואר בחלק העשין מנין א' א"כ נוכל לומר כשם שהאמונה במציאת השם ית' היא מצות עשה כ"כ הכופר במציאת ולא אמון בו הוא באזהרת השמר לך פן תשכח ולמה נתן מגרעת למצוה זאת מכלל שאר המצות שיש בהן עשה ול"ת כמו שביתת שבת וי"ט עינוי יה"כ ולתת שכר שכיר ביומו ולשמוע בקול הב"ד הגדול דהעשה שלהן נמנית בהעשין והל"ת שלהן במצות הל"ת ה"נ במצות אמונת מציאת השם יש בכללה

עשה ול"ת והוא הדבר אשר דבר הרמב"ן שנצטוינו מצוה ראשונה שנאמין שיש אלוה וכו' וכפל לנו מניעה בכפירה וכו' דהיינו שיש באמונה זאת מצות עשה ובכפירה עובר בל"ת, ומה שנראה לענ"ד בישוב השגת הרמב"ן הוא שכבר נכלל דבר זה בכלל האזהרה שכתב רבינו בסה"מ מנין ס"ג שהזהירנו מחלול השם והוא אמרו ית' ולא תחללו את שם קדשי והעון הזה יחלק לג' חלקים ב' כוללים וא' מיוחד, ואולם החלק הא' הכולל הוא ע"א ג"ע וש"ד והב' הכולל כשיעשה אדם עבירה אין תאוה בה ולא הנאה אבל כוון בפעולתו המרד ופריקת עול מ"ש הנה זה מחלל ג"כ והחלק הג' המיוחד הוא שיעשה אדם ידוע במעלה פעולה הנראית בעיני ההמון שהיא עבירה וכו' כמו שאמרו רז"ל כגון אנא דשקילנא בישרא וכו' וכ"כ רבינו בהלכות יסה"ת פ"ה הרי שהכחשת מציאותו ית' כבר הוא נכלל בכלל אזהרת ולא תחללו את שם קדשי שהוא מזהיר מלפרוק עול מ"ש ואין לך פריקת עול גדולה מזו אם אמר יאמר הנבל אין אלהים, וזה ברור בס"ד להצדיק דברי רבינו, וכבר עלה במחשבה תחלה לפני דרך אחר בישוב דברי רבינו והוא דאפשר לומר לפמ"ש רבינו בסה"מ בחלק הל"ת מנין מ"ז וז"ל הזהירנו שלא לתור אחר לבבינו עד שנאמין דיעות היפוך הדיעות שחייבתנו התורה אבל נקצר מחשבותינו ונשים להם גבול והוא שאמר הכתוב ולא תתורו אחרי לבבכם וגו' ולשון ספרי אחרי לבבכם זה מינות, וכ"כ רבינו בהל' ע"א פ"ב הלכה ג' ולא לע"א בלבד הוא שאסור לפנות אחרי' במחשבה אלא כל מחשבה וכו' אנו מוזהרין שלא להעלותה על לבינו וכו' ופעמים יחשוב ביחוד הבורא וכו' ונמצא יוצא לידי מינות ועל ענין זה הזהירה התורה ונאמר בה ולא תתורו וגו' והרי כפירת מציאותו יתברך הוא היפך הדעת שחייבתנו התורה והוא עוקר עיקר גדול מעיקרי התורה אולם אחרי העיון נראה יותר מ"ש בראשונה להסיר השגת הרמב"ן מעל רבינו שלא הביא הלאו השמר לך פן תשכח במנין תרי"ג מצות שנאמרו למשה ע"ה דכבר הוא מוזהר ע"ז באזהרת ולא תחללו אשר הוא מונה במספר הלאווין ואם אמנם גם בזה הכתוב השמר לך וגו' הזהיר על זה מאי בכך כיון שאין באזהרה הזאת תוספת וחידוש דבר אשר עדיין לא הזהיר עליו ובריבוי הציווים ובריבוי אזהרות לא יתרבה המנין ולא באו רק לחזק הענין אשר נאמר כבר כי בזה נדע כי הענין ההוא המצווה או המוזהר הוא ענין גדול לשמור אותו מאד מאד כאשר כתב רבינו בסה"מ שרש ט' תדרשנו משם אם תחפוץ לשמוע ומצאת טוב טעם ודעת, אפס אם כן הוא תתעורר יותר על רבינו שאלת הסמ"ג שהי' ראוי לו למנות לאזהרה מיוחדת אי' הגאוה שהיא בכלל מ"ש הכתוב השמר לך וגו' שהיא המניעה מן הגאוה ועדיין לא הוזהר עלי' בשום מקום וטוב לנו יותר לומר שהזהיר הכתוב בזה על דבר שעדיין לא הזהיר עליו במקום

אחר והוא שלא להתגאות וכאשר הוא דעת רז"ל בסוטה אשר הביאם הסמ"ג שלמדו מכתוב הזה אזהרה לגסי הרוח, ואחרי ההתבוננו' בזה ראיתי בס"ד שאין מקום להשגת הסמ"ג כלל שהרי הגאוה נחלקת לב' חלקי' החלק הא' שאינו כופר בעיקר עדיין רק היא המביאה את האדם אם לא יסירה מלבו לידי כך, והחלק הב' היא הכפירה ממש ואסברה לך הקורא הנעי' כוונתי בזה כי החלק הא' כי גבה לבו ברמות רוחא על המעלה או מעלות שיש לו כמו חכמה גבורה ועושר וכדומה מקניני הזמנים היקרים בעיני ההמון אף שעדיין אינו כופר בעיקר אלא אדרבה הוא מודה כי מאת ה' היתה זאת המעלה לו אולם יחשוב כי השפיע השם עליו כל אלה חלף צדקתו ויאמר זכיתי וביושר לבבי נתן ה' לי כח וחיל לאסוף הון או זולת מהמעלות הנזכרות ולא בחסדו הגדול הטיב עמדי רק בצדק ומשפט משכורתי שלימה מעם ה' וכמ"ש הכתוב אל תאמר בלבבך וגו' בצדקתי הביאני ה' וגו' וע"י זה יתגאה על אנשי דורו ויאמר בלבו זולתי מן האנשים שלא הגיעו למעלתי בקנינים האלה הוא לסבה כי לא זכו בעיניו ית' ופרי מעלליהם יאכלו או יאמר השתדלותו וזריזתו לאסוף חכמה ועושר וה' אהבו להיות בעזרו ונתן לו משאלותיו כי האדם לעמל יולד ואז ברצות ה' יראה טוב בעמלו אבל יתר ההמון אשר לא ישתדלו אחרי הקנינים בעמל וטורח אף כי ה' אהבם הם חסרים כל אלה כי לא יעשה ה' ארובות בשמים להמטיר עליהם כעפר שאר ולהתבונן אבנים ועפר מהאדמה וכמו שאמרו רז"ל יכול יהא יושב ובטל ת"ל וכו' הנה החלק הזה מן הגאוה אף שעדיין לא שת בשמים פיו אולם הכתוב יורד לסוף דעת האדם כי תועבה היא זאת הגאוה ואחריתה דרכי מות כי לא תנוח בקרב לבו חורש מחשבות זמה עד כי ידבר עתק ויאמר מי ה' לא ידעתיו הוא לא פעל כל זאת אשר טפחתי ורביתי רק כחי ועוצם ידי עשה לי החיל הזה באלה הגדלתי ואספתי חכמה ועושר על זולתי הבט נא אל חטאת ירבעם אשר כחש אלוה ממעל הלא על כי רם לבבו בתחלה בדברים כאלה, הנה זה החלק הב' מהגאוה אשר אין רעה למעלה ממנו היא תסובב מהחלק הא' אשר אמרנו, ומעתה נחזי אנן אם צדקו דברי רבינו שלא מנה במספר הלאוין מניעת הגאוה דהא מלת פן הוא ג"כ אזהרה ומניעה כדר' אבין במס' סוטה וא"כ מאי דכתיב השמר לך פן תשכח הוראתו השמר לך לא תשכח את ה' ואף כי גם מלת השמר לדעת ר"א הוראתו אזהרה ולאו גמור הנה הוא כאלו נאמרו ב' לאווין רצופים מזהירים על דבר אחד שלא באו רק לחזק הענין וא"כ לא הזהיר הכתוב אלא על השכחה עצמה ולא מדבר שהוא מביא לידי שכחה שהוא החלק הראשון הנקרא גבה לב ורמות רוחא דהרי כתיב פן תשכח דהוראתו לא תשכח את ה' והגאוה עצמה אינה השכחה אלא היא מסבבת לבסוף השכחה לאמר מי אדון לנו ועל גבה לב לא מצינו

בכתוב אזהרה מפורשת ואם אמנם נאמר ורם לבבך ושכחת את ה' היינו שרוממת הלב והגאוה היא הסבה הקרובה להביאו לאדם לידי שכחה כי ישת בסתר לבו וישכח אלוה עושהו אבל ברוממת הלב גופא ליכא אזהרה ומ"מ ידענו כי תועבה היא היות אחריתה כנחש ישוך וכל באי' לא ישובון בארצות החיים (מקרא מפורש הוא תועבת ה' כל גבה לב) והן הן דברי רבינו שכתב כל המגבי' לבו כופר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת והיינו דע"י גובה הלב לסוף הוא בא לידי תועבה הזאת שהוא כופר בעיקר וכל זה רמז רש"י ז"ל בסוטה שם שכתב ד"ה ורם לבבך מגובה לב בא לידי שכחה ובשכחה הוא מוזהר השמר לך פן תשכח אלמא דהיא הגאוה מביאה לידי שכחה ואיננה שכחה עצמה והאזהרה קאי על השכחה גופא לא על הגאוה והרוממת המביאות לידי שכחה ועליהם לא האזהרה אלא בשכחה דוקא הוא דמוזהר.

ברם ענין הגאוה אשר ממנה דבר הסמ"ג הוא הכחשת מציאותו ית' או יכלתו או השגחתו דהוא כתב שהכתוב מזהיר שלא יאמר אדם על הטובה שהושפעה לו כחי ועוצם ידי עשה לי החיל והיא אחת משלש אלה או כפירת מציאותו ית' או הכחשת יכלתו או שאינו מאמין בהשגחתו ית' והרי נודע לכל משכיל כי יכלתו והשגחתו היא היא מציאותו ית' ואין ההשגחה ויכולת אצלו ית' כאשר היא אצלינו כי בנו הם מקרים נוספים על עצמות האדם אבל בו יתעלה הוא נשגב ומרומם מכל מקרה ושינוי והכל עצמותו ית', ומעתה אין הבדל בין השגת הסמ"ג להשגת הרמב"ן על רבינו וכבר אמרנו ליישב השגות הרמב"ן דאזהרת כפירת מציאותו ית' היא בכלל לא תחללו ממילא גם כפירת יכלתו או השגחתו ית' מכלל האזהרה ולא תחללו ידענו ג"כ אזהרתן ועל גובה לב לחוד בהודאת מציאתו ויכלתו והשגחתו יתברך כבר אמרנו שלא הזהירנו הכתוב על זה באזהרת לאו אם כי הוא עון פלילי ואש הוא עד אבדון תאכל תעב תתעבנו כמאמר החכם והוא נכון ומה שאמרו בגמ' דסוטה אזהרה לגסי הרוח מנין ומהם השיג הסמ"ג על רבינו שלא הביא אזהרה זו במספר כולם ועליהם תמך יסודו דאף אחרי החלום עדיין הי' רפיא בידו אם למנותו בתוך או לדחותו מתוך המספר הלאווין עד שמצא לו עזר מדברי רז"ל הנ"ל ואומר אני אחרי נשיקת עפרות כפות רגליו דאין מכאן ראיי' כלל דזה אינו אלא על דרך האסמכתא והראיי' לזה דרבא משמי' דזעירי אמר שם דנ"ל אזהרה לגסי הרוח מקרא שמעו והאזינו ואל תגבהו הנאמר בירמיהו שהוא דברי קבלה והאיך ילפי' אזהרה משם ורק מתורת משה אנו למידין אזהרה (א"ה האמנם למידין כמה אזהרות מקראי דיחזקאל עיין מס' תענית ובמס' זבחים פ"ב והיינו מכח הלכתא כדאמרינן עד דאתי יחזקאל מאן אמרה אלא הלכתא הוא ואתי יחזקאל ואסמכי' אקרא וכבר השריש

רבינו דבמנין המצות לא יבוא דבר הנלמד מהלכה) ול"ל דר"נ ב"י באמת חולק על רבא וס"ל דאזהרה לגסי הרוח לאו מדברי ירמיהו שמעינן אלא מתורת משה למדנו מדכתיב השמר וגו' דא"כ ה"ל לתלמודא למימר רנב"י אמר דאוריי' היא לאפוקי מדרבא אלא ודאי אסמכתא בעלמא קאמר רנב"י ועיין מ"ש מהרש"א בח"א, וא"כ יפה עשה רבינו שלא הביא במנין הלאווין שנאמרו למשה אזהר' זו מגסות הרוח וגובה לב האמנם הסמ"ג כ' כי מן השמים הסכימו לדעתו בחזיון לילה נגלה לו הדבר הנה לא בשמים היא, וגם אחרי נטילת הרשות מגדול אדונינו בעל הסמ"ג אומר אני לפתור חלומו אמת הוא כי חלומו צודק אבל גם דברי רבינו צודקים ואמתיים דלפי דעת הסמ"ג האזהרה של השמר לך פן תשכח באה להזהיר את האדם שלא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכבר אמרנו דזה הוא כפירה גמורה ביכלתו והשגחתו הן עצמותיו והאומר כחי ועוצם ידי וגו' הוא כופר באחת מג' אלה או במציאות או ביכלתו או בהשגחתו ית' והרי זה כבר נכלל בכלל האזהרה ולא תחללו את שם קדשי כמ"ש רבינו דבלאו זה נכללו ג' ענינים והאחת מהן היא פריקת עול מלכותו ית', והסמ"ג שהביא במספר הלאווין אזהרת ולא תחללו כוונתו רק על החלק השלישי הנכלל בהוראת הלאו והוא שיעשה אדם ידוע במעלה וכו' ומב' חלקים הראשונים לא הזכיר בעל הסמ"ג מאומה וא"כ הוא אינו מונה במספר הלאווין אזהרת כפירת מציאותו יכלתו והשגחתו ית' ולכן בא לו החלום להזכירו כי נשכח ממנו עיקר גדול והוא השמר לך פן תשכח וגו' והי' לו למנות גם אזהרה זאת על גסות הרוח וגובה הלב אלא שהאמת הוא כדברי רבינו דכבר נכלל באזהרת ולא תחללו ענין כפירת השגחתו ויכלתו שהוא כמו כפירת מציאתו ית' ונאמרה ונשנית האזהרה במאמר השמר לך פן וכו' רק לחזק הענין ולא להוסיף על הלאווין וא"כ הזכירוהו בחלום ששכח למנות הלאו של ולא תחללו המזהיר על כפירת יכלתו והשגחתו וע"ד צחות המליצה הזכירוהו וקרא לפניו בחלום פסוק זה השמר לך פן תשכח את ה' וגו' והכוונה שישמור עצמו מלשכוח למנות האזהרה שלא לכפור בשם ה' חלילה לעורר אותו שיתבונן באזהרת ולא תחללו ויבין כי הוראתו לבלתי יכפור במציאת והשגחת ויכלת השם ית' ויתעלה ולא כן רבינו רוח ה' דבר בו וכבר גלה דעתו בהוראת אזהרת ולא תחללו שהיא למנוע כפירת מציאתו דהיינו פריקת עול מ"ש לכן לא הוצרך למנות אזהרה זאת השמר לך פן תשכח על כפירת יכלתו והשגחתו, (ודע דגם הסמ"ג כשהביא אזהרת ולא תתורו אחרי לבבכם אם אמנם שהעתיק שם כמעט לשון רבינו אולם השמיט מהם מ"ש רבינו שלא להאמין דיעות היפוך הדיעות שחייבתנו התורה ושלא להעלות על לבינו דברים כאלו, ולא כתב הסמ"ג בהוראת האזהרה הנזכרת רק

שלא יפנה אחר שום מחשבה אשר ע"י יוכל לבוא לידי מינות לפי קוצר דעתו וכו', והנה עדיין לא שמענו מזה אזהרה לכפירת מציאותו ית' ואף שיש ללמוד זה מק"ו אם הדבר המביא לידי מינות אסרה תורה ק"ו המינות עצמה דהיינו הכפירה במציאתו' ית' מ"מ ראוי ונכון לכתוב אזהרה מפורשת ומיוחדת על כפירת מציאתו ית' ולא לסמוך על הק"ו כמו שאמרו באזהרת לא תתאוה ולא תחמוד ולא תגזול שאסרה התורה התאוה לבלתי יבוא לידי חמדה והחמדה נאסרה לבלתי יעשה חמס ויגזול, והגוזל עובר בג' לאווין כמבואר בהל' גזילה ואבידה פ"א ואעפ"י כן כתבה התורה אזהרה לכל ענין בפ"ע ונמנין במנין הלאווין לשלשה כמו כן ראוי להיות שתי אזהרות להדבר המביא לידי מינות ולדבר המינות עצמה שהוא הכפירה באחת משלש אלה מציאת יכולת והשגחתו ית', לא כן רבינו שכולל באזהרת ולא תתורו הוראת כפירת מציאתו ית' ג"כ אין לו להביא עוד מנין מיוחד למניעה הזאת וכבר כתבתי למעלה דאפשר דעת רבינו דבכלל אזהרת ולא תתורו נכלל המניעה מלכפור מציאתו ית' תדרשנו משם ותנוח לך.

וילמוד עצמו שלא יכעוס ואפי' על דבר שראוי לכעוס וכו'. מה שהקשה הלח"מ בפרק הקודם שדברי רבינו פה סותרים למ"ש שם הלכה ד' חנני אלהים בישוב נכון שדעת חכמים נוחה הימנו והוא בפרק הקודם הלכה ה' ד"ה מי שהוא מדקדק על עצמו וכו' ואתה תחזה ומצאת כי דברי רבינו צדקו יחדיו.

אמרו חכמים כל הכועס כאלו עובד ע"א וכו'. יצא לו לרבינו כן מהתלמודא דשבת ק"ה ב' המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כלים בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו יהי' בעיניך כאלו עובד ע"א וכו' אמר ר' אבין מאי קרא לא יהי' בך אל זר וגו' איזהו אל זר שיש בגופו וכו' ועיין ברש"י שם ואף דהתלמודא פרט שעשה מעשה בחמתו באחת משלשה הנזכרים אז הוי כעובד ע"א ומשמע דאם לא עשה מעשה אף כי חמתו בערה בו לא הוי כעובד ע"א ס"ל לרבינו דאורחא דמלתא נקט התלמודא דמדרך איש חמה לעשות מעשים כאלה אבל עיקר האיסור הוא משום הכעס המביאו להמעשים האלה והכי מוכח מהראי' שהביא ר' אבין מקרא המזהיר לא יהי' בך אל זר ולא הזהיר על המעשים הנזכרים רק על הכעס שהוא אל זר אשר בקרבו שהוא לא יהי' שהוא גורם למעשים מגונים וכן אמרו רז"ל בנדרים כ"ב כל הכועס אפי' שכינה אינה חשובה כנגדו שנאמר אין אלהים כל מזמותיו ואין לך עובד ע"א גדול מזה האיש שאין השכינה חשובה בעיניו, ומאי דנקט רשב"א במאמר הנזכר המקרע בגדיו וכו' ולא נקט סתמא כל הכועס וכו' א"ל בס"ד עפ"י מה שיש לדייק במה שאמר שכך אומנתו של יצה"ר היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו עבוד ע"א מהו הכוונה באמירתו היום כך ובאמירתו למחר

כך וה"ל למימר בתחלה מסיתו לעבירה קלה עד שיביאהו לידי עבירה חמורה, ונראה לענ"ד כי ההפסד המביא לעצמו ע"י הכעס מלבד אי' הכעס נוסף עליו עוד אי' חמור והוא לאו דבל תשחית כמ"ש ג"כ המהרש"א בח"א והנה בפעם הראשון לא יוכל היצה"ר להסיתו לעבור על לאו דאוריי' שהוא בל תשחית וגם הוא מתנגד לטבע האדם להפסיד קינינו ואדם בהול על ממונו ואף שהוא מלא חמה מ"מ נפשו ישמור מלבוא לידי עבירה חמורה והאדם יאטם אזנו משמוע לעצתו בזה רק נקל לו להביאו לידי כעס שהוא דבר שטבע האדם נוטה לכך על כל מקרה ופגע שהן נגד רצונו והוא שאמר רשב"א בברייי' היום אומר לו עשה כך דהיינו אורב הוא לו להביאו רק לידי כעס ואחרי שנלכד האדם ברשתו אשר הכין לו היצר לעורר אף וחמה הלא אז עוד תגדל המדורה כי יבוא יומו למחר ויקרא מקרה לא טהור בעיניו ואש תוקד בקרבו אז לפתח חטאת רובץ ומסיתו לעבירה חמורה נוסף על אי' הכעס והוא אזהרת בל תשחי' ואם גם בזא' עשה רצון יצרו הרע אף הוא כחתף יארוב לעת מצוא ואין מידו מציל להבי' האדם אל החמור יותר והוא כי נקל הוא לו לעבוד ע"א בתוקף רגזו כי יום יום תתחזק אצלו מדת הכעס והרגל נעשה טבע ולא יכול פלט משא אשר העמיס עליו היצר ופוער פיו עד בלי חק גם על גבוה על כל גבוהים והנה כל עוד שלא נסה אותו במסה ומריבה להתעבר על ריב על עבירה חמורה לא יתכן לומר יהא בעיניך כאלו ע"א דהוראתו על בירור ואמתת הדבר שא"א להמלט ממנו כיון שעדיין מדרגה אחת אמצעית בין עשיית עבירת הכעס ובין עשיית התועבה הגדולה לדבר עתק על יושבי בשמים והוא ע"א ואין הדבר ברור שיבוא לידי כך אבל אחרי כי יכול לו להסיתו להביאו שיעבור על אזהרת בל תשחית אז יעלה ממדרגה למדרגה היותר תועבה והוא לעבוד ע"א בחמתו כי יבער כמעט אפו כי זה דרכו של יצה"ר להנחות את בעליו ממדרגה למדרגה לאט לאט ואיננו מדלג ממדרגה הקטנה למדרגה גדולה והעליונה שבתועבות עד כי הגדיל לעשות עמו לעבור על עבירה חמורה אז הדבר ברור שהוא כחומר ביד היוצר וכל אשר יחפוץ יצרו הרע יעשה האדם ויתכן לומר בזה יהא בעיניך כאלו ע"א דלשון זה מורה על הודאי והבירור כי כבר קנה לו האדם את היצה"ר לאדון לעצמו והוא שומע לכל אשר יצוה אפי' לעבוד ע"א והנה רשב"א בא להשמיענו רעת הכעס מתי הוא גורם להביא הבעל חמה להתועבה הגדולה לעבוד ע"א לכן נקט המקרע בגדי' והמשבר כלי' בחמתו דאז יהא בעיניך כאלו וכו' כי דבר ברור הוא כי כה יהי' סופו אבל רבינו לא איירי מזה אלא הפליג בעון הכעס כי מר לו מר באחרונה שיבוא לעבוד ע"א בכעסו לפיכך לא הביא לשון הברייי' המקרע את בגדיו וכו' והשמיט נמי לשון יהא בעיניך וכו' משום דעדיין אין הדבר ברור שכ"כ יגבר

האויב האורב ורובץ לפתח על האדם לדחותו מדחי אל דחי היותר גדול ונוח לו לאדם שיפרוש מעבירה קלה ולא יבוא לעבור עבירה היותר מגונה ושנוא בעיני אלהים לכן כתב רבינו כל הכועס דהיינו בפעם הראשון ועדיין אין הדבר ברור שיביאהו לעשות התועבה הגדולה אפ"ה ראוי להתרחק ממדה המגונה הזאת כי רעה גדולה בסופה והיא כאלו ע"א, ומה שיש להעיר על חלוף הנוסחות בין הסוגיא דשבת הנ"ל, ובין הסוגיא דמס' נדה י"ג אם אזכה להוציא לאור הדרושים בס' מאמר אסתר תדרשנו משם.

ובעלי כעס אין חייהם חיים. מרן לא העיר מקומו בתלמוד אמנם הוא תלמוד ערוך במס' פסחים קי"ג ב' ת"ר ג' חייהם אינן חיים הרחמנים והרתחני' ואניני הדעת, והתו' שם הקשו מהא דאמרי' במס' ביצה ל"ב תניא ג' חייהן אין חיין המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שיסורין מושלין בגופו ולא מני להנך דהכא ותי' דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוי תולדת אדם דמי להנך דמייתי ג' הקב"ה אוהבם, הנה תירוצם מספיק למאי דלא מנה הכא הנך דחשיב במס' ביצה, ועדיין לא הונח לנו מדוע לא קחשיב בבריי' דמביא התלמודא במס' ביצה להנך ג' דמייתי בפסחי' ועל צד הדוחק נוכל לומר דגם שם במס' ביצה לא קחשיב אלא מה שהם מקרים ואין להם יחס עם טבע האדם ושייר הנך ג' דפסחים שהם דברים המוטבעים בתולדה ונמשכים מטבע האדם כפי מזגו, אולם עדיין יש לגמגם בלשונם דנקטו בקושית' אמאי לא מני לכולהו הכא ולא הקשו בפשיטות בין אסוגיא דהכא ובין אסוגיא דביצה אידי ואידי ה"ל למנות ששה תמור שלשה ואפשר לדחוק כיון דקיימי הכא בפסחי' העמידו קושייתם על הבריי' דמייתי בפסחים ובאמת גם על אידך בריי' תסוב קושייתם ולולי דבריהם הי' נ"ל ליישב קושייתם דהנה יש הבדל בין הנך דחשיב בפסחים דאינן רע בעצם רק ביותר מדאי כמ"ש הרשב"ם שם דודאי רחמנות היא אחת ממדות הטובות וכן הרתחנן אמרי' האי צורבא מדרבנן דרתיח אורייתא היא דקא מרתחי לי' וכן באניני הדעת היא הנמשכת ממדת נקיות והיא אחת מי' מעלות דחשיב ר"פ בן יאיר ולכן מיעוטן יפה רק רובן רע כמ"ש מהרש"א בח"א משא"כ הנך תלתא דפורענותא דחשיב בביצה אפי' מיעוטן רע ולכן לא עריב ותני כולהו בהדי הדדי דהא כדאיתא והא כדאיתא.

הלכה ד

אמרו עליו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו. וכתב מרן דלא נודע לו מקומו בתלמוד אשר מיחסין לרב מעלה נפלאה זאת, ולכאורה גמרא ערוכה היא בחגיגה ה' ב' דמייתי התם מגיד לאדם מה שיחו ואמר רב אפילו שיחה יתירה בין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת מיתה הרי דהקפיד רב אפי' על שיחה קלה בין איש

לאשתו וכ"ש שיחה בטילה בין אדם לחבירו אבל ודאי רבינו לא כוון לזה דלא יתכן לומר אמרו עליו על רב דהוראתו דבעלי התלמוד סיפרו מעין המאורע לרב ובאמת הם לא שיחו בנפלאותיו רק העתיקו מה שדרש בכוונת הכתוב מגיד לאדם וגו' ומסתמא נאה דורש ונאה מקיים דאפילו עם אשתו לא הי' שח שיחה בטילה אף כי בזמן אחר שהי' יכול להשתמש בדבורו בדבר יקר הכי נכבד בדברי תורה ולא הי' לרבינו לומר אמרו עליו אלא רב לא שח שיחה בטילה כל ימיו מסתמא ועוד מדוע כתב רב תלמיד רבינו הקדוש משמע להיותו תלמיד רבי הלך בדרכיו לעשות כמעשהו והיינו מאז שלמד לפני רבינו הקדוש ודלמא מאז שדרש כוונת הכתוב מגיד לאדם מה שיחו הרגיל עצמו במעלה הזאת לנהוג בקדושת ברית הלשון, לכן נראה בודאי מצא רבינו בשום מקום בירושלמי או מדרש החסרים לנו ואין אתנו יודע מהם מאומה שאמרו כן על רב שהי' שומר פיו ולשונו מאז שלמד לפני רבינו הקדוש ודקדק ללכת בדרכיו הקדושים.

הלכה ו

אסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעת ע"א וכו' ואפי' מלה אחת וכו'. ותמה מרן דהא שם בפ' ג"ה צ"ד דמייתי התם מענין גניבת דעת אמרו ג"כ שאם הי' עושה לחבירו כבודות אלו כדי להראות לבריות שחבירו חביב עליו מותר ומדוע לא הזכירו רבינו, ובספרו ב"י בח"מ סי' רכ"ח כתב שהוא מלתא דפשיטות ואין צורך להזכירו, ועיין בסמ"ע שם ס"ק ט', אמנם הלח"מ הוסיף להקשות מהא דמייתי התלמודא בחולין דעולא איקלע לבי רב יהודה פתח לו חביות המכורות לחנוני ומסיק אודועי אודעי' ואבע"א שאני עולא דחביב לי' לרב יהודה דבלא"ה נמי פתוח מפתח לי' ומבואר להך שינוי בתרא אם הוא אדם דבלא"ה הי' פותח עבורו מותר והרי בכולהו הגמרא נקטינן דלישנא בתרא עיקר, דהיינו לפי שיטתם בעלמא של הרי"ף ורבינו וגם לפי שיטתם כל אבע"א בתלמודא הוא כמו איכא דאמרי כמ"ש המ"ע בהל' חובל ומזיק ריש פ"ד וא"כ קשה למה השמיט רבינו דין זה ומ"ש הרב"י דמלתא דפשיטא הוא הנה מדהקשו התו' וצריכין לחלק ע"כ אין זה פשוט כ"כ, ונראה לענ"ד דרבינו ראה דאיכא עוד שינויא בתרא המתנגד להך שינויא ואבע"א ולכן פסק כהך שינויא שהוא לחומרא והוא נמי בתרא כי כגון זה ראוי להחמיר כדי שיהי' זרע ישראל זרע אמת ולא ידברו כזב ותרמית ומרמה כלל וביותר לפמ"ש הריטב"א בחולין צ"ד בשם קצת רבותינו בעלי התו' דאיסור גניבת דעת אפי' של ע"א מדאורייי' הוא מכח קרא דלא תגנובו ולהכי אע"ג דהך שינויא ואבע"א ס"ל להתיר לפעמים מ"מ כיון דאיכא שינויא בתרא אחרינא שאין דעתו כן הוי לי' ספיקא דאורייי' ואזלינן לחומרא, וביאור הדברים כך הוא דהנה שם בגמ' נאמרו ג' שינוים על

מאי דשאיל התלמודא חתוכה נמי לישדר לי' וכו' אבע"א במקום שמכריזין חתיכה דע"א וכו' ואבע"א במקום שאין מכריזין גזירה שמא יתננה לו וכו' ואבע"א משום דקא גניב לי' לדעתו וכו' ופירש"י משום דהע"א סובר שישראל זה אוהבו מאד שתקנה וטרח בה ליטול גידו עד שנראה לעצמו ואח"כ נתנה לו והוא לא נטלו נמצא מחזיק לו טובה על חנם ולפי שינויא בתרא דהיכי דהי' עושה דבר זה לכבודו מותר לעשותו אעפ"י שהאחר טועה א"כ זה שהי' מטריח באמת לצורך ע"א ההוא אם הי' לו בזה מן הכבוד במה שהי' נוטל ממנו הגיד, דע"כ איירי מתני' בע"א שהוא מכירו ושכנו דבשביל כך גם הוא עושה לו טובה והוי כמכרו לו כמ"ש התו' בפסחים כ"ב ד"ה ור"ש נמי וכו' ובמס' ע"א כ' ד"ה ר"א דברים ככתבן וכו' וממילא אם הי' הירך הזה שלם הי' הישראל טורח עבור שכנו הקרוב לו ליטול ממנו גם הגיד למען יראה הע"א דהישראל מכבדו ובזה יחזיק לו טובה וכיון שכן אין בזה גניבת דעת ואפי' לישראל בכה"ג מותר, איברא לפמ"ש התו' בחולין שם ב' ד"ה והא קמטעינן לי' לחלק בין הא דעולא להא דרבא ורב ספרא, איכא למימר נמי בהך נטילת הגיד נהי שאם הי' בדעתו לשלחו לע"א הי' ג"כ מטריח ליטול ממנו הגיד מיהו בשעת נטילה לא הי' עושה לכבודו של הע"א שלא הי' בדעתו כלל לשלחו לו, אבל רבינו אפשר דלא ס"ל סברת התו' אלא דעתו לחלק באופן אחר דשאני התם בעולא דהא מיהת כיבדו רב יהודה קצת במה שהי' משקהו מהיין ההוא ואעפ"י שלא פתח החביות בעבורו מ"מ הרי היה חביב לו ואם היה צריך לפתחו בשבילו הי' ג"כ עושה משא"כ ברבא ורב ספרא שלא היו עושין שום כבוד כלל למר זוטרא ברי' דר"נ אעפ"י שהיו באים ג"כ לכבודו הא מלתא לחוד לא מהני דעכ"פ עכשיו אין עושין לו שום כבוד וא"כ בהך דירך לפחות עושה לו כבוד במה שנותן לו הירך ואלו הי' יודע מתחלה שישלחו להע"א הי' נוטלו ג"כ להגיד לכבודו של ע"א שכנו לכן מותר לשלוח לו הירך אעפ"י שלא נטלו בשבילו ואין בו משום איסור גניבת דעת להך שינויא בתרא דעולא חביב לי' לרב יהודה וא"כ קמה קושייתינו וע"כ צריכין לומר דהך שינויא לעיל דמשני ואבע"א משום דקא גניב לי' לדעתי' לא שמיע לי' להך שינויא בתרא גבי עולא ולכן פסק רבינו ג"כ דאין הבדל בין מי שהוא חביב לו לבין אינו חביב לו כ"כ דבכ"ע אסור משום גניבת דעת כדמוכח מהך שינויא תליתאי ועיין בסמ"ע סימן רכ"א ס"ק ט', ומתוך האמור אפשר ליישב נמי אידך קו' הלח"מ מדוע לא הביא רבינו מאי דמסיק התלמודא דהיכי דאיהו מטעי' נפשי' ליכא גניבת דעת אפי' בישראל דהא מהך שינויא תליתאי מוכח דגם היכי דמטעי' נפשי' אסור דהא השולח הירך חתוכה לע"א אינו מכוון להטעותו שיהי' סובר שנטל הגיד לכבודו אלא איהו דמטעי נפשי' וגם שייך בזה סברת התו' שכתבו בד"ה

אינהו דקא מטעו וכו' הכא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' דטרפה הוא ומר זוטרא הי' לו נמי לאסוקי' אדעתי' וכו' וה"ה הכא בירך איבעי לי' לע"א לאסוקי' אדעתי' שלא בשבילו נטל הישראל הגיד מהירך דהא ליכא איסורא לדידי' ואדרבה לפמ"ש הריטב"א דניחא לי' לע"א יותר שישלחנו הישראל ירך שלמה כדי שיהנה מהגיד ושמנו וא"כ שייך יותר בזה דהע"א מטעי אנפשי' דה"ל לאסיק אדעתי' שאם הי' רוצה לשלחו לו מיד לא הי' נוטל ממנו הגיד ושמנו, אלא ע"כ הך שינויא בתרא ואבע"א משום דקא גניב לי' לדעתי' לא שמיע לי' לחלק בין היכי דקא מטעי' אנפשי' או לא דבכ"ע אסור גניבת דעת ועלה דהך שינויא בתרא סמך רבינו וקבעו בהלכותיו.

איברא מה שנראה יותר עיקר בעיני הוא כפי מה שאומר בזה דבאמת רבינו הביא בידו כל הדינים אשר בהשקפה ראשונה נראה שהשמיטם אבל לא כן הוא כי הן מבוארים בצחו' לשונו שכתב **כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכו'** הרי שתלה רבינו האיסור הזה במה שהוא מפתה וגונב דעת חבירו ושרוח שקר בפיו ואין לו לב טהור, ממילא מובן דכל היכי דאיהו מטעי אנפשי' דאין בו גניבת דעת שהרי אין הנותן מפתה להמקבל ויש לו לב טהור ורוח נכון וכן איכא למשמע מדברי רבינו דאם האורח הוא חביב לבע"ה ואף אם לא היו החביות מכורים לחנוני הי' ג"כ פותח החביות לכבודו כי אהבו אין בזה נמי משום גניבת דעת שהרי אין מפתהו בשקר ותרמית ואינו גונב דעתו של האורח דפיו ולבו שווין דלכבודו הוא עושה כן, אף אם נאמר דרבינו ס"ל כשיטת רש"י דר"י הי' אומר לעולא שפותח החביות לכבודו והאמת דבר דלכבודו פתחו דזולת זה לא הי' פותחו עד שיבוא החנוני ויטול רק שלא הי' לו הפסד בפתיחתו כי הוא ידע שהחנוני יטול החביות ואם לא הי' עולא חביב לו שהי' פותחו לכבודו אף אם הי' לו הפסד לא הי' רשאי לומר לו עכשיו לכבודו פותחו דאיכא גניבת דעת האורח שיחשוב דאין הבעה"ב חושש להפסד המגיע לו בשביל פתיחת מגופת החביות לאהבתו ולכבודו ובאמת אינו כן ונהי דאין כאן שפת שקר אבל יש בו משום גניבת דעת, רק כיון דעולא הי' חביב הרבה לר"י ולא הוי חושש להפסד המגיע לו בעבורו אין כאן לא שקר ולא גניבת דעת (כן נראה לענ"ד דעת רש"י ומסתלקת בזה קו' התו' על פירושו בד"ה אינהו דקא מטעו וכו') וכיון דהוא נראה מבחוץ ושוה מבפנים לאוהבו ודאי שרי לעשות כן ולא הי' צריך לבאר זה היטב כי סמך רבינו עצמו על המשכיל על דבריו, שוב מצאתי בספר יש"ש בחולין שתירץ כן על הקו' שלא העתיק רבינו דין איהו דקא מטעי' אנפשי' והנאני ואודה לה' כי נחני בדרך אמת ומחשבותי כמחשבות הגאון מהרש"ל ז"ל.

פרק ג

הלכה א

שמא יאמר האדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכו' המהלך בדרך זה נקרא חוטא וכו' אמרו חכמים ומה אם נזיר וכו' ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו. הלח"מ האריך לתמו' על רבינו וזה יצא ראשונה דבנדרים פרק קמא יו"ד א' אמרינן שמעון הצדיק ור"א הקפר אמרו דבר אחד דנזיר חוטא הוי וא"כ הא קי"ל אין הלכ' כשיטה ומדוע קובע רבינו ההלכה כר"א הקפר הנה קו' זאת כבר היא כתובה על ספר תורת הרשב"א ז"ל בתשובותיו סי' תל"א ויפה תירץ כיון דשמואל דהוא אמורא פסק להך שיטה קיי"ל כוותי' דשמואל וכל כללי הלכות הנאמרו בתלמודא סתם לא נאמרו על דרך השלוח ויש להם יוצאים אולם אני תמה קצת על דברי הרשב"א דנראה דכוונת השואל היתה כיון דאביי הוא דאמר שמעון הצדיק וכו' דבר א' אמרו ולהורות בא דאין הלכה כשיטה כמו שהוא כן הכלל בכ"מ א"כ אע"ג דשמואל אית לי' כוותייהו מ"מ הלכה כאביי נגד שמואל דהוא בתרא וכיון דלדידי' ל"ל הא דשמואל ולא נראה לו לקבוע הלכה כדעת ר"א הקפר דהוא יחיד נגד הרבים החולקים עליו ומאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי, (א"ה בזה יש לגמגם כמבואר ברא"ש בכמה מקומות דספק הוא אם אביי ורבא גופייהו נחשבים כבתראי לנגד החולקים עליהם או נאמר אין הלכה כתלמיד במקום הרב) ועוד מחלק הרשב"א בתשובה בין אם נאמר בגמ' אמרו ד"א או נאמר בשיטה אחת קיימו, וכבר העיר על חילוק זה הרב בפר"ח א"ח בקונטרסיו להלכות אלו ועיין תשו' הגאון הרמ"ע מפאנו סי' י"ג ובתו' דמס' ב"ק צ"ג ד"ה רשב"י הא דאמרן, ובחדושי הרשב"א שם, ואני בעניי יש לי להביא ראיי' דהכא אינו שיטה גמורה וכוונה אחרת יש לאביי במה שאמר שמעון הצדיק וכו' דהא הטעם דאין הלכה כשיטה ביאר הרשב"א בתשו' סי' שי"ד שהוא משום דחכמי בעלי התלמוד העירו לנו אוזן שבדין זה כל חכמי ישראל חולקים על הדין שנאמרה בו שיטה חוץ מאותן מתי מעט מהתנאים שהסכימו בדין ההוא ואפס זולתם, וא"כ א"א לומר דכוונת אביי בנזיר ג"כ הכי הוא דכל חכמי ישראל ס"ל דנזיר אינו חוטא חוץ מג' אלה שמעון הצדיק ור"ש ור"א הקפר והאיכא עוד תנא והוא ר' ישמעאל בנו של ר"י בן ברוקא דס"ל נזיר נקרא חוטא כמבואר במס' נזיר י"ט א' דמסקינן התם ר"י סבר כר"א הקפר ולמה לא קחשיב אביי ג"כ לר"י בנו של ריב"ב בהדי הנך ג' דס"ל נזיר נקרא חוטא אלא ע"כ אין הכוונה במימרא דאביי כפי שמובן במקום אחר לדעת הרשב"א. 17 הנה עוד הקשה הלח"מ על רבינו מהא דאיתא במס' תענית י"א אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא ומסיק התלמודא סבר לה כר"א

הקפר והתו' הקשו שם דשמואל אהדדי וכתבו באמת איכא מצוה להתענות וגם אית בה עבירה שמצער נפשי' אך המצוה שמתענה היא גדולה יותר מן העבירה כמו שהוא כן לענין תענית חלום בשבת וכן הוא בנזיר שצריך להביא קרבן על העבירה שעשה שציער עצמו מן היין וע"י זה נשארת לו המצוה של נזירתו קב ונקי ומעתה לדעת רבינו שאסור להתענות ואי' גמור יש בו ואין בו שום מצוה כלל ותקשה לדידי' קו' התו' דשמואל אהדדי ועדיין לא מצאה הקפידה מקום לנוח כי הוסיף עוד הלח"מ להקשות על רבינו דלשיטתו קמה קו' התו' במס' ב"ק שהקשו דברי ר"א הקפר סותרי' אהדדי דמסוגיא דנזיר מבואר דס"ל לר"א הקפ' אפי' נזיר טהור נקר' חוט' וכן מוכח בסוגי' דתעני' ומהסוגי' דב"ק ועוד לו ראי' מהסוגי' דמס' שבועות ח' א' דשייל התלמוד' התם ואימא נזיר טמא וכו' ולר"א הקפר דאמ' נזיר נמי חוטא הוא מא"ל (אמנם הך ראיי' משבועות בנקל יש לדחותה דמהתם ליכא למשמע רק דנזיר טמא הוא שנקרא חוטא אבל נזיר טהור אפשר לומר דאינו חוטא ושפיר כתב קרא לכל חטאתם דהיינו נזיר טמא הואיל וע"י טומאתו מתארך ימי נזירתו והנה הוא מתחרט על נזירתו כדאמרי' בנזיר ג' א' וגם השעיר אף שמכפר על הטומאה מ"מ כיון דחטא זה בא מכח הטומאה שפיר מכפר עליו כמ"ש התו' שם בד"ה ולר"א הקפר, ואדרבה מדבריהם מוכח דאיירי התם בנזיר טמא דוקא ומהרב בלח"מ ומהפר"ח בלשונותיו נראה דאשתמיטתי' להו הסוגיא דשבועות לאשר לא זכרו ממנה מאומה). ואלו בנזיר ריש פ"ק אמרי' דאפי' לר"א הקפר דאמ' נזיר חוט' ה"מ גבי נזיר טמא דאיידי דבעי מיסתר דאמר רחמנא והימים הראשונים יפלו וכו' אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי הרי מבואר דאפי' לר"א הקפר נזיר טהור לא חוטא מיקרי ולדעת רבינו לית' לתי' התו' וקמה לדידי' קושיית' ונלענ"ד בס"ד ליישב כל ההערו' האלה בהקדם מה שיש להקהות בדברי רבינו בתרתי דהוא עצמו כ' פ"י מהל' נזירו' האומ' הריני נזיר אם אעשה כך וכך וכו' הרי זה רשע אבל הנודר לה' וכו' (נ"ל שצ"ל אבל הנוזר בזיי"ן) המבואר מדבריו דאם נוזר דרך קדושה מלבד שאינו נקרא חוטא אלא אף זו קדוש ה' ונאה ומשובח יקרא, וא"כ מדוע פסק פה דאסור להתענות בהחלט והרי איסור התענית מנזיר ילפינן כמבואר בדבריו ובנזיר גופא אם דרך קדושה נדר בנזירות קדוש יאמר וראוי נמי להקרא בשם קדוש מי שהוא מקבל עליו להתענות דרך קדושה ופרישה דדי לבא מן הדין להיות כנדון, ואף גם זאת בעיני יפלא על רבינו שיצא לחלק בין הנוזר דרך קדושה לבין נזיר דעלמא שאומר אם אעשה כך אהי' נזיר כיון שהוא מקבל עליו הנזירות דרך קנס רשע מיקרי א"כ מה יענה רבינו ביום כי יפקד עליו מהסוגיא דריש פרק קמא דנזיר דשייל התלמודא נזירות מלתא דעבירה היא ואמרינן לי' נאה? אין דאפילו לר"א

הקפר וכו' ומאי קושיא דהא התם לא מיירי שהי' מקבל נזירות דרך קנס אלא שכך הי' אומר אהי' נאה דרך קדושה ופרישות ובזה הא ליכא מלתא דעבירה כלל לדעת רבינו בהל' נזירות ואדרבה עליו נאמר וקראת לקדוש ה' מכובד ונאה, ולא זו בלבד שדברי רבינו תמוהים כאשר אמרנו פה אף גם בהסוגיות הנזכרים יש להקהות טובא דהנה יש לדייק בלשון התלמודא הנ"ל דקאמר אין דאפילו לר"א הקפר דאמר נזיר חוטא ה"מ וכו' ולמה לא קאמר "ואפילו" וכמו שהוא רגיל כן ברוב המקומות בש"ס לומר תיבת אפילו (ועיין מה שאכתוב בס"ד לקמן בשם התו' דמנחות ובשם התוס' ישנים דמסכת יומא והרא"ש ז"ל בהלכות קטנות), גם יש לדייק בסוגיא דנזיר שם דקאמר אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי ביה וכו' דהוי ליה למימר אבל נזיר טהור לאו חוטא הוא מאי "קרי ביה" דקאמר. ובהך סוגיא דתענית דף י"א ע"א ג"כ קשיא לענ"ד דפריך הגמרא שם ולר"א הא נקרא חוטא ומשני ההוא דסאיב נפשיה וכו' ופרש"י ולר"א חוטא דסאיב כתרגומו מאשר חטא על הנפש פשט המקרא על שנטמא במת והכריחו לזה לישנא דהגמ' דקאמר ההוא דסאיב נפשיה אבל על הגמ' גופא קשה דלמה לא משני הגמר' בהך סוגי' דתענית כמו דמשני הגמר' בהך סוגי' דנזיר והוא מה שהכתוב קראו להנזיר חוטא וכ"כ לר"א הקפר היינו דוקא בנזיר שנטמא הואיל וצריך למיסתר נזירותא אריכא ליה יומי דנזירות וחוטא בזה דלמא אתי למיעבר על נזירותיה. ועוד קשה לענ"ד בסוגי' דתענית דקאמר כל היושב בתענית נקרא חוטא סבר כהאי תנא דתניא ר"א הקפר בריבי אומר מה ת"ל וכפר עליו מאשר חטא וגו' ומנ"ל דשמואל סובר כר"א הקפר וע"י זה הוצרך ליכנס בפרצה דחוקה ולומר דמה דכתיב בקרא קדוש יהיה דקאי אגדל פרע, דמה נשתנה הך מימרא דשמואל ממימרא דר"א שם דאמר ג"כ שאסור להתענות שהרי אמר שם לעולם ילמוד אדם עצמו כאלו קדוש שרוי במעיו וכו' ואפ"ה מוקי לה הסוגי' דשם ריש ע"ב דמיירי דוקא בדלא מצי לצעורי נפשיה אבל היכא דמצי לצעורי נפשיה, אדרבה הא אמר ר"א גופא שם דכל היושב בתענית נקרא קדוש ואם כן קשה נימא דגם שמואל סובר כר"א (והרי ר"א היה גם כן תלמיד שמואל וא"כ מסתמא כשמואל רבו סבירא לי') ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי אהדדי כלל, דשמואל מיירי בדלא מצי לצעורי נפשיה לפיכך מימר שפיר קאמר דהיושב בתענית נקרא חוטא אבל כר"א הקפר באמת לא סבירא ליה לשמואל כלל, וכמו שר"א ג"כ לא סבירא לי' כר"א הקפר ודבר זה א"א לומר דהגמ' מידק דייק לישנא דשמואל דקאמר תיבת כל וכו' הנה כולל בתיבת כל אפי' מאן דמצי לצעורי נפשיה שגם הוא נקרא חוטא, זה אינו חדא דהא גם מימרא דר"א הנ"ל דקאמר דהיושב בתענית נקרא קדוש קאי על מלתיה דשמואל דהיינו מה דקאמר

שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא על זה קאמר ר"א נקרא קדוש ואפ"ה מוקי לה הגמ' למימרא דר"א רק בגוונ‌י דמצי לצעורי נפשיה, ועוד דהא גם באידך מימרא דר"א קאמר לעולם ימוד אדם עצמו כאלו קדוש שרוי בתוך מעיו שנאמר וכו' והרי תיבת לעולם כולל כמו תיבת כל ואפי' הכי מוקי התם הגמרא להך מימרא דר"א רק בגוונ‌י דלא מצי לצעורי נפשיה וא"כ ה"ה נמי לשמואל י"ל דמיירי רק בדלא מצי לצעורי נפשיה, וביותר דדעת שמואל לפי מה דמוקי ליה הגמ' אפילו בדמצי לצעורי נפשיה דהמתענה ג"כ נקרא חוטא נראה שהיא דעת יחידי ולא מצאנו לו חבר, שהרי אף ר"ל שם ע"ב סבירא לי' כר"א שהרי אמרינן התם ר"ל אמר נקרא חסיד שנאמר גומל נפשו איש חסיד ועוכר שארו אכזרי וכו' ופרש"י ז"ל שם גומל נפשו איש חסיד מפריש עצמו ממאכל ומשתה וכו' ועוד שם בד"ה ועוכר שארו המתענה ומכחיש בשרו נקרא אכזר וא"כ קשה לדר"ל דסיפא דקרא סותר להרישא דקרא, דברישא קרא ליה חסיד ובסיפא קרא ליה אכזרי, אלא ודאי דאף ר"ל סובר כר"א לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה וא"כ הרישא דקרא מיירי במצי לצעורי נפשיה והסיפא מיירי בלא מצי לצעורי נפשיה ועיין בתוס' שם בד"ה גומל נפשו וכו' וכ"כ רב ששת שם נראה דמחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה דהרי קאמר התם ההוא בר בי רב דיתיב בתעניתא ליכול כלבא לשירותא וכו' והיינו כדאמר שם ר' ירמי' ב"א אמר ר"ל אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים וכו' פירש"י דחלוש הוא ואינו יכול ללמוד והיינו אעפ"י דמצי לצעורי נפשיה, מכל מקום תלמיד חכם אסור לו להתענות דכל תלמיד חכם נקרא לא מצי לצעורי נפשיה שהרי מבטלו מללמוד, דאי אפשר לומר דר"ל מיירי רק בלא מצי לצעורי נפשיה דהא כבר כתבנו דר"ל סובר דאף מי שאינו ת"ח גם כן אסור להתענות אם לא מצי לצעורי נפשיה וא"כ למה נקט ר"ל ת"ח דוקא אלא ודאי דכוונתו דת"ח אסור אף דמצי לצעורי נפשיה אבל הא מיהא חלוש הוא מתעניתו ומבטלו מלימודו שאינו יכול ללמוד היטב כ"כ כמו אלו לא היה מתענה והיינו דר"ל סובר דלא מצי לצעורי נפשיה בשאר אינשי ומצי לצעורי נפשיה בת"ח שקולין הן אבל לא דעדיפי מיניה דאל"כ לא היה צריך ר"ל לאשמעינן דנודע מכח כ"ש ממה שאמר באינש דעלמא היכא דלא מצי לצעורי נפשיה, וא"כ מסתמא גם ר' ששת סובר כן ולמה נעשה פלוגתא חדשה בזה בין ר"ל לבין ר' ששת אלא סבירא לי' לר"ש באינש דעלמא לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשי' וא"כ קמה גם נצבה קושיתינו הנ"ל מנ"ל דשמואל ג"כ לא ס"ל כר"א ומאי דוחקי' לאוקמי' כר"א הקפר. (ודע דהא דקאמר הגמ' שם ע"א ולשמואל הא איקרי קדוש וכו' דפריך הגמר' כן דוקא על שמואל

ולמה לא פריך הגמ' כן על ר"א הקפר גופא והכי הל"ל ור"א הקפ' הא איקר' קדוש וכו' ולשנוי כדשני הגמ' אפש' לומר דעל ר' אלעזר הקפר גופא לא היה המקשה יכול להקשות בכח כל כך שהיה אפשר לומר כדבעי למימר הגמר' בנזיר דף ג' דר"א הקפר גופא לא אמר דנזיר נקרא חוטא אלא דוקא בנזיר שנטמא ומטעם דאיש כזה אריכין ליה ימי נזירתו ודלמא אתי למיעבר אבל נזיר טהור גם ר"א הקפר מודה דאינו נקרא חוטא אדרבה קדוש יאמר לו, ותו לא קשיא קושית הגמרא על שמואל גם על ר"א הקפר מכח הקרא דהא איקרי קדוש דזה אינו דנזיר טהור הוא דאיקרי קדוש, אבל שמואל דהוא מפרש דברי ר"א הקפר דנזיר נקרא חוטא אפי' נזיר טהור ולזה שפיר פריך הגמ' לדידיה הא איקרי קדוש וכו') וככל הדברים האלה וככל החזיון הזה קשיא לי' לרבינו לפיכך יהיב דעתיה היפה לאוקמי גירסא דהנך סוגי' וס"ל לרבינו כך, והוא דהא דקאמר הגמ' בנזיר ה"מ גבי נזיר טמא דאיידי דבעי מיסתר וכו' אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי בזה וכו' היינו משום דבתחלה כשהוא נוזר בנזיר דרך קדושה והפרישות (לא כן כשהוא נוזר בנזירו' דרך קנס אם אעשה כך וכו' או דרך כעס ופחיזות) הוא מאמד נפשיה אם אינו מתנגד לטבעו הרבה במה שנוזר עצמו מן היין וגם הוא מאמד נפשו בתחלה אומד יפה על כמה ימים יהיה יכול לעמוד בנזירתו ולא יהא מצער נפשיה בזה ועל כ"כ ימים שהוא מאמד בנפשו שיכול לעמדו בנזירתו ולא מצער נפשיה הוא נוזר בנזיר ולא יותר מזה מעתה אותן הימים יתרים שהוא צריך לנהוג בהן נזירתו אם נטמא וסותר ימי נזירתו, כבר הם איסור גמור וחוטא מיקרי דהא בודאי בהנך ימים יתרים לא מצי לצעורי נפשי' שאם היה יכול לעמוד בנזירתו ימים יותר מבלי לצער נפשיה הלא היה נוזר מיד בתחלה כ"כ ימים שהרי נזר דרך קדושה ופרישות ובישוב הדעת והיה מאמד את נפשו אומד יפה ולזה שפיר חיישינן כיון דלא מצי לצעורי נפשיה דלמא אתי למיעבר אנזירותיה, אמנם זה נכון לפי המסקנא דהסוגי' דתענית דמסיק לחלק דדוקא היכא דלא מצי לצעורי נפשיה הוא נקרא חוטא לא כן כשמצי לצעורי נפשיה ואע"פ דר"א הקפר סובר דאף בנזיר טהור ג"כ נקרא חוטא והרי כבר אמרנו דנזיר טהור בודאי מצי לצעורי נפשיה אבל בקרא הא לא כתיב אשר חטא על הנפש וכו' גבי נזיר טהור אלא בנזיר טמא הוא דכתיב, וגבי נזיר טמא טעמו שנקרא חוטא גלוי וידוע לכל והוא מטעם דאמרינן בנזיר דף י"ט ע"א הואיל ושנה בחטא וכו' וכפי' התו' שם בד"ה והיינו טעמא שהוסי' צער על צער ליאסר עצמו ביין וכן פירשו רש"י והרא"ש ז"ל בנדרים דף יו"ד ע"א, והיינו דבשנותו את טעמו לאסור איסר על נפשו מחדש שתיית היין מה שלא אמד נפשיה בתחלה על כך ואדרבה תחלת אמידתו היה דלא מצי למיקם אנפשיה בנזירות יותר מהימים שהנזיר,

לזה שפיר הוא נקרא לא מצי לצעורי נפשיה ולפיכך קראו הכתוב חוטא ואחרי כי כן גבי נזיר טמא גלוי וידוע לכל שהוא נקרא חוטא שהרי מקרא מלא דבר הכתוב שנזיר טמא נקרא חוטא, לא כן בנזיר טהור אפי' לר"א הקפר דסובר דגם הוא נקרא חוטא אמנם העולם אינם יודעים זה שנזיר טהור נקרא ג"כ חוטא, אלא סוברים דדוקא נזיר טמא הוא דקראו הכתוב חוטא משום דלא אמיד נפשיה אבל נזיר טהור כיון דהנזיר דרך קדושה ופרישות ואמיד נפשיה דמצי לצעורי נפשיה לא בלבד שאינו נקרא חוטא אלא אדרבה מצוה קעביד, וזה שמו אשר יקרא לו חסיד וקדוש שהרי עינינו הרואות שמעון הצדיק ור"י ושאר תנאי ואמוראי טובא דסברי הכי לפי האמת דכל היכא דמצי לצעורי נפשיה והוא נוזר על דרך הקדושה והפרישות דנקרא קדוש וחסיד ולמה לפחות לא יטעו העולם להיות סוברים כך אף אליבא דר"א הקפר, והמקשה בנזיר שהקשה ונזיר מילתא דעבירה היא וקרינן ליה נאה היינו אליבא דר"א הקפר לחוד, רק דהגמרא שם רוצה לאוקמי המשנה דשם ככ"ע ואפילו כר"א הקפר ולזה שפיר פריך הגמ' דהא לר"א הקפר הנזירות מילתא דעבירה היא אפי' כשהוא נוזר דרך פרישות לקדושה ומאמד נפשיה אומד יפה דמצי לצעורי נפשיה אפ"ה אסור לאדם לצעורי נפשיה ולדידי' נהי דבתפיס בשערו מיירי המשנה דהתם, אבל היאך אפשר לומר דכוונתו היתה באמירתו אהא נאה שיהיה נזיר, והרי הנזיר אינו נאה אפי' כשהוא נוזר דרך פרישות וקדושה ומאמד נפשיה ולק"מ קושיתי דמאי פריך הגמ' דדלמא מיירי המשנה באומר אהא נאה דרך קדושה ופרישות דלפי האמור זה ליתא דלר"א הקפר גם זה נקרא חוטא, והתרצן משני ליה אין דאפי' לר"א הקפר וכו' וקאמר תיבת "דאפילו" דאין דרך הגמ' לומר "ואפי'" באות וא"ו אלא היכא דקושית המקשה היתה לכ"ע, ותירוצו של התרצן היתה ג"כ אליבא דכ"ע אפי' אליבא דאותו פלוני, הוא דקאמר הגמר' ואפי' בוא"ו ופירושו הוא דהתרצן קאמר להמקשה דלא מיבעיא דהך תירוצא שאני מחדש לך דהוא ניחא לאידך או לאינך תנאי, אלא שאפי' לפלוני התנא או האמורא ג"כ ניחא הך שינוי' ועיין בתוס' דמנחות דף מ' סוף ע"ב בד"ה תכלת אין בה משום כלאים וכו' ובתוס' ישנים ביומא דף מ"ו ע"א בד"ה ואפי' בשבת וכו' ובהרא"ש ריש הלכות קטנות שכתבו לחלק בין אם נאמר אפילו שאינו מורה אלא חידוש אחד אבל ואפי' בוא"ו מורה שני חידושים שאף מה שאמר קודם שאמר ואפי' הוא ג"כ חידוש וזה שייך ג"כ הכא אבל לא כן הכא בהך סוגי' דנזיר הנ"ל דכל קושיתו של המקשה לא היתה אלא אליבא דר"א הקפר ממילא כי קאמר הגמ' בהתירוץ תיבת אפי' קאמר דאפי' שהרי כל השקלא והטריא אינו אלא אליבא דהך תנא ר"א הקפר, וגם אין כאן חידוש אלא חידוש א' מה שמחדש אליבא דר"א הקפר, וכוונת

שינויא דהגמ' שם הנ"ל הוא כך, דאפי' לר"א הקפר הא מיהא בקרא אינו מפורש שהנזיר הוא חוטא אלא רק נזיר טמא ומקום יש בראש לחלק בין נזיר טהור לבין נזיר טמא מכח סברתו, דהיינו כדאמרי' שם דאיידי דבעי מיסתר וכו' אבל נזיר טהור לאו חוטא קרי ביה וכו' והיינו דמצד הסברא הא איכא לחלק ובקרא אינו מפורש שנקרא חוטא אלא נזיר טמא ואע"ג דלר"א הקפר אף בנזיר טהור נקרא חוטא דהוא סובר מכח סברתו או מכח קבלתו דאף בדמצי לצעורי נפשיה מ"מ אסור לו לצער את עצמו, אבל הא מיהא כיון דבקרא אינו מפורש אלא בנזיר טמא א"כ גם זה הנוזר דקאמר אהא נאה וכו' אפשר שטעה בדעתו והיה סובר דנזיר טהור אינו נקרא חוטא ואדרבה חסיד וקדוש יאמר לו וכמו שכל הצדיקים והחסידים הנוזרים דרך פרישות וקדושה הם סוברים כך, ממילא שפיר אפשר לפרש בדבריו במה שאמר אהא נאה אהא נאה בנזירות, דהיינו בנזירות דרך פרישות וקדושה שלפי דעתו הוא נאה דהרי הוא מאמד נפשיה דמצי לצעורי נפשיה ומיושב ג"כ בזה מאי "קרי ביה" דקאמר הגמר' ולמה לא קאמר לאו חוטא הוא דהא באמת לר"א הקפ' דקאמינן אליביה אף נזיר טהור הוא חוטא אך שאינו זיל קרי בי' רב גבי נזיר טהור שהוא חוטא מה שאין כן גבי נזיר טמא שהקרא צווח שהוא חוטא והוא "קרי ביה" בקרא, ואזדא לה בזה בס"ד ג"כ קושית התוס' דשם ובב"ק דף צ"א ע"ב (מלבד דלפי מה שאבאר בס"ד לפנינו דעת רבינו שלחלק יצא בין מצי לצעורי נפשי' בין לא מצי לצעורי נפשיה בלא"ה ל"ק לרבינו קושית התוס' האמורה דגם לדידיה אפשר לומר תירוצם של התוס' האמור) דבודאי ר"א הקפר גופא אינו מחלק בין נזיר טהור לבין נזיר טמא דלדידיה שקולים הם שאף נזיר טהור נמי נקרא חוטא רק דאף לר"א הקפר העולם טועין בכך דנזיר טהור אינו נקרא חוטא.

וממילא לפ"ז כל כמה דלא משני הגמר' בתענית לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשי' לא היה יכול התרצן שם לתרץ כדמשני הש"ס בנזיר לחלק בין נזיר טמא לבין נזיר טהור דהא כל עיקר החילוק בין נזיר טמא לבין נזיר טהור הוא דנזיר טהור מאמד נפשיה שיכול לצעורי נפשיה, ונזיר טמא לא יכול לאמד נפשיה ולא מצי לצעורי נפשיה והרי עדיין לא ידע לפלוגי בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה ולפיכך הוכרח הגמ' לשנויי שם דר"א סובר דהא דהכתוב קראו חוטא היינו ההוא דסאיב נפשיה וכו' ובאמת לפי מה דמסיק שם אח"כ באותה הסוגי' לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה, באמת שוב אין אנו צריכים להך שינויא דחיקא דלעיל דבל"ה לא קשיא כלל דהא קרא בנזיר טמא כתיב ולפי המסקנא דידעינן לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה ממילא ידעינן לחלק בין נזיר

טהור לבין נזיר טמא, איברא לפי המסקנ' דמסיק הגמ' לחלק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשי' באמת שמואל לא פליג על ר"א בן פדת במה שאמר ר"א דהיושב בתענית נקרא קדוש דהא ר"א מיירי במי דמצי לצעורי נפשי' ובזה אף שמואל מודה דנקרא קדוש ולא אמר שמואל דהמתענה הוא חוטא אלא במי דלא מצי לצעורי נפשיה ובזה גם ר"א ב"פ מודה וא"כ שמואל ור"א לא פליגי אבל כרבי אלעזר הקפר לא ס"ל דשמואל סובר כאינך תנאי ואמוראי טובא דכולהו ס"ל לחלק בין נזיר טהור לבין נזיר טמא ואחרי העלות מדברינו הניתנים למעלה דכל היכא דמצי לצעורי נפשיה דמותר להתענות אפי' לשמואל ואדרבה נקרא קדוש וחסיד א"כ מימר שפיר קאמר שמואל בב"ק דף צ"א ע"ב דהך ברייתא דהתם מיירי באומר באשב בתענית וכו' שהוא רשות שאינו חובה והיינו באופן שהוא גברא דמצי לצעורי נפשיה, שאיש כזה אין בו איסור ואינו חוטא על נפשו כשמתענה ואדרבה את קדוש ישראל יכונה, והנה כי כן אזדא לה בס"ד קושית התוס' במסכ' תענית שם בד"ה אמר שמואל וכו' דרמי שמואל אדשמואל ולפי האמור אין כאן סתירה בדבריו ושניהם צדקו יחדיו.

ומעתה צא ולמד להבין דברות קדשו של רבינו דהוא גם הוא פסק כהנך תנאי וכרבנן דר' ישמעאל בנזיר דף י"ט ע"א דרבים נינהו, וביותר דאלה אמוראי ארבעה חיות הקדש ומצוקי ארץ שמואל ור"ל ור"א ור' ששת פסקו כהנך תנאי והיינו דיש חילוק בין מצי לצעורי נפשיה לבין לא מצי לצעורי נפשיה ולפיכך כתב רבינו פה ובכלל זה אלו שמתענים תמיד וכו' פיו יפה דייק וגרס רבינו לכתוב תיבת "תמיד" דלהתענות תמיד בודאי לא מצי לצעורי נפשיה שהרי אדם הוא ולא מלאך וטבע החומרים מבקשים תפקידם מעת לעת ומפקידה לפקידה חק נתן בהם יוצר האדם יתברך, וכן כתב עוד ואסרו חכמים שיהא האדם מסגף עצמו בתענית וכו' הנה לא כתב סתם ואסרו חכמים להתענות, אבל כתב מסגף עצמו, וידוע כי כל דבריו שקולים בשקל הקדש ובפלס ומאזני משפט השכל ובא להורות לנו דדוקא היכא שהוא מסגף עצמו דהיינו שהוא באופן דלא מצי לצעורי נפשיה שעל זה נופל לשון סיגוף וכמו שתירגם אונקלס על פסוק לענות נפש לסגפא נפש, אבל להתענות לפרקים היכא דמצי לצעורי נפשיה שאינו סיגוף נפש ברוב בני אדם לדעת רבינו ג"כ מותר אם לא באדם שהוא חלש המזג ורפוי הקשרים וההרכבה שמזיק לו אפי' תענית לפרקים הנה באיש כזה אף תענית לפרקים נקרא סיגוף שהוא עינוי נפשו וממילא נכלל גם זה בדברי רבינו שזה אסור לו להתענות אפי' לפרקים רק שרבינו דבר מרוב בני אדם שהתענית לפרקים אינו מזיק להם ומצי לצעורי נפשיה וכן מתבאר מתוך דברי רבינו בפ"ד מח' פרקים ודרשת וחקרת היטב שם המצא

תמצא כדברי אלה, וסרו כל קושיות הלחם משנה ויתר הקושיות שהוספנו להקשות לעיל כאשר יראה הרואה ובלבבו יבין ואדרבה כל הסוגיות סיוע מסייע ליה לרבינו. ודע דהא דאמרינן בגמרא דתענית שם דקדוש יהיה קאי אגידול פרע הנה אף לפי המסקנא דהגמרא דתענית שם נמי קאי על גידול פרע וכפשטיותיה דקרא ועיין בביאורי הגאון מהר"א מזרחי בפרשת נשא פרשה ו' וכן הוא להדיא בספרי והובא ג"כ בילקוט בפרשת נשא כל ימי נזרו קדש הוא לה' למה נאמר וכו' קדוש הוא לה' זו קדושת הגוף או אינו אלא קדושת שער, כשהוא אומר קדוש יהיה הרי קדושת שער אמור, הא מה ת"ל קדוש הוא לה' זו קדושת הגוף וכו' (עיין בספרי בפיסקא כל ימי נזרו וכו'), ואף דמן הספרי אין ראיה כל כך דאיכא למדחי דידוע דסתם ספרי הוא ר' שמעון ור"ש הא ס"ל בנדרים דף יו"ד ע"א דנזיר נקרא חוטא ועדיפא מינה דר' אלעזר הקפר, דאילו לר"א הקפר נהי דיציבא מלתא דאיכא עבירה וחטא בנזירותו במה שציער עצמו מן היין, אבל המצוה היא יותר גדולה הרבה מאד מן העבירה והחטא לפי פירושם של התוס' בתענית ודנזיר, שהוא כמו תענית חלום שמתענים בשבת ואילו לר"ש ליכא מצוה כלל וכלל בנזירתו ואין כאן אלא עבירה וחטא לחוד בנזירותו דאל"כ היאך היה אומר ר"ש שהחסידים לא היו נוזרים בנזיר מפני שהוא חוטא על נפשו אטו לר"ש לא היו החסידים מתענים תענית חלום בשבת, ומעולם לא שמענו ולא ראינו בשום מקום בש"ס דעת החסידים הללו, אלא צריכין לומר דר"ש עדיפא מדר"א הקפר דר"ש סובר דאפילו נזיר טהור ג"כ הוא חטא גמור על שציער את עצמו מן היין ולהכי מימר שפיר ר"ש דהיינו הספרי הנ"ל דקרא דקדוש יהיה קאי אגידול פרע אבל לר"א הקפר וסייעתו שפיר אפשר לומר דקדוש יהיה לא קאי אגידול פרע, ברם אף אם מהספרי הנ"ל ליכא הכרח גמור אבל כבר מוכח כן מהסוגיא דפסחים דף כ"ג ע"א דרב אשי התם קאמר דקדוש יהיה קאי אגידול פרע גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש וכו' וכן סתם משנה דקידושין דף נ"ו ע"ב דקתני דהמקדש בשער נזיר דאינה מקודשת סוברות ג"כ דקדוש יהיה קאי אגידול פרע וכדאמרינן בגמרא שם קדוש יהיה גדול פרע וכו' גידולו יהיה קדוש וכו' אף דבודאי כל הנהו סברי כהלכתא דלא כר"א הקפר אלא כהמסקנא דסוגיא דתענית הנ"ל, אלא ודאי כי רב אשי וסתם משנה דקדושין וסתמא דהגמרא דתענית הנ"ל כולהו בחדא רוקא תפו להו דכולהו ס"ל דאף החולקים על ר"א אפילו הכי ס"ל קדוש יהיה קאי אגידול פרע לא על הנזיר עצמו, והבאתי את השלישית כי כן נמי מוכח מדברי מאור עינינו רש"י בנמוקיו על התורה בפ' נשא בפסוק קדוש יהיה וכו' דהוא פירש שם דקאי על גידול פרע שער ראשו, והנה שם בפסוק מאשר חטא על הנפש וכו' הביא גם שניהם רצוני בזה הך שינויא ההוא דסאיב

נפשיה, והיינו דלא כר"א הקפר, וגם הביא שם דברי ר"א הקפר והרי לר"א הקפר קאי דוק' קדו' יהי' אגידול שער, אבל החולקי' עליו ופירשו ההוא דסאיב נפשי' קאי קדוש יהי' על הנזיר לא על גידול פרע, וא"כ הי' לרש"י גם לעיל בפסוק קדוש יהי' גדל פרע וכו' להביא שתי הפירושי' אלא ודאי צריכין לומ' דאף לדעת החולקי' על ר"א הקפר מ"מ קדוש יהיה קאי על גדול פרע, והיינו מכח הכרח דאם נאמר דקדוש יהיה לא קאי על גדול פרע אלא קאי על קדושת הגוף של הנזיר תקשה קדוש הוא לה' למה נאמר קדושת הגוף כבר ידעינן ליה מקרא דקדוש יהיה או איפכא דלמה לי קרא דקדוש יהיה דקדושת הגוף כבר ידעינן ליה מקרא דקדש הוא לה' וכפי ביאור של הגאון מוהר"א מזרחי.

כך אמרו חכמים לא דייך מה שאסרה התורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים וכו'. מרן לא העיר מקורו איה הוא והוא בירושלמי דנדרים פרק ט' הלכה א' דדרש לה כן מקרא דלאסור איסר התורה אמרה ראה מה אתה עושה שאתה מוסיף איסור על אסורים שאסרתי לך והפר"ח בלשונותיו העיר ג"כ על הירושלמי האמור וגם רבינו בפ"ד משמונה פרקים הביא ג"כ להך ירושלמי האמור קרוב ללשונו, ועוד אמרו בירושלמי דברכות סוף פרק שני ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושה נקרא הדיוט ובמסכת' שבת פרק א' הלכה ב' מייתי ג"כ, אלא הירושלמי דברכו' שייך יותר לענין קום עשה אבל הירושלמי דנדרים שייך יותר לענין מניעה מדבר, אבל סוף סוף ענינם וכוונתם אחת היא, וראיתי למ"א סימן ל"ב סעיף ו' ס"ק ח' שהקשה ד"ה ואם אינו יודע וכו' ולא אמרו בירושלמי הפטור מן הדבר וכו' ובאמת צריך להתישב בדין זה, דמצינו הרבה חומרות שמחמירים על עצמינו ולא אמרינן דנקרא הדיוט, וגם הבאר שבע (בחלק השו"ת סוף סימן כ"א) תמה על זה וכו' וכמו כן הקשה המג"א עוד בסימן תע"ב סעיף ה' ס"ק וא"ו וגם שם הניחו בצ"ע אמנם בספר קלבון השקל בסימן ל"ב סעיף ו' הבאתי בס"ד תירוץ על זה מה שתירץ המאירי בספר אסיפות זקנים על מסכ' בבא קמא דף פ"ז ע"א בד"ה גדול המצוה ועושה מפרש ר"ת וכו' אלא ששם הקשתי על המאירי מהך ירושלמי דברכות ודשבת ועיין בחידושי הריטב"א למסכת' קדושין דף ל"א ע"א בסוף ד"ה דאמר ר' חנינא וכו' פירוש אחר בהא דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט תדרשנו משם.

הלכה ב

וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברו' את גופו וכדי לקיים את הזרע לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאוה וכו'. והראב"ד השיגו וז"ל וכן למצות עונה אם היא מקפדת, ומרן רצה ליישב השגה זו וכתב ולא חשש רבינו להזכיר העונה שהוא חייב בה ועוד יתבאר דינה לקמן בהלכות וכאן לא דבר אלא מדברים שעושה ברצונו בלא חיוב ולכאורה

דברי מרן הללו תמוהים דשפיר השיגו הראב"ד דהא רבינו כתב ג"כ פה וכדי לקיים את הזרע וכו' והיינו מצו' פריה ורביה, והרי דבר זה ג"כ אינו עושה מרצונו הפשוט לחוד בלי שום חיוב אלא הוא דרמי' עלי' וחוב גמור הוא וכופין אותו עליה כמו בכל המצו' עשין דאוריי' שכופין עליהן עיין בש"ע אה"ע סימן א' בהמחבר ובהגה, ומדבר זה הוכיח הראב"ד דצריכין לומר שרבינו מביא כל עניני בעילה שיבעול האדם בין מה שהוא מרצונו המוחלט ובין מה שהוא עליו חיוב גמור אחת מהם לא נעדרה, ולזה שפיר השיגו דהיה לו לרבינו להביא ג"כ הך חיוב של מצות עונה ולמה יגרע זה מלבא בחשבון וצ"ע (ואפשר לומר דמרן כוון לכל אלה הדברים שאכתוב בס"ד לפנינו בישוב השגות הראב"ד אלא א"כ הוא קיצור מרן ביותר) והנראה לענ"ד בס"ד בישוב השגות הראב"ד הוא דרבינו המלמד לאדם דעת ויראת ה' הנה כל דבריו בפרק הזה מראשיתו עד סופו סובבי' על שני קוטבים ושניהם הם ענין אחד וכוונה אחת להם ואין ביניהם אלא שינוי המלות כי טעם אחד לשניהם, והוא על מה שכתב בריש הלכה זו צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ב"ה בלבד ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר וכו' זה הוא הקוטב האחד, והקוטב השני הוא במה שסיים בו הפרק הזה ההוא אמר ולענין זה צוו חכמים ואמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והוא שאמר שלמה בחכמתו בכל דרכיך דעהו והוא יישר וכו' והיינו שרצה רבינו לבאר בפרק זה רק דברים שהאדם עושה אותם מדברי הרשות, שאף הם לא יעשה האדם אותם להנאת עצמו אלא הכל יעשה לעומות הנקודה האחת המעולה הזאת והוא שיעשה הכל לצורך גבוה מעל גבוהים יתברך, והנה דבר שהוא בא מן החובה אין זה בכלל השני קוטבים האמורים שהם מעשיו ושבתו וקומו ודבורו ושיהיו כל מעשיו לשם שמים ובכל דרכיך דעהו שמה שהוא עליו חיוב הוא מעשה ה' ודבורו ודרכיו יתברך ומה כוונה אחרת יהיה לו בנטילתו לולב או בהנחתו תפילין וכדומה כי אם לקיים את דבר ה' כי פיו יתברך הוא צוה על כך וזולת זה אין תועלת והנאת הגוף מעשייתן, אבל הוא דבר מדברי הרשות שיכול האדם לעשותן להנאת גופו ותועלתו על זה כתב רבינו שראוי לאדם ישר גם בזה לעשות רצון קונו וחפץ צורו יתברך וביאורו לענ"ד בס"ד הוא כך והוא דכשאינו זמן העונה שאז אין עליו חיוב שחייבתו התורה שארה כסותה ועונתה לא יגרע וכו' וגם שכבר קיים מצות פריה ורביה שיש לו בן ובת שאז גם החיוב שחייבתו התורה פרו ורבו אינה מוטלת עליו שוב ונפטר ממנה ואעפ"כ כשיבעול לא יבעול להנאת עצמו אלא יבעול ויהיה כוונתו לצורך גבוה ית' מה שאינו עליו חיוב אבל ראוי לאדם לעשותו דהיינו באחד משני אופנים, האופן האחד שיבעול לרפואה כשידע בעצמו שצריך לו ורפואת גופו היא

צורך גבוה כמ"ש רבינו בהלכה שלאחד זה והאופן הב' הוא נעלה ונשגב ורם מאד ג"כ והוא לקיים זרעו ואף שכבר נפטר מחיובו אבל ראוי לו לעשותו על דרך בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך שדרשהו ביבמות דף ס"ב ע"ב היה לו בנים בנערותו יהיה לו בנים בזקנותו וכו' ואין דבר זה חיוב גמור אלא רק שהחכמים אמרו כך רק על ישוב דרך ארץ כמ"ש כן הרמב"ן הובא ג"כ בבית שמואל סימן א' סעיף ח' ס"ק י"ד וכוונת החכמים היה שיהיה כוונת האדם בזה ותכליתו ג"כ לצורך גבוה כמ"ש רבינו בהלכה שלאחר זה המנהיג עצמו וכו' ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצרכו אין זה דרך טובה אלא וכו' שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל וכו' ועיין מ"ש בס"ד שם בביאור דבריו אלה (ומשם תבין יותר דברינו אלה פה) וע"כ מיירי שם בשכבר קיים מצות פו"ר דאם לא כן למה ישים אל לבו דוקא שיהא בן חכם וגדול בישראל, הרי למצות פו"ר כך לי בן וכך לי בת וכן מה לי חכם יהיה או טפש יהיה קטן וגדול שם הוא מקרה אחד לשניהם וחיוב הבת הוא כמו חיוב הבן למצות פו"ר ואינו צריך לשום אל לבו אלא רק אחת היא לקיים מצות בוראו יתברך שצוהו על פו"ר אחד הבן ואחד הבת, וכמו כן מ"ש רבינו לקמן בהלכות אישות פרק ט"ו הלכה ט"ז אעפ"י שקיים אדם מצות פו"ר הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל וכו' שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם וכו' הרי דראוי לאדם מפני הטעם האמור שלא לבטל מלפרות ולרבות אף שכבר קיים המצות, ולזה התכלית עשאוהו חכמים למדת דרך ארץ ואסמכוהו אקרא דבבקר זרע את זרעך וכו' ולזה כוון רבינו בדבריו אלה פה במה שכתב וכדי לקיים את הזרע וכו' והיינו כשאין עליו שום חיוב דאורייתא שכבר קיים מצות פו"ר מ"מ יפרה וירבה לקיים זרע להרבות נפשות בישראל ואולי יהיה לו בן חכם וזרע בירך, ודבר זה אינו חיוב לא בלבד מדאורייתא ואפילו מדרבנן כבר אמרנו בשם הרמב"ן שאינו חיוב גמור וגם כוונת החכמים לא היתה אלא בשביל התכלית האמור לצורך גבוה, כי זהו חפצו יתברך להרבות נפשות ישראל לעבוד לפניו ית' ולהזכיר גדולתו ולהרבות חכמים בישראל, לפיכך לא כתב רבינו מדין עונה שהוא דבר חיוב מדאורייתא וזה אין ענינו פה.

הלכה ג

המנהג עצמו על פי רפואה וכו' ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו וכו' אין זו דרך טובה וכו' וישים אל לבו שיהיה לו בן אולי יהיה חכם וגדול בישראל וכו'. כבר כתבתי בס"ד לעיל הלכה הקודמת דזה מיירי בשכבר קיים פו"ר והבאתי ראיה ברורה לזה תדרשנו משם, ודע דלקמן בהלכות אישות פרק ט"ו הלכה ט"ז כתב רבינו אע"פ שקיים אדם מצות פו"ר הרי הוא מצוה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו

כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם וכו' ולא כתב שם הטעם שכתב פה שאולי יהיה לו בן חכם וגדול בישראל ופה לא כתב הטעם שכתב שם שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם וכו' וצריך טעם מה ראה רבינו על ככה, והנראה לענ"ד דבודאי אף שמצוה זו של בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך דקאמר רבינו שהוא מדברי סופרים אינו חיוב גמור אלא רק החכמים צוו בכך משום ישוב דרך ארץ כמ"ש הרמב"ן והובא ג"כ בבית שמואל סימן א' סעיף ח' ס"ק י"ד ועיין בהלכות אישות פרק הנ"ל מ"ש הרב המגיד על השגות הרמ"ך שהביא שם, אע"פ כן זה החיוב קצת שעשו ממצוה זו שלא יבטל מפו"ר אפילו שכבר קיים מצות פו"ר, מ"מ לא היו עושין אפילו החיוב קצת הזה מחמת הטעם שמא יולד לו בן ויהיה זה הבן חכם וגדול בישראל שזה הוא מילתא דלא שכיחא כי איכא ספיקי טובא אם תתעבר אשתו ותלד ואם בן יולד או אם בת תחיה, ואף אם יהיה בן מי יודע החכם יהיה וגדול בישראל כי אלף נכנסים למדרש ואחד יוצא להוראה שנאמר אדם אחד מאלף מצאתי וכמאמרם אבל עשו החכמים זה החיוב קצת שלא יבטל מלפרות ולרבות מטעם של הוספת נפש אחת בישראל שהוא דבר קרוב לודאי שתתעבר אשתו ותלד, ומצות הוספת נפש אחת בישראל מקיים ועושה בין אם בן תלד או אם בת תלד החכם יהיה או סכל מקרה אחד לשניהם, ולזה הטילו החיוב הקצת ההוא על כל אדם מישראל כעם ככהן, אבל רבינו פה שהוא מדבר עם האיש הסגולייי שזה דרכו בקדש שכל מעשיו לשם שמים לעשות רצון קונו וחפץ צורו יתברך ע"צ היותר טוב ומה שיש בו כביכול יותר קורת רוח וחפץ האלקי יתברך וכל פניותיו אשר פונה הכל הוא לנקודה המעולה הזאת לאיש מעולה כזה הנה מייעצו רבינו עצה טובה והוא שיעשה ע"צ היותר טוב ומה שיש בו יותר חפץ הבורא ית' והוא כשיבעול לא יבעול שיהיה לו בן או בת שירבה נפש בישראל יהיה חכם או טיפש אף שדבר זה הוא ג"כ טוב אבל הוא יכול לעשותו ע"צ היותר טוב שיכוון שיהיה לו בן חכם וגדול בישראל שזהו בודאי דבר גדול שאין למעלה ממנו.

והוא שאמר שלמה בחכמתו בכל דרכיך דעהו והוא יישר וכו'. מרן לא העיר מקורו איה הוא והנה הוא גמרא ערוכה בברכות דף ס"ג ע"ב דרש בר קפרא איזהו פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויין בה בכל דרכיך דעהו וכו' ועיין במסכת' אבות דר"נ פרק כ"ו והובא ג"כ בהגמ"יי בפרק זה אות א' מקצתו, ועוד אומר אני בס"ד דלא בלבד שלמה המלך ע"ה העיר לנו אזן על דבר זה אלא דגם אביו של שלמה המלך ע"ה התעורר ג"כ לדבר זה בתהלים מזמור קכ"ח פסוק א' אשרי האיש ירא את ה' ההולך בדרכיו והרמז בו שאף

כשהולך בדרכיו שהם דרכיו צורכי עצמו ג"כ הוא ירא את ה' שנקוד' עשייתו היא לירא את ה' ולעבדו.

פרק ד

הלכה א

ואל ישהא נקביו אפילו רגע אחד אלא כל זמן שצריך וכו'. עכ"ל, מקור דברי רבינו הללו לא העיר עליהן מרן אמנם לקמן בהלכה שלאחר זה שם הערותיו מקורו וביאור הדברים בס"ד.

הלכה ב

לא יאכל אדם עד שתתמלא כריסו אלא יפחות כמו רביעית משביעתו. קשה לענ"ד דהא אמרי' בגיטין דף ע' ע"א אמר לי' אלי' לר' נתן אכול שליש ושתה שליש והנח שליש לכשתכעוס תעמוד על מילואך וכו' הרי דאיצטריך להניח שליש ריקם בלא אכילה ושתיה והיאך כתב רבינו שיניח ריקם מאכילה ושתיה רק כמו רביעית, ובדבר זה לא שייך התירוץ שתירץ מרן לקמן הלכה ח"י בענין הקזת דם והוא שרפואת אנשי בבל ורפואת אנשי שאר ארצות אינם משתוים כי זה רפואתו בכה ואלה מפה רפואתם בכה דתירוצו זה לא שייך אלא דוקא בדבר התלוי בטבע שטבע הארצות ואוירים שלהם אינן משתוים יש לך ארץ שמגדלת וכו' כמאמרם ועל פיהן של הטבע והאויר תשתנה ענין החלי והרפואה שלה משא"כ בהך דלקמן שאמר אליהו הטעם לצוותו כך שהוא משום לכשתכעוס תעמוד על מילואך הנה הדבר הזה אינו תלוי לא בטבע המדינה ולא באוירה אלא כי הוא זה דבר שהוא משתוה בכל מדינות המלך מלכו של עולם יתברך מקצה הארץ ועד קצהו מה לי הכא ומה לי התם (וגם ר' נתן היה בארץ ישראל שטבעו ומזגו ואוירו קרובים מאד לאויר ומזג וטבע מצרים ופרווהא ששם כתב רבינו חיבורו המקודש הזה) ואפשר שרבינו פה לא דבר אלא מכח חכמת הטבע כפי משנת הרופאים שכדי לעכל המזון צריך שיהיה ריוח בתוך האיצטומכא כדי שיוטחן המאכל בו הדק היטב ואם יתמלא האיצטומכא במאכל ובמשקה לא יהיה באפשר להאיצטומכא לטחון המאכל היטב הדק וכיון שלא יוטחן המאכל היטב לא יתעכל במהרה ויתעפש המאכל בתוך האיצטומכא ויגרום לו חולאים שונים זה מזה ולדבר זה אינו צריך ריוח מקום בהאיצטומכא אלא רק רביעתו שבזה כבר יש מקום פנוי והותר להתפזר המאכל בתוך איצטומכתו ולא להכביד עליו ויהיה יוכל לטחון היטב המאכל, אבל זה שאמר אליהו לר' נתן לכשתכעוס תעמוד על מילואך וכו' זה אינו מהנהגות חכמת הרפואה אלא כי

הוא זה מחכמת הנהגות שכלית שיהיה האדם רואה את הנולד מה שיקרה לו מבחוץ מענינים מקריים לא טבעיים והן הן יהיו גרמא בניזקין לגופו, ומדברים כאלה לא דבר רבינו פה שהרי כבר אפשר לאדם שיהיה בלתי שמירה זאת דהיינו בהנחת שליש מאיצטומכתו פנוי וריקם, ואעפי"כ יהיה לבו נכון ובטוח שלא יקרה לו המקרה הזה שחשש לו אלי' והוא שאיזה שעות אחר אכילתו ישב בדד ולא יהיה שום התעסקות לו עם שום אדם שבעולם וממילא אינו יכול לבא לידי כעס כלל ולא שייך החשש של אליהו ואעפי"כ קשה קצת שלא הביא רבינו דבר זה כלל וצ"ע לענ"ד, יתר הדברים שיש לדבר בדברי רבינו מכח סוגיות התלמוד הנה טרם כתבי אותם על ספר מצאתי ראיתי להגאון האמיתי בעל פר"ח ז"ל בלשונותיו על הלכות אלו שכבר קדמני בהם ומנעתי מלכתבן כי ספרו מצוי ת"ל יתברך ביד כל אדם, אך את זה ראיתי להעיר והוא שלעיל הלכה א' על מ"ש רבינו ואל ישהה נקביו אפילו רגע אחת וכו' שם רמז על כמה מקומות בתלמוד שמהם הערה מקורן של דברים הללו ואם כי דבריו שם כנים ואמתיים אבל לא היה צריך לכל זה לולי דאשתמוטי דקא אישתמיט ליה לפי שעה גמרא ערוכה בגיטין דף הנ"ל ששם הדבר הזה מבואר באר היטב, ולפחות היה לו להגאון בעל פר"ח להביא הך סוגיא דגיטין האמורה ג"כ, והוא דאמרינן שם תני ר' חייא הרוצה שלא יבא לידי חולי מעיים יהא רגיל וכו' ואל תשהה עצמך בשעה שאתה צריך לנקביך וכו' ודע דלא כתב רבינו דאית ביה ג"כ איסור משום בל תשקצו, מלבד דפה דבר רק מכח בריאות הגוף לא מצד איסור, אף זו דאם אינו מתאוה הרבה ליכא משום בל תשקצו עיין בש"ע א"ח סימן צ"ב סעיף ב' בהגה אבל מצד בריאות הגוף גם בזה לא ישהה דאם לא כן מאי קמ"ל הברייתא ואל תשהה עצמך בשעה וכו' דפשיטא דהא איכא איסור אלא ודאי דמיירי אף שאינו מתאוה כלום דליכא איסור אבל מצד בריאות הגוף אין ראוי לו לשהות.

הלכה טו

ורוב החולאים שבאים על האדם אינם אלא וכו' או מפני שממלא בטנו ואוכל אכילה גסה. גם בזה לא העיר מקורו מרן ואם אמת כי כל אלה הדברים נודעו לו לרבינו מהפלגת ידיעתו בחכמת הרפואה והטבע והדברים אמתיים בעצמותם אף זו ממקדש מלך הם יוצאים כי הכי אמרינן בגיטין ע' ע"א תני ר' חייא הרוצה שלא יבא לידי חולי מעיים יהי' רגיל בטיבול וכו' סעודתך שהנאתך משוך ידך הימנה ופי' רש"י שלא תמלא כריסך, והיינו מטעם שלא יבא עליו חולאים רעים כמו אינך שמזהיר עליהן שיהא רגיל בטיבול כדי להנצל מחולי מעיים וכן שלא לשהות נקביו שגורם המשהה נקביו לבא לידי חולאים רעים וכדאמרינן בברכות כ"ה א' עמוד החוזר מביא את האדם לידי הדרוקן סילון החוזר

מביא את האדם לידי ירקון ופי' רש"י במסכת' תמיד כ"ז ב' עמוד החוזר כשאדם צריך לפנות ומשהא את נקביו ומחזירם בבטנו, סילון החוזר אדם הצריך להטיל מים ומשהא את עצמו וכו' ה"ה נמי דהך אזהרה שלא ימלא כריסו הנאמר באמצע הוא דומיא דשלפניו ולאחריו שגם הוא מביא חולאים על האדם, ואפשר שהוא נכלל ג"כ בכלל מאמר היינו דאמרי אינשי דאמרינן בברכות ל"ב א' היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי שנא' כמרעית' וישבעו וירם לבם ע"כ שכחוני פירש"י מילוי הכרס הוא מיני חטאי' רעי' זני מתרגמינן למינהו לזנוהי וכו' ואם דקאי לענין שמרבה חטאים מצד רום לבבו וכמו שהביא ראי' לזה מקרא כמרעיתם וישבעו וכו' אבל מ"מ אפשר דהך אמרי אינשי כולל ג"כ שמילוי הכרס מביא ג"כ מיני חולאים רעים, ולפיכך אפשר מהאי טעמא קאמרי זני בישי ולא אמרו עובדי בישי אבל כולל במאמרו ג"כ חולאים רעים לזה אמרו כי הרבה מיני בישות ורעות יש בו מין רעות שבגופו הם החולאים רעים ומין רעות שבנפשו הם העבירות שעושה שחוטא בנפשו, וע"ז שגורם חולאים רעים בגופו לא הי' צריך להביא ראי' שהשכל והנסיון יאמתוהו, אבל על רעות שבנפשו שגורם לו הביא לו ראי' מקרא כמרעיתם וישבעו.

הוא ששלמה אמר בחכמתו (משלי פרשה כ"א פסוק כ"ה) **שומר פיו ולשונו שומר מצרת נפשו כלומר שומר פיו מלאכול וכו' ולשונו מלדבר אלא בצרכיו**. ועיין בפירוש החכם ר"א אבן עזרא שהביא ג"כ הפירוש כן, ואפשר לומר לענ"ד בס"ד ששלמה המלך ע"ה כוללו יותר בקיצור בקהלת ו' כל עמל אדם לפיהו וגו' אמר שכל עמל שיש לו לאדם בעה"ז ממיני החולאים וצרות רבות ורעות מנגעי ב"א אנשי ריב ומדון ישחקו לרעש כידון הכל בא לו מכח פיו, פיו מדבר דברים יתרים, פיו אוכל ושותה ושתי אלה גורמים לו עמל ורעות רוח הרבה, וזכורני שזה שנים רבות שראיתי באיזה מדרש דורש כל עמל אדם לפיהו כל עמל שיש לו לאדם בעה"ז ובעה"ב הכל הוא בשביל פיו, וכעת איני זוכר מקומו וכמדומני שזכרוני אינו כוזב, ואולי גם המדרש כוון לכל הדברים הניתני' למעלה, והוא כי אכילת מאכלות אסורות או המותרות ורבוי המאכלים ורבוי דברי שיחת חולין הן הן היו בעוכריו של האדם, שבעולם הזה הם מביאים עליו חולאים רעים ורבים ושנאת הבריות המוציאין את האדם מהעה"ז וגם זה וזה גורם לאדם עמל ורעות רוח משנה שברון בעה"ב כי נענש עליהם ואפילו הם מאכלים היתרים אם יאכל בריבוי ומותרות ענש יענש גם יענש ע"ז שהשחית גופו ובל תשחית דגופא חמירא ועובר על ונשמרתם לנפשותיכם וגו' וכן השח שיחת חולין ודברים בטלים איסורא קעביד וכאמרם ביומא י"ט ב' השח שיחת חולין עובר בעשה וכו' ראב"י אומר עובר בלאו שנאמר וכו' לא יוכל

איש לדבר וגו' וגם המרבה דברים מביא חטא ברוב דברים לא יחדל פשע, וגם נענש על מה שהשחית גופו שהביא על עצמו שנאת הבריות ועובר משום ולפני עור לא תתן מכשול שגורם לחבירו שעובר על לא תשנא וגו' ועל ואהבת לרעיך וגו'.

הלכה יט

לא יבעול אדם והוא שבע ולא רעב אלא אחר שיתעכל המזון שבמעיו וכו'. עכ"ל, מרן לא העיר מקורו פה ולא נתן בה טעם כלל ולקמן בפרק ה' הלכה ד' בד"ה וכשהוא מדבר עמה וכו' הוא בנותן טעם למה לא ישמש מטתו לא כשהוא שבע ולא כשהוא רעב, ולענ"ד בס"ד הדבר ברור דיצא לו לרבינו כן מהא דאמרינן בנדרים כ' ב' אמרה להן אינו מספר עמי (ופירוש המפרש אינו משמש עמי) לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצות הלילה וסובר רבינו דאין הטעם משום שהנשים הולכות בשוק בתחלת הלילה ובסופה ויתן דעתו עליהן וכמו שפי' הר"ן שם דזהו חששא רחוקה מאוד שתלך בשוק בתחלה או בסוף הלילה אשה שהוא מכירה בקול, ולכן כתב בישׁ"ש במסכת' ב"ק פרק ז' סימן מ"ג בתקנת עזרא והרמב"ם הוסיף בביאור והי' מנהגם לאכול השום בלילי שבת, ואין להקשות וכי יתרבה הזרע בזמן מועט כ"כ וכו' הא לא קשיא שעיקר מצות התשמיש הוא באמצע הלילה אף שאין זה מן החיוב אלא לפרושים או למי שלבו נוקפו שלא יהרהר באשה אחרת הרי שכתב דהחשש שיהרהר באשה אחרת אינו אלא למי שלבו נוקפו, ומ"ש להפרושים וכנ"ל כוונתו למי שחושש לדברי המקובלים שכתב המג"א בסי' ר"מ סעיף ז' (אלא שבמחילה מכבוד תורתו של מהרש"ל אישתמיטתיה לפי שעה דברי רבינו פה שכתב להדיא דכל אדם לא ישמש מטתו לא כשהוא שבע ולא רעב אלא אחר שיתעכל המזון שבמעיו מפני בריאות גופו וכ"כ רבינו לקמן בפרק שלאחר זה הלכה ז' וא"כ לא הי' צריך המהרש"ל לכתוב שאין זה תועלת אלא לפרושים או למי שלבו נוקפו, ולפי האמור לכל אדם אסור שמשחית גופו וביותר דקאי התם המהרש"ל אליבא דרבינו) לפיכך פי' רבינו הטעם שלא שימש בתחלת הלילה ובסופה אלא בחצות הוא משום שלא יהי' שבע ולא רעב אלא יהי' משמש בזמן שנתעכל המזון שבמעיו, וכן מוכח מפירוש הרא"ש בנדרים שם שפירש כפירושו של רבינו שהרי פירש שם בד"ה ונמצאו בניו באין וכו', ומתוך שאינו משמש אלא באימה ולא בקלות ראש אין בלבו מחשבה אחרת ולמה לא כתב ג"כ ומתוך שאינו משמש לא בתחלת הלילה ובסופה אלא ודאי דהרא"ש סובר ג"כ כרבינו דזה שלא ישמש אלא בחצות אינו אלא מטעם בריאות הגוף לא מטעם שיחשוב על אשה אחרת, וכן מבואר להדיא בדברי רבינו לקמן בפרק ה' הלכה ד' שכתב וכשהוא מספר עמה לא יספר בתחלת הלילה כשהוא שבע ובטנו מלא

ולא בסוף הלילה כשהוא רעב אלא באמצע הלילה כשיתעכל המזון שבמעיו וכו' דנקט לשון הגמ' דנדרים דהיינו דנקט לשון לא יספר להורות שמקור טהור דבריו יצא לו מהך סוגיא דנדרים שהוא פירש שם טעם מניעתו בתחילתה ובסופה של הלילה מתשמיש הי' מחמת שלא יהי' לא שבע ולא רעב בשעת תשמיש ויזיק לעצמו ולהולד ועיין בהגמ"יי שם אות ב' מ"ש, וקצת תמיהני על מרן שהעיר על הגמ' דנדרים שם ופה לא העיר עליה.

ויבדוק נקביו קודם בעילה וכו' ולא יבעול מעומד ולא מיושב וכו' ולא ביום שנכנס למרחץ ולא ביום הקזה וכו'. ומ"ש שיבדוק נקביו קודם בעילה עיין במג"א סי' ר"מ סעיף ט"ו סוף ס"ק כ"ט מ"ש בשם סדר היום בשם הזוהר, ובענייי תמה אני על המג"א מה צורך לו לזה לדברי סדה"י בשם הזוהר ולהביא מרחוק לחמו של תורה ולמה לא הביא תלמודו בידו מגמ' ערוכה בגיטין ע' א' דתני' התם הבא מבית הכסא (ורצונו בזה מבית הכסא קבוע דסתם בה"כ הוא קבועה) אל ישמש מטתו עד שישהה שיעור חצי מיל מפני ששד בה"כ מלוה עמו ואם שימש הויין לו בנים ויתקין, ואדרבה הברייתא מפורשת השיעור כמה זמן ימתין אחר צאתו מבה"כ עד שישמש, ואלו בספר סדה"י בשם הזוהר לא נודע שיעור שיהוי כמה ואטו אם ילך בתחלת הלילה לבה"כ לא יהי' רשאי לשמש כל אותו הלילה, ובאמת בס' הזוהר ג"כ אינו מבואר דוקא בה"כ קבוע אלא שספר סדה"י הוא שביאר כן דברי זוהר מצד הסברא דכל היכי דליכא בה"כ קבוע אין שם שד (וספר סדר היום אינו תחת ידי אלא שכך ראיתי בספר כנה"ג שמביאו) וא"כ הי' לו לפרש גם הגמרא כן, וצ"ע על המג"א וסהד"י. ודע דגם על רבינו אני תמה שכתב שיבדוק נקביו קודם בעילה נהי דאפשר לומר דמיירי שיבדוק נקביו בבה"כ שאינו קבוע שאז מיד אחר גמר הפנותו יכול לשמש מטתו, אבל הא מיהא קשה למה השמיט רבינו הך ברייתא דאם הוא בודק נקביו בבה"כ קבוע שצריך להמתין לשמש מטתו אח"כ עד כדי הילוך מיל ואף אם לפי דרכו של רבינו בפירוש שדים אינו כמו שהוא הבנתינו ס"ס לפי פירושו הוא שהזוהמא והריח הרע המתדבק בו מבה"כ הקבוע היא גורמת היזק להולד שיהי' ויתק וא"כ כבר הי' לו לרבינו להביא שישהה שיעור הילוך מיל כשיוצא מבה"כ קבוע, וצ"ע לענ"ד.

ולא יבעול מעומד ולא מיושב וכו' שנכנס למרחץ וכו' ביום הקזה וכו'. מקור דברים אלו הם במסכת' גיטין ע' א' ת"ר המשמש מטתו מעומד אחזתו עיות מיושב אחזתו דלריא ועוד אמרו שם ג' דברים מתיזין גופו של אדם ואלו הן אכל מעומד ושותה מעומד ושימש מטתו מעומד וע"כ צריכין לומר דאפילו חדא מנייהו אי עביד ג"כ מתיזין גופו של אדם מדלא קאמר עלה דבעינן כסדרן וכמו שהוכיחו התוס' שם בד"ה חמשה קרובין

למיתה וכו' מכח ההוכחה האמורה, וקצת תימה לענ"ד על רבינו שלא הביא ג"כ מה שנאמ' בגיטין שם חמשה קרובין למיתה יותר מן החיי' ואלו הן אכל ועמד שותה ועמד הקיז דם ועמד ישן ועמד שימש מטתו ועמד ועיין במג"א סימן א' ס"ק ג. ומה שכתב רבינו ולא ביום שנכנס למרחץ אפשר שהוציא מהא דאמרינן בגיטין שם ששה העושה אותן מיד מת וכו' וקחשיב נכנס למרחץ ושימש מטתו ואע"פ דשם מסיים אמ' ר' יוחנן והוא שעשאן כסדרן וכו' הא אביי אמר שם דשלא כסדרן לפחות מיהא חלוש הוא דהוי וסובר רבינו דאפילו בשתים מהם שעושה ג"כ לפחות מיהא חלוש, תדע דהא אמרינן שם דעבדא של מעורת מת מג' מנייהו הואיל והוי כחוש והיינו שלא הי' כוחו יפה וא"כ זמנינו נגד זמנם כולן כחושים נינהו. ומ"ש רבינו ולא ביום הקזה גם זה הוא שם בגמ' דגיטין ת"ר הקיז דם ושימש מטתו הויין להם בנים ויתקין, הקיזו שניהם ושימשו הויין להם בנים בעלי ראתן ואע"פ דאמרינן שם ולא אמרן אלא דלא טעים מידי אבל טעים מידי לית לן בה, סובר רבינו דהאי טעים מידי אינו מועיל אלא שלא יהיו הבנים בעלי ראתן ובעלי ויתקין, אבל הא מיהא גורם היזק לבריאות גופו של המשמש ולהולד הנולד מן העיבור ההוא לפיכך לא חילק רבינו בין טעים מידי לבין לא טעים מידי אלא כתב סתם שלא יבעל ביום הקזה שהרי הוא לא דבר כלל מן הבנים.

ולא ביום יציאה לדרך או ביאה מן הדרך לא לפניהם. עיין במג"א סי' ר"מ סעיף ט"ו ס"ק כ"ט שכתב שרבינו פה לא כתב כן אלא על דרך הרפואה לא מצד הדין שהרי חייב לפוקדה קודם יציאתו לדרך כמבואר שם סעיף א' ובספר ת"ח בב"מ ק"ז א' בד"ה שלא תמצא אשתך ספק נדה וכו' כתב לחלק בין זמן חכמי התלמוד שהיו בריאים למאוד וכאיש גבורתם ובין אנשי זמנינו שנחלשו הכחות, ואני תמה על שני גדולי הדור הללו הת"ח והמג"א כי גם תירוצי שניהם א"א לאמרן, תירוץ של המג"א הדבר קשה לאמרו דהיאך אפשר לומר שהחכמים יצוו לו לחיוב לפקוד אשתו והוא לו סכנה (ובודאי לא יאמר המג"א שח"ו נעלם מחכמי התלמוד ידיעת דבר זה שלפי הרפואה הדבר לו סכנה לשמש טרם יציאתו מן הדרך כי לא יפלא מהם כל דבר וביותר שהוא קשה גם להולד ומביאו לידי סכנה במשמש מטתו ביום ביאתו מן הדרך והרי בב"מ התם משמע שגם ביום ביאתו מן הדרך איכא מצוה לפוקדה והוא בכלל ברכה ועיין ברש"י שם בד"ה ספק נדה וכו' שכתב וכ"ש ודאי נדה והרי בעת ביאתו מן הדרך קשה התשמיש להולד, ותירוץ של ת"ח א"א לאמרו דעדיין תקשה קושיתו על רבינו מהך סוגי' דב"מ מיום ביאה מן הדרך דבזה א"א לומר כתירוצו של ס' ת"ח דהא אמרינן להדיא בגמ' דגיטין ע' א' בא מן הדרך ושימש מטתו הויין לי' בנים ויתקין וכו' הרי שלך לפניך שגם בזמן חכמי

התלמוד לא טוב היות האדם משמש מיטתו ביום ביאתו מן הדרך שהוא סכנה להולד הנולד ממנו ואם גורם חולשה גדולה להולד ממילא מבואר שגורם חולשה גדולה לעצמו, שהרי זה הוא הסבה לחולשת הולד והרי רבה בר רב הונא הי' מן האמוראים הקודמים שאביו רב הונא הי' תלמיד רב ושמואל, ודוחק לומר דבעת ביאתו מן הדרך ליכא מצוה וברכה לפוקדה אלא במעוברת ומינקת שלא יהי' היזק להולד מן אותו הביאה, שזה הוא דוחק גדול שלא מצינו בשום מקום לחלק בכך וגם ספק נדה אינו מצוי במעוברת ומינקת שהם מסולקת דמים ומאי גבורתא דהך ברכה, ועוד שהרי כבר כתבנו שכיון שגורם חולשה כ"כ להולד מכ"ש שהוא מזיק לאדם ההו' שמשמש, אך דרבה בר רב הונא רבותא קאמר שאפי' להולד מזיק, גם מ"ש המג"א שם תירוץ ע"ז בשם תשובת הרמ"א והוא בתשובתו סימן קל"ב והיינו שאין התשמיש קשה וסכנה ביום יציאתו לדרך אלא באותו יום ממש לא בלילה שלפניו, אני בעניי תמה אני שהרי כתב רבינו להדיא לא לפניהם ולא לאחריהם הרי גם בלילה שלפניו ושלאחריו הוא קשה לו התשמיש, ובע"כ שלא בטובתינו צריכין אנו לקבל בסבר פנים יפות תירוצו של הט"ז שם ס"ק א' בשם הרש"ל וכן תירצו משמו הפרישה והב"ח באה"ע סימן כ"ה.

הלכה כג

כל עיר שאין בה י' דברים אלו אין ת"ח רשאי וכו'. כתב המגדל עוז ברייתא היא בשילהי פ"א דסנהדרין י"ז ב' ובמקצת ספרים מצאתי חלוף טבח במקום מים מצויין וכן היא הנוסחא בגמ' דילן, ועיין במהרש"ל שם מ"ש ובמחילה מכבוד תורתו כמדומני שנעלם ממנו לפי שעה דברי רבינו פה וגם דברי ספר מגדל עוז.

פרק ה

הלכה ב

ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד כגון סעודת אירוסין ונשואין והוא שיהי' תלמיד חכם שנשא בת ת"ח. כתב מרן ואין ראוי לו וכו' נראה שזהו דרך מוסר, דאלו בסוף פרק אלו עוברין מ"ט א', לא אמרו אלא כל סעודה שאינה של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה, כגון מאי? אמר ר' יוחנן כגון בת כהן לישראל ובת ת"ח לע"ה דמשמע דוקא הנהו לפי שיורדים מגדולתם אבל בשוים שרי, ודבר ה' אמת בפיו של מרן דאף ע"ה שנשא בת ע"ה מיקרי ג"כ סעודת מצוה כיון שאין בזה הורדת גדולה ועוד דכיון דאף הע"ה מצווה לישא אשה הרי יש מצוה בסעודה זו דמהיכן ישאו נשים כל ע"ה אם לא שישאו לפחות בת ע"ה, וכן מתבאר לענ"ד בס"ד מדברי רש"י שם בפסחים שאין

איסור בבת כהן לישראל אלא משום הורדת גדולה שיש בזה אי' משום פגם משפחתה, שהרי כתב בת כהן צריכה להינשא לכהנים ואל לפגום משפחתה ולהינשא לישראל, הרי דהאיסור הוא משום פגם משפחתה, וה"ה נמי לענין בת ת"ח לע"ה שאין הטעם אלא משום שיש בזה הורדת גדולה, ממילא בשוים דליכא פגם משפחה והורדת גדולה דהיינו בת ע"ה לע"ה אין כאן איסור כלל בנשואין הללו, ואיכא מצוה באותו סעודת אירוסין ונשואין ומיקרי שפיר סעודת מצוה. וכמו כן מתבאר מלשון רבינו פה שכתב כגון סעודת אירוסין ונשואין והוא שיהי' ת"ח שנשא בת ת"ח הנה האריך בלשונו הזהב לכתוב תיבות והוא שיהי' וכו' ולא כתב בקיצור כגון סעודת אירוסין ונשואין של ת"ח שנשא בת ת"ח וכו' וידוע דדברי רבינו הם מדוקדקים בתכלית הדקדוק אלא ודאי כדברי מרן ואלו הי' כותב רבינו בקיצור כגון סעודת אירוסין ונשואין של ת"ח שנשא בת ת"ח, הי' משמעות לשונו מורה דזה דוקא הוא שנקרא סעודת מצוה אבל בשניהם שוים דהיינו בת ע"ה לע"ה לא מיקרי סעודת מצוה ובאמת גם סעודת אירוסין ונשואין של בת ע"ה לע"ה גם כן נקרא סעודת מצוה רק שהת"ח ינהוג סלסול בעצמו לא מצד איסור כ"א מצד סלסול וכמו שכתב מרן ולפיכך כתב רבינו כגון סעודת אירוסין ונשואין והוא שיהי' ת"ח להורות שאף סעודת אירוסין ונשואין דעלמא ג"כ הוא סעודת מצוה רק מצד סלסול בעלמא אין ראוי לת"ח ליהנות אף מסעודת מצוה אם לא שתהי' סעודת בת ת"ח לת"ח, וזה לא הוצרך לבאר דבשאינם שוים דהיינו בת ת"ח לע"ה או בת כהן לישראל שאינו סעודת מצוה כלל וממילא לא בלבד מטעם סלסול אלא אף מצד מדת הדין אסור לת"ח ליהנות ממנה, משום דסמך עצמו רבינו על מ"ש לקמן בהלכות אישות פרק כ"א הלכה ל"א ול"ב באיסור החיתון של בת ת"ח לע"ה ושל בת כהן לישראל ע"ה, וממילא נודע שאין הסעודה סעודה של מצוה כיון שהנשואין הם שלא כהוגן, ושם הוא עיקר מקורו של דין זה לבאר מה הם החיתונים שאינם הגונים ונ"מ אם הוא סעודת מצוה או לא (מלבד האמור כאן לענין אם מן הדין רשאי ליהנות ממנה או לא, אף זו יש עוד נפקותות אחרות והם) אם נדר שלא ליהנות אלא מסעודת מצוה שמותר לו ליהנות מסעודת אירוסין ונשואין של בת ע"ה לע"ה, וכן נ"מ עוד לענין הדין שנזכר במשנה וגמרא דשם ההולך לשחוט את פסחו וכו' ולאכול סעודת אירוסין וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, והביאו גם כן רבינו בהלכות חמץ ומצה פרק ג' וכן לענין תענית עיין סי' תקס"ח סעיף ב' בהגה ובמג"א שם ס"ק ט' וי' ובסי' תר"מ סעיף ו' ובמג"א שם ס"ק י"ג ובסי' רמ"ט סעיף ב' ובמג"א שם ס"ק ו' וישמע חכם ויוסיף לקח.

אמנם מה שצריך לעיין בזה הוא מהיכן יצא לו לרבינו הסלסול הזה והמוסר הדרך ארץ

הלז של ת"ח שלא יאכל אפילו בסעודת מצוה אם היא בת ע"ה לע"ה, והנה מרן חשב כי מלבו הטהור ענה כן, וזהו הדבר הקשה לאמרו במקום שאינו כותב ויראה לי כדרכו דרך הקדש בכ"מ אשר דבריו הם ילדי שכלו ובינתו, לפיכך נראה לענ"ד כי מקורו טהור ממה שאמרו בסנהדרין כ"ג א' תנ"ה כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין וכו' ולא היו נכנסין בסעודה אא"כ יודעין מי מסיב עמהן ופי' רש"י שגנאי הוא לת"ח לישב אצל ע"ה בסעודה ויש לדקדק בלשון רש"י פתח ואמר גבי ת"ח בלשון רבים וסיים בע"ה בלשון יחיד, והי' לו להשוותן בלשונם, או לומר שניהם בלשון רבים שגנאי הוא לתלמידי חכמים לישב אצל עמי הארץ בסעודה, או לומר שניהם בלשון יחיד שגנאי הוא לת"ח לישב אצל ע"ה בסעודה, וידוע דדברי מאור עינינו רש"י לא באו במקרה והזדמנות כי אם אחת היתה לו כוונה מכוונת על כל אות ואות שכתב, יציבא מילתא כי אמת נכון הדבר כי לישנא דגמרא שם דייקת קצת כן שהרי פתח ואמר כך היו נקיי הדעת וכו' שהוא לשון רבים, וסיים מי מסיב עמהם שהוא מורה לשון יחיד מדלא קאמר מי מסובין עמהם (ותיבת עמהם הוא דבר פשוט ומבואר מעצמו שהוא חוזר על נקיי הדעת שפתח בהן) אבל א"כ הוא, הנה על הגמ' גופא צריך לדייק כן למה לא קאמר הגמ' בלשון משתוה או שניהם בלשון רבים אא"כ יודעים מי מסובים עמהם או הי' לו לומר שניהם בלשון יחיד כך הי' הנקי דעת וכו' אא"כ יודע מי מסיב עמו לכן נראה לענ"ד בס"ד דדחקו לרש"י דקשיא לי' מאי רבותייהו דהנהו יקירי ירושלים במה שלא היו מסובים בסעודה במסיבה שהיו מסובים בה ע"ה, והלא דבר זה אסור לכל ת"ח לעשותו מצד עיקר ושורת הדין, וכמו ששנו חכמים בלשון המשנה ג"כ במסכת' אבות פ' ג' משנה י' וישיבת בתי כנסיות של ע"ה מוציאין את האדם מן העולם וכמו כן אמרו בגמרא דברכות מ"ג ב' ששה דברים גנאי לו לת"ח וכו' ולא יסב בחבורה של ע"ה וכו' דלמא אתי לאמשוכי בתרייהו, וא"כ צא ופרנס לי מאי סלסול ומוס' יתירה הי' בהם באותן נקיי הדעת יותר מבשאר ת"ח די בכל אתר ואתר וע"כ צ"ל דהיינו רבותייהו של הנך נקה"ד שבירושלים, שהם היו נוהגי' מוסר וסלסול בעצמם שאף שהיו במסיבה ההיא מסובים עוד ת"ח הרבה אלה מפה ואלה מפה אם רק הי' ביניהם מוסב ג"כ ע"ה אחד, שוב לא היו אותן נקיי הדעת שבירושלים מסובים בהמסיבה ההיא, ואע"פ שמצד עיקר הדין האמור במשנה ובהברייתא הי' מותר להם ולכל ת"ח להיות מסיב במסיבה ההיא דזיל בתר טעמא דאסור לת"ח למיסב במסיבת ע"ה הא קאמר הגמ' דברכות משום דלמא אתי לאמשוכי בתרייהו והכא הא לא שייך הך טעמא, דהא בודאי לא ימשכו התלמידי חכמים המרובים אחר ע"ה אחד שביניהם, אבל מ"מ להיותם נקיי הדעת יתירה אותן יקירי ירושלים אין זה לפי כבודם להיותם מסובים

אפילו עם ע"ה אחד ובהיות כן, הנה מימר שפיר קאמר הגמר' דסנהדרין כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין לא היו נכנסין וכו' יודעין וכו' עמהם וכו' הכל בלשון רבים ואמר ומי מיסב עמהם בלשון יחיד דהיינו להורות דאע"פ שהיו יודעין שכל המסובין שם יהיו כולם חכמים כולם נבונים ויודעים את התורה רק אחד מן המסובים בסעודה לא ידעו מי הוא אם לא יהי' ע"ה אפ"ה לא יסבו אותן הרבה יקירי ונקיי הדעת שבירושלים בסעודה ההיא עם אותו ע"ה האחד, ולדבר זה כוון ג"כ רש"י באמרו שגנאי לתלמידי חכמים וכו' ורצונו בזה שאפילו יהיו מסובים באותו המסיבה תלמידי חכמים הרבה דליכא בזה איסור לישב עם ע"ה אחד, דהא ליכא למיחש להך חששא האמור בגמרא דברכות דהא רבים לא יומשכו מסתמא אחר אחד, אבל נהי דמטעם זה איסורא ליכא אבל לפחות גנאי מיהא איכא אפילו תלמידי חכמים רבים לישב במסיבה אף כי רק עם ע"ה אחד כי אין חבורתן נאה, ולזה סיים רש"י לישב עם ע"ה אחד דהא מיהא מגנאי לא פלטי לישב עם ע"ה אחד אף דלית איסור בכה"ג, והמורם מן האמור בס"ד דאפילו ת"ח מרובים אין להם לישב בסעודה או במסיבה שיושב שם רק ע"ה אחד, ומכ"ש ת"ח אחד שאין ראוי לו לישב במסיבה עם ע"ה אחד, דאע"פ שמכח עיקר הדין של איסור לישב עם ע"ה מכח החשש של שמא אתיא לאמשוכי אבתריה (בתוך הזמן הקצר ההוא המשך הזמן של המסיבה ההיא) אינו אלא כשעמי הארץ הם הרוב נגד התלמידי חכמים, דהדרך הוא שהמיעוט נמשכים אחר הרוב, וכמו שהוא כן משמעות לישנא דמשנה של מסכת' אבות דקתני בה וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ וכו' שהוא מורה ובא דוקא על רבים מעמי הארץ, וכן בהך ברייתא דמסכת ברכות דקתני לא יסב בחבורה של עמי הארץ וכו' הרי דנקטה הברייתא כשהת"ח הוא רק אחד והע"ה הם חבורה שהם רבים, הנה יציב פתגם דכל זה הוא כשאנו באים לאסרו מצד עיקר הדין, אבל מ"מ מצד מוסר וסלסול ראוי לנהוג שאפילו ת"ח הרבה לא יסבו במסיבה אף עם ע"ה אחד, וכמו שנהגו מוסר וסלסול זה הנך נקיי הדעת שבירושלים וכך נאה להם לילך בדרכיהם ולנהוג במנהגיהם, הנה כי כן ממ"נ שפיר כתב רבינו דאין ראוי לו להת"ח לאכול אלא בסעודת אירוסין ונשואין של ת"ח שנשא בת ת"ח דאילו בת"ח שנשא בת ע"ה אף דלא שייך גביה הורדה מגדולתו כמו דשייך גבי בת ת"ח לע"ה או בת כהן לישראל ע"ה דהאשה נגררת וטפילה להבעל לא הבעל להאשה הנה אף אם נאמר באופן שאין אבי הכלה שהוא ע"ה באותו הסעודה כגון שמת כבר אבי הכלה או שהלך בדרך למרחוק מ"מ אסור לת"ח ליהנות מאותו הסעודה, דהא אותה סעודה בודאי אינה סעודת מצוה, שהרי אינו זיווג הגון דהא הך ת"ח שנשא בת ע"ה איסורא קעביד, וכדאמר ר' יוחנן בפסחי' וכדתני נמי שם בהברייתא לא ישא בת

ע"ה מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהן הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה וכן פסק רבינו לקמן בהלכות אישות פ' כ"א הלכה ל"א ול"ב ואם בע"ה שנושא בת ע"ה וגם אבי הכלה איננו פה אתם הנה נהי דאמת ויציב דהסעודה ההיא בעצמה היא סעודת מצוה לכל חוקי ומשפטי ודיני סעודת מצוה וגם שאין בו איסור ממש ליהנות מאותה הסעודה כיון שהיא סעודת מצוה וכקושית מרן דלא אסרו שם לת"ח ליהנות אלא מסעודה של בת ת"ח לע"ה אבל בשווין שפיר הוי סעודת מצוה מ"מ מיהא הוא גנאי לת"ח שיסב באותו המסיבה של הסעודה אף אם יהיו הקרואים להסעודה ההיא כולם תלמידי חכמים, הא מיהא לפחות יש ביניהם ע"ה אחד דהיינו החתן שהוא ע"ה כבר ראוי לו וגם לשאר הקרואים התלמידי חכמים לנהוג מוסר וסלסול בעצמם שלא ליסב במסיבה ההיא שמיסב בה לפחות ע"ה אחד, דאף אם מידי עבירה יצאו מידי גנאי לא יצאו דגנאי היא אפילו לתלמידי חכמים הרבה ליסב במסיבה אף עם ע"ה אחד וכמו שנהגו נקיי הדעת שבירושלים ושוב לא קשיא קושית מרן על רבינו מהך סוגיא דפסחים דלא אסרו אלא ת"ח שנשא בת ע"ה לאכול לת"ח מאותו הסעודה ולמה לא התיר רבינו אלא בסעודת ת"ח שנשא בת ת"ח דוקא ולא התיר לאכול בסעודת ע"ה שנשא בת ע"ה דלפי האמור בס"ד זה ליתא, שהרי התם אמרו אין ת"ח רשאי להנות ממנה וכו' הרי שלך ולפניך דהתם דינא קאמר הגמ' דמצד הדין אסור לו לת"ח ליהנות ממנה לא רק על צד הסלסול והמוסר, ולפיכך שפיר קאמר ר' יוחנן שם דדוקא בת כהן לישראל ע"ה או בת ת"ח שנשאת לע"ה בהנך דוקא הוא דאיכא איסור ממש מצד עיקר הדין שהרי איכא בזה הורדה מגדולתן ואין זיווגן עולה יפה משא"כ כששניהן שוים דהיינו בע"ה שנושא בת ע"ה ישראל או כהן ע"ה שנושא בת כהן ע"ה בהא ליכא איסורא שמצד עיקר הדין מותר לת"ח ליהנות ממנה שהרי הוא סעודת מצוה ומה דמיהא הוא גנאי לת"ח ליהנות מאותה הסעודה, הא מזה לא איירי ר' יוחנן במימרא דיליה, משא"כ רבינו דמיירי פה ממה שראוי לנהוג התלמידי חכמים סלסול ומוסר בעצמו כמו הנך נקיי הדעת ויקירי ירושלים לא מיירי פה מאיסור גמור (וכן לשון ואין ראוי לו לאכול וכו' שכתב רבינו ולא כת' ואסור לו לאכול וכו' שהיה מורה איסור ממש, אבל תיבות אין ראוי מורין רק מתורת סלסול ומוסר) ומתורת סלסול ומוסר באמת אף ר' יוחנן מודה דראוי לנהוג כך, וכמו שנהגו כך נקיי הדעת שבירושלים.

הלכה ג

ואסור לשתות יין בצהרים אפילו מעט אלא אם הי' בכלל האכילה שהשתיה שהיא בכלל האכילה אינה משכרת ואין נזהרין אלא מיין שלאחר המזון. דקדק רבינו לכתוב

זה פעמים תיבות בכלל האכילה ולא כתב שבתוך האכילה וגם מה שסיים רבינו ואין נזהרין אלא מיין שלאחר המזון לכאורה נראים דבר שפתים אך למחסור ונלענ"ד בס"ד בכוונת דברי רבינו כי אמנם כן כי דבריו אלה פה מקורם הם מן הירושלמי דפרק ערבי פסחים הלכה ו' וכמו שהעיר עליו מרן וז"ל הירושלמי שם למה (פריך למה לא ישתה בין כוס שלישי לרביעי וכדתנן התם, ומשני ע"ז) בשביל שלא ישתכ' (פי' ולא יהי' יכול לומר את ההלל בדעת צלולה כראוי לאמרו, ופריך ע"ז) כבר משוכר הוא (שהרי שתה הרבה עם מה ששתה בתוך הסעודה) מה בין יין שבתו' המזון לבין יין שלאח' המזון (ומשני) יין שלאח' המזון משכר שבתוך המזון אינו משכר, והנה בין כוס ראשון לכוס שני דמותר לו ג"כ לשתות ולמה לא חיישינן אז שישכר אף שאינו בתוך המזון, וע"כ צ"ל דכשם שבתוך המזון אינו משכר כך היין ששותה סמוך להמזון לפני המזון גם היין הזה אינו משכר, שגם הוא בכלל האכילה יחשב שהוא פותח את המעים ומביא תאות המאכל וכדתנן ברכות מ"ב סוף ע"ב בירך על היין שלפני המזון וכו' ואיפו זאת פיו יפה דייק וגרס רבינו שהשתי' שהיא בכלל האכילה אינה משכרת וכו' להורות דלאו דוקא השתיה שהיא בתוך האכילה שאינה משכרת אלא אף השתיה שבכלל האכילה תחשב דהיינו השתיה שהיא לפני האכילה גם היא אינה משכרת אכן לפ"ז מקום יש בראש לטעות ולומר דכשם שהשתיה שהיא לפני האכילה בכלל האכילה תחשב ואינה משכרת כך נמי השתיה שלאחר האכילה בכלל האכילה תחשב ואינה משכרת והאמת אינו כן שהשתיה שלאחר האכילה משכרת דלכך לא ישתה בין כוס שלישי לרביעי, ולהציל אותנו מן הטעות הזה סיים רבינו וכתב ואין נזהרין אלא מיין שלאחר המזון וכו' שלא בלבד שצריך ליזהר משתית יין באמצע היום כשלא אכל כלל, אף זו צריך ליזהר משתית היין שלאחר המזון שגם הוא גורם שכרות ובלבול הדעת.

הלכה ד

ולא יהיו שניהם לא שכורים ולא עצלנים ולא עצבנים ולא אחד מהן, ולא תהיה ישנה ולא יאנס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם יספר וישחק וכו'. והנה הלח"מ הקשה דהרבה דברים שחשב רבינו פה שאסורים לת"ח לעשות כאלו אדם אחר שאינו ת"ח אין בו איסור והאמת אינו כן שהרבה דברים מאלה שהם אסורים לעשות אפילו לאדם אחר שאינו ת"ח, כגון שיהיו שניהם או אחד מהם שכורים או שהיא אנוסה וכדומה וכמ"ש רבינו בעצמו לקמן בהלכות איסורי ביאה פרק כ"א הלכה י"ב, ולא הי' ראוי לכתוב כאן אלא דברים אסורים המיוחדים רק לת"ח, וכמו שהתחיל בתחלת הפרק כשם שהחכם ניכר בחכמתו, ושמתי לבי בס"ד לדברי רבינו הללו וראיתי כי כל דבריו

דברי אלקים חיים הם, והוא דמ"ש לקמן בהלכות איסורי ביאה ולא יבעול מתוך שכרות שאוסר זה לכל אדם ואפילו למי שאינו ת"ח הנה כוונתו שם הוא דוקא כשהבעל הוא שכור, אז הבנים בניו הם מבני תשע מדות הנזכרים בנדרים דף כ' ב', אבל כשהוא אינו שכור רק שהיא לבדה שכורת אין זה בכלל אותן בני תשע מדות ואין בו איסור לאדם אחר שאינו ת"ח וכן משמע לשון הר"ן שכ' בני שכרות, שמתוך שכרותו אינו נותן דעתו על אשתו, וזה שייך דוקא באיש אבל באשה דבכל דהוא ניחא לה אף בשעת שכרותה היא מרוצית עמו ואינה נותנת דעתה על אחר, וכן משמע קצת מלשון רש"י שם בד"ה בני שכרות וכו', וכל זה באדם אחר שאינו ת"ח, אבל לא כן הת"ח שהוא ראוי לשמש מטתו דרך קדושה כתפארת אדם לשבת בית ה', הנה לזה יש איסור מוסיף שאסור לו לשמש אפילו אם היא לבדה שכורה דעכ"פ לאו דעתה עלה, ונפש בלא דעת לא טוב, דבודאי לא עדיפא שכורה מישנה, דמהך טעמא דכתיבנא אין ראוי לת"ח לשמש מטתו עם הישנה ולאדם אחר מותר אם אינו ת"ח לפי דעת רבינו וזה שכתב רבינו פה לא עצלנים ולא עצבנים וכו' שאין ראוי לת"ח לשמש כך הנה דין זה לא זכר ולא פקד כלל רבינו לקמן בהלכות איסורי ביאה בפרק והלכה הנ"ל שיהיה אסור לאדם אחר שאינו ת"ח לשמש מטתו כשהוא או היא עצל ועצב ומהיכי תיתי לן ליאסר דבר זה על כל המון ישראל, שהרי אינן כלל בכל אותן בני תשע מדות, ומאן ספין ומאן רקע לאסור איסור דבר זה לכל אדם סוף דבר כל מה שאינו מבני אותן תשע מדות, אינו אסור לאדם אחר שאינו ת"ח, אלא דוקא ת"ח שהוא ראוי לו לקדש עצמו בקדושה יתירה ראוי לו שיהיה נזהר גם בדבר זה, וגם דבר זה של ת"ח אסור אף זה לא מלבו ענה רבינו כן, אלא שיצא לו כן מה שאמרו בברכות ס"ב א' ועוד לו כן בחגיגה ה' שח ושחק ועשה צרכיו וכו' מדקאמר ג"כ ושחק משמע שראוי לישחק ולשמוח בשעת תשמיש בין הוא ובין היא ועוד ג"כ אמרינן בפסחים ע"ב ב' דחייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה וכו' ומדנקטה הגמ' לשון לשמח את אשתו וכו' משמע מזה דראוי להיות שניהם בשמחה הוא וגם היא ועיין בטור א"ח סי' ר"מ למרן מ"ש שם וזה הדבר שכתב רבינו פה ולא תהיה ישנה וכו' ג"כ לא כתבו לקמן בהלכות איסורי ביאה בפרק והלכה הנ"ל שגם זה אינו איסור לאדם אחר שאינו ת"ח, דהא גם דבר זה אינו בכלל בני אותן תשע מדות, וממילא מהיכי תיתי לן לאסרו לאדם שאינו ת"ח, אבל ת"ח שראוי לו להתקדש ביותר, ראוי לו להתקדש גם בדבר זה שלא ישמש עם הישנה, וגם דבר זה לא בדה רבינו כן מלבו, אלא דיצא לו כן ממה דתניא במס' כלה, והוא דשם קחשיב ואזיל בני עשר מדות, וקתני שם אח"כ ויש אומרים אף בני הישנה וסובר רבינו דהת"ק לא פליג על הי"א אלא

רק לענין דבר זה לחוד, דהי"א סוברים שגם בני הישנה הם מאותן שנאמר עליהם וברותי מכם המורדים, ושגם הם יכרתו על ידי יסורי הגלות, אבל הת"ק סובר שבני הישנה אינם מאותן הפושעים והמורדים בי ולא יכרתו בגלות ע"י יסורי הגלות, אבל הא מיהא מודה הת"ק להי"א שאינו מן הראוי לשמש עם הישנה לא מכח שהוא איסור אלא משום שאינו דרך קדושה לשמש עם הישנה, והכריח לרבינו לפרש כן דעת הת"ק כדי למעוטי במחלוקת בין הת"ק ובין הי"א, וא"כ שוב אין ראוי לת"ח לשמש עם הישנה כיון שאין זה דרך הקדש יקרא לה, אע"פ שאין בו איסור שאלו הי' בו איסור היה הולד מן אותן וברותי מכם המורדים וכמו שסוברים באמת הי"א, אבל הא מיהא ת"ח שראוי לו להתנהג בדרך קדושה ראוי לו שלא ישמש עם הישנה, וגם ע"ז נאמר קצת, גם בלא דעת נפש לא טוב וגו' שהרי הוא משמש עמה בלא דעתה שאינה יודעת מזה כלל אע"פ שאין זה כמו בני אימה ובני אנוסה שלא בלבד שאינו מדעתה אלא אדרבה הוא כנגד דעתה ורצונה, מ"מ כיון שלפחות הוא בלא דעתה הוא נפש לא טוב לפחות, ואין ראוי לת"ח להיות נפש לא טוב, וגם הבן הנולד מזה אף שאינו בכלל אותן המורדים והפושעים בי, אבל הא מיהא יהי' כמו אותן העם ההולכים בחשך שכתב רבינו בהלכה שלאחר זה, ועיין במסכת' נדה י"ב א' בתוס' בד"ה בין ישנות וכו' שכתבו פירוש דליכא איסור נדות אבל אסור לבוא על הישנה כדאמרינן בנדרים וכו', והנה בנדרים שם לא הוזכר דבר או חצי דבר מישנה וכבר כתבנו דמבני אימה ובני אנוסה ליכא למילף לבני הישנה דרב המרחק ביניה' אבל הדבר ברור לענ"ד דצריך להיות כדאמרינן במסכת כלה, ותמה אני על שני גדולי הדור הט"ז בש"ע י"ד ריש סי' קפ"ד וגם הש"ך שם ס"ק ל"א שגם שניהם נמשכו אחר דברי התוס' והעתיקו לשון התוס' כדאמרינן בנדרים וכו', והנה לפי תירוצם הראשון והשני של התוס' שכתבו שם מותר בישנה אם היא ערה קצת, והיינו מטעם שכתבנו דכל איסור הביאה על הישנה אינו לפי דעת התוס' אלא משום שהוא בלא דעתה וקרינן ביה גם בלא דעת נפש לא טוב דהיינו לדעת התוס' הוא איסור גמור אפילו לאדם אחר שאינו ת"ח אבל כשהיא ערה קצת כבר נקראת דעתה עליה, (ודע דאף אם נאמר דדעת רבינו הוא גם כן כדעת התוס' דבישנה לגמרי אפילו באדם אחר איכא איסור גמור מ"מ אפשר ליישב דברי רבינו מקושית הלח"מ דהא מיהא כשהיא ערה קצת ליכא איסור אפי' לדעת התוס' וסובר רבינו דת"ח דצריך להתקדש ביותר אפילו כשהיא ערה קצת וישנה קצת ג"כ אין ראוי לו לבוא עליה דהא מיהא אין זה דרך קדושה דלא עדיף זה מעצלנים שכתב רבינו דאינו ראוי לו לבוא עליה, אבל מה שנראה עיקר בעיני בדעת רבינו הוא דאפילו בישנה לגמרי ליכא איסור גמור וממילא מותר לאדם אחר שאינו ת"ח רק לת"ח הוא

דאינו ראוי לבוא על הישנה בין ישנה לגמרי ובין ישנה קצת וערה קצת, ולפיכך לא הביא רבינו לקמן בהלכות איסורי ביאה כלל להך שלא יבא על הישנה וא"א לומר דסמך עצמו לקמן על מה שכתב פה, דהא הכא לא מיירי אלא מה שאין ראוי לת"ח לעשות כמו אינך דברים דקחשיב פה רק לת"ח לחוד לא לשאר בני אדם וא"כ דלמא גם דבר זה של ישנה אינו אסור אלא לת"ח לא לאדם אחר אלא ודאי דבאמת אינו אוסר רבינו לאדם אחר לבא על הישנה) ואדרבה גם התוס' צריכין לומר דסוברים כרבינו דהת"ק במסכת כלה שם לא פליג על הי"א שם לגמרי אלא דהת"ק והי"א בהא פליגי דהנך י"א סוברים דאף בני הישנה הם בכלל אותן הפושעים והמורדים בי שיכרתו בגלות ע"י יסורי הגלות, והת"ק סובר שאין בני הישנה מאותן הפושעים והמורדים שעליהם לא נאמר הך קרא של וברותי מכם וגו' אבל בהא מודה הת"ק דאיסורא איכא לבא על הישנה דהואיל והוא משמש עמה בלא דעתה דאל"כ מאי קא קשי' להו להתוס' כלל, דלמא שמואל לא פסק כהך י"א שבמסכת כלה כמו שראוי לפסוק כהת"ק נגד הי"א דהם כרבים נגד יחידים פרטיים וביותר שגם בגמרא לא נזכר כלל הך דעת י"א, אלא ודאי צריכין לומר דגם התוס' סבירא להו דאיסורא מיהא איכא אפילו להת"ק לבא עליה כשהיא ישנה ולזה שפיר הקשו התוס' קושייתם עליה דשמואל.

ברם קושייתם של התוס' אינו קושיא אלא לפי שיטתם שהם סוברים דאיכא איסור ממש לבא עליה כשהיא ישנה ממילא נמי שהוא אסור אפילו לאדם אחר שאינו ת"ח, אם לא כפי תירוצם שם דהיכא דהיא ערה קצת דמותר לבא עליה, אבל רבינו רוח אחרת אתו, שהוא סובר דאם היה איסור ממש בדבר אף הבנים הנולדים מאותה ביאה כשבא עליה כשהיא ישנה היו בכלל וברותי מכם כיון שיש ביצירתן צד עבירה וכמו שכתב הר"ן שם בד"ה המורדים והפושעים בי וכו' אלא ע"כ צריכין לומר דהת"ק סובר דאין בו איסור ממש לבא עליה כשהיא ישנה אלא רק דאין בזה דרך קדושה דלא עדיף זה מבא עליה והם עצלנים או עצבנים אחד מהם, שאין הביאה ההיא דרך קדושה ואסור לת"ח לבא על אשתו כך וה"ה נמי כשהיא ישנה דאסור לת"ח ומטעם קדושה יתירה נגעו בה, ממילא לפי שיטתו חלף הלך לו קושית התו' דמסכת נדה דמאן מפיס דשמואל התם מיירי בת"ח דלמא שמואל קאמר דינו לאדם אחר שאינו ת"ח ככל המון ישראל שהם מותרים בנשותיהם אף כשהן ישנות, אפס מ"ש רבינו פה ולא יאנוס אותה הנה יציבא מילתא שלקמן בהלכות איסורי ביאה פרק והלכה הנ"ל כתב רבינו ולא יבא עליה על כרחה והיא יראה ממנו הרי דאוסר דבר זה אפילו לאדם אחר שאינו ת"ח, וא"כ בדבר זה יפה הקשה הלח"מ דהאיך פה תלה הדבר לאסור במה שהוא ת"ח דוקא, אמנם אחרי

העיון היטב בס"ד אנכי הרואה כי אין ענינו זה שכתב לקמן בהלכות איסורי ביאה ענין הדבר הזה שכתב פה, והוא דלקמן מיירי שאינה נבעלת לו כלל ברצון רק מחמת יראה ופחד היא שנבעלת לו, ורבינו אפשר דהיתה גם כן גירסתו במסכת' נדרים כ' ב' כגירסת הר"ן שם והוא בני אימה באות י' אחר האלף, ודלא כהרא"ש בפירושו שם דגרם בני אמה דהיינו שפחה משוחררת וגם רבינו אפשר דלא היתה כלל בגירסתו שם תיבות בני אנוסה וכמ"ש ג"כ מהרש"א שם בח"א וכן נראה מפירוש הרא"ש שם שלא היתה בגירסתו כלל בני אנוסה מדלא מפרש לזה כלל, ועוד דהא הרא"ש שם אינו גורס בני אימה באות י' אחר הא' אלא גורס בני אמה דהיינו בני שפחה משוחרר' דגרועה מגיורת, ממילא א"א שוב לומר שהיתה בגירסתו ג"כ בני אנוסה דא"כ היאך קתני וקחשיב התם בני ט' מדות והרי יו"ד הם עם בני אנוסה וכמו שהקשה הר"ן בפירושו שם בד"ה בני אנוסה ומה שתירץ הר"ן שם דמתוך ששני אלה בני אימה ובני אנוסה קרובים הם להיות זה כזה חשיב להו כחד היינו לגירסת בני אימה באות יו"ד אחר האלף, אבל לפי גירסת הרא"ש בני אמה ליתא לתירוץ זה, דמאי קריבות והתייחסות יש לבני אמה שהוא בני שפחה משוחררת לבני אנוסה, אלא ודאי דגם הרא"ש לא היתה בגירסתו בני אנוסה כלל ואף גם במסכת כלה שם אף דקחשיב ואזיל שם עשרה מדות בבנים המורדים והפושעים אבל הן כל אלה לא קחשיב התם בני אנוסה כלל אלא בני נידוי ובני נדה וכמו כן בטור א"ע סימן כ"ה וכל זה דלא כמהרש"א בח"א שנדחק מאד לפי פירושו של הרא"ש ואחר העתרת המחילה נראה דאישתמיטתיה לפי שעה מסכת כלה וס"ל לרבינו ההיפוך מהר"ן בפירושו למסכת נדרים והוא שרבינו סובר דאימה הוא יותר גרוע מאונס ודאימה הוא בלשון חכמים מה שעושה שלא ברצון לגמרי דהיינו מה שנשמעת לו להבעל אינה מרצונה כלל, משא"כ אונס אינה שלא ברצונה לגמרי אלא רוצה ואינה רוצה וכמו שכתב ג"כ הראב"ד והובא ג"כ בטור א"ע סי' כ"ה שכתב וכן שנינו במסכת כלה מפני מה הויין לו לאדם בנים בעלי מומין וכו' ור' יוחנן אמר מפני שאומרת לו בשעת תשמיש אנוסה אני, ואיכא בנייהו רוצה ואינה רוצה וזהו ג"כ החילוק בין מ"ש לקמן בהלכות איסורי ביאה ששם מיירי מבני אימה שאינה נבעלת לו כלל ברצון, אבל פה מיירי רבינו במ"ש ולא יאנוס אותה וכו' היינו אפילו אונס קצת רוצה ואינה רוצה שמכח דבר זה אין הבן מבני תשע מדות וא"כ אין בו איסור לאדם אחר באופן זה אבל לת"ח גם זה אסור מחמת שאין זה דרך קדושה ואין ראוי לשום ת"ח להתנהג שלא על דרך הקדושה והפרישו' ולא זו שהסברא גוברת לאסור לת"ח לבעול אשה כשהיא אנוסה דהיינו אף שהיא רוצה ואינה רוצה, אף זו אני אומר בס"ד כי יסודתו בהררי קדש כי יצא

לו לרבינו כן ממימרא דרמי בר חמא אמר רב אסי בעירובין ק' ב' אסור לאדם שיכוף אשתו לדבר מצוה שנאמר ואץ ברגלים חוטא וקשיא לי' לרבינו דמאי אשמעינן רב אסי בדבר זה, דהרי הוא מילתא דפשיטא דאסור לעשות כן שהרי הבנים שיולדו להם הם מבני תשע מדות אם מבני אימה או מבני אנוסה ואם הבנים הם מבני תשע מדות אשר עליהם נאמר וברותי מכם המורדים והפושעים ק"ו שהאב הגורם לזה בבעילתו שהוא עושה איסורא רבה, וכן קשה על ר' יהושע בן לוי התם דקאמר כל הכופה את אשתו לדבר מצוה הויין לי' בנים שאינן מהוגנין הלא קים ליה בדרבה מיניה דהויין לי' בנים מורדים ופושעים בו יתברך כל זה קשיא לי' לרבינו, לכן תירצה רבינו כך דהך סוגיא דנדרים מיירי דוקא שהיא אינה רוצה כלל דאז הבועל ההוא איסורא רבה קעביד שגורם לבניו שיהיו בכלל אותן בני תשע מדות המורדים והפושעים, אבל הך סוגיא דעירובין מיירי באופן שכופה אותה עד שתאמר רוצה אני והיא מתרצת קצת אבל לא מתרצת לגמרי דהיינו שהיא רוצה ואינה רוצה ולזה אף שהבנים אשר יולדו לו להם מהביאה ההיא לא יהיו מאותן בני תשע מדות, אבל הא מיהא איהו לאו שפיר קעביד שאין זה דרך קדושה כראוי, והבנים אשר יולדו להם יהיו בנים שאינם מהוגנים דהיינו כאותן העם ההולכים בחשך וכמ"ש רבינו וא"כ בודאי ת"ח שראוי לילך בדרך הקדש ולעשות את אשר ישנו בהשג יד אצלו שלא יהיו ח"ו בניו שאינם מהוגנים מאותן העם ההולכים בחשך לפיכך שפיר עביד רבינו שכתב פה דברוצה ואינו רוצה דהיינו אנוס' קצת דאין ראוי לת"ח לבא עלי', וא"כ צדקו יחדיו כל דברי רבינו וכולם ממקדש מלך תלמוד בבלי הם יוצאים.

הלכה ט

מלבוש ת"ח וכו' ואסור לו שימצא כתם או שמנונית וכיוצא בהן בבגדו. והנה הלח"מ הקשה דבשבת קי"ד א' אמרינן כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה שנאמר ולמשנאי אהבו מות וגו' רבינא אמר רבד איתמר, ולא פליגי הא בגלימא (פי' רש"י אפילו רבב אסור) הא בלבושא (דוקא רבד אסור) מבואר מזה דגבי כתם או שמנונית וכיוצא בהן אינו אסור אלא בגלימא לא בלבושא, ולמה זה רבינו לא חילק ולא פילג בין לבושא ובין גלימא לענין רבד דאסור אפילו בלבושא ורבב אינו אסור אלא בגלימא לא בלבושא, ומיסתם סתם רבינו לכל הדברים האלו. ול"נ בס"ד ליישב קושית הלח"מ, והוא דהא דמחלק הגמרא בין גלימא ללבושא היינו לענין מה דקאמר ר' יוחנן התם שהוא חייב מיתה בידי שמים, אבל לענין איסור גרידא בודאי אין חילוק בין גלימא ללבושא, דבתרווייהו איסורא לפחות מיהא איכא, ורבינו פה הא לא מיירי אלא רק מאיסורא

גרידא, אבל מעונש מיתה בידי שמים הא לא מיירי שאין זה דרכו של רבינו בחיבורו זה ויתר חיבוריו הנוגעים לדינא להעתיק ולפסוק הלכה בעונשי מיתה בידי שמים כלל שאין בהם נפקותא לדינא בדיני אדם וכידוע כן מדבריו שבפירושו להמשניות שכתב כן הרבה פעמים וכן כתב עוד בספרו הנכבד סה"מ ולפיכך לא העתיק רבינו רבד כלל (לא כפירוש רש"ל שהוא שכבת זרע ולא כפירושו של הרי"ף שם שהוא דם יבש שנראה כאלו בעל נדה) אלא העתיק רק סתם כתם או שמנונית כיוצא בהן שהם כללים לכל מיני כתם מאיזה מין שיהיה הכתם, והיינו כאמור מפני שאין נפקותא לדינא בין רבד לשאר דברים מעניני כתם דהא לענין חיוב מיתה בידי שמים לא מיירי מזה כלל, ואם לענין איסור גרידא הא אסור כל דבר המגנה והמלכלך את הבגד ואת הלובשו ובא האות והמופת על זה שהרי מרא דהאי שמעתא דכל ת"ח שנמצא רבב על בגדו וכו' הוא ר' יוחנן, ורבינא לא אמר רבד משמיה דנפשיה אלא שהוא אמר ר' יוחנן אמר רבד וכדמוכח מהלשון דקאמר הגמרא רבינא אמר רבד איתמר וכו' דייק מלת איתמר שנאמר משמיה דר"י רבד לא דהוא פליג עם ר"י אלא דפליג לכאורה על הך לישנא דאמר משמיה דר"י רבב ועל זה קאמר הגמרא ולא פליגי, רצונם בזה דהך לישנא דאמר משמיה דר"י רבב והך לישנא דשמע רבינא דאמר משמיה דר"י רבד הנך תרתי לישני לא פליגי אלא שניהם אמת צדקו יחדיו הא בגלימא וכו' סוף סוף ר"י אמרה להך שמעתא רק שפעם אחת אמר לענין גלימא ואז אמר רבב ופעם אחת אמר לענין לבושא ואז אמר רבד והרי ר"י גופא איהו דאמר בשבת קי"ג סוף ע"א וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכי הא דר' יוחנן קרי למאניה מכבדותי וכו' ועיין שם סוף ע"ב ריש דף קי"ד, הרי דר"י גופא אמר דהאדם מתכבד ע"י בגדים מעולים ונאים שהוא לובש, וממילא נמי שהוא בהיפוך שע"י בגדים מלוכלכים האדם הלובשן מתבזה על ידן, כי כל דבר נודע מהיפוכו, והתם מיירי בין בגלימא ובין בלבושא שהרי מה שמלבושי שבת לא יהיו כמלבושי חול בודאי קאי אפילו על מלבושים לא רק על גלימא וע"ז מביא ראיה ממה דקרי ר' יוחנן למאניה מכבדותי, ועוד דהא גם במלבושא יש כבוד ובזיון שהרי גם מלבושא נראה לכל אדם אם הם נאים ומעולים או אם הם מגונים ומלוכלכים דאל"כ למה יתחייב מיתה כשימצא רבד על מלבושו אם אינו נראה מלבושו מאי ולמשנאי למשניאי שייך בהו, אלא ודאי דגם הכתם שעל מלבוש נראה, וכיון שהוא נראה הרי אף שאינו רבד רק רבב וכתם של שמנונית וכיוצא בו הרי הת"ח ההוא הלובשן מבזה עצמו נהי דאין בזיונו כ"כ כמו במלבוש העליון דהיינו גלימא שהוא נראה תמיד לעין כל משא"כ לבוש התחתון שאין מקפידין עליו כ"כ הואיל ולפעמים הוא מכוסה, אבל הא מיהא כיון שיש בו בזיון

קצת להלובשו כבר אסור לו לת"ח ללבשו לבזות את כבוד תורתו, אף שאין הבזיון גדול כ"כ שיענש עליו בעונש מיתה וכמו כן איכא ראיה מהא דאמרינן שם קמ"ה ב' דת"ח שבבבל מצויני' הם מטעם מפני שאינן בני תורה ופי' רש"י כדי שיתכבדו ע"י הבגדים שלובשים ואם מטעם דגלו ובאתראי שמאי ובלא אתראי תותבאי והרי מזה ג"כ מוכח שהאדם מתכבד ע"י בגדיו ועיין ברש"י שם בד"ה שאינן במקומם וכו' שמבואר משם דעל כל המלבושים קאמר כן לא רק על הגלימא בלבד, וא"כ ראוי להת"ח לפחות שלא לבזות עצמו ע"י מלבושיו, דהיינו שיהיו לפחות נקיים, כי הת"ח צריך לנהוג כבוד בעצמו כדי שלא יתבזה תורתו בפני ע"ה, וכמ"ש רש"י שם קי"ד א' וא"כ זה הת"ח שהולך אפילו במלבוש מזוהם ומלוכלך אפילו ברבב איסורא קעביד שמבזה לפחות בזיון קצת לתורתו ולפחות גורם העדר כבוד להתורה ועוד בה שלישיה דאף בשאר מלבושיו איכא בזיון קצת אם הם אינם נקיים דהא בודאי לא עדיפי שארי בגדים מבוזים שאינן גלימא והם מלוכלכים בכתמים ממנע המטולאי טלאי ע"ג טלאי דאמרי' דגנאי הוא לת"ח לצאת בו ואיסורא קעביד והביאו ג"כ רבינו לקמן בהלכה זו בסמוך, אלא שאינו חייב מיתה בידי שמים על מנעל המטולאי הואיל ואינו בזיון גמור אבל הא מיהא מוכח דאיסור קעביד אפילו אם הוא לובש או נועל דבר שהוא רק בזיון קצת והעדר כבוד התורה, וא"כ אף בלבוש שאינו גלימא שנמצא עליו כתם דמאיסורא לא פלט הך ת"ח שהוא יוצא בו דגנאי הוא לת"ח להתגאל במלבושים מגואלים כאלה, ורביעי בקדש מהא דאמרינן בזבחים י"ט ריש ע"א אמר רב אשי אמר לי הונא בר נתן זימנא חדא הוי קאימנא קמיה דאיזגדר מלכא והוה מדלי לי המיינאי ותותייה ניהלה ואמר לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו וכתב רש"י בד"ה והוה מידליה המיינאי וצריכים אתם לנהוג עצמכם בתפארת של כהנים, והנה גם מזה מוכח דהחיוב הוא לת"ח להיות הולך בלבוש נקי בלתי לכלוך כתפארת הכהנים ובגדי כהנים אינן רשאין להיות מלוכלכים בשום לכלוך אפילו רק בטיט וכמבואר בזבחים דף ח"י וסוף דבר הת"ח כדי לכבד תורתו צריך ללבוש לכבוד ולתפארת אם ידו משיגה, ולפחות יכול ליזהר שלא יהיו בגדיו מזוהמין ומלוכלכים כי דבר זה אינו תלוי בעושר אלא תלוי בהשגחתו על נקיות בגדיו.

ולא יהי' בשרו נראה מתחת מדיו כמו בגדי פשתן הקלי' וכו'. כתב מרן שמקור דבר זה הוא מבבא בתרא נ"ז ב' דאמרינן התם בעא מינה ר' יוחנן מר' בנאה חלוק של תלמידי חכמים כיצד, כל שאין בשרו נראה מתחתיו, אלא שהרשב"ם פירשו לענין אורך הבגד שכתב שם בד"ה כל שאין בשרו וכו' שיהא ארוך עד פיסת רגלו שלא יראה כשילך יחף אבל רבינו פירשו לענין עצמות הבגד וכפירושו הנ"ל, ולכאורה היה נראה דאפשר

להביא ראיה לפירושו של רבינו ולאותיב תיובתא כלפי סנאיה דהרשב"ם, והוא דהא מדברי הרשב"ם מבואר שהחלוק היה מגיע עד הארץ עד שלא היה נראה כלל מן הרגל ואפילו מן פיסת הרגל לא היה נראה כלל דאל"כ עדיין היה נראה יחף כשהוא הולך, ועוד דא"כ למה לא נתנו חכמים שיעור כמו שנתנו אח"כ שיעור גבי טלית של תלמידי חכמים כל שאין חילוקו נראית מתחתיו טפח אלא ודאי צריכין לומר לפי פירושו של הרשב"ם דבאמת צריך להגיע חלוקו עד לארץ, ואחר כי כן הנה קשה לענ"ד מה זה שאמרו במדרש שמואל והובא בילקוט שמואל ב' פרשה ו' רמז קמ"ג ויהי ארון ה' בא וכו' אמרה לו (רצונו לומר מיכל בת שאול אמרה לדוד) של בית אבא היה נאה ממך, חלילה שנראה מימיהם פיסת יד ופיסת רגל ועקב מגולין, אלא כולם וכו' (ודע דבמדרש הגירסא ופיסת עקב מגולין יע"ש ולדעתי גירסא זו יותר נכונה מגירסת הילקוט דלפי גירסת הילקוט קשה דאם אין פיסת הרגל מגולה כ"ש דאין העקב מגולה שהרי העקב הוא מכוסה ממילא אם הבגד ארוך כל כך שאינו נראה פיסת רגל, וברד"ק בביאור הפסוק שם הביא ג"כ המדרש והביא הגירסא רק פיסת הרגל וגם לפי גירסא זו הוא נכון, אבל גירסת הילקוט האמורה נראה שהיא גירסא מוטעת וכאמור) והשתא אם נאמר כפירושו של הרשב"ם דכל ת"ח דינו כך שאינו רשאי להיות לו עקב או אפילו פיסת הרגל מגולה א"כ יאמר נא מה רבותייהו של שאול וביתו בית צדיקים הלא כל ת"ח צריך להיות צנוע כך ושאול וביתו כולם גבורים בתורה היו, אלא ודאי צריכין לומר שבכל ת"ח אינו צריך להיות החלוק אלא עד העקב וכמ"ש רבינו אף אם מן העקב ולמטה מגולה אין קפידא בכך כלל ואיפו זאת שפיר הפליגה מיכל בת שאול בשבח בית אביה, היא אומרת כמה היו צנועים ביותר מכל שארי חכמים ותלמידהון שכל ביתו של שאול למדו הצניעות המופלג הזה משאול שהי' צנוע ביותר וכמו שהפליגו רז"ל בכמה מקומו' מהפלגת צניעותו, ולפיכך גם בני ביתו היו צנועים גדולים ומופלגים במידת הצניעות מעל כל פני האדמה, וא"כ קשה על ר' בנאה לפי פירוש הרשב"ם האיך קאמר הוא סתם לר' יוחנן כל שאין בשרו נראה מתחתיו, אלא ודאי צריכין לומר כפירושו של רבינו.

אלא שאחרי מעט העיון וההסתכלות אנכי הרואה בס"ד כי ראיה זו אינה ראי' לרבינו ולא תיובתא להרשב"ם, והוא כי מיכל בת שאול לא הפליגה בשבח בית אביה, אלא במה שמעולם לא נראה כן מהם, שכ"כ היו צנועים ומוזהרי' בדרכי הצניעות עד שלא אירע להם אפילו דרך עראי ומקרה שיהיה נראה מהם פיסת היד ופיסת הרגל, תדע שלולי כן מה לה לזעוק אל המלך דוד וכי ראתה כן מבעלה דוד הרבה פעמים חלילה הרי לא עשה כן אלא אך הפעם, שהי' נעשה דבר זה דרך מקרה בהיותו מפזז ומכרכר אז לפני

ארון ה' הוא שאירע הדבר הזה ואפס זולתו, אלא ודאי הוא הדבר אשר דברתי כי היא אמריה תאמר שמעולם לא נראה כן בבית אביה אפילו דרך מקרה ועראי שהם היו צנועים מופלגים ביותר, שאף לשארי תלמידי חכמים הנה יארע להם כן דרך מקרה ועראי ואין בו איסור ופריצת גדר הצניעות, אבל בית אביה הם נהגו סלסול בעצמם להיות נזהרים מזה אפילו דרך מקרה ועראי, ולזה דייק ופתחה פיה בחכמה ואמרה של בית אבא הי' נאה ממך ולא אמרה בקיצור של בית אבא היו נאים חלילה שנראה מימיהם כן ולא הי' לה להוסיף ולומר תיבת "ממך" כאלו גם הוא נאה אלא שהם נאים ביותר, והרי לפי דעתה יצא דוד מדרכי הצניעות ושמועה זו אינה נאה, ולא להחניף לו ולישא פניו אמרה כך, כי כפי הנראה שם הנה דרך נשים לה אשת מדנים, אבל הוא הדבר אשר דברנו כי האמת דברה כאשר עם לבבה השיחה כל רוחה תוציא, היא מדברת אמת הדבר שגם אתה צנוע ומעלי ונאה, שבדבר זה שעשית לא פרצת פרץ גדר הצניעות כיון שלא עשית כך אלא על דרך מקרה ועראי, אבל הא מיהא של בית אבא היו מופלגים ונאים ממך בצניעות הרבה יותר ויותר, שהם נזהרו שלא יארע להם כך אפילו דרך מקרה ועראי, דיקא נמי שהרי אמרה לו חלילה שנראה מימיהם פיסת יד ופיסת הרגל וכו' מאי זה דקאמרה תיבת "מימיהם" דמה הי' חסר אם היתה אומרת סתם חלילה שנראה פיסת יד וכו' אלא ודאי שאמרה שמעולם כל ימי צבאם לא אירע להם כך לשל בית אביה אפילו דרך מקרה ועראי וזה גורם במה שהיו נזהרים ביותר בדרכי הצניעות, ואחרי הבא עלינו שוב חלפה והלכה לה הראי' שהבאתי לעיל מכאן לפירושו של רבינו ולאותיב תיובתא על הרשב"ם דההבדל שבין ביתו של שאול המלך ושארי תלמידי חכמים לא היה אלא בענין זה של דרך מקרה ועראי דשארי תלמידי חכמים לפעמים הוא שיארע להם כך על דרך המקרה ועראי.

אבל מה שנראה לענ"ד ראיי' לפירושו של רבינו הוא דלא היתה לו בגירסתו במדרש פיסת עקב, ובאמת אין לשון פיסת נופל על עקב ולא מצינו כן במקום אחר אלא היתה גירסתו במדרש רק עקב לחוד דהיינו שהיתה גירסתו פיסת היד ועקב וא"כ אפי' בית שאול דהוי צניעי ומעלי טפי אפ"ה לא היו מקפידין במה שהי' מגולה מהעקב ולמטה, ומעתה אם כך עשו ביתו של שאול שהיו מופלגים בדרכי הצניעות ואעפ"י כן לא היו חוששין לגילוי פיסת הרגל מהעקב ולמטה מכ"ש שאר ת"ח שמותרים בגילוי מהעקב ולמטה ואין פרץ ואין יוצא מגדר הצניעות, וקשי' לי' לרבינו על ר' בנאה דסת' ואמר כל שאין בשרו נראה מתחת וכו' וה"ל למימר השיעור עד העקב והוכיח מזה רבינו כפירושו בדברי ר' בנאה, וליישב דברי הרשב"ם בפירושו צריכין לומר דהיתה לו הגי' במדרש רק

פיסת הרגל לחוד (וגבי רגל שייך שפיר לשון פיסת) הרי מבואר מזה דאפילו פיסת הרגל לא הי' מגולה מהן ולכן ראוי לכל ת"ח לעשות כמו שעשו ביתו של שאול שמעולם לא נראה בהם פיסת הרגל אפילו דרך עראי ומקרה מעוצם והפלג' מדת צניעות'.

אמנם עדיין קשה על רבינו מהא דאמרינן ביומא ל"ה ב' אמרו עליו על ר"א בן חרסום שעשתה לו אמו כתנת מב' רבוא וכו' מפני שנראה כערום ולדעת רבינו תקשי האיך סלקא אדעתי' של ר"א ללבשו לעבודה הרי מלבוש כזה אין ללבוש אפי' בגבולין לת"ח אף כי במקדש מה נורא המקום הזה וצריכים שם צניעות יותר וכ"ש דאסור ללבשו, ואולי ס"ל לר"א בן חרסום דהך מעלה וכבוד התנאה לפניו במצות עדיפי טפי ממעלת הצניעות והכון לקראת אלהיך ראוי לעבוד לפניו בבגדי' חשובים ויקרים ורק בעבור זה לא היו אחיו הכהנים רוצים ללבשו מפני שדעתם שאין בבגד ארוג כזה הכתונת נוי וכבוד לעבוד דאדרבה כדי בזיון הוא שנראה כערום (א"ה גם לפי' הרשב"ם יש להעיר דהא הכהנים בעזרה בע"פ שהיו פוקקין העזרה דשבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם והיו מדלו מאנייהו בהולכת עצים למערכה והרי היו יחיפים בשעת עבודה ונראה כל הרגל מגולה וע"כ יש לחלק בין גבולין לעזרה) ברם כל זה שכתבתי הוא לדעת מרן דרבינו ס"ל הפירוש בדברי ר' בנאה דלא כפירושו של הרשב"ם, אבל אחר העיון נראה לדעתי דגם רבינו מפרש כמו שפי' הרשב"ם אך מקור מקומו טהור שכתב שלא יהא בשרו נראה מתחת מדיו אכתוב בסמוך בס"ד.

ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ אלא עד עקבו וכו'. מ"ש רבינו הטעם דנראה כגסי הרוח זה יצא לו מהא דאמרי' בשבת קי"ג וכ"כ מרן אבל מ"ש רבינו ובית יד שלו עד ראשי אצבעותיו מזה לא נמצא שום דבר בסוגיא שם ומרן לא העיר בזה, והנראה לענ"ד לפמ"ש בסמוך דגירסת רבינו במדרש היתה פיסת היד ועקב דהיינו שלא נראה מבית שאול העקב וממנו ולמעלה אבל מן העקב ולמטה הי' נראה מהם וכן פיסת היד שלהם לא הי' נראה בבית שאול ופיסת היד הוא כף היד והיינו עד ראשי אצבעותיו כי האצבעות צריכות להשתמש בהם ואין זה דומה לפיסת היד דקתני במס' אהלות פ"א משנה ח' ומזה יצא לרבינו מ"ש פה דהיינו דהוא סובר שכל ת"ח אף שראוי לו להיות צנוע אבל אינו צריך להיות צנוע יותר מבית שאול המלך דהיינו שלא יגיעו בגדיו אלא עד עקבו ועקב בכלל ועד ראשי אצבעותיו שכ' רבינו הוא פיסת היד שנזכר במדרש וגם זה הוא עד ועד בכלל שא"א לצמצם במכוון ממש עד ראשי אצבעותיו אא"כ יכסה ג"כ מעט מראשי אצבעותיו אבל לא יותר דזה הוי גסות הרוח דאלו הי' בזה משום צניעות גם שאול המלך שהי' מופלג מאד בצניעות הי' עושה כן כמבואר בבבלי וירושלמי ומדרש

מגודל ועוצם הצניעו' אשר לשאול ולכן גם ת"ח אינו צריך לצניעות יתירה מאשר היתה בשאול ואצלו לא נראה פסת היד אבל ראשי האצבעות ודאי גלוים היו, (א"ה גם בזה יש לגמגם כי לדעת המדרש כל האצבעות היו נראים וגלוים בשאול וביתו ולדעת הרמב"ם ז"ל לא כל האצבעות רק ראשי האצבעות מקום הצפרנים יהיו גלוים).

אמנם הא קשיא לי על רבינו דגבי טלית של ת"ח אמרינן במס' ב"ב נ"ז ב' כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח והרי לדעת רבינו אף חלוקו של ת"ח א"צ להיות ארכו אלא רק עד העקב והעקב בכלל ואם הטלית א"צ להיות ארוך אלא כדי שלא יהא נראה החלוק מתחתיו טפח א"כ יכול להיות סוף אורך הטלית קרוב לטפח למעלה מן העקב ולמה זה סתם רבינו אלא עד עקבו ולא מחלק בין הטלית והחלוק דבחלוק הוא דבעינן שיעור ארכו עד העקב אבל בטלית יכול להיות קצר מזה קרוב לטפח. (א"ה עיין מ"ש רבינו בהל' כלי המקדש שיעור אורך הכתונת עד למעלה מן העקב ואורך בית יד עד פס ידו והוא מתלמודא דיומא ע"ב ב' ומבואר מזה דכל העקב הי' מגולה אפי' במקדש וכן משמע דפס יד היתה מגולה דהיינו כף היד דתרגום ככף איש כפיסת ידא). ודע דהרשב"ם כתב שם וכ"ש דאי קאי עד להדי חלוק דאיכא צניעות טפי ויש להעיר בזה דהרשב"ם גופא כתב שיהא אורך החלוק מת"ח עד פיסת רגלו א"כ צריך שיהא עד שיגיע לארץ ממש דאל"כ עדיין נראה יחופו וא"כ כשהטלית הוא עד להדי חלוק גם הטלית מגיע עד לארץ ואיך כתב הרשב"ם דאם הטלית מגיע עד להדי חלוק הוי צניעות טפי והרי מסוגיא דמס' שבת שמעינן דהרי הוא מגסי הרוח ומאי מעליותא איכא לת"ח ההולך במלבושיו כגסי הרוח וא"ל דע"כ ל"א דהוי מגסי הרוח אלא כשהבגדים נגררין על הארץ שהם יותר ארוכים מקומת איש אבל אם הם מכוונין ממש עד לארץ אינו מגסי הרוח, הנה מלבד שהוא מתנגד להשכל לאמר שיצוו חכמים ביום השבת ישלשל בגדיו שיהי' נגררים בארץ וגם אם החוצות מלאים טיט ורפש, אלא אף מלשון רש"י בד"ה ישלשל בגדיו לא משמע כן שכתב הבעל מלאכה צריך לסלק בגדיו כשהם מגיעים לארץ במכוון ממש והעשירים א"צ לזה ולובשים עד לארץ גם לשון רבינו שכתב סחובין על הארץ ולא כתב סחובין בארץ הנה הוא מורה דאף שאין נגררים בארץ רק הם מכוונים עד לארץ ממש העושה אלה הרי זה מגסי הרוח וצ"ע.

שוב התבוננתי ומצאתי כי דברי הרשב"ם נכונים דהא בלא"ה קשה על הרשב"ם האיך קאמר דחלוק של ת"ח צריך שיגיע עד פרסות רגליו שלא יראה יחף כשהוא הולך והיינו עד בכלל דגם הפרסות יהיו מכוסין מהחלוק ות"ל דת"ח בלא"ה אינו רשאי לילך יחף כדאמרי' בשבת קכ"ט א' לעולם ימכור אדם קורת ביתו ויקח מנעלים לרגליו, וכ"ה

בפסחים קי"ב דר"ע צוה כן לבנו ועיין מ"א סי' ב' ס"ק ז' ואם כך באיניש דעלמא כדאמרי' בשבת קנ"ב א' חזייה דלא סיים מסאני' א"ל דעל סוס מלך וכו' ודמנעלי ברגלוהי בר אינש דלא הא ודלא הא דחפיר וקביר טב מיני' עאכ"ו שהוא גנאי לת"ח לילך בלא מנעל (ומה דריב"ק לא סיים מסאני' ודאי מקרה קרה לו שהכריחו לכך והצדוקי רק להקניטו נתכוון) והרי המנעל מגיע עד העקב וא"כ אין החלוק צריך להגיע עד לארץ אלא די שמגיע עד העקב ושוב אינו נראה שהולך יחף, ומוכרחין אנו לומר דכוונת הרשב"ם היא שיהא החלוק ארוך עד פרסות הרגל ולא עד בכלל והיינו עד העקב והוא מגולה ומשם למטה הוא פיסת הרגל וכדי שלא יהא נראה כהולך יחף היינו מן העקב ולמעלה, ומעתה אף אם אורך הטלית שוה לאורך החלוק עדיין אין הטלית נסחב על הארץ שאינו מגיע אלא עד העקב ואינו נראה מגסי הרוח, שוב מצאתי און לי בספר עין יעקב ד"א נדפס על הגליון בשם המהרש"א, וז"ל אין דרך ת"ח לילך יחף אלא שיגיע עד ראש המנעל, וכוון בזה לכל הדברות והאמירות הניתנין למעלה ותיתי לי שכוונתי לדעתו הרמה והנשאה, ובזה מיושב נמי גירסת הילקוט שהבאתי לעיל חלילה שנראה מימיהם פיסת יד ופיסת רגל ועקב מגולין והיינו דלפעמי' כשאירע בבית שאול שהיו הולכים בלא מנעל כשהיו הולכים במקדש ה' או ביה"כ אז לא הי' נראה מימיהם מתחת בגדיהם אפי' פיסת הרגל אבל אם הלכו במנעליהם ברגליהם בלא"ה לא הי' נראה הרגל מגולה מן העקב ולמטה שהי' מכוסה מן המנעל ואז היו רגילים ללבוש ג"כ בגדים שהיו אורכם רק עד העקב, ומעתה גם דברי רבינו שרירן וקיימין במ"ש שבגדיו יגיעו עד העקב דמלבד דיש לו ראיי' מהמדרש שמואל שהובא בילקוט אף זו יש לו ראיי' מתלמודא דידן מדאמרו בתלמודא דב"ב כל שאין בשרו נראה מתחתיו וכו' והיינו ע"כ עד העקב דמשם ולמטה הרי מכוסה במנעלים שיש לו, ורבינו ע"כ מיירי במי שיש לו מנעלים ברגליו דהא אפי' אדם אחר שאינו ת"ח מגונה הוא בלא מנעלים דחפור וקבור טב מיני' מכ"ש ת"ח דודאי יש לו מנעלים ברגליו ולכן אינו צריך להיות אורך הטלית והחלוק אלא עד העקב, ואף גם מה שהערנו על רבינו שלא יצא לחלק בין טלית לחלוק נכון הוא אחרי העיון היטב בתלמודא דמס' שבת קי"ח ב' דמייתי התם אמר ר' יוסי מימי לא ראו קורת בית אימרא חלוקי וס"ל לרבינו דכ"ש שלא הי' נראה אימרא חלוקו כשהי' הולך בחוץ, ואף דאפשר לומר דר"י צניעות יתירה היתה בו, והרי הרשב"ם בב"ב שם כתב דאם הטלית קאי עד להדי החלוק איכא צניעו' טפי והיינו דנפקא לי' מהך דר"י דמבואר ממנו דהוא מדת צניעות ומעליותא לא ח"ו רמות רוחא אם הטלית ארכו כאורך החלוק אבל רבינו ס"ל דראוי לכל ת"ח להחמיר על עצמו ולעשות כר' יוסי לפיכך כתב דגם הטלית יהא ארוך כ"כ כמו

החלוק כדי שלא יראה אימרא חלוקו לחוץ וממילא אין הטלית והחלוק נסחבים ונגררים בארץ כלל כי אורך שניהם עד העקב ולא נגרר בארץ ודרכן של גסי הרוח הוא להיות בגדיהם נגררים בארץ וארכם יותר מעד סוף פיסת הרגל, ועפ"י האמור אינו מוכרח מ"ש מרן דרבינו מחולק עם הרשב"ם בפי' הסוגיא דמס' ב"ב במימרא דר' בנאה כי דוחק הוא לומר כן דמסתמא כוונתו במאמרו לענין חלוק של ת"ח היא ככוונת המאמר לענין טלית של ת"ח כי ב' המאמרים בתכיפה אחר נאמרו והיינו בשיעור האורך כפי' הרשב"ם ולא כפי' מרן לשיטת רבינו ולדברינו אין אנו צריכין לכל זה דגם רבינו פירשו לענין אורך ומזה יצא לו הדין עד עקבו שכתב רבינו.

אמנם מ"ש רבינו שלא יהא בשרו נראה מתחת מדיו כמו בגדי הפשתן קלים וכו' לא נפקא לי' כלל מהך סוגיא דב"ב אלא נלענ"ד דרבינו הוציא זה מהסוגיא דיומא הנ"ל מדקתני התם בברייתא ולא הניחוהו אחיו הכהנים ללבשה מפני שנראה כערום ולא קאמר ולא הניחוהו לעבוד בו או לקרות בו וכן הטעם דנקט מפני שנראה כערום הל"ל מפני שנראה כעובד ערום, עיין ברש"י ד"ה עבודת יחיד וכו' ובד"ה ובלבד שימסרנה לצבור, משמע מזה דלאו מטעם העבודה או הקריאה לא הניחוהו ללובשו (עיין בס' קלבון השקל סי' ע"ה בד"ה מג"א ריש הסימן אם לבושה דק וכו', ובדברי הרב המאירי בפירושו עבודת יחיד דקאמר התם שהי' באמצע השנה וקאי לענין נו"נ) אלא אף שלא בשעת העבודה אם הי' רוצה ללבשו להראות חזותו לרבים מה שעשתה לו אמו לכבוד ולתפארת אעפ"י כן לא הניחוהו אחיו הכהנים מפני שנראה כערום ואין זה מדרכי הצניעות והמוסר (ור"א בן חרסום הי' סובר כיון שהוא עושה כן לכבוד אמו שהיא מצוה דאורייי' הוי עדיפא לי' הך מצות כיבוד אם מהך דרכי הצניעות והמוסר והם הי' סוברים כיון שהוא כ"ג יש בזה גנאי לאחיו הכהנים שהראש שלהם הכ"ג לא ילך בדרכי הצניעות והמוסר וכבוד הרבים עדיף שהם אינם רוצים לוותר כבודם נגד אמו).

לא יצא מבושם לשוק ולא בבגדים מבושמים אבל אם משח בשרו בבושם וכו'. והקשה מרן כי דברי רבינו סותרים זא"ז באותה הלכה דבתחלה אמר לא יצא מבושם לשוק והיינו ע"כ מבושם בגופו דאילו בבגדיו הא כתב אח"כ ולא בבגדים המבושמים והאיך כתב אח"כ דרשאי לבשם גופו כדי להעביר הזוהמא, ותירוציו דחוקים גם שניהם דמ"ש דתנא והדר מפרש הלא זה דרכו של רבינו לקצר בלשונו הצח במקום שאמרו להאריך ואם זאת כוונתו הי' כותב רק לא יצא בבגדים מבושמים וכו' ומ"ש דמיירי בבשם ממש בגופו לא ה"ל לרבינו לומר לשון מבושם אלא הי' מתארו בשם בשם כמ"ש אח"כ ולא ישם בשם בשערו, גם תי' הלח"מ קשה להעמים בלשון רבינו ונראה לענ"ד לבאר דברי

רבינו בלי גמגום דהנה בתלמודא דברכות איתא מ"ג ב' אל יצא כשהוא מבושם לשוק אמר ר"ש לא אמרן אלא בבגדיו אבל בגופו זיעה מעבר' לי' ולכאורה טפי ה"ל לתלמודא למימר אבל בגופו להעביר את הזיעה הוא דקא עביד או אבל בגופו להעביר את הזיעה הוא ושרי ומזה דייק רבינו בלישנא דתלמודא דר"ש מדקדק בלישנא דברייתא דקתני אל יצא כשהוא מבושם דהיא מלה מיותרת ומה הי' חסר אם הי' נקט התנא אל יצא מבושם לשוק ודייק ר"ש מזה דכוונת התנא היא אפי' אם אינו מתכוון לבשם את עצמו רק דרך מקרה אירע כך שנתבשם ממילא כמו דתנא התם בבריי' הביאו לפניהם יין ושמן וכו' וטחו בראש השמש ואם השמש ת"ח וכו' והיינו שלא היתה כוונתו כלל לבשם עצמו אלא מפני שלקח בידו השמן הטוב נתבשם ממילא או מפני שהבעה"ב טח ידיו בראשו של השמש אפ"ה אסור לו לצאת לשוק אם ת"ח הוא כ"ז שריחו נודף וכן אם מוכר שמן מבושם ונתלכלך בשרו בהשמן או בגדיו הרי זה נתבשם ממילא ואפ"ה אסור לצאת לשוק לפיכך נקטה הברייתא מלת כשהוא להורות דנתבשם ממילא ע"י המקרי' הנזכרים ואפ"ה אסור לו לצאת לשוק והתנא נקט הדין בנתבשם ממילא וידעי' מק"ו דאסור לת"ח לצאת לשוק אם מתכוון לבשם עצמו, וכי תאמר למאי איצטרך הברייתא לאשמעינן דבר זה דאפי' נתבשם ממילא אסור לו לצאת לשוק דמה לי נתבשם לדעתו וכוונה או נתבשם ממילא הלא סבת ההרחקה בזה מלהתבשם היא דאם יצא הת"ח לשוק כשהוא מבושם כל מי שיפגשהו ויריח בו ריח הבושם יחשדהו שעשה כן לסבת זנות וא"כ מאי איכפת לן בזה שנתבשם ממילא מי יגיד לאדם סיכו אם לדעת ואם שלא לדעת הוא מבושם ס"ס השם לדרך פעמיו ויפגשהו יחשוב עליו מחשבות און לאמר כי ברע הוא ויפת לבו לעוגבים וא"כ משנה שאינה צריכה היא להשמיענו דאין הבדל בין נתבשם ממילא לנתבשם לדעת, אולם אחר העיון אין זה דבר פשוט ולא מסברא הוי לן למידע האיסור לצאת לשוק בנתבשם ממילא, כי המתבשם לדעת הוא מתבשם הרבה כדי שיהי' לו ריח טוב בחברת ב"א, אולם המתבשם ממילא אינו מתבשם הרבה רק דבר מועט מה שקלט בגופו או בבגדיו מן הריח כענין האמור למעלה כי הריח בא לו במקרה והמקרה לא יפעול פעולה חזקה כ"כ כפעולת העושה בכוונה ורצון כמו השמן המבושם שהוא טחו בראשו של שמש הנה המעט מן השמן המתדבק ביד הבעה"ב אם טחו בראשו של שמש הלא מצער הוא ואין ריחו נודף הרבה וס"ד בכה"ג מותר לו לצאת לשוק כיון שלא נתבשם אלא מעט ולא קלט בגופו ובגדיו רק זעיר שם ואם ילך בשוק ב' או ג' אמות יפיג ריחו וליכא למיחש לעקשות פה, וכן אם מבשם עצמו לדעת רק כוונתו היא להעביר הזוהמא, ג"כ אינו מתבשם הרבה דהא לא יחפוץ המתבשם שיהא ריחו

נודף בין אנשים רק שיפוג ממנו ריח הזוהמא ואינו צריך לזה רק התבשמות מעט, ובזה כבר אמרנו דליכא לזות שפתים דבהלוך מעט כבר חלף והלך הריח וקמ"ל בברייתא דאפ"ה אסור לו לצאת לשוק אם נתבשם ממילא דגם בזה איכא חשדא וצריך ליזהר באזהרת החכם הסר ממך עקשות פה (אבל במתכוון כדי להעביר הזוהמא באמת אין חשד) ולפ"ז הכי קאמר ר"ש לא אמרן דאפי' בבישום מועט אסור לת"ח לצאת לשוק אלא בבגדיו דאז שפיר אמרי' אפי' בבישום מועט אסור לצאת לשוק דהא הבגד קלט ריח טוב קצת והוא מתקיים בבגד זמן ארוך מדי היותו בשוק או רוב הזמן ההוא דאין כאן דבר המתנגד למקצת הריח ההוא דאויר העולם אינו מפיג ריח הבגד בזמן קצר ושפיר איכא חשדא אבל בגופו דהיינו שנתבשם לדעת אבל כוונתו רק להעביר הזיעה מגופו למנוע הזוהמא מגופו ואז אינו מתבשם הרבה מש"ה מותר לו לת"ח לצאת לשוק דהא רק מצער הוא הריח שבגופו כיון שלא נתבשם הרבה וגם זה המעט מהריח עד מהרה בהלוך דרך קצרה יעבור והנה איננו כי זיעה מעברא לי' שהזיעה תגרום להעביר ריח הבשום המועט היות הזיעה והבשום דברים המתנגדים ולוחמים זה עם זה שהבשום המועט עומד לנגדו לריח הזיעה שבגופו והזיעה שבגופו מבטלת ריח הבשום המועט והמה מוסיפים והולכים בהתנגדות הזה עד כי יכלו גם שניהם הריח והזיעה וכמעט שיצא מדלתי ביתו החוצה חולף ועובר ריח הבושם ושוב ליכא חשדא ובאותו זמן המועט מעת יציאתו לשוק עד כי יחלוף ויעבור הריח מציאות רחוקה היא שיפגעו בו קצת מאנשים ויחשדוהו והוא מיעוט שאינו מצוי ולא חיישינן לזה אף גם שהמרגיש בריח הבושם שבגופו ירגיש ג"כ שעד מהרה יעבור הריח היות בכל רגע ורגע הנה הוא הולך וחסר ועוד מעט והי' לאיש אחר שאין לו לא ריח זיעת הגוף ולא ריח הבושם ומי זה סכל יחשדוהו לאמר בלבו הנה זה בשרירות לבו ילך וידפוק לפתח אשה זונה ולכן עשה לו מעשה רוקח להעיר רוח זנונים הלא לא לפתח חטאת רובץ, ועד שהוא מגיע לבית הזונה כבר הריח אין ולא יועילו מעשיו זאת היא כוונת רב ששת, והא דמחלק בין בישום גופו לבישו' בגדיו ולא מחלק בבישו' גופו בין נתבשם הרב' לנתבש' מעט משו' דרצה לאשמעינן בבישו' בגדיו אפי' בבישו' מועט אסור לצאת לשוק דבבגדי' מתקיים הריח זמן מרובה אף אם מעט הוא הבישו' ועוד דאורח' דמלת' נקט בסיכה מועטת ודאי הכוונ' רק להעביר הזיעה, והוא הדבר אשר דבר רבינו ההוא אמר לא יצא מבושם לשוק ושינה לשון הברייתא דמלת "כשהוא" איננה על לשונו והלא אין מדרכו של רבינו להוסיף או לגרוע מהלשון אשר שנו חכמים אם לא להורות דבר ולכן לדעתי העני' בהשתנות הזאת הורה לנו רבינו ככל האמור בדברינו למעלה דהיינו דוקא אם נתכוון לבשם עצמו ואז

מבשם עצמו הרבה ומתקיים הריח זמן ארוך לכן אפי' בישום גופו אסור אם רוצה לצאת לשוק דאעפ"י שיש זוהמא על גופו כי האדם דרכו להזיע תמיד כאשר הושם בטבע כל אדם מ"מ אין בכח ריח הזוהמא להעביר ריח החזק מהבישום הרב שבגופו, והפוגע בו בהריחו ריח חזק הנודף מגופו יחשוב מזמות על זה שנתבשם כי יצרו תקפו ללכת לבית זונה דאם כוונתו להעביר הזיעה לא הי' צריך להתבשם הרבה, ואח"כ כתב רבינו אבל אם משח בשרו בבושם כדי להעביר הזוהמא רצונו שלא משח עצמו רק משיחה מועטת בכדי להעביר הזוהמא ולא יותר דאז ליכא חשדא ולכן דייק רבינו במלת כדי והי' לו לכתוב אם משח בשרו בבשם להעביר את הזוהמא אבל מלת כדי מורה על הכמות שהי' רק סיכה מועטת בזה רשאי לצאת לשוק אבל בבגדו ובשערו שאין שם זוהמא הרבה אפי' בישום מועט ג"כ אסור לצאת בו דמתקיים הריח משך הלוכו בשוק ואולי יותר משך זמן היות אין כאן ניגוד ריח הזוהמא אשר יגבור להחליש את הריח הטוב ואף כי מצער הוא מ"מ מתקיים זמן מה, ולא הוצרך רבינו לכתוב בהדיא דאפי' בבישום מועט בבגדיו אסור לת"ח לצאת לשוק דמלבד שהדבר מבואר ממה שהתיר בגופו דוקא בישום מעט וממילא ידעי' ההבדל בין גופו לבגדו ושערו, אף זו אדרבה מדסתם רבינו האיסור בבישום בגדיו ושעריו ולא מחלק בשיעור הבישום ידענו כי דעתו לאסור בכל ענין המעט אם רב הוא הבישום בבגדיו, ובזה אין בדברי רבינו כושל וכל דבריו אמת וצדק.

ולא בבגדים מבושמים וכו'. אמרי' בברכות מ"ג ב' אל יצא כשהוא מבושם לשוק וכו' אמר ר' אבא ברי' דר"ח בר אבא וכו' במקום שחשודין על משכב זכור אמר ר"ש לא אמרן אלא בבגדו וכו', ורבינו העתיק סתמא ולא חילק בין מקום שחשודין למקום שאינן חשודין והעיר הרב בלח"מ על זה ואין בידו מענה ליישב דברי רבינו, ולכאורה אמרתי דרבינו ס"ל הא דמחלק בין מקום למקום משום דס"ל כהנך אמוראי בקידושין פ"א דלפי מאי דקיי"ל התם כחכמים דאמרו לא נחשדו ישראל על משכב זכור ולא על הבהמה וכשם דליכא איסור להתיחד עם הזכר ועם הבהמה אם לא במקום שחשודין בודאי אבל בסתמא אינן חשודין על כך, ה"נ מותר לת"ח לילך כשהוא מבושם לשוק דלא יחשדו אותו בכך אם לא שידוע בודאי דחשודין במקום ההוא על משכב זכור דאוירא קא גרם וכו' אולם רבינו לשיטתי' אזיל דפסק לקמן בהל' א"ב פכ"ב דאף דמעיקר הדין מותר להתיחד עם הזכר ועם הבהמה אעפי"כ ראוי לכל היראא את ה' וחרד על דבריו לאסור איסר על עצמו ביחוד עם הזכר והבהמה כהנך אמוראי בקדושין שהחמירו על עצמן, ועיין בפי' המשנה לרבינו שם בקדושין וכיון דהבעל נפש ראוי להחמיר על עצמו אף במקום שאינן חשודין בכך ושומר נפשו ירחק מהיחוד בהם לפיכך סתם רבינו לאסור

הבישום בת"ח אשר דרכן בקדש בכל המקומות, אולם אחר העיון ליתא להך פיסקא דנהי דהירא וחרד על דבר ה' מקדש עצמו במותר לו ומרחיק עצמו מן היחוד עם הזכר והבהמה, הנה ההרחקה הזאת היא לגדור עצמו להרחיק מן העבירה פן יתקפנו יצרו, אבל גבי בישום טעם האיסור הוא כדי שלא יחשדוהו ב"א כי אץ ברגלים להרע והרי במקום שאינן חשודין על מ"ז ואפי' מדלת העם לא נחשדין בכך אף כי ת"ח שכל מעשיו קדש הלולים מי זה יחשוב עליו מחשבת זמה לעשות מה שלא עשה אחד מעמי הארץ, לכן נלע"ד ישוב אחר בדעת רבינו דהנה הך ברייתא דקתני ת"ח לא יצא כשהוא מבושם לשוק ודאי הלכתא היא מדשקלי וטרי בה בתלמודא טובא ומעתה קשיא האיך אמר ר"א משמי' דר"י במקום שחשודין על מ"ז הא אנן קיי"ל דלא נחשדו ישראל על מ"ז וע"כ נאמר דס"ל לר"י הא דקאמרי רבנן לר"י בקידושין לא נחשדו ישראל על מ"ז היינו דיש מקומות חלוקות בזה דבמקום שהאויר הוא חם מאד יושבי המקום ההוא באמת חשודים על מ"ז ואפי' ישראלים הדרים שם אבל בשאר מקומות לא נחשדו וע"כ לא פליגי חכמים עלי' דר"י אלא במה שהוא אוסר סתם להתיחד עם הזכר והבהמה ולא מחלק בין מקום למקום ושמעינן דס"ל בכ"מ אסור להתיחד אע"ג דברוב המקומות אין ישראל חשודין, ופליגי רבנן עליו בזה ואמרו ברוב המקומות אין ישראל חשודים ומותרים להתיחד, אולם יש לגמגם בזה דכי היכי דאמרי' מדסתם ר"י ולא מחלק בין מקום למקום שמעי' דס"ל בכ"מ אסור להתיחד ה"נ נימא לחכמים מדסתמו ואמרו בהחלט לא נחשדו ישראל וכו' ודאי בכל המקומות מתירין להתיחד, ואם נאמר דרוב מקומות הישוב אינן חשודין ומיעוט חשודין ור"י אוסר אף ברוב מקומות דאי במיעוט ה"ל לפרושי בהדיא ועליו פליגי ברוב דוקא אבל במקום הידוע שחשודין מודים לר"י, הנה זה הוא דוחק מאד דמי מדד בשעלו המקומות בתבל ומלאה לדעה מי ומי הם הרוב לפיכך נראה יותר דר' יוחנן מדעתי' דנפשיה הכריע דבמקומות החמים הלכה כר"י לאסור היחוד עם הבהמה והזכר, ובשאר המקומות הלכה כחכמים דלא נחשדו וכן כתב הב"ח באה"ע סי' כ"ד לחלק בין מדינה ומדינה ועיי"ש בח"מ ובב"ש, אולם רבינו דפסק כחכמים דר"י דאמרו סתמא אין חשודין על מ"ז בלי חילוק מקומות אלא בכל העולם אמרינן לא נחשדו על מ"ז א"כ ליתא להא דר' יוחנן דברייתא דקתני ת"ח אל יצא מבושם וכו' אייריי במקום שחשודין על מ"ז דהא לחכמים דקיי"ל כוותיי' אין מקום בעולם דנחשדו ב"י על מ"ז ואתי' להבריי' דלא כהלכתא, אלא שמעינן דליתא דר"י ואיירי הבריי' אפי' במקום שאין חשודין והטעם בזה משום דיאמרו הרואים אותו דכוונתו ומחשבתו לרעה מדהוא יוצא מבושם והוא נותן אצבע בין שניהם ובאמת מי שאינו יוצא מבושם לא נחשד בזה.

ובאופן אחר נראה ליישב דעת רבינו דיש לדקדק דלישנא דר"י דאמר בהחלט במקום שחשודין על מ"ז, ועיניך תחזינה במישרים בכמה דוכתי בתלמודא דמבאר כוונת התנא דנקט מלתא בסתמא ואמר כדי להורות שאין זה ענין כללי לא אמרן אלא וכו' וכדאי' שם באותו העמוד לא אמרן אלא דלא קביע לי' עידנא וכו' לא אמרן אלא בפנתא וכו' לא אמרן אלא באורחא וכו' ה"נ ה"ל לר"י למימר הא דקתני בבריי' ת"ח אל יצא כשהוא מבושם לא אמרן אלא במקום שחשודין על מ"ז אבל במקום וכו', ובעבור זה הבין רבינו שדעת ר"י היתה דהבריי' איירי בין בבישום בגדיו ובין בבישום גופו דלעולם אסור וחילא דילי' הוא מדתני אל יצא ת"ח כשהוא מבושם לשוק ולא קתני לא יצא מבושם וכו' א"ו הברייתא אתי לאשמעינן לאסור היציאה לשוק בבישום גופו ולהכי נקט התנא כשהוא דהוראתו על גופו של ת"ח שהוא מבושם ואשמעינן דאפי' בישום גופו אסור וכ"ש בישום בגדיו דאיכא חשדא טפי, כאשר בארנו בס"ד בדבור הקודם, דגבי בישום גופו ליכא חשדא כ"כ דאיכא למימר זיעה מעברא לי' או כדי להעביר את הזיעה הוא מבשם גופו ואין בלבו מחשבת און, וס"ל לר' יוחנן דפי' הברייתא היא דלא כר"ש דמחלק בין בגדיו לגופו אלא אפי' בישום גופו נמי אוסר התנא לת"ח לצאת בו, ולכן אמר ר"י בהחלט דבישום גופו אינו אסור לצאת בו אלא במקום שחשודין על מ"ז דשם נקל הוא להמון לחשוד כל מי שיצא מבושם דמחשבתו לרעה לעורר רוח זנונים בתוך בני אדם, ולא משום להעביר הזיעה, ואעפ"י דזיעה שבגופו מעברא לי' לריח הבישום מ"מ נשאר מעט מהריח וע"י זה ירבה לזות שפתים, אבל במקום שאינן חשודין מותר לצאת כיון דזוהמא מעברא לריח ולא נשאר רק מעט ממנו לא יחשדו אותו דכל העם מקצה ידעו דאין דעתו רק לבשום גופו להעביר ריח הזיעה והיינו דוקא בבישום גופו אבל בישום בגדיו אין הבדל בין מקום למקום דאפי' במקום שאינן חשודין על מ"ז אסור לצאת לשוק דמה יאמרו הבריות כיון שאינו עושה כן כדי להעביר הזוהמא דמאי תועלתו יש לו בבישום בגדיו בזה לא ינקה בשרו מזוהמא ודאי דעתו למחשבת זמה, דלבשם בגדיו אין זה אלא דרך הטיילנים והמסלסלים בשערן הרודפים אחר ההבל ויהבלו, לא כן יעשו האנשים אשר כל מעשיהם לשם שמים ויודעים כי אין יתרון להם בתענוגות כאלה המה לא יבשמו בגדיהם בעת צאתם לשוק, אם לא כי רוח עועים אחזום וגם המה בחרו בשקוצם ובתועבותיהם של אנשי רשע ולהסיר עקשות פה דובר נבלה מנפש לא ידעה לעשות ולא אותה רע, אמרו רז"ל דגנאי הוא לת"ח בכל מקום שהוא לצאת לשוק בבגדים מבושמים, והשתא מדוקדק היטב לישנא דר' יוחנן דאמר במקום שחשודין וכו' ולא קאמר לא אמרן דהוראת הלשון הזה הוא דהענין האמור הוא דוקא בכה"ג אבל באופן אחר ליתא

להענין האמור, וזה לא יתכן לדברינו דהברייתא דתנא אל יצא מבושם וכו' איירי בכ"ע בין מבושם בגופו ובין בבגדיו והרי כבר אמרנו דאם מבושם בבגדיו אפי' במקום שאינן חשודין על מ"ז נמי גנאי הוא לת"ח לצאת בבגדים מבושמים לשוק, וא"כ האיסור דאל יצא מבושם מתפשט בכל המקומות אפי' במקום שאינן חשודין והאיך יאמר ר"י לא אמרן אלא במקום שחשודין הא הדין האמור אל יצא כשהוא מבושם דבכללו נמי בישום בגדיו הוא אפי' במקום שאין חשודין ובכל מקום דמייתי התלמודא האי לישנא תנאי התחייבות ותנאי השלילות מתיחס שפיר לכל הענין האמור כגון בהך בריי' דקתני אל יצא יחידי בלילה ואמרי' עליו לא אמרן אלא דלא קביע לי' עידנא זה הוא תנאי החיובי דבכה"ג איירי הבריי' והוא מתיחס שפיר לכל הדין האמור בברייתא וכן מאי דסיים אבל אם קביע לי' עידנא ל"ל בה זה הוא תנאי השלילות נמי שולל לגמרי הדין האמור דבכה"ג מותר לצאת וכן במאי דקתני אל יצא במנעלים המטולאים דאמר שם לא אמרן וכו' יתכן על הדרך שאמרנו משא"כ בהך ברייתא דאל יצא מבושם לא תנאי החיובי ולא תנאי השלילה דהיינו במקום שאין חשודין שייך על כל הדין האמור דבבישום בגדיו אין הבדל בין המקומות ולהכי קאמר ר"י במקום וכו' והיינו דאיהו מוקי להבריי' כר' יהודה דישראל נחשדו על הזכר ולא לפרש הבריי' אתי דאיירי בכה"ג, ור"ש ס"ל דאפשר לאוקמי הבריי' אפי' כחכמים דאין חשודין ואיירי בבישום בגדיו ואית בזה חשדא אבל בגופו ס"ל דליכא חשדא כלל דזיעה מעברא לי' ודיוק מלת כשהוא לא שמיע לי' לר"ש או דר"ש מתרץ להך ברייתא כמ"ש לעיל בס"ד עיי"ש ותנוח דעתך, ומעתה לדידן דקיי"ל כחכמים דפליגי על ר"י וס"ל לא נחשדו ישראל ממילא בכל מקום שרי לצאת לשוק בבישום גופו ואסור לצאת בבישום בגדיו אפי' במקום שאין חשודין והיינו ממש כדעת רבינו, ועפ"י האמור למעלה יש להביא ראיי' לדעת מרן הב"י באה"ע סי' כ"ד והב"ח שם שכתבו דיש חילוק בין מקום למקום לענין היחוד עם הזכר ולכאורה קשה מנ"ל לחלק בכך ובתלמודא לא מצינו דמחלק בין המקומות ואדרבה מדסתמו חכמים ואמרו מותר להתיחד משמע אפי' במקום שחשודין קאמרו דלא נחשדו ישראל על מ"ז, אמנם אחר העיון כנים דבריהם ויסודתם מהררי קדש רחב"א ור"י דאמרו במקום שחשודין ולכאורה הוא דלא כמאן דלחכמים מותר להתיחד בכל המקומות ולר"י לעולם אסור אלא צ"ל דרחב"א ור"י הכריעו מדעתם דעת קדושים דבמקום שהאויר חם יש לחוש לר' יהודה ואסור להתיחד ובמקום שאינו חם מותר להתיחד כחכמים דלא נחשדו ישראל ע"כ, או דבאמת ר"י אוסר בכל המקומות להתיחד וחכמים פליגי עליו ואומרים ברוב המקומות

שאין האויר חם יותר מדאי מותר להתיחד אבל במקום שחשודין דהיינו במקומות החמי' מודים חכמים לר"י דנחשדו על מ"ז ואסור להתיחד עם הזכר והבהמה לדעת רחב"א ור"י. **ולא ישים בושם בשערו**. בברכות מ"ג אמרי' אמר ר"פ ושערו כבגדו דמי דלא שכיחי בי' זיעה, ואמרי לה כגופו דמי דשכיחי בי' זיעה, ופסק רבינו כר"פ להחמיר ותמה מרן מה ראה על ככה לדחות אידך לישנא דשערו כגופו דזה כלל גדול אצל הרי"ף ורבינו ז"ל לפסוק בכ"מ כא"ד אפי' באיסור דאורייתא ולהקל וכ"ש באי' דרבנן שהי' לו לפסוק להקל, והנראה לענ"ד ליישב תמיהתו כי תירוצא דמרן דחוק הוא, דהנה אמרי' שם וטחו בראש השמש ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל וכו' והנה ע"כ צריכין לומר הא דקתני וטחו בראשו וכו' לא בכיסוי שעל הראש קאמר אלא שמטיחו על הראש עצמו דאלו בכיסוי שעל הראש מאי איריא כיסוי הראש אפי' בגד אחר של השמש נמי יכול לטוחו, וה"ל למנקט טחו בשמש או בבגדו, דודאי אין השמש הולך ערום ויש לו בגד לכסות מערומיו אלא בראש השמש ממש קאמר שמטיחו והיינו שהוא טוחה בפיאות הראש או במ"א משערותיו של השמש שאין שם מלמולי זיעה אבל בשאר חלקי הגוף דיש שם מלמולי זיעה אין ראוי לו ליגע בו וגם דמימאס לי' ומה שאינו מטיחו בבגדיו דהא אייריי בשמש ע"ה שמותר לצאת לשוק בבגדים מבושמים נראה דטעמא דברייי הוא דעדיף טפי לקנח בגוף השמש מלקנח בבגדו דהשמש נהנה יותר אם גופו או שערו מבושמים ממה שיהיו בגדיו מבושמים רק דבגופו אין ראוי לקנח משום מלמולי זיעה ועצה טובה קמ"ל לקנחו בשערו, וה"ט דלא אמרה הברייי לקנחו בכותל דהא נהנה ממנו ג"כ מן הריח הנקלט בהחדר ההוא אך טוב מזה הוא לקנחו בראש השמש אם אפשר לעשותו שיהנה בו גוף האדם ולא לקנחו בכותל דיש בו קצת משום בל תשחית ובזיון אוכלין ומה שהוא נהנה ממנו ביותר הוא שראוי לעשות, ומעתה יש לדקדק מדוע אמרו שיקנח השמן בשערות השמש ולא מקנחו בשערות עצמו, וגם קשה דקתני בברייתא ואם שמש ת"ח הוא טחו בכותל דהא להך לישנא דשערו כגופו דמיא ומותר לצאת לשוק כשהוא מבושם בשערו א"כ אפי' בשמש ת"ח נמי רשאי לקנחו בשערו, ושמעינן מהך ברייתא דשערו כבגדו דמיא ולכן אסור לו לקנח בשערות עצמו ובשער שמש ת"ח, והרי איכא סייעתא לר"פ ותיובתא לאמרי לה ומאי דלא מותיב התלמודא מהך ברייתא לאמרי לה אפשר משום דלא היתה מפורסמת בבהמ"ד דאתנייא בי' ר"ח ור' אושעי' ואין לאותיב תיובתא מברייי' שאינה שגורה לכל ואולי לא ידעו הנך אמרי לה מהברייי' תדע דאין כל הברייתות דמיירי מהל' דרך ארץ ידועות לחכמים הויין דרחב"א אמר גנאי הוא לת"ת שיצא במנעלים המטולאים ומבואר דמשמי' דר' יוחנן הוא דאמר להא מלתא

והרי ברייתא ערוכה היא שם דחשיב וי"ו דברים שהם גנאי לת"ח ומיניהו הא דאל יצא במנעלים המטולאים, וידעת עם לבבך מזה דרחב"א ור"י לא ידעו מהך ברייי' ה"נ הנך אמרי לה לא ידעו מהברייי' דתני בה וטחו בראש השמש, והנה מדהביא סתמא דתלמודא הך ברייתא ידענו כי לא דחו מסדרי הש"ס הך ברייי' לברא ובריתא דווקנית היא ועליה יש לסמוך ושפיר נוכל לסייע ממנה לר"פ דשערו כבגדו ולכן פסק רבינו כוותי' להחמיר ונדחו דברי אמרי לה מהלכה בעבור הברייי' דמסייע לי' לר"פ, שוב ראיתי בס' מעדני מלך פ"ו דברכות סי' ל"ו שהרגיש במקצת הדברים הניתנין למעלה ותהלה לאל ית' דכוונתי לדעתו הרמה.

וכן לא יצא יחידי וכו'. מרן הערה מקורו בברכות מ"ג ב' והכריחו לזה סיום דברי רבינו שכתב אא"כ הי' לו זמן קבוע לצאת בו לתלמודו, וזה לא נזכר בשום מקום רק בברכו' אבל תחלת דבריו דאל יצא יחידי בלילה האמנם נאמר שם בברכות אבל נשנית ג"כ בחולין צ"א ודע דרש"י כתב שם ד"ה וישכם בבקר ולא קודם היום ואע"ג דלאו יחיד הוי וכ"ש יחידי, וזאת אומרת דאפי' עם ב' אנשים נמי גנאי הוא לת"ח לצאת בלילה והיינו דגירסת רש"י היתה דמייתי ראיי' מקרא הנאמר בעקידה ושם היו ב' נעריו עמו ואפ"ה לא השכים לחבוש חמורו קודם אור היום, משום דגנאי הוא לת"ח, אבל לגירסת התו' דר' אבוהו מייתי מקרא הנאמר בסדום דכתיב וישכם אברהם בבקר ושם הלך יחידי כי לא רצה ליטול עמו אחד מנעריו א"כ אפשר לומר דדוקא נקט יחידי הוא דגנאי לת"ח לצאת בלילה אבל כשאינו הולך יחידי מותר לו לצאת בלילה, ורבינו דנקט לשון יחידי משמע שדעתו כדעת התו'.

הלכה יא

דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחלה וכו' שנאמר מי האיש אשר נטע כרם וגו' ומי האיש אשר בנה בית וגו' ומי האיש אשר ארש אשה וגו' וכן בקללות אשה תארש, בית תבנה, כרם תטע. ומרן תמה על רבינו דמהפך סדר המקראות דהרי שם בהכרזת המשוח מלחמה נאמר תחלה מי האיש אשר בנה בית וגו' ואח"כ ומי האיש אשר נטע כרם וגו', והיא לכאורה קו' חזקה וראוי לשום לב עליה, ועיין תשובת דברי ריבות סי' ר"ל ואין דבריו נוחים לענ"ד, ומרן ז"ל רוצה לתרץ ב' תירוצים הא' מדכתיב נשואין לבסוף יליף רבינו דלא יקח אשה תחלה כדכתיב בקללות, ומינה ילפי' דאית לן למעבד ג"כ בבית וכרם הפך מ"ש בקללות, ועיין תשובת מהרי"ל סי' קס"א שעמד גם כן בקו' זו מהפוך הכתובים בדברי רבינו וכוון בתירוצו לדברי מרן, ולא אוכל אני בעניי לירד לסוף דעת הקדושים האלה בזה דכיון דמוכח דהכתובים בהכרזת משוח

המלחמה אינן על הסדר ויש בהן מוקדם ומאוחר דאיחר המוקד' דהיינו כרם והקדים המאוחר דהיינו בית דהא באמת לדעת רבינו ראוי להפך הסדר להקדים כרם לבנין בית, א"כ גם מהכתוב ומי האיש אשר ארש אשה וגו' ליכא ראיי' שבפועל סדר הראוי הוא שתהי' נשואי אשה לבסוף ממה שאיחר הכתוב ארש אשה באחרונה, ונימא כשם שלא הקפיד הכתוב על מוקדם ומאוחר גבי בית וכרם ה"נ באירש אשה לא הקפידה תורה לאחר מה שראוי להקדים, וליכא למשמע מידי מסדר הכתובים מה הראוי להקדים ומה לאחר, ואולי אין קפידא והברירה ביד האדם להקדים למה שירצה, ותי' הב' של מרן ג"כ דחוק הוא שכתב כיון דגלי קרא לאחר אירש האשה ממילא משמע דראוי לאחר בית לכרם דמלתא דמסתבר הוא כדאי' בסוטה מ"ד א' ת"ר אשר בנה אשר נטע אשר ארש למדך ד"א שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה ואף שלמה אמר בחכמתו הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך אחר ובנית ביתך וכו' ומדלא נקט ואח"כ אלא גבי ישא אשה משמע דכרם אחר בית ל"ד הוא, והנה מלבד שהדבר בעצמותו דחוק להמציא ולבדות סברא מלבינו דנטיעת כרם קודם לבית אף זו מבואר מדברי רבינו דסמך לי' אקרא מה שעושין בעלי דעה ולא מסברא שמעינן, גם הסוגיא דסוטה שהביא מרן יש ממנה לכאורה התנגדות לדברי רבינו כמו שהרגיש בה מרן אמנם מה שרוצה לדקדק מדנקט מלת ואח"כ גבי ישא אשה ולא קאמר כן גבי כרם ש"מ דכרם קודם לבית הנה מלבד דקשה על הברייי' ועל שלמה דלמדו לנו ד"א שישא אשה באחרונה ולמה לא הורו לנו ג"כ מה להקדים ומה לאחר בענין בית וכרם דנהי דאמרי' דאינו מוכרח לאחר הכרם אבל ג"כ אינו מוכח מדלא קאמר ואח"כ דכרם קודם לבית ודלמא שקולים הם איזה שירצה יקדים וכ"ז הוא לפי דקדוק של מרן, אבל אחרי נשיקת עפרות פיסת רגלו אומר אני כי דקדוק קלוש הוא דבגמר הדבור שייך לומר ואח"כ לא בתוך הדבור כדמצינו הרבה פעמים, ואם אמנם לפעמים גם בתוך הדבור נאמר ואח"כ מ"מ אין לנו לבנות ע"ז יסוד בסדר הנהגה, ועוד נלע"ד דמלת ואח"כ לא יצדק אלא בדבר שאין הכרח לעשותו מיד סמוך אל הקודם אלא שאפשר להיות משך זמן בין הקודם למאוחר אבל דבר שהוא מוכרח לעשותו מיד סמוך למעשה הקודם לא יצדק בו מלת ואח"כ, והנה נטיעת הכרם צריך להיות מיד בגמר בנין הבית דקשה הוא על האדם להיות יום או יומים בלא דירה ובלי מזון להחיות נפשו אפי' אם הוא בגופו ואין לו אשה ובנים לכן מיד לאחר גמר בנין הבית צריך להשתדל עצמו ליטע כרם לכלכל עצמו, וכן להפך אם נטע כרם צריך לבית להגן עליו מזרם וממטר אבל לקיחת אשה אינו צריך להיות מיד וסמוך אחרי המעשים הקודמים בבנין הבית ונטיעת כרם, אלא לעת מצא אשה הגונה וראוי לפניו ויהי' ראוי

לכך בטבעו, וכבר אמר החכם אשת חיל מי ימצא בכל פנה וברחובות בכל עת שירצה, מה' אשה משכלת ולאו בכל יומא מתרחיש נישא אשה יראת ה' ומדי השתדלותו בבנין הבית ונטיעת כרם א"א לחזור אחר אשה ולבחון דרכיה אם דרך נשים כשרות וטובות לה כי טרוד הוא בפועליו גם כי לא תאבה האשה ללכת אחריו כל עוד שלא בנה לו בית נאמן ומקום לכלכל ביתו מגורן או מיקב ולזה קתני בבריי' גבי נשוא אשה מלת ואח"כ, ובזה יש לבאר מאמרם ז"ל בברכות ט' מה שדרשו בפסוק דבר נא באזני העם א"ל הקב"ה למשה בבקשה ממך לך אמור לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהן ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, וכל משכיל ישתומם על המאמר הזה דגם אם לא יאמר הצדיק כן הלא הוא ית' שומר הבטחתו לישראל לא איש אל ויכזב, ולפי האמור מתישב המאמר על נכון כי הוא ית' אמר לאברהם כי גר יהי' זרעך וגו' ועבדום וענו אותם וגו' וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו וגו' ולא הזכיר מלת ואח"כ רק ביצאו ברכוש גדול והי' המובן דכל היעודים הקודמים יהיו תכופים וסמוכים יחדיו רק היציאה ברכוש גדול היא לא תהי' סמוכה אל המעשה הקודם אלא בהמשך הזמן דהיינו בזמן ביזת הים שהי' משך זמן ז' ימים, אולם אברהם הבין שמאמרו ית' ואחרי כן יצאו ברכוש גדול שתהי' היציאה ברכוש סמוכה אל הקודם בסור זה יבוא זה ומלת ואחרי כן שאמר הוא יתברך להיותו סוף המאמר אבל באמת היציאה ברכוש תהי' רצופה וסמוכה אל הקודם, ומעתה גם אם לא היו יוצאים ברכוש גדול לא הי' להם להתלונן עליו ית' דאל אמונה ואין עול הוא ודטבא להו כעביד להו דלבלתי העמיס עליהם לצאת ממצרים במשא כבד מביזת מצרים ולא יהי' להם לרצון כי בחפזון יצאו ומוטב להם שיצאו בלי הענקה ולא יגיעו מזה להם הפסד כי בעת שרדפו מצרים אחריהם על הים לקחו עמם כל הונם וטובם בידם והי' מגיע להם כל עשרם בלי עמל וטורח ולזה אמר הקב"ה למשה אמור להם בבקשה מכם כי אולי לא ירצו בזה שישאלו ממצרים להקל עליהם טורח המשא אשר יעמיסו עליהם בעת צאתם בחפזון ומ"מ ישיגו רכוש גדול בביזת הים לכן תאמר בבקשה מכם, ולמה באמת כל הטורח הזה הנה הוא כדי שלא יאמר אותו הצדיק וכו' שהוא הבין שתהי' היציאה ברכוש סמוכה אל הקודם ולבלתי נתן לו פתחון פה להתרעם לכן חרדתי כל החרדה הזאת.

ודע דאין לומר דעיקר ראיית רבינו הוא מהסדר הכתוב בפרשת התוכחה דמסתמא נאמרו שם כל הדברים הפוכים מהסדר הנכון ומלמטה למעלה כי מייעד להם השם ית' שיתבלבלו בדרכיהם להקדים המאוחר ולאחר המוקדם, דא"כ מדוע הביא רבינו

הכתובים הנאמרים בפ' משוח מלחמה שהם מורים להפך מדבריו ולפחות אין משם ראיי' ורב הוא הדוחק אשר נלחץ בו מרן, ותנוח דעתו בהכתובים הנאמרים בפרשת התוכחה לפי הבנתו ודעתו, ואת אשר אני אחזה בס"ד ליישב דברי רבינו הוא דהנה כבר נתקשו רבים וכן שלמים בהבריי' המובאה שם בסוטה דקתני בה ללמדך ד"א שיבנה בית ויטע כרם וכו' מנ"ל למדרש הכי מדהקדים המשוח מי האיש אשר בנה ודלמא נשואי אשה קודמין לשתיהן או לאחת מהן, דהא א"א לדבר ג' ענינים אלה בדבור אחד וצריך לסדר ג' ענינים האלה בג' מאמרים וליכא למשמע מזה דהקודם במאמר הוא ג"כ ראשון בפועל האדם ואולי איזה שירצה יקדים רק כיון שא"א לדבר שלשה דברים כאחת וכי יבטא בשפתיו מוכרח לסדר דבריו זה אחר זה אבל אין הקפידה להקדים המוקדם ולאחר המאוחר אלא שקולים המה כל השלשה דברים אשר העיר עליהם המשוח מלחמה וחלקי אומרה נפשי ליישב קושיא זו על פי מה שכתב הרמב"ן בביאורו להתורה בפסוק ולא תסור מכל הדברים וכו' שבקללו' הקדים הקרא הקל קל תחלה ואח"כ החמור ממנו על דרך שאמרו רז"ל גבי נגעים שבתחילה באים על ביתו ואח"כ על בגדיו ואח"כ על גופו אם אמנם לא כתב כן להדיא אבל לדעתי הדבר ברור דזהו כוונתו וכן נראה מדברי הרלב"ג בפרשה ההיא וא"כ לפי זה מה שנאמר בפ' הקללות אשה תארש ואיש אחר וגו' בית תבנה וגו' כרם תטע וגו' ע"כ צריכין לומר שאשה תארש ואיש אחר וגו' זה הוא הרעה הקטנה ועגמות הנפש המועט נגד שתי הרעות של בית תבנה וגו' וכרם תטע וגו' וכ"כ צריכין לומר כי בית תבנה ואיש אחר וגו' אם כי היא רעה גדולה ועגמת נפש יותר מהקללה של אשה תארש וגו' אבל הא מיהא היא היא רעה קטנה ועגמת נפש מועט נגד רעת ועגמת נפש של הקללה כרם תטע ולא תאכל ממנו והקללה של כרם תטע ולא תאכל ממנו היא הרעה היותר גדולה והעגמת נפש היותר מרובה שבכל תלתא דפורענתא שהפסוק בקללות הולך על דרך הקל קל תחילה, ואחרי כי כן הוא קשה לענ"ד טובא בפרשת חוזרי מעורכי המלחמה, והוא דהא רש"י בפרש' שופטים פירש הטעם של שלש אלה ארש אשה ובנה בית ונטע כרם שחוזרין מעורכי מלחמה, הוא לסבת היות אלה עגמות נפש אם יקח אחר אשתו או אם אחר יחנך ביתו או אם לא יאכל מכרמו לזה ויתרה להן התורה מליכנס בסכנת המלחמה א"כ היאך קאמר קרא תחלה מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו וגו' שהוא העגמת נפש הבינוני, והיינו שאפילו בשביל עגמת נפש בינוני ג"כ הרשהו התורה לילך ולשוב לביתו ואחר כך אמר הקרא ומי האיש אשר נטע כרם וגו' שהוא עגמות נפש היותר גדולה שבכולן שהרי שמי שנטע כרם ולא חללו שילך וישוב לביתו הוא כבר נודע ק"ו ממי שבנה בית חדש ולא

חנכו הנאמר קודם לכן שאם בשביל חינוך ביתו הרשוהו התורה שילך וישוב לביתו אף כי בשביל עגמות נפש גדול מאד, שהוא בשביל שנטע כרם ולא חללו עדיין שהותר לו לחזור מעורכי המלחמה, אלא ראוי' להפך הסדר דהיינו לומר תחלה מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו וגו', ואחר כך יאמר מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וגו' ולאחרונה יסע מי האיש אשר אירש אשה וגו' והיינו בדרך לא זו אף זו, לא זו בשביל עגמת נפש גדול של נטע כרם ולא חללו שיחזר מעורכי מלחמה, אף זו בשביל עגמת נפש בינוני דהיינו שבנה בית חדש ולא חנכו ג"כ יחזור מעורכי המלחמה, ולא זו בשביל עגמת נפש בינוני שחוזר מעורכי מלחמה אלא אף זו בשביל עגמת נפש קטן ביותר דהיינו בשביל שאירש אשה ג"כ יחזור מעורכי מלחמה, ול"ל דהתורה נקטה בדרך זו ואין צריך לומר זו דמלבד דזו ואין צ"ל זו הוא דוחק גדול לאמרו אפילו במשנה ובברייתא ובמימרא דאמורא כמ"ש התוס' בכמה מקומות בש"ס אף כי לומר זו ואין צ"ל זו במקראי קדש שהוא דוחק רב ועצום, אלא שבלאו הכי א"א לאמרו שהקרא נקטי בדרך זו ואין צ"ל זו שהרי נקט הקרא מי האיש אשר אירש אשה וגו' באחרונה לכולם, והוא עגמת נפש היותר קטנה שבכולן שהרי הוא עגמת נפש קטנה אפי' מעגמת נפש של בונה בית חדש וא"כ אם התורה היה רוצה למינקט בדרך זו ואין צ"ל זו היא להקרא למינקט תחלה מי האיש אשר אירש אשה וגו' ואחר כך מי האיש אשר בנה בית חדש וגו' ואחר אחרון מי האיש אשר נטע כרם ולא חללו וגו' דאז היה בדרך זו ואין צ"ל זו וצ"ע טובא לענ"ד לכאורה וע"כ צ"ל דהתורה אגב אורחה רוצה ללמדך דרך ארץ והיא שישא אשה באחרונה ולכך נקטה התורה אירש אשה באחרונה להורות שהיא תהיה האחרונה שבכולן, וגם הוצרכה התורה למינקט בונה בית חדש תחלה ואחר כך למינקט נוטע כרם כדי ללמדך הדרך ארץ שתהיה נשיאת האשה האחרונה לכולן, ואלו נקטה התורה כרם תחלה ואחר כך בונה ביתו ואחר כך אירשת אשה, לא היינו יכולים ללמוד מזה שתהיה נשיאת האשה באחרונה לכולן, דהא דכתיב נשואי האשה באחרונה לכולן, הטעם הוא משום דהקרא נקט להו לפי סדר העגמת נפש בדרך לא זו אף זו, בתחלה הזכיר העגמת נפש היותר גדולה שבכולן שבשבילה יחזור מעורכי המלחמה ואח"כ נקט הקרא אף זו בשביל עגמת נפש בינוני שהוא קטן מעגמת נפש הראשונה של נטיעת כרם ג"כ יחזור מעורכי המלחמה ואח"כ נקט הקרא בדרך אף זו יותר והוא שאף העגמות נפש היותר קטנה שבכולן אע"פ כן הוא חוזר מעורכי המלחמה, והנה אזדא לה בזה בס"ד קושית גדולי המפורשים האחרונים וגם רבינו שפיר הוכיח מזה כדבריו והוא דנשואי האשה הוא הדבר היותר האחרון שבשלשתן (ומה שלא השמיענו התורה הדרך ארץ של

בית וכרם איזה מהם קודם דהיינו נטיעת הכרם קודם לבנין הבית, דבר זה יתבאר בס"ד לפנינו בסמוך) ודע דקרא שבפרשת הקללות דנקט ראשון תחלה אשה תארש וגו' ואח"כ נקט בית תבנה וגו' ואח"כ נקט כרם תטע וגו' א"א לומר דנקט כן על הסדר לאשמעינן דמן השמים עונשין הקל קל תחלה (ואף דכבר נודע דבר זה מנגעים אפילו הכי דלמא איצטרך לאשמעינן הכא ג"כ דאי מהתם לחוד ה"א דוקא יחיד קמ"ל קרא אפי' בצבור ג"כ הוא כך ואי מהכא לחוד ה"א איפכא דצבור עדיפי מיחיד דקל חטאן יותר משל יחיד וכן עונשן ועיר הנדחת יוכיח ולכך הוא מענשן הקל קל תחלה כדי שישובו ותשובתן חביבה ביותר מה שאין כן ביחיד דאין תשובתו חביבה כל כך ועונשו חמור ה"א דאין עונשין אותו הקל קל תחלה, הנה אף שהאמת כן הוא עונשי שמים אבל לומר שהקרא למדרש דבר זה לחוד אתי אי אפשר לאמרו דא"כ ה"ל למכתב תחלה אשה תארש וגו' ואחר כך בית תבנה וגו' אבל כרם תטע וגו' ל"ל ואם כדי להגזים ולאיים ביותר ולהרבות בקללות ובתוכחות על עון, א"כ ה"ל למכתב ג"כ שדך תזרע ולא תקצרנו זתים תטע ולא וגו' וכדומה הרבה עונשי' בצמחי הארץ, גם שכבר נאמר בקרא שם פסוק ל"ג ושם פסו' ל"ט אלא ודאי דהתורה באה פה ללמדנו דרך ארץ היאך יעשה האדם ענייניו על הסדר וחי בהם, אבל כבר אפשר ללמוד מזה באחד משני אופנים, והיינו אופן האחד שיעשה האדם ענייניו כמו שהם מסודרים בהקרא והוא שתחלה ישא אשה, ואחר כך יבנה בית, ואחר כך יטע כרם, דהיינו שבפרשה התוכחה לא נאמרה אלא שיהיו ארורים במעשיהם שכל אשר יעשו לא יצליחו שכל תכלית מעשיהם יהיו לריק ולתהו והבל אבל לא שיהיו ארורים כל כך עד שיתבלבלו במחשבתם ושכלם לעשות מעשיהם שלא על הסדר הראוי, וכמו שהוא כן האמת וכמ"ש רבינו פה אלא שבתחלת עשייתן יהיה על הסדר הראוי רק שאחר כך תכלית מעשיהם יהיה ללא יועיל כי קללת אלקים תלוי בהם בכל אשר יפנו ירשיעו ותם לריק כחם, והאופן השני שנוכל ללמוד מזה, הוא שאם נרצה לעשות מעשינו על הסדר הראוי נעשה בהיפוך ממה שהם מסודרים פה בקרא, והיינו שראשון תחלה יטע כרם ואח"כ יבנה ביתו ובאחרונה לכולן ישא אשה וכמו שהוא כן האמת בסידור ענייניו והיינו דהנך קראי הם המדברים, דכל כך יהיה מארת ה' בהם עד שאפילו דעתם ושכלם יתבלבל, ויהיה עשיית כל מעשיהם מיד בהיפוך הסדר הראוי וההגון וכמו שכתב רבינו פה בפירושן של הנך קראי והיינו שיהיה בהם רוע הסדר וההנהגה מכח בלבול שכלם ודעתם עד שתחלה ישאו אשה ואחר כך יבנו בית ולבסוף יטעו כרם, אמנם בא האות והמופת, שראוי לנו שנלמוד מאלה הפסוקים באופן השני האמור דהיינו שראוי שתחלה יטע כרם ואחר כך יבנה בית ולבסוף ישא אשה והוא

דאם נאמר באופן הא' שהפסוק מלמדנו היאך יעשה בסדור ענייניו א"כ תקשה דהיאך אפשר לומר כן, שהרי בפסוק זה נאמר אשה תארש וגו' תחלה וזה ודאי א"א שיהיה סדר ראוי והגון שהרי כבר מוכח מהך קראי דפרשת חוזרי מעורכי המלחמה דלפחות אירשת האשה היא לבסוף ואחרון לכל הדברי' כי הן בנין הבית והן נטיעת הכרם הכל קודמים לנשיאת האשה וא"כ היאך מסדר הכתוב פה לנשואי האשה ראשונה לכל דבר אלא ודאי צריכין לומר כאופן הב' והוא שהתורה מלמד לאדם דעת שבסידור הראוי יעשה בהיפוך ממה שנאמר בפ' התוכחה ששם נאמרו הדברים ממטה למעלה, ולזה שפיר מוכח מהנך מקראי קדש דדרך בעלי דעה הוא שראשון תחלה יטע כרם לפרנסתו, ואחר זה יבנה לו בית לדירתו, עד שיקח אשה באחרונה רק דלולי שהביא רבינו תלמודו בידו הנך קראי דעורכי המלחמה לדעת את המעשה אשר נעשה נשואין עושה דהיינו דלפחות נשיאת האשה היא לבסוף לא היה מוכח ולא מידי מהנך קראי דפרשת הקללות דנטיעת הכרם הוא קודם לבנין ביתו שאירשת האשה היא האחרון לכולם, שהרי כבר מקום היה בראש לומר דנלמוד מהני קראי דפ' הקללות איפכא והוא שתחלה ישא אשה ואח"כ יבנה בית ואח"כ יטע כרם אבל מכח הראיה שהביא מפ' חוזרי מעורכי מלחמה שפיר מוכח מזה שהפירוש בפסוקי פרשת הקללות הוא כמו שפירש שם רבינו שאפילו דעתם ושכלם יתבלבלו כל כך עד שיעשו בהיפוך הסדר ושהסדר הראוי והנכון הוא תחלה כרם ואחר כך בית ועד השלישי היא האשה לכן שפיר הוכרח רבינו להביא בידו פה שתי הראיות הראיה של פרש' חוזרי מעורכי המלחמה וגם הראי' מהנך פסוקים הנאמרים בפר' התוכחה כי שניהם צדקו יחדיו להוליד מהם הסדר שסידר הוא ובא זה ולימד על זה וקשיא ליה לרבינו כיון דהדבר מוכח מהך קרא דפרשת התוכחות דהסדר ההגון והראוי הוא שיהיה תחלה ניטע כרם ואח"כ לבנות לו בית א"כ היאך נקטה התורה בפרשת חוזרי מעורכי המלחמה הסדר בהיפוך עליונים למטה ותחתונים למעלה, דהיינו תחלה בנין ביתו ואח"כ נטיעת כרם ואם כדי לאשמעינן שנשואי האשה היא באחרונה ולבסוף ממש וככל הדברים וככל החזיון האמור לעיל בס"ד היה לו להקרא לתת לנו סימן אחר במקום הזה או במקום אחר למען דעת ולהורות לנו שנשיאת האשה היא באחרונה לכולם ולא לכתוב תחלה בנין ביתו ואחר כך נטיעת כרמו כיון שהתורה הקפידה באותן הפסוקים בסידור נשואי האשה כראוי והגון דהיינו באחרונה לכולם, א"כ למה זה לא הקפידה התורה ג"כ בסידור הראוי והגון בבנין ביתו ונטיעת כרמו וביותר כי הפרשה הזאת כהן משוח מלחמה היה צריך לאמרה כך ככתבה וכלשונה לאנשי המלחמה וכדמשמע לקמן בהלכות מלכים פרק שביעי הלכה א' ב' וג' ועיין במסכת' סוטה דף מ"ב ע"א ודף מ"ג

ע"א, ולמה לא הקפידה התורה על זה שלא יאמר הכהן המשוח מלחמה לאנשי מלחמה דברי' בלתי מסודרי' ולפיכך תירץ רבינו דנהי דאמת נכון הדבר שראוי לאדם שיטע כרם תחלה קודם לכל אבל זיל בתר טעמא למה זה באמת נטיעת כרמו קודם לכל דבר הלא הוא משום כדי שיהיה לו פרנסתו מצויה שזה הוא ההכרח היותר עצום לאדם באשר הוא אדם כמ"ש רבינו הטעם הזה. מעתה נחזי אנן דהא ניחא באדם דעלמא שאינו ראוי לצאת ולבא במלחמה כגון שהוא איש הירא ורך הלבב או שהוא זקן חלוש ורפה ידים או שהוא מחוסר אבר, אבל לא כן בזמן שישראל יושבין באדמתן והם יוצאים בצבא ללחום מלחמות ה' כמו שהיינו עושים והוא גם הוא אדם הראוי לכך להיות ידיו לחרב ושלחנו וידו בעורף אויבו, הנה איש כזה אין צורך לו ליטע כרם ראשון תחלה לכל דבר כדי להתפרנס ממנו ללחם חקו ולא יחסר לחמו, שהרי איש כזה האמור הנה חרבו היא כרמו, ממנו יאכל ועל חרבו חי' יחיה וזה הוא פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו במה שהוא פושט ידו בגדוד ואת עצומים יחלק שלל רב כי הוא איש בן חיל וכמאמרם בברכות דף ג' נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה וכו' אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד וכו' וזהו פרנסת בן איש חיל, והיא גם היא טוב לו הרבה יותר מפרנסה מצומצמת של נטיעת כרם ועבודה רבה שיש בה כי כמה מקרים יוכלו להולד ממקרי הזמן שיפסידו כרמו וכל יגיעו לריק ותם לריק כחו ועיין ביבמות דף ס"ג ע"א מאמר ר' אלעזר ומאמר רב שם, סוף דבר איש כזה שיוכל לעמוד בקשרי המלחמה ולצאת לקראת נשק וישחק לרעש כידון הוא בודאי רשאי לבנות בית טרם שיטע כרם לפרנסתו, אך אחרי שיגמור בנין ביתו ויהיה לו בית נכון, ואם ירצה לישא אשה הראוי לו אחר בנותו ביתו, אז ראוי לו ליטע כרם ג"כ ואח"כ יקח אשה, לא בלבד מטעם כדי שיהיה לו פרנסתו מרווח ביותר, דהיינו שיפשט ידו בגדוד ויהיה לו עזר פרנסתו ג"כ מהכרם, אף זו יש בו טעם אחר שיקדים נטיעת הכרם לנשואי אשתו כדי שיהיה לו פרנסתו מצויה בתוך אותו שנה אחת של אחר חתנתו שאז יהיה נקי לביתו לגמרי, שאינו מספיק אפילו מים ומזון לאנשי המלחמה ולא מתקן את הדרכים וכדלקמן בהלכות מלכים פרק ז' וממילא אינו נוטל חלק בהביזה והשלל כלל וכלל, הנה זה צריך להתפרנס שנה ההיא מהכרם אשר נטע, אבל אינו צריך ליטע הכרם טרם בנותו הבית שהרי כל זמן שלא נשא אשה ובונה ביתו יש לו פרנסתו ממה שפושט ידו בגדוד, ואף מיד בגמר בנין ביתו כל זמן שלא חנכו הרי הוא מחויב לפחות להספיק לאנשי המלחמה מים ומזון ולתקן הדרכים וכמבואר לקמן בהלכות מלכים פרק ז' הלכה ט' וא"כ מי יכריחו להתחיל לחנכו לביתו מיד בגמר בנינו הלא יש לאל ידו להמתין בגמר

בנין ביתו עד שיגמר נטיעת הכרם, וכל זמן שלא חנכו אף שחוזר מעורכי המלחמה, אבל כיון שצריך להספיק מים ומזון ולתקן את הדרכים לאנשי המלחמה הרי הוא נוטל חלק בהביזה והשלל כמבואר לקמן בהלכות הנ"ל פרק ד' הלכה ט' לענין יושבים על הכלים לשמרן שנוטלים חלק בהביזה והשלל ומה לי יושבים על הכלים לשמרן שהוא צורך המלחמה ומה לי מספיקי' מים ומזון ומתקני' את הדרכים לצורך המלחמה מקרה אחד לשניהם כי אין להם שום תקות שכר כי אם חלק בהביזה והשלל, ואם נאמר דהמתקנים את הדרכים ומספיקים מים ומזון לאנשי המלחמה יש להם שכר פרס קבוע מן המלך או מן הצבור, ממילא יש לו פרנסתו מזה השכר והפרס שמקבל, ובגמר נטיעת כרמו יחנך ביתו ויקח אשה ויהיה לו פרנסתו השנה ראשונה מכרמו שבשנה ראשונה של אחר חנוכת הבית ונשיאת האשה אין לו שום פרנסה כי אם מן הכרם שאז הוא נקי לביתו לגמרי שפטור אפילו מתקנות הדרכים וספוק מים ומזון לאחיו אנשי המלחמ', וא"כ הך קר' דמי האיש אשר בנה בית וגו' ומי האיש אשר נטע כרם וגו' דמיירי באנשים שראוים לצאת במלחמה ולצבא צבא שפיר קאמר הקרא שמתחלה יבנה בית ואחר כך יטע כרם, כיון שיוכל להתפרנס טרם שיגמור נטיעת כרמו מפרנסת הביזה והשלל, ואחרי כי כן תו לא קשיא קושית מרן דהא התם הסוגיא קאי על אנשי הצבא הראוים ללחום דקאי על הנך קראי של חוזרי מעורכי המלחמה ובהנך בני אדם שהם ראוים לאנשי המלחמה מימר שפיר קאמר הגמרא לימדך תורה דרך ארץ, דהיינו שתחלה יבנה בית ואחר בנין ביתו יטע כרם דהראוי למלחמה בנין ביתו קודם ויותר הכרחי לו מנטיעת כרם ואחר נטיעת הכרם ישא אשה ואף שלמה בחכמתו אמר כן הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה וגו' דהיינו אם אמת ויציב פתגם שהמלך שלמה כוון באמירתו ההוא עוד לכמה דברים אחרים המוזכרים עוד שם בגמרא ועיין ברש"י בביאורו לספר משלי ובביאורי החכם אבן עזרא (עד שמצינו בקרא דנחמיה פרשה י"א פסוק ה' ואל החצרים בשדותם וגו' שענינו של שדה זו הוא בית, הרי שלך לפניך דגם מלת שדה מכונה לבית ולחצר ועיין בילקוט משלי שם שהביא באמת שם גירסא אחרת שהקדים שם נטיעת כרם לבנין בית) אבל הוא גם הוא שלמה כוון לאנשי הצבא שהמה יבנו תחלה ביתם ואח"כ כרם ולבסוף אשה ואחרי כי כן לק"מ על רבינו מהך סוגיא דסוטה דהא רבינו פה מיירי ברוב בני אדם שאינם יוצאים לקראת נשק וכן הקרא שבפרשת הקללות דמיירי ברוב בני אדם והם אוהבי מנוחה אך שלום ואמת, וטוב להם פת חריבה ושלוה בה מבית מלא זבחי ריב ומזון ורעש כידון, וכ"כ כי בא יבא מלך ביופיו משיח צדקינו כי לא יהיה מלחמה בעולם וכמו שכתב רבינו לקמן סוף הלכות מלכים לזה הקדים רבינו נטיעת כרם שהוא

לצורך פרנסתו טרם שיבנה ביתו כי דרכו של רבינו לכתוב או מה שצריך עתה או מה שיהיה צריך לעתיד והעבר אין והוא נכון בס"ד.

הלכה יב

ולא ימכור שדה ויקנה בית וכו' או יעשה סחורה. מרן לא העיר מקורו ומקורו הוא בתורת כהנים בסדר בהר פרק ה' מניין שאין אדם רשאי למכור שדהו ולהניח באפונדתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים וליקח לו בית אלא א"כ העני ת"ל כי ימוך ומכר וכו' וא"כ ממילא מבואר דגם למכור בית ולקנות בו מטלטלין אסור דחד טעמא הוא שהרי גם בית עדיף ממטלטלין ועיין בגטין דף נ"ב ע"א.

הלכה יג

ונותן ומוותר לאחרים כשיקח מהן ולא ידקדק. גם בזה לא העיר מרן את מקורו איה איפוא הוא ולענ"ד נראה בס"ד דיצא לו לרבינו כן ממה דאי' בבבא בתרא דף ט"ז ע"ב דשבחוהו רבנן לאיוב במדה זו איוב וותרן בממונו הי' מנהגו של עולם נותן חצי פרוט' לחנוני איוב ויתרה משלו ועיין לקמן בהל' עבדים פרק ט' הלכה ח' שגם שם כ' רבינו שראוי ללמוד מהמדות המשובחות שהתפאר בהן איוב ולעשו' כדרכיו וכמעלליו המשובחים.

פרק ו

הלכה ב

מצות עשה להדבק בחכמים ובתלמידיהם וכו' שנאמר ובו תדבק וכו' כך אמרו חכמים וכו' צריך האדם להשתדל שישא בת ת"ח, וישיא בתו לת"ח ולאכול ולשתות עם ת"ח ולעשות פרקמטיא לת"ח ולהתחבר להן בכל מיני חיבור. (א) **לכאורה** קשה לענ"ד דהא בכתובות דף קי"א ע"ב אמרינן אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ומהנה לת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו מתדבק בשכינה, והנה מה שאמרו ומהנה לת"ח מנכסיו זה לא הזכירו רבינו ולא הביאו כלל בשום מקום וביותר היה ראוי להביאו במקום הזה והיה לו להביאו לפחות לענין אם הת"ח היא חולה או בעל מום שאינו יכול ליהנות מיגיעו כפו שאף לדעת רבינו מותר לו ליקח מתנות באדם עיין בפירושו למסכ' אבות פרק ד' משנה ה' ולקמן בהלכות ת"ת פרק ג' הלכה יו"ד ובכ"מ וזה הדבר להאכילו ולהשקותו לת"ח שכתבו רבינו הנה אדרבה דבר זה לא נזכר כלל וכלל בגמ' שם, והדבר צריך ביאור מה ראה על ככה רבינו שמה שלא נזכר בגמ' להביאו, ולהשמיט מה שנזכר בגמרא בפירוש ולומר דרבינו מפרש מה דקאמר הגמ' ומהנה ת"ח

מנכסיו אינו לענין להנותו בממון כוונתו, אלא שכוונתו הוא לענין להאכילו ולהשקותו, דמה הכריחו לפרש כן ולמה לא פירשו כפשוטו אף לפי שיטתו של רבינו דאסור לת"ח ליקח ממון הא אפשר לפרשו באופנים האמורים שהוא חולה או בעל מום ונראה לענ"ד דרבינו סובר דא"א לפרש דמה דקאמר הגמ' דמהנה ת"ח מנכסיו הוא שפיזר נתן מתנות ממון להת"ח, דתקשה ממ"נ אם הת"ח שמקבל המתנו' ממון הוא אדם בריא ושלם בגופו, א"כ הך ת"ח איסורא רבה קעביד במה שהוא לוקח מתנות ממון שהרי הוא מחלל את השם ומבזה את התורה ומכבה מאור הדת ונוטל חייו מן העה"ב וכמו שכתב כן רבינו לקמן בהלכות ת"ת פרק והלכה הנ"ל, והיאך אפשר להעלות על הדעת שיהיה זה תקנה לע"ה במה שיהנה ת"ת מנכסיו וממונו ויזכה ע"י זה להתדבק בשכינה ולקום בתחיית המתים וע"י הת"ח ההוא שלקח ממנו הממון ההוא, וערבך ערבא צריך, שאותו הת"ח עצמו שהיה מהנה אותו הוא רחוק מה' ועזו במה שלקח ממון זה שלא הי' ראוי לו ללקחו, ואם נאמר דמה דקאמרה הגמ' ומהנה לת"ח מנכסיו מיירי בת"ח שהוא סומא או גידם או חולה מוטל על ערש דוי דוקא תקשה וכי זו היא התקנה שמצא לכל ע"ה בכל המקומות דאטו בכל מקום ומקום ימצאו ת"ח כאלה ח"ו סומים או מחוסרי אבר וחולאים הלא דבר זה לא נמצא אלא אחד באלף ובשאר מדינות המלך מלכו של עולם יתברך מה יעשו ע"ה ומה תקנה יהיה להם, לפיכך פירש רבינו דמאי דקאמר הגמ' ומהנה לת"ח מנכסיו וכו' פירושו הוא שמאכילו ומשקהו שמארחו להת"ח אצלו וזה היתר להת"ח ליהנות כמו אלישע הנביא ע"ה אפי' הוא בריא ושלם בגופו וכמ"ש כן רבינו בפירושו למסכת' אבות פרק ומשנה הנ"ל ולפיכך כתב רבינו פה ולאכול ולשתות עם ת"ח וכו' והיינו שהוא מארח להת"ח בביתו ומאכילו ומשקהו שזהו היתר גמור להת"ח ליהנות בהן מבני אדם וא"כ העתיק רבינו מה שהוא מבואר בגמ', וליהנות ת"ח בממון מי שהוא או חולה או מחוסר אבר לא העתיק רבינו בפירוש הואיל וגם הגמ' דכתובות לא אמרה בפירוש אלא סמכה עצמה שדעת לנבון נקל דת"ח כזה שמותר לו ליקח ממון דאיכא מצוה רבה לתת לו יותר וקודם לע"ה כשם שהוא כן לענין להכניסו לאכול ולשתות כך נמי רבינו סמך בזה על הלב מבין הדבר ממילא, וכן דרכו בקדש שדבר שאינו מבואר בגמ' לא שלח בו יד. ויומתק לחכי בזה בס"ד, למה זה דוקא אם שלש אלה יעשה הע"ה וחי לעולם שכולו ארוך, דהיינו שיתדבק בשכינה ויקום בתחית המתים, ולמה לא באחד או בהרבה משארי מצות ה' ברה, ומה הוא עדיפתייהו של ג' דברים הללו דהיינו האחד משיא בתו לת"ח ונושא בת ת"ח, וזאת שנית מהנה ת"ח מנכסיו, ועוד השלישי עוסק בפרקמטיא של ת"ח דהיינו שהת"ח נותן לע"ה מעותיו והע"ה ההוא עוסק בהמעו' ההוא

עבור הת"ח בסחורה חנם אין דבר כי הריוח כולו הוא להת"ח, הלא הרבה לנו הש"י תורה ומצות ומדות טובות שיקנה האדם בעשייתן וקיומם חיי עה"ב.

אמנם יאמר לענ"ד בס"ד עפ"י מה שכתב רבינו באגרתו הנקרא מאמר תחיית המתים וביאר זה שהגוף אמנם הוא בכלל כלים לפעולת הנפש כבר התבאר זה במופת, וכל מה שבגוף יחלק על ג' חלקים, כלים שבהם משלימין המזון כפה והאצטומכא והכבד והבני מעיים ובכלל זה כל מה שבבטן התחתון, וכלים שבהם תהיה ההולדה והם כלי המשגל והולדת הזרע, וכלים שבהם תיקון עניני הגוף עד שימציא לעצמו כל מה שיצטרך אליו, כהעינים ושארי החושים והעורקים והעצבים והמיתרים, אשר בהם ישלמו התנועות כולם ובלעדם לא היה אפשר לבעל חי להתנועע אל מזונו ולבקשו, ולברוח ממה שהוא כנגדו ומאבד אותו ומפסיד מזגו ודע דכל מה שדיבר רבינו שם במאמר ההוא אין כוונתו על השכל העיוני, אמנם כוונתו מבוארת להמעיין שם על השכל המעשיי, והדבר ברור ומובן מעצמו כי על נפש השכלית שבאדם דהיינו נשמת שדי ממרומים בודאי אין להקשו' וכי אפשר לידבק בשכינה וכו' אש אוכלה הוא להיות הנפש השכלית היא חלק אלוק ממעל, והחלק מתדבק בכל לעומת שבאה היא שבה אל בית אביה היא העולה בית אל אבל קושית הגמרא שם וכי אפשר לידבק בשכינה היא היתה על גוף האדם, דהיאך אפשר לו לידבק בשכינה, דהא הך קרא של ובו תדבק וגו' הוא קאי על גוף האדם עפר מן האדמה הן בעודנו חי על האדמה, ובא עליו האות והמופת שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום וכן קרא ולדבקה בו וגו' ג"כ משמעותו דהוא קאי על האדם בעוד רוח חיים באפו ושפיר פריך הגמ' וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה שהרי הגוף בעצמותו הוא ענין גשמיי, והשכינה היא בתכלית הרוחנית ונבדלת מן הגשם ומכל מקרי הגשם, והרוחנייי והחומריי הם שני הפכים מתנגדים ובמה יתאחדו שני ההפכים והיו לאחד, והשיב הגמ' על זה שכל ג' חלקי הגוף האמורים לעיל בשם רבינו הם מתקדשים ומטהרים ע"י פעולות הקדושות הנזכרות (והן הן הממצעות בקדושתן שהיא רוחניי בין הגוף של האדם ובין השכינה) שלשה המה הפעולות האמורות, ומן השלשה הללו הכי נכבד גוף האדם להתקדש ולהדבק בשכינה, דהיינו אברי ההולדה והמשגל, הם מתקדשים במה שהוא מתדבק בתורה ע"י מה שהוא נושא בת ת"ח, או במה שמשיא בתו לת"ח שגוף האב וזרעו הם מתאחדים בטבעם, ואברי ההזנה הם מתקדשי' ומטהרים במה שהם מתדבקי' בהתורה במה שהוא מאכיל ומשקה לת"ח וביותר אם הוא מאכילו להת"ח על שלחנו שזה השלחן אשר לפני ה' דנחשב כאלו הוא אוכל לפני הש"י וכמו שדרשו רז"ל על פסוק ויאכלו לפני אלקים וגו'

וממילא מתקדש המאכל אשר הוא אוכל ומתקדשים בזה אח"כ אברי ההזנה ומתדבקים ביותר בתוכה ואף אם אינו אוכל על שלחנו אותו הת"ח הא מיהא מדה במדה לא בטלה ע"י אותו המאכל שמאכיל להת"ח בביתו של הת"ח יורדת שפע קדושת התורה על כל מאכליו ומשקיו ונעשו כולם על טהרת קדש ומתקדשים ע"י המאכל שאוכל כלי ההזנה, ואברי התנועה שבכללן הוא ג"כ החמשה חושים פרטיים והחוש המשותף הנה הם מתקדשי' במה שהם מתדבקים בהתורה ע"י מה שהוא עוסק בפרקמטיא עבור הת"ח, שהוא מתנועע לחוף ימים והולך בדרך למרחוק ועוסק במו"מ עבור הת"ח כדי שיהיה יוכל הת"ח ההוא לעסוק בתורה בהרחבת הלב ולא יצטרך לבטל מתורתו בשביל להטריח ולבקש טרף לחם לפי הטף ואנשי ביתו, ולזה כל מעייניו וחושיו של הע"ה ההוא העוסק בפרקמטיא עבורו להרבות הונו של הת"ח ולהיות סוחר טוב יבקש רצון יראי הש"י ושפיר מתקדשים ומתטהרים בזה כל אברי התנועה שלו וחושיו, וכיון שכל גופו נתקדש ונטהר מכח קדושת התורה שנתדבק בה שפיר יכול להתדבק ולהיות מדור ומעון וכסא כבוד להשכינה, ודבקותו בהשכינה הנה הוא גורם להגוף שיקום בתח"ה כי השכינה ממנה תוצאות חיים והיא מקור החיים.

(ב) **ברם** את זה חזיתי חזות קשה קצת מה שיש לדייק בדברי רבינו והוא דנקט ראשונה להשיא בתו לת"ח, שניה לו נקט לאכול ולשתות עמו דלפמ"ש פירש רבינו כך מה שאמרו מהנה ת"ח מנכסיו, ועד השלישי נקט לעשות פרקמטיא לת"ח, והנה בגמ' דכתובות שם זה פעמים הזכיר ראשון תחלה משיא בתו לת"ח, ושני' לו עושה פרקמטי' לת"ח, והשלישי מהנהו מנכסיו דהיינו לאכול ולשתות עמו וסידורה של הגמ' נודע לנו טעמה, כי בתחלה אמר שנושא בת ת"ח או שמשיא בתו לת"ח והם דברים הנוגעים לגופו ממש והוא קנין עולם, כי כבר אמרתי לעיל אות הקודם כי כנפש האב כנפש הבת אחת היא וא"כ אף המשיא בתו לת"ח נחשב לדבר הנוגע בגופו ממש, ואח"כ אמר דבר קטן מזה והוא עוסק בפרקמטיא לת"ח שהוא ג"כ מטריח עצמו בגופו עבור התורה ולומדיה והוא ג"כ לעולם כל ימי חייו כל עוד רוחו בו, אבל בהא גרע מהראשון שאין בזה שום חיבור ולא ממוצע שיחבר גופו עם גוף הת"ח שהרי החיבור שביניהם הוא רק ממון הריוח שעולה בפרקמטיא ההיא, ואח"כ אומר שמהנהו לת"ח מנכסיו, שהוא הדבר היותר קטן שבכל שלש אלה, שדבר זה הוא חוץ לגופו לגמרי שהרי בדבר זה אין לגופו טירחא כלל במה שהוא מאכילו ומשקהו להת"ח, וביותר לפי פירושו של רבינו בההוא דמהנה מנכסיו הנה ג"כ הוא רק דבר לפי שעה ואינו בתמידות, שהרי אינו אלא כשיעבור הת"ח דרך שם יסור אליו לאכול ולשתות אצלו כענין שהיה באלישע

הנביא ע"ה, וכמבואר בפירושו של רבינו למסכת' אבות פ' ד' משנה ה', ממילא קחשיב ואזיל הגמ' בגדול החל ובקטן כלה שמגדול ועד קטן את הכל עשה יפה להת"ח ואם שלש אלה יעשה הוא מתדבק בהתורה וע"י זה הוא מתדבק בהשכינה. ואפשר לומר בס"ד לענ"ד עוד כוונה אחרת על סדור הגמ' הנ"ל, והוא דהגמ' קחשיב ואזיל מראשית היום עד סופו וראשית היום הוא הלילה כענין שנאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד ולזה תחלה נקט נושא בת ת"ח ומשיא בתו לת"ח שהוא דבר הנוגע להלילה בערב היא באה וכדאמר רב חסדא במסכ' נדה דף י"ז ע"א שאסור לשמש מטתו ביום, ואח"כ הבקר אור יצא אדם לפעלו ולעבודתו לישא וליתן וסחור סחור ולזה נקט הגמ' אח"כ ועוסק בפרקמטיא לת"ח, ואח"כ נקט סעודת צהרים שהוא זמן סעודה יאכל וישתה עם הת"ח או יאכלהו וישקהו להת"ח ולזה נקט הגמ' אח"כ ומהנהו לת"ח מנכסיו שלפי פירושו של רבינו הוא שיאכלהו וישקהו, ואף לפי פרושן של המפרשים שפירשו מה דקאמר הגמ' מהנהו לת"ח מנכסיו דהיינו שנותן לו ממון כפי ברכת ה' אלקיו אשר נתן לו, הנה גם זה שייך אחר שכבר עסק בפרקמטיא באותו היום או בעבודה אשר עבד ועיניו הראות כמה הרויח באותו הפרקמטיא או בהעבודה ההיא והוא נותן ממנו החומש או לפחות המעשר להספיק הת"ח ההוא. איברא כל זה ניחא לפי הנוסחא שבגמ', אבל לא כן רבינו ששינה הסדר וקחשיב ואזיל תחלה נושא בת ת"ח ומשיא בתו לת"ח ואח"כ לאכול ולשתות עמו ואח"כ לעסוק בפרקמטיא עבורו מלבד כי לא ידעתי לו סדר נכון, אף כפי מה שאמרו רבותינו ז"ל בב"ק דף צ"ב ע"ב ובב"מ דף ק"ז ע"ב דראוי לאדם להתנהג בפת שחרית ועיין בש"ע א"ח סוף סימן קנ"ה ובב"י שם אפשר לדחוק ולתת קצת סידור לדברי רבינו כפי מה שסידרן הוא דפת שחרית הוא מיד טרם צאתו למלאכתו ולעסקיו, אבל זה הוא דחק מאד דהא פת שחרית אינה סעודה קבועה אלא רק טעימה בעלמא וכדאמרינן במסכ' סוכה דף כ"ו ע"א אלא אמר אביי כדטעים בר בי רב ועייל לכלה ולא ידעתי נפשי מה הכריחו לרבינו להדוחק הזה ולשנות הסדר הנסדר בגמ', וביותר שנזכר הסדר הזה בגמ' שני פעמים ולא דבר ריק הוא, וידוע דרכו של רבינו שאינו משנה מסדר הגמר' אם לא שבא ללמד דעת בהשנוי ההוא או להורות לנו איזה דבר חידוש ופה לא עשה מאומה מזה.

(ג) **ודע** שהסמ"ג בחלק העשין מנין חי"ת כתב מ"ע להדבק בחכמים כדי ללמוד ממעשיהם שנאמר ובו תדבקון ואמרינן בכתובות דף קי"א ע"ב וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה והא כתיב וכו' אלא הדבק בחכמים ובתלמידים בין בזיווג ובין במשא ומתן ובכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו, ושנינו במסכ' אבות הוי מתאבק וכו' הנה

העתיק מקצת לשון הגמ' ומקצת לשון רבינו והשמיט מקצת מזה ומקצת מזה, שבגמ' אמרו ומהנהו לת"ח מנכסיו זה השמיט ולא הביאו, ודבר זה שאמר רבינו לאכול ולשתות עם הת"ח השמיטו ג"כ, ואני בעניי לא זכיתי לעמוד על דעתו דעת קדושים של הסמ"ג לדעת מה ראה על ככה להשמיט שתי אלה דלפחות היה לו להביא אחד מהם, וכבר עלה במחשבה לפני לומר שהסמ"ג סובר ג"כ כפירוש רבינו במה דקאמר ומהנה לת"ח מנכסיו שפירושו הוא לאכול ולשתות עם ת"ח אך שהסמ"ג סובר דגם דבר זה אסור להת"ח ליהנות בהן מבני אדם אלא שהפירוש הוא בדברי רבינו במה שכתב לאכול ולשתות עם ת"ח הוא שאותו הת"ח אוכל משל עצמו, רק שהוא מסיב עם הע"ה על שלחנו ואוכלים ביחד הע"ה עם הת"ח אבל כל אחד ואחד אוכל מתפיסת הבית שלו או שמשלם דמי אכילתו להע"ה וסובר הסמ"ג דדבר זה אין צורך לו להעתיקו שכבר נכלל אלה הדברים במה שכתב ובכל מיני חיבור, ברם אם זהו היתה כוונת הסמ"ג דבריו תמוהים לענ"ד דקשיא עליה מהגמ' דכתובות הנ"ל דהיאך קאמר ומהנהו לת"ח מנכסיו דמאי מהנהו מנכסיו איכא בזה להת"ח כיון שהת"ח אוכל מנכסי עצמו ואין בו הפסד פרוטה לנכסיו של הע"ה, אדרבה זה הע"ה נהנה וזה הע"ה לא חסר הוא נהנה שהת"ח הוא מהנה להע"ה במה שחולק מכבודו לו לאכול ולשתות על שלחנו, אף שאין הת"ח מרוויח בזה שום הרווחת ממון, והע"ה זה לא חסר אפי' פרוטה אחת, וזאת שנית קשה לענ"ד על הסמ"ג דהא באמת מותר לו להת"ח להיות נהנה מבני אדם דבר קטן כזה שהוא לאכול ולשתות משל אחרים, שהרי רבינו הוא המחמיר ביותר שלא להיות הת"ח נהנה משל אחרים וכמבואר לקמן בהלכות ת"ת ויותר מזה בא בארוכה בפירושו למסכת' אבות פרק ומשנה הנ"ל ואף על פי כן דבר זה התיר אף הוא והביא לזה ראיה ממה שאמרו הרוצה ליהנות יהנה כאלישע וכו' והיינו שנתארח ואכל ושתה בבית השונמית בעברו דרך שם, ואדרבה מטין הדברים כפי מה שנראה מדברי הסמ"ג שדעתו הוא כדעת המקילין ולא כדעת רבינו שהרי הוא פירש פירושים בהא דהמשתמש בתגא חלף ששנינו במסכת' אבות ואם הוא סובר כוותיה למה לא פירש גם הוא כפירוש רבינו ולפחות היה לו להביא פירושו וגם פירוש רבינו כדי לאשמעינן הדינים העולים משני הפירושים, אלא ודאי נראה מזה דהסמ"ג סובר דלא כרבינו אלא סובר כדעת המקילין ומתירין להת"ח לקבל מתנות ודורונות, וכן משמע עוד ממה שכתב הסמ"ג חלק העשין מנין קס"ב שלא כתב אלא רק שגדולי החכמים היו מתרחקין מלקבל צדקה והיו עושין מלאכות כדי להתפרנס ממנה, ולא כתבו על צד האיסור כ"א על דרך הרחקה והזהירות יתירה ומילי דחסידות לא שהוא אסור מצד הדין כמו שכתב רבינו,

וגם ההרחקה והזהירות הזאת לא כתבו רק לת"ח אלא כתבו להזהיר כל אדם שיתרחק עצמו כל מה שיוכל מלקבל צדקה, וכמבואר מעצמו ממה שכתב מיד בסמוך לו ועוד אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכו' שזה הוא מאמר מצוה כן לכל אדם אף המוניי שאינו ת"ח וכן משמע עוד כן מלשונו של הסמ"ג שם וא"כ הוא דדעת הסמ"ג הוא דמותר לת"ח לקבל מתנות, ממילא לדידי' אפשר לפרש כפשוטו מה דאמרינן ומהנה לת"ח מנכסיו שפירושו הוא שנותן לו מתנות כסף ושוה כסף כמ"ש המפרשים וא"כ קשה ביותר למה השמיט הסמ"ג להך ומהנה ת"ח מנכסיו, יציבא מילתא שזה שכתב רבינו פה ולאכול ולשתות עם ת"ח וכו' מורה שיאכל וישתה עמו על שלחן אחד, אבל מ"מ אין הכוונה בו שיאכל הת"ח מנכסי עצמו, אלא שרבינו בצדקתו ובחכמתו אמר מנכסי עצמו יאכלהו וישקהו הע"ה להת"ח ולא שיהיה מנכסי הת"ח אלא אף זו יעצהו רבינו שיאכלהו וישקהו דוקא על שולחנו לא שישלח להת"ח לביתו מאכל ומשקה, כי בזה שהוא אוכל עמו על שולחנו יהיה לו התחברות יותר וקורבה יותר גדולה ממה שיאכלהו וישקהו לבדו והוא אינו מסיב עמו על שולחנו, כי כל מה שהוא מתקרב יותר אל הת"ח יוכל ללמוד יותר ממדותיו וממעשיו כי עיניו יחזו ואזניו תשמענה דברי פי חכם חן שפתותיו נוטפות ללמד דעת ארחות יושר וארחות חיים אשר זה הוא תכלית המצוה הזאת של הדביקות וההתחברות בת"ח וכמו שביארו רבינו פה ויותר מזה בספרו הנכבד מנין המצות חלק העשין מנין ו' ולפיכך אף שסיים רבינו פה ולהתחבר להן בכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו וכו' אפ"ה הן לא קצרה ידו לכתוב גם הדברים האלה ולאכול ולשתות עם הת"ח וכו' והיינו שהע"ה מנכסי עצמו יאכלהו, דלאכול ולשתות עם הת"ח והת"ח יאכל וישתה מנכסי עצמו אין זה חיבור ודביקות גמור עם הת"ח, כי אם רק חיבור ודביקות בעלמא, ודבר זה באמת כבר נכלל במאמר ולהתחבר להן בכל מיני חבור וכו' שזה כולל הכל הדבור וההליכה והישיבה וההתעסקות עם ת"ח תמיד בדברים שאין בהם חסרון כיס להע"ה הזה המתחבר להת"ח הזה, אבל כוונת רבינו בלאכול ולשתות הוא כמו שכתבנו דהיינו שהע"ה מנכסי עצמו יאכילהו וישקהו להת"ח שדבר זה הוא מותר אפילו לדעת רבינו שאוסר לת"ח בריא ושלם בגופו לקבל מתנות ודורונות רק שרבינו קאמר שראוי לו להע"ה לעשות דבר זה להאכיל ולהשקות הת"ח על צד היותר טוב ובתכלית השלימות דהיינו בתכלית הקורבה שיסב עמו על שולחן אחד וא"כ דברי בעל הסמ"ג הם תמוהים לענ"ד במה שהשמיט הך דלאכול ולשתות עם הת"ח וגם השמיט הך דמהנהו לת"ח מנכסיו, דלפחות היה לו להביא אחד משתיהן, וביותר לפי מה שהוכחתי בס"ד לעיל דדעת הסמ"ג כדעת המקילין להת"ח שמותר להם לקבל

מתנות א"כ היה לו להסמ"ג להביא הך דמהנהו לת"ח מנכסיו ג"כ ולפרשו כפשוטו שיתן לו מתנות, ומדי דברי ראיתי לעורר בס"ד עוד על מה שכתב הסמ"ג שם ושנינו במסכת אבות פרק ראשון משנה ה' הוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את כל דבריהם וכו', והנה תיבת כל אינה בנוסחאות המשניות שלנו ואנכי לא ידעתי אם הוא טעות הדפוס בסמ"ג, או אם כך היתה נוסחת הסמ"ג בהמשנה דשם, ואם כך היתה נוסחתו אפשר לומר בס"ד לענ"ד שהכוונה בתיבת כל שישתה בצמא לא בלבד דברי תורה שישמע מן הת"ח, אלא כל אשר יצא מפיו של הת"ח אף השיחות חולין שלו ישתה בצמא כי גם היא, היא תורה שלימה וכמאמרם ז"ל במסכת סוכה דף כ"א מנין שאפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה לימוד וז"ל רש"י ואשמעינן דצריך להטות אזן אף לשיחתן שאף היא סופה להבין בה דברי תורה.

הלכה ג

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר וכו'. אם ראה דבר עבירה בחבירו והוא יחידי שאינו יכול לילך לב"ד להעיד עליו אם מותר להראות לו אהבה או לא דבר זה יתבאר בס"ד לקמן הלכה ה' בד"ה כל השונא אחד מישראל וכו' דהוא תלוי באשלי רברבי בפלוגתא של גדולי הראשונים יתבאר שם ג"כ בס"ד דעת רבינו היאך הוא תדרשנו משם, וראיתי להגמ"יי פה אות א' שכתב ודוקא שהוא ריעך בתורה ובמצות אבל אדם רשע שאינו מקבל תוכחה מצוה לשנאתו וכו' ונראה דהיינו דוקא כשהוא מבעט בהתוכחה אבל אם עובר על התוכחה שתקפתו יצרו וכדומה זה אסור לשנאתו, וכן כתב מהרש"ל בביאורו על הסמ"ג חלק העשין לענין מצות תוכחה וראיה לזה ממה שכתב רבינו לקמן בהלכות רוצח פרק י"ג הלכה י"ד השונא שנאמר בתורה וכו' מישראל והאיך יהיה לישראל שונא מישראל והכתוב אומר לא תשנא את אחיך וגו' כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר, הרי זה מצוה לשנאו וכו' מדכתב תיבות ולא חזר וכו' מורה לנו בזה שדוקא כשהוא באופן זה שלא חזר בו מכח התוכחה הוא דמותר לשנאו והיינו כדברי הגמ"יי שהוא מבעט בתוכחה, אבל אם אינו מבעט בהתוכחה שאז בשעת אמירת המוכיח התוכחה הוא מקבל התוכחה ועושים הדברים רושם בלבו שחוזר בו, רק אחר גמר התוכחה תקפתו יצרו הרע והוא חוזר לסורו ואז לא התרו בו ולא הוכיחו שלא לעשות העבירה ההיא איש כזה אינו נקרא רע שיהיה מותר לשנאתו ושיאמר עליו הקרא יראת ה' שנאת רע ודוגמא לדבר חייבי מיתה וחייבי מלקות שצריכין לומר אחר ההתראה ע"מ כן שבאמירתו זה הוא מורה שמבעט בהתראה וגם צריך שיעשה העבירה דוקא בתכ"ד של המתרה אבל אם עשאה להעבירה ההיא

אחר כדי דבור של ההתראה חיסך עליו הכתוב ופטרו מעונש מיתה ומלקות דאמרי' דלמא אישתלי ושכחה להתראה ועיין בכתובות בגמרא דף ל"ג ע"א, אף אנן בדידן נמי נימא הכי דהיאך יהיה רשאי לשנאתו והאיך נקרא אותו רע אולי שכח התוכחה ההיא ויצאו הדברים מלבו, והרי רבינו לקמן בהלכות רוצח התנה בפירוש דדוקא שהיה מתרה בו דהיינו שהזכירו שהוא איסור ושאין ראוי לעשות כן ואלה הדברים דברי תוכחה מחלישים כח ותוקף יצרו הרע כל זמן שהוא זוכר את הדברים אבל כששוכחם חוזר ותקפתו יצרו הרע, ודע דאין לדמות דין זה של מצוה לשנאתו לדין של פסולי עדות שעברו עבירה הפוסלן לעדות שחילק רבינו לקמן בהלכות עדות פרק י"ב הלכה א' בין דבר שאיסורו מפורסם לבין דבר שאין איסורו מפורסם דדעת לנבון נקל להבין החילוק שביניהם.

והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב. כתב מרן מקורו בפרק ב' דאבות והנה דבר זה שכתב רבינו שיהיה רוצה בכבוד חבירו כמו בכבוד עצמו אמת הדבר היא שנויה במסכת אבות שם דקתני יהא כבוד חבירך חביב עליך כשלך וכו' ועיין בתי"ט שם שהביא בשם מדרש שמואל דיש גורסין יהי כבוד תלמידך חביב וכו' והתי"ט מיישב הגירסא של חבירך אמת במדרש שמואל הביא דרבינו גורס יהי כבוד חבירך וכו' ואנכי לא ידעתי איה איפוא מצא כן לרבינו אם לא ממה שכתב פה שיהיה רוצה בכבוד חבירו, וממה שאמרו שם שכבוד חבירך יהיה כשל רבך עיין בתי"ט פרק ב' בד"ה הנ"ל מה שתירץ בזה בשם ס' דרך חיים אבל שהמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב זה לא נזכר שם במס' אבות, ומרן גופא לקמן בהלכות תשובה פרק ג' הלכה י"ד כתב דלא ידעתי מנא ליה לרבינו דהמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב, אבל באמת ממקדש מלך הוא יוצא מן הירושלמי דחגיגה פרק ב' הלכה א' דאמרינן התם הדוברות על צדיק עתק וכו' הדוברות על צדיקו של עולם מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית וכו' אמר ר' יוסי ב"ח המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא המתכבד בכבוד חי העולמים לכ"ש מה כתוב בתריה וכו' הרי מבואר כדברי רבינו המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעוה"ב, ודע דהמתכבד בקלון חבירו דאין לו חלק לעוה"ב וכדומה לו עבירות כגון הלבנת פני חבירו וכינוי שם לחבירו וכדומה הנאמר בהן אין לו חלק לעוה"ב היינו דוקא ברגיל בהן אבל בשביל פעם אחת ושתים אין דינו חמור כ"כ שלא להיות לו חלק לעוה"ב וכמבואר בדברי רבינו לקמן בהלכות תשובה ואפשר לענ"ד בס"ד לתת טוב טעם למה בהנך כשהוא רגיל בהן, הוא דאין לו חלק לעוה"ב לא בפעם אחת ושתים, מה שאין כן בשארי עבירות שאין חילוק בין עשאה פעם אחת או שתי פעמים או הרבה כי

אם בהכפלות העונש בידי אדם או בעונשי שמים כ"כ פעמים שהכפיל עשיית העבירה, אבל הוא לדעתי בס"ד כי זה שהמתכבד בקלון חבירו ורוצה לכבד עצמו ולבזות את חבירו וכן המלבין פני חבירו מבזה את חבירו ומכבד עצמו שאין בו הדבר הרע ההוא שאומר לחבירו וכן במכנה שם לחבירו הוא ג"כ כך לזה משלמין לו מדה נגד מדה דהיינו כמאמרם זכה נוטל חלקו וחלק חבירו בג"ע לא זכה נוטל חלקו וחלק חבירו בגיהנם והיינו שזה הרשע ביזה את הצדיק ונותן הקב"ה הכבוד האמיתי שהוא עה"ב כי עה"ב הוא מלא כבוד ה' ואין לך בזיון והשפלת כבוד מרדת הגיהנם, לזה שפיר עונשין מדה כנגד מדה למי שמבזה חבירו באחד מהאופנים האמורים שנוטלין ממנו כבודו והיינו עה"ב שלו ומכבדין בו למי שביזה הוא והוא נשאר מבוזה חסר עוה"ב ואדרבה נוסף לו גיהנם של חבירו אבל בשביל פעם אחת נוטלין ממנו חלק אחד מעוה"ב שלו ולא כל החלק לעוה"ב שיש לו ובפעם השנית נוטלין ממנו ג"כ חלק אחד כשיעור הקודם מעוה"ב שלו עד כשהוא רגיל בכך לא נשאר לו שום חלק לעה"ב.

הלכה ה

כל השונא אחד מישראל עובר בל"ת שנאמר לא תשנא וכו'. וכן כתב הסמ"ג בחלק הלאוין מנין ה' וכתב שם מהרש"ל בביאוריו וכמו כן מוהר"א שטיין אמנם וכו' ומיירי באדם כשר, אבל בסמ"ק מפרש דמיירי באדם רשע שמותר לשנאתו, והכתוב מזהירו שלא לשנאתו בלב ולהראות לו פנים יפות אלא יראה לו פנים ששונא הוא לו ואלו ואלו דא"ח (ועיין בהגמ"יי לעיל הלכה ג' אות א' ובמ"ש שם בס"ד בהלכה ההיא) והנה שניהם לדבר אחד נתכוונו מהר"א שטיין ומהרש"ל לכתוב כן בפשיטות כאלו אין רואה חולק על דבר זה וכל הפוסקים כולם שפה אחת להם דהך דינא דכולי עלמא היא, אמנם אני בענייי תמה אני על שני גדולי הדור הללו מהרש"ל ומהר"א שטיין שנעלם מהם לפי שעה דברי התוס' דפסחים דף קי"ג ע"ב שהקשו דהיאך אמרינן בבבא מציעא דף ל"ב אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, ואי מיירי בראה בו דבר עבירה שמצוה לשנאתו מאי כפית יצר שייך גביה אדרבה מצוה קעביד במה ששונא אותו, ותירצו התוס' דכיון דעדיין לא גילה לו שהוא שונא אותו, והשתא יגלה לו אזן שהוא שונא אותו במה שעיניו יראו כי אין עוזר לו בפריקתו אף הוא ישנא אותו קרא כדכתיב כמים פנים אל פנים וגו' ועל ידי זה יבא לידי שנאה גמורה וקטטה ומריבות כי יריבון ועיין בס' אסיפות זקנים למסכת' בבא מציעא דף הנ"ל בד"ה ת"ש אוהב לפרוק וכו' ששם נתבארו כך דברי התוס' דפסחים, ומעתה הרי שלך לפניך דמדברי התוס' הללו מוכח להדיא דאם ראה בחבירו דבר עבירה שלא בלבד שאינו עובר על העשה של ואהבת

לריעך כמוך אם הוא שונא אותו אלא מצוה הוא בהיפך דהיינו לשנאותו, אף זו מוכח מדבריהם דאדרבה מצוה קא עביד ועדיף טפי שלא לגלות לו שנאתו שיש לו עליו בלבו אלא יהיה נראה כאלו אינו שונא כי היכי שלא יתרבה ע"י זה קטטות ומריבות, אלא טוב לו שבת מריב ובהסתר פנים ישנא אותו, וצ"ע טובא על המרש"ל ומהר"א שטיין, יציבא מילתא שהרמב"ן הובאו דבריו בס' אס"ז הנ"ל וכן הריטב"א והנמוקי יוסף שם (ועיין בש"ע ח"מ סימן ער"ב סעיף יו"ד בהמחבר ובהג"ה ובסמ"ע שם ס"ק ח"י ובש"ך שם ס"ק ב') שהם לחלק יצאו בין שונא דלא עביד מילתא דאיסורא רק שעשה לו איזה מעשה רע אשר לא יעשה כן בישראל ובין ראה בו דבר עבירה שעשה איסור, והיינו דהקרא והברייתא דבבא מציעא התם דקתני דשונא לטעון עדיף מאוהב לפרוק כדי לכוף את יצרו הוא מיירי במי שהוא שונא מכח מה שעשה לו שלא כהוגן דבזה שייך לומר כדי לכוף את יצרו, אבל בראה בו דבר עבירה באמת לא שייך גביה למימר כדי לכוף את יצרו דבאיש כזה אדרבה מצוה קעביד שלא לכוף את יצרו ולשנאותו וע"ש בנמ"י ובחידושי הריטב"א ובס' אס"ז וזהו ג"כ כוונת התוס' בב"מ שם בד"ה לכוף יצרו וכו' במ"ש ויש לומר דלא מיירי בשונא דקרא וכוונתם דהך ברייתא מיירי בשונא מחמת שעשה לו דבר שלא כהוגן וכדברי הנ"י והריטב"א ולפי זה אין הכרח לומר כתירוצם של התוס' דפסחי' כיון דקושית' בהך ברייתא דב"מ בלא"ה לק"מ ושפיר אפשר לומר כסבר' מהרש"ל ומהר"א שטיין בשם הסמ"ק הנ"ל דאף דהיכ' דהוא מצוה לשנאותו דהיינו בראה בו דבר עבירה אפ"ה אסור לו לשנאותו בלבו לבד ולא יראה לו השנאה אלא צריך שיהיה פיו ולבו שוים נראה מבחוץ ושוה מבפנים שצריך שיגלה לו האמת כאשר הוא עם לבבו שהוא שונא אותו לסבה שעבר עבירה פלונית ומשנאי ה' אשנא, ולא חיישינן שע"י זה יתרבה קטטות ומריבות, איברא מדברי רבינו לקמן בהלכות רוצח פרק י"ג הלכה י"ג וי"ד יש לכאורה הכרע שדעתו דעת קדושים הוא כדעת התוס' דפסחים הנ"ל, שהרי כתב שם הפוגע בשנים וכו' מצוה לטעון עם השונא תחלה כדי לכוף את יצרו הרע, השונא שנאמר בתורה וכו' מישראל, והיאך יהיה לישראל שונא מישראל וכו' אמרו חכמים כגון שראוהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו ולא חזר וכו' הרי דהוא מפרש השונא דקרא ושל הברייתא דקתני כדי לכוף את יצרו דמיירי במי שעבר עבירה שמצוה לשנאתו ואפ"ה אמרינן טעינת השונא קודם להפריקה של האוהב כדי לכוף את יצרו שהרי לא חילק בין השונאים לענין הקדימה וא"כ לדידיה ליתא לתירוצם של הנמ"י והריטב"א והרמב"ן, ועל כרחון צ"ל דרבינו סובר כתירוצם של התוס' דפסחים וכן משמע מדברי הסמ"ג בחלק הלאוין סוף מנין ה' ובחלק העשין סוף מנין פ"א, ומה שרבינו (וכן הסמ"ג

בחלק העשין שם) כתב ואעפ"י שעדיין לא עשה תשובה אם מצאו נבהל במשא מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה אין טעם זה מספיק להקדים טעינת השונא לפריקת האוהב שהרי החשש הזה שכתב והוא שיכול לבא לידי סכנה בשביל ממונו וכו' הוא שייך אצל האוהב לענין הפריקה כמו אצל השונא בשביל הטעינה, אבל רבינו הוא בנותן טעם על עיקר ציווי השם יתברך לנו שנטעון ושנפרק אף לעובר עבירה ולא חזר בתשובה שלפי שכל האנושי לכאורה יראה שלעובר עבירה אין ראוי לו לעזור הלעזור לרשע תמותת רשע רעה, לזה אמר רבינו שהתורה הודיעה לנו שהיא חסה על נפשות מישראל אפילו הרשעים אם הם נלוים אל ה' בעיקרי הדת ולפיכך חייבתה אותנו התורה לעזור אפילו לרשע כשהוא נבהל במשאו לפרוק ולטעון כך היה אפשר לומר לכאורה בדעת רבינו, אבל אחרי הדקדוק היטב בלשון רבינו ובסידור דבריו נראה לענ"ד יותר עיקר דבהך שונא בהלכה י"ג שכתב הוא מיירי בשונא שעשה לו שלא כהוגן ובזה כתב הטעם על מה שטעינת השונא קודם לפריקת האוהב כדי לכוף את יצרו והך שונא שבהלכה י"ד דקאי על הקרא שהרי דקדק וכתב השונא שנאמר בתורה וכו' ולא כתב סתם השונא האמור אלא ודאי דרבינו מוקי להשונא דקרא דוקא בעבר עבירה ובזה באמת אפשר דליכא מצוה לכוף את יצרו ואינו מקדים טעינתו לפריקות האוהב, דדוקא הך שונא של הלכה הקודמת לה הוא דאיכא מצוה לכוף את יצרו והיינו דגם רבינו והסמ"ג מחלקים בחילוקם של הרמב"ן והריטב"א והנ"י וסוף סוף דברי מהרש"ל ומהר"א שטיין תמוהים שלא העירו כלל לא על דברי התוס' דפסחי' ולא על דברי רבינו.

הלכה ו

כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק וכו' אלא מצוה עליו להודיעו וכו' שנאמר הוכח תוכיח וכו'. מרן לא העיר מקורו של דין זה אי' מקום כבודו, ולענ"ד נראה בס"ד דיצא לו לרבינו דבר זה מהמדרש תנא דבי אלי' הובא בילקוט פרשת קדושים בד"ה לא תשנא את אחיך כשם שהקב"ה וכו' אמר ר' אליעזר בן מתיא אם יש דבר בינך לבינו אמרהו לו ואל תהי חוטא בו לכך נאמר ולא תשא עליו חטא והיינו דהתנא מפרש להקרא של הוכח תוכיח אף לענין דברים שבינו לבין חבירו שלא ישטמנו בלבו אלא יודיע לו ויוכיחנו עליו ולא תשא עליו חטא בלבך דאז או שיתנצל על מה עשה ככה או שיבקש ממנו מחילה והוא ימחול לו וממילא לא ישא עליו בלבו חטא והיינו ממש כדברי רבינו, ועיין ברמב"ן וברשב"ם בביאורם על התורה ועיין בספר מנין המצות לרבינו חלק העשין מנין ר"ה, ועיין עוד במסכת ערכין דף ט"ז ע"ב בגמ' שם תוכחה לשמה וענוה שלא

לשמה וכו' ובמעשה דרב הונא עם ר' חייא בר רב שם דמשמע ג"כ כדברי רבינו ועיין ברש"י שם בד"ה תוכחה לשמה וכו' ובד"ה וענוה שלא לשמה וכו' ובתוס' שם בד"ה ענוה שלא לשמה וכו' ועוד יש להביא ראיה בס"ד לענ"ד לדברי רבינו מהא דאמרינן בערכין התם ת"ר לא תשנא את אחיך בלבבך יכול וכו' מניין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו שנאמר הוכח תוכיח וכו' יכול אפי' משתנים פניו ת"ל לא תשא עליו חטא והתם מיירי בחטא שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים אפי' ברבים יכלימנו וכמו שעשו כן כל הנביאים ע"ה כמ"ש המהרש"א וכן נראה לקמן הלכה ח' שרבינו פירש הסוגי' כן ועיין בלח"מ שם ואם חייב להוכיחו על דבר שעשה לחבירו למה יגרע הוא אם עשה דבר מגונה לו שלא יוכיחנו בודאי ג"כ מצוה להוכיחו והכל הולך אל טעם אחד דע"י התוכחה או יתנצל חבירו מה ראה על ככה לעשות כה, או שיבקש ממנו או מאותו האדם שעשה לו הדבר המגונה מחילה וע"י זה לא יתרבה המחלוקות ויהיה שלום ואהבה ואחוה בישראל.

ואם חזר וביקש ממנו למחול לו צריך למחול ולא יהא המוחל אכזרי וכו'. אם הוציא עליו שם רע ואחר כך בקש ממנו שימחול לו אם צריך למחול לו או לא, עיין מה שאכתוב בס"ד בזה לקמן בהלכות תשובה פרק ב' הלכה יו"ד בד"ה אסור לאדם להיותו אכזרי וכו' בדברי הגמ"יי שם בשם הירושלמי ובדברי מהרש"ל ביש"ש.

הלכה ז

חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא וכו'. מרן תמה בשם הסמ"ג (בחלק העשין מנין י"א) על רבינו שפסק כך דהא בערכין דף ט"ז ע"ב אמרינן עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה, ושמואל אמר עד קללה, ור' יוחנן אמר עד נזיפה וא"כ קשה על רבינו למה פסק כרב נגד ר' יוחנן והרואה יראה כמה מהדוחק יש בתירוצם של מרן והלח"מ ליישב דברי רבינו.

וראיתי זה שנים רבות מאד בספר של"ה שרוצה לתרץ דעת רבינו ההוא אמר דרבינו ס"ל דהואיל ורב וגם שמואל תרווייהו לא סבירא להו להא דר' יוחנן דדי עד נזיפה, ממילא ליתא להאי כללא דהלכה כר' יוחנן, דזה הכלל דהלכה כר' יוחנן לא נאמר אלא היכא דפליג עם רב לחוד או עם שמואל לחוד, אבל לא נאמר כלל זה היכא דפליגי עליה גם שניהם רב ושמואל, והנה אמת נכון הדבר שכן הוא דעת הרי"ף בכמה מקומו' מספרו, דאין הלכה כר' יוחנן היכא דפליגי עליה תרווייהו רב ושמואל, עיין במסכת' שבת בפרק חבית בדין כבשים ושלקות שסחטן לגופן ולמימיהן מ"ש הרי"ף שם, ועיין מ"ש עוד בעירובין פרק הדר בדין מבוי ניתר בלחי וקורה בחצרות ובתים פתוחים לתוכו, ועיין

בעירובין בגמ' ע"ג סוף ע"ב וריש דף ע"ד, וכן הוא דעת הרשב"א בתשובה סימן ק"ד (אבל דעת הרא"ש אינו כן אלא דהוא סובר דהלכה כר' יוחנן אף היכא דפליגי עליה רב ושמואל, כי עיין בהרא"ש במסכת שבת בפ' כירה סימן א' שכת' ורבינו חננאל לא אסיק הלכתא לא כמאן וכו' אבל בתבשיל שבישל כל צרכו פסק הלכה כהא דאמר רב שמואל בר יהודה אמר ר' יוחנן כירה שהסיקוה בגפת ובעצים משהין עליהן חמין שהוחמו כל צרכן וכו' ואע"ג דרב ושמואל פליגי עליה הא קיימא לן כר' יוחנן לגבי רב ושמואל, ועוד מצינו לו כן שם בפרק במה בהמה יוצאת סימן ה'). אבל הא קשיא לי על השל"ה ז"ל דנהי דשפיר קעביד רבינו בזה במה שלא פסק כר"י דדי עד נזיפה ומשם ואילך פטור ממצות תוכחה דהא בזה פליגי עליה תרוייהו רב ושמואל, אבל עדיין קשיא על רבינו מה ראה על ככה לפסוק כרב דדוקא עד הכאה, דהיה ראוי לו לפסוק כשמואל דמקללה ואילך פטור ממצות תוכחה דאף דקיי"ל בכולהו תלמודא דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, הכא א"א לפסוק כרב, דהא הוי לי' רב יחיד נגד שמואל ור"י דהא גם שניהם סבירא להו דאין צריך להוכיח עד הכאה, ומלבד דיחיד ורבים הלכה כרבים אף זו הוי לי' רב ג"כ יחיד נגד ר"י והלכתא כר"י נגד רב לחוד, משא"כ לענין דחייב להוכיח עד קללה הוי לי' ר"י יחיד נגד רבים דהיינו נגד רב ושמואל ומלבד שהדבר הזה נכון בעצמותו, אף זו כעין זה כתב מרן אליבא דרבינו גופא לקמן בהלכות שבת פרק כ"א הלכה י"ג גבי כבשים ושלקות שסחטן לצורך גופן ולצורך מימיהן דפטור אבל אסור שהוא פלוגתא דרב ושמואל ור"י בשבת דף קמ"ה ע"א ופסק רבינו כשמואל, משום דלענין חיוב חטאת הא איכא רב ושמואל שניהם יחדיו נגד ר"י ולית הלכתא כר"י נגד שניהם יחדיו, ולענין דאיכא איסור לפחות לצורך מימיהן הא איכא ר"י ושמואל דלא כרב דתרווייהו מודים דלפחות איכא איסור, רק דלר' יוחנן איכא איסור חמור דאפילו חיוב חטאת אית ביה, ולשמואל ליכא אלא איסורא זוטא דאין בו חיוב חטאת ושניהם מודים דאית ביה איסור, והוי לי' רב יחיד נגד שמואל ור"י ולית הלכתא כרב וא"כ אף אנן בדידן הכא לענין תוכחה נמי נימא כך דהלכה כשמואל דמצות תוכחה אינה אלא רק עד קללה ומה יושיענו תירוצו של ספר של"ה (א"ה עיין הלכות קרבן פסח פרק ה' הלכה ב' מה שכתב מרן שם בשם בנו של רבינו ליישב השגות הראב"ד שם). יציבא מילתא שעל הסמ"ג לכאורה היה קשיא גם כן דלמה זה פסק כר"י ולמה לא פסק כשמואל דהיינו דמצות תוכחה היא עד קללה דוקא, דהואיל ורב ושמואל פליגי על ר"י במה שאמר שמצות תוכחה אינה אלא רק עד נזיפה לחוד, וכרב ג"כ לא הי' לו לפסוק דממצות תוכחה אינו נפטר אלא רק עד הכאה דוקא, דהוי לי' רב יחיד בדבר זה נגד שמואל ור"י והתבוננתי על מקומו דלק"מ

דהסמ"ג לשיטתי' הוא דשייט ואזיל, שהרי הוא כתב בחלק הלאווין מנין ס"ה בהלכות שבת, מסקינן התם בפרק חבית כבשים ושלקות שסחטן לגופן מותר כשמואל וכר"י ולמימיהן פטור אבל אסור כרב ושמוא' דתנא דבי מנשה מסייע להו ופירוש כבושים כגון וכו' והנה לא כתב הלשון כמ"ש הרי"ף בפרק חבית דלית הלכתא כר"י לענין חיוב חטאת, דהוי ליה רב ושמואל בחדא שיטתא וליכא חיוב חטאת וכו' דהוי לי' ר"י יחיד, ואין דבריו של אחד במקום שנים, ועוד הא תנא דבי מנשה מסייע להו וכו' הרי שלך לפניך שכתב הרי"ף תיבת ועוד דהיינו שיש לו שני טעמים לפסוק דלא כר"י לענין חיוב חטאת, חדא מטעם דרב ושמואל שניהם פליגי עליה דר"י ולית הלכתא כר"י אלא נגד חד מינייהו לא נגד שניהם יחדיו, וזאת שנית מטעם דתנא דבי מנשה פסק דלא כר"י, אבל הסמ"ג שלא כתב תיבת ועוד דהיינו שלא כתב ועוד דתנא דבי מנשה מסייע להו וכו' ש"מ שהסמ"ג ג"כ סובר כדעת הרא"ש בדבר זה שהבאתי לעיל דהלכתא כר"י אף היכא דפליגי עליה תרווייהו רב ושמואל, ולפיכך לא פסק הסמ"ג הלכתא דלא כר"י לענין דלית ביה חיוב חטאת מטעם הראשון שכתב הרי"ף אלא פסק דלא כר"י רק הואיל דהך ברייתא דתנא דבי מנשה סיוע מסייע להו לרב ושמואל ובריתא עדיפא לן ממימרא דר"י (ודע דהרא"ש בפרק חבית סימן ד' לא מלבו ענה הדברים שכתב שם, אלא ששם העתיק לשון הרי"ף כמו שהוא כן דרכו של הרא"ש בהרבה מקומות, אבל לדינא טעמו ונימוקו של הרא"ש הוא ג"כ רק מכח הטעם השני של הרי"ף) ומה דנקט הסמ"ג בלשונו לגופן מותר כשמואל ור"י, למימיהן וכו' כרב ושמואל וכו' האמת נקט הסמ"ג דלענין לגופן שמואל ור"י כחדא סבירא להו, ולענין מימיהן רב ושמואל כחדא סבירא להו, סוף סוף המורם מן האמור דדעת הסמ"ג נראה מדבריו דהוא סובר כדעת הרא"ש דהלכתא כר"י נגד רב ושמואל אפי' היכא דתרווייהו פליגי עליה, ממילא נמי שפיר עביד הסמ"ג הכא במה שפסק כר"י דמנזיפה ואילך כבר נפטר ממצות תוכחה, ואע"ג דפליגי עליה רב ושמואל, אבל על רבינו דהוא פסק דלא כר"י ודלא כשמואל אלא פסק כרב אם כן שפיר קשיא קושיתנו מה ראה על ככה לפסוק כרב ולמה לא פסק כשמואל.

ונחזור לדאתינן עליה השל"ה בתירוצו לא העלה מזור להקושיא שיש בדברי רבינו אלא להקושיא במה שלא פסק כר"י אבל עדיין קשיא למה לא פסק כשמואל, אמנם כן ראיתי בהגהות מיימוני פה אות ה' שכתב שכן הוא במדרש תנחומא כדברי רבינו ויציבא מילתא כי אנכי מצאתי ראיתי עוד כן במדרש רבה איכה שני בד"ה ולא זכר הדום רגליו שגם משם יש ראי' לדינו של רבינו, אבל מה יושיענו כל זה כי עדיין אין בכל זה כדי שביעה ליישב דברי רבינו שהדבר הקשה לאמרו ולא יעלה על לב כלל להניח ולחלוק

על כלל ערוך בידינו לפסוק הלכה כר"י או כשמואל נגד רב מטעמים האמורים לעיל ופלוגתייהו נאמרו בתלמוד שלנו, אם אין לנו סמיכות מהתלמוד שלנו נגד הכלל האמור, ולומר באו ונסמוך על מדרש תנחומא ומדרש רבה כי העיקר שעליו אנו סומכים בכל דיני התורה בכל חוקי האלקים ומצות ה' ומשפטי ה' הוא התלמוד שלנו ואפס זולתו.

אמנם מה שנראה לענ"ד בס"ד בישוב דעת רבינו הוא, דעיניו ראו כי ר' זירא וסתמא דגמ' פסקו כרב דמצות תוכחה היא עד הכאה ודלא כשמואל ור"י (ור' סימון גופא אפשר דהדר בי' וחזר וקבלו מר' זירא ולפחות א"א לו לחשבו לא בהדי רב ולא בהדי שמואל ור"י) והוא דבשבת דף נ"ה ע"א אמרינן אמר לי' ר' זירא לר' סימון לוכחינהו מר להנהו דבי ריש גלותא אמר לי' לא מקבלי מנאי, אמר ליה אע"ג דלא מקבלי לוכחינהו מר וכו' אמר לו הקב"ה לגבריאל לך ורשום על מצחן של צדיקים וכו' אמרה מדת הדין לפני הקב"ה רבש"ע מה נשתנו אלו מאלו וכו' אמרה לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי וכו' והתוס' שם בד"ה ואע"ג דלא מקבלי וכו' הקשו דהיכא דלא מקבלי מוכח בכמה מקומות דאינו צריך להוכיחם, ותירצו דהתם הי' רק ספק אם מקבלים או לא. והנה קושיתם קשיא לי' לרבינו ג"כ, אבל תירוצם של התוס' דר' סימון לא היה לו ודאי שלא יקבלו ממנו זה לא ניחא לי' לרבינו דלשון לא יקבלו מנאי שאמר ר' סימון והלשון שאמר ר' זירא אע"ג דלא מקבלי וכו' לא משמע שהיה מסתפק אלא משמעותו הוא שבודאי לא יקבלו ממנו ולפיכך לא נאמנה את רוחו של רבינו בתירוצם של התוס' (והתוס' אפשר דסבירא להו דהיה הדבר קרוב לודאי אצל ר' סימון שלא יקבלו ממנו רק קצת ספק היה שמא יקבלו ממנו ולפיכך אמרו בלשון ודאי לא יקבלו מנאי) ולא זו בלבד דקשיא לי' לרבינו קושית התוס' מה שהקשו ממקומות אחרים אף זו דקשיא לי' לרבינו דמה זו תשובה שהשיב ר' זירא לר' סימון מהך מעשה דצדיקי ירושלים, שהרי תשובתו בצדו ששם היה הדבר ספק להצדיקים אם יקבלו מהם או לא, שהרי כך אמרה מדה"ד לפני הקב"ה אם לפניך גלוי לפניהם מי גלוי הרי הדבר נראה שהצדיקים שבאותו הדור לפחות היו מסתפקים אם יקבלו מהם תוכחתם או לא, אבל ר' סימון שהוא אומר שהוא יודע בודאי ובבירור שלא יקבלו ממנו התוכחה וליכא ספיקא קמיה, לזה שפיר עביד שלא הוכיח לאנשי דבי ריש גלותא, כי למה זה יבוז לשכל מיליו, זה קשיא לרבינו. ולפיכך תירץ רבינו דביאור הסוגיא כך היא, עפ"י מה דהך עובדא דר' סימון ור' זירא בשבת איתא נמי במדרש רבה איכה שני בד"ה ולא זכר הדום רגליו וכו' ר' הושעיא שלח ואמר לי' לר' סימון בשביל שאתה שרוי בביתו של קצין (רצונו בזה בביתו של הריש גלותא) מפני מה אין אתה מוכיחן, אמר לי' הלואי נהיה מאותן שכתוב בהן הנאנחים והנאנקים,

אמר לי' והלא מהן התחילה הפורענות וכו' קפצה קטגוריא לפני כסא הכבוד וכו' איזה מהן נפצע מוחו וכו', הרי הדבר מבואר שמה שנאמר בתלמודא דידן בתוכחת ר' זירא לר' סימון היא היתה שהיה לו להוכיח הנהו דבי ריש גלותא עד הכאה ולולי כן הוא נתפס עליהן, כמו שנענשו באמת ג"כ אותן הנאנחים והנאנקים שהשיב מהם ר' סימון שהרי אותן הנאנחים והנאנקים צדיקים גמורים היו ובודאי הוכיחו אותן עד כדי קללה ולא קבלו מהם, והרי המדה"ד לא קטרגה אלא איזה מהן נפצע מוחו וכו' דהיינו עד הכאה אבל לא קטרגה שלא הוכיחום אפילו עד קללה (וגם כבר מוכח ממה שנתקבל הקטרוג של המדה"ד מה שלא הוכיחו עד הכאה ושנענשו אותן הנאנחים והנאנקים ש"מ דכך הוא שורת הדין שחייב להוכיח אפילו עד הכאה וא"כ מהמד"ר איכא סייעתא לדינו של רבינו רק שכתבנו דתלמודא הוא עיקר ולפי האמור גם התלמודא מסכים לזה) ועוד דהא המקרא צווח ואמר שהוכיחום עד כדי קללה שהרי נאמר (דברי הימים ב' פרשה ל"ו פסוק ט"ז) והיו מלעיבים במלאכי אלקים ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' וגו' ומלאכי אלקים היינו ת"ח והצדיקים שהרי הנביאים נזכרו אח"כ ולמה לא אמר ויהיו מלעבידים ומתעתעים במלאכי אלקים ובוזים דבריו עד עלות חמת ה' אלא ודאי דמלאכי אלקים קאי על הצדיקים ות"ח, וקללה דקאמר ר"י היינו בזיון דברים כדמוכח מהקרא דלבשתך ולבשת ערות אמך שמזה נסתייע ר"י בערכין שם עד כדי קללה, רק שאותן הנאנחים והנאנקים היו סוברים שדי בזה לצאת י"ח תוכחה במה שהוכיחום עד כדי קללה, ואע"פ שאפשר שאם יוכיחום יותר יקבלו מהם את תוכחתם אבל כבר נפטרו ממצות תוכחה ומדה"ד קטרגה שהיה להם להוכיחום עד כדי הכאה שכך הוא הדין שאינו פטור ממצות תוכחה אלא משעת הכאה ואילך, ולזה השיב הקב"ה למדה"ד גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלום וכו' והיינו שאני יודע שאף אם יוכיחו אותן עד כדי הכאה לא יקבלו מהם את התוכחה ומה לי בכך אם לא הוכיחו אותם ולא יקבלו אותן הצדיקים הכאות מהם, או אם היו מוכיחים אותם והרשעים היו מכים אותם ואינם מקבלים תוכחתם, הירצה ה' באלפי הכאות של הצדיק להכותו באגרוף רשע לחנם מבלי תועלת, ודאי אם היו מקבלים התוכחה שפיר טענת אתה מדת הדין שגם הצדיקים ראוים הם לעונש שהם היו הסבה להעונש שהגיע לרשעים והיו ג"כ הסבה להיות הרשעים נשארים ברשעותם, שאם היו מוכיחום היו שבים בתשובה ולא היה מגיע להם העונש שהיו עושים רצון קונם וחפץ צורם, אבל אני יודע שלא היה תועלת בתוכחתם עוד א"כ מה הפסידו לישראל או כביכול לי במה שלא הוכיחום ולמה יגיעו להם העונש, וע"ז השיב המדה"ד תשובה נצחת, הרי אתה מודה לי שמצד הדין הם

מחויבים להוכיח עד הכאה פן ואולי יקבלו תוכחה רק שלפניך גלוי וידוע שאף אם היו מוכיחים אותם עוד יותר מ"מ לא היו מקבלי' תוכחה אלא היו מכים אותם ונהי שלפניך גלוי וידוע וא"כ תצדק בדבריך ותזכה בשופטיך כי אינו מגיע להצדיקים עונש ע"ז מה שגרמו הפסד לישראל שלא שבו בתשובה והגיע להם העונש המופלג וממך לא מנעו כביכול הקורת רוח ההוא שישיבו לפניך אבל הא מיהא חטאו גם הצדיקים ההם ולא שמרו מצותיך שאתה צוית להוכיח עד הכאה והם לא הוכיחו עד הכאה, ואם תרצה לומר שלא צוית להוכיח עד הכאה אלא פן ישובו אף שכבר קללום ולא שבו דלמא אם יוכיחום יותר תועיל תוכחתם וישובו אבל באופן זה שאתה יודע שלא ישובו לא צוית להוכיח עד הכאה כי מה יועיל לי אם יכו את הצדיקים לזה אמרה המדה"ד לפניהם מי גלוי וכו' וא"כ כיון שהם לא ידעו אם יוכיחום עוד אם ישמעו להם או לא, היה להם לעשות כחק התורה וכמשפט התוכחה להוכיחם עוד גם אחר קללה עד שיכו אותם לזה אמרה מדה"ד איזה מהן נפצע מוחו וכו' וא"כ הפרו תורת התוכחה ינאצו את ה' שעברו על העשה של התוכחה וראוים הם לעונש ומה נשתנו אלו מאלו שאלו הן הלוקין ואלו פטורין. ואח"כ אמרה מדה"ד לפני הקב"ה אם תרצה להצדיקם ותאמר לי וכי אתה דן שוגג כמזיד שאותן הצדיקים הנאנחים והנאנקים היו שוגגים במה שלא קיימו מצות תוכחה להוכיחם עוד יותר עד הכאה שהם היו סוברים שהדין כך הוא שאינם מחויבים להוכיח עד הכאה ובמה שהוכיחו עד קללה כבר קיימו מצות ה' ברה של התוכחה אם כי באמת אין הדין דין אמת אבל הא מיהא אינם אלא שוגגים, לזה הוסיף המדה"ד לאמר (כפי מה שנאמר במדרש תנחומא והביאו ג"כ הגהות מיימוני ולקבל הכאות מישראל כשם שהיו הנביאים סובלן וכו') והיינו שהוא שגגת תלמוד שעולה זדון שהיה להם ממי ללמוד ולא למדו שהיו יכולים ללמוד מהנביאים שמצות תוכחה היא עד הכאה ולמה לא למדו מהם אין זה כי אם בזדון עשו כן וא"כ חטאו במזיד במה שלא קיימו מצות ה' (ודע מה שאמר במדרש רבה איכה שני הנ"ל איזה מהן נפצע מוחו וכו' אין הכוונה בו שימותו דוקא מאותו פצע אלא הכוונה בו היא הכאה ועל דרך הגיזום אומר נפצע מוחו, וכמו שהוא דבר הרגיל נפצע ראשו של אחד מהן וכו') וגם ר' סימון בתלמודא דילן שאמר לא מקבלי מנאי וכו' היינו שכבר הי' מוכיח את אנשי ריש גלותא עד קללה ואפ"ה לא קבלו מיניה לפיכך הי' סובר ר' סימון היינו דאהני לי שבזה שקללו אותו כבר הי' פטור מלהוכיחם עוד דר' סימון הי' סובר כאותן הצדיקים הנאנחים והנאנקים שלא הוכיחו יותר מעד קללה ולא עד הכאה שזה הי' תשובת ר' סימון הלואי שנהיה מאותן שכתוב בהן הנאנחי' והנאנקים. והשיב ר' זירא לר' סימון שהוא טועה בדעתו

שבאמת מצות תוכחה היא עד הכאה, והראי' לזה אדרבה מאותן הנאנחים והנאנקים (שמהן נסתייע ר' סימון) והוה מה שקטרגה מדה"ד לפני הקב"ה על האנשים שקיימו את התורה מאלף עד תיו וא"כ קיימו וקבלו ג"כ מצות תוכחה, שהרי אף מצות תוכחה בכלל אחת ממצות ה' והרי חסר להם מצות עשה דאורייתא והיא מצות תוכחה, אלא ודאי דקיימו גם מצוה זו רק שהם היו סוברים שיש די בתוכחה עד קללה, ובאמת הדין הוא עד הכאה וא"כ לפי מחשבתם כבר קיימו מצות תוכחה ג"כ ואפ"ה נענשו ש"מ דמצות תוכחה היא עד הכאה דוקא, ול"ל דאותן הצדיקים והנאנחים והנאנקים קיימו מצות תוכחה רק עד כדי נזיפה והיו טועים בדעתם שהיו סוברי' שיוצאי' בזה ידי חובת מצו' תוכחה ואינם צריכין להוכיחן עוד ובזה הוא שטעו שהדין הוא דצריך להוכיחן דוקא עד כדי קללה וכשמואל והם לא עשו כן ולפיכך נענשו, אבל לא שהדין הוא דצריך להוכיחן דוקא עד כדי הכאה וממה שהנביאים ע"ה הוכיחו אותם עד כדי הכאה מאן מפיס ומי עלה שמים וירד ויגיד לנו דאיכא למילף מהנביאים דדלמא שאני נביאי ד' דאגב חביבותייהו יתירה להש"י גודשו את המדה והוכיחו אותם יותר מכדי החיוב עד כדי הכאה וכדאמרינן כן בערכין שם גבי יהונתן דאגב חביבותיהו יתירה דדוד עביד לפנים משורת הדין אף כן לענין נביאי ה' ועוד דאפשר לומר דשאני נביאי ה' דדלמא הי' להם כן דבר ה' להוראת שעה להוכיחם כל כך עד הכאה ולא ילפינן מינייהו, דזה אינו דמלבד דכבר הוכחנו בס"ד מקרא דדברי הימים שהיו מוכיחים אותם עד קללה אף זו אני מוסיף ראי' לזה שהוכיחום עד קללה דהנאנחים והנאנקי' היו יודעים שצריך להוכיח לפחות עד קללה, רק שטעו וסוברי' שאינו צריך עוד להוכיחם עד הכאה דוקא, והוא דבשלמא אם נאמר כמו שאמרנו דהדין הוא עד הכאה רק דהטעות שלהם לא הי' אלא שאינו צריך להוכיח רק עד קללה שפיר הי' מגיע להם עונש דשגגת תלמוד עולה זדון שהי' להם ללמוד מהנביאי' שהדין הוא עד הכאה וכמו שקטרגה המדה"ד ולא היו להם להטעות עצמם ולהורות היתר לעצמם דמנביאים ליכא למילף מטעמים קלושים ודחוקים אבל אם נאמר שהם טעו והיו סוברי' כר' יוחנן דחיוב מצות תוכחה אינה אלא רק עד כדי נזיפה, ובאמת הדין הוא כשמואל דצריך דוקא עד קללה וע"כ צריכין לומר לפ"ז הטעם דלא ילפינן מנביאים שהם הוכיחו עד הכאה שסבלו מכות ולמה באמת מיד שקיללום הוכיחו' עוד א"ו דמצוה עד הכאה, דשאני אינהו דאגב חביבותייהו יתירה להקב"ה עשו לפנים משורת הדין או שהיתה הוראת שעה ע"פ הדבור, א"כ מה חרי האף הגדול ועל מה עשה ה' ככה להעניש אותן הצדיקים הנאנחים והנאנקים בעונש המופלג ההוא שהרי היו שוגגים דשוב לא שייך למימר דהרי זה שגגת תלמוד שעולה

זדון דהא לא היה להם ממי ללמוד שהרי מנביאים ע"ה אין ללמוד שהם לא עשו אלא לפנים משורת הדין תדע שהרי אף לפי האמת (לפי ההוי אמינא דקאמינן בי' השתא) א"צ להוכיח יותר מעד קללה והנהו עבדי ה' מוכים למה לא פסקו מלהוכיח מיד אחר שקיללום אם לא שעשו לפנים משורת הדין וא"כ אין להם לאותן הנאנחים והנאנקים שום ראי' מהנביאים דהמצוה היא עד קללה דלמא דשורת הדין הוא עד נזיפה, והנביאים לפנים משורת הדין עשו מכח חביבותייהו יתירה או מכח הוראת שעה בדבר ה' א"ו דהנביאים לא עשו כלל לפנים משורת הדין רק כתורה עשו כפי חק מצות תוכחה שהיא עד הכאה ושפיר הוי לי' שגגת תלמוד שעולה זדון שהי' להם ללמוד מהנביאים והיינו כדעת המדרש תנחומא ומ"ר איכה וכרב בגמ' דילן ולפיכך פסק רבינו כרב כיון דר' זירא וסתמא דגמ' דילן בשבת סוברים כרב.

וראיתי להלחם משנה פה שהקשה עוד למה לא הביא רבינו הדין דאף תלמיד לרב צריך להוכיח, והרי בגמ' דב"מ דף ל"א ע"א אמרי' להדי' דאפי' תלמיד לרב צריך להוכי' דאי' התם תלמי' לרב מנין ת"ל הוכח תוכיח מ"מ עוד הקשה הלח"מ על הגמ' דב"מ דהתם אמרינן הוכח מורה אפילו מאה פעמים ותוכיח קאי דאפילו תלמיד לרב ואילו בערכין דף ט"ז ע"ב איכא ברייתא ערוכה דקתני התם הוכיחו ולא קבל ממנו מנין שיחזור ויכיחנו ת"ל תוכיח מ"מ וכו' הרי דהברייתא קאמר דמתיבת הוכח לא מרבינן אלא חדא זימנא ומתיב' תוכי' מרבינן אפי' ק' פעמי' ולא מרבינן מיני' אפי' תלמי' לרב. ובמחילה מכבוד תורתו דאישתמיטתיה לפי שעה כי קושיתו השניה שהקשה כבר קדמו הסמ"ג חלק העשין ריש מנין י"א ולא תירץ כלום, וכמו כן בספר אסיפת זקנים בב"מ שם בד"ה הוכח אפילו ק' פעמים וכו' עמד ג"כ בקושיא זו בשם הרמב"ן והר"ן וגליון התוס' יציבא מילתא כהברייתא זו הובאה בתורת כהנים סדר קדושים פרק ד' ושם הגירסא לפנינו כך, ומנין שאם הוכחתו ד' וה' פעמים חזור והוכיח ת"ל הוכח תוכיח וכו' וכתב שם בספר קרבן אהרן ת"ל הוכח דהוכח אפי' ק' פעמים במשמע כמ"ש בפ"ב דבב"מ וכך הוא לפי שמלת הוכח מקור והמקור אין לו הגבלת זמן אלא יורה על הפעולה הנפעלת תמיד ועיין בתי"ט במסכת' פסחים פ"ב משנה ה' בד"ה לא במשקין וכו' מ"ש שהמקור כשם שמשמש לכל זמן כך ישמש המקור אם מעט ואם הרבה פעמים וממילא אייתר תיבת תוכיח ואתיא לרבות אפילו תלמיד לרב וכדאמר רבא בב"מ ואחרי כי כן היינו צריכין להגיה בגמר' דילן בערכין הנוסחא שהיא לפנינו ת"ל תוכיח וצריך להיות ת"ל הוכח דמפיק לי' מן המקור, אבל מה אעשה לבעל קרבן אהרן שבמחילה מכ"ת בטלו דבריו נגד כל הנך גדולי הראשונים הסמ"ג והרמב"ן והר"ן וגליון התוס' דאינהו הוו בקיאי טפי

מיניה בספר ת"כ ש"מ שהם ידעו שהנוסחא האמתית בת"כ היא כמו שהיא הנוסחא בגמ' דילן דערכין וא"כ קמה גם נצבה קושיתם סתירת דברי רבא בב"מ עם הך ברייתא דת"כ שהובא' בגמר' דערכין לפי גירסתינו שהיא האמיתית. ובספר אסיפת זקני' שם תירץ בשם הרמב"ן והר"ן ואיכא למימר הוכח אפילו ק' פעמים במשמע בשני דברים כגון אם הוכיחו בעבירה אחת ולא קבל לא יאמר לעולם לא אוכיחנו בעבירה אחרת שהכל בכלל הוכח, ועדיין אני אומר אם הוכיחו בעבירה אחת ולא קבל לא יחזור ויוכיחו בה שהרי לא קבל עליה ת"ל תוכיח, ואכתי קשיא לן דהכא מפקינן תוכיח לתלמיד לרב והתם מפקינן לי' להך דרשא (ורצונו בזה האמורה אפילו ק' פעמים על אותה העבירה האחת) ואפשר דתרתי שמעית מיניה דתוכיח לעולם משמע ולכל אדם משמע וכו' ומה שתירץ שם בשם גליון תוס' כוונתו ג"כ לתירוצ' של הרמב"ן והר"ן אלא שהדברי' שם מגומגמי'.

והנה מה שתירצו הרמב"ן והר"ן דתרתי שמעית מיניה נראה לרבינו דוחק, ולפיכך תירץ הוא לקושיתם עפ"י מ"ש בס"ד לעיל בהלכות יסה"ת פרק י' בישוב שתי קושיות התוס' דבב"מ בד"ה דברה תורה כלשון ב"א וכו' דגבי עשר תעשר בתיבת תעשר יש בו שני מלמדים המלמד האחד יתורא של תיבת תעשר, והמלמד השני הוא מדשני קרא בלישנא וכתב עשר תעשר ולא כתב עשר עשר או תעשר תעשר שהשינוי הזה מורה ג"כ לדרשא לרבות מיניה, מעתה דון מיניה דלמ"ד דלא דברה תורה כלשון ב"א, יש כאן בתיבת תוכיח שני מלמדי' המלמד האחד יתור תיבת תוכיח, והמלמד השני מדשני קרא בלישניה ולא כתב הוכח הוכח או תוכיח תוכיח ש"מ דהשינוי הזה מורה ג"כ לדרשא לרבות מיניה, וא"כ שפיר דרשינן מתיבת תוכיח שתי דרשות דחייב להוכיח אפילו ק' פעמים על עבירה אחת, והדרשא השנית דאפילו תלמיד לרב. ומעתה רבינו שהוא פסק דברה תורה כלשון ב"א וכמו שהוכחנו בס"ד לעיל בהלכות יסה"ת ממילא לשיטתיה ליכא בתיבת תוכיח אלא רק חד מלמד דהיינו מדשני קרא ולא כתב הוכח הוכח או תוכיח תוכיח, וכיון דאין לנו אלא מלמד אחד בתיבת תוכיח מוקמינן לי' אמאי דמיסתבר טפי והיינו לרבות אפילו ק' פעמים צריך שיוכיחנו על עבירה אחת (דמתיבת הוכח לא ידעינן אפילו ק' פעמים אלא רק בעבירות שונות) וכדברי ספר אס"ז ומנ"ל לומר דאפילו תלמיד לרב דיוכיחנו ג"כ, ורבא דבב"מ דדרש התם מתיבת תוכיח לרבות אפילו תלמיד לרב היינו דרבא סובר כמ"ד לא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א ממילא יש כאן בתיבת תוכיח שתי דרשות. ברם בקושיתו של הלח"מ הראשונה נלענ"ד על פי מה דאיתא בהגהמ"י פה אות ד' וכן כתב הסמ"ג בחלק העשין דתלמיד לרב כשמקבל

ממנו תוכחה ואדם לחבירו כשאין מקבל ממנו תוכחה אלא עד קללה או עד נזיפה או עד הכאה למר ומר כדאית לי' שוים הם ושקולים ויבואו שניהם וא"כ לפי דבריו א"צ להוכיח לרבו אלא פעם אחד אם מקבל ממנו הרב תוכחתו מוטב ואם לאו א"צ להוכיחו עוד דדינו כאילו הוכיח לאדם אחר עד כדי נזיפה או עד קללה או עד הכאה שהוא פטור מלהוכיחו עוד, וכ"כ להדיא בס' א"ז הנ"ל בשם הריטב"א ז"ל ואפי' תלמיד לרב, והוא שמוכיחו בלשון למדתנו רבינו כך וכדאיתא בפ"ק דקידושין, ואחרי כי כן הנה בתלמיד לרב כשמקבל הרב תוכחת התלמיד שהתלמיד הוא מחויב להוכיח את רבו, דבר זה כתבו רבינו במקומו הראוי לו לקמן בהלכות תלמוד תורה פ"ה הלכה ט' ראה רבו עובר על דברי תורה אומר לו למדתנו רבינו כך וכך דהיינו ששם באותו הפרק כולו מדבר ממה שהוא חייב בכבוד רבו, ולפיכך ביאר שם ג"כ אופן התוכחה של התלמיד להרב איך היא שאינה משתוות לתוכחת שאר ב"א וכשהוא רואה שבאמירה זו מה שאומר לו כך וכך למדתנו רבינו אינו מקבל תוכחתו שוב אינו רשאי להוכיחו יותר דהרי הוא כאילו כבר הגיע למדרגת התוכחה באדם אחר עד הכאה שהוא פטור מלהוכיחו מאז ואילך וכדברי הסמ"ג והגהות מיימוני ושלכתחלה פ"א שצריך התלמיד להוכיח אפילו לרבו ולומר לו כך וכך למדתנו רבינו זה ג"כ ידענו מהך דלקמן הלכות ת"ת, שוב מצאתי ראיתי להחכם המגיה ספר משנה למלך שתירץ ג"כ לקושית הלח"מ קרוב לדברינו והנאני, ואעפ"כ תירוצי הראשון נראה לענ"ד בס"ד יותר עיקר.

ומדי דברי ראיתי לעורר עוד דלפי דברי הסמ"ג והגהמ"יי צריכין לומר דגם המקשה בערכין דף ט"ז גם הוא ידע דאגב חביבתיה דהוי לי' ליונתן בדוד עשה יונתן יותר מחק החיוב להמוסר של תוכחה, דהא שאול דמלבד דמסתמא היה רבו של יהונתן בנו, אף זו לפחות היה אביו של יהונתן ואביו יש לו דין רבו לענין תוכחה דגם לאביו אינו צריך להוכיח יותר מלומר לו אבא כך כתוב בתורה ואם אינו מקבל תוכחתו ישב וידום, והראי' לזה דהא כל דין עיקר תוכחת תלמיד לרב שכתב רבינו הא לא למדו אלא מדין תוכחת הבן לאביו וכמבואר בכ"מ לקמן בהלכות ת"ת שם, וא"כ גם להמקשה דשם שהקשה על ר' יוחנן דאמר עד נזיפה הא כתיב הכאה וקללה, ועיין בתוס' שם בד"ה ומ"ד עד נזיפה וכו' בתרוצם השני הנה גם לדידיה קשיא למה לא אקשי דעדיף מיניה והוא דהא גבי יהונתן לא הי' צריך להוכיח אפילו עד נזיפה לפי דברי הסמ"ג והגמ"יי דדי בתוכחה בעלמא ומיד שלא קבל אביו תוכחתו מיד הי' פטור מלהוכיחו עוד אלא שהמקשה ג"כ אסיק אדעתיה דאגב חביבתיה דיהונתן לדוד עביד יהונתן לפנים משורת הדין בתוכחתו, רק שהמקשה הי' סובר דהך אגב חביבתיה של יהונתן לדוד לא הי' גורם אלא שיעשה

יהונתן בתוכחתו לאביו מה שהוא הי' מחויב לעשות לאדם אחר כשהי' מוכיחו, דהיינו שחביבותיה של דוד ביהונתן גרמא לו להעלותו מדרגה אחת להשוות אביו לאדם אחר לענין מצות תוכחה, וא"כ בשלמא אם באדם אחר חייב להוכיחו עד קללה או עד הכאה היינו שהוכיחו יהונתן לאביו עד קללה או עד הכאה דאהני חביבותי' לדוד להשוותו לאדם אחר אבל אם נאמר דגם באדם אחר אינו מחויב להוכיחו אלא עד נזיפה ולא יותר, א"כ זה שהוכיחו יונתן לאביו עד קללה או עד הכאה צריכין לומר שהי' גורם חביבותיה דיהונתן לדוד להעלותו שתי מדרגות, דהיינו לעשות באביו בתוכחתו יותר ממה שהוא מחויב לעשות בתוכחתו אפילו לאדם אחר, זה לא ס"ל להמקשה עד דהתרצן משני לי' דאגב חביבותי' יתירה דהוי ביהונתן לדוד מסר נפשיה טפי וכו' ופירושו הוא דלא בלבד במה שהשוה בתוכחתו לאביו עם חובת תוכחתו לאדם אחר, אלא אף זו שהעלה את דוד שתי מדרגות לרוב החביבות שחבבו דהיינו להוכיח עד קללה או עד הכאה, ומדוקדק בזה לישנא דגמ' בערכין שם דקאמר אגב חביבתא יתירה וכו' מסר נפשיה טפי וכו' דתיבות הללו יתירה וטפי שאמר הגמ' נראים לכאורה דבר שפתים אך למותר כי מה הי' חסר אם הי' אומר אגב חביבתא דיהונתן לדוד מסר נפשיה, אבל לפי האמור בס"ד ניחא, שהרי לדבר זה היה צריך להיות ליהונתן אהבה עזה וחבה יתירה לדוד וכדי להעלותו שתי מדרגות שהוא לא שב מלהוכיח בשבט פיו ולשונו לאביו שאול עד קללה או הכאה מה שאין מחויב לעשות זה בתוכחתו וא"כ מסר נפשו על דוד טפי דהיינו שתי מדרגות וזה לא הי' כ"א החביבות יתירה.

הלכה ח

המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר וכו' עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא וכו' המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעה"ב (עיין מ"ש בס"ד בזה לעיל הלכה ג' בד"ה והמתכבד בקלון חבירו וכו' שכל זה ברגיל הוא בכך הוא דאין לו חלק לעוה"ב אבל בשביל פעם אחת ושתים נהי דעונו גדול אבל הא מיהא יש לו חלק לעה"ב) **וכו' במה דברים אמורים בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים וכו' ומחרפין אותו בפניו וכו' כמו שעשו כל הנביאים**. והלח"מ תמה על רבינו דתחלת דבריו בהלכה זו ע"כ מיירי בדברים שבינו לבין חבירו שהרי כתב אח"כ בד"א בדברים שבין אדם לחבירו וכו' הרי משמע מזה דרק מאז והלאה הוא מדבר בדברים הנוגעים לדברי שמים, ותחלת דבריו בדברים שבין אדם לחבירו, וא"כ קשה טובא דהאיך כתב רבינו תחילה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו וכו' דמשמע מזה דדוקא בתחלה לא ידבר לחבירו קשות אבל אח"כ כשמוכיחו והוא אינו מקבל תוכחתו והוא לא שב מרעתו מותר לדבר לו קשות ואע"פ

שיכלימנו כיון שהוכיחו כבר בלשון רכה ובדברי פיוס, מעתה צא ופרנס לי מה הפרש יש בין כשהוא מוכיחו על דברים שבינו לבין חבירו ובין כשהוא מוכיחו על דברים שהם בינו לבין המקום יתברך הלא מקרה אחד לכולם ושקולים הם, דבתחלה צריך בשניהם לשון רכה ודברי פיוס ולבסוף מותר בשניהם לדבר לו קשות. והנראה לענ"ד בביאור דברי רבינו, והוא דיש שתי מיני כלימות, הכלימה האחת והיא הגדולה, שהוא שנכלם כל כך עי"ז שמוכיחו עד שפניו משתנות ומתלבנות דאזיל סומקא ואתי חיורא, וזאת שנית היא הכלימה הקטנה ממנה, והיינו שהוא נכלם ובוש גם יבוש שהיא לו לבושה, אבל אין פניו משתנות ומתלבנות ע"י כך, ולא בלבד שהחוש והנסיון יתן עדיו שיש שתי אלה מיני כלימות האמורות והמוחש בחוש לא יוכחש, אף זו כי מצאנו ראינו שתי אלה מיני כלימות האמורות בגמ' דבב"מ דף נ"ח דאמרינן התם מכנה היינו מלבין (ומשני הגמ') אע"ג דדש ביה וכו' כבר הורגל בכך שמכנים אותו כן ואין פניו מתלבנות ומ"מ זה להכלימו מתכוין הרי מבואר באר היטב דיש שתי מיני כלימות האמורות, ואם כי אמת ויציב ונכון הדבר כי כל אחד משתי מיני כלימות לא יתכונו אבל ההבדל ביניהם הוא לא בלבד לענין כמות עונשו דינא רבה ודינא זוטא אף זו שגם בענין איכות איסורו היאך הוא אסור והיאך הוא מותר יש הבדל ביניהם איסורו של זה לא כאיסורו של זה והיינו דהכלימה שאין בה הלבנת פנים ואין פניו משתנות אינה אסורה אלא מטעם דלא גרע כלימה זאת מאונאת דברים שהוא מוזהר עליו מלאו דלא תונה וגו' וכמבואר לקמן בהלכות מכירה פרק י"ד ולפ"ז מי שאינו עמיתך בתורה ובמצות מותר להכלימו באופן האמור שאין פניו משתנות ומתלבנות, שהרי לאיש כזה להנותו בדברים ממש ג"כ אין בו איסור וכדאמרינן כן להדיא בב"מ דף נ"ט עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תוניהו וכו' ועיין בש"ע ח"מ סימן רכ"ח ס"א בהגה ובסמ"ע שם ס"ק ג' וד' ובש"ע שם וממילא אם הוא מוכיח את חבירו אפילו בדברים שבין אדם לחבירו והוא לא שב ומצואתו לא רוחץ הרי מותר אח"כ להכלימו בכלימה הקטנה האמורה, שהרי אפילו להנותו ממש בדברים ג"כ מותר דהא האיש ההוא אין זה עמיתו לא בתורה ולא במצות וכ"כ מאור עינינו רש"י בפירושו למשלי על קרא אל תריב עם אדם חנם אם לא גמלך רעה, שאם זה גמלך רעה חנם מותר לריב עמו שהרי רשע הוא שגמלך רעה חנם וכ"כ אם הוא אדם שמזלזל בכבוד עצמו ג"כ היה מותר להכלימו, שהרי גם לאיש כזה לא הזהירה התורה לא תונו איש את עמיתו, וכמבואר בסמ"ע שם בפירוש דברי מרן הרמ"א והרי כשהוא מאנה אותו בדברים א"א שלא יכלם קצת לפחות אף שאין בו הלבנת פנים ואעפ"כ התירתו התורה לאיש כזה, אבל להלבין פניו דהיינו להכלימו כ"כ עד שפניו מתלבנות ומשתנות זה אסור לעשותו

אף לאיש אשר אלה לו שאינו עמיתך בתורה ובמצות שהרי הלבנת פנים הוא כאילו שופך דמים וכדאמרינן כן בערכין דף ט"ז ועיין בתוס' שם בסוף ד"ה הא דאהני מעשיו וכו' ואטו מותר לשפוך דמיו של זה שאינו עמיתך בתורה ובמצות והס מלהזכיר וה"נ זה שהוא מזלזל בכבוד עצמו אסור להכלימו עד שפניו משתנות ומתלבנות דהא ס"ס אסור לשפוך דמיו. ואחרי כי כן הנה בזה מיירי הברייתא דערכין דף ט"ז דקתני בה יכול אפילו פניו משתנות וכו' והוא דהא שם דקאי הכל על תוכחה בדברים שהם בין אדם לחבירו (ועיין לעיל הלכה ו' בד"ה כשיחטא איש לאיש וכו') דאילו בדברים הנוגעים בינו לבין השמים, תקשה ע"ז חדא דעל דבר כזה אינו נופל לשון מגונה אטו מגונה מקרי רשע לא מקרי בזה שייך לומר לשון דבר איסור (יציבא מילתא כי מרן בהלכות ק"ש פרק ב' הלכה ח' רוצה לומר בתירוצו השני דמגונה גרע מאיסור וכן הביאו המ"א בסי' ס"ג סעיף ו' ס"ק י', אבל עיין בספר קלבון השקל שהעירותי עליהם בס"ד שאינו כן) שנית קשה ביותר דהא בדברים הנוגעים לשמים מותר להוכיחו אפילו כשפניו משתנות ומתלבנות שהרי כן עשו כל נביאי ישראל במלאכת ה' המה קראו ונפלו פניהם של השומעים, שא"א שבכל הכלימות והחירופים והקללות הנמרצות שאמרו הנביאים לרבוא רבבות אלפי ישראל שלא ימצאו בהם הרבה שלא ישתנו ויתלבנו פניהם אולי ח"ו כל ישראל חזקי מצח היו כ"כ (אף כי כרובם כן היו) עד שהכלים לא ידעו וגם בוש לא יבשו, א"ו צריכין לומר דבדברים הנוגעים לשמים מותר להכלימו אפילו פניו משתנות ומתלבנות, והוא הדבר אשר דבר רבינו ההוא אמר המוכיח את חבירו תחלה לא ידבר לו קשות עד שיכלימנו שנאמר ולא תשא עליו חטא, ורצונו בזה שבתחלה לא יכלימנו אפילו כלימה בעלמא שאין פניו מתלבן ומשתנה אפ"ה אסור לו לעשות כן בתחלת תוכחתו שמא כשתוכיח אותו אולי ישוב וניחם על הרעה אשר עשה ושמע ישמע לתוכחתך ויצריה הוא דאנסי', וא"כ הרי הוא בכלל עמיתך בתורה ובמצות שאתה מוזהר על כלימתו אפילו על כלימה גרידא מכח מה שהוא מוזהר על הלאו של לא תונו איש את עמיתו וגו', ופשוטו של מקרא לא תשא עליו חטא קאי על תחל' התוכחה, שלא תשא עליו חטא להכלימו אפילו כלימה כ"ד ובכ"מ אמרינן אין מקרא יוצא מידי פשוטו, אבל אח"כ כשכבר הוכחת אותו במענה רך ובמתק שפתים והוא הנוכח כפתן חרש ואוטם אזנו לבלתי שמוע בקול מוכיחו, שוב אינו עמיתך בתורה ובמצות ואף אתה הקהה את שניו להכלימו בדברים אבל דוקא בכלימה גרידא שאין פניו משתנות ומתלבנות עי"כ, אבל להכלימו בכלימה שיש בה הלבנת פנים זה אסור עדיין שהרי לא עשה דבר רע לשמים ואין ראוי לשפוך דמו ושחת ארצה, ואמר אח"כ רבינו שאף שפשוטו של מקרא ולא

תשא עליו חטא אמת ויציב הוא, אבל הדרשא תדרש ג"כ והיינו שחכמינו הוציאו מהך קרא ג"כ לאו ואזהרה להלבנת פני חבירו דהיינו אם כי לפי פשוטו של מקרא הוכח תוכיח הוא רק בתחלת התוכחה ומה שבא המקור עם הפעולה, אין זה מן הזרות כי מצינו כן הרבה פעמים באלה מקראי קודש שבתנ"ך כמו בשל מבושל ורפא ירפא שלח תשלח ולזה ג"כ הסיפא דהך קרא שהוא ולא תשא עליו חטא לפי פשטיותו הוא ג"כ לא קאי אלא רק על הכלימה גרידא בלא השתנות והלבנת פנים אבל לפי דרשת חכמינו שהם דורשים בכ"מ שבא בתורה המקור עם הפעולה הרבה דרשות כ"כ גם פה דורשים מה שבא המקור עם הפעולה (או דדרשינן מכח שינוי הלשון) וכמו שדרשו באמת מזה בערכין הוכח תוכיח אפילו ק' פעמים וכו' היינו שזה הוא אינו שומע מוסר ה' מה שמוכיחו מיסרו, לזה בא ג"כ הסיפא דקרא דומיא דרישא היינו אחר שהוכחתו בשבט פיך פעמים הרבה ולא שמע בקולך כי השמן לבו ואזניו הכבד משמוע הן כל אלה אני מזהירך עליו כי לא תשא עליו חטא משפט מות דהיינו להכלימו כ"כ עד שיתלבן פניו כי אזל סומקא ואתא חיורא, ומכאן אזהרה יוצאת להזהיר ולאסור איסור להלבין פני חבירו, אבל אין האזהרה יוצאת מפשוטו של מקרא אלא רק יוצאת מכח קבלת רבותינו הדרשא ההיא ולזה כתב רבינו כך אמרו חכמינו יכול אתה מוכיחו ופניו משתנות. ושוב כתב רבינו בד"א בדברים שבין אדם לחבירו אבל בדברי שמים וכו', ורצונו בזה בד"א שאף שלא קבל התוכחה אעפ"כ אסור לו להכלימו כ"כ עד שיתלבנו פניו וישפוך דמו בקרבו הוא רק בדברים שבין אדם לחבירו אבל לא כן בדברי שמים אם לא חזר בו הנוכח מאז והלאה מכלימים אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין וכו' דאע"פ שכל אלה הדברים הם מלבינים ומשנים פניו, מ"מ אין אנו אחראין לאיש הזה ואין חוששין להלבנת פניו דבדברי שמים גם הלבנת פנים מותר אם לא שמע געזרה של המוכיח והביא ראי' לזה מהנביאים.

הלכה י

חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאוד וכו' שנאמר כל אלמנה ויתום לא תענון וגו'. כתב הסמ"ג בפרק הלאווין מנין ח' שלא לענות יתום ואלמנה מפני שנפשם שפלה עד מאוד ורוחם נמוכה וכו' ואפילו אלמנתו של מלך ויתומים של מלך וכו' ואע"פ שפירש רש"י שה"ה לכל אדם אלא שדבר הכתוב בהווה לפי שהם תשושי כח והדבר מצוי לענותם, מ"מ אני אומר שתפש אלמנה ויתום מפני הברית הכרותה להם שכל זמן שהם צועקים על מעניהם הן נענין שנאמר ע"ז כ"א צעוק יצעק אלי ושמעתי וגו' ופירש הגאון מהרש"ל שכוונת הסמ"ג הוא דלא כרש"י דמאחר שמצינו שהקב"ה כרת

להם ברית יותר מלשאר ב"א אלמא דתלוי באלמנה ויתום דוקא ולא בתשושי כח, אמנם אני בעניי תמה אני על גדול אדונינו הסמ"ג במה שדחה דברי מאור עינינו רש"י והרי דברי רש"י דברי אלקים חיים מקורם בהמכילתא סדר משפטים פרשה ח"י בד"ה כל אלמנה ויתום וגו' והובא נמי בילקוט שם רמז שמ"ט כל אלמנה ויתום לא תענון אין לי אלא אלמנה ויתום מניין שאר כל אדם ת"ל לא תענון (ופירש בספר זית רענן שם דנפקא מדכתיב לא תענון באות נון בסוף התיבה והי' די לכתוב לא תענו באות ו' לחוד בסוף התיבה ש"מ דאתא לרבות אפילו כל אדם, ואני שמעתי בשם ספר גור אריה להגאון מוהר"ל מפראג שהראיה היא מדכתב הפרט ברישא דהיינו אלמנה ויתום תחלה ואח"כ הכלל לא תענון, ולא כתיב איפכא הכלל ברישא לא תענון ואח"כ הפרט כל אלמנה ויתום, אלא א"כ היינו אומרים דאין בכלל אלא מה שבפרט ודוקא יתום ואלמנה ולא אדם אחר אבל השתא דכתיב ברישא הפרט והדר כתיב הכלל הנה הכלל מרבה הכל לכל אדם) דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר אלמנה ויתום שדרכן לענות בהן דבר הכתוב. וביאור דברי ר' עקיבא כך הוא, ר' עקיבא סובר דלא איצטרך שום דרשא לרבות שאר כל אדם (ואות הנון שבסוף מלת תענון איצטרך לר' עקיבא לדרשא אחריתי שאינו ידוע לנו, או דאתיא להורות דאפילו עינוי כ"ד קטן מאוד ג"כ הוא מוזהר ואות הנון שבסוף מורה על הקטנת הדבר כמו ויקרא לו נחשתן, אישון, וכדומה הרבה, או דאתיא אות הנון לרבות אפילו אם מענה אותם כדי להדריכן בדרך ישרה מ"מ לא יענה אותם בדרך עינוי אלא ינהלם בנחת וברחמים ובכבוד כמ"ש רבינו סוף הלכה זו) דהא דאסור לענות כל אדם ג"כ ידעינן ממילא מהך קרא דמה לי שאסרה תורה לענות יתום ואלמנה ומה לי לענות שאר כל אדם והרי עינינו הרואות שהתורה הקפידה שלא לענות אדם ולצער אותו וממילא אין הפרש והבדל כלל איזה אדם הוא כקטן כגדול אחד האיש ואחד האשה אחת היא, רק מה שנקטה התורה בלשונה אלמנה ויתום דוקא ולא לא תענון סתמא היינו לפי שדיבר הכתוב בהווה שדרכן של אלו הם להתענות מאנשים רעים בתכונותיהם וטבעם לפי שהם תשושי כח ואין עוזר להם, הרי דר"ע לא אמר דנקט הקרא אלמנה ויתום בשביל הכריתות הברית שכרותה להם משא"כ לכל אדם אלא הטעם דנקט הקרא אלמנה ויתום כמו שכתב רש"י שדיבר הכתוב בהווה ובאמת הכריתות ברית נכרת לכל אדם תשוש כח להיות נענה כל זמן שהוא צועק ואפשר דבדבר זה גם ר"י מודה לר"ע דכשם דהריבוי מרבה לכל אדם תשוש כח לענין איסור כך מרבה אותו לענין הכריתות ברית ולא פליגי אלא בדרשא דקרא אם שאר כל אדם נפקא מכח דרשא או מכח פשטיותיה דקרא, ויהיה איך שיהיה אף אם נאמר דר"י פליג גם לענין הכריתות ברית הא מיהא שפיר עביד רש"י

שהביא דברי ר"ע דהלכה כוותיה נגד ר"י בכל מקום, (ואף דלענין דברים שהם בדיני שמים כגון אם נכרת ברית גם לכל אדם לשמוע צעקתו על העינוי או לא, אפשר דבזה אין אנו מוכרחים להיותינו נמשכים אחר כללי פסקי ההלכות פלוני ופלוני הלכה כפלוני עיין בספר שרשי מצות ומנין מצות לרבינו ובפירושו להמשניות שכתב שם כן, אבל הא מיהא כל זמן שאין כאן דבר שמכריחנו לצאת מזה הכלל למה נניח זה הכלל חנם ולפרש נגד הכלל). ובאמת מבואר במכילתא שם בד"ה אם ענה תענה אותו וכו' דר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול ור' שמעון בן גמליאל תרווייהו סבירא להו כר"ע דהכריתות ברית היתה על כל אדם שהוא חלוש ולא יכול לדון עם שתקיף ממנו דינא רבא יתפרע מיניה והוא דאמרינן שם כבר היו ר' ישמעאל ור' שמעון יוצאים ליהרג אמר לו ר"ש לר"י לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג, אמר לו ר"י לר"ש מימיך בא אצלך אדם לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא שותה כוסך נוטל סנדלך או עוטף טליתך, ואמרה תורה אם ענה תענה אחד עינוי מרובה ואחר עינוי מועט (ורצונו בזה דכתיב בסיפא דקרא העונש על זה וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב) אמר לו נחמתני וכו' הרי דקאמר בא אצלך אדם וכו' ולא קאמר בא אצלך יתום ואלמנה, ש"מ דאפילו באדם דעלמא קאמר דעובר על אם ענה תענה וע"ז סיים ר"י מאמרו דגם על הך דענה תענה של כל אדם נאמר כי אם צעק וגו' שמע אשמע (ועיין בתוס' בב"ק דף צ"ג ע"א בד"ה אחד הצועק וכו') והרגתי אתכם בחרב וגו' ורשב"ג הודה לו שהרי אמר נחמתני וכו' ש"מ דתרווייהו ס"ל דהך עונש וכריתות ברית קאי על כל אדם וא"כ אף אם נאמר דר"י פליג על ר"ע הוי לי' ר"י יחיד נגד ר"ע ורשב"ג ור' ישמעאל בן אלישע כה"ג, וגם רשב"ג וריב"א כה"ג הם רבותיו של ר' ישמעאל חבירו של ר"ע ואין הלכה כתלמיד נגד הרב (ועיין באבות דר' נתן פרק ל"ח גירסא אחרת בהך עובדא דרשב"ג וריב"א כה"ג).

ואפילו אלמנתו של מלך וכו' שנאמר כל אלמנה ויתום וגו'. וכ"כ הסמ"ג בחלק הלאווין מנין ח' והגאון מהרש"ל כתב דנפקא להו כן מתיבת כל דהיא מרבה אפילו אלמנתו של מלך ויתומיו הנה מלבד מה שיש למקהי קיוהא אם רבינו דרש תיבת כל או לא עיין לקמן בהלכות חמץ ומצה פרק א' הלכה ו' ובהשגות ובמ"מ ובכ"מ שם ובתוס' בפסחים דף מ"ג ע"ב בד"ה מאן שמעית לי' דדריש וכו' אף זו אני תמה על מהרש"ל שהרי גם גבי חבלת משכון הוא פלוגתא דר' יהודה ור' שמעון בב"מ דף קט"ו ע"א דר' יהודה סובר התם דאפילו עשירה נמי אסור לחבול וכן פסק רבינו לקמן בהלכות מלוה ולוה ריש פרק ג' ועיין בלח"מ שם ואעפ"י שגבי חבלת משכון התם הא ליכא הך ריבוי של תיבת כל אפ"ה אמרינן דעשירה היא בכלל סתם אלמנה דקאמר קרא דמסתמא תיבת אלמנה

כולל הכל (וממילא נמי דתיבת יתום כולל ג"כ הכל בין עני בין עשיר דתרווייהו כחדא אזלין) וא"כ למה זה צריך הכא הריבוי של תיבת כל לרבות גם אלמנתו ויתומיו של מלך דהא סתם אלמנה ויתום דכתיב בקרא כולל הכל אפילו עשירים אפילו אלמנתו ויתומיו של מלך, ודוחק לומר דהתם גבי חבלת משכון יליף לי' מהכא, דטובא איכא לחלק ביניהם וצ"ע.

ואעפ"י שאין לוקין עליו הרי עונשו מפורש וכו'. תמוה לענ"ד למה באמת לא ילקה על לאו זה, אי משום דהוי לאו שאין בו מעשה, קשה לענ"ד טובא, חדא דהא איכא גווני טובא כגון שרדה בהן וכמ"ש רבינו פה או איבד ממונם שמלבד שחייב בתשלומין אף זו דאף ששילם עדיין עבר על מה שעינה וציער אותן וכן אפשר שאיבד ממון באופן שהוא פטור מתשלומין ועשה מעשה כגון שהוא גרמא דאף לדידן דקיי"ל כר' מאיר דדאין דינא דגרמי אבל גרמא לכ"ע פטור, ועין בש"ע ח"מ סימן שפ"ו סעיף ג' ובש"ך שם ס"ק כ"ג מ"ש גווני טובא דגרמא, ובכל אלו אית בהו מעשה וצ"ע. ועוד קשה לענ"ד לפי מ"ש הרב המגיד בהלכות שכירות פרק י"ג הלכה ב' בד"ה חסמה בקול וכו' דדעת רבינו הוא דהא דדיבור אינו נחשב כמעשה היינו דוקא כשא"א לו לעבור כלל על הלאו ההוא ע"י מעשה, אבל כשאפשר לו לעבור על הלאו ההוא על ידי מעשה אף שלא עשה מעשה רק דיבור בעלמא מיחשב גם הדיבור מעשה ולוקה עליו ואע"פ שכתבתי לקמן בהלכות סנהדרין דלא כתב הרב המגיד כן דהדיבור נחשב מעשה אלא בדאית ביה תרתי למעליותא, חדא הא דאמרן שאפשר לו לעבור על הלאו ההוא ע"י מעשה, וזאת שנית דהדיבור ההוא גורם דעי"כ אתעביד מעשה כי הך דהתם בחסמה בקול דאתעביד ע"י הקול מעשה דהיא הולכת ודשה בלא אכילה עיין בתוס' בב"מ דף צ' ע"ב בד"ה ר' יוחנן אומר וכו' אבל הא מיהא הכא הא אפשר להיות הנהו תרתי דאפשר לעבור על הלאו של אלמנה ויתום לא תענון על ידי מעשה, וגם ישנו במציאות שע"י הדיבור ההוא שמענה בו את האלמנה ויתום שהם צריכים לעשות מעשה מה שלולי כן לא היו עושים כך, ושפיר נחשב הדיבור ההוא מעשה ולמה זה כתב רבינו דאין לוקין על זה, ומה נשתנה הלאו הזה מכל הלאווין שבתורה(ועיין ספר מנין המצות לרבינו חלק הלאווין מנין רצ"ו דכתב להדיא דאפשר לעבור על הלאו ההוא ע"י מעשה, ועיין בהשגת הרמב"ן ובספר מ"א שם) ול"ל דהיינו טעמא דאינו לוקה על הלאו דכל אלמנה ויתום משום דהוי ליה לאו שבכללות דאלמנה ויתום נכללו בחד אזהרה, ורבינו הא פסק לקמן בהלכות סנהדרין דאין לוקין על לאו שבכללות דהיינו לפי גירסתו דרבא סובר דאין לוקין על לאו שבכללות (הנה מלבד דעדיין תקשה על הרמב"ן בהשגתו שלא השיגו שם

אלא במה שרבינו מנה לאלמנה ויתום בלאו אחד והוא השיגו שהם שני לאווין נפרדין, אבל בהא לא השיגו במה שלא ביאר רבינו שם שיש בו עונש מלקות ולפי מה שכייל לן רבינו שבכל לאו שלא יכתוב בו עונשו שהוא במלקות שאין בו מלקו' שאינו אלא כעובר על גזיר' המלך ולפי דעת הרמב"ן שאינו לאו שבכללות א"כ יש בו עונש מלקות אלא שבזה אפשר לדחוק ולומר דהרמב"ן סמך עצמו שהשגה הזאת מובנת מאליה תדע דהא לפחות לדעת רבינו אם הוא מענה אלמנה ויתום לא הי' מגיע לו אלא מלקות אחד כמו כל לאו שבכללות ולפי שיטתו של הרמב"ן שאינו לאו שבכללות ממילא אם עינה אלמנה ויתום מגיע שני מלקיות אלא שלא הוצרך הרמב"ן לבאר זה שמובן ממילא א"כ אף לענין ללקות עליו מלקות אחד ג"כ מובן ממילא) אבל הא קשיא על רבינו דדבר זה א"א לאמרו שהרי רבינו בהלכות סנהדרין שכתב שאין לוקין על לאו שבכללות וכן בספר מנין המצות פסק כהאיכא דאמרי קמא בגמ' דמנחות דף נ"ח ע"ב ובפסחים דף מ"א ע"ב דחדא מיהא לקי וא"כ היאך כתב פה דלא לקי כלל, סוף דבר בעונותי שרבו לא זכיתי לעמוד על דעתו של רבינו בזה וצ"ע לענ"ד טובא. ושוב ראיתי דבספר החינוך סדר משפטים סימן ס"ה בסוף הסימן כתב ונוהגת מצוה זו וכו' ואע"פ שאין לוקין על לאו זה, לפי שאין העינוי דבר מסוים כדי להלקות עליו כי יוכל המענה הרשע לטעון בשקר כי מן הדין עינם או לטובתם רק הש"י שהוא בוחן לבבות וכו' ואחרי נשיקות ידיו ורגליו אומר אני בס"ד כי אין בטעם הזה טעם כעיקר כי הלא העדי' המתרים בו והב"ד שהם דנין עליו עינים להם ולא יראו הם אם בדין עינם או שלא כדין, והרי כמעט ברוב עבירות יש כמה אמתלאות להעובר עבירה להצטדק בכזב לולי התראות המתרה וקבלתו ההתראה שאומר ע"מ כן וכמו באכילת מאכלו' אסורות שיוכל לטעון שאחזתו בולמוס וכן בגזל וגניבה וחומס ועושק (לולי שאין לוקין עליהן מטעם שהן לאווין הניתקים לעשה, או שהן לאווין שניתן לתשלומין, אבל לולי כן היה לוקה עליהם) אע"פ שהוא יכול להתנצל ולטעון שקר שבדין גזלו דמלוה ישנה יש לו עליו מה ששוה הגזילה ההיא וכדומה טענות מטולאות, אלא כיון שהעדים רואים אותו שהוא עושה העבירה והם מתרים בו והוא מקבל על עצמו ההתראה ואומר ע"מ כן שוב לא מהני האמתלאות שלו ה"נ גבי עינוי לאחר שקיבל על עצמו ההתראה שהתרו בו, ובאמת בספר פרשת דרכים בדרך מצותיך חלק ד' ראיתי שכתב והטעם שכתב המחבר אינו נח לי כלל ודו"ק ויפה כוון ובלי ספק כוון למה שכתבתי בס"ד.

אמנם מה שרצה בספר פ"ד לומר מש"ה אין לוקין על הלאו של עינוי אלמנה ויתום מפני שאפשר לו לעבור על לאו זה בלא עשיית שום מעשה נראה לענ"ד דאין טעם זה

מספיק אלא לספר החינוך לשיטתו שהוא סובר דכל היכא דאפשר לו לעבור על האיסור בלא עשיית מעשה אף אם עושה מעשה אינו לוקה, אבל רבינו הא לא ס"ל הך כללא ובא האות והמופת ע"ז שהרי רבינו פסק לקמן בהלכות חו"מ פרק א' הלכה ג' דאינו לוקה על הלאו דבל יראה ובל ימצא משום דהוא לאו שאין בו מעשה אא"כ קנה חמץ בפסח או שהחמיצו בידים ולפי כללו של ספר החינוך לא הי' ראוי שילקה על בל יראה ובל ימצא אפילו החמיצו בידים או קנאו כיון שאפשר לעבור על לאו זה בלא מעשה. יציבא מלתא כי מ"ש ספר החינוך כל היכי דאפשר לעבור על הלאו בלא מעשה אף כשעושה מעשה אינו לוקה הם דברים תמוהים דאיהו גופי' בפ' בא סי' ט"ו כתב אם קנה חמץ בפסח או החמיצו בידים בפסח לוקה על לאו דב"י וב"י, והרי אפשר לעבור על הלאו מבלי מעשה ולא יצויר עונש מלקות לעולם על עבירת הלאו הזה לשיטתו, והתימא על הרב בפ"ד שלא הרגיש בזה, (ודע דאין לומר מש"ה אינו לוקה על לאו דלא תענון כיון דיש עליו עונש מיתה וגם בזה לא יכופר עונו כי גם אשתו תהי' אלמנה ויתומיו אינן יכולין לירד לנחלתו וקיי"ל משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום ב' רשעיות, דזה אינו דהא ס"ל לר"ע במכות י"ג ב' דגם בח"כ אין בו משום ב' רשעיות כיון דיכול לפטור עצמו מכרת ע"י תשובה עיי"ש היטב ברש"י ד"ה כדאמרן מעיקרא וכו' וה"נ אם עשה תשובה גמורה ומרצה האלמנה ויתום בודאי נפטר לגמרי מעונש שמים). ולכאורה נראה ליתן טעם דאין לוקין על הלאו הזה עפ"י מ"ש הסמ"ג חלק הלאווין שלא להעביר מזרעו למולך מקצת זרעו ולא כל זרעו, ויש טעם בזה לתשובת המינים, דכל המומתין בב"ד מתכפרין וזה שהעביר כל זרעו גדול עונו דאין הקב"ה רוצה שיבא לו כפרה, ומטעם זה אני אומר דנסתפק מרע"ה במברך את השם אולי אין בו עונש מיתת ב"ד אע"ג דידע דהמקלל אביו ואמו מות יומת בסקילה החמורה, והגאון מהרש"ל בספרו עמודי שלמה כתב על הסמ"ג שהוא טעם גמור ומלתא דמסתבר היות העבירה חמורה כ"כ אין הקב"ה רוצה שיתכפר ע"י מיתת ב"ד ומ"ש הסמ"ג שהוא הטעם רק לתשובת המינים לאו דוקא הוא והדבר מוכרח מדברי הסמ"ג עצמו שכתב הטעם הזה לספיקת מרע"ה והרי בזה לא פקרו המינים וע"כ הטעם הזה מתישב גם לנו המאמינים בתורת משה, וא"ל דכוונת הסמ"ג לחזק בזה תשובתו נגד המינים הדוברים עתק על חכמי התלמוד כי להמינים אין צורך להשיב רק מה שהשכל מחייב ותשובתו צודקת עפ"י משפט השכל, וכן נראה מדברי המהרש"א בסנהד' ס"ד ב' שהוא טעם גמור וסברא צודקת, מעתה כיון דהפליגה התורה בעונש המענה יתום ואלמנה מלב' שהוא ימות בחרב הנה עוד לו עונש אחר דאשתו ובניו לא ידעו בירור ממיתתו ונוע ינוע ולא ירשו נחלה והוא יהי' תחלה בשביה

דקשה מכולן כדאמרי' בב"מ ל"ח ב' ר' אליעזר אומר ממשמע שנאמר וחרה אפי וכו' מלמד שנשותיהן מבקשות לינשא ובניהן רוצים לירד לנחלת אביהן ואין מניחין אותן וכו' ולפיכך כיון שעונשו גדול כ"כ אין הקב"ה רוצה שיתכפר לו ע"י מלקות דבמקום מיתה עומדת וכמ"ש מהרש"א לענין אין עונשין מה"ד, ועוד אפשר לומר דאין הלאו הזה דומה ללאו דחסימה דהתם מתכפר לגמרי ע"י מלקות דכתיב ונקלה אחיך כיון שלקה הרי הוא אחיך משא"כ כאן אף אם ילקה עדיין צרור עונו כדכתיב ועיין בת"י ביומא ל"ו א' ד"ה עון לקט שכחה שהחזיקו ג"כ בסברא הזאת, ודע כי יש להביא ראיי' לאמתת סברת הסמ"ג בנותן מזרעו למולך מדאמרי' בתמורה ג' ב' אימא מוציא ש"ש לבטלה וכו' אבל מקלל את חבירו בשם כיון דקא עביד תרתי וכו' לא תסגי לי' במלקות, הרי מבואר כל היכי דהעון הוא יותר גדול אין ראוי לומר דמשפטו יקב הדין במלקות גרידא או עונש אחר בידי אדם ועיין ברש"י שם ד"ה דהיכא דקעביד וכו' וכוונתו הוא ג"כ שלא ילקה, (א"ה נלע"ד כוונת בעל החינוך דאם עבר על הלאו ע"י מעשה והי' אפשר ג"כ לעבור אז בלי מעשה הוא דפטור ממלקות משא"כ אם לא הי' אפשר לעבור בלי מעשה בשעה שעבר ע"י מעשה כגון קנה חמץ בפסח ואין לו חמץ עוד בביתו מודה הרא"ה דלוקה כיון דבעת הזאת א"א לו לעבור על הלאו בלי מעשה).

אולם בכל זאת לא תנוח דעתי ליישב דברי רבינו דודאי אם הי' מפורש בשום מקום בתלמודא בבבלי או בירושלמי דאין לוקין על לאו זה רק שהי' בהעלם מאתנו הטעם שאינו לוקה שפיר הי' אפשר לומר ככל האמור פה, וכן הסמ"ג והמהרש"א המה באו ליתן טעם אל משפט כתוב ומבואר להדיא בתלמודא, אבל בעינוי אלמנה ויתום לא מצאנו מפורש בשום מקום דלאו זה לא ניתן למלקות מי הגיד לו לרבינו דאין לוקין עליו ולבדות מלבו סברא וסבה רחוקה, כי יש להקהות בהטעם הניתן למעלה בדברינו מדאיצטרך כדי רשעתו למדרש מיני' משום רשעה אחת אתה מחייבו וכו' דאין לוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ת"ל דפטור ממלקות משום דאינו דומה ללאו דחסימה דאין בו עונש אחר אלא מלקות משא"כ בלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לא תכופר חטאתו במלקות לבד אם ילקה אלא צריך לקיים בו מיתה הכתובה בתורה, ועוד יש להקשות ממ"ש רבינו בהל' שבועות פ' י"ב אעפ"י שלקה הנשבע לשוא או לשקר וכו' אין מתכפר להן עון השבועה כולו שנאמר לא ינקה ה' אין לו נקיון מדין שמים עד שיתפרע ממנו הרי מבואר דאעפ"י דגם אחר שנלקה יש עליו עוד עונש שמים מ"מ הוא לוקה ולא קרינן בי' וא"א מחייבו משום ב' רשעיות כיון שאין בו כרת או מיתת ב"ד, וגם מוכח משם דסברת הסמ"ג לא מתישבת בכל מקום אלא היכי שאמרו בפירוש אין

לוקין ואנחנו לא נדע סבתו אז אנו מיחסין לו טעם הסמ"ג ומהרש"א בענין אין עונשין מה"ד אבל מדעתינו א"א לפוטרו ממלקות מטעם האמור, וגם ראינו דאעפ"י שיש עונש שמים נוסף על המלקות מ"מ דומה הלאו הזה ללאו דחסימה לענין מלקות וא"כ קמה וגם נצבה הערותינו על רבינו מה ראה על ככה להחליט הדין דאין לוקין על לאו זה ומלשונו שכתב ואעפ"י שאין לוקין על לאו זה וכו' משמע שהוא דבר פשוט ומפורש דאין בו מלקות ועינינו לא ראו אי' איפה מקום הלכה זאת וצ"ע.

פרק ז

הלכה ב

איזהו רכיל זהו שטוען דברים והולך מזה לזה וכו' יש עון גדול מזה וכו' והוא לה"ר. וכתב הראב"ד לא אלא קשה הראשון מן השני דהראשון תליתאי והורג נפשות והשני תניין ואינו הורג אלא את עצמו בינה זאת, וכוונתו הוא דמה שאמרו בגמ' דערכין ט"ו ב' במערבא אמרי לשון תליתאי קטיל תליתאי הורג למספרו למקבלו ולאומרו קאי על מי שהוא אומר רכילות דמתוך שהרוכל הזה אומר ראובן חשב רעה על שמעון תעורר השנאה בין שניהם והורגים זה את זה וגואלי הדם של ראובן ושמעון בשמעם בשל הרוכל הלזה נעשתה הרעה הזאת הם הורגים את הרוכל וכן פירש"י שם ד"ה לישנא תליתאי וכן ד"ה לאומרו פירש"י לרכיל עצמו וכו' ועיין תו' ד"ה לישנא תליתאי ולא ניחא לי' לרש"י לפרש הכי דשמעון יהרוג את ראובן דחשב עליו רעה ואח"כ יבוא גואל הדם של ראובן ויהרג לשמעון, דהגואל הדם של ראובן יאמר כדין הרגו שמעון מפני שחשב עליו רעה חנם אבל נקרא לשון תליתאי הרכילות שהדבר נוגע ומזיק לשלשה, אבל בלה"ר שהוא מדבר דופי על ראובן בפני שמעון אין מגיע מזה הפסד אלא לשנים לראובן המדובר בו דופי ולזה המספר הלה"ר שהוא הורג את עצמו דאם ישמע ראובן שזה דבר עליו לשון רמי' יהרוג אותו אבל הגואל הדם של המספר לה"ר לא יהרוג את ראובן דידע הגואל הדם כי בנפשו הוא מפני שסיפר עליו לה"ר ולכן כתב הראב"ד דלה"ר נקרא תניין דהיינו שנים ודלא כמו שנראה מדברי מרן דמפרש לדעת הראב"ד לה"ר הורג שנים ולא ידעתי בזה לכוון מ"ש הראב"ד ואינו הורג אלא את עצמו, והנה המהרש"א בח"א שם כתב על פרש"י והתו' שהוא דוחק ודעתו דמש"ה נקרא לה"ר לישנא תליתאי דהוא שקול כנגד ג' עבירות חמורות ע"ז ג"ע ושפיכות דמים, והך לה"ר דשקול כנגד ג' עבירות ע"כ אין הכוונה על ההולך רכיל אלא על לה"ר ממש דמספר בגנות חבירו והראי' לזה דהתלמודא מייתי שם ראי' דלה"ר שקול כנגד ג' עבירות מדכתיב לשון מדברת גדולו' דאתי' בג"ש,

וזה הוא במי שהוא מספר בגנות חבירו שהוא מדבר גדולות כאלו הוא משולל מכל הפחותים אשר העמיס על חבירו וכן פי' הרד"ק בתהלים בפסוק מדברת גדולות וכן כתב רבינו דקרא דכתיב יכרת ה' כל שפתי חלקות וגו' קאי על לה"ר המספר בגנות חבירו והיינו מטעם האמור רק רבינו מוקי להאי קרא במי שהוא רגיל לעשות כך ולא במי שמספרו רק דרך עראי ומקרה, ועכ"פ מוכח דלשון מדברת גדולות היינו זה שמספר בגנות חבירו וההבדל הוא בזה דמי שהוא בעל לה"ר ורגיל בכך ענשו קשה ועליו נאמר יכרת ה' וגו' אבל המספר דרך מקרה אין עונשו קשה כ"כ, ושמעינן דהך לה"ר דשקול כנגד ג' עבירות הוא המספר בגנות חבירו וממילא לדעת המהרש"א מה דאמרו במערבא לישנא תליתאי היינו לה"ר שמספר בגנות חבירו והוא ההורג ג' לא רכילות וזה הוא כדעת רבינו דלא כראב"ד ומטעם שכ' מרן דגם זה הורג ג'. אמנם לדעת הראב"ד ג"כ קשה ולא בינת אדם לי להיות הלב מבין כוונתו בזה דאף לפי דעתו דרכילות הורג ג' ולה"ר המספר בגנות חבירו אינו הורג שלשה מכל מקום מה זו ראי' דרכילות חמור עונו מעון לשון הרע המספר בגנות חבירו דבערכין ט"ז כתב רש"י ד"ה אהנו מעשיו ואי קשיא אמאי לא מותיב לי' משפיכות דמים גלוי עריות דקאמר לעיל נגעים באים עליהן והכא תניא דבגדי כהונה מתכפרין דהתם מכפרין לאו עלי' דידי' אלא על האחרים שעל ידו נענשי' וכו' אבל לה"ר לא אשכחן דמיענשי אחרי', הרי להדיא דש"ד וג"ע גורמין רעה גם לאחרים (ובע"א הוא מפרש בקרא הרבה פעמי') שגם האחרים נענשים על ידו של זה שגילה ערוה או שפך דם ולא לו בלבד דם יחשב לאיש אשר שפך דם או עשה זמה בג"ע אלא גם לזולתו גורם רעה, אבל לה"ר אינו גורם רעה לאחרי' ואין אחרים נענשים על ידו וכן הוא ברכילות אין האחרים נענשים על ידו של זה שהולך רכיל ומכח הראי' עצמה שהביא רש"י אפ"ה קאמר בגמ' דלה"ר שקול כנגד ג' עבירות החמורות ואף אם נאמר דהך לה"ר דקאמר היינו רכילות הא אף בשביל עון רכילות אין אחרים נענשים על ידו אלא הוא עצמו בעונש שמים דאותן ב' שהרוכל ממית אינו עונש שמים אלא אשמעינן דענין רע דהרכילות גורם להיות נהרגים על ידו שנים, וש"ד וגילוי עריות גורמים עונש הרבה לאחרים ועוד במה נחשבו ג' ב"א נגד רוב העולם והאיך לה"ר המדבר בגנות חבירו או מדבר רכילות יהי' גדול עונם מש"ד וג"ע וע"א, וע"כ נאמר דגודל העון אינו תלוי במה שנענשו אחרים על ידו דאפשר שלא יגרום העון רעה לאחרים ומ"מ הוא חמור בעצמותו עד שענשו המגיע לו בעה"ב גדול ועצום הוא מהעונש המגיע לו על ג' עבירות החמורות ואין בשכל האנושי להשיג מסבת העונשין הנבדלים, על עבירה שאינה חמורה כ"כ מגיע ג"כ עונש לאחרי' ועל החמורה כגון רכילות ומספר בגנות חבירו העונש מגיע אל

העובר לבדו, כי אל דעות ה' הוא יודע הפרטים אשר בעבורם יענשו גם אחרים שהי' לאל ידם למנוע העושה מעשות הרעה הזאת, ואותם שאין לאחרים כח למנוע בעליהן מהם ואין ידם משגת להסיר המכשלה אשר יצאה מתחת ידי הרשע ולכן נפש החוטאת היא תמות, גם אין אתנו יודע עד מה הג' עבירות החמורות ובאחרות שאינם חמורות כ"כ עונשן מסור לב"ד להמיתן וברכילות ולה"ר דשקול כנגד כולן לא תגע בו יד ב"ד להמיתן או ללקותן, זאת ידענו כי אל אמונה ואין עול הוא כל משפטיו צדיקים אמת דינו ואנחנו קרוצי חומר דעתינו קצרה, וא"כ גם לענין עון רכילות ועון לה"ר המספר בגנות חבירו אפשר לומר אף דבסבת הרכילות נהרגין ג' אפ"ה עון לה"ר חמור מעון רכילות אע"ג דאין נהרגין כ"כ בסבתו לדעת הראב"ד, אולי מפני שמבזה צלמו של האדם בתתו דופי בו או בסבה אחרת לא נודעה לנו, ואולי גם ענשו ליום הדין קשה יותר מעונש הרכילות ואפשר דהראב"ד ס"ל כיון דרכילות גורם לש"ד ובשביל הש"ד יגרום רעה גם לאחרי' שנענשו על ידו ולפיכך עון לה"ר דהוא רכילות לדעת הראב"ד חמור מג' העבירות החמורות אבל זה דוחק דהא סבת החומר ברכילות איננה מצד עצמותו אלא מצד הנמשך ממנו דהיינו ש"ד גם למה יהי' הגורם לש"ד חמור משלש החמורות יחד וצ"ע. ואתה תחזה מ"ש רבינו בהל' רוצח פ"ד דאעפ"י שיש עונות חמורים מש"ד כגון ע"א וחילול שבת אין בהם השחתת ישובו של עולם כש"ד וכו' הרי מבואר בעבירות חמורות כמו אלו וגם ענשם רב ועצום הוא מאד בעה"ב והרי בג"ע העונש חמור במיתת ב"ד החמורות מהעונש המגיע לש"ד דהוא בסייף מ"מ מפני שיש בש"ד חרבן ישובו של עולם יותר מכל מילי דאמר רחמנא לא תעבוד אי עבד ועבר אמימרא דרחמנא לחודא ולא תמשך מהם השחתה והפסד לאחרים, לפיכך על הב"ד להשגיח לבער שופכי דם נקי מה שאין עושין בשאר מחויבי מיתות ב"ד מפני תיקון העולם האמנם העון בעצמותו והעונש המיועד עליו קשה וחמור יותר מעון ועונש שופך דם האדם, הכי נמי אפשר לומר בעון רכילות דיש בו השחתת העולם כי ריב ומדון יתרבו בעיר ופירוד בין הדבקים יהי' ופתאום יבוא הפרץ ואין לך חרבן גדול מזה לכן אף דאין העון והעונש גדול כ"כ כמו שהוא עון ועונש לה"ר המספר בגנות חבירו דבזה אין כ"כ השחתת העולם כמבואר מלשון רבינו שכתב גבי רכילות הרי זה מחריב את העולם משא"כ בלה"ר המספר בגנות חבירו, אפ"ה אם הי' דינם של עוברי עבירה דרכילות ולה"ר מסור לב"ד להענישם הי' בהולך רכיל נענש אף במקו' דמצד עיק' הדין ראוי לפוטרו כמו הנך גווני שכת' רבינו בהל' רוצח בפ' הנזכר אפ"ה בהשפטו יצא רשע ולא הי' פוטרים אותו הואיל ויש בו חורבן העולם כמו בש"ד לא כן גבי לה"ר המספר בגנות חבירו, אף שעונו וענשו בידי שמים הוא חמור, אף אם

היה דינו מסור לב"ד לא היה מחייבין אותו שום עונש אם היה באחד מן אופני הפטור שאמרנו לעיל, הואיל ואין העבירה הזאת גדולה אלא לאלקים נאץ נאץ את אויבי ה' אבל אין בו השחתת וחורבן העולם כלל, הרי העבירה הזאת כמי שעבר העבירות החמורות שבמקום שהוא פטור מעונש אדם מצד הדין, פוטרין אותו לגמרי מכל עונש אדם אף כי הב"ד יודעים בבירור ובודאי שעבר העבירה ההיא אלא שאין דינם ועונשם של הולך רכיל ושל לה"ר ובעל לה"ר מסור בידינו כלל, שהרי אין הב"ד לוקין עליהם וכמו שכתב רבינו וא"כ במה שרכילות הורג ג' ולה"ר שהוא המדבר מגנות חבירו שאינו הורג כי אם לעצמו לפי דעת הראב"ד אין מזה ראיה לדעתו ולא קושיא על רבינו שיהיה מוכח מזה שעון רכילות בעצמותו הוא עון גדול יותר מעון לה"ר לענין עונשי שמים דכבר אפשר לומר כדעת רבינו וכפשטיות לישנא דהגמרא דערכין הנ"ל דלה"ר המספר בגנות חבירו גדול יותר לענין עונשי שמים מעון רכילות.

על זה אמר הכתוב יכרת ה' וכו' מדברת גדולות. וכתב רבינו על זה אמר הכתוב מאי על זה דקאמר נראה לענ"ד בס"ד כוונתו הוא עפ"י מ"ש מרן דרבינו מנה כאן ארבעה אנשים מצורעי המדות, אחד רכיל, השני מספר לה"ר, השלישי מוציא שם רע, והד' בעל לה"ר, דהיינו הג' הקודמים כגון המספר בגנות חבירו דרך מקרה ולפעמים זה אינו נקרא בעל לה"ר אלא נקרא בשם מספר לה"ר, אבל מי שמורגל בכך שתמיד מספר לה"ר איש כזה הוא הגרוע שבכולן הנקרא בשם בעל לה"ר וגריעותא הוא כמו שאומר שהרי רבינו לקמן בהלכות תשובה כתב שבעלי לה"ר אין להם חלק לעוה"ב והיינו דוקא ברגיל בכך וכמבואר שם הלכה י"ד לפיכך נקט רבינו שם בעל לה"ר ולא נקט המספר לה"ר דאינו רגיל בכך, וכדברי מרן ומי שאינו רגיל בכך אף כי גדול עונו ועונשו מרובה אבל יש לו חלק לעה"ב משא"כ מי שהוא רגיל בכך זה הוא שאין לו חלק לעוה"ב וא"כ זה שהוא בעל לה"ר שאין לו חלק לעוה"ב כלל איש כזה נכרת לגמרי מארץ החיים מעוה"ב ולא ישוב עוד לראותו משא"כ בג' אלה שמונה רבינו שאף שנידונין זמן זמנים טובא על רשעתן מ"מ אינן נכרתים לגמרי מעוה"ב שאחרי כלות עונשם ישובו עוד לראות באור פני המלך ד' צבאות בעוה"ב, ולפיכך דייק רבינו וכתב על זה אמר הכתוב יכרת ה' וכו' לשון מדברת גדולות וכו' שכבר כתבנו לעיל דלשון מדברת גדולות לא שייך ברכילות אלא על המספר בגנות חבירו ואשמעינן רבינו אף שאמר דוד שהמספר בגנות חבירו יהיה נכרת מעוה"ב אל יעלה על דעתך אפי' אם סיפר כן במקרה ודרך עראי עונשו שיהיה נכרת מעוה"ב אבל כוונתו על הבעל לה"ר שהוא רגיל בכך על זה האיש אמר דוד שיהיה נכרת מעוה"ב אבל לא אמרו על הג' המנוים פה ודע דגם מכאן יש קצת ראיה

בס"ד לדעת רבינו דעון לה"ר גדול וחמור מעון רכילות ודלא כדעת הראב"ד בהשגות דהא מכח עון זה של לה"ר אפשר לו לבא שלא יהיה לו חלק לעוה"ב כלל דהיינו אם יהיה בעל לשון הרע משא"כ בהולך רכיל שלא מצינו לו בשום מקום שלא יהיה לו חלק לעוה"ב, ודע דמה שכתב רבינו בהלכות תשובה פרק ג' הלכה ו' דבעל לה"ר אין לו חלק לעוה"ב אף כי מרן לא הערה מקורו נראה לענ"ד בס"ד דיצא לו כן מהא דדואג ואחיתופל דתנינן במשנה דר"פ חלק שאין להן חלק לעה"ב ולא מצינו בהם מה שעשו להתחייב בעונש זה אלא מה שספרו לשון הרע על דוד והיו רגילים בכך שהרי כל ימיהם רדפו לדוד בלשונם הרע דואג אמר על דוד שאינו ראוי לבא בקהל וכדאמרינן ביבמות דף ע"ו ע"ב ובילקוט שמואל א' פרשה כ"ב בד"ה ושמו דואג וכו' ר' חנינא אמר מה אדום מבלע זכיותיו וכו' אף דואג מבלע זכיותיו של דוד והיינו שסיפר עליו גנאי והיפך כל זכיותיו וטובותיו לרעה, וכן מה שאמר עליו יודע נגן עיין בסנהדרין דף צ"ג ע"ב דאמרינן התם כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע וכו', וברש"י שם ועיין לקמן הלכה ד' שכתב רבינו וכל המספר בטובת חבירו וכו' הרי זה אבק לה"ר וכו' ועיין בכ"מ שם, וכן מה שאמר שלקח מאחימלך לחם וחרב גלית הפלשתי לא בלבד שהיה בזה רכילות אף זו היה בזה לה"ר שהיה מגנה לדוד ולאחימלך הכה"ג שהם מורדים במלכות ומתגאים להיות מתנשאים לכל לראש ורודפי הכבוד והגדולה (ודלא כמרן שרוצה לומר שלא היה בו כי אם רכילות כי אם גם שניהם יחדיו) וכן כל ימי חיי שאול רדפו דואג בכל אלה, וכן אחיתופל רדפו בסיפור גנותו של דוד בחטא בת שבע עיין בסנהדרין דף ק"ז ע"א ובב"מ דף נ"ט ע"א דרש רבא מאי דכתיב ובצלעי שמחו ונאספו וכו' בשעה שהם עוסקים בד' מיתות ב"ד וכו'.

הלכה ג

אמרו חכמים ג' עבירות נפרעין מן האדם וכו' ועוד אמרו חכמים כל המספר לה"ר כאלו כפר בעיקר. על כל אלה הדברים לא העיר מרן מקורו, ומה שכתב בהגהות מיימוני אות ב' דבכולהו נאמר גדולה בע"א נאמר חטא העם הזה חטאה גדולה וכו' אם אמת נכון הדבר כי כן אמרו בגמ' דערכין דף ט"ו תנא דבי ר' ישמעאל כל המספר לה"ר מגדיל עונות נגד ג' עבירות ע"א ג"ע וש"ד וכו' חטא העם הזה חטאה גדולה וכו' אבל שם לא נאמר שנפרעין ממנו בעולם הזה ואין לו חלק לעוה"ב ושהוא ככופר בעיקר, כי לא מלבו ענה כן רבינו ככל הדברים וככל החזיון האמור, ובענין מה שאמר רבינו שהמספר לה"ר אין לו חלק לעוה"ב עיין מה שכתבתי בס"ד לעיל הלכה הקודמת ומשם תבין כי מה שכתב רבינו פה ולשון הרע כנגד כולם וכו' היינו בבעל לה"ר הרגיל בכך אבל לא

כשאירע לו כן רק דרך מקרה ועראי אף כי גדול עונו אבל אחרי קבלת עונשו יש לו חלק לעוה"ב, אבל אני בעניי אהיה הולך רכיל ומגלה סודו של רבינו כי דברים אלו יצאו לו לרבינו מן הירושלמי דפאה פרק ראשון על פיסקא דוהבאת שלום בין אדם לחבירו וכו' כי שם נאמרו הדברים להדיא ר' מנא שמע כולהון מן הדין קריא כי לא דבר וכו' וכנגדן ארבעה דברים שהן נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעוה"ב ואלו הן ע"א ג"ע וש"ד ולה"ר כנגד כולן ע"א מניין דכתיב הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה מה ת"ל עונה בה מלמד שהנפש נכרתת (רצונו שמת בעוה"ז בכרת) ועונה בה (ור"ל שאף שנענש בעוה"ז שמת בכרת מ"מ עדיין העון קיים על הנפש ההיא שנידונת גם בעוה"ב) וכתיב אנא חטא העם הזה חטאה גדולה וכו', ג"ע מניין ואיך אעשה הרעה הגדולה (והיינו דילפינן בג"ש גדולה גדולה מע"א וכן גבי ש"ד ולה"ר) אצל לה"ר מהו אומר, לא גדול ולא גדולה ולא הגדולה אלא גדולות יכרת ה' וגו' לשון מדברת גדולות (ר"ל גדולות הוא לשון רבים ששקול כנגד כולן) והנה מה דקאמר שהקרן קיימת לו לעוה"ב היינו שאין לו חלק לעוה"ב כלל, אלא או שנידון לדורי דורות או לפחות לא חיים ולא נידונין שרוים בלא טובה ובלא רעה וכמ"ש כן התוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב דא"ל דיש להן חלק לעוה"ב רק דהירושלמי קאמר שנענשים בעוה"ז בכרת ובעוה"ב ביסורין זמן מה ואח"כ יש להם חלק לעוה"ב תקשה איהו גופי' למה מחלקם הקב"ה העונשים לשני מקומות נפרדים ואם כי רצה הוא יתברך להענישו גם בעוה"ז למען יוסרו האנשים ולא יוסיפו לעשות כהנה אבל למה נענש ביסורין גם בעוה"ב היה לו להקב"ה להענישו ביסורין אף בעוה"ז טרם ילך ואיננו כיון שכבר התחיל בעונשו בעוה"ז והיפלא מה' דבר לשלוח לו יסורין רעים ונאמנים בעולם הזה שקשים לו כאותן היסורין שבעולם הבא, אלא ודאי דכוונת הירושלמי הוא שאין לו חלק לעולם הבא כלל ממילא העונש הוא נצחיי ר"ל ובדבר זה הוא מן הנמנעות להיות נענש בעולם הזה כל כך אפילו אם יהיו יסורין הגדולים ביותר סוף סוף יש להן קץ ותכלה עד פה יבאו ולא תוסיף, ומתוך דברי הירושלמי הנ"ל ראה רבינו כי טוב ג"כ לבאר הברייתא שהובאה בערכין דף ט"ו כל המספר לה"ר מגדיל עונות נגד ג' עבירות ע"א ג"ע וש"ד וכו' שגדולת עונש של אותן העבירות החמורות שנענשים עליהן בעוה"ז וגם בעוה"ב שאין להן חלק לעוה"ב וסרה בזה בס"ד קושית מהרש"א בח"א שם מה שהקשה דלענין מה לה"ר הוא גדול מעון ע"א וג"ע וש"ד, שהרי אדרבה הם חמורים דהא בשלש אלה חייבים עליהם עונש מיתה בידי אדם ואלו על לה"ר אין עליו עונש מיתה בידי אדם אבל לפי האמור ניחא בס"ד כי מלבד דבהך אין לו חלק לעוה"ב יש בו ג"כ מדרגות מדרגות שונות כידוע ליודעים ומובן למבינים ומוכח כן מכמה מקומות

בש"ס, אף זו גם לפי פשטיות הדברים, הלא בזה שאין לו חלק לעוה"ב יש בו ב' מדרגות, הא' שהוא הקל דהיינו לא חיים ולא נדונין שרוים בלא טובה ובלא רעה, וזאת השנית החמור ממנו, והוא שנידון לדורי דורות ביסורין ותוכחות על עון וכמ"ש בשם התוס' דבב"מ וא"כ כבר יש חילוק בין הנך ג' עבירות ע"א וג"ע וש"ד שאע"פ שאין להן חלק לעוה"ב אבל נדונין בקלה דלאחר י"ב חדש לא חיים ולא נדונין, לבין עון לשון הרע שהוא נידון ביסורין לדורי דורות, גם בענין היסורין יש מדרגות שונות בענין גדלות היסורין והצער והמכאוב, ומה שהקשה מהרש"א דעל ג' עבירות הנ"ל נענש בידי אדם במיתת ב"ד משא"כ לה"ר וכוונת קושיתו דא"א לומר כסברת הסמ"ג בחלק הלאוין במנין מ' שכתב הטעם דמעביר כל זרעו למולך דפטור ממיתת ב"ד דאדרבה עונשו קשה כ"כ שגם במיתת ב"ד אינו מתכפר לו וא"כ למה יעשו הב"ד ש"ד חנם מבלי תועלת וגם מהרש"א ז"ל גופא בסנהדרין כתב כן, דהא הכא לא שייך טעמא של הסמ"ג שהרי גם בג' עבירות הללו דממיתין עליהן בב"ד אמר הירושלמי שאין לו חלק לעוה"ב וא"כ בהנך ג' עבירות אין המיתת ב"ד מכפר לו עונו לגמרי ואפ"ה הם נדונין במיתת ב"ד ולמה לא יומת גם על לה"ר אם הוא חמור מאותן ג' עבירות אף שאין המיתה מכפרת לו לגמרי החטא ההוא אשר חטא, זהו הנראה לענ"ד בס"ד בכוונת קושית מהרש"א (ואם לא כוון לזה מ"מ הדברים בעצמותן הם נכונים לכאורה). ואני אומר בס"ד דאדרבה מטוניה שזה הוא החומרא של עון לה"ר דהא הא דאמר בירושלמי דע"א וג"ע וש"ד אין להן חלק לעוה"ב זה הוא דוקא כשלא הומת בב"ד אבל כשהומת בב"ד אז מיתתו היא כפרתו ונכפר לו ויש לו חלק לעוה"ב ולא מלבי בדיתי החילוק האמור אלא יסודתו בהררי קדש בספר אס"ז על מסכת ב"מ דף נ"ח ע"ב בשם הריטב"א שכתב שם על מה דקשיא לי' דאמרינן התם הבא על אשת איש אין לו חלק לעוה"ב ואלו שם דף נ"ט ע"א אמרינן דרש רבא מאי דכתיב ובצלעי שמחו וכו' אומרים לי דוד הבא על א"א מיתתו במה ואני אומר להם מיתתו בחנק יש לו חלק לעוה"ב אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק לעוה"ב הרי דהבא על א"א יש לו חלק לעוה"ב וכו' ותירץ הריטב"א דמי שהומת בב"ד סר עונו וחטאתו תכופר וכן כתב בספר ת"ח שם, איברא כי לכאורה קשיא לענ"ד על דברי הריטב"א דהיאך קאמר דוד כדי להתנצל על עצמו שיש לו חלק לעוה"ב דהא הוא לא הומת בב"ד, וא"כ היאך יתכפר לו עונו שיהי' לו חלק לעוה"ב, ואם נאמר דכוונת הריטב"א הוא דאם לא הומת בב"ד רק שעשה תשובה וקיבל על עצמו יסורין במקום מיתה שזה ג"כ מועיל לו שיהיה לו חלק לעוה"ב ז"א דהא גם המלבין פני חבירו ברבים אם עשה תשובה כראוי וריצה ופייס את חבירו בודאי אין לך דבר שעומד בפני התשובה שיש לו ג"כ חלק

לעוה"ב וא"כ מה הבדל שיש בינו לבינם ואם מפני שהוא כבר עשה תשובה והם עדיין לא עשו תשובה הרי גם הוא לא עשה תשובה מיד בשעת עשיית העבירה עד בא אליו נתן הנביא והוכיחו ויסרו למשפט וכמבואר בקרא וא"כ דלמא גם הם ישובו בתשובה גמורה ויפייסו אותו ובודאי לא יהיה ח"ו דוד אכזרי למחול (ואף שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ה"מ לדונו בדיני אדם בדינא דמלכותא אבל לא בדברים הנוגעים לדון המקניטו בשמים ממעל כי שם קטן וגדול אחד הוא) וצריכין לדחוק ליישב בס"ד דברי הריטב"א כך והוא דס"ל דלכאורה בלאו הכי לא קשיא מדוד דשאני התם דהוא לא היה אלא ספק א"א ועיין בתוס' שם ריש דף נ"ט בד"ה נוח לו לאדם וכו' ובספק א"א הוא דסגי בתשובה ויש לו חלק לעוה"ב אבל בודאי א"א לא סגי בתשובה לחוד להיות לו חלק לעוה"ב, אלא דקשיא לי' להריטב"א נהי דהם כוונו להקניטו שאם דין א"א ודאי חמור כ"כ א"כ גם ספק א"א נקה לא ינקה, אבל הא קשיא דהיאך השיב מיתתו בחנק ויש לו חלק לעוה"ב דכיון דמיתתו בחנק הרי הוא ודאי א"א ובודאי א"א הא אין לו חלק לעוה"ב לזה תירץ הריטב"א דאם מיתתו בחנק שהומת בב"ד אז שפיר המיתה מכפרת עליו ממילא נחתינן דרגא בספק א"א דדי בתשובה וקבלת יסורין במקום מיתה לחוד, אבל מלבד הדוחקים הרבה שאנו צריכים לסבול בזה צריכין אנו לסבול דוחק יותר מזה דבא"א ודאי או במלבין פני חבירו ברבים דלא מהני תשובה גמורה והוא דבר הקשה לאמרו שאין לך דבר שעומד בפני התשובה וכן כתבו התוס' להדיא בב"מ שם דף נ"ח ע"ב וכן כתב רבינו לקמן בהלכות תשובה במה דברים אמורים שכל א' מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה אבל אם שב מרשעו וכו' הרי זה מבני עוה"ב וכו' אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעוה"ב שנאמר וכו' ועיין בתוס' דמסכת' סוטה דף ד' ע"ב בד"ה היא תצודנו וכן אמרו בירושלמי גופא בפרק ובפיסקא הנ"ל ר' יונה ורבי יוסי ח"א כקלות וח"א כחמורות, מה אנן קיימין אם כשעשה תשובה אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה וכו' ולקמן בסמוך אביא עוד ראיה בס"ד לדברי הריטב"א.

ונחזור לענייננו דהריטב"א מחלק בין אם הומת מיתת ב"ד דאז מתכפר לו ויש לו חלק לעוה"ב לבין מת על מטתו דאין לו חלק לעולם הבא (ואף התוס' בב"מ דף נ"ח ע"ב שתירצו תירוץ אחר לקושית הריטב"א מ"מ בודאי דסבירא להו כסברת הריטב"א ומה שלא תירצו כתירוצו של הריטב"א הוא מכח מה שהקשינו לעיל על תירוצו של הריטב"א) וא"כ אזדא לה קושית מהרש"א דאדרבה הואיל דע"א וג"ע וש"ד קילי מעון לה"ר לפיכך אמרה תורה בהו שידונו במיתת ב"ד ויתכפר להן משא"כ עון לה"ר שהוא חמיר טפי וגדול מהם לפיכך לא רצתה התורה שיתכפר בעוה"ז כלל לפיכך לא פסקה

התורה עליו מיתת ב"ד כדי שלא יתכפר לו בעוה"ז ולא יהיה לו חלק לעוה"ב וכעין סברתו של הסמ"ג חלק הלאווין מנין מ' ומהרש"א ז"ל בסנהדרין ועוד יש ראיה לחילוקו של הריטב"א בין אם לא הומת מיתת ב"ד לאם הומת מיתת ב"ד דיש לו חלק לעוה"ב והוא מדתנן במשנה דסנהדרין דף מ"ג ע"ב היה רחוק מבית הסקילה יו"ד אמות אומרים לו התודה שכן דרך כל המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לעוה"ב שכן מצינו בעכן וכו' וכן פסק רבינו לקמן בהלכות סנהדרין פרק י"ג הלכה א' הרי שכל המומתין בב"ד אפילו ע"א וג"ע וש"ד יש להן חלק לעוה"ב ועיין בסנהדרין דף מ"ד ע"א שעכן עבר על כל חמשה חומשי תורה ובודאי איש כזה אין לו חלק לעוה"ב וגם שהיה משוך בערלתו וגם זה אין לו חלק לעוה"ב וכמו שכתב רבינו לקמן הלכות מילה פרק ג' הלכה ח' וכן אמרינן בסנהדרין שם שבעל נערה המאורסה הרי ג"ע ואפ"ה תנינן שם במשנה דיש לו חלק לעוה"ב, הרי דכשהומת בב"ד והתודה יש להם חלק לעוה"ב אפילו אותן שנאמר בהן אין להם חלק לעוה"ב והיינו כדברי הריטב"א.

ועוד אמרו חכמים ג' לה"ר הורגת, האמרו והמקבל, וזה שאומר עליו וכו'. עיין בכ"מ שהעיר מקורו ובירושלמי דמסכ' פאה פרק א' על פיסקא והבאת שלום בין אדם לחבירו וכו' אמר שם ובימי שאול נהרגו ארבעה דואג שאמרו שאול שקיבלו אחימלך (ר"ל שנאמר עליו) ואבנר (והיינו או כרבנן דמייתי התם אח"כ שאמרו שנהרג מפני שלא הניח לשאול להתפייס מדוד ולולי לה"ר של גלית לא היה דוד צריך לאותו הפיוס ולא היה אבנר נהרג או כי"א דאייתי בירושלמי שם שנהרג אבנר הואיל ולא מיחה בשאול שלא להרוג נוב עיר הכהנים ואחימלך וגם זה גרמא בניזקין לה"ר של דואג) אמנם בגמרא דילן בסנהדרין דף כ' ע"א איתמר ג"כ משמיה דרב דנהרג אבנר מפני שלא מיחה בשאול בהריגת נוב עיר הכהנים אבל ר' יצחק ורנב"י התם פליגי עליה דרב ואמרו דנהרג אבנר מפני ששיהה מלכות בית דוד ב' שנים ומחצה ומשמע התם דסתמא דהגמרא ג"כ ס"ל כר"י וכרנב"י (ועיין בסנהדרין דף מ"ט ע"א דאמרינן התם בור וסירה גורמו לו וכו' ועיין במהרש"א ח"א שם דף כ' ע"א מה שחולק על רש"י במה שפירש על מימרא דרב מפני שהיה לו למחות וכו') ולפיכך לא הביא רבינו דברי הירושלמי וגם בגמרא דילן בערכין דף ט"ו ע"ב דקאמר התם במערבא אמרי לשון תליתאי קטיל תליתאי הורג למספרו ולמקבלו ולאמרו וכו' ומדלא קאמר הגמרא ובני מערבא שבימי שאול היה הורג ארבעה וכדי להגדיל עון לשון הרע ללמדנו אורחות מוסר כמה צריך להרחיק מעון זה אלא ודאי דגם הגמרא דערכין פליג על הירושלמי וסובר כר' יצחק וכרנב"י דאבנר נהרג מטעם

ששיהה מלכות בית דוד שתי שנים ומחצה דבאמת עשה כפי חק החיוב התוריי להוכיח ולא אהני מעשיו וכדאמרינן בסנהדרין דף מ"ט ע"א.

הלכה ד

וכל המספר בטובות חברו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע שזה גורם להם וכו'.
עיין בכסף משנה שהעיר מקורו, אמנם רש"י בערכין דף ט"ז ע"א והרשב"ם בבבא בתרא דף קס"ד פירשו להך דתני רב דימי דמיירי במרבה לספר בשבח חבירו וכן פירש הרי"ף בפרק במה מדליקין ומהרש"א בח"א בבבא בתרא שם הקשה על פירש"י והרשב"ם מהך עובדא דר' שמעון בר רבי התם דאמרינן התם אמר רבי כמה מיושר כתב זה אמר לי' (ר"ש בר רבי) לאו אנא כתבתיה אלא יהודה חייטא כתביה אמר ליה (רבי) כלך מלשון הרע הזה וכו' דתני רב דימי וכו' לעולם אל יספר אדם וכו' והרי הכא לא היה מרבה בשבחו יותר מדאי ואפילו הכי היה אומר לו רבי כלך מלה"ר הזה, ולענ"ד נראה בס"ד ליישב דרש"י והרשב"ם סוברים דכשם דאסור להרבות בשבחו בהרבה מיני שבח כגון שהוא משבחו שהוא חכם וסופר מהיר ויפה תואר וכדומה, כך נמי אסור לו לספר בשבח חבירו אפילו בשבח אחד אם מפליג בשבח ההוא, דכשם דאם מרבה במיני שבחים לבסוף אומר הוא או אחרים השומעים חוץ ממדה גרועה זו שיש בו עיין ברש"י בערכין שם כך נמי הוא הדרך של ב"א אף כשאומר רק שבח אחד רק שמפליג בשבח ההוא לבסוף אומר הוא או אחרים השומעים אך מדה גרועה זו יש בו והנה הכא בהך עובדא דב"ב אמר רבי כמה מיושר הוא כתב זה ולא אמר סתם מיושר הוא כתב זה אלא שרבי בא להפליג השבח (והוא לא הזכיר שם אדם וליכא חשש הנ"ל) שהוא מיושר ביותר הכתב ההוא לפיכך דייק ואמר כמה מיושר כתב זה וכו' להורות הפלגת יושר הכתב ההוא ולזה כשאמר ר"ש בר רבי שיהודה חייטא כתבו שפיר אמר לו רבי כלך מלשון הרע הזה וכו' דתני רב דימי וכו' שהרי אתה מזכיר שמו של הכותב ואני הפלגתי שבח הכתיבה א"כ בהזכרת שמו יש חשש שמתוך שבחו יבא לידי גנותו כי השבח בריבוי מיני שבחים והשבח המופלג בשבח אחד שקולים הם, ואדרבה מדויק בזה לישנא דהברייתא דתנא רב דימי לעולם אל יספר אדם בשבחו של חבירו וכו' דלפי פירש"י והרשב"ם היה לו לומר בשבחיו אבל לפי האמור ניחא דבא להורות דאפילו בשבח אחד ג"כ אסור אם מפליג בהשבח ההוא, איברא אני תמה על מהרש"א דלמה לא הקשה ג"כ מהך סוגיא על שיטתו של רבינו שהם מפרשים הך ברייתא דתני רב דימי במספר בפני שונאיו, וא"כ קשיא מהך עובדא דר"ש בר רבי התם דהיאך אמר לו רבי כלך מלשון הרע הזה שהרי לא היה בפני שונאיו של יהודה חייטא, ודוחק לומר דרבי היה יודע שיש שם בהתלמידים

קצתם שהם שונאיו של יהודה חייטא, וצריכין לומר עפ"י מה דאמרינן התם לעיל מיניה ההוא מקושר דאתא לקמיה דרבי וכו' חזא בי' רבי בבישות, אמר ליה לאו אנא כתבתיה ר' יהוד' חייטא כתביה אמר ליה כלך מלשון הרע הזה וכו' ולכאורה צריך ביאור דהיאך עלה על דעתו של ר"ש בר רבי לומר דיהוד' חייטא כתביה, נהי דהוא היה סובר דאין בזה משום לישנא בישא אבל הא מיהא כבר היה רואה שרבי היה כועס על האיש ההוא שכתב השטר מקושר, וא"כ להתנצל את עצמו מחשד אביו שהוא כתבו הלא היה די באמרו לאו אנא כתבתיה וכמו שכתב ג"כ כך הרשב"ם בד"ה כלך מלשון הרע הזה וכו' ולמה לו לרשב"ר לומר שיהודה חייטא כתבו, אלא ודאי צריכין לומר דרשב"ר היה לו איזה טינא בלבו על יהודה חייטא ולפיכך אף הוא אומר כן לרבי שיהודה חייטא כתביה כדי שיחזה ביהודה חייטא בבישות, וא"כ כבר היה רבי מרגיש מהך מעשה דר"ש בנו הוא שונאו של יהודה חייטא, ולפיכך בהך עובדא אחרינא שאמר ר"ש בר רבי לאו אנא כתבתיה אלא יהודה חייטא כתבה, שפיר אמר רבי כלך מלשון הרע הזה וכו' דתני רב דימי שהרי אם אסור לו לספר שבחו בפני שונאו (לפי שיטתם של הרי"ף ורבינו) שמתוך כך יבא השונא לספר בגנותו מכ"ש שאסור להשונא עצמו לספר בשבחו שהוא בודאי יספר אחר כך בגנותו פותח בשבחו ומסיים בגנותו.

הלכה ה

אחד המספר בלשון הרע בפני חבירו או שלא בפניו וכו'. אמרינן בערכין ט"ו אמר רבא כל מילתא דמיתאמר' באפי מרה לית בה משום לישנא בישא אמר ליה אביי כ"ש חוצפא ולישנא בישא אמר ליה אנא כר"י ס"ל דאמר מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי וכו' וא"כ פסק רבינו פה כאביי ותמה מרן למה פסק כאביי נגד רבא, ולכאורה חשבתי ליישב בס"ד עפ"י פשוטו והוא דמהרש"א בערכין הקשה להך שינויא לכאורה מאי ראיה מר"י דאימא ה"ק לא אמרתי דבר דהיינו לישנא בישא שהייתי צריך לחזור לאחורי בפני הבעלים וכן נראה מפירש"י בפרק כל כתבי וי"ל הכי קאמר כל מילתא גם שהוא נראה מיניה קצת לישנא בישא אלו האומרה לא היה חש לאומרה גם בפניו אין זה לישנא בישא לאומרה שלא בפניו כגון נורא בי פלניא וכו' וא"כ הרי רבא לא פליג על אביי ומתיר לאמרו בפני מריה אלא דבר שאינו לשון הרע ממש רק נורא בי פלניא וכדומה מה שהוא רק אבק לה"ר אבל לא מה שהוא לה"ר ממש, והרי רבינו מיירי בלשון הרע ממש שכתב המספר בלשון הרע בפני חבירו וכו' ובזה גם רבא מודה דאסור אפילו בפני חבירו, איברא כי יש להשיב ולגמגם על התירוץ הזה והוא חדא דא"כ ראוי היה לרבינו לסדר הדין הזה של אחד המספר בלשון הרע בפני חבירו וכו' מיד אחר גמר

הלכה ג' לא לכתוב תחלה הלכה ד' דמיירי רק באבק לשון הרע ואח"כ לסדר ולכתוב הדין הזה של אחד המספר בלשון הרע בפני חבירו וכו' דחוזר ומיירי רק בלה"ר גמור וידוע שרבינו הפליג מאד בשמירת סידור הדברים דבר דבור על אופניו נוסף על חכמתו, שנית קשה דלפחות היה לו להביא דין הנאמר בגמרא בפירוש דהיינו לומר נורא בי פלניא וכדומה שהוא מותר לאמרם בפני חבירו כרבא לא למיסתם סתומי כ"כ וביותר דמלת לה"ר כולל ג"כ אבק לה"ר שהרי המספר בטובת חבירו בפני שונאיו הא כתב רבינו שאינו אלא אבק לה"ר ובהך עובדא דר"ש בר רבי דאמר יהודה חייטא כתביה מיקרי לה"ר וכ"מ ביתר מקומות בש"ס, לפיכך הנראה לענ"ד בס"ד בישוב קושית מרן והוא דהא כבר כתבנו קושית מהרש"א ותירוצו ולכאורה קשה לענ"ד על תירוצו של מהרש"א לפי מה דאמרינן בגמרא התם היכי דמי לישנא בישא רבא אמר (כצ"ל רבא חבירו של אביי לא רבה רבו של אביי שכן הוא הגירסא בהרי"ף והרא"ש בפרק במה מדליקין ובילקוט תהלים פרשה נ"ב וכן הוא הגירסא בע"י) (א"ה ברי"ף וברא"ש פ' במה לא נזכר בזה המאמר ה"ד לישנא בישא שם אומרו אלא העתיקו סתמא אבל בנוסחא שלפנינו הגירסא אמר רבה דהוא רבו של אביי והוא הנכון אבל באידך מימרא בשם רבא תני לה) כגון דאמר איכא נורא בי פלניא, אמר ליה אביי מאי קעביד גילוי מילתא בעלמא היא אלא דמפיק ליה בלישנא בישא דאמר היכי השתכח נורא אלא בי פלניא ואחרי כי כן הנה קשיא לענ"ד ממ"נ על הך מימרא דרבא כל מילתא דמיתאמרה באפי מרה וכו' היאך מיירי אם מיירי שהוא אומר רק נורא בי פלניא היאך תליא במה שאומר אותו באפי מרה ואפילו שלא בפניו נמי מותר וכדאמר אביי גילוי מילתא בעלמא ואם מיירי שהוא אומר היכי משתכח נורא אלא בי פלניא וכו' הרי מוכח מדבריו שהיתה כוונתו לגנותו בדברים הללו אף שאינו נקרא אלא אבק לה"ר כיון שאינו אומר אותו בפירוש רק שכוונתו מוכח מדבורו, אבל מה יושיע זה להתיר לאמרו מה שהוא אומרו באפי מרה דהא הדרא קושית אביי לדוכתיה כל שכן חוצפא ולישנא בישא וצ"ל דרבא לשיטתיה אזיל דהא רבא הוא דאמר דאפילו אם הוא אומר נורא בי פלניא ג"כ אסור משום לישנא בישא והנה כשאומר נורא בי פלניא אינו מוכח מדבריו שכוון ללישנא בישא דהא אפשר לפרש דבריו דהוא רק גילוי מילתא בעלמא ונהי דרבא סובר כיון דיש פנים לכאן ויש פנים לכאן אסור לאמרו אבל כשאומר אותו באפי מרה ידעו הכל שלא כוון אלא רק לגלוי מילתא בעלמא ואביי השיב עליו לפי שיטתו, דהיינו דלשיטתך דאסור נורא בי פלניא כיון שיש לו פנים שכוון ללשון הרע א"כ אף אם אמרו באפי מרה יאמרו שכוון לחוצפא וללישנא בישא, ועוד דאביי לשיטתו שפיר פריך ליה כ"ש חוצפה וכו' דאי

אמר נורא בי פלניא לאביי לשיטתיה בלא"ה אפילו שלא בפניו מותר, ואם אמר היכי משתכח נורא אלא בי פלניא אפילו באפי מרה יהא אסור דכ"ש חוצפא ולישנא בישא ממילא רבינו דהוא פסק דוקא היכי משתכח נורא אלא בי פלניא הוא דאסור לאמרו אבל נורא בי פלניא מותר לאמרו אפילו שלא בפני חבירו וחילה דיליה למיפסק דלא כרבא בזה הוא דסבירא ליה לרבינו מדקאמר הגמרא אלא דמפיק בלישנא בישא דאמר היכא משתכח נורא וכו' ולא קאמר הגמרא אלא אמר אביי דמפיק בלישנא בישא וכו' ש"מ דלאו אביי הוא דקאמר להך אלא דסתמא דהגמרא הוא דקאמר וידוע דבכל מקום הלכה כסתמא דהגמרא נגד רבא והנה כי כן לא הוצרך רבינו להזכיר הך היתר כשאומר באפי מרה דבר שמשמעותו הוא נוטה לדיבור של היתר כמו לדיבור של איסור כגון לומר נורא בי פלניא שהרי אפילו שלא באפי מרה נמי מותר שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא ואינו אסור משום אבק לה"ר אלא הנך גווני שחשב רבינו לעיל הלכה הקודמת וה"ה לכל הדומה להם שמשמעותו נוטה יותר ללשון הרע, ולהזכיר דדבר שנוטה יותר משמעותו ללשון הרע אם אמרו בפני חבירו שהוא מותר דזה באמת אסור לאמרו אפילו בפני חבירו דאדרבה חוצפא ולישנא בישא ובזה אף רבא מודה דאסור דבזה לית ליה ראיה ממה שאמר ר' יוסי מימי לא אמרתי דבר וכו' דהא איכא למימר כקושית מהרש"א לזה העתיק רבינו דאסור שהרי כתב אחד המספר בלשון הרע בפני חבירו וכו' דהיינו דברי גנאי ודופי כגון שאומר היכא משתכח נורא אלא בי פלניא ואזדא לה קושית מרן.

דברים הגורמים וכו' להזיק לחבירו וכו' ואם נאמרו דברים אלו בפני ג' וכו' אין בו משום לה"ר. מבואר מזה דאפילו בדבר שיגיע מזה היזק לחבירו בגופו אפילו הכי אם כבר נאמר הדבר בפני שלשה מותר לספרו ולגלותו יותר אם אינו מתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר וזה הוא דלא כמ"ש התוס' בערכין דף ט"ו ע"ב בד"ה כל מילתא דמתאמרה וכו' וכן בתוס' דמסכת' בבא בתרא דף ל"ט ע"ב בד"ה לית בה משום לישנא בישא וכן הרשב"ם שם סוף ע"א בד"ה דמתאמרה באפי תלתא וכו' וכן נוטין דברי רש"י בערכין דף ט"ז ריש ע"א בד"ה דמיתאמרה באפי תלתא וכו' ותמיהני מאד על מרן שלא העיר בזה. איברא הא קשיא לענ"ד לפי שיטתו של רבינו מההוא עובדא דשבת דף ל"ג ע"ב דאמרינן דיתיב ר' יהודה ור' יוסי ור"ש ויתיב ר' יהודה בן גרים גבייהו וכו' הרי שר"ש אמר דבריו בפני ג' ר' יהודה ור' יוסי ור' יהודה בן גרים וח"ו שנתכוון ר' יהודה בן גרים להעביר הקול יותר ולגלותו יותר, או שהיה ח"ו כאותו תלמיד שכתב הגהות מיימוני פה אות ז' שהזהירוהו שלא לאמרו והוא אמרו דהא ר"י בן גרים גדול הדור וצדיק גמור הי' וכמ"ש כן התוס' שם בד"ה ה"ג ר"ת וכו' וא"כ היאך יתכוון ח"ו להעביר הקול ולגלותו

יותר שיעבור על הלאו לאמור לאחרים וכן כתב רש"י שם בד"ה וסיפר דבריהם שכוונתו הוא לתרץ דח"ו שצדיק גמור כר"י בן גרים יהיה כוונתו לרעה, וא"כ קשה מה ראה על ככה ר"ש בן יוחאי להענישו לר' יהודה בן גרים אח"כ כשיצא מן המערה כדאמרינן בשבת שם כי מה עשה ר' יהוד' בן גרים שלא כדין במה שסיפר הדברים ויש ליישב עפ"י דברי מהרש"א שהיה לו לר' יהוד' בן גרים להרגיש מדברי ר' יוסי שלא יספר הדברים בפני אחרים ודוחק וצ"ע.

הלכה ו

כל אלו הם בעלי לה"ר שאסור לדור בשכונתם. נראה לענ"ד בס"ד דיצא לו לרבינו כן ממה דאמרינן בסוטה דף ה' ע"א ובערכין דף ט"ו ע"ב כל המספר לה"ר אמר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם שנאמר מלשני בסתר רעהו וכו' אותו לא אוכל וכו' אלא אתו לא אוכל איכא דמתני לה אגסי הרוח ועיין חילוף הגירסא שבין מסכת' סוטה לבין מסכת' ערכין, וסובר דאם הקב"ה אומר כביכול שאינו יכול לדור עמו מכ"ש שאין ראוי לדור לאדם עם בעל לה"ר ויותר נראה לענ"ד דרבינו מפיק להאי דינא מפשטא דקרא דכתיב מלשני בסתר רעהו אותו אצמית גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל ופיר' רש"י שדוד שיבח עצמו במדה זו שמתרחק מהם וכן מוכח מאידך קרא דכתיב עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי וגו' הרי מבואר ההיפוך מהרישא דהקרא והנה לא אמר מלשני בסתר רעהו וגבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל ולמה אמר גבי מלשני בסתר אותו אצמית שפירושו הוא כמ"ש הרד"ק אותו אצמית כלומר הייתי גוער וכו' וכורת אותו מלפני שההכרתה מלפניו הוא הרחקה יותר ממה שלא יתחבר עמו, אבל הוא כדברי רבינו שבגבה עינים ורחב לבב ליכא למיחש אלא שלא ילמוד ממעשיו ולזה אין צריך אלא שלא יתחבר עמו וממילא לא ילמוד ממעשיו, (וזה לא הוצרך רבינו להעתיק פה כי כבר כתב רבינו ריש פרק וי"ו שראוי לאדם להתרחק מכל פועלי און ועושי רשעה שלא ילמד ממעשיהם) אבל הצמיתה היא החלוטה שמחליט ומתבודד והיינו שהבעל לה"ר יהיה מוחלט שלא ישב אדם עמו ולא ידור בשכונתו אלא ידור הוא לעצמו וזה יגרום לו דוד שיכריז עליו שהוא בעל לה"ר ושיתרחק האדם מלדור בשכונתו, וכן אמרינן בערכין כל המספר לה"ר נגעים באים עליו שנאמר מלשני בסתר רעהו אותו אצמית וכתיב התם לצמיתות ומתרגמינן לחלוטין וכו' והיינו שהוא מובדל ומוחלט כמו המצורע שמובדל ומוחלט מבני אדם שמחוץ למחנה מושבו ואין אדם דר בשכונתו, רק שרוח הקדש אמר שהשם יתב' יענוש אותו בצרעת שיהיה מוחלט ומובדל מן ב"א, ודוד אמר וסיפר ממדותיו הטובות שהוא יעשהו ג"כ חלוט ובדוד מבני אדם למי שהוא בעל לה"ר מפני

שאסור לדור בשכונתו וכדברי רבינו, והטעם באמת שצריך הבעל לה"ר הרחקה שלא ידור אדם בשכונתו יותר מבעל קנאה וכדומה המזיקין את האדם הוא לענ"ד בס"ד מטעם שכתב רבינו לעיל הלכה ג' ועוד אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת וכו' והמקבלו יותר מן האמרו ונפקא ליה לרבינו לענ"ד ממה שעינינו הרואות שדואג שהיה אומר לה"ר לא נהרג אלא הוא, ושאול שקבל לה"ר נהרג הוא וג' בניו הרי דעונש המקבל הוא יותר גדול מעונשו של האומר ולפי שעונשו הוא עצום מאד ומי יכילנו צריך להרחיק ממנו מלדור בשכונתו שלא יבא אליו פעם אחת ויספר לו לה"ר על אדם אחר והוא יקבלנו ממנו (אבל לענין שלא לומר עליו לה"ר לזה לא מהני הרחקה כמבואר מעצמו).

הלכה ז

הנוקם מחבירו עובר בלא תעשה שנאמר לא תקום וכו' כיצד היא הנקימה. והסמ"ג בחלק הלאוין מנין י"א כתב ג"כ כלשון הזה ושם מנין י"ב כתב גם כלשון רבינו מה שכתב לקמן בהלכה שלאחר זה ומהרש"ל בביאוריו הקשה על הסמ"ג בשינוי הלשונות והיא גם היא תעבור על רבינו וגם הקו' על הקרא וישוב קושיותיו בס"ד תמצא לקמן.

ואעפ"י שאינו לוקה עליו דעה רעה היא עד מאוד. ולא זכיתי לעמוד על כוונת דברי רבינו הללו, במה שפסק בהחלט דאין לוקין על לאו זה שלא תקום ולא תטור, והיינו מסתמא מטעם דהוי ליה לאו שאין בו מעשה וקשה לענ"ד דאין דבר זה מוחלט שלא יהיה בנקימה מעשה שכבר אפשר לו לעבור על הלאו דלא תקו' על ידי מעשה והוא שאירע שכבר זה ימים חלפו והשאיל ראובן לשמעון קרדום ובנתים אירע שום שנאה ומריבה ביניהם, והלך ראובן לבית שמעון ונטל מביתו קרדומו שהשאיל לו ופיו פתח ואמר דלכן הוא נוטל קרדומו ממנו כדי לנקום על דברי ריבות אשר עברו ביניהם וא"כ הרי קעביד מעשה רב שנוטל את קרדומו מבית שמעון או מידו ובפיו מילא לאמר הטעם ומה לעשות עוד ולא עשה, והיה לו לרבינו לבאר החילוק הזה פה, גם לקמן בהלכות סנהדרין פרק י"ט הלכה ד' כשמונה הלאוין שלוקין עליהן לא מנה הלאו דלא תקום והיה לו למנותו בהדי הלוקין באופן אם עשה בו מעשה כמ"ש וכמו שעשה כן רבינו שם מנין צ"ט לענין לאו דבל יראה דחמץ, וצריכין לדחוק ולומר דזה הוי כמגדף דאמרינן בסנהדרין דף ס"ה סוף ע"א אמר רבא שאני מגדף הואיל וישנו בלב וכו' ועיין ברש"י שם ושם ע"ב בגמרא שאני עדים זוממים הואיל וישנו בקול וכו' והכא נמי שעל המעשה גופא לא היה לוקה שאפשר שנטל הקורדום שצריך לה אך על מחשבתו ואמירת פיו הוא שיגרום לו המלקות וזה לא הוי מעשה ועדיין צ"ע כי עיין בתוס' שם ע"א בד"ה

הואיל וישנו בלבו וכו' ובחידושי הר"ן בד"ה אמר רבא שאני מגדף וכו' ובתוס' שם ע"ב בד"ה הואיל וישנו וכו' ובר"ן שם בד"ה יצאו עדים וכו' וצ"ע.

הלכה ח

וכן כל הנוטר לאחד מישראל עובר בל"ת. ולעיל בהלכה הקודמת כתב רבינו הנוקם מחבירו עובר בל"ת, הנה שינה רבינו הלשון דגבי נקימה נקט חבירו ובנטירה נקט לא' מישראל וכ"ה בסמ"ג במנין י"א וי"ב והקשה המהרש"ל בספרו עמודי שלמה מה ראה על ככה הסמ"ג לבלתי השוות הלשון בנקימה ובנטירה אם למנקט בתרווייהו חבירו ואם למנקט בתרווייהו בא' מישראל, וקושי' זאת תסוב ג"כ על רבינו, ותי' מהרש"ל תמוה הוא לענ"ד דאי לענין מלקות הא בלא"ה אין לוקין על לאו דנקימה ונטירה כמ"ש רבינו בהלכה הקודמת ואם לענין איסור הרי הוא דבר המסור ללב אם לעקל אם לעקלקלות ואלקים יחקור זאת ומה לי באמתלאותיו, ומה שנראה לענ"ד בישוב דברי רבינו והסמ"ג הוא עפ"י מ"ש החזקוני בסדר קדושים שלא הזהירה התורה על מי שאינו משאיל כליו משום צרות עין אלא למי שאינו משאיל כליו משום השנאה שיש בלבו על חבירו, וכוונתו דאע"ג דאם אינו משאיל משום צרות עין ג"כ הוא עושה קצת איסור עד שאמרו רז"ל דעונש הצר עין הוא דנגעים באים על ביתו, וא"כ מי שהוא קצת צר עין עכ"פ הוא עושה קצת איסור, מ"מ אין בו א' גמור לאו דאורייתא בזה וגם אין בזה לאו דנקימה ונטירה אבל הוא מדה רעה אחרת, ומעתה באדם דאינו רוצה להשאיל לזולתו מאומ' מפני צרות העין כ"א לחבירו האהוב לו ביותר, כגון ראובן שהוא אוהב לשמעון והי' ראובן התפאר בלבבו דגם שמעון אתו כמים פנים אל פנים ונזדמן שעשה שמעון רעה לראובן, כגון דשמעון לא רצה להשאיל כליו לראובן, ונודע לו לראובן דשמעון איננו אוהבו והי' עולה על הדעת לומר דאם גם ראובן אינו משאיל כליו לשמעון אינו עובר על לא תקו' דיכו' ראובן לומר סבת מניעתו מלהשאילך איננה מצד השנאה שיש לי עליך כי אני אוהבך אבל אין האהבה לך לבדיך רק כמו שאני אוהב לשאר ב"א אבל האהבה היתרה אשר אהבתיך מאז אין אני אוהבך עוד היות גם אתה אינך אוהב אותי יותר מהאהבה אשר לך עם שאר ב"א ולכן אין אני משאילך כלי ביתי כשם שאין אני משאילם לזולתך אף שאין אני שנאו, אבל באמת גם בזה יש אי' נקימה דעכ"פ מתנקם הוא לו על מה שעשה לו שמעון שלא השאילו כליו ולולי כן הי' לו אוהב ביותר להשאיל לו מה שאינו שואל לאדם אחר, ותדע דגם זה בכלל לא תקום שהרי התורה אמרה לא תטור וקשה למאי הזהיר הכתוב לא תקום דכ"ש הוא מנטירה אלא אי הוי כתיב לא תטור גרידא הייתי מפרש כדעת התרגום אונקלס דהיינו השנאה לא תנטור בלבבך אבל

כשאינו נוטר השנאה אין בו אזהרה, אולם הרמב"ן בביאורו על התורה וכן רבינו והסמ"ג פירשו אזהרת לא תטור שימחה מלבו מה שעשה לו חבירו ולא יזכרנו כלל כאלו לא עשה מאומה מעולם, והיינו מדלא כתיב לא תטור לחודא אלא דהכתוב בא להזהיר בנקימה כה"ג שאינו מחמת שנאה רק מכח שזוכר בלבו מה שעשה לו חבירו וע"י זה הוא אצלו כשאר כל אדם גם זה אסור, משום דהזהיר הכתוב שימחה הדבר מלבו כאלו לא הי' נעשה הדבר והי' אוהבו ביותר עד שהי' משאילו כליו, ומש"ה כתב רחמנא תרתי אזהרות לא תקום ולא תטור דבא זה ולמד על זה דהשתא דכתיב לא תקום ידענו דאזהרת לא תטור הוראתה שלא יזכור כלל הדבר אשר עשה לו שמעון ויהי' לו ראובן אוהב גדול כמו בתחלה, ולכן נקטו רבינו והסמ"ג גבי נקימה מלת חבירו להורות על דבר זה דאף דהי' לו מתחלה אוהב גמור כאח וריע ועתה ע"י הנקימה גם אהבה גם שנאה לא תהי' לו עוד על שמעון אפ"ה אסור אבל גבי נטירה לא איצטרך לאשמעינן זה כיון דהוראתו שלא יזכור כלל מה שנעשה לו משמעון וצריך למחות הדבר מלבו וא"כ כיון שאינו אוהבו כמקדם הרי הוא זוכר הדבר ויוכל לבוא ליד נקימה וא"כ ממילא ידעינן דאפי' אין שונא לו עדיין רק דאהבתו איננה עזה לו כמקדם ע"י המעשה אשר עשה שמעון גם על זה הזהיר הכתוב כי דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום ואחוה וריעות, ואולי גם כוונת התרגום הכי הוא שלא יטור בלבו הדבר המביא לידי שנאה ואף שעתה אינו שונאו מ"מ אם יזכור המעשה אשר לא טובה בעיניו יוכל לבוא ברבו' הימי' לידי שנאה והיינו דבבו או מלת איבה שקראו על שם סופו דהתורה ירדה לסוף דעת האדם, ולפניו ית' נגלו כל מעללי איש והיא תנחנו במעגלי צדק.