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

סדר משנה על משנה תורה, הלכות יסודי התורה

רבי בנימין זאב וולף בוסקוביץ

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

סדר משנה על משנה תורה, הלכות יסודי התורה

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-יסודי-התורה/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

פרק א 4
הלכה א 4
הלכה ו 5
הלכה ז 15
הלכה י 26
פרק ב 27
הלכה א 27
הלכה ב 29
פרק ג 38
הלכה א 38
הלכה ט 38
פרק ד 39
הלכה יב 39
הלכה יג 39
פרק ה 40
הלכה א 40
הלכה ג 40
הלכה ד 48
הלכה ה 64
הלכה ז 77
הלכה ט 78
הלכה י 85
הלכה יא 87
פרק ו 95
הלכה א 95
הלכה ב 96
הלכה ד 96
הלכה ה 104
הלכה ו 105
הלכה ח 119
הלכה ט 119
פרק ז 122
הלכה א 122
הלכה ג 131
הלכה ד 131
הלכה ה 132
הלכה ו 133
הלכה ז 135
פרק ח 135
הלכה ב 135
פרק ט 139
הלכה א 139
הלכה ב 143
הלכה ד 145
הלכה ה 160
פרק י 160
הלכה א 160
הלכה ג 160
הלכה ה 160

פרק א

הלכה א

יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'. יתבונן המתבונן וישכיל המשכיל הפלגת יראתו של רבינו ז"ל הקודמת לחכמתו פיו פתח בהשם הוי' יתברך, שם רמז בראשי המלות של ד' תיבות הראשונות שבחיבור הקדוש הזה וכבר התעורר ע"ז המפרש פה, וכתב ואפשר שהגאון ז"ל כוונתו היתה לזכור שם המפורש ברמז בתחילת החיבור עכ"ל, ועדיין הדברים סתומים כי לא פירש לנו טעמו ונמוקו של רבינו על מה עשה ככה דווקא בחיבור הזה של פסקי דינים ולא עשה כן באחד משאר החיבורים אשר הגיעו לנו, והנראה לענ"ד בס"ד וטעם בזה להראות כי אלה המצות והחקים והמשפטים והמדות והדעות הנכללים בחיבור הקדוש הזה מקדש מלך הוא, כי שמה נאספו כל אלה אחת מהנה לא נעדרה כולם תכליתם האחרון אינו ע"מ לקבל פרס בעשייתן, וקיום המצוה בהן והמניעה מהמוזהר מהן לא פרס בעה"ב, וכ"ש פרס בעה"ז, אך התכלית האמיתי מכל אלה בלתי להשם לבדו לעשות רצון המצוה ב"ה, ההוא אמר ולו יעשה, ולהתקרב בקיום המעשים והמדות והמניעה בהמוזהר מהן אל הש"י אשר הוא צוה לעשותן, וזה הוא תכלית כל התכלית, אף גם מקבלת השכר בעה"ב הוא תכליתו קרבת אלקים כי בזה חפץ הוא יתברך, כמו שאבאר בהלכות תשובה בע"ה בפ' י' ה"ד וכבר ידוע כי התכלית הוא ראשית המחשבה, והנה אין ביד האדם להתקרב לאלקים ולהשיג מידיעתו יתברך דבר כ"א ע"י חכמת התורה ומעשי' הנרצים לו יתברך כ"ש רבינו פ' ב' הלכה א', איפה זאת הקדי' רבינו בפתיחת החיבור השם הויה יתברך להורות כי זה הוא תכלית הנרצה מכל המעשים טובים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מחכמת התורה ע"ד שאמר הכתוב: ראשית חכמה יראת ד' כי התכלית הוא ראשית, ולזה תכלית חכמת התורה הוא ליראה את ה' לאהבה אותו ולדבקה בו כי מבלעדי החכמה א"א להגיע למדרגה הנפלאה הזאת, כמו שכתב רבינו ז"ל לקמן פ' ב'. ואפשר עוד לומר בכוונת רבינו ז"ל בזה והוא טוב טעם ודעת, כי תורה שבכתב מודעת היא לכל שהיא תורת ה' ניתנה לנו ע"י משה עבדו נאמן ביתו, עד שרוב א"ה ג"כ קיימו וקבלו דבר זה, וכן הוא שמה בכמה מקראי קודש, לא כן התורה שבע"פ שהוא פירש התורה שבכתב ומצותיה ודקדוקיהן, וביותר הגדרים והסייגות והגזירות, כי לא בלבד שאומות העולם יכחישוה ויאמרו כי לא מן השם הוא זה, אף זו כי נחרו בה רבים מבני אומותינו בעו"ה הרימו יד בה, ורבים מע"ה המתפרצים פרץ על פני פרץ, כמו כת צדוק ובייתוס והדומה להן האומרים אין זה תורת ד', אך זאת תורת האדם אשר בדו חכמים מלבם ח"ו, והוא היפך האמת שלא בלבד

שפירושי המצות ודקדוקיהן שמען משה רבינו ע"ה מפי הגבורה יתברך וממנו נמשכה הקבלה, לתלמידיו מעתיקי השמועות כי מקבלין דין מן דין וכ"כ קבלנו ממנו דרכי מדות התורה שהיא נדרשת בהן, אף זו הגדרים והסייגות כולם מרועה אחד נתנו ה' דבר והוא צוה כי לא העלם דבר מאיש בריתו להגיד לו אחרית דבר מראשיתו בהר סיני, כמאמרם ז"ל, נתגלה לו למ"ר ע"ה כל מה שתלמיד ותיק עתיד להתחדש וכו' ועליהן אמרה תורה לא תסור וכו' שהוא ל"ת שבתורה כמבואר בהלכות ממרים פ"א ה"א. ולהיות החיבור הזה של רבינו עיקרו נוסד ובנוי על תורה שבע"פ, ונקרא בשם משנה תורה כי התורה שבע"פ היא שניה לתורה שבכתב כי גם אלה השם דיבר בקדשו ושתים זו שמענו תורה שבכתב ושבע"פ ולכן פתח רבינו בד' אותות הויה יתברך.

ועוד בה שלישיה למה שפתח רבינו חיבורו בשם הויה יתברך (האמנם ידעתי כי לא כיוון לזה הטעם אבל רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו) והוא דידוע כי התורה שבכתב היא פותחת בשם אלקים כדכתיב בראשית ברא אלקים וגו' וראוי הי' להקדים שם אלקים כאשר שינו באמת לתלמי המלך כמבואר במגילה פ"ק, אלא שהוא יתברך לגודל ענוותנותו הקדים המלות בראשית ברא לשמו, כמבואר במדרש, והיינו שתורה שבכתב שהיא מידת יום להדביקה במדת לילה שהוא שם אלקים חכמת שלמה, ותורה שבע"פ שהיא מידת לילה ראוי להדביקה למידת יום שהוא שם הוי' יתברך, השם הוא אלקים ברא ארץ ושמים וכל רוח לא יעבור ביניהם, לכן הקדים רבינו בתחילת החיבור הזה, שעניינו תורה שבע"פ את השם הויה יתברך.

לידע שיש שם מצוי ראשון וכו'. ביאור תיבות שם עיין במרן הכ"מ מה שכתב בביאורו ועיין בהקדמת החכם הר"ש אבן תבון לספר מורה נבוכים, ותיבה זו של שם האמור הוא מצוי בספרו זה.

הלכה ו

וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנוכי ה' אלקיך וכו'. (א) **הנה** רבינו ז"ל פה ובספר מנין המצות חושב חשבונות של מצוה האמנת מציאת אלקות במ"ע במנין התרי"ג מצות ולא כן הוא דעת בעל הלכות גדולות שדעתו דמה שאמר השם אנוכי ד' אלקיך איננו מצוה פרטית אלא עיקר מעקרי תורה כי בלעדי האמנת מציאת אלקות תפול התורה בכללה ובמנין התרי"ג לא יומנו אלא הפרטים, ואף אם תעדר אחת מהנה לא נעדרו הנשארים, ועל דבר כזה יפול שם מצוה, ואזהרה, אבל מה שהוא עיקר שורש התורה, לא תפול עליה שם מצוה, אלא נגדר בשם עיקר ושורש, והרמב"ן ז"ל בהשגותיו עומד לימין צדקו של בה"ג עי"ש בחלק העשין ובחלק הלאווין, וכדי לברר דעת רבינו כדעתו

דעת תורה צריך אני להאריך קצת, ולבאר כיד ד' הטובה עלי. הרמב"ן ז"ל רוצה להביא ראייה לדעת בה"ג שמצות אנוכי ד' אלקיך איננו מן המנין תרי"ג מצות מהמכילתא, דמשם מבואר היטב שמצות אנוכי היא שורש ויסוד התורה, אשר בלכתה ילכו כולם, וזה לשון המכילתא סדר יתרו: אמר הקב"ה קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות, משמע מזה דאנוכי אינו מהמנין תרי"ג, אלא שורש התורה ומצות כולם, מה שצריך לקבל עליו עול מלכותו יתברך, ובלעדה לא יצויר עשיית אחת מהמצות כולם. והנה הרמב"ן ז"ל בעצמו חזר בו בהשגותיו בחלק הל"ת ועלה בהסכמה עם רבינו ז"ל דמצות אנוכי נמנית במנין התרי"ג מצות, ואדרבה סיוע מסייעה לי' מהך מכילתא, וכפי הנראה מדבריו שם, לא היתה דעתו להביא ראי' גמורה לדעת בה"ג, אלא זכר לדבר כדי שלא יהי' נראה הבה"ג ח"ו טועה בדברים פשוטים, ובכל זאת שותא דמרן הרמב"ן ז"ל לא ידענו דלענ"ד אין מדברי המכילתא אפילו זכר לדבר לדעת בה"ג, דאם נאמר כדעת בה"ג, והיינו דאנוכי ד' אלקיך אינה במנין המצות, אלא שהיא קבלת עול מלכותו יתברך, א"כ צריכין אנו לומר, דאנוכי ולא יהי' לך לאו בדיבור אחד נאמרו, דכל מוני המצות מכניסין לאו דלא יהי' לך במספר, ובה"ג בעצמו דלא חשב אנוכי ד' אלקיך במנין העשין, אבל לא יהי' לך מונה במספר הל"ת, וא"כ איך אפשר לומר דשתיהן בדבור אחד נאמרו, והמכילתא בעצמה אמרה: אמר הקב"ה קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות, והיינו לאחר שיקבלו עליהם את מלכותו יתברך שוב יגזור עליהם אחר זה גזירות המצות, לא שבאותו הרגע שיטיל עליהם עול מלכותו יתברך, יגזור עליהם ג"כ גזירות אלה המצות, ומבואר מלשון המכילתא, שלא יגזור עליהם גזירות המצות עד אחר שיקבלו עליהם עול מלכותו יתברך, ואיך יגזור עליהם הגזירה של המצוה לא יהי' לך, קודם קבלתם מלכותו יתברך, שהוא בשעת אמירתו אנוכי ד' אלקיך, ועדיין לא ענו הן, עד אחר גמירת דבורו יתברך, שהוא קבלת מלכותו עליהם ומוכרחין אנו לומר לפי דעת המכילתא, וכפי דעת בה"ג שגם דיבר לא יהי' לך נאמר אחר קבלת עול מלכותו, דהיינו אחר שענו העם הן, והרי אמרו להדיא בספרי, ומובא בכמה מדרשים כי אנוכי ולא יהי' לך בדיבור אחד נאמרו, ולרבנן דפליגי עלי' דריב"ל במדרש בשיר השירים כל עשרת הדברות בדיבור אחד נאמרו ממילא צריכין לומר דכל הנך תנאי לא סבירו להו כדעת המכילתא, דאנוכי נאמרה לקבלת מלכותו יתברך, אלא דאף אנוכי ד' אלקיך נאמרה לגזירה ומצוה פרטית, ויבוא גם הוא בתוכם של המנין תרי"ג כדעת רבינו ז"ל וראוי לתפוס להלכה כדעת רבים ולהניח דברי היחיד המכילתא.

האמנם אחרי רואי, נראה דהמכילתא ממאנת בדעת האומר אנוכי ולא יהי' לך בדיבור

א' נאמרו, דהילקוט רמז רצ"ה הביא בשם המכילתא כל הענינים הנמצאים כתובים בספר תורה דשני דברים בדבור א' נאמרו, ובקהלם לא תחד הנך שתי דברות אנוכי ולא יהי' לך דגם המה בדבור א' נאמרו, אלא הוא הדבר אשר אמרנו דהמכילתא לא ס"ל המאמר המוסכם בספרי דאנוכי ולא יהי' לך בד"א נאמרו, ובצדק תאמר שאמר הקב"ה קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות וכו', אולם לפי המוסכם בכולהו תנויי דאנוכי ולא יהי' לך בד"א שמענו מפי הגבורה, אין מקום לומר דאנכי איננה מהמנין המצות רק הוא קבלת מלכותו ית' שצריך להקדים לכל המצות דהרי באותו הדבור גזר הוא ית' ג"כ גזירה לא יהי' לך, וצדקו בזה דברי רבינו ז"ל דגם אנוכי מצוה פרטית באה במנין התרי"ג מצות, ודוק.

ומקום יש בראש ליתן טעם לדעת המכילתא, בענין אנוכי ולא יהי' לך דסתם מכילתא ר' ישמעאל היא ולדידיה א"א לומר דאנכי ולא יהי' לך בד"א נאמרו, דאיתא בילקוט פ' יתרו רמז רפ"ה לאמר מלמד שהיו ישראל אומרים על הן הן (רצונו על מ"ע השיבו הן אנו מקבלים עלינו לעשות המצוה) ועל לאו אמרו לאו, דברי ר' ישמעאל, ר"ע אומר על הן הן ועל לאו הן (רצונו גם בגמירת אמירת הל"ת אמרו הן שימנעו עצמם מעשות המעשה ההיא) וא"כ לר' ישמעאל לשיטתו א"א לומר דאנכי ולא יהי' לך בד"א נאמרו, דאנן מה נענה אבתריה דהקב"ה דעל אנכי שהיא מ"ע הי' צריכים לענות הן ועל לא יהי' לך שהוא לאו היו צריכים לענות לאו אליבא דר' ישמעאל והיך יהיו משיבים, האם יהיו משיבים הן ולאו על אנוכי ולא יהי' לך שנאמרו בד"א, דמאן מפיס דתשובת הן קאי על עשה והלאו על הל"ת, דילמא ח"ו איפכא, בשלמא לר"ע לשיטתי' דהוא סובר על ל"ת ג"כ היו משיבין הן דהיינו שמקבלים עליהם אזהרתו, שפיר הי' הקב"ה יכול לומר אנוכי ולא יהי' לך בד"א, וישראל השיבו על שתיהן הן שמקבלים עליהם, שישמרו פקודותיו, העשה והל"ת או הי' אפשר שאמרו ב"פ הן נגד שתי הצווים אבל לר' ישמעאל דעל ל"ת היו משיבין לאו מא"ל? ולפיכך סבירא לי' להמכילתא דבאמת לא נאמרו אנוכי ולא יהי' לך בד"א, ושפיר נוכל לומר דאנוכי הוא קבלת מלכותו יתברך ואח"כ גזר עליהם גזירות, דהיינו לא יהי' לך ושארי המצות, אבל לר"ע ושאר תנאי ואמוראי דסבירא להו דאנוכי ולא יהי' לך בד"א נאמרו לדידהו א"א לומר דאנוכי הוא קבלת מלכותו ית', ומלא יהי' לך ואילך גזר עליהם גזירות, דמלבד דא"כ הי' קבלת מלכותו וגזירות בב"א אף זו נראה דהי' איפכא מתחילה גזר גזירות ואח"כ קבלת מלכותו, שהרי לשון המכילתא הוא קבלו מלכותי תחלה ואח"כ אגזור עליכם גזירות, והלשון הזה מורה דרצונו יתברך הי' שהן מרצונם יקבלו את מלכותו עליהם, אחר שיאמר להם קבלו מלכותי ואחר קבלת מלכותו

עליהם יגזור עליהם גזירות, ולא תלה הדבר בדעתם ורצונם אלא אף בע"כ יגזור עליהם גזירות, מדלא נקט המכילתא, ואח"כ קבלו גזירותי, כמו בקבלת מלכותו יתברך, אלא אמר ואח"כ אגזור עליכם גזירות, אך שבאמת קימו וקבלו היהודים עליהם ככל אשר יצא מפי השם ית', אליבא דר' ישמעאל באמירת הן ולאו ואליבא דר"ע באמירת הן לחוד, וא"כ בשעת אמירתו של הקב"ה האזהרה לא יהי' לך כבר גזר עליהם גזירות, וגם אז אמר להם קבלת מלכותו עליהם, אבל קבלת מלכותו ית' מישראל לא הי' אלא לאחר שהשיבו הן שאז קבלו מלכותו ית' וא"כ הרי להפך הוא, בתחלה גזר עליהם גזירות ואח"כ קבלו מלכותו ית' ובמכילתא אמר, בתחלה יקבלו מלכותו ית' ואח"כ יגזור עליהם גזירות אלא וודאי המכילתא לשיטתה סוברת אנכי ולא יהי' לך לא בד"א נאמרו, אבל לר"ע וסייעתו דסוברים בד"א נאמרו ע"כ לדידהו אנכי היא מצוה פרטית בכלל מנין התרי"ג מצות וכבר ידוע דהלכה כר"ע לגבי ר"י וחביריו, ולכן צדקו דברי רבינו ז"ל.

(**ב**) **ועפ"י** האמור פה נראה לענ"ד ליישב קו' התו' בסוטה ג' א' ד"ה ר' ישמעאל אומר וכו' דלדעת ר"י מה שאמרה תורה לעולם בהם תעבודו הוא רשות ולא חובה, וקנא לה הנאמר בסוטה ג"כ רשות ולא חובה הוא, וכן לה יטמא הנאמר בכהנים אינה מצוה, וא"כ בצרי לדידי' ג' מצות ממנין תרי"ג והרי מימרא דר' שמלאי במכות, תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני וכו' מוסכמת ואין עלי' חולק, ותירצו דאולי ס"ל לר"י דתחת שלש אלה יבואו בחשבון תרי"ג שלשה מצות אחרות, והנה אין כוונתם דלר"י איכא שלשה מצות אחרות שהן חובה, ולר"ע רשות ולא חובה, דא"כ הוי לי' לתנא דברייתא להביא מחלוקת ר"י ור"ע בהני שלשה דברים דפליגי בהו איפכא לר"י חובה הן ולר"ע רשות, אולם כוונתם דפליגי בשלשה דברים שהן חלקי מצוה למר לא יבואו במנין המצות תרי"ג כמ"ש רבינו ז"ל בס' המצות שרש ז' ולמר גם החלק הוא יבוא בכלל מנין התרי"ג, כמו מ"ע של ק"ש שחרי' וערבית, דרבינו ז"ל במנין המצות חלק העשין חשיב לשניהם מצוה אחת, וכן הרבה מן המצות, וא"כ בין לר"י ובין לר"ע אינן רשות לגמרי דהיינו שתהא הבריה בידו לעשות או למנוע, דהא עכ"פ הוא מחויב ועומד לעשות גם חלקי המצוה כמו בק"ש וזולת מהמצות ולא פליגי אלא אם החלק מהמצוה נמנה למצוה פרטית במנין התרי"ג, ותנא דברייתא לא חשיב אלא ג' דברים שנחלקו בהו ר"י ור"ע דלמר הם מצות וחובה לעשותן, ולמר רשות הן אי בעי עביד ואי בעי לא עביד. אולם יש להעיר על דבריהם דמה להם לכנוס בפרצה דחוקה והי' להם ז"ל לתרץ תי' מורווח דר' ישמעאל לשיטתו אית לי' מפורש ג' מצות אחרות והמה יבואו במנין התרי"ג תחת ג' אלה שיצאו מכלל דבריו, דאיהו ס"ל במנחות כ"ח א' ד' ציציות אינן מעכבות זו את זו דארבע מצות

הם, ולדידי' מצות ציצית נמנה לד' מצות כמו תפילין דנחשב לב' מצות, ואלו השלשה הנוספות לר"י משלימין החסירין לדעתו, ומכוון ג"כ לדידי' מנין התרי"ג, ור"ע דהוא בר מחלוקתו של ר"י וס"ל במנחות ד' ציצית מעכבין זא"ז דמצוה אחת היא, ויחסרו ג' מהמנין הכולל הנה משלימין לדידי' שלש אלה עבד סוטה וכהן, ומימרא דר' שמלאי מתישב' על נכון לכ"ע וצ"ע לכאורה, וצריכין אנו לומר דעיקר קו' התו' לאו לר"י לחוד יצאת דלדבריו חסירין ג' מהמנין אלא על הכלל כולו יצאה דבכמה מקומות בתלמודא מצאנו מחלוקת בין התנאים והאמוראים בכה"ג על דבור מדברות הקדושות אם הוא רשות או מצוה וחובה, ולא נקטו דברי ר"י פה רק לדוגמא וא"כ מאמר ר' שמלאי לא מתיישב לדעת כולם, ותירצו דכל אחד יחשוב מנין בפ"ע ומה שהוציא זה מן הכלל יכנוס זה ויוציא אחרת תחתיה, ועכ"פ כולן שווין במנין הכולל שהוא תרי"ג לא פחות ולא יתר, אבל אי הוי מתרצים דר"י ור"ע לשיטתייהו במנחות אזלי עדיין לא סרה הקו' על אינך תנאי ואמוראי. אמנם לפי האמור באות הקודם ליתא לקו' התו', וכן הרמב"ן ז"ל בהשגותי' לס' המצות הרחיב הדבור בזה אם מימרא דר' שמלאי שרירא וקיימת בדעת זולת מחכמי התלמוד ומראה מקים המתנגד לדרשא דר' שמלאי מהסוגיא דפ"ק דסוטה, ע"ש בפתיחתו לספר המצות, ולפי דברינו הכל שריר וקיים דהנה דרשא דר' שמלאי יסודתו אהא דאמרי' אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה ורק תרי"א כמספר תורה צוה לנו משה ולר' ישמעאל דאנכי אינה מן המנין לא שמענו מפי הגבורה מהמצות הפרטיות רק לא יהי' לך וע"כ צוה לנו משה תרי"ב מצות וליכא למדרש כר' שמלאי תורה (מספר תרי"א) צוה לנו משה, ומוכרחין אנו לומר לר' ישמעאל ליתא להך דרשא דר' שמלאי דתרי"ג מצות נאמרו למשה וכיון שאין לנו רמז במקרא על מספר תרי"ג מנין לנו לבדות מלבינו מספר מוגבל, ודלמא פחות או יותר מתרי"ג הם, ומעתה לא בלבד לר' ישמעאל אין קושיא מר' שמלאי אלא גם משאר תנאים שמביא הרמב"ן שהוסיפו וגרעו בעניני המצות אין מקום להקשות דאפשר לומר דס"ל בזה כר"י דאנכי אינה מהמנין וממילא נסתר דרשת ר' שמלאי דמלת תורה איננה מורה על מספר תרי"א דהא תרי"ב שמענו ממשה אם מספר הכולל יהי' מנין תרי"ג, וא"כ הוא איפה הותר הספק אשר עמד עלי' הרמב"ן ז"ל בפתיחתו, דתחזינה עינינו במישרים כי מאמר ר' שמלאי איננו רצוי לרוב חכמי המשנה דהרי ר' ישמעאל אחד מגדולי התנאים לא שמיע לי' ולא ס"ל היסוד אשר עלי' הציב ר"ש דרשתו, ואף לדעת בעל ה"ג דמונה בדבור לא יהי' לך ב' מצות כמבואר בהרמב"ן ז"ל בהשגותי', וא"כ שמענו שתים מפי הגבורה גם לדעת המכילתא דאנכי איננה מצוה פרטית, ואתי' דרשא דר"ש תורה צוה לנו וכו' גם לר' ישמעאל, ומעתה

קמה קו' התו' בסוטה לשיטת בעל ה"ג אפס גם לדעת בה"ג לא קמה לנגדו תמיהת התו', דהרי הוא ז"ל מונה במספר תרי"ג גם מצות דרבנן הלל נר חנוכה מקרא מגלה, ואלו תקנו חכמי דור בדורותם מפי המאורע, והאיך הושלם המנין קודם התקנה ומוכרחין אנו לומר שכך היתה קבלה בידם מכח אותו הדרש של ר"ש שיהי' מנין הכולל תרי"ג עם אותן שיתחדשו בדור ודור וככה מצינן למימר אליבא דר"י וזולת מהתנאים שגרעו מהמצות אשר הם חובה לדעת תנאים אחרים ויחסרו ממנין תרי"ג, הם יאמרו הנה יבוא עת וזמן שיתחדשו ע"י איזה מצות שיקבעו חכמי הדור עליהם ועל זרעם לתשלום מנין תרי"ג, ובזה יפול ג"כ הספק אשר העיר הרמב"ן ז"ל בפתיחתו כנ"ל ומה שהוסיף הרמב"ן להקשות על רבינו דמונה בדבור לא יהי' לך ארבעה לאוין א"כ לא שמענו מפי משה רק מספר תר"ח מצות וה' מפי הגבורה נאמרו, להיות דקו' זאת אין לה התלות אל הקודם במצות אנכי אם היא פרטית ואם קבלת מלכותו ית' היא, לכן נרחיב הדבור בהיתר קו' הזאת בס"ד לקמן בהל' עכו"ם פ"ג הלכה ג' דשם מקומו.

(**ג**) **וראיתי** בס' מגילת אסתר שהביא בשם זוהר הרקיע קו' על רבינו ז"ל מהתלמודא דהוריות ח' א' דמייתי התם דבי ר' ישמעאל תנא למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם איזה מצוה שנאמרה בתחלה הוי אומר זה עכו"ם, ולמדו מהתם דאין חיוב חטאת כ"א על שגגת לאו והיינו אזהרת עכו"ם שהיא אזהרת לא יהי' לך, וקרי לה המצוה ראשונה ומוכח מהכא דלא כדעת רבינו שמונה אנכי למצוה פרטית והיא המצוה ראשונה ולא אזהרת לא יהי' לך, והתלמודא חשיב לאותה האזהרה מצוה ראשונה ולדעת בה"ג ניחא דאנכי אינה מצוה פרטית שהיא קבלת מלכותו ית' ולא יבוא במספר המצות פרטית ולכן שפיר קרי לי' התלמודא לאזהרת לא יהי' לך המצוה ראשונה ולדעתי נראה ליישב קושייתו בס"ד דקו' בעל זוהר הרקיע נאותה אי אמרי' דכוונת התלמודא במלת בתחלה היא על משה רבינו שהיא הראשונה למצות שנצטוינו על ידו כמ"ש רש"י ז"ל אבל רבינו ז"ל אפשר דמפרש מלת בתחלה על אדם הראשון שנצטוה תחלה עלי' והיא אזהרת ע"א כדאי' בסנהדרין נ"ו ב' תני איפכא ויצו זה ע"א וכו', וס"ל דכל מה שנצטוה אה"ר לו ולזרעו אחריו נצטוה, ומאי דפריך התלמודא בהוריות והא אמר מר עשר מצות נצטוו במרה וכו', היינו דמשם מוכח דלא נצטוה אה"ר עד סוף כל הדורות מדחשיב במנין המצות שבמרה ג"כ אזהרת ע"א, וע"כ לא נצטוה אדם הראשון עד סוף כל הדורות, דבצאתם ממצרים יצאו מכלל ב"נ ולא נתחייבו בדבר שנצטוה אה"ר, רק מכח מה שנצטוו במרה ע"י משה רבינו ע"ה, ובאותן י' מצות שנצטוו במרה אין הכרע איזה היא המצוה ראשונה אם ע"א אם מצוה אחרת, ושוב הגיעני ס' באר שבע וראיתי

שגם הוא ז"ל מפרש מלת בתחלה מוסב על אה"ר והנאני שכוונתי לדעת הגדול והוספתי בביאור התלמודא במקום שקיצר הוא ז"ל, וכן מטין דברי רבינו בהל' עכו"ם פ"ב הלכה ד' שכתב מצות ע"א היא כנגד המצות כולן וכו' שכל המודה בע"א כופר בכה"ת כולה וכו' ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם עד סוף העולם, שנא' למן היום אשר צוה וכו' דייק בלשונו לכתוב מאדם וכו' שנא' למן היום וגו' דמלת בתחלה על אה"ר קאי וא"כ אין מקום לקו' בעל זוהר הרקיע דלא מצאנו בשום מקום דב"נ נצטוו על אמונת מציאות אלהותו ית' רק הוזהרו שלא לעבוד אלוה אחר זולתו, כמו שנדבר מפרט הזה ברחבה באות הבאה לפנינו בס"ד. ברם גם אם נחליט פירש מלת בתחלה כמ"ש רש"י ז"ל, עדיין מקום אתי ליישב קושיית בעל זוהר הרקיע, דהנה רש"י בחומש בפסוק וידבר אלהים את כל הדברים וגו' פירש בתחלה אמר הקב"ה למשה ולכל ישראל כל הדברות בדבור אחד ואח"כ חזר ופרשן, וכוונתו בזה פירשו הראשונים בתחלה אמר הקב"ה למשה ולכל ישראל כלליות ואח"כ פרטיות, דאם נאמר מתחלה לא הבינו ואח"כ הבינו דברי הש"י מה פעל הוא ית' באמירתו תחילה יו"ד דברות בדיבור אחד וגם היפלא מה' דבר לעשות שכולם יבינו מיד כשאמרם בד"א, הלא רבות הפליא הש"י לעשות עמנו במעמד הנבחר נפלאות למעלה מן הטבע, אלא הכוונה בתחלה אמר להם הכלליות ואח"כ הפרטיות, עיין מזה בספר ב"ש בהוריות בדף הנ"ל ובספרו צדה לדרך על התורה פ' יתרו. - והנה מה שכתב רש"י ז"ל דהקב"ה אמר י' הדברות בד"א הוא אליבי' דרבנן במדרש שיר השירים בפסוק ישקני דאינהו סוברים כן, אבל ר"י בן לוי ס"ל דלא שמענו מפי הקב"ה אלא אנכי ולא יהי' לך ויותר לא שמענו מפי הקב"ה כלל, דהיינו דר"י בן לוי ס"ל כר' ישמעאל בסוגי' דהוריות, דאיהו נמי ס"ל דלא שמענו מפי הקב"ה אלא אנכי ולא יהי' לך ונאמרו בד"א, וכיון ששניהם בד"א נאמרו ולא קדם ד"א לחבירו שפיר מקרא לא יהי' לך מצות שנאמרו בתחלה, ואדרבה מדוקדק בזה מלת בתחלה דקאמר התלמודא דלכאורה יותר הי' נאות לומר ראשונה, וכבר התעורר על הדקדוק הזה ספר מגלת אסתר יע"ש מה שנדחק בזה, אבל לפי האמור דבריהם ז"ל מדויקים, דמלת ראשונה הוראתו דבר שהוא לבדו ראשון, כמו אני ראשון וגו' ראשון לציון וגו' מרום מראשון וגו' וכן הרבה מקראי קודש, אבל אם היו ב' דברים ראשיים וראשונים למה שאחריהם, לא יצדק לומר על אחד מב' הראשונים לשון ראשון, היות גם השני הוא ראשון כמוהו אם לא שיוכללו יחד במין, כמו ראשונה יסעו, ואת ילדיהן ראשונה וגו' או בצירוף יחד גם שניהם שנתאחדו בענין כמו אמרם ז"ל עשרה ראשונים וכו' ואת ראשונים אני הוא וגו', אבל א' מהם כשיתפרד מחבירו יצדק בו לומר לשון תחלה, שבדבר זה הי' מתחיל ענין פלוני שאף שהתחיל

הענין הפלוני ההיא ושניה' יחדיו מ"מ כיון שגם בדבר הזה התחיל יצדק בו לומר לשון תחלה ולא ראשון, ולכן אע"ג דאנכי ולא יהי' לך בד"א נאמרו לא יצדק על לא יהי' לך לשון ראשון, ונאות יותר לומר עליו לשון תחלה ולזה כיון רש"י ז"ל שם ח' ע"ב ד"ה הוי אומר זו ע"א וכו' שכתב דכתב בתחילת עשרת הדברות אנוכי ולא יהי' לך וכו' לכאורה יפלא מה שהוסיף רש"י להעתיק גם אנוכי, בשלמא מה שהעתיק בסוף ע"א ד"ה איזהו מצוה, אנוכי ניחא, דשם יש לו שייכת לענין הנזכר שם כמו שיראה הרואה, אבל הכא הוא מתנגד אל הכוונה, דהרי אנכי קודם הוא בכתב, והתלמודא בא למימר דלא יהי' לך הוא מצוה שנאמרו בתחלה, אבל לפי האמור כוונת רש"י ז"ל ליישב הדקדוק שאמרנו, ולכן העתיק גם מלת אנכי להורות כדבר האמור לעיל, דלא יתכן לומר ראשונה.

ודע דלפי מ"ש לעיל באות א' דר' ישמעאל ע"כ ל"ל דאנכי הוא נמנה במנין תרי"ג אלא הוא שרש ויסודי הדת כדעת בה"ג אולם כולהו תנאי ואמוראי חולקים עלי' וס"ל בד"א נאמרו, וא"כ סרה תלונת בעל זוהר הרקיע בפשיטות דהך תנא דבי ר' ישמעאל ס"ל ג"כ כר' ישמעאל דלשיטתו אנכי אינו מהמנין, וביותר לפמ"ש התו' בפסחים ה' א' וביבמות ו' ב' דתנא דבר"י הוא בעצמו ר' ישמעאל, ולכן שפיר קאמר לא יהי' לך היא המצו' שנאמר' בתחל' דלשיטתו תחל' מנין התרי"ג הי' האזהרה על ע"א אבל רבינו דפסק כרבים החולקים על ר"י ולדידהו גם אנכי במנין המצות באה והיא המצוה ראשונה ולק"מ.

(ד) **הרמב"ם** ז"ל בס' המצות חלק העשין מצוה ב' כתב וז"ל, הוא הציווי שצוונו בהאמנת היחוד, והוא שנאמין שפועל המציאות וסבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה שמע ישראל וגו' ה' אחד, ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות שמים, כמאמרם ז"ל כדי לקבל עלי עול מ"ש ורצונם ההודאה ביחוד והאמנתו עכ"ל, ומאמר כדי לקבל וכו' הוא במס' ברכות ועיי' לקמן בדברינו הלכה ז', ומכאן תשובה לדברי הרמב"ן במה שרוצה להליץ בעד בה"ג שדעתו שאין למנות דבור אנכי למצוה פרטית ומסייע לי' מהמכילתא שהבאנו באות א' ובצחות לשונו של רבינו אין סתירה מהמכילתא דלפי דבריו האמנת האחדותו הוא קבלת מ"ש, ולפי דעתם של בה"ג והרמב"ן קבלת מ"ש הוא יסוד הדת והיסוד אינו מהמנין וא"כ אף האמנת היחוד איננה ממנין תרי"ג, ומה נעשה והאלהים חשבה לטובה במנין מצות פרטית והבה"ג והרמב"ן גם המה מודים לזה שהאמנת האחדות היא מצוה פרטית, וגם לדעתם דלכך הקדים הש"י דבור אנכי כדי שיקבלו עליהם מלכותו תחלה, ראוי לו ית' להקדים לכל הדברות האמנת היחוד דהאיך יגזור עלי' מלך ואדון זה גזירות אם ח"ו יאמינו ברשות אחר ושמא לא יתרצה זה,

ולא ישמעו הגזרות אם לא יקבלו תחלה באמונה שלמה היחוד האמיתי, והרי האמנת האחדות האמיתי שביאר רבינו בהלכה שלאחר זה אינו נכלל כלל בדבור אנכי ה' אלהיך וגו' דכבר אפשר שיאמין מציאותו יתברך מבלי האמנת האחדות האמיתי ולכן באמת ייחד הקב"ה לאמונת היחוד מאמר מיוחד והוא שמע ישראל וגו' ה' אחד ומבואר מזה דאף קבלת מלכותו ית' נמנה במנין התרי"ג, ומ"ש הרמב"ן עוד לדעת בה"ג הא דאמרי' במכות כ"ג אנכי ולא יהי' לך מפי הגבורה שמענו והרי אנכי אינו מהמנין תרי"ג ולמה הזכירו ר"ש אלא להורות הסבה אשר בעבורה אמרנו מפי הגבורה שמענו, והוא היות הדבו' בשתי אלה מדבר בעדו אנכי וגו' לא יהי' לך וגו' על פני, אבל בשאר הדברות הי' משה מדבר בשם ה' לא תשא את שם ה' אלהיך וגו' כי לא ינקה ה' וגו' ועיקר כוונת ר' שמלאי היא שיש ב' אזהרות בדבור לא יהי' לך אשר שמענו מפי הגבורה אבל אנכי אינה מהמנין, ולא זכיתי לעמוד על כוונת הרמב"ן בזה דמהשתנות לשון שאר הדברות משתי הראשונות אין ראי' דמפי הגבורה שמענום, דמצאנו כמה פעמים בתורה השתנות כזה, הנה בפ' והי' אם שמוע בפסוק הראשון נאמר, לאהבה את ה' אלהיכם, ומשה מדבר בשם השם ית' ואח"כ נאמר ונתתי מטר ארצכם, ואפי' בפסוק א' ראינו התחלפות ממדבר בעדו למדבר בשם אחרים משפטים פרשה כ"ג נאמר ועבדתם שם את ה' אלהיכם וגו' והסירותי מחלה מקרבך, והוא מדבר בעדו דה"ל לכתוב והסיר, וכמוהו רבים במקראי קדש אולם באמת אין קפידא בדבר כנודע בספרי כללי דקדוק הלשון, ובהיות כן בפסוק א' אף כי בפסוקים נפרדים כמו בדברות האלה, ומעתה הורם היסוד אשר עלי' הציב ר"ש דרשתו להוכיח מזה אנכי ולא יהי' מפי הגבורה שמענו ולא כן בשאר הדברות דמשה אמר בשם ה' ולדעת הרמב"ן צריכין לדחוק לחלק בין הך די' דברות לאינך מקראי קדש, ושיטת רבינו מחוורת יותר, ועוד אני תמה על הבה"ג והרמב"ן דלדעתם דבור אנכי הוא שרש ויסוד הדת דאם אין מצוה לא יצויר מצוה ותחלה צריך שיאמין מציאת אלהות והוא המצוה, וא"כ גם ב"נ נצטוו על האמנת מציאת אלהות יתברך שהוא אדון כל הנמצאים ואין מציאת אמיתי לשום דבר זולתו, וכל המציאות תלוי' במציאותו ית' ואין מציאותו נתלית בזולתו, וכן יתר הדברים המצטרכים לאמונת מציאותו ית' כאשר ביאר רבינו בפ' זה, כי הכל הוא רק חלק מחלקי מצות אמונ' היחוד ובהצטרפו' כל החלקים יחד אז תושלם המצוה של אמונ' היחו' אבל כאשר יחסר חלק מחלקי המצוה לא תושלם המצוה ואינו מאמין כלל באמתת מציאתו ית' אם יחסר חלק מהחלקים אשר הם מתנאי יחוד האמיתי, א"כ קשה למה לא חשיב בברייתא דסנהדרין נ"ו שמונה במספר המצות שנצטוו עליהם ב"נ ג"כ מצות האמנת מציאת אלהותו ית' בכל משפטי' המפורשים

בפרק הזה וא"ל קום ועשה לא קחשיב התנא כדמשני התלמודא שם במלתא אחרית, דהכא ליכא קום ועשה דהוא דבר התלוי בלב וכן פירש"י שם ד"ה קום עשה וכו' דלא ישבותו קום ועשה מלאכה היא ולכאורה דבריו אך למחסור המה אלא דהוא בא לפרש דל"ת דאזהרת לא ישבותו היא לבלתי יחשוב בלבו שיום השבת יום מנוחה הוא כמ"ש רש"י שם בד"ה אמר רבינא וכו' וביותר לדעת רבינו בהל' מלכים פ' ט' שצריך שיהי' שובת לשם מצוה וא"כ אפשר לפרש קום ועשה שצריך לחשוב בלבו שאין זה יום מנוחה ומה שהוא שובת מפני שאין לו מה לעשות, לכן כתב רש"י דאין זה נקרא קום ועשה אלא מה שצריך לעשות בו מלאכה והכריחו לזה דס"ל דהמחשבה שהוא חושב שאין היום יום מנוחה לא נקרא קום ועשה בשום מקום, ומעתה נצבה קושייתינו מדוע לא חשיב התנא מצות האמנת מציאותו ית' בהדי איניך דלאו קום ועשה היא אלא תלוי' בלב ואף אם נדחוק דהבריי' לא קחשיב אלא מצות פרטיות ולא כן האמנת מציאותו ית' שהיא שרש ויסוד לכל המצות, הנה דלא מסתבר לומר כן בכוונת התנא וגם דעכ"פ ה"ל לתלמודא להקשות מדוע לא קחשיב ולשנוי כדשנינן, גם זו קשה דלא אשכחן בשום מקום בתלמוד מזה דב"נ מצווה על האמנת מציאתו ית' דהא לדעת בה"ג ורמב"ן בלתי יסוד הזה של האמנת מציאתו ית' יפלו המצות כולם, וסברא זאת איננה פשוטה כ"כ משקול דעת כל אדם דכבר אפשר קיום המצות כולם בלעדי אמונת מציאת אלהות דאפשר שיאמין שח"ו זה המצוה אינו אלהי עולם ולא נתהוה ממנו המציאות כולו, וכדומה מחשבת פגול יחשוב שחסר ממנו אחת מהדברים אשר המה מתנאי אמונת מציאת אלהות או יחשוב שהוא כא' מצבא המרום, והמצות המה מסוגלים להוריד שפע ברכות או שירא מעונשו של המלאך ההוא שנדמה לו שהוא הבורא ית', וכמו שהנבדלים כולם אין בהם אלהות כלל רק השפעתם הוא בטבעם וכן השמש בטבעה מגדלת הזהב, והלבנה המים והכסף, ובעלי הטלמסאות יעשו להם קטורת ומעשים זרים כי יחשבו תוהו לאמר עפ"י המעשים האלה יורידו שפעתם הכוכב או המלאך, והנה אם יעשה המצות באחד מהאופנים האמורים בכל זאת לא יקיים האמנת מציאתו ית', וא"כ אין הדבר הוא בסברא משקול הדעת דבלתי אמונת מציאת יפול הדת ומעתה אמאי לא אישתמיט תנא בשום דוכתא להשמיענו דב"נ נצטוו על אמונת מציאתו ית', ועכ"פ דעת רבינו מכרעת דב"נ לא נצטוו אלא שלא לעבוד ע"ז דהיינו הל"ת לא יהי' לך אלהים אחרים אבל בעשה להאמין מציאתו ית' לא נצטוו דהוא מונה במנין תרי"ג דבור אנכי שהוא האמנת מציאת אלהותו ית' כנ"ל ותקשה לדידי' מדוע לא קחשיב התנא הך מצוה בהדי שבע מצות ב"נ והוא ג"כ בשב ואל תעשה ואנחנו מונים האמנת מציאתו ית', ואזהרת לא יהי' לב' מצות ולא

אמרי' דהכל נכלל בשם ע"א דאם אין מציאות הש"י ח"ו תפול אזהרת ע"ז ה"נ גבי ב"נ דחשיב ע"א לחשוב נמי האמנת מציאותו ית', ובהל' מלכים חושב רבינו ע"ז ולא הזכיר מאומה מהאמנת מציאתו ית' לב"נ ותבנא לדינא לדעת רבינו אין הב"נ מוזהר על אמונת מציאת אלהותו ית', ועוד יש להביא ראיי' דב"נ לא נצטוו רק על אזהרת לא יהי' לך ולא על עשה דהאמנת מציאתו ית' דבתלמודא דסנהדרין מייתי רמז מקרא על השבע מצות שמנו חכמים, ועל המצוה הזאת של האמנת מציאת לא מצאנו רמז בכתוב לב"נ כמו שייחד לנו דבור עלי' ובין למאן דדרש ע"א ממלת ויצו ובין למאן דדריש מלת אלהים היינו אזהרה שלא לעבוד אלהים אחרים דוקא ולא מצאנו צווי על האמנת מציאתו והי' לו ית' לאמר ג"כ לאדם האמן מציאתי ואח"כ אגזור עליך גזירות כמו שאמר הוא ית' לישראל, אלא באמת לא נצטוו ב"נ עלי' וממילא שמעינן דאין האמנת מציאת אלהות שרש ויסוד להדת דגם לב"נ הדת נתנה והעלים מהם השרש ויסוד.

הלכה ז

לפיכך א"א שיהי' אלא אחד וכו'. (**א**) **זה** לשון רבינו בספר מנין המצות חלק העשין מנין ב' היא הצווי שציונו בהאמנת הייחוד, וכו', וברוב המדרשות תמצאם אומרים ע"מ לייחד את שמי וכו' רוצים בזה אנחנו אמנם הוציאנו מעבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסדים והטובות על תנאי האמנת הייחוד כי אנחנו מחוייבים בזה וכו' והדבר הזה שכתב רבינו, אנחנו אמנם הוציאנו וכו' דברים אלה יוצאים מן הספרי והובא בילקוט רמז תתל"ג וז"ל ה' אלקינו הלא כבר נאמר ה' אחד וכו' עלינו לייחד שמו ביותר ורבינו ביאר בזה כוונת המדרשים שאמרו ע"מ לייחד את שמי וכו' (ועיין לעיל אות ד' מה שכתבתי בסייעתא דשמיא) והנה רבינו הוסיף על דברי הספרי למה נתיחדנו אנחנו במצוה זו יותר מזולת האומות הלא אלקי עולם ה' וביאור רבינו להיות כי חסדי השם גברו על יריאיו ורב טוב לבית ישראל שהוציאנו לחירות עולם מה שלא עשה כן לכל גוי להוציאם מעבדות לחירות ביד חזקה ובזרוע נטוי' ולהשפיע עליהם ריבוי טובות כמו שעשה עמנו, גם הפליא הוא ית' לייחד אומתנו להיות לו לעם סגלה מיוחדים לשמו ית' להיותנו נקראים בשם עם ה' ע"י תורתו הקדושה אשר נתן לנו להנחילנו חיי עד, לפיכך אנחנו חייבים להודות לו מן הטובות שעשה עמנו את זה לעומת זה הכתירנו הש"י במצותיו הקדושים להיות גם הוא מיוחד לנו לאלקי אמת ובמה יתרצה עבד אל אדוניו כי אם בהכירו וידעו כי הוא זה אדוניו וכל עבודתו אשר יעבוד לא יעבוד כי אם אליו, ואינו מיחל ומקוה בכל דבר כי אם אליו ית' לבדו, ואליו עיניו תלויות כעיני עבד אל יד אדוניו, ולסבה זאת רצה הקב"ה לזכותינו במצות שהם למעלה מהשכל אנושי

אין אתנו יודע סיבתם כגון כלאים ושעטנז פרה אדומה הנקראים חוקים ולא עשה כן לכל גוי דהמצות שנצטוו בני נח השכל וחוקי הטבע מחייבותם והסבה בזה הוא כי אנחנו חייבים לו ית' לעשות כן היות רבות עשה השם עמנו נפלאותיו וטובותיו עד אין מספר, כמו מלבד היציאה ממצרים באותות ובמופתים עוד הגדיל ה' לעשות קריע' י"ס, עננ הכבוד, המן, באר של מרים, כבושת א"י, מלבד הטובות הכוללות לכל ברואיו ית' לכן חלף הטובות הטבעיות חייבים אנחנו לעשות רצונו ע"י המעשים הנרצים במצות השכליות אשר צוה לנו ותחת מה שהטיב עמנו למעלה מן הטבע עלינו לשמור ולעשות כל מצותיו אף מה שהם למעלה מהטבע אולם לזולתינו מן האומות גם כי גבר עליהם חסדו וטוב ה' לכל מ"מ לא הטיב עמהם בדבר שהוא למעלה מחקי הטבע כי מונהגים הם כפי חקות השמים ומשטריהם, לכן אינן צריכין לעבוד את השם רק בז' מצות טבעיות כי לכל מצוה מהז' מצות יש טעם בדעת האדם נערך עם המציאות הטבעי ועיין בפי' הרע"ב שלהי מס' מכות במשנה רצה הקב"ה לזכות את ישראל וכו', אבל אנחנו ב"י המונהגים בדרך קדש למעלה מן הטבע לעמת זה צריכין לעבוד את השם גם בעבודות הנשגבות משקול דעת האדם.

והמורם מדברי הספרי ורבינו דעל האמנת היחוד לא נצטוו בה ב"נ מהטעם שכתבנו בס"ד וממילא לא הוזהרו ג"כ על השיתוף כי אמונת השיתוף הוא היפוך אמונת האחדות וכן כתבו התוס' בסנהדרין ס"ג ב' ד"ה אסור לאדם שיעשה שותפות וכו' ובמס' בכורות ה' ב' ד"ה שמא יתחייב וכו' וכ"ה ברמ"א ז"ל בא"ח סי' קנ"ו וכן תפסו המושלים כל גדולי הפוסקים. ולדידי נראה לאמת הדעת הזאת דב"נ לא נצטוו על אמונת היחוד היות מצות האמנת היחוד היא היפך השיתוף ואזהרת השיתוף נפקא מקרא בלתי לה' לבדו בסנהדרין ס"ג ולא מקרא לא יהי' לך דהוא אזהרה לע"א בלא שיתוף (וההבדל בזה ביארו יפה בס' עולת תמיד סי' קנ"ו) וא"כ תקשי למה לא קחשיב בברייתא המובאה בסנהדרין נ"ו מצות האמנת היחוד בתוך מנין שאר המצות שנצטוו ואינה בכלל מצות ע"א כמו לדידן שהיא מצוה בפ"ע, וליכא למימר משום דהוי קום ועשה לא קחשיב, דמלבד מ"ש כבר באות ג' דדבר שהוא תלוי רק במחשבת הלב לא הוי קום ועשה, אף זו דהא איכא נמי שב ואל תעשה שלא לעבוד בשיתוף, וכי היכי דחשיב התנא דינין דהוי קום ועשה אלא משום דאית בהו נמי שוא"ת דלא תעשה עול במשפט קחשיב לה נמי קום ועשה כדמסיק התלמודא שם בסנהדרין ה"נ דון מינה לענין האמנת היחוד כיון דאית בה שוא"ת שלא לעבוד בשיתוף ראוי למנות ג"כ קום ועשה, וגם לא אשכחן בשו' דוכתא בגמ' דמייתי רומז מקרא דב"נ מוזהרים על זה כי היכי שדרשו רז"ל מקרא אשר שם ירמזון אלו ז'

מצות שמנו חכמים אלא הוא הדבר אשר אמרנו בדעת התו' ורבינו ז"ל דב"נ לא נצטוו על האמנת היחוד ועל העבודה בשיתוף.

(**ב**) **אמנם** ההפרש בין עע"א בשיתוף לאינו עובד בשיתוף, ביארו בס' ע"ת בא"ח סימן קנ"ו כשיאמין שיש ח"ו שנים שווים בגדולתן אין לאחד יתרון על הב' הוא ע"א גמורה וגם בני נח הוזהרו ע"ז, אבל אם מאמין שהא' חשוב מן השני וגדול ממנו, והשני אינו אלא חלק אלהות כחלק מן הכל, הנה זה יקרא עובד בשיתוף, ולא הוזהרו ב"נ על דבר זה, ואין עושין בזה איסור, אכן הגאון האמיתי בעל המחבר מעיל צדקה ז"ל סי' כ"ב הרבה להשיב עליו, ואנכי רואה כי כנים דבריו של ס' ע"ת ומשפטים אדבר עם הגאון בעל מ"צ אחרי העתרת המחילה הראוי' והנאותה לו - וראשון לכל דבר אקדים ראי' לבעל המחבר ע"ת מדברי תוס' דסנהדרין דף ס"ג ע"ב ד"ה אסור לאדם וכו' וכן בבכורות ב' ב' ד"ה שמא יתחייב שבועה כתבו מ"מ בזה"ז כולם נשבעים בקדושים שלהן ואין תופסין להן אלהות ואע"פ שמה שמזכירין עמהן ש"ש וכונתם לד"א מ"מ אין זה שם ע"א דגם דעתם לעושה שמים וארץ, ואע"פ שמשתתפין ש"ש וד"א לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף ולפני עור ליכא דב"נ לא הוזהרו על כך, ודבריהם הם קושי הביאור והגאון במ"צ נדחק מאוד בדבריהם, וביותר מה שכתב דכוונתם בשיתוף הוא מה שמזכירים שם קדושיהם וש"ש ביחד הנה הוא תמוה, שהרי התוס' בסנהדרין שם כתבו דמה שנאמר חרב לד' ולגדעון וכן כי דברנו בה' ובך לא מקרי שיתוף ש"ש וד"א הואיל ואינו שיתוף לשם אלהות, הרי דכל שאינו שיתוף רק לחשיבות בעלמא אין בו שמץ איסור שיתוף ומותר אפילו לישראל ומה שהביא הגאון מ"צ ראי' מדברי רבינו בהלכות שבועות פ' י"א הלכה א' וב' במחילה מכבודו אין הנדון דומה לראי' כי זה לשון רבינו בס' המצות חלק העשין מנין ז' הוא שצונו להשבע בשמו כשנצטרך לקיים דבר מהדברים או להכחישו כי בזה תהי' הגדולה והכבוד והעילוי וכו' ולזה לא הותר להשבע בדבר מכל הנבראים כמו המלאכים והכוכבים אלא על צד חסרון המצטרף כמו שישבע בשמש והוא ירצה לומר אדון השמש, ע"ז הצד תשבע אומתינו בשם מרע"ה כאלו הנשבע נשבע באדון משה וכו' וכל עת שלא יכוון הנשבע זה, ונשבע בא' הנבראים להאמינו שיש לאותו דבר אמיתת עצם וכו' וכל המשתף ש"ש וד"א נעקר מן העולם הרי מבוא' מזה שאין איסו' השבוע' בדבר אחר כ"א דכוונתו דאותו שנשבע בו הוא ענין אלהי שיש לו מציאות אמיתי ח"ו והוא אסור שזה הוא ממש ענין ע"א דמה שאינו ענין אלהי אין לו מציאות אמיתי, וא"כ כשהוא משתף בשבועתו שם שמים וד"א עובר על אי' שיתוף דכל שאסור לשתף בשאר עבודות אסור לשתף אותו ג"כ בשבועה דתורה אחת לעבודה ולשבועה דהיא ג"כ מענין

עבודות האלהות וגדולה היא לאל ית' כשנשבע בו, ולכן הם שנשבעים בקדושים שלהם אין הכרח שהם נשבעים בהם לשם אלהות ויהי' בו אי' שיתוף אלא הוא על הדמיון שאנו נשבעים בשם אדונינו מרע"ה דהכוונה היא באדון משה והוא להגדלת שמו של מרע"ה וכך הוא כוונתם של הנשבעים בקדושים שלהם ואין כאן אי' שיתוף כלל ול"ל להתוס' לומר דלא הוזהרו ב"נ דוקא הא אין כאן איסור כלל, אבל האמת הוא דב"נ לא הוזהרו כלל על השיתוף כדברי ע"ת הנ"ל וממילא מי שמותר לשתף בשאר עבודות חמורות שיש בהן עונש מיתה לישראל ולב"נ העובדים אותן בלי שיתוף מכ"ש שמותר לו לשתף בעבודה קלה שהיא השיתוף בשבועה שהיא קלה משאר העבודות שאין בה אלא מלקות להנשבע בע"א בלי שיתוף, שוב ראיתי שגם אאמ"ו זצלה"ה בספרו הנכבד מחצית השקל סי' קנ"ו השיב ג"כ על הגאון מ"צ מתו' הנ"ל ושמחתי כי זכיתי לכוון לדעתו הנשגבה, ואא"מ זצ"ל רוצה להצדיק הצדיק מעיקרא בעל מ"צ באמרו שהוא מפרש דברי התו' דאם משתתף ד"א עם שם שמים בדבר חשוב השייך לאלהים כמו בשבועה אסור ולא במקום אחר, ויפה כתב עלי' שהוא דוחק מלבד כי הוא דבר נסתר מעצמו כי אין לך חשיבות יותר מהא דחרב לה' ולגדעון שהוא ענין השייך לאלהות כי לה' המלחמה ואתו התשועה והאדם אין ואפ"ה כתבו התו' דאין בו אי' שיתוף וע"כ כוונת התוס' כיון שלא כיוונו האומרים חרב לה' וגו' לשם אלהות אלא לחשיבות גדעון דעל ידו נעשתה התשועה הבאה מאת ה' ית', ובחר הוא ית' בגדעון לעשות נקמה בגוים ע"י מה שלא עשה כן בשאר מקומות אין זה כ"א לחשיבותו דגדעון כי אהבו ה' והוא הי' כלי אומנתו וא"כ מוכח מזה דליתא להדוחק שאנו צריכין לסבול בדברי מעיל צדקה, ועוד הא מבואר בדברי רבינו בחלק העשין שאין איסור כי אם בהשתתפות אלהות דהיינו לומר על הנברא שיש לו מציאות אמיתי שדבר זה הוא ענין אלהי לא בחשיבות בעלמא.

אמנם לענ"ד נראה בביאור כוונת התוס' הנ"ל דלכאורה קשי' במ"ש דאין איסור לב"נ בשיתוף נהי דמצד השבועה שהיא עבודה ליכא איסור דלא הוזהרו על השיתוף אבל עכ"פ איכא איסור הזכרת שם ע"א אפילו לחנם שנאמר ושם אלהים אחרים וגו' ודרשינן דאסור לגרום אפילו לאחרים להזכיר שמה, אלא דהתלמודא מפיק לו להא מלתא מקרא דלא ישמע על פיך ורבינו בסה"מ חלק הלאווין כתב דאתי' ג"כ מקרא דלא תזכירו עכ"פ יש איסור לגרום לאחרים להזכיר שם ע"א ואם כן נהי דמשום שבועה ליכא איסור מ"מ הוא גורם להזכיר שם ע"א. - לפיכך הנלע"ד הוא ע"פ מה שכתב הב"י בח"מ סי' קפ"ב ורמ"א בד"מ בי"ד סי' קמ"ז דהא דאסור להזכיר שם ע"א היינו בימיהם שהיו שמותם מורים על ענין אלהות אבל עתה דשמות הקדושים שלהם המה כשמות בני אדם ואין

בהם ענין אלהות אע"פ שהם עשאום אלהות מותר להזכיר שמותן, דלא הקפיד הכתוב אלא להזכיר שם אלהות כדכתיב ושם אלהים אחרי' וגו', והב"י והד"מ קצרו בהדברים, אבל בהגמ"י הלכות ע"א פ' ה' הלכה י' האריך קצת בזה, ומעתה אין איסור כלל בהזכרת שמות הקדושים שלהם בזה"ז ואפילו ישראל מותר להזכירן, וא"כ מצד גרמת הזכרת שם בשבועה ליכא איסור כלל והתוארים אשר הם מיחסים לו ג"כ אינן ענין אלהות, רק לשון חשיבות וגדולה, ואם אמנם הם מתכוונים בהזכרת התוארים לענין אלהות עכ"פ הוראת התוארים כפשטן אינן ענין אלהות ואין כאן רק ענין שיתוף, דלפי מחשבתם הוא חלק אלהות ואינם משווים אותו עם הסבה הראשונה יתברך, לכן אין איסור להשביע אותם: והעולה מדברינו דוקא השם אלילי' שהוא מורה על ענין אלהות כמו שהי' בזמן הנביאים וחכמי התלמוד אף שמשתתף עמו ג"כ ש"ש אפ"ה אסור להשביעו דאע"ג דעל עבודה בשיתוף לא הוזהרו ב"נ מ"מ יש בו איסור משום שם אלדים וגו' ואע"פ שמשתתף בזה השם ש"ש, ס"ס הוא מזכיר שם ע"א ואסור כדאמרינן לעיל, אבל אם השם בעצמותו אינו מורה ענין אלהות אף שהוא לשון חשיבות, מותר אפילו לישראל להזכירו מצד הדין אם לא מצד חסידות אינו ראוי לקראו בשם חשיבות עכ"פ אם הוא גורם לאחרים להזכירן ודאי אין איסור כלל: אבל לישבע בו לחוד הוא דאסור אם אינו משתף דהשבועה היא אחת מעבודת אלהות ואינה ראוי' בלתי לה' לבדו, ודבר זה לישבע בדבר אחד שאינו אלהי אסור אף לב"נ כמבואר בהלכות מלכים פרק ט' אבל אם משתתפים בשבועתן ש"ש ושזה גדול מזה, זה שיתוף גמור דאין בו איסור כלל לב"נ, דאפילו עבודה גמורה מד' עבודות מותר לב"נ בשיתוף מכ"ש בשבועה, שהיא רק לתת מציאות אמיתי להדבר שנשבע עליו, דאין מציאות אמיתי כ"א לשם אלקינו ית', ומכ"ש דאין איסור לישראל להשביע הב"נ ע"ד השיתוף.

ומעתה נכונים הם דברי התוס' בסנהדרין ובכורות הנ"ל דרצונם שאין נתפסין באותן השמות ענין אלקות וא"כ ליכא למיחש משום ושם אלהים אחרים וגו' בלעדי אי' שבועה, ואעפ"י שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכו' כוונתם בזה שהם מתארים שמו בתואר שהוא חלק אלהים חיים ומלך עולם, ובזה שפיר יש איסור לישראל, וכתבו מ"מ אין זה שם ע"א גם כוונתם וכו' רצונם שהתוארים המיוחסים לו אין בעצמותם הוראה על ענין אלהות, ואעפ"י שמזכירי' בפירוש שם אלהים חיים, כוונתם היא לעושה שמים וארץ האמיתי, ואעפ"י שמשתתפים וכו' דהא כוונתם היא בשבועה שהוא חלק אלהות, ואין כוונתם כמו כוונתינו אם נשבעים במרע"ה כמ"ש בספר המצות הנ"ל, אלא הם משתתפים אותו גם בענין אלהות אלא שהם אומרים זה גדול מזה, ויש בזה אי' משום שבועה שהיא אחת

מהעבודות הנמנעות לעשותן לע"א, ותי' ע"ז דאין הישראל מוזהר לגרום לעבוד ע"א בשיתוף למי שאינו ישראל, ואם מטעם לפני עור לא תתן מכשול, הא אין הב"נ עושה אי' בזה דאפי' בעבודות החמורות כגון א' מד' עבודות אין הב"נ מוזהר אף כי על השבועה שאינה עבודה גמורה, ודוקא ישראל עצמו מוזהר על עבודת השיתוף אבל לגרום עבודת השיתוף להמשתפים ליכא איסור כלל, והוא ממש כדברי בעל ע"ת, ועיין חדושי הר"ן בסנהדרין שם ד"ה אסור לאדם וכו' ובדף ס"א ד"ה יכול אפי' נעבד כהמן וכו' ותמצא כי כנים אנחנו בדברינו אלה אשר אנו מכוונים בדברי התוס' בע"ה.

(ג) **ומעתה** בתוהו יעלו התלונות אשר הציב הגאון בעל מ"ץ לעמת דברת קדשו של בעל ע"ת, ממ"ש רבינו בהל' שבועות פי"א אין כאן קו' דכבר כתבנו דהאי' הוא משום עבודה דשבועה נמי תחשב לעבודה והיא אסורה לע"א גמורה ולא לשיתוף דאין הב"נ מוזהר עלי' ולא איירי רבינו כלל מענין השיתוף, ומ"ש הגאון בעל מ"ץ איה מקומו של המאמר התמוה דאין ב"נ מוזהר על העבודה בשיתוף, הלא דבר זה לא מדעת בעל ע"ת לבדו יצא אלא כבר בררנו באות הא' שכן הוא דעת רבינו, וגם רבינו לא מלבו הוציא זה אלא דברים האלה נובעים ממקור מים חיים מהספרי אשר הביאו הילקוט רמז תתל"ג ואסברה לי' רבינו בדברי טעם דפח"ח להבדיל בין ישראל לעמים שלא נצטוו על זה, ומה שהקשה הגאון מ"ץ וכי אם יאמר העובד בשיתוף זה גדול מזה, אין זה ע"א אתמהא הא ברמב"ם פ"ב מהל' ע"א מבואר להדיא דב"נ מוזהר שלא לעבוד וכו' על דרך שעבדו דור אנוש וכו', אמת אלה הם דבריו ריש פ"ב אבל סוף פרק א' כתב רבינו כדברים האלה, ומאהבת ה' אותנו, ומשמרו את השבועה לא"א ע"ה, עשה מרע"ה רבן של כל הנביאים וכו' הכתירם במצות וכו' ומה יהי' משפט הע"א וכל הטועים אחריה עכ"ל הזהב, הנה כל זה להצעה ניתנו של הפרק הבא שעיקר הציווי בע"א מה שצונו הוא ית' שלא לעבוד בשיתוף מפני ג' סבות עצמיות, האחת אהובה להיות כי אהב ה' אותנו, והשנית כי שמר ה' את השבועה לכן הכתיר אותנו במצות מה שלא עשה כן לכל גוי ומשפטים של עבודת השיתוף לא הודיעם ולא נצטוו במספר השבע מצות אלא על ע"א בלי שתוף. ועוד לו רביעי בקדש מה שתמה הגאון מ"ץ על דעת המחבר ע"ת מדברי הרמב"ם בהל' ע"א פ"א שכתב בטעותן של דור אנוש, ונבערה עצת חכמי אותו הדור וכו' וזה הי' עיקר ע"א, והנה הגאון הבין בדברי רבינו שעבודת דור אנוש היתה הגדולה שבתועבת ע"א, אולם אחר הסליחה מהאדון הגאון ז"ל אין זה כוונת רבינו גם מלת היה אינו מובן יפה לפי פירושו ויותר הי' נאות לו לומר וזה הוא עיקר ע"א לכן הדבר ברור בכוונת רבינו שזה הי' עיקר ושורש בהתחלת ע"א ומשם יצאה הרעה אח"כ כי הי' שורש פרה ראש ולענה לעבוד

אח"כ ע"א ממש שהכחישו לגמרי בסבה הראשונה תתעלה ועבדו בלא שיתוף, ולמען דעת כי כנים דברינו בכוונת רבינו נעתיק לשונו הטהור פ"א הלכה א' וז"ל בימי אנוש טעו ב"א טעות גדול, ונבערה עצת וכו' אמרו הואיל והאל ברא כוכבים אלו וגלגלים וכו' וחלק להם כבוד לשמש במרום, ראוים הם לשבחם ולפארם, וזהו רצון האל ב"ה לגדל ולכבד וכו' הרי ביאר יפה שלא נעתקו ב"א מאמונתם האמיתית מיד לע"א ממש מבלי שיתוף כלל אלא באו בהדרגה מתחלה טעו דור אנוש (ובלי ספק לא הטו אוזן לקול המורים אדם ושת שהיו עדיין בחיים מאז הוחל לקרא בשם ה' והשליכו אחר גיוום הקבלה האמיתית ונמשכו אחר שכלם וזה הי' מרי גדול והיו ראוים לעונש שלא יומשך מטעותם עוד תועבה יותר גדולה לעבוד ע"א גמורה כמו שנמשך באמת בדורות הבאים) ואח"כ נעתקו מן הטעות ההוא אל טעות יותר גדול שכפרו לגמרי בסבה ראשונה כמו שביאר רבינו בהלכה של אחרי' סדר המדרגות של טעותם וא"כ הי' דור אנוש העיקר והשורש לעבוד במשך הזמן ע"א גמורה, וכן זה שכ' רבינו, וכך היו אומרים עובדים היודעים עיקרה וכו' מורה על פירושינו דהכא הוראת מלת עיקרה ודאי ענינה על התחלתה ושרשה, משא"כ לדעת הגאון מ"ץ לא מתישב היטב מלת עיקרה שכ' רבינו כמבואר למשכיל, ומעתה לא נתבאר מדברי רבינו דב"נ נצטוו על עבודת השיתוף דאע"ג שכ' דור אנוש טעו במה שעבדו בשתוף היינו דמהם פשתה צרעת ממארת לעבוד ע"א גמורה כי מדור אנוש נתגלגלו הדברים שהלכו מדחי אל דחי עד כי כשלו ונפלו במהמורות כחשו את אלדי ממעל ויאמרו לשמש וירח אלי אתה, עד כי העיר ממזרח א"א ע"ה ולימד דעת כי ה' הוא האלהים בשמי' ממעל ועל הארץ מתח', וזכר הוא ית' את דבר קדשו להכתיר זרעו אחריו במצות והרחיקן מכל גלולי ע"א, ובחר בהם לעמוד ולשרת ועשה אותנו לאור עולם כי אור התורה נתפשט כמעט בכל העולם וכולם מאמינים במציאות אלהותו ית' ויכלתו אלא דקרי לי' אלהא דאלהא כדאי' בתלמודא שלהי מנחות על פסוק ממזרח שמש עד מבואו וגו', וע"ז סובבים דברי רבינו ז"ל מתחלת הפרק עד סופו והתחיל בגנות בטעות דור אנוש שהתחילו לעבוד בשיתוף היותם חשבו שזה רצון האל ית', וסיים בשבח אומה הישראלית כי בחר בנו והבדילנו מן התועים בנתנו לנו תורת אמת מלאה מצות מאירת עינים, ואין זכר כלל בדבריו הקדושים שיש אי' שיתוף לב"נ, כי האמנם כתב שדור אנוש טעו לא כל דבר שהוא טעות יש עבירה בהאמנתו, ואם יטעה הסכל לחשוב שהקוטר שוה לצלעו והחלק איננו גדול מהכל, לא יהי' נקרא בזה עבריין בשגם טעה בדבר שהוא מהמשכלות הראשונות, אך זה שמו אשר יקראו לו פתי וסכל, וכ"כ אף שלא הוזהרו ב"פ על עבודת השתוף ועל האמנת היחוד האמיתי, ולא יחשב לו למרי אם יעבוד בשיתוף,

מיהו סכל הוא והולך תועה בהאמינו דבר שהוא הפך האמת, כי הוא לבדו ית' עיניו פקוחות על דרכי ב"א וגם טעות זה הוא ענין רע שנמשך מזה רעה כי ילכו מדחי אל דחי כמו שאירע לדור אנוש שלאחריו, גם לא מצינו מפורש שנענשו דור אנוש כי באמת לא חטאו נגד הש"י, לעבור על מצותו אשר צוה ה' אלקים על האדם כ"א שטעו להיותם מאמינים הפוך האמת, ואף לפי דעת רז"ל במדרש שנענשו קצת אבל הי' קל מאוד בערך החטא אם היו מוזהרים על העבודה בשיתוף ואפשר שהגיע להם העונש ההוא מפני שלא שמעו בקול מוריהם, ומלמדם להועיל דכחשו בקבלתם או לעוררם על הטעות, ועוד אפשר שהיו מקצתם כמו נשים וטף טועין אף בדור אנוש לעבוד ע"א גמורה, וממה שכתב רבינו וכך היו אומרים, עובדיה היודעים עיקרה וכו' משמע שלא היו כל הדעות שוין בזה וחלושי המדע טעו ועבדו ע"א גמורה, ולהיותם חסירי המדע, לכן גם ענשם הי' עונש קל, ועיין בס' תשובת שער אפרים סי' כ"ד, שדעתו מסכמת לדעת הגאון מ"ץ, וגם עליו תסובינה כל התלונות אשר הצבתי פה לנגד הגאון מ"ץ, ודברי המחבר ע"ת ברורים ואין בה נפתל.

(ד) **איברא** מה דפליגי רשב"ם ור"ת הוא בדיעבד, אם כבר נשתתף עם הא"י ואירע עסק שבועה ביניהם, אם מותר לישראל לקבל השבועה מן הא"י, לדעת ר"ת כיון דב"נ לא הוזהרו על השיתוף מותר לגרום לו לישבע בשיתוף אבל לדעת רשב"ם כיון דאנחנו מיהו מוזהרים על השיתוף אסור לנו לגרום שבועה לב"נ אפילו בשיתוף אבל לכתחילה כ"ע מודה דאסור להשתתף עם הא"י, וכמבואר להדי' בתוס' דסנהדרין ס"ג ב' ד"ה אסור לאדם וכו', וכהוראת פשטות מימרא דאבוה דשמואל. - ברם ראיתי להגאון הרא"ש סוף פ"ק דמס' ע"ז שכתב אמר אבוה דשמואל וכו', מכאן הי' אוסר ר"ש לקבל שבועה וכו', אבל הר"ת מתיר וכו' מ"מ גם לכתחילה מודה ר"ת דאסור להשתתף, מיהו רבא ל"ל האי דאבוה דשמואל ואפשר דהלכתא כוותי' וכו', וטרם אברר מהיכן יצא לו דרבא פליג על אבוה דשמואל ראיתי לעורר בעיקר דברי הגהת הרא"ש, דלו יהי כדבריו דרבא פליג על אבוה דשמואל, עדיין אינו דבר ברור להתיר לכתחילה ולפסוק דלא כאבוה דשמואל אע"ג דרבא הוא בתרא וקיי"ל הלכה כבתראי דהא לפי דברי הגהת הרא"ש דרבא פליג וס"ל מותר להשתתף מאי פריך הגמ' בבכורות ב' ולטעמיך המשתתף לו דלא קתני הכא נמי דרשאי והאמר אבוה דשמואל אסור לאדם וכו' ומאי קושי' דלמא מאן דפשיט להך איבעי' לא ס"ל להך מימרא דאבוה דשמואל כמו רבא דל"ל נמי הא דאבוה דשמואל, וע"כ צריכין לומר דסתמא דתלמודא ס"ל להלכה דלא כרבא ולכן שפיר פריך ולטעמיך דס"ל להמקשה דאיפשיטא האיבעי' אליבא דידן דקיי"ל דלא כרבא, וא"כ תקשי, על

הגהת הרא"ש מאי בכך דרבא ל"ל לאבו' דשמואל כיון דסתמא דתלמודא ס"ל להלכה כאבוה דשמואל כדאמרן ודאי הלכתא כוותי' נגד רבא, וכלל הוא בידינו לפסוק הלכה כסתמא דתלמודא, ובאמת התוס' לא כתבו דאין הלכה כאבוה דשמואל אלא מראה מקום המה לנו בכל המקומות בתלמוד המתנגדים לאבוה דשמואל, ולא באו אלא להגיד לנו חדשות דלאו כ"ע מודים לאבוה דשמואל ואינה הלכה פסוקה, אבל לא באו בזה להכריע הלכה כמאן, וביותר לפי מה שאכתוב באות הבא דסתמא דתלמודא בחולין פ' הזרוע סובר ג"כ דלא כאבוה דשמואל, ובזה ניחא טפי דברי התו', אבל הגהת הרא"ש, שהביא ראיי' לסתור דעת אבוה דשמואל מכח הא דרבא דפליג עלי' הנה עלי' תסוב קושייתנו האמורה, ואפשר לדחוק דגם הגהת הרא"ש ס"ל דסתמא דתלמודא פ' הזרוע קיימא דלא כאבוה דשמואל, וממילא איכא כאן תרי סתמא דסתרי אהדדי ואוקי חד לגבי חד ונשארו מחלוקת רבא ואבוה דשמואל לבד והלכתא כרבא דהוא בתרא לגבי אבוה דשמואל.

(ה) **אמנם** בכוונת דברי הגהת הרא"ש שלא ביאר לנו איזה מקום בינה להבין ממנו דרבא פליג על אבוה דשמואל נראה לעני"ד דהנה בטור ח"מ סי' קפ"ב כתב מרן וז"ל ובהגא"ש ספ"ק דע"א כתבו דעת ר"ש ור"ת וכו' מיהו רבא ל"ל האי אבוה דשמואל, ופי' הדברים דסוף פ"ק מייתי התלמודא עובדא ישראל וא"י שהיו שותפין ואתו לקמי' דרבא, ואם איתא דאסור למיעבד שותפות ה"ל למימר אסור לך למיעבד שותפות בהדי' כנ"ל פי' דבריהם, ואין משם ראי' דהא כבר נשתתפו ומאי ה"ל למעבד דאי הוי אמר לישראל למפלג שותפת' הוי מטי לי' פסידא וכל כה"ג שרי אפי' לקבל ממו שבועה לדעת ר"ת ואפי' לדעת הר"ש אינו מחויב להפסיד ממונו רק שלא יקבל שבועה עכ"ל מרן הב"י, והב"ח בריש סי' הנ"ל פירש הכי דאם נאמר דרבא ס"ל כאבוה דשמואל ממילא ישראל זה שהשתתף עביד איסורא ולא הי' רבא נזקק לשאלתו להשיבו והביא ראי' לסברא זאת ממה דאמרינן באמן של בני רוכל עיי"ש, והנה הני שני אריאל שרי צבאות ה' לא העלו על לשונם דברי התוס' דבכורות דף ב' ע"ב שכתבו והא דתניא ישראל וכותי שקבלו שדה בשותפות וכו' ואמרי' בפ' הזרוע המשתתף עם עובדי כוכבים ומזלות צריך שירשום כל הני עובדי ע"כ פליגי אאבוה דשמואל הרי דגם דעת התוס' הוא כדעת הגהת הרא"ש לפסוק הלכה דלא כאבוה דשמואל מהראיות האמורות, ואף אם נאמר דמרן הב"י והב"ח פרשו כוונת דבריהם כמו שכתבנו בדרך אפשר באות הקודם, או שהי' להם פי' אחר בדבריהם הנעלם מאתנו מיהו סוף סוף עכ"פ הי' להם להביא דבריהם הללו ולבאר דבריהם באר היטב היכן דעתן נוטה, אם נפסוק כאבוה דשמואל או דלית הלכתא

כוותי' או דספוקי מספקא לי' ואף זאת משם נתברר דאין כוונת דבריהם בהך ראי' מדברי רבא כפי' מרן הב"י או כפי' הב"ח דא"א לומר כפירוש הב"ח דרבא לא הי' לו להזדקק לשאלתם כמו באמן של בני רוכל ב"ב קנ"ו ב' הנה זה יתכן בהך ראי' שהביאו מעובדא דרבא, אולם מה יענה להך ראי' שהביאו מהמשנה והברייתא דמס' ע"א ודערלה ודפרק הזרוע והא דינא קתני לא עובדא, וכל התלמודא מלא מדינים שונים למי שכבר עשה שלא כהוגן מה דינו, גם עיקר ראייתו של הב"ח מאמן של בני רוכל לא הבנת דהתם מסתמא הוכיחם ר"א מתחלה וגער בם שלא לקיים קוצים בכרם, והם לא שמעו לו ונעשו מומרים לאותו האיסור וראוים הם לקונסם לאשר עשו בזדון ובשאט נפש שלא להזדקק לשאלתם וכן מוכח קצת ממה שקילל ר"ח בני רוכל תקברם אמן, ואלו לא היו רשעים לא הי' ר"א מקללם, משא"כ בהך עובדא דרבא, אפשר שאותו אדם לא הי' יודע כלל מהך דינא דאסור לעשות שותפות עם הא"י, ולא נודע לו אלא אחר שעשה השותפות, ואז אינו צריך לאפלוגי מפני ההפסד כמ"ש מרן הב"י, וכי כל איש המוני צריך לידע הך מימרא דאבוה דשמואל, וכיון שעשאו השותפות בשוגג, והוא לא ידע שיש איסור בדבר אין ראוי לקונסו שלא להזדקק לשאלתו וביותר בשוגג גמור כזה שהוא קרוב לאונס ולא קנסינן בזה שוגג אטו מזיד. ופירוש מרן הב"י בהגהת הרא"ש דה"ל לרבא לאודועי להאי גברא דאסור וכו' אין לו מקום בדברי התוס' דנהי דאפשר לומר כן בעובדא דרבא שהי' לו להודיע כדי שידע ליזהר מכאן להבא למנוע עצמו משותפות עם הא"י ואם באמת אמר לו רבא כן או דהשואל השיב לרבא דהוא לא ידע מתחלה דיש איסור בעשיית השותפות ועכשיו שנודע לו אינו זקוק לחלק ולסלק השותפות א"כ הוי לי' לתלמודא להביא כל הדברים אשר עברו בין השואל ורבא כדרכן בכ"מ וכ"ז היינו דוחקים לדעת מרן בעובדא דרבא, אבל בהנך ראיות שהביאו מהברייתא דמס' ע"א ומהא דפ' הזרוע דהתם דינא ולא עובדא קתני וגם לא קתני אלא לשון דיעבד ולא שייך למתני אע"פ שאינו רשאי כמו בריש מס' תמורה ובריש בכורות דלא קתני התם לשון דיעבד לפיכך שייך שפיר למתני בי' אע"פ שאינו רשאי, משא"כ הכא, וכיון דאין הכוונ' בדברי התוס' בראיי' שהבי' מעובדא דרבא כפירושם של מרן הב"י והב"ח גם בהגהת הרא"ש ליתא לפירוש' כי דברים אחדים להגהת עם דברי התוס' הם, ומעתה קו' מרן על הגהת קמה ג"כ על דברי התוס' דאין ראי' מכל הסוגיות, דיש התנגדות לאבוה דשמואל דבדיעבד גם הוא מודה דא"צ לסלק ולהעביר השותפות עם הא"י, ועליהם הקו' יותר אלימא דליכא לפרש דבריהם כפי' מרן והב"ח דברי הגהת הרא"ש, וראיתי בס' צאן קדשים שהעיר בזה על התוס' דבכורות ובמ"כ לא הרגיש כי כבר קדמוהו מרן הב"י בהערה זאת ועכ"פ הי' לו

להביאו ולומר דאין פירושו מתיישב בדבריהם כאמור, והנראה לענ"ד בכוונת דברי התו' והגהת הרא"ש דראייתם הכי הוי דהאיך התירו לעינן שבת אם התנו מתחלה על כך, כיון דאם לא התנו הוי אסור מצד עיקר הדין דהא"י הוא שלוחו של ישראל באותו חצי היום שראוי הי' לישראל לעבוד כמ"ש רש"י ז"ל וממילא אף שהתנו מתחלה ושוב אין הא"י שליחו של ישראל מ"מ ראוי לאסרו משום שנקראת מלאכת השדה על שמו אותו חצי היום כמו שאמרו גבי מרחץ בע"א כ"א א' יע"ש ואע"ג דגבי שדה התירוהו רז"ל משום שיאמרו אריס באריסותי' קעביד וה"ה הכא ליכא חשדא דיאמרו ודאי התנו מתחלה על כך הישראל יעבוד יום החול והא"י ביום השבת, לא דמי לשדה כיון שהדרך הוא כן לעשות באריסות, לא יעשו עולה שארית ישראל והגם בחזקת צדקת, ויאמרו מסתמא גם בעל השדה מתהלך לתומו והנכרי הוא אריס ובאריסותי' קעביד, אבל הכא לא יחזקוהו בחזקת צדקת ויאמרו מסתמא התנו מתחלה על כך שיעבוד הא"י ביום השבת, ותמורתו יעבוד ישראל ביום המעשה, דהא איתרע צדקתו שהרי עשה איסור בעשותו שותפת עם הא"י ולאו תמים בדרכיו הוא, וכיון דאיתרע חזקת כשרותו לא ידונו אותו לכף זכות, ואסור לו לעשות אפי' בהתנו משום מראית העין שיאמרו הא"י הוא שלוחו של ישראל באותו חצי היום כמבואר בגמרא ובא"ח סי' רמ"ג ורמ"ד יע"ש, וכן הראיי' שהביאו התוס' מערלה כוונתם הוא דאינהו ס"ל ג"כ כדעת רבינו הביאו הטור בסי' רצ"ד דאפי' גבי ערלה לא מהני התנאי שעשה הישראל אח"כ אלא בעינן שיתנו מתחלה על כך דהא"י יטול שני ערלה והישראל בשאר השנים, וא"כ שפיר הביאו ראיי' דאם נאמר דאסור להשתתף עם הא"י, אף בהתנו מתחלה על כך יהי' אסור עכ"פ משום מראית העין כדאמרן לענין שבת דהא לדעת התו' ורבינו ז"ל תרווייהו כחדא נינהו אי' שב' ואי' ערל' ושקולי' הם, גם הראי' שהבי' מפ' הזרוע נכונה היא אחרי העיון במסקנת התלמודא התם בחולין דמסיק הטעם דצריך שירשום משום דאין אמונה וכו', ואם נאמר דסתמא דתלמודא סוברת כאבוה דשמואל דאסור להשתתף וכו' א"כ מאי פריך התלמודא בא"י נמי יהי' חייב שיאמרו הישראל עשה לא"י שומר על הכסף, וה"ל לשנוי בפשיטו' דאסור להעמיד א"י לשומר פן יחסר לו מכספו ויתבע לו להיו' נשבע שלא שלח בו יד, דהרי זה הוא החילוק בין לעשות שותפת עם הא"י ובין לישא וליתן עם הא"י דהוא היתר גמור אפי' אליבא דאבוה דשמואל ולא חיישינן שמא יבוא להשביע לא"י, והיינו משום דגבי מו"מ אין הישראל צריך להאמין להא"י ולפיכך לא יבוא הא"י לידי שבועה, ואין לנו ליאסר לישא וליתן עם הא"י, אבל בשותפות דצריך הישראל להאמין לשותפו בעסק השותפת, ושפיר איכא למיחש שיבוא השותף לידי שבועה ולפיכך אסור לעשו' שותפ'

עם הא"י, וק"ו בן בנו של ק"ו להעמיד א"י לשומ' על מעותיו שהוא צריך להאמינו על הכל, דודאי יש לחוש שיבוא הא"י לידי שבועה, וממילא אסור לעשותו לשומר, ולכן פטור מלרשום דהכל יודעים דהא"י הוא שותף בבהמה ולפיכך העמידו אצל המעות לא מפני שעשאו שומר אלא כדי שהוא בעיניו ירא' כל מה שהוא מוכר, והוא יראה כל מה שהא"י לוקח מעות וע"י זה לא יפול ביניהם שום הכחשה ולא יתחייב הא"י שבועה כלל, ומי זה יחשוד לאיש הישראלי אשר לא נמצא עולתה בדרכיו, שעבר עבירה להעמיד א"י שומר על מעותיו, משא"כ גבי כהן דליכא אי' אם בעל הבהמה עושה אותו שומר על מעותיו שפיר יאמרו דאין הכהן שותף אלא שעומד שם לשמור את המעות ולפיכך צריך שירשום דוקא ומדלא שני התלמודא הכי שמעינן דהך סוגיא דפ' הזרוע לא ס"ל כאבוה דשמואל ומותר לעשות שותפת עם הא"י אפי' לכתחלה ואזדא לה בזה קו' מרן הב"י על הגהת הרא"ש וקו' צ"ק על התו' דבכורות ודוק היטב.

ודרך אגב ראיתי לעורר על מרן הב"י בא"ח ס' רמ"ה ד"ה וכתב עוד וכו' שכתב שם ולפ"ז הוי משמע דאפי' לכתחלה יכול ליתן מעות לא"י להתעסק בהם וכו' אלא שמדברי הרמב"ם בהל' שבת פ"ו הלכה ח"י שכתב הנותן מעות לא"י וכו' משמע דוקא בדיעבד קאמר, ומיהו אפשר דלישנא דהנותן אינו מדויק דאפי' לכתחלה שרי וכו' הנה הדין דין אמת דאפילו לכתחלה שרי ואין כאן אי' משום שבת, אבל מה שרצה מרן לדייק מלשון רבינו דלכתחלה אסור משום אי' שבת, ואח"כ רפי' בידי' דאולי אינו מדויק הלשון, לענ"ד הוא תמוה דמ"ש לשון דיעבד אינו מטעם אי' שבת אלא דעכ"פ לכתחלה אסור משום אי' שותפת עם הא"י שלא יבוא לידי שבועה ועיין בהל' שלוחין ושותפין פ"ה הלכה יו"ד ובש"ע י"ד סי' קמ"ז ס"ג אבל מכח אי' שבת באמת אף לכתחלה מותר, ונ"מ לדידן דקיי"ל בא"ח קנ"ו בזה"ז מותר לעשות שותפת עם הא"י או כגון הישמעאלי' המאמינים באחדות גמור, או שנתן כתב לא"י שאינו יכול להשביעו שהוא מאמין לו בכל אשר יעשה בענין השותפת דלדעת הרבה פוסקי' אין בזה איסור להשתתף ומותר אפילו לכתחלה משום אי' שבת וצ"ע.

הלכה י

מה זו שביקש מרע"ה להשיג כשאמר הראני נא את כבודך וכו'. להבין אמרות טהורו' אלו הדק היטב שא נא עיניך הקורא הנעים וראה מ"ש במורה הנבוכים ח"א פר' כ"א ופרק נ"ד וממה שכתב שם דלהשגה ההיא הי' צריך עזר אלהי וכו' ממילא סרו ואזדו לה כל השגותיו של הראב"ד ז"ל במה שהרבה להשיב על רבינו ז"ל, ובספר מאמ' אסתר

דרוש מ"ח מאמר יו"ד אשר חנני אלדים לחבר על דרושים כולו רצוף אהבה למשכילים יש אתי בזה דבר עמוק בס"ד.

פרק ב

הלכה א

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וכו'. הנה רש"י ז"ל בפי' על התורה בפסוק ואהבת את ה' וגו' כת' עשה דבריו מאהבה, אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה וכו' ודבריו נובעים מהספרי בפסוק הנ"ל, והגאון הרא"מ ז"ל הקש' על רש"י שדבריו סותרי' למ"ש על בכל לבבך ובכל נפשך, דלפי פירושו כולל הדבור ואהבת כל המצות אשר צוה ה' שיעשה הכל מאהבה, ומעתה אין הכוונה במאמר בכל לבבך ובכל נפשך שיהא מוסר נפשו והונו, אלא שיעשה מעשה המצות בלב שלם ובנפש חפיצה כהוראת המאמר אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו, במלכים ב' פרשה כ"ג והיינו כר' ישמעאל בע"ז כ"ז ב' ובסנהדרין ע"ד דס"ל אפי' על ע"א ג"כ בצנעה יעבור ואל יהרג, ומה דבפרהסיא יהרג ואל יעבור לא אתי' מקרא ואהבת, אלא נפקא לי' מקרא ולא יחללו את שמי בתוך ב"י ומקרא ונקדשתי בתוך ב"י דאיירי בפרהסיא, ומדוע כתב רש"י דהכוונה בכל נפשך אפי' נוטל את נפשך, והפירוש הזה לא יתכן רק לאינך תנאי דפליגי על ר"י ואמרו בע"א אפי' בצנעה יהרג ואל יעבור ולדידהו לא איירי הקרא ואהבת וגו' בשאר מצות אלא בע"ז, והנה קו' הגאון תסוב ג"כ על רבינו שהביא פה הכתוב ואהבת את ה' וגו' לאמת מ"ש לאהוב את הש"י בכל מצותיו אשר יעשה האדם, ובפ"ה ה"ז כתב מנין שאפי' במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת מג' עבירות הללו שנא' ואהבת את ה' אלהיך וגו' אפי' הוא נוטל את נפשך הרי דברים אחדים לרבינו עם פי' רש"י ולדעת הגאון הנם סותרי' אהדדי והתימא על הגאון שלא הזכיר מאומה בהערתו על רש"י כי כמו כן יש להעיר על רבינו כאמור וצ"ע, אמנם עוד יש להפליא על רבינו דבהל' תשובה פ"י ה"ו כתב דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם וכו' כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, הנה ביאר רבינו להדיא דכוונת הכתוב הוא שיאהב להקב"ה בנפש חפצה, והוא סותר דבריו עצמו שכתב בפ"ה בהלכות אלו דהכוונה הוא במאמר הזה למסור נפשו על אחת מג' עבירות הידועות שיהרג ואל יעבור, לפיכך נראה בישוב דברי רש"י ורבינו ז"ל דהא דקיי"ל בשאר מצות אם המאנס אינו מתכוין להנאת עצמו רק להעביר על הדת והיא בפרהסיא או בשעת הגזירה ואפי' בצנעה ג"כ הדין יקוב יהרג ואל יעבור כמ"ש רבינו לקמן פ"ה היינו דנפקא לן מדכתיב ולא יחללו וגו' ומהכתוב ונקדשתי וגו' דלולי

הני קראי הייתי אומר בשאר מצות ה' אפי' בפרהסיא או בשעת הגזירה אפ"ה יעבור ואל יהרג מדכתיב וחי בהם להכי איצטריך הני קראי להורות דאפי' בשאר מצות ה' היכי דאיכא ע"י העברתן ח"ה וע"י קיומן קידוש השם הרי הוא לתא דע"א ודינו כמו ע"א יהרג ואל יעבור וכיון שתלוי בקיומן ומניעתן חילול השם וק"ה הרי הוא בכלל ואהבת את ה' אלהיך וגו', וא"כ שפיר איירי הקרא ואהבת אף לדידן גם בשאר מצות כאמור, והנה הכח בנפש למסור נפשו על מצות ה' א"א להוציא אל הפועל רק ע"י האהבה, וזהו כוונת הספרי שהבאנו העושה אצל רבו מיראה כשהוא מטריח עלי' וכו', והוא צריך ביאור דמאי טורח יש במצות ה' בזמן א' יותר מבשאר הזמנים, והלא כל העתים הן שוות לטובה לעשיית המצות ולא שייך לומר כשהוא מטריחו, וכשאינו מטריחו, אבל כוונתו הוא להא דאמרן, אם אין מכריח ומאנס לעבור על דת, אז נקל הוא לאדם לעשות רצונו ית' כי דרכיו דרכי נועם ולא העמיס הוא ית' על האדם משא גדול מנשוא, אבל אם יש כאן מכריח ומאנס לעבור על רצונו ית' אז הקב"ה מטריח עלי' שימסור נפשו ולא יעבור על מצותיו אשר צוה, ודבר זה לא הי' האדם עושה מפני היראה כי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו להצילה ממות, וחק שם לטבע כל ב"ח לשמור קיומו ומציאתו, ומי שלא הגיע למדרגת האהבה לא יפנה ליראת העונש שמימי ואך את נפשו המרגשת ישמור, ע"ד שאמר ר' אליעזר הגדול לתלמידיו הלואי יהא מורא שמים עליכם כמורא ב"ו, ועינינו הרואות ענין זה ברוב ההמון, אבל אם יגבר בנפשו כח האהבה אליו ית' בוז יבוז לנגדה כל חיי העה"ז, וכל תענוגי תבל לעמת כבודו ואהבתו ית' כמר מדלי נחשבו, כמבואר בדברי רבינו בהל' תשובה פ"י, ואז תרצה נפש המשכלת לקבל ברצון טוב ובנפש חפצה מצות ה' ונפשו והונו ימסור בכל עוז לכבודו ב"ה, וכמוצא שלל רב יגיל וישמח לעת מצא להוציא כח האהבה אל הפועל והאוהב הזה הוא מוסר נפשו אפי' על מצוה קלה ואפי' בצנעה ושלא בשעת הגזירה לעשות רצון אביו שבשמים לולי הוא ית' צוה אלה המצות אשר יעשה האדם וחי בהם ולא שימות ולא לאהבת נפשו החיונית הוא עובר רק למען אהבת ה' ית' אשר הזהיר עליו אך את נפשך שמור ואת דמך אדרוש, הוא רוצה בקיומו להחיות על פני האדמה הזאת, אולם בפרהסיא או בשעת הגזירה ואפי' בצינעה שלא צוה עליו הש"י וחי בהם, שש ושמח כהשמחים אלי גיל לעשות רצון קונו, וכל מחמדי תבל ותענוגות ב"א לאפס ותוהו נחשבו בעיניו נגד אהבתו ית' כמאמר ר"ע בעת נמסר להריגה כל ימי וכו', ומעתה מ"ש רש"י ז"ל דכוונת הכתוב ואהבת וגו' הוא להיות עושה את כל המצות מאהבה, ומ"ש אח"כ בכל נפשך למסור נפשו על קדושת שמו ית'

דברים אחדים הם ושניהם צדקו יחדיו ועיין בתו' ע"ז כ"ז ב' ד"ה יכול אפי' וכו' ונ"ד א' ד"ה הא בצנעה וכו' ודוק.

הלכה ב

והאיך היא הדרך לאהבתו וליראתו בשעה שיתבונן וכו'. ז"ל רבינו בס' המצות חלק העשין היא שצונו באהבתו יתעלה, וזה שנחשב ונתבונן במצותיו ובמאמריו ופעולותיו וכו', וזאת היא האהבה המחויבת ולשון ספרי לפי שנאמר ואהבת וגו' אני יודע כיצד אוהב את המקום ת"ל והי' הדברים האלה וגו' שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והי' העולם, והנה ביארנו לך שבהתבוננת תעלה בדרך ההשגה ותגיע ההנאה ותבוא האהבה וכו', וזה שאתה כשתאהב איש אחד תספר בשבחיו ותרבה בהם ותקרא בני האדם לאהב אותו וכו' ל' ספרי ואהבת את ה' אהבהו על הבריות כאברהם אביך וכו' עיי"ש שהאריך בצוף דבש אמרות טהורות אמרי נועם. - והנה אמר ג' דברים, והן במצותיו במאמריו בפעולותיו, והכונה בו לענ"ד באמרו מצותיו ר"ל אלה המצות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אותנו חלקי מ"ע וחלקי מצות ל"ת, שיש בכל א' וא' מהם מלבד טעמם הגלוי להמשכיל המתבונן בהם אף זו יש בתוכם עמק הסודות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה ועצות מרחוק מגדול העצה ית' כמו שביאר רבינו סוף הלכות מעילה וסוף הלכות תמורה ובסוף הלכות מקואות, ואז בעיניו יראה ובלבבו יבין מפעלות תמים דעים ית'. ובאמרו מאמריו הן יתר הספורים שבתורה ובנביאים, ובנמשכים אחריהם חכמי התלמוד התנאים והאמוראים באגדות ובמדרשים, וכל דבור ודבור מהם הוא מקובל איש מפי איש עד הנביאים ובעלי רוח הקודש, וכולם לנוכח יביטו תהלת ה' ידברו, ויש בהם מעמקי החכמה ופלאי הבורא ית' ומהם נקח לעבוד את ה' אלקינו לאהבה וליראה את שמו הגדול ית'. - ומה שאמר בפעולותיו, הם התבוננות בברואיו ובמעשיו הנפלאות מאוד כאמור מה רבו מעשיך ה' רבות עשית אתה ה' וגו', כי אף בברי' קטנה כהנמלה והיותר קטנים ממנו עין בעין יראו בה פליאות חכמתו ית' וגבורותיו, וידע כי הוא ית' נורא עלילה מפליא לעשות עושה גדולות עד אין חקר.

בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים וכו'. והגאון הרא"ם ז"ל בבאוריו על רש"י בפסוק והיו הדברים האלה מה הוא האהבה וכו' כתב אבל הרמב"ם ז"ל כתב והאיך היא הדרך לאהבה וכו' ואלה הדברים אינם עפ"י מדרש רבותינו ז"ל שאמרו בספרי שע"י הדברים האלה אשר אנכי מצוך שהן המצות תכיר את הבורא וכו' ולענ"ד נראה ליישב דברי רבינו, הן אמת דע"י התבוננות במצות ובתורה יבוא לידי האהבה כי מתוכם יעמוד על הרבה מן החכמו' ופלאי הבורא ית', אבל להיות כי החכמה

ופלאי הבורא ית' ע"י האמור לא ישיגוה מן השכל. כ"א מתוך הקבלה והאמונה בתורה ובמצות, וגם לא ישיג אלא אפס קצהו בחכמת הבורא ית' כי ה' אלקינו לא צונו אלא לפי כחינו והשגותינו החלושה, והן אל שגיא כח לא מצאנוהו כאשר דרשו על פסוק זה, לכן אינם מספיקים להורות על עוצם חכמתו ית' ותבונתו מה שהוא באפשר לשכל האדם להשיג, אם לא מי שכבר למד הרבה והוא מלא כרמון בדברי התלמוד וההלכות והשתדל בעשיית המצות ומעשים טובים ושם לבו לדבר ה' שנגלה אליו מסוד ה' ליריאיו, כי רוח ממרום עליו יערה, אז עיניו יחזו משרים נפלאות מתורת ה' ית' בכל דקדוק מצוה ומצוה ודקדוקי סופרים מפלאי מ"ב ומעשה מרכבה, המה יראו מעשה ה' כי נורא הוא הן הן גבורותיו הן הן נוראותיו, לא כן הבאים לחקור ממסך החכמה החקירה האנושית עפ"י השגת שכלם לבד רבים חללים הפילה, ולא יושג להאדם מהם האהבה הראוי' לו ית' בלעדי ההתבוננת במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים והנוראים, כי ענין הקבלה והאמונה לא יפעלו כ"כ בלב המקבל והמאמין, ועזה היא האהבה המגיעה לו ע"י השגת החושים שהם יתנו עידיהן על גודל חכמתו ית' ועל רב טובו לברואיו ועפ"י שני עדים החוש והשכל יקום דבר בלב האדם ויתפעל מהם הרבה יותר מאשר הוא ע"י האמונה לבדה ולזה אמר החכם מכל אדם דע את אלהי אביך ועבדהו וגו' והוראת דע היא התבוננת במעשיו ותעורר האהבה, והוא אשר דבר רבינו פ"ד הלכה י"ב בזמן שאדם מתבונן בדברים האלה וכו' מוסיף אהבה למקום וכו' הנה מלת מוסיף מורה על מה שאמרנו דכבר יש לו אהבה לו ית' ע"י עסק התורה ומעשה המצות, דזה צריך להיות ראשון תחלה טרם שילמוד מ"ב ומעשה מרכבה, ואח"כ יעלה מעלה מעלה ללמוד מ"ב ומעשה מרכבה שהיא התבוננת במעשיו וברואיו הנפלאים כמבואר שם הלכה י"ג ואעפ"י שדברים האלה דבר קטן קראו החכמים אעפי"כ ראוין הן להקדימן וכו' ועיין מ"ש שם ד"ה ואני אומר וכו' בשם הראב"ד ז"ל - כי טרם שיהי' לבו מלא מיראת ה' ע"י עסק התורה הקדושה ועל ידי עשיית הרבה מהמצות אשר לאל ידו לעשותן והרגלו בהן, אם יתחיל אז לעיין בחכמת הטבע ובמה שאחר הטבע, הנה להיות כי יצר לב האדם רע מנעוריו, יהי' תועה בדרך השכל ולכל מעייניו יטה מהדרך הטוב אל הרע לעשות מה שלבו חפץ והוא לתאוה יבקש ויעצם עיניו מראות אור האמת אשר לא ישיגנה האדם כ"א אחר העמל והטורח ועדיין הוא צריך לעזר האלהי שהוא יאר עיניו בתורתו וידבק לבו במצותיו, והעזר הזה לא יבוא כי אם אחרי שימלא עצמו ממצות ומע"ט ולבו מלא מיראת ה', והרי גם דעת רבינו היא דתחלה צריך להתבונן במצותיו ומאמריו ית', וע"י כן יקנה האהבה להקב"ה, אבל לא הגיע עדיין לאהבה האמיתית שתחפץ עד כי יתבונן במעשיו

ובברואיו הנפלאים ואז יוסיף אהבה על אהבתו לו ית', ויתפאר בו כי חפץ בו, וזהו כוונת הספרי שהביא הגאון הרא"ם, וגם רבינו בעצמו בסה"מ חלק העשין הביא אלה דברת הספרי ועיין בדבור הקודם מ"ש בהבנתו ובכוונת דברי רבינו ותבין כי כנים אנחנו בכוונתו פה, והיינו דמתוך התבוננת במצות ה' תתחיל להכיר ואח"כ תבוא לידי הכרה גמורה במי שאמר והי' העולם ותבין ג"כ בברואים הנפלאים גם הרא"מ ז"ל בתירוצו כיון לזה רק קיצר בביאורו לדברי הרמב"ם, והכריחו לרבינו לפרש כן דברי הספרי ממאמר אחר בספרי הביאו הילקוט רמז תתל"ט, וגם רבינו ז"ל הביאו, וזה תארו: ואהבת אהבהו על הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו וגו' כי בעוצם השגתו קרא בני האדם להאמין בשם ית' מרוב אהבתו, וקשיא לי' לרבינו במה הי' א"א ע"ה מאהבהו להקב"ה על בריותיו, אם בלמוד התורה והמצוה והחקים והמשפטים עדיין לא נתנה התורה, ואע"ג דקיים א"א כל התורה אפי' עת"ש כדאי' ביומא פרק ב' ובשלהי קדושין מ"מ האיך לימד את בני נח, והא אי' בסנהדרין נ"ט דאסור ללמוד תורה לע"א, ואע"ג דלא שייך כאן טעם האיסו' הנאמר בתלמודא שם לא משום מאורסה ולא משום גזל דקודם מ"ת לא שייך לומר תורה צוה לנו משה מאורשה, וגם לא משום גזל דעדיין לא היתה לנו למורשה, ולא מיקרי זה מצוה חדשה לב"נ בשעת מ"ת שנאסר להם ללמוד תורה, ותורה צוה לנו משה ולא לב"נ, דאין זו מצוה חדשה להם לאסרם בדבר שהי' מותר להם קודם לכן, דרק נשתנה הענין ממה שהי' בתחלה, דמעיקרא לא היתה התורה לנו מאורסה ולא מורשה ולכן היתה מותרת לב"נ ומשעת מ"ת ואילך דהיתה לנו מאורסה או מורשה ממילא נאסרה לב"נ, ודומה לפנוי' שהיתה מותרת לב"נ, ואם יש עלי' זיקת איש נאסרה לזולתו, או דבר הפקר דכל הקודם בו זכה, כיון שזכה בו אחד שוב אין אחר יכול לזכות בו, אבל האמת נראה לענ"ד דאף קודם מ"ת הי' אסור ללמד לב"נ תורה משום אי' גזל עכ"פ דהא עדיין אז לא ניתנה התורה כלל לבני אדם רק השרידים בעם המה שם ועבר ואברהם אבינו ע"ה שויתר להם הקב"ה בעצמו, ומכ"ש שהיא גזול' ביד ב"נ אם רוצה ליטול את השם, ומאי דמפיק הגמ' איסור הלימוד תורה לב"נ מקרא דתורה צוה לנו וגו' היינו דאפילו עכשיו דניתנה לכל ישראל אפ"ה אסורה ללמוד לב"נ משום ארוסה או גזל דלא ניתנה לכל יושבי תבל רק לישראל ולהנספחים אליהם גירי צדק, ומעתה קושייתנו קמה איך היו ב"נ בימי אברהם רשאים ללמוד תורה והאיך עבר אברהם ע"ה על לפני עור, וביותר לפי דעת רוב הפוסקים איסור דאורייתא הוא ללמד תורה לע"א, וחלילה לאברהם אבינו לסבב להם שיעברו על אי' תורה, גם לדעת הלחם משנה בהל' מלכים פ"י ה"ט דסובר דאי' הלימוד אינו אלא מדרבנן מלבד שהוא יחיד בדבר הזה, אף זו קשה

הא א"א ע"ה קיים ג"כ מצות דרבנן.

ודע כי נראה לענ"ד ברור דאפי' מדעתו של ישראל ג"כ יש אי' גזל בלימוד התורה לב"נ, ואע"ג דבממון כה"ג לית בי' משום גזל, מיהו לא ניתנה התורה לישראל שיהי' יכולים לוותרה לאחרים אשר לא חלק להם בה, דהנה בתו' דמס' חגיגה י"ג א' ד"ה אין מוסרין וכו' הקשו לדברי האומר אין מוסרין ד"ת לע"א משום מגיד דבריו ליעקב וגו' ת"ל דבלא"ה אסור דהרי הע"א אסור ללמוד תורה וממילא עובר המלמדו על לפני עור עיי"ש מה שתירצו ומאי קושי' ודלמא ר"א ס"ל הטעם דאסור ללמוד משום גזל הוא ואם הוא מדעתו של ישראל אין בו משום אי' גזל ולכן מייתי ר"א דרשא מגיד דבריו ליעקב להורות דאפי' מדעתו של ישראל אסור לו ללמד עם ע"א, ושמעינן מזה דהתו' ס"ל אפי' מדעתו ש"י אסור לע"א משום אי' גזל ומטעם האמור דאף דהמלמד ההוא מוחל חלקו אין אחרים מוחלין, וגם בזמן א"א ע"ה נוכל לומר כן דלא לאברהם לבדו אלא גם ליחידי סגולה ניתנה כאמור לשם ועבר ויותר מהשרידים ומי ימחול חלקם, והעיקר נראה דאין בידינו כלל למחול דאל"כ לא הקשו התו' הנ"ל מידי דדלמא ר"א מיירי כשהיו כל ישראל ביחד ועשה כן מדעת כל ישראל ואין בזה אי' גזל אלא ודאי אין בידינו למחול, ועוד דהאמר ר"א דאין מוסרין ד"ת וכו' משום מגיד דבריו וגו' הרי חזינן דאין הקב"ה רוצה שילמוד ע"א את תורתו הקדושה אפי' לאחר מ"ת וכ"ש שלא הי' הקב"ה רוצה שילמדו קודם מ"ת והאיך לא שם א"א ע"ה דבר זה על לבו, ועיין לקמן הל' מלכים פ"י הלכה ט' ד"ה ע"א שעסק בתור' וכו' מ"ש בס"ד וצ"ע, ודבר זה אין לומר דמותר ללמוד תורה עם ע"א כשדעתו לגיירו, והי' אפשר להביא ראיי' לזה מדאמרינן בשבת ל"א א' בההוא גר שבא להלל ואמר גיירני ע"מ שתעשני כ"ג ולמד עמו תורה וכו' נשא אותו הגר ק"ו בעצמו וכו' ולכאורה קשה הא אין מקבלין גרים בימי דוד ושלמה כדאיתא ביבמות ע"ו דחיישי' דלמא רק מפני גדולתן של ישראל הוא מתגייר ולא לשם שמים, ואם כן הוא במי שמתגייר סתם מכ"ש בהך עובדא שהי' הגר אומר בפירוש שהוא רוצה להתגייר כדי שיעשה כ"ג, והאיך הי' הלל רשאי לקבלו לגר, וע"כ צריכין לומר דבאמת מתחלה לא הי' מקבלו לגר ולא גיירו מיד, אלא למד עמו תורה עד שהגיע למקרא והזר הקרב וגו' נשא קל וחומר בעצמו והתגייר לשם שמים, אפס תקשי על הלל האיך לימד תורה עם ע"א קודם שנתגייר ותבנא לדינא דהיכי שדעתו להתגייר על ידי לימוד התורה דמותר לו ללמוד תורה עמו בעודו בגיותו, ושוב מצאתי את שאהבה נפשי למהרש"א ז"ל עיין בחידושי אגדות שם בשבת שכתב שם כדברינו פה. אמנם אחרי העתרת המחילה לכבוד מאיר עינינו מהרש"א ז"ל נראה כי אישתמיט לי' לפי שעה מ"ש התו' ביבמות כ"ד ב'

ד"ה לא בימי דוד ושלמה וכו' וההיא דפ"ב דשבת ההיא דאתי לקמי' דהלל ואמר וכו' בטוח הי' הלל דסופו לעשות לש"ש, וכ"כ שם ק"ט ב' ד"ה רעה אחר רעה וכו' הרי מבואר דס"ל דבאמת ג'יירי' מיד דמה שאין מקבלין גרים וכו' אין האיסור והחששא בשביל עכשיו לחוד בשעה שהוא מתגייר אלא דחיישינן דכל ימיהם לא יהיו גרים לש"ש רק לתכלית זמניי בשביל הגדולה והכבוד והן הן הגרים דקשים לישראל כספחת - ובקונטרס הדרושים בארתי בס"ד הטעם למה כספחת דוקא וגם שמאי לשיטתו שפיר עביד דלא קבל להגרים הללו, והלל לשיטתו ג"כ שפיר עביד דקבלם - אבל בגר הזה שבא להתגייר לפני הלל האמנם באותו השעה דעתו היתה תכלית זמניי מ"מ הי' הלל נכון ובטוח כי עד מהרה יהי' לבו לשמים, אחרי שירגיל עצמו בלמוד התורה ולא יפנה עוד אל רהבים ורעות רוח מתענוגי התבל, ולכן הי' מגיירו מיד דמתוך שלא לשמה יבוא לשמה וכיון שגיירו מיד נהי דגר כזה שבא להתגייר מפני שלחן מלכים ולא נדע מה יהי' בסופו אם מתוך שלא לשמה יבוא לשמה, הנה אסור לנו לקבלו ולגיירו, מיהו בדיעבד אם נתגייר ונתקבל אפי' בב"ד של הדיוטות דינו כישראל גמור כמ"ש רבינו בהל' איסורי ביאה פי"ג ועיי"ש בנושאי כליו, ולכן רשאי הי' הלל ללמד תורה עמו ואעפ"י שאז לא נתגייר לש"ש מיהו מהני גירותו להיות כישראל גמור לכל דבר חוק ומשפט התורה וגם לו היא מאורסה ומורשה ובכלל בית יעקב הוא אשר להם הגיד הוא ית' דבריו, ומעתה מלבד שאין מהך אגדה דשבת ראיי' לדברי המהרש"א דמותר ללמוד עם ע"א אם דעתו להתגייר אלא מדברי התו' דיבמות מוכח איפכא דאסור ללמוד אפי' דעתו להתגייר דאל"כ מנ"ל לחדש דבר זה משום דהלל הי' לבו נכון ובטוח כי סופו כל מעשיו יהיו לש"ש דאי משום קושייתם היו להם לתרץ בפשיטות כמ"ש מהרש"א דמתחלה למד עמו תורה כדי שע"י התורה יתגייר לבסוף וכשנתן דעתו להתגייר לש"ש ע"י התורה שלמד אז ג'יירי' הלל ומה דנקט התלמודא בתחלה ג'יירי' ואח"כ ענין לימוד התורה הנה מצאנו כמה פעמים בתורה ובתלמודא המספרים דרך כלל ופרט, וה"נ קאמר תחלה תכלית הענין שבא לפניו הגר וג'יירי' ואח"כ מספר הפרט איך ובאיזה אופן ג'יירי' וכן מוכרחין אנו לומר באמת לדעת המהרש"א דהעובדא דמייתי התלמודא בההיא דאתי לקמי' דהלל דהוי בדרך כלל ואח"כ פרט, ושמעינן מהא דס"ל להתו' אף אם דעתו לגייר ע"י לימוד התורה אפ"ה כ"ז שלא נתגייר אסור ללמוד עם הע"א תורה דכל עוד שלא נתגייר נאסר עלי' הלימוד משום ארוסה או משום גזל, ולא מהני מה שעתיד להתגייר אח"כ, כמו בארוסה שגלוי וידוע לכל שהיום או מחר יגרש הארוס את ארוסתו, ופלוני יקחנה לאשה, אפ"ה כ"ז שהיא ארוסה אסורה לכל העולם חוץ מהארוס, וכן בחפץ מן החפצים שהוא קנין לאדם א' אף

שידענו כי יפקיר כל נכסיו למחר אפ"ה כל עוד הוא תחת רשות בעליו אין לאחר חלק בו וה"ה בלימוד התורה לע"א כ"ז שלא נתגייר אף שדעתו להתגייר, ולבו נכון ובטוח שיתגייר אח"כ לשם שמים מ"מ קודם גירותו אסורה לו משום ארוסה או גזל או משום מגיד דבריו, ואין איסור של לימוד תורה לע"א דומה לאיסו' קבלת גרים בזמנים ידועים דאיכא למיחש דכוונתם לד"א ולא לש"ש ואפ"ה מותר לקבלם אם לבו בטוח שלא יפנה אחר ההבל בעבור עושר וכבוד אלא נכח השם ית' ושם דרכו והמשכיל יבין מדעתו ההבדל בין הנושאים גם הא לא הי' דעתו של א"א שיתגיירו כל מי שילמוד עמו תורה שהרי הרבה היו בחרן ובארץ כנען וביתר הארצות שהלך בהן א"א שלא נתגיירו, ואעפ"י שאברהם הי' קורא בשם ה' לכל יושבי הארץ, ויותר מזה הוא מבואר בדברי רבינו בהל' ע"א פרק ה' הלכה ג'.

ונחזור לענייננו המבוא' מן האמור דע"א אסור ללמוד תור', ואסור לנו ללמוד עמו ואעפ"י דכוונתו הוא בלימוד להתגייר אח"כ מ"מ כיון דבשעת הלימוד עדיין לא נתגייר אסורה לו מהטעמים האמורים, וא"כ קמה וגם נצבה הקו' שעמדנו עלי' איך הי' א"א מאהב את המקום לבריות דלא הי' לאל ידו לגיירם ולאהב את הקב"ה על בריותיו דהא אסור ללמדם תורה ומצוה בעידן בגיותן, ודבר זה א"א לומר שלמד להם אברהם ז' מצות דידהו ובלימוד הזה הראה להם את גדלו ואת ידו החזקה של הקב"ה ובאלה מותר הב"נ להתעסק בהם ורשאי הישראל ללמוד עמהם, ואדרבה ב"נ שעוסק בתורה בז' מצות דידהו חשוב מכ"ג ע"ה כדאי' בסנהדרין נ"ט והביאו רבינו בהל' מלכים פ"י הלכה ט' דאחר העיון נראה דוקא בפסקי דינים של הז' מצות מותר הב"נ להתעסק ולהגות בהם כמו אסור מותר חייב זכאי אבל טעמי המצו' וסודותיהן והויכוח לדרוש ולחקור בהן אסור לב"נ אפי' בז' מצות דידהו דאין בזה תועלת אל המעשה אשר יעשון, ומנא אמינא לה מהא דאמרינן בנדרים ל"ח א' לא ניתנה התורה אלא למשה ולזרעו בלבד וכו' ומסיק אלא פלפול' בעלמא וכו' עיי"ש במפרש ובפי' הרא"ש ז"ל הרי לך מבואר דאפי' לישראל עם סגולתו לא ניתן להם רק פסקי דינים הלכו' פסוקות לא הפלפול והויכוח והחכמות הרמות הרמוזות בתורה ובצורת האותיות כמ"ש הרא"ש רק דמרע"ה נהג עמנו טובת עין וחילה פני קונו ית' שיתרצה ליתן לנו גם הפלפול - דאי משה עשה כן מדעתו והסכים הקב"ה על ידו מלבד דלא הי' רשאי לעשות כן מתחלה כיון דלו לבדו ניתנה ואין לזרים אתו הי' בו אי' ללמדו לנו אף זו קשה דה"ל לתלמודא בשבת פ' ר"ע למחשב ד' דברים שעשה משה מדעתו א"ו כדכתבינן דהתפלל לה' ית' כאמור - ומכ"ש שלא ניתן לב"נ הפלפול והויכוח אף בז' מצות שנצטוו עליהן וממילא ידעינן דאסור להן הפלפול והדרשה אחרי הסודות

שיש בהם משום מאורסה או מורשה כמו שאסור להן ללמוד שארי המצות היתירים על השבע מטעמים הנזכרים ואין להשיב ע"ז דא"כ מאי קושיא להתו' בחגיגה הנ"ל בהא דר"א דאין מוסרין וכו' דלמא ר' אמי מיירי לענין הפלפול של ז' מצות דידהו דלית בהו אי' משום מאורסה או מורשה ואשמעי' ר"א דאפ"ה אסור למסור להן משום מגיד דבריו ליעקב וכו' דזה אינו חדא דהא מסוגיא דנדרים הנ"ל מוכח דלא ניתן הפלפול לב"נ אפילו בשבע מצות דידהו ממילא אית בהו איסור מאורסה או מורשה אם הב"נ עוסק בו ושפיר הקשו למאי איצטריך ר"א דרשא מגיד דבריו וכו' דממילא ידעינן מי שמוסר להן הפלפול עובר על לפני עור ועוד דהך קרא מגיד דבריו וכו' מיירי רק בפסקי דינים העשה והל"ת ולא איירי כלל בפלפול כמפורש בסיפי' דקרא חקיו ומשפטיו לישראל ודוחק לומר דרישא דקרא בפלפול איירי וסיפא בפסקי דינים ואינו מאמר שירי ענין א' במלות שוניות, ואדרבה מדברי התו' דחגיגה מוכח דאפי' בז' מצות דידהו אסור להם ללמוד הפלפול והעיון בהם דהא דכתבו התו' שם דאיכא מצוה ללמוד לב"נ ז' מצות והביאו ראיי' מברייי' השנוי' בסנהד' נ"ט מנין שאפי' ע"א העוסק בתורה שהוא ככ"ג וכו' וקשה מאי ראיי' מייתי דלמא הברייתא איירי בפסקי דינים והלכות של ז' מצות ובהו איכא מצוה ללמדם למאן ידעו להזהר והכי דייק קרא אלה המצות אשר יעשה אותם האדם וגו' והיינו פסקי הלכות המודיעים את הדרך אשר ילכו אבל הפלפול והסודות מז' מצות שבהן אינו תלוי המעשה ורק השלמת העיון לכן אסור למסור להן ועוד דברישא דקרא כתב ושמרתם את חקותי וגו' ואלה הן פסקי הלכות שנאמרו למשה מסיני אולם הפלפול אינו בכלל שמירת החוקים, וא"כ ליכא למשמע מהך דרשא האדם אלא פסקי דינין דמותר ללמוד לב"נ ולא הפלפול, מיהו גם איסור ליכא למשמע מהכא דקרא אתי להורות דפסקי דינים מצוה ללמוד להן אבל פלפול ליכא מצוה ואיסורא ג"כ לא שמענו, והוצרך ר"א לדרשא מגיד דבריו ליעקב לאסור להם הפלפול של ז' מצות וממילא ידעי' דהישראל אסור ללמדם, ובאמת רישא לאו היינו סיפא דתחלת הכתוב בפלפול איירי וסופו בפסקי הלכות, ונתישב בזה לשון הכתוב מגיד דבריו ומה המה הדברים אם לא חוקים ומשפטים, ועיין בפי' הרא"ע ובפי' הרד"ק ז"ל ולדברינו ליכא כפל ענין במלות שונות, בשלמא בסוגיא דסנהדרין לא קשיא מאי פריך התלמודא לר' יוחנן דאמר ע"א שעוסק בתורה מהך ברית' דר"מ ודלמא ר"ן איירי מפלפול ור"מ לא קאמר דמצוה ללמוד אלא פסקי דינים דכיון דלא אסיק אדעתא לחלק בין ז' מצות לשאר מצות ממילא אין לחלק נמי בין פסקי דינים לפלפול, דלימוד שאר המצות אשר אין לב"נ חלק בהן הוא כמו הפלפול של ז' מצות אידי ואידי אין בהם תועלת אל הנהגתן רק למאי דמסיק דיש הבדל

בין ז' מצות לזולתן שפיר מחלקין מהאי טעמא בין פלפול ועיון ללימוד פסקי הלכות והיינו בז' מצות דוקא ולא בשאר מצות אולם על התו' קושייתינו במק"ע ומוכרחין אנו לומ' בדעתם דמצד הסברא אסור לב"נ ללמוד הפלפול ועיון כיון דלא ניתן להם כלל כדמוכח מסוגיא דנדרים ממילא איכא איסורא משום מאורסה או מורשה והיינו שהקשו התו' למאי איצטריך דרשא דר"א אם לענין הפלפול והחקירה מסברא ידעינן דאסור לע"א להתעסק בהן כיון דלא ניתן להם אסור לב"נ ללמוד הפילפול והחקיר' כנ"ל וגם הישראל אסור ללמדם משום לפני עור, ואם איירי ר"א ללמדם פסקי דינים מהז' מצות ליכא איסורא, אדרבא מצוה קעביד כנ"ל, ועיין מ"ש רש"י ז"ל בסנהדרין שם ד"ה בז' מצות דידהו וכו' דייקא לשונו דהפלפול אפילו בז' מצות דידהו ג"כ אסור לב"נ, מדכתב עוסקין בהלכות אותן ז' מצות להיות בקיאין בהן, לכאורא אך למותר המה, דמי לא ידע ביאור זה, בהסוגי' גם מדלא כתב עוסקין בתורת ז' מצות כלישנא דנקט ר"מ ע"א שעוסק בתורה וכו' ולא קאמר שעוסק בהלכות, ומלות להיות בקיאין בהן ג"כ הם למותר, אולם רש"י ז"ל יפה דייק להורות לנו שלא נטעה בדברי ר"מ להתיר לב"נ ללמוד בז' מצות דידהו אפילו פילפול ועיון שיש בהם, לפיכך כתב מלת והלכות, דהוראתו רק פסקי דינים, ולא הפלפול, וכתב נמי להיות בקיאין וכו' להורות דר"מ לא התיר לב"נ ללמוד אלא מה שהוא תלוי בבקיאות דמותר לישראל להתעסק בהם למען יהיו בקיאין וידעו את המעשה אשר יעשון, אבל הפלפול אסור אפילו בז' מצות דידהו.

ועוד יש להביא ראי' למה שאמרנו פה, מהא דאמרינן במכות כ"ג דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני וכו' תורה בגימטרי' תרי"א וכו', ומעתה תקשי לר' יוחנן דיהיב טעמא, לאסור לימוד התורה לב"נ משום דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה וכו', דהאיך קאמר דמספר תורה הם לנו מאורסה או מורשה, הא בכלל אותן תרי"א איכא נמי ה' מצות מהז' מצות שנצטוו עליהן ב"נ והם אינם לא מאורסה ולא מורשה לקהלת יעקב, דגם ב"נ נצטוו עליהן, וכשם דמלת לנו הנאמ' בכתו' תור' צו' לנו וגו' אינו ממעט לאותן הז' מצו' לאוסרן לב"נ ללמדם, כך אינו ממעט לשאר המצו' לאסרן ללמדם לב"נ, ואין לומר דכוונת הכתוב דרובן של מצות רק לישראל לחוד צוה, לא לב"נ, דמלבד שדבר זה הוא דוחק גדול, אף זו דרבינו ע"כ לא ס"ל הך פירושא במימרא דר' שמלאי, דרבינו חולק על בה"ג בשורש הא' בס' המצות, במה שחשב הבה"ג גם מצות דרבנן במנין המצות, דהא אמרינן תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני, ועל מצות דרבנן לא שייך לומר כן, והרמב"ן ז"ל חפץ בהצדקו ואמר דכוונת ר' שמלאי היא על רובן, דרובן נאמרו מסיני, ונגרר המיעוט אחר הרוב יע"ש, וא"כ שמעינן מזה דרבינו ז"ל לא ניחא

לי' לומר דר' שמלאי קאי רק על רובן של המצות, אלא דהוא מאמר ע"ד השילוח וא"כ קושייתינו נצבה וצ"ע. אמנם אם נאמר דאפי' בז' מצות דידהו לא הותר להם ללמוד אלא פסקי דינים משפט המעשה ואת אשר לא תעשינה אבל הדרישה והחקירה בהם אסור לב"נ ליתא לקושייתינו דקודם קרא דכתיב תורה צוה לנו כתוב לאמר והם תכו לרגליך ישא מדברותיך, דרשינן מיני' במס' ב"ב ח' א' והם תכו וגו' אלו ת"ח שמכתתין רגליהן מעיר לעיר ממדינה למדינה ללמוד תורה ישאו מדברותיך לישא וליתן בדברותיו של המקום יע"ש הרי דרשי' קרא קמא לענין פלפול התורה ועומק העיון בה וסמך לי' הכתוב תורה צוה לנו והיינו לבאר מהו הפלפול של מדברותיך שהם נושאים ונותנים בהם ואמר תורה צוה לנו משה ובה הם נושאים ונותני' ועל הפלפול שיש באותן תרי"א מצות שפיר קאמר לנו מורשה קהלת יעקב דכולם לנו מורשה הם ולא לב"נ דלדידהו אסור הפלפול והעיון אפי' בז' מצות, והנה אחר שהוכחנו בראיות ברורות דאפי' בז' מצות דידהו אסור לב"נ ללמוד הפלפול בהם וסודותיהן שפיר קשיא לי' להרמב"ם מה שהקשינו על הספרי במה הי' א"א ע"ה מאהב להקב"ה דהא לא הי' רשאי ללמוד עמהם תורה עומק הפלפול אלא צריכין אנו לומר שהי' מגלה להם סתרי הטבע ומה רבו מעשי ה' ופלאי בריותיו בשמים ממעל ובארץ מתחת כמאמרם ז"ל פ"ק דב"ב אצטגנינות גדולה היתה בלבו של א"א ע"ה וכו' וכן מבואר להדיא בדברי רבינו בהל' ע"א פ"א ה"ג הרי מוכח מהספרי דע"י ההכרה במעשי ה' ובהתבוננת בברואיו הנפלאים הוא הדרך האמיתי לאהבה את ה' אלהינו ולהכי קשיא לי' לרבינו בהיות כן א"כ דברי הספרי מתנגדים לעצמן דבאידךברייתא השנוי שם מייתי דע"י המצות שצונו ה' אלהינו הוא הדרך לאהבה את ה' לזה הוכרח רבינו לפרש ודאי ע"י המצות הנגלות לנו ג"כ קונה אהבתו ית', אולם בהתבוננת במעשיו הנפלאים כי כולם עשה בחכמה יוסיף אהבה על אהבתו לו ית' כי האדם מתפעל יותר ע"י חוש הראות מאשר הוא מתפעל ע"י חוש השמע והי' האות ע"י שבירת הלוחות ממשה רבינו ע"ה כאשר ראה את העגל ונתפעל מאד, וכ"ש שהחוש הראות יעשה רושם יותר בקרב האדם מאשר הוא עושה השכל רק תחלה צריך שימלא כרסו בש"ס ופוסקים לדעת את המעשה וילך בדרך טובים גם תהי' לו לאור מאיר לבלתי יכשל ויפול במהמורות החקירה, אבל איפכא אין מקום לומר דהיינו ע"י מעשה המצות יוסיף אהבה על אהבתו שהשיג בהתבוננות בפלאי ויצורי הבורא ב"ה, דא"כ הי' צריך תחלה לידע ולהכיר בפלאי היוצר הכל ית' ואח"כ ילמוד אלה המצות והחוקים והמשפטים וחלילה לנו לחשוב כן שיקדים החקירה והתבוננות טרם ישתדל ללמוד התורה והמצוה ורבינו בעצמו לקמן פ"ד הלכה י"ג כתב תחלה צריך שילמוד וידע כל התורה כולה וימלא

כרסו בש"ס ופוסקים ואח"כ יעסוק במ"ב ובמעשה מרכבה, והא לדעת רבינו ההתבוננת בפלאי היצורים וכל המציאות הן הן מעשה בראשית ומעשה מרכבה ועיי"ש בכ"מ אלא ודאי כמ"ש ומתישב בזה הסתירה הנראית בהשקפה ראשונה מדברי רבינו פה למ"ש בספר המצות הבאתיו לעיל ד"ה והאיך הוא הדרך לאהבתו וכו' דלפי האמור שניהם צדקו יחדו דכאן איירי מאהבתו האמיתית והיא האחרונה שאפשר לאדם להשיג ועיין בפ' שלאחר זה ד"ה הגלגלים.

פרק ג

הלכה א

הגלגלים הם הנקראים שמים רקיע זבול וערבות וכו'. כתב המפרש הגלגלים וכו' כדגרסי' פ' אין דורשין פ"ב אמר רב יהודא ב' רקיעים הם וכו' ור"ל אמר שבעה וכו' הנה המפרש הזה רוצה להכניס דברי חול ופרפראות אל החכמה שהן הן חכמ' התכונה בתוך דברי קדש מאמרי רבותינו ז"ל הם קודש מעשיהם קדש ודבורם בקדש שתו בשמים פיהם בגבהי מרומים במקום קודש הקדשים ומה לתבן את הבר, וכבר כתב המהרש"א ז"ל בגמ' הנ"ל שא"א לכיוין דבריהם של חכמי תכונה עם מאמרי רבותינו ז"ל אבל למאמרי רז"ל דרך הקדש יקרא די מדורהון עם בשרא ליתוהו או למי שיערה עלי' רוח ממרום רוח חכמה ובינה רוח דעת למי שיראת ה' היא אוצרו ובמופלא ממנו בל נדרוש, וגם החכמה של תכונת הגלגלים היא רק שפחת בת מלך ומשרתת להתורה כי היא צריכה להתורה שהיא תכלית כל הידיעות.

הלכה ט

כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם וכו'. כתב המפרש ידעו זה מתנועתם דזאת התנועה א"א שתהי' טבעית שהמתנועע בתנועה טבעית וכו' והגלגל סובב תמיד ואינו נח וכו' הלכך לא תהי' תנועתו רק תנועה תשוקית והיא לא תהי' אלא לבעלי נפש והשכל. ולכאורא יש להשיב על ראיי' זאת כי ראינו דאיכא נמי תנועה תשוקית לדבר שהוא בלתי בעל נפש ושכל כמו האבן המושך הנקרא מאגנעט עם הברזל שהוא מושך הברזל אליו או להפך בריחוק משוער והוא לסבת התשוקה שיש בא' משניהם להתחבר אל האחר, וכמו כן אפשר שהמציא השם ית' בהגלגלים להצד ההוא שמתנועעים אלי' ולכן הגלגל מתגלגל ומתנועע להגיע אל המקום אשר אליו תשוקתו, וכשמגיע שם אז החלק שלמטה ממנו מן הגלגל - היותו מחובר מחלקים - שחושק ג"כ להשיג הנקודה הזאת לכן דוחק החלק שלמטה להחלק שלמעלה ממנו כדי שיגיע גם

הוא שמה, וכשהגיע שמה הוא נדחה מפני החלק שלאחריו בגלגל וכן הוא תמיד בסיבוב הגלגל ולכן יתגלגל תמיד ולא ינוח ולא ישקוט כל הימי' כימי השמים על הארץ כרצון היוצר ב"ה, וכמו שהוא כן במים הנמשכים ממקו' נמוך אל מקום גובה כאשר הוא גלוי וידוע לכל רואי שמש והיודעים קצת מחכמה, ומצאתי את שאהבה נפשי להרב בעל עקידה בפ' בראשית עמד ג"כ בזה אמנ' התשובה לזה תמצא בספר מאמר אסתר אשר חנני אלקים בזה והוא בדרוש מ"ג מאמר ה.

פרק ד

הלכה יב

בזמן שאדם מתבונן וכו' ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכו' מוסיף אהבה למקום וכו'. עיי' לעיל פ"ב הלכה ב' מ"ש בס"ד בזה, ואם כי דברי רבינו אמת דהחכמ' הנכר' מברואיו מביאה האדם לידי אהבתו יתעלה כי יראה ויבן עזוז חכמתו ב"ה וכי רם ונשא הוא מאד אין חקר לגדולתו ויכלתו והטבתו לכל חי וכל מה שברא לא ברא אלא לטובת האדם שימצא הכל מוכן לפניו אבל יש דרך אחר גבוה מעל גבוה ודרך הקדש יקרא לו והיא תהלת ד' תספר מפלאות תמים דעים ית' אבל לאו כל מוחא סביל דא.

הלכה יג

ואני אומר שאינו ראוי לטייל בפרדס וכו'. ואני אומר כי מלאך ה' צבאות הוא רבינו ז"ל והדברים ראוים אליו כאשר עינינו רואות יום יום ולמשמע אוזן דאבה נפשינו דע"י ההשתדלות והעסק בחכמתו טרם מילא כריסו בש"ס ופוסקים רבה המכשלה תחת ידם ורבים יכשלו וילכו מדחי אל דחי, לא כן התורה מגינה ומצלא וכל רע לא תאונה אל העוסקים ומשתדלים כל ימיהם בש"ס ופוסקי' באמת ועיין לעיל פ"ב הלכ' ב' מ"ש בס"ד, ודע מ"ש הראב"ד ז"ל בפירושו לס' יצירה פ"א משנ' ט' ח"ו שיהי' שיכוון לז' הר"מ ז"ל ומי קם בגאוני' כמוהו אמנם כל דבריו בראשי פרקים מובנים למי שקיבל סודותי' מפה אל פה עכ"ל חזי מאן גברא רבא קמסהיד על דברי רבינו וטובא מיסהד סהיד כי הי' מופלג בחכמת הקבלה וחכמת הפילסאפיה כנרא' מפירושו שם כי בשתי' יתחתן בשתי אלה ומכאן אתה דן על כל מה שהתלוננו הבאים אחריו על רבינו ז"ל על מ"ש בספרו מורה נבוכים ובספר המדע, ועיין מ"ש מרן בכ"מ ד"ה וכתב הר"ן דבר קטן וכו' ולפי האמור בשם הראב"ד ז"ל אין צורך לרבינו לתפלתנו וה' הטוב יכפר בעד החושד למי שאין בו כי צדקות אהב וישר יחזו פניו.

ואעפ"י שדברים אלו דבר קטן קראו וכו'. עיין במרן מ"ש בשם הגאון הרא"מ ז"ל ואם כי חכו ממתקים והדברים ראוי' למי שאמרן אולם לתלמידיו הקטנים דבריו צריכין ביאור קצת, ואפתחה במשל פי איש א' הי' מתגורר במדבר בארץ ציה וצלמות ומאומה אין אתו להחיות נפשו האומללה והעטופה ברעב עד כמעט לא נותרה בו נשמה לולי התמהמה עוד כמעט רגע והיה מושלך בארץ כדומן וכפשע בינו לבין המות עברו עליו ב' אנשים ויהי כאשר ראו אותו ברע וימהר א' מהם לתת לו לחם לאכול לשבע נפשו ויאורו עיניו ויקם על רגלו אח"כ נתן לו השני אבן יקרה אחת מחירה עולה הון עתק, והנה איש בער וכסיל בהגיע לאזנו הדברים האלה יאמר כי מתנת האחד אשר נתן אל הנאנח לחם לאכול איננה יקרה כ"כ כמתנ' האחר אשר הפלי' חסדו עליו לכבדו מהונו באבן יקרה מאד, הן אם נבחין השיווי או מהות החומר אמת הוא כי הבדל עצום ורב הוא בין חומר הלחם לחומר האבן יקרה ומחיר הלחם מעט מעט הוא נגד מחיר האבן אולם בבחינת התועלת המגיע להנאנח במתנות האנשים האלה כל אשר לו מוח בקדקדו יבין כי למתן לחם אין ערוך נגד מתנת האבן יקרה דבמתן לחם הציל נפשו ממות והי' כי ירעב מה יועיל לו האבן הממנו יוצא לחם לאכול ומים לרווות צמאון הנה הלחם הוא ההכרח לשבור הרעבון והאבן יקרה איננה הכרחית וגם בלעדה יחי' האדם ע"פ האדמה, וככה לימוד התורה הנגלית לנו ולבנינו האמנם מצותי' ומשפטי' מתפשטים על עניני החומר משא"כ מ"ב ומעשה מרכבה על אל אלים נפלאות ידברו ועוזו נוראויות יאמרו ומלאכי אלקים עולים ויורדים במענה פיו, מ"מ אין ערוך לתועלת המגיעה אלינו משמירת התורה ומצותי' כאשר היא לפנינו כי הם חיינו ואורך ימינו בעה"ז ובעה"ב, והתועלת המגיע מהשגת מ"ב ומעשה מרכבה כמר מדלי נחשב לעומת הראשון, ולכן אף כי הוויות דאביי ורבא דבר קטן יקראו נגד מ"ב ומעשה מרכבה מ"מ לענין התועלת והתכלית קטן גדול שם הוא בעולם שכולו טוב.

פרק ה

הלכה א

ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. וכן כתב עוד לקמן הלכה ד' עיין מ"ש שם ד"ה כל מי שנא' בו יעבור וכו' על דברת מרן הכ"מ.

הלכה ג

וכל הדברים אלו שלא בשעת הגזירה וכו'. הכי אמרו בסנהדרין ע"ד א' כי אתא רב דימי וכו' אבל בשעת גזירה אפי' מצוה קלה יהרג ואל יעבור ועיין בפירש"י שם, מאי מצוה

קלה וכו' לשנוי ערקתא דמסאני, והן הן דברי רבינו ועיין מ"ש מרן הכ"מ ומה שיש להעיר על רבינו שהשמיט מלהביא דינא דערקתא דמסאני יתבאר לקמן ד"ה ואל יעבור אפי' על אחת, וכתב הר"ן ז"ל בחידושיו בשעת הגזירה בין בצנעה ובין בפרהסיא יהרג וא"י ומיהו אם הגזירה היתה להנאת עצמו אם הוא בשאר עבירות חוץ מג' הידועות בין בצנעה ובין בפרהסי' לא אמרי' יהרג וכו' והכי אית' בירושל' דשביעית פ"ד וכ"ה בירושלמי דסנהדרין פ"ג הלכה ה', והנוסחא לפנינו בירושלמי היא קצת מוטעת ומהרא"פ ז"ל בשביעית שלח יד להגיה ובפירושו יש לגמגם אבל לפי הנוסחא שהביא הר"ן מתישב שפיר והוא ז"ל לרוחב בינתו קיצר בביאור הירושלמי והנני לבאר היטב בס"ד, בראשונה היתה המלכות אונסת שהי' גזירה לחרוש בשביעית הורה ר' ינאי שיהו חורשין חרישה ראשונה, חד מומר אעבר בשמיטת', עבר במקום שדות בשעת שמיטה, חמתן רמיין כובעתא שהיו אוספין העמרים ועושין כובעות גדושין על הקרקע כמין כובע - ועיין במס' פיאה פ"ה משנה ח' מ"ש הרע"ב ז"ל ובירושלמי שם במתני' מעמר לכובעות - אמר להון הסטאה מאן שרי לכון מכדי כמאן שרי לכון מדמי כובעתא - לענ"ד צ"ל תמור מכדי מלת מכרב הוא ענין חרישה, ומלת מרמי תמור מדמי - והכוונה שאמר להם המומר מי התיר לכם להיות חורשין וזורעין בשביעית וסטין אתון מהמצות אמר ר' יעקב ב"ז קשיתי קומי ר' אבוהו לא כן אמר ר' זירא וכו' חוץ מע"א וג"ע וש"ד, הדא דתימא בינו לב"ע אבל ברבים אפי' מצוה קלה לא ישמע וכו' לא מתכוון אלא למגבי ארנונא, דהיינו שלא הי' הדבר להעביר על דת אלא להנאת עצמן דאין רצין המלכים להוביר השדות וכו' וזאת ראיי' ברורה וכו' ומשמע לי שאין כן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' יסה"ת דקאמר וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזירה וכו' דאחר שהתיר הנאת עצמן משמע דבשעת הגזירה לית בי' שריותא כלל עכ"ל הר"ן עם קצת תוספת ביאו' דברי הירושלמי, ותם אני ולא אדע לכוין דברי הר"ן במה שהביא ראיי' מהירושל' דהנה הנ"י שם בסנהדרין כתב אהא דמסיק קרקע עולם היא הא דלא מקשה הא אסתר שעת הגזירה הוי דלא מיקרי גזירה אלא אם היא מיוחדת באומה אחת לבדה אבל אחשורוש על כל מדינות מלכותו גזר, ומעתה מאי ראיי' מהירושלמי אטו דוקא מישראל אינו רוצה המלך שיהבירו שדותיהן ולא משאר האומות, הלא אחת דתו על כל בני המדינה על כל עם ועם שלא יהבירו שדותיהן מפני הארנוניא שהוא נוטל מכולם, רק בכל האומות א"צ לאנסם בשביעית דבלא"ה חורשים וזורעים כבשאר שנים, והישראלים דוקא צריך לאנסם מחמת מצות שביעית, והמלך עינו פקוחה על כל היושבים תחת ממשלתו לבלתי יהיו עצלים והאדמה תשם, וכמה גרועה היא מדת העצלנות ועלי' דבר החכם מכל אדם במשלי, רק לא תמצא אומה שלימה

שיהיו כולם עצלנים אלא אנשים פרטים ואין דעת המלך נוחה בהם דרוצה בעמו יפאר בהם שהם זריזים לעבודתן עכ"פ אינו צריך לאנס לעבודה רק הישראל מש"ה מאנס לכל האומה לבלתי הוביר שדותיהם וא"כ אין זה נקרא שעת הגזירה לדעת הנ"י וממילא הדר דינא דכל שהוא להנאת עצמו יעבור ואל יהרג, אולם רבינו איירי בשעת הגזירה ממש דרק על ישראל לחוד גזר, וכ"כ הרב בעל ל"מ רק מ"ש בשם הר"ן בפ' במה טומנין לא מצאתי זכר לזה בשום מקום מחדושיו ונראה שהוא טעות הדפוס וצ"ל הנ"י בפ' בן סורר, ואיך שיהי' דעת רבינו ג"כ כהנ"י דאם הגזירה כוללת לכל האומות אין זה נקרא שעת הגזירה והדבר תלוי אם הוא להנאת עצמו אם לא וליתא לראייתו של הר"ן, ועיין ב"ח בי"ד סי' קנ"ז ובט"ז שם ס"ק ג' ובש"ך ס"ק ז' ודברי רבינו נכונים. ובלא"ה אני תמה על הר"ן בראייתו מהירושלמי דגם בשעת הגזירה אם הוא להנאת עצמו יעבור ואל יהרג דהא לא גזר המלך ויועציו שיחרשו ויזרעו בשביעית אלא שהוא צוה שיתנו לו ארנוניות אף בשביעית דהיינו שיתנו לו המעשר מן היוצא שדה בכל שנה ואם היו נותנים לו המעשר מן התבואה ישנה גם על שנה זו לפי אומד שהי' גדל בשדה ההיא כך וכך שערים הי' המלך ג"כ מתרצה בזה ולא הי' מכריחם לעבוד דוקא, גם אם אמר המלך בפירוש שיעבדו בשביעית אין הכוונה על העבודה בהחלט אלא כל מגמתו הוא ליתן לו ארנוניתו, ומי שמניח שדהו בור ואעפ"כ הוא נותן הארנוניתו מהתבואה ישנה אין המלך מקפיד בכך כי לא בעבודת השדה הוא חפץ אלא להביא אל גנזי המלך החק הקצוב רק שהם דלים ועניים ואין להם ממה ליתן הארנונית אם לא שיעבדו בשביעית ויתנו מתבואת הארץ החק המגיע עליהם, ואין זה שעת הגזירה דלא גזר המלך לבטל המצוה והוא שאמרו בירושלמי לא אתכיון אלא למיגבי ארנונא רצינו דאין כוונת המלך על דרך פקודה וציווי אלא ע"צ העצה באיזה אופן יוכלו ליתן ארנונית אם יחרשו ויזרעו בשביעית והארץ תתן יבולה והם יתנו את חקם, אבל הרמב"ם ז"ל מיירי דשעת גזירה הוא לבטל המצוה בהחלט אף שהוא להנאת עצמו מיהו כיון דא"א להשיג אותה הנאה אם לא ע"י ביטול המצוה הוא בטא בשפתיו לאמרו עברו על הדת שלכם בזה דעת הרמב"ם דיהרג ואל יעבור, גם לדעת רש"י דמש"ה בשעת הגזירה יהרג ולא יעבור שלא ירגילו הזדים להמריך את הלבבות ג"כ יש לחלק בכך דבעובדא דירושלמי ליכא למיחש שירגילו להמריך את לבבם דמנא ידעו שהישראלים יעברו על הדת פן יהי' לאל ידם ליתן הארנונית מהתבואה הישנה או מחיר כסף תחת החק מהתבואה בודאי ימצאו אנשים הרבה שיעשו כן ואין שוה להמלך אם יעבדו אם לא יעבדו בשביעית רק הוא רוצה בשלו כאמור והגזירה זאת אינה כוללת כל האומה הישראלית היושבים במדינתו אולם רבינו

מיירי היכי דהגזירה כוללת לכל ויודעים ג"כ שא"א מציאות ההנאה ההיא רק ע"י ביטול המצוה ושייך הטעם שלא ירגילו להמריך את לבב ישראל.

איברא הא קשיא לי אם נאמר דרבינו סובר כדעת הנימוקי דלא מחשבי' שעת גזירה אם היא כוללת וכמו שפסק הרמ"א בי"ד סי' קנ"ז ועיי"ש בש"ך ס"ק ו' גם הב"י בספרו הארוך הביא דעת הנמוקי בלא חולק א"כ הא דכתב רבינו אבל בשעת הגזירה והוא שיעמוד מלך כנ"נ וחביריו וכו' קשה ממ"נ, דהנה בפסחים נ"ג בהא דאמרינן מה ראו חמו"ע שמסרו עצמן לכבשן אש וכו' כתבו התו' בשם ר"ת דצלם שעשה נ"נ אנדרטא הוי שעשה לכבוד עצמו ולאו ע"א ממש ולכך קאמר מה ראו וכו' והר"י מפרש דע"א ממש הוי ואפ"ה קאמר מה ראו שלא ברחו שהיו יכולין לברוח קודם המעשה כמו שעשה דניאל, ועיין בתו' דכתובות ל"ג ב' לא הביאו רק פי' ר"ת ויפה עשו שלא הביאו תירוצו של הר"י התם דקאמר התלמודא שם אלמלא נגדוהו לחמ"ו הוי פלחי לצלמא וח"ו דהוי פלחי אי הוי ע"ז ממש וה"ל למימר אלמלא נגדוהו הוי ברחי להו, ומעתה נחזי אנן אם דעת רבינו כדעת הר"י דצלם נ"נ הוי ע"ז ממש מדוע כתב דאם הוא שעת הגזירה שיקום מלך ויגזור כנ"נ דמאי דוגמא הוא ענין נ"נ לדין של שעת הגזירה הא לענין ע"א אין הבדל בין שעת הגזירה לשלא בשעת הגזירה - וכן לענין ג"ע וש"ד - ובכ"ע אפי' אם הגוזר עושה כן להנאת עצמו אם הי' אפשר המציאות עיי"ש בדברי הרז"ה ז"ל ובמלחמות להרמב"ן ז"ל, וכן אפילו הוא בצנעה הדין הוא מפורש יהרג ואל יעבור ודוקא לענין שאר מצות יש חילוק בין שעת הגזירה לבין שלא בשעת הגזירה, מיהו הא לא קשיא למ"ש דרבינו סובר כדעת הנמוקי דלא מיקרי שעת גזירה רק אם היא גזירה על אנשים פרטים ולא על כל אנשי מדינתו א"כ האיך כתב שיעמוד מלך כנבוכדנצר וכו' הא גזירת נ"נ לא היתה על ישראל לבד אלא הדת ניתנה לכל עמו שישתחוו לצלם, די"ל בשלמא גבי אסתר שפיר קאמר הנ"י כיון דלא גזר על אומה הישראלית לחודה לא מיקרי שעת הגזירה דע"כ לא שייך לומר שעת הגזירה אלא בזמן שכוונתו להעביר על הדת ע"י גזירתו הן שאין לו שום כוונה אחרת בפקודתו אלא להעבי' הדת, והן שכוונתו הראשונ' היא לסב' הנאת עצמו וממילא נמשך מסבה זאת ג"כ הכוונ' להעבי' דת סוף סוף מיקרי שעת הגזירה דכוונתו להעביר על הדת עכ"פ ע"צ הכוונה השניי' לזה גזרו רז"ל אומר דיהרג ואל יעבור, ולכן אם הי' הדת הניתן בשושן רק על ישראל לחוד שהם יתנו בנותיהם לו הוי אמרינן דמיקרי שעת הגזירה אע"ג דכוונתו הראשונה להנאת עצמו היתה מ"מ נמשך מזה הגזירה להעביר על הדת לאו דחתנות, משא"כ עכשיו דפקודת המלך אחשורוש היתה לכל עמו בהקבץ הבתולות והרי לדידהו ליכא שעת הגזירה משום חתנות א"כ אף

לגבי ישראל לא מיקרי שעת הגזירה, משא"כ בנ"נ שפיר גזירתו היתה על כל היושבים תחת ממשלתו אבל הרי גזר עליהם לעשות דבר אשר לו תעשינה וכל עמו מוזהרין עלי' כמו הישראל דהא גזר שישתחוו לצלם שהוא ע"א לדעת הר"י וגם ב"נ נצטוה על ע"א כמו ישראל אף שאינם מצווים על עשה של קידוש השם דנפקא מקרא ונקדשתי בתוך ב"י ועל הלאו של ולא יחללו כמו שפסק רבינו בהל' מלכים פ"י ה"ב ועיין בכ"מ אבל עכ"פ מצווים הם על ע"א ומה לי שגוזר על הישראל לבד ומה לי שגוזר על כל עמו לעשות את אשר לא תעשינה ושפיר נקרא שעת הגזירה, אבל הקו' ראשונה קמה אם נאמר דרבינו ס"ל כדעת הר"י מאי ענין שעת הגזירה לנ"נ, ואם נאמר דרבינו ס"ל כדעת ר"ת דצלם נ"נ אנדרטא הוי ולכבוד עצמו עשהו ומדקאמר רבינו אבל בשעת הגזירה והוא רשע כנ"נ ע"כ דעתו דהתם שעת הגזירה הוי והיינו דנהי דאין בזה אי' משום משתחוה לע"א ולא משום אי' ולא יחללו את שם קדשי וגו' מ"מ יש בזה קידוש השם שלא להשתחוות כמ"ש התו' בכתובות ועיין בסה"מ חלק העשין מנין ט' מ"ש בזה לכן שפיר מיקרי שעת הגזירה דהיו עוברים על העשה של ונקדשתי בתוך ב"י אם כן הוא קשה דהא היתה הגזירה להנאת עצמו של נ"נ, וגם הא ב"נ לא נצטוו כלל על עשה דק"ה כמ"ש בשם רבינו בהלכות מלכים ועוד דלא קחשיב לי' בהדי ז' מצות אף שהוא בשב ואל תעשה והרי הגזירה להשתחוות לצלם היתה על כל עמו וא"כ אין בזמן נ"נ שעת הגזירה כלל ובשאר מצות אפי' בפרהסיא אם הע"א מתכוון להנאת עצמו דינו יעבור ואל יהרג אם לא אדם גדול נכבד בעמו שרוצה לקדש שם שמים בזה אפי' בשאר מצות יש בו עשה ונקדשתי וגו' והאיך קאמר רבינו בשאר מצות בשעת הגזירה דוגמא ממה שאירע בימי נ"נ ולפי דעת הנמוקי לא הוי בנ"נ שעת הגזירה, ודוחק לומר דרבינו לדוגמא בעלמא נקט נ"נ הלא רבת שבעה נפשינו לעג השאננים רבים היו הקמים עלינו כמו אנטיוכס וסייעתו כשעמדה מלכות יון וה"ל למנקט זאת לדוגמא ומה הכריחו להביא נ"נ לדוגמא, וגם ממ"ש רבינו בסה"מ בחלק העשין הנ"ל משמע דס"ל כדעת הר"י ז"ל דצלמו של נ"נ הי' ע"א ממש דלא כשיטת הר"ת, אם לא ע"צ הדוחק אפשר לפרש דבריו גם לשיטת הר"ת אבל לשונו הצח לא משמע כן וצ"ע. וראיתי להרא"ה ז"ל בחידושיו למס' כתובות דף הנ"ל רוצה להכריח שיטת ר"ת דלא הוי צלם נ"נ ע"א ממש אלא אנדרטא לכבודו, וכתב תדע שאילו הי' ע"א ממש האיך הי' אפשר שלא היו אחרים באותו הדור זולת חמו"ע שימסרו עצמן למיתה קודם שישתחוו לע"א, ולענ"ד אפשר להשיב ע"ז עפ"י מ"ש הרז"ה ז"ל זקינו בס' המאור בסנהדרין שם דגם בשתי אלה עבירות ע"א וג"ע אם עושה אותן להנאת עצמו אינו בכלל יהרג ולא יעבור רק בע"א אינו במציאות שעובד להנאת עצמו

אבל בג"ע פסק שם כיון דישנו במציאות להנאת עצמו יעבור ואל יהרג, אלא שהרמב"ן ז"ל בס' מלחמות וכל הפוסקים חולקים עליו יע"ש ועכ"פ לדעת הרז"ה אלו הי' במציאות בע"א להנאת עצמו הוי דינו יעבור ואל יהרג ומבואר במפרשי הפשט שכוונתו ודעתו המזוהמת של נ"נ היתה בפקודתו להשתחוות לצלם אף אם הי' ע"א ממש שעשאו למזלו ושרו ברקיע כדי לבטל החלום של הצלם עם הפתרון של דניאל להעמיד בזה מלכותו לו ולזרעו אחריו עד עולם יע"ש והרבתי חזון בכמה מקומו' מדרושי בע"ה וא"כ אף אם הי' צלמו ע"א ממש להנאת עצמו הי' עושה ועיין בתו' פסחים דף הנ"ל שכתבו דניאל ויחזקאל ברחו להם בשעה שגזר נ"נ להשתחוות לצלמו וכ"ה במדרש חזית דיחזקאל יעץ לחמו"ע לברוח ולא שמעו לו והובא ג"כ בס' אסיפת זקנים למס' כתובות דף הנ"ל ד"ה אלמלא נגדוהו וכו' ומסתמא גם זולת מגדולי הדור עשו מה שעשו דניאל ויחזקאל ולמופת היו להם ולא נשארו אלא מדלת העם ואפשר דטעו וסברו כדעת הרז"ה דלהנאת עצמו יעבור ואל יהרג אף בע"א ממש והכא בנ"נ להנאת עצמו הי' וא"כ ליתא לראיי' הרא"ה ז"ל לקיים שיטת ר"ת. ודע שדעת הרז"ה אשר זכרנו פה לאו דעת יחידאה היא דמדברי השאלתות בפ' וארא נראה שהסכים עם דעת הרז"ה דכתב שם להנאתו אפי' בפרהסיא ואפי' ע"א כגון קואנקי ודומינקי יעבור ואל יהרג הרי פה אחת ודברים אחדים לו עם הרז"ה, אלא שדעת הרמב"ן בס' המלחמות דקואנקי ודומינקי לאו ע"ז נינהו והרי דעת השאלתות מפורשת דהוי ע"א ממש וא"כ הסכים לדעת הרז"ה בכל דבריו הן בזה דהוי ע"א ממש והן במ"ש דגם בע"א אם הוא להנא' עצמו יעבו' ואל יהרג מפורש בדברי השאלתות כוותי' דכתב שם והי' מוליכין אותו בקואנקי ודומינקי דה"ל משמשי ע"א רק כיון דלא לעבור איסורא קא מכווני מותר ליתן להם עכ"ל השאלתות שם ד"ה ברם צריך וכו' הרי הדברים כהוויתן כדעת הרז"ה, ומ"ש הוא ז"ל דאין במציאות בע"א להנאת עצמו היינו לעבוד ע"א בעצמו, ועיין בר"ן ר"פ כ"ש בפסחים מה שהעיר בדברי הרז"ה, ולפי מ"ש בשם המפרשים דכוונת נ"נ בצלם היתה דוגמת מזלו ושרו ברקיע, א"כ כבר הי' לעולמים ע"א להנאת עצמו כאמור.

ואל יעבור אפי' על אחת משארי מצות וכו'. מרן בכ"מ ובספרו הארוך ב"י בי"ד סי' קנ"ז תמה על רבינו מדוע השמיט דינא דאפי' על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור כדמסיק בסנהדרין ע"ד א' ותי' מרן דרבינו מפרש ערקתא דמסאני כפי' הרי"ף שהיו היהודים משונים בקשרי מנעליהם מעובדי אלילים לבלתי התדמות אליהם וכבר כתב רבינו בהל' ע"ז פרק י"א הלכה א' דל"ת דאוריי' הוא להתדמות להם במלבושיהם משום לא תלכו וגו' וא"כ כבר נכלל בכלל שאר מצות שכ' רבינו דבשעת הגזירה יהרג ואל יעבור והתלמודא

פרט להדיא ערקתא דמסאני מפני שלא הוזכר בגמ' בפירוש האיסור מלהתדמות להם במלבושיהם, ורבינו שהזכיר האי' לא הוצרך לפרט פה דבכלל שאר מצות הוא, אבל דבר שאינו אלא מנהג ישראל אפשר דס"ל לרבינו דהדין בזה יעבור ואל יהרג, ואפשר נמי דגם בזה הדין יהרג ואל יעבור רק מפני שלא נזכר בתלמוד לא הביאו רבינו אלו דברי מרן ז"ל בתוספת ביאור, וראיתי להשאלתות בפ' וארא והובא נמי בקיצור בתשו' מהרי"ק שרש קל"ז דהוא מפרש ערקתא דמסאני אפי' הא דאיסורא דרבנן היא מאי פירושא כדאמרו רבנן נתפזרו לו מעות בפני ע"א לא ישוח ויטלם וכו' כגון אלו דומה ערקתא דמסאני דבשעת הגזירה אם יאניסו הישראל לעבוד ע"א ואינו רוצה ואח"כ יעמידוהו בפני ע"א ויאמרו לו כפוף עצמך להתר ערקתא דמסאני ולא תשתחוה לע"א אלא להתר ערקתא וכו' ורואיך יאמרו שהשתחוית אסור הוא וזה הוא איסורא דרבנן וכו' דכ"מ שאסרו מפני מראית העין וכו' ויש קצת ט"ס שם והמשכיל יבין מדעתו, והנה א"א לומר דרבינו מפרש ג"כ כפי' השאלתות דהא אי' זה אינו אלא מדרבנן כמפורש בשאלתות וכ"ה דעת רבינו בהל' ע"א פ"ג הלכה ז' שאוסר דבר זה רק מפני מראית העין ואינו אלא מדרבנן וא"כ הי' לו לרבינו לאשמעינן דאפי' משום אי' דרבנן וביותר אי' דרבנן קל כזה אפ"ה הדין יהרג ואל יעבור, ודוחק לומר דגם איסורי דרבנן נכללים בכלל שאר מצות שכ' רבינו דהרי הם בכלל לאו דלא תסור דכל כי האי לא ה"ל לרבינו למסתם, וביותר לפמ"ש בהל' ממרים פ"א הלכה ב' דאינו עובר על לא תסור אלא כשמבעט בתקנת חכמים, אבל לא אם עובר מחמת שיצרו תקפו והוכחתי הדבר בראיות ברורות יתנו עידיהן ויצדקו, א"כ כ"ש הוא הכא שאינו עובר על לא תסור, אלא ע"כ צריכין אנו לומר כדעת מרן הנ"ל דערקתא דמסאני הוא אי' דאורייי' אבל באי' דרבנן אפי' בע"א אפשר דיעבור ואל יהרג ועכ"פ אין דינו מפורש לא בדברי רבינו ולא בתלמודא ועיין בי"ד סי' ק"ל בהגה ודע דאי' מ"ע ע"כ דהוא קיל טפי אפי' מערקתא דמסאני לפי פירש"י ז"ל שאינן אלא מנהג בעלמא לצניעות כנ"ל אפ"ה חמור הוא מאי' מ"ע כדמוכח מדברי הט"ז סי' קנ"ז ס"ק ב' והש"ך שם ס"ק ה' שפירשו דברי הרמ"א ז"ל בהגה דערקתא דמסאני הוא כמו שפי' רש"י והרי הרמ"א סי' ק"נ סעי' ג' בהגה כתב דמה שאינו אסור אלא משום מה"ע יעבור ואל יהרג אלא ע"כ אי' מה"ע קיל טפי מהך דערקתא דמסאני.

ואנכי רואה להפ"ח בלשונותיו על רבינו ז"ל שכ' אעפ"י שנראה מדברי הרב דדוקא על מצוה ולא על מנהג וכמ"ש הכ"מ אינו מחוור כלל דאי' בירושלמי דשביעית - ואישתמיטתי' במח"כ כי כן הוא ג"כ בירושלמי דסנהדרין פ"ג הלכה ה' - דאפי' על מצוה קלה כגון פפוס ולוליאנוס שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה ולא קבלו הם,

הרי דאע"פ שלא היו עוברים על הדת אלא שהיתה כוונת ע"א להראות לבני אדם שהיו עוברים על דת דשותים סתם יינם אפ"ה מסרו נפשם אלמא בכל דהו בעו למימסר נפשי' בשעת הגזירה או ברבים עכ"ל פ"ח. ולדעתי נראה בע"ה כי דברי רבינו מחוורים בשמלה כי זה לשון הירושלמי אבל ברבים אפי' מצוה קלה לא ישמע לו כגון לוליאנוס ופפוס אחיו שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה ולא קבלו מהן, הנה הפר"ח הבין שנתנו להם מים בכ"ז שהוא צבוע בצבע למען לא ידעו הרואים שאין בו אלא מים ויחשבו שיין בתוכו היות הצבע מחשיך הכלי גם מדברי התו' בסנהדרין ס"א ב' ד"ה רבא אמר משמע קצת דמפרשים כן שהקשו שם לרבא אמאי לא השתחוה מרדכי להמן ותי' משום קידוש השם כדאמרי' בירושלמי דשביעית כגון פפוס ולוליאנוס וכו'. והנה אדרבה מכאן יש תשובה לדינו של הפר"ח ז"ל דא"כ בדורו של מרדכי שהיו רבים וגדולים בתורה ויראה שהיו שם סנהדרין והם היו גדולים ממרדכי כדאמרי' במגילה פ"ק בפסוק ורצוי לרוב אחיו, ואז היו הרבה מגדולי ישראל חשובים בחצר המלך ומדוע לא אירע שעמד המן לריב עם א' מהם זולת במרדכי אם גם הם לא השתחוו לו ואדרבה מצינו במדרשים דכנסת ישראל היתה מתרעמת על מרדכי דבסבתו באה עליהן רעה הזאת מהמן ונראה מדברי המדרשים ההם דמרדכי לגרמי' הוא דעביד שלא כרצון חכמים אלא שהי' לבו לשמים ונרצה לפני אלהים, ולדעת הפר"ח למה התרעמו החכמים הא כדין עשה מרדכי מה שלא השתחוה דדינו יהרג ואל יעבור ומדברי התו' הנ"ל נמי משמע דרק מפני ק"ה עשה מרדכי ולא חיובא מצד הדין והם משווים ענין מרדכי לעינן פפוס ולוליאנוס, אלא ע"כ הם בני אדם דפקיע שמיהו היו ועשו לפנים מש"ה ומסרו נפשם על ק"ה וכמ"ש רבינו דגדולי הדור ומיוחדים באומתינו רשאים למסור נפשם במקום שאין הדין יקוב למסור נפשו וכמו שהוכיח מרן ז"ל בכ"מ מהנ"י לקמן הלכה ד' ד"ה כל מי שנאמר יעבור וכו' ועיין בש"ך י"ד סי' קנ"ז ס"ק ב' גם בעיקר פירושא יש לגמגם דלמה להם ליתן בכ"ז צבוע הי' להם ליתן המים בכלי מתכת או בכ"ח דג"כ אינו ניכר בחוץ מה בתוכו ויאמרו להעם הרואים שהם שותים יין, גם התו' אפשר דמפרשי' הירושלמי כמו שנבאר לפנינו בס"ד פירושו רק שהם סוברים דאין בזה משום חקות ע"א גמורה וכמ"ש הגהמ"יי בהל' ע"א פרק י"א הלכה א' בשם רא"ם ז"ל שאין להוסיף מסברא על מה שמנו חכמים שהיתה קבלה בידם שהוא מחוקות ע"א, והרי לא מנו חכמים שאסור לשתות מים בכ"ז צבוע ש"מ דאין זה מחקות ע"א גמורה ולא היו מחויבים למסור נפשם על זה אך בשביל קדושת שמו ית' מסרו נפשם גם על זה, אבל הפי' האמיתי בירושלמי לענ"ד בע"ה נראה כן אם כפירושו של מהרא"פ ז"ל שם בשביעית שזה הי מחוקי ע"א

לשתות בכ"ז צבועה לפני ע"א שלהם והוא ג"כ אי' דאוריי' לפחות ונכלל בכלל חקות העמים ע"א ואסור משום ובחקותיהם לא תלכו כמ"ש רבינו בהל' ע"ז פרק י"א הלכה א' יהי' הישראל מובדל מהן במלבושי' ושאר מעשיו ואם כפי אשר ראיתי זה שנים רבות בס' א' וכעת לא ידעתי לכנותו דפי' דהי' שם ע"א צבוע על הכלי זכוכית ההוא והי' זה מחוקי ע"א שלהם, ולענ"ד נקרא בשם כלי זכוכית צבוע על שם מין נחש רע וארסי והוא הנקרא צבוע כדאיתא בב"ק ט"ז א' ר"מ אומר אף הצבוע וכו' צבוע זו אפא וכו', ועיין במוסף הערוך ערך אפא והואיל ושם ע"א חקוק בכלי זכוכית ההוא כינו את שמו בשם כלי זכוכית צבוע, וגם בזמנינו רגילין לעשות שמות וצורות שונות בכלי זכוכית, דבכלי זכוכית ניכר היטב השמות והצורות הנעשות בהן וסוף סוף לפחות יש בו משום איסור לאו דלא תלכו בחוקת וגו' כיון דזה הי' מחוקותיהם וגם הוא אביזרייהו דע"א ויש בו איסור דאורייתא גמור, לפיכך מסרו הגדולים הנ"ל נפשם על דבר זה.

הלכה ד

כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג, ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו וכו'. כתב מרן בכ"מ ז"ל רבינו סובר מה שאמרו בגמ' יעבור ואל יהרג פירושו צריך לעבור כדי שלא יהרג, אבל שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר ה"ז משובח, ונראה דמפורשים יעבור ואל יהרג הרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג, והנה התוס' בע"א כ"ז ב' ד"ה יכול אפילו בפרהסיא וכו', כתבו ואם רצה להחמיר ע"ע אפילו בשאר מצות רשאי, כמו ר' אבא בר זמינא שהי' מחייט אצל ע"א וכו' ומחמיר הי' דמסתמא בצנעה הוי, וכן הוא ברא"ש שם, ועיין בב"ח י"ד סי' קנ"ז שנדחק ליישב דעת רבינו ועיין בש"ך שם ס"ק א', ואנכי נוראות נפלאתי על רבותינו זלה"ה דלא בלבד דמהך ירושלמי אין ראיי' לדעתם אדרבא מהך ירושלמי איכא סייעתא לדעת רבינו, דז"ל הירושלמי בשביעית פ"ד ובסנהדרין פ"ג הלכה ה' ר' אבא בר זמינא הוי מחייט גבי חד ארמאי ברומי, אייתי לי' בשר נבילה, א"ל אכול ואם לא אנא קטילנא לך, א"ל אי בעית מקטל קטול וכו' אמר ר' מנא אילו הוה ר' אבא בר זמינא שמע מילהון דרבנן (דקאמרי דווקא בע"א וש"ד וג"ע הוא דיהרג ואל יעבור אבל בשאר מצות יעבור ואל יהרג) מיכל הוה, הרי מבואר ההפוך מדברי תוס' ורא"ש, דאילו שמע ר' אבא בר זמינא וידע מיליהון דרבנן לא הי' מקבל עליו להיות נהרג אלא הי' אוכל הנבילה, ומעתה אם נאמר דמחמיר ע"ע הי' ורשאי להחמיר ע"ע, תקשי מנ"ל לר' מנא דר"א בר זמינא לא שמיע לי' מילהון דרבנן, דלמא גם ר"א ב"ז שמיע לי' רק דאינהו דינא קאמרו אבל ראב"ז מחמיר ע"ע הי' דאעפ"י דמצד הדין מותר לאכול ואינו צריך להיות נהרג, אפ"ה רשאי להחמיר ע"ע להיות נהרג ואף בשאר מצות

ואפילו בצנעה, וע"כ צריכין לומר כדעת רבינו דאינו רשאי להחמיר ע"ע ואם החמיר ע"ע ה"ז מתחייב בנפשו, דמה שאמרו רז"ל יעבור ואל יהרג הוא דומיא דיהרג ואל יעבור שאמרו חכמים, שהוא ודאי חיובא דצריך להיות נהרג ואל יעבור אף יעבור ואל יהרג שאמרו חכמים חיובא הוא שצריך לעבור ואם לא מתחייב בנפשו, ומיושב בזה מה שיש להעיר על אסתר שהיתה אחת מז' נביאות שעמדו לישראל, למה לא החמירה על עצמה להיות מוסרת נפשה על קידוש השם, ולא תבעל לאחשורוש, נהי דקרקע עולם היתה, זה לא מהני אלא לענין זה דאינה צריכה למסור נפשה אפילו בג"ע שהדין מפורש יהרג ואל יעבור, אבל לא עדיף זה משאר מצות ועבירות שבתורה שדינם יעבור ואל יהרג אפ"ה המחמיר ע"ע למסור נפשו קדוש יאמר לו, אולם לפי דעת רבינו לק"מ כיון דהדין הוא שתעבור ולא תהרג דקרקע עולם היא ממילא אסור לה להחמיר על עצמה למסור נפשה ואם תחמיר תתחייב בנפשה וצ"ע. ועוד קשי' ע"ד תוס' ורא"ש שכתבו על עובדא דראב"ז מסתמא בצנעה הוה משמע דאינו מוכרח רק מאומד הדעת נראה שהי' בצנעה והרי מפורש בירושלמי דהי' המעשה הזה בצנעה, דאי בפרהסיא הוה, היך אמר ר' מנא אילו שמע ראב"ז מילהון דרבנן הוי אכיל תיפוק לי' דהתם להעביר על דת הי' מתכוון ארמאי ואם בפרהסיא הי' אפי' הי' שמע מילהון דרבנן הי' צריך למסור נפשו, דכך הוא הדין אפילו בשאר עבירות בפרהסי' והע"א אינו מתכון להנאת עצמו שיהרג ואל יעבור, אלא ע"כ בצנעה הוה, ולמה הוצרכו לומר מסתמא דלשון זה משמע דאינו הכרח וצ"ע. ועל דבר זה הוכרחתי לומר שלא היתה בנוסחת הירושלמי של התוס' ורא"ש ז"ל דברי ר' מנא ולזה כתבו מסתמא בצנעה הוה, וגם שפיר מייתי ראי' מירושלמי הנ"ל דרשאי להחמיר ע"ע, וכן משמע בלשון התוס' דסנהדרין ס"א ב' ד"ה רבא אמר פטור וכו' שלא היתה בגירסתם בירושלמי דברי ר' מנא הנ"ל חדא שלא הביאו התוס' כלל ועוד דלדברי ר' מנא לא עביד שפיר מרדכי שלא השתחוה להמן ומה ראי' מייתו מהך עובדא דירושלמי יעיי"ש בתוס' היטב ומעתה רבינו ז"ל וכן הראב"ד ז"ל דשתיק ש"מ אודוי מודה לי' אינהו הי' להם בגירסתם בירושלמי דברי ר' מנא וממילא מוכרח דינו של רבינו דכ"מ שאמרו יעבור ואל יהרג מתחייב בנפשו אם נהרג ולא עבר, שוב ראיתי להפר"ח בלשונותיו שהרגיש במקצת דברינו הנתנים למעלה והנאני.

כדניאל חמו"ע ור"ע וחביריו ואלו הן הרוגי מלכות שאין מעלה על מעלתם וכו'. וקשה לענ"ד דהא בפסחים נ' א' ובב"ב י' ב' איתא שמעתי שהיו אומרים הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתם ומאן נינהו אילימא ר"ע וחביריו משום ה"מ ותו לא בתמי' אלא הרוגי לוד וכו' הרי מבואר מהסוגי' דר"ע וחביריו וכ"ש דניאל וחמ"ע דהוי גדולים יותר

בלאו הכי שהיו הרוגי מלכות נמי אין מעלה על מעלתם לגודל חשיבותם ולמה תלה רבינו המעלה מפני שהן ה"מ לפיכך זכו לאותה המעלה הנפלאה, שוב מצאתי להפר"ח בלשונותיו שעמד ג"כ בקושי' זאת ונדחק טובא לתרץ, והנראה לענ"ד דמה שכתב רבינו ואלו הן ה"מ קאי על שלפני פניו על הנהרגים ואינם עוברים דקאמר שם, שהם קדשו את השם, שהם היו מדלת העם, עליהם קאמר שזכו לעשות מעשה רב להתדמות לדניאל וחמו"ע ור"ע וחביריו דקדשו את השם ברבים, וגם הם קדשו את השם, ונסתור להם, ועוד שנית שאותן האנשים מדלת העם זוכין שאין מעלה על מעלתן, ומה דנקט רבינו בלשון רבים וקודם לכן נקט הכל בל' יחיד היינו טעמא הואיל ואייתי רבינו ז"ל המקראות דנאמרו בל' רבים. ויותר נראה מה דנקט רבינו ואלו הן הרוגי מלכות, קאי על שני מיני ה"מ דנקט קודם לזה, כת אחת היא הנהרגים ואינם עוברים על ג' עבירות החמורות אפילו בצנעה והע"א מתכוון להנאת עצמו אפ"ה קדשו את השם ומסרו נפשם כפי הדין, ולאפוקי מדעת הרז"ה ועיין ב"י בטי"ד סי' קנ"ז מש"ש. והכת השנית היא אותן הנהרגים על שאר המצות אם הע"א מתכוון להעבירו על דת וגם הוא בפרהסי' דאיכא תרתי לריעותא או בצנעה רק שהוא שעת הגזירה, ועיין בט"ז בי"ד סי' הנ"ל ס"ק ג' ובש"ך שם ס"ק ז' מ"ש, או אפשר דכונתו לב' כתות חלוקים אלו, והם אותן הנהרגים ואינם עוברים בפרהסי' והכת השנית הנהרגים ואינם עוברים בצנעה כגון ג' עבירות החמורות אפילו שלא בשעת הגזירה ושאר המצות בשעת הגזירה דווקא. ועל ב' הכתות הללו קאמר רבינו שהן ה"מ שאין מעלה על מעלתם, ואף אותן הנהרגים על שאר המצות ובצנעה, כי סוף סוף הקדישו את קדוש יעקב, והאל הקדוש נקדש בהם, לכן ראוים הם לאותה המעלה הנפלאה שאין למעלה ממנה. ובזה ניחא מה שרבינו ז"ל הביא תרי קראי כי עליך הורגנו כל היום וגו' ועוד כתוב א' אספו לי חסידי וגו', האמנם כי המקראות האלה דרשו רבותינו ז"ל לענין דבר זה כדאיתא בגיטין נ"ז ב' ובסנהדרין ק"י ב' (ואני תמה על מרן ז"ל שלא העיר מקורן כדרכו בכ"מ) אבל על התלמודא גופא קשה מדוע מייתי תרי קראי, וקרא דמייתי בגיטין לא מייתי בסנהדרין, ולדברינו ניחא דבגמ' דגיטין מייתי קרא על הך עובדא דד' מאות ילדים שנשבו לקלון ועל הך עובדא דאשה וז' בניה, ומיירי התם בע"א וג"ע ושייך למדרש עלייהו קרא כי עליך הורגנו כל היום וגו' דבשתי אלו אנו מוכנים ועומדים כצאן טבחה להיות נהרג עליהן לבלי יעבור עליהן, בין יהי' כוונת המאנס להעביר על דת ובין יהי' כוונת המאנס להנאת עצמו, ובין בפרהסי' ובין בצנעה ובין אם הנאנס הוא שר וגדול בישראל ובין הוא מהמון עם בכ"ע מקרה אחד לכולם להיותם נהרגים עליהם ולא יעברו כי בג' עבירות החמורות אין שום מנוס מהמאנס

להציל נפשו, ובסנהדרין מייתי קרא אספו לי חסידי וגו' על דניאל חמו"ע ור"ע וחביריו שפ' רש"י שהם מסרו עצמן למיתה בשביל בריתו של מקום והיינו שמסרו עצמן על שאר מצותיו של הקב"ה שהרי ר"ע וחביריו לא נהרגו אלא בשביל שלמדו תורה ברבים בשעת השמד שגזרו שלא יעסקו בתורה ודניאל מסר נפשו בשביל התפלה וחמו"ע בשביל שלא להשתחות לאנדרטא של מלך שלא הי' ע"א כמ"ש התוס' בפסחים נ"ג ב' ובכתובות ל"ג ב' ואף לפי דעת הר"י בתוס' בפסחים דצלמו של נ"נ הי' ע"א גמורה מ"מ היו יכולים לברוח, רק שלא ברחו וקדשו שמו ית' כמבואר בתוס' ובמדרש חזית והובא בס' א"ז על כתובות דף הנ"ל, והרי מצד עיקר הדין לא היו צריכים כולם להיות נהרגים דהרי בשביל לימוד תורה ומצות תפלה שאינו אלא מ"ע ויעבור בשב ואל תעשה ואל יהרג כמ"ש מרן סוף הלכה א' בשם הר"ן וכן פסק רמ"א בי"ד ס' קנ"ז סעי' א' בהגהה רק דהוא פסק שם דאם השעה צריכה לכך והוא גדול ומפורסם בדורו הרשות בידו להיות נהרג ואל יעבור אפילו בשוא"ת וגבי דניאל חמו"ע ור"ע וחביריו היתה השעה צריכה לכך שהיתה אז כעין שעת הגזירה וגם היו מיוחדים ורשומים בדורותם א"כ אע"ג דמצד הדין א"צ למסור עצמן להריגה, מיהו מצד מידת חסידות עשו כן למסור נפשם על קדושת שמו ית' ולכן קורא התלמודא עליהם פסוק זה אספו לי חסידי וגו' שהם מצד מידת חסידות היו כורתי בריתי, משא"כ בעובדא דגיטין עשו מה שעשו מצד שורת הדין ובסנהדרין לא שייך לקרות עליהם מקרא שכתוב כי עליך הורגנו כל היום דהא התם בסנהדרין אינם מוכנים ועומדים להריגה בכל עת ובכל שעה, וגם לא כל האומה כ"א מתי מספר, דאם המאנס מתכון להנאת עצמו כמו נ"נ שלא הי' מתכון רק לכבוד עצמו וכן עובדא דדניאל להנאת עצמו לכבדו בעיני המון שלא יבוקש דבר כ"א מן המלך וגם אם איננו מגדולי הערך והוראת שעה לדעת רבינו אינו רשאי להיות נהרג ולמסור נפשו לפיכך אינו קורא עליהם התלמודא בסנהדרין כי עליך הורגנו כל היום וגו' רק המקרא אספו לי חסידי.

ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו וכו'. וכתב מרן ודע דהא דאמר מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו היינו בשאר עבירות חוץ ממי שאנסוהו לבוא על ערוה מפני שאין קישוי אלא לדעת כמבואר פ"א בהלכות איסורי ביאה. ותמה אני על מרן ז"ל שכתב דרבינו לא מיירי באנסוהו לבוא על הערוה והרי אפשר במי שאנסוהו לבוא על הערוה ובא עליה דאפילו הכי הוא פטור מעונש מיתה ומלקות והיינו באותן שכתב נתקשה בהיתר שנתכון לבוא על אשתו ואח"כ אנסוהו שיבוא על ערוה ואנסוהו לעשות מעשה ולא שהדביקוהו בהעראה שלא עשה מעשה כלל, ואעפ"כ הוא פטור מעונש מיתה ומלקות כיון שבמעשה הזה הי' אנוס, ולא שייך לומר אין קישוי אלא מדעת

כיון שכבר נתקשה בהיתר ועיין בהשגת ראב"ד בהל' איסורי ביאה ובמ"מ שם וצ"ע, ואולי כוונת מרן הוא שדברי רבינו לא נאמרו על דרך השילוח כיון דאיכא מציאת אונס שחייב מיתה ומלקות, דהיינו שנתקשה לבוא על ערוה ועוד יש להפליא על מרן שדבריו סותרין זא"ז שהרי כתב פה שהבא על ערוה חייב אפילו באונס הואיל ואין קישוי אלא לדעת ובהל' סנהדרין פ"ג הלכה ב' כתב דאף דאין קישוי אלא לדעת מ"מ אינו נענש בב"ד אלא שהוא חייב מיתה אבל הב"ד אין עונשין למי שהוא אנוס והרי אנסוהו גם להתקשות עיי"ש בכ"מ שהוא דייק כן מל' רבינו שם, וא"כ דברי מרן בכ"מ סותרים אהדדי, דהכא מיירי מעונשי אדם, ואפילו במי שאנסוהו לבוא על ערוה אף שהוא חייב מיתה עכ"פ אין הב"ד ממיתין אותו, ולמה כתב מרן דרבינו לא מיירי במי שאנסוהו לבוא על ערוה וצ"ע. ועוד יש לתמוה בדברי מרן בהל' סנהדרין הנ"ל שרוצה לדייק מדברי רבינו דאף באנסוהו לבוא על ערוה אין הב"ד ממיתין אותו, ומדברי רבינו שכתב בהל' איסורי ביאה פ"א הלכה ט' אנוס פטור מכלום מן המלקות ומן הקרבן ואצ"ל מן המיתה שנאמר וכו' בד"א בשנאנס הנבעל אבל הבועל אין לו אונס שאין קישוי אלא לדעת, הרי מבואר להדיא דאצל הבועל אין כאן שום אונס כלל וחייב הבועל בכל העונשים האמורים שם בדברי רבינו וזה הוא שלא כדברי מרן בהלכות סנהדרין וראיתי בדברי חלקת מחוקק סי' כ' סעי' א' שכתב דרבינו בהל' סנהדרין הנ"ל איירי שלא אנסוהו לבעול בקושי אבל אנסוהו לבעול בקושי פטור ממיתת ב"ד ומלקות, וגם עליהם מצאה הקפידא מקום לנוח דהא מדברי רבינו בהל' א"ב פ"א מבואר דליתא לחילוק החלקת מחוקק מדכתב בד"א כשנאנס הנבעל אבל נאנס הבועל אין לו אונס ולא ביאר דלפעמים גם בנאנס הבועל פטור כגון שאנסוהו להתקשות ונהי דנכון הדבר דאין קישוי אלא לדעת מ"מ כיון שאנסוהו להתקשות אין עליו עונש מיתה או מלקות וקרבן, דאע"ג דעושה מעשה במה שהוא מתקשה לדעת הרי כל מי שעשה מעשה באונס הוא פטור מכל עונשי אדם והרצון שלו אינו רצון כיון שאנסוהו לכך, בשלמא בדברי הראב"ד בהשגות שם אין להקשות מדוע לא זכר על לשונו הך גוונא של הרב ח"מ דאם אנסוהו להתקשות דיש אונס ופטור, דבעי למנקט מה שהוא רבותא טפי דאפי' איסורא גרידא לית בי' וא"כ או דאינו רשאי למסור נפשו או דאינו צריך והרשות בידו להחמיר על עצמו כנ"ל אבל רבינו דמיירי מפטור עונש בידי אדם לדעת הח"מ לא יתכן לומר סתמא דאם נאנס הבועל אין לו אונס כיון דאם אנסוהו להקשות אונס גמור ופטור הוא ומיהו הא לא קשיא למה לא ביאר רבינו כל הנך גווני שכתב הראב"ד בהשגות דיש בהו דין אונס, משום דמבוארים הם היטב במאמר ואין קישוי אלא לדעת שכ' רבינו ושמעינן כל היכי דלא נתקשה לדעת

איסור ליתא להך דינא כמ"ש ה"ה אבל דינא דהח"מ ראה זה חדש הוא ולא נזכר מפורש בשום מקום מהלכות רבינו ולא הי' לו לרבינו למסתם אם דעתו מסכמת בנתקשה לדעת רק דאנסוהו להתקשות דפטור מדיני אדם רק בדיני שמים חייב משום דלאו שפיר עביד דה"ל למסור נפשו לבלתי עשות התועבה הזאת לכן הערתנו קיימת וצ"ע.

שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים וכו'. הנה הרמ"ך הביאו מרן בכ"מ השיג על רבינו מהתלמודא סנהדרין דמייתא שם פוער עצמו לבעל פעור זהו עבודתו ומסיק בגמ' ס"ד א' אע"ג דמכווין לבזיי וההוא ודאי מוטעה הוא אעפ"י שקבל עלי' התראה דסובר דאין התראתם כלום ואפ"ה חייב וה"נ אם עבד ע"א באונ' והתרו בו חייב מיתה וכו' ולדעתי אין תלונתו על רבינו אלא על מדרש חכמים שדרשו ההוא ולא אנוס, ומ"ש דאם עבד באונס והתרו בו חייב הם ב' הפכים בנושא א' לדעתי הקלושה דאם קבל עליו ההתראה אין זה אנוס ואם אומר אעפי"כ הוא עובד מפני שאונסים אותו הרי זה אנוס ולא יעלה לו לרצון, ומה שהקשה מפוער עצמו לב"פ לאו קושיא הי' דרבינו מפרש דלאו לענין חיוב סקילה וכו' עיין שם במרן הכ"מ שהאריך בזה, הנה מ"ש מרן על הרמ"ך דאין תלונתו כ"א על חכמינו ז"ל שדרשו ולא אנוס היטב דבר בזה הרב בלחם משנה עיין עליו גם לדעתי יש ליישב תלונתו זאת דהרמ"ך הי' לו פי' אחר במה שדרשו ולא אנוס דהר"ן ז"ל בסנהדרין ס"א ב' כתב בשם הרמב"ן ג"כ דאונס פטור לגמרי בידי אדם וראייתו מהך ההוא ולא אנוס אלא שמהר"ד ז"ל מחלק בין אלו שלש עבירות ובין שאר מצות דבדידהו אין ממיתין אפילו בפרהסיא או בשעת הגזירה אם אנוס הוא אבל באלו ג' עבירות מחמת חומר עצמן אימא לך אפי' באונס דמים לו בידי אדם אם התרו בו ומאי דאמרו ההוא ולא אנוס לאו היינו אונס גוף שאנסוהו הזדים ע"א אלא אונס הנפש שעשה שלא בדעתו כענין שאמרו דאדם בשבועה פרט לאנוס, וא"כ אפשר לומר דגם הרמ"ך מפרש כדעת מהר"ד וממילא לק"מ מפעור דזה שעבר במזיד והתראה אף אם כוונתו לבזותו מ"מ חייב מיתה דכיון דקיבל ההתראה ואמר ע"מ כן אין זה אונס נפש רק מדעתו הנפסדה הוא עושה כן דהי' לו להאמין או להסתפק בדברי המתרה, ולא ה"ל למימר ע"מ כן, וכ"כ מי שאנסוהו ע"א לעבוד אלהי נכר ואם לאו יהרגוהו והתרו בו עדים שיהרג ולא יעבור והוא עבר ועבד אלילים וקבל ההתראה ואמר ע"מ כן חייב מיתה דאין זה אונס הנפש אלא אונס הגוף ולא אימעיט מקרא לפטור באונס באותן ג' עברות החמורו' לדעת מהר"ד והרמ"ך ז"ל לפיכך לא הציב הרמ"ך תלונתו על הברייי' אבל על רבינו שפיר הקשה דהוא פסק אפי' באונס הגוף נמי פטור מעונש בידי אדם אפי' בהנך ג' עבירות החמורות ולמה פוער לפעור אע"ג דמכווין לבזוי חייב דלא גרע

מאונס גוף אמנם מה שתמה מרן דאונס והתרו הוי ב' הפכים וכו' אני תמה על תמיהתו דהרמ"ך ס"ל אפילו אומר בפירוש שעובד באונס בשעת התראתו ולא לרצון הוא לו אפ"ה דמיו בו כיון שעבר על הלאו ולא יחללו את שמי ועבד ע"א בעדים והתראה שהתרו בו שיהא נהרג ולא יעבור ואע"ג דאזהרת ולא יחללו אינו ניתן למיתת ב"ד, ס"ל להרמ"ך דלא יחללו אהדרי' לאיסורא קמא דע"א בלתי אונס ליתן בו מיתת ב"ד כי היכי דאמרי' כן במס' בכורות ט"ו א' ועיין בתו' שם, ובחולין צ"ח ב' ד"ה רבא אמר לא נצרכה וכו' ובתו' דביצה י"ב א' ד"ה השוחט עולת נדבה בי"ט ובתו' דע"א ס"ו ב' ד"ה ואידך קדירה ב"י וכו', ועיין פ"ד דרך מצותיך ח"ג, וה"ה נמי הכא אמרי' כיון דאהדרי' אהדרי' לאיסורא קמא וממילא חייב מיתה אף שעבד באונס בעדים והתראה כמו אם עבד בלא אונס, וכן מטין הדברים בש"ס דע"א נ"ד א' דמסקינן אלא אמר רבא הכל היו בכלל לא תעבדם וכשפרט לך הכתוב וחי בהם וגו' יצא אונס והדר כתב רחמנא ולא תחללו וגו' דאפי' באונס הא כיצד הא בצנעה הא בפרהסיא, ומשמע מזה דאזהרת לא תחללו אתא לגלוי דאונס בפרהסיא לא יצא מכלל לא תעבדם וממילא קאי נמי בעונש המפור' באזהר' לא תעבדם, ומ"ש מרן ולענין מה שהקשה מפוער לפעור לאו קושיא היא וכו', הנה מלבד דקשה אם לכך נתכוון רבינו לא ה"ל למסתם סתומי אלא הי' לו לבאר דלפחות הוא חייב קרבן, ולא זו בלבד דרבינו לא רמז עלי' כלל לא כאן ולא במראה מקום של מרן ז"ל לקמן פ"ג מהל' ע"א, דלפי דעת מרן נראה דסמך רבינו על זה, אבל אדרבה דבריו בהל' איסורי ביאה פ"א הלכה ט' מורים להפך ממ"ש מרן דכתב שם אונס פטור מכלום מן המלקות ומן הקרבן וכו' שנאמר ולנערה לא תעשה דבר בד"א כשנאנס הנבעל אבל הבועל אין לו אונס וכו' ומשמע דלולי הסברא דאין קישוי אלא לדעת גם הבועל הי' נקרא אונס והי' פטור על מיתה מלקות וקרבן דפרט בראשונה במעמד שלשתן יחד ודינם שוה, ועוד דכתב רבינו כשנאנס הנבעל ומיירי בזכר במשכב זכור וקאמר דהנבעל פטור משלש אלה ואפי' מקרבן הואיל והוא אנוס. והוא הדבר שכתב רבינו בהל' ע"א פ"ג הלכה ה' חייב ומביא קרבן על שגגתו, ומלשון זה מסתייע מרן פה לפירושו, וכ"כ מהרש"א ז"ל בסנהדרין ס"ד א' ואחרי העתרת המחילה ממעלתם הרמה והנשגבה אומר אני אדרבה דוק בזה לאידך גיסא מדכתיב חייב ומביא קרבן על שגגתו והוא אך למותר דמאי הוי חסר אם הי' מקצר בלשונו והי' אומר מביא קרבן ומלת חייב אך למחסור הוא, אלא ודאי כוונתו במלת חייב על עונש מיתה במזיד כמו בעובד אלילים ואם עשה כן בשוגג מביא קרבן על שגגתו, ומה שהוצרך לבאר זה דשגגתו חטאת דממילא ידעינן כל שזדונו מיתה או כרת שגגתו חטאת י"ל כמ"ש מרן לפי דרכו לקמן בהל' ע"א משום דהוזכר כן

בגמ' נקט לה רבינו אעפ"י דדבר פשוט הוא ומצאתי את שאהבה נפשי להגאון בעל ת"ח בחידושיו לסנהדרין ס"ד א' שחולק ג"כ על דברי מרן הכ"מ והנאני כי כוונתי לדעתו הרמה.

ברם לכאורה אפשר להקשות ע"ז דא"כ תקשי על רבינו קו' הרמ"ך שהביא מרן לקמן בהל' ע"א פ' הנ"ל תימא שהוא כתב בסמוך אם זרק אבן למרקוליס חייב אף דלא קבלה וכו' עיי"ש בכ"מ ותירוצו לא שייך אלא לפי דרכו דבזורק אבן וכו' אם נתכוון לבזותה אינו חייב מיתה במזיד רק בשוגג חטאת אבל לפמ"ש דחייב מיתה במזיד ליתא לתירוצו של מרן וקמה קו' הרמ"ך, אבל אין בזה מגרעת לדברינו דכבר תירצו יפה קו' הרמ"ך בהגהמ"יי שם אות ב' וז"ל כרבא לגבי אביי דאמר חייב ופי' הרא"ם דמיירי שלא נעשה מעולם לשם ע"א אלא מאהבת ומיראת אדם כגון אנדרטי של מלך וכו' ורבותי פירשו ע"א ממש אך זה העובד עתה אין בלבו אלהות להכי פוטר רבא ופי' זה אינו נר' מכמה תשובות וכו', ע"ש בהג"מ הרי שהרגיש בקו' הרמ"ך ומיישבו ותמיהני על מרן שהעלים עיניו בזה מדברי ההגהות, ועיין בתו' סנהדרין ס"א ב' ד"ה רבא אמר וכו' וא"כ הדרי לקיבעא קמא דכוונת רבינו בהל' ע"א פ"ג הוא דחייב מיתה במזיד והתראה בפוער לפעור אף דמכוון לבזוי וכן הזורק אבן אע"ג דמתכוון למרגמה וא"כ לכאורה יפה הקשה הרמ"ך פה - וישוב לזה תמצא בסוף דבור זה בס"ד - והנה רבינו בפי' המשנה בסנהדרין כתב אפי' כיון הפוער וכו' לבזות אותו הנעבד ה"ז חייב חטאת ולכאורה נראה דאין כאן חיוב מיתה לדעתו כדעת מרן ומהרש"א ז"ל מדפרט חטאת דוקא, דרבינו לא כתב זה לפרש המשנה אלא דינו של עובד פעור השמיענו רבינו, תדע שהרי כתב שם ואין הפרש בין זורק אבן למרקוליס או מסלק אבן מלפניו ובדבר זה ודאי אין צורך לענין פירושא דמתניתין אלא כוונתו לאשמעינן בקיצור דין עבודת מרקוליס ודין עובד פעור מה הם והיינו דאפי' הי' מתכוון לבזותן ולדעתו הי' זה דבר ברור דבמעשה הזאת הוא מבזה אותה דלא התרו בו ולכן נוח לו לטעות מדעת עצמו דבדבר זה שהוא עושה מבזה לפעור או למרקוליס אף על פי כן לפחות איכא חיוב חטאת, אבל על עיקר הדין שם במשנה אם עבד פעור במזיד ובהתראה לא פירוש רבינו כלל ולא אמר בה דבר כי לדעתו מבוארת היא מעצמה והוא קאי על הנסקלין השנויין בבבא הקודמת, וכן דרכו של רבינו בפי' המשנה כשיש חדוש דין במשנה מה שנזכר בגמ' אף שאין בו הכרח לפי' וביאור המשנ' מ"מ הוא ז"ל רגיל להביאו בקצרה בפירושו, והשנית ההלכות המבוארות מעצמן לדעתו היפה דרכו לדלג עליהן ולהניחם בלא ביאור, אבל באמת גם לדעת רבינו בפי' המשנה נכון הוא הדין שאם הי' מזיד והתרו בו אף שאמר בשעת התראה דכוונתו

הוא רק לבזות הפעור או למרקוליס לא אמר כלום ולא יציל ממות נפשו החיונית, וכן פירש"י במשנה דסנהדרין ס' ב' דחייב דקתני פירושו הוא דחייב סקילה במזיד והתראה ואף אם נאמר דכוונת רבינו בפי' המשנה לפרשה ולהורות לנו דמאי דקתני חייב היינו חטאת דוקא אבל דמים אין לו במזיד והתראה, וכן פי' ג"כ הרע"ב בפי' המשנה אין מזה ראיי' כי כן דעתו בחבור הנורא הזה דפעמים רבות מצאנו דחזר בחבור ממ"ש בפי' המשנה, ובתשובותיו הצטדק עצמו רבינו בזה באמרו בפי' המשנה הי' נמשך הרבה אחר הפירושי' וביאורים של הקודמים לו מן הגאונים ולא נטה מדבריהם כ"א במקומות מתי מספר לא כן בחבורו ס' היד בירר בדעתו דעת עליון כל הלכה והלכה עד שהיא מנופה כסלת נקיי' ולא הי' נמשך אחרי מי שקדמו לו רק אחר האמת האהוב ודין גרמא דנמצאת הרבה פעמים סתירה והתנגדות מהחבור לפי' המשנ' וטוב לנו יותר לומר דחזר בחבורו ממה שכתב בפי' המשנה ממה שנרבה מחלוקת חנם לדינא בין רש"י ובין רבינו זלה"ה, ומהתימא על הרב בעל תי"ט בסנהדרין פ"ז משנה וי"ו ד"ה זו היא עבודתו דנראה דאישתמוטי לי' דברי רבינו בהל' איסורי ביאה פ"א הלכה ט' שהבאתי לעיל דמשם מבואר להדיא דכל היכי דאינו חייב מיתה במזיד אין שגגתו חטאת כנודע רפ"ק דכריתות וגם נראה במ"כ כי נעלם ממנו מ"ש התו' בסנהדרין ס"ד ד"ה אע"ג דקא מכוון לבזוי וכו' - וביאור כוונת דבריהם בסמוך תמצא בס"ד - ובזה נסתרו כל דבריו אחרי העתרת המחילה מכבוד תורתו, דלפי דברי התו' הנ"ל כפי מה שביאר הר"ן ז"ל בחידושיו דבריהם אין אנו צריכים למ"ש התי"ט ולומר דרש"י חולק על רבינו אלא נוכל לומר דגם רש"י נתכוון לדברי התו' והר"ן וגם רבינו אפשר דמודה לדין זה רק שא"צ לבארו דכבר ידענו מכח כ"ש דלדעתו הוא חייב מיתה אפי' עובד דרך ביזוי סתם ולא קבלו בפירוש לאלוה כמו שיתבאר בס"ד לפנינו גם לפי דרכו של רבינו אין הדין בזה מבואר בגמ' להדיא, ורבינו לא הביא בחבורו רק דבר המפורש בתלמודא דרבינו מפרש מה דקאמר בגמ' אעפ"י דמכוון לבזוי' לא כפי' התו' והר"ן ז"ל האמורים לעיל אלא הפי' כפשוטו דאפ"ה חייב סקילה מטעם שיתבאר. והנה הרב בעל לחם משנה רוצה לתרץ קו' הרמ"ך הנ"ל ואמר דרבינו ס"ל כדעת התו' בסנהדרין ס"ד א' ד"ה אע"ג דמכוון לבזוי וכו' וכוונת דבריהם מבוארת היטב בחידושי הר"ן שם דכתב ז"ל פי' ודוקא כשמקבלו באלוה אלא שבא להרגיזו כענין והתקצף במלכו ובאלהיו ומ"מ חייב דהרי עבדה בעבודה המיוחדת לע"א, עיין עליו שהאריך בזה, והנה גם על תי' הלח"מ יש לגמגם דאם כדבריו הי' לו לרבינו בהל' ע"א פ"ג הלכה ה' לבאר שאינו חייב אלא כשמקבלו לאלוה ורוצה להרגיזו ולהקציפו ולא למסתם ואין דרכו של רבינו לקצר במאמרים כולי האי, וגם עפ"י שיטת

התו' והר"ן צריכין אנו לדחוק טובא בביאור הסוגיא הנ"ל ועיין בחדושי מהר"מ לובלין ז"ל וידוע שדרך רבינו הוא לבנות על רהטא דשמעתא ואינו נכנס בפרצה דחוקה. אמנם בעיקר קו' הרמ"ך על רבינו דמחייב מיתה בפעור ובמרקוליס אע"ג דמכוון לבזוי' אומר אני בס"ד ליישב בפשיטות והוא דהנאנס לעבוד אלילים אינו דומה לפוער עצמו לפעור או זורק אבן למרקוליס אע"ג דמכוון לבזוי ואעפ"י שהתרו בהנאנס, דגבי פעור כיון שהתרו בו ואמרו דהמעשה הזאת הוא באזהרה אפי' במתכוון לבזות לא יוכל להצטדק ולומר שהי' חושב כי דברי המתרה מחוסרים אמנה ואין בדבריהם כלום ואם צעוק יצעק כל היום לא נאמין להעובד דכך היתה מחשבתו, הגע בעצמך אם א' קושר או מתיר לצורך מצוה לעשות ציצית בטליתו והעדים התרו בו ואמרו שאסור לעשות כן אפי' לצורך מצוה והוא בכלל ל"ת כל מלאכה, וכי יכול המחלל השבת להתנצל עצמו ולומר שהי' חושב כי לא אמן בם שיש בקושר ומתיר עשיית מלאכה והעושה מות יומת כי האיך אפשר שיהי' קשירת קשר מעט והתרתו בכלל מלאכה שב"ד עונשין עלי' וכמ"ש רבינו בהל' עדות פי"ב הלכה א' שאי' קשירת קשר בשבת והתרתו אינו ידוע לכל אדם והוא מתנגד אל השכל איש המוניי יע"ש וביותר אם קושר ומתיר לצורך מצוה לכן הי' חושב כי פטומי מילי בעלמא היו דברי העדים שהתרו בו ומשטים היו בהתראתם אמרי נואש, הנה לא נמצא לא' מהמחברים המפורסמים שיאמר שיכול המחלל הזה להציל נפשו ממות בטענה הזאת הס מלהזכיר דבר בטל כזה ולא יעלה על לב חכם מעולם דעה כוזבת כזאת, רק אנו אומרים ודאי הקושר והמתיר האמין לדברי העדים שהתרו ואמרו דקושר ומתיר מלאכה גמורה היא שחייבין עלי' כרת וסקילה, אך לבו לב רע הכשילו לעשות את אשר לא תעשינה והוא רוצה עכשיו בראותו כי כלתה אליו הרעה להצטדק עצמו בטענת שקר ודברי רוח, והכא נמי בפוער לפעור אין אנו מאמינים להתנצלותו שהי' חושב כי דברי העדים שהתרו בו מחוסרי אמנה אלא ודאי רוח שקר בפיו ובאמת האמין בדבריהם שהוא מוזהר מלעבוד אפי' דרך בזיון ובזדון לבו הרע הלך אחרי התוהו שוא ונתעה לעבוד האליל ובערמה ידבר שהוא עובד דרך בזיון ואין בזה עון אשר יחטא לדעתו המשובשת ויחשוב דבזה אין עליו משפט מות, ואף אם נראה שהיתה זאת כוונתו לבזוי לפעור בשעת עבודה, מ"מ האמין אל העדים שהתרו ואמרו דאעפ"י כן אסרו לעבדה בדרך זה, רק יצרו הרע תקפו לעבוד דרך בזיון להרגיזו ולהקציפו כמ"ש הר"ן, וביותר כיון דצריך שיתרה עצמו למיתה ויאמר ע"מ כן אני עושה כמו שכתב רבינו בהל' סנהדרין פי"ב הלכה ב' א"כ מי יאמין לשמועתו שיאמר שהי' חושב דברי העדים לצחוק והשטאה ולא הי' פיהם ולבם שוה בהתראה והוא גם הוא באמרו ע"מ כן אני

עושה דברי צחוק והתול הי' כהתל באנוש, אנן סהדי כי לא כן הוא אלא גם כי נאמנו דבריהם אליו הקשה לבו לב חושב מחשבת עון ונפל ברע ולכן ענש יענש בפוער לפעור וזורק אבן למרקוליס על דרך הבזיון אם התרו בו למיתה, אבל גבי אונס שאמרו לו לך עבוד ע"א ואם לאו נדרוש דמך הרי הכל יודעים שהוא אנוס גמור לעבוד ומוכרח לכך אם חפץ בחיים על פני האדמה הזאת אך התרו בו העדים דאפ"ה יהרג ואל יעבור והוא מקבל ההתראה ואומר ע"מ כן אני עושה אעפ"י שהוא יודע כי בעמדו למשפט ירשיעון אותו אלהים כדין ע"א בעדים והתראה דהוא ידע כי ההתראה אמת ויציב הוא, מ"מ נוח לו לעבור עכשיו ולא יפול ביד המאנס אותו, ואף אם ענש יענש ביד השופטים אח"כ כי יבואו העדים ויעידו כדי רשעתו חביב עליו חיי שעה עד שיעמוד למשפט ויעיינו בדינו ואולי יעמוד לו רוח והצלה כי ידרשו היטב היטב וע"י הדרישה וחקירה אולי ימצאו העדים מוכחשים או יבואו עדים אחרים ויפסלו העדים שהעידו עליו והרבה דרכים איתנהו אשר על ידם יש לו תקוה כי יעמד חי, אבל ביד המאנס אם לא יעבור אין לו מנוס ממנו ואין מידו מציל, לכן אמת יהגה חכו דלא הי' עובר מרצונו המוחלט כ"א אנוס עפ"י הדבור של המאנס ומכריח אותו וגם אם הנדון ישם מחסום לפיו ולא יטעון טענת אונס הלא העדים גופייהו הן הן המעידים שעבר והן הן שאמרו כי אנוס הוא ואין ספק אל הב"ד בזה רק דבכל זאת עשה הרע בעיני ה' שהי' לו להיות נהרג ולא יעבור על אחת משלש עבירות החמורות ע"א ג"ע וש"ד ולזה נאמר ההוא ולא אנוס דעל עבירה שדינה להיות נהרג עלי' ולא יעבור אם עבר ולא נהרג אין עליו דמים בקומו למשפט לפני השופטים דלא ענש הכתוב אלא למי שעובר בשאט ובזדון על הדבר ההוא שהוא באזהרת מיתה, לא למי שעבר מצד האונס מיראה פן ישפך דמו לארץ, ודרכי' דרכי נועם לבלתי יענש העושה בשגגה ובאונס ע"י ב"ד רק דינו מסור לשמים והזכות תולה ואם עשה תשובה מוחלין לו כי אל רחום ה' ואתו הסליחה ועבור על פשע, וצדקו דברי ת"כ ורבינו באמרם דאם עבר על אחת מג' העבירות הידועות ואוהב חיים להציל נפשו מרדת שחת לא תגע בו יד והצדיקו אותו הב"ד כיון שהי' אנוס, ועיין מ"ש בסמוך בס"ד.

שנאמר בנותן מזרעו למולך ונתתי אני את פני באיש ההוא וגו'. הנה יש כאן בבירור טעות במ"ש גבי נותן מזרעו למולך מקרא שכתוב ולא נמצא כתוב זה שם וצריכין אנו להגיה בדברי רבינו אם הכתוב הזה ואני אתן את פני באיש ההוא, ואם הכתוב הזה ושמתי אני את פני באיש ההוא ושניהם נאמרו בסדר ויקרא פרשת כ' ומהנך תרתי ההוא דכתיבי המיותרים לכן מחד מהן דרשינן בת"כ ההוא ולא אנוס וכמבואר ברבינו, ואידך מלת ההוא ג"כ קאתי לדרשא אשר אנחנו לא נדע מה הוא ולקמן בסמוך נדבר מזה בס"ד.

מפי השמועה למדו וכו'. הנה מרן ז"ל לא העיר על מקורו של הדרש הזה איה מקומו בתלמוד או במדרשים, אבל מקורו טהור בת"כ סדר קדושים ועיין בתלמודא דידן בקדושין מ"ג א', ובזבחים ק"ח דדרשי' נמי כדרך זה גבי שחוטי חוץ ועיין לקמן מה שאכתוב בזה בס"ד אמנם אני תמה על הת"כ שהוא דרש שני פעמים מלת ההוא, וקשה למאי איצטרך תרתי דהא למעט אנוס בחדא מינייהו סגי, דשני כתובים אלה הנם כתובים גבי נותן מזרעו למולך, ואם נאמר דחד מהנך תרתי דרשי' באם אין ענין לשארי עבירות כגון ג"ע וש"ד דלא איצטרך קרא לשאר עבירות דאתי' בק"ו מע"א החמורה ופטר הכתוב למי שהוא אנוס כ"ש שאר עבירות דפטורין מעונש אם באונס נעשו כמ"ש רבינו בעצמו פה הק"ו הזה, ועוד דגם בשאר עבירות גלי קרא דאונס מנוקה מעון מיתה בג"ע גלי קרא בנערה המאורס' שהיא חמורה מכל העריות שהיא בסקילה ולנערה לא תעשה דבר וגם שחוטי חוץ ג"כ כתב ההוא למעוטי אנוס ותמה אני שלא נתעורר בזה אחד מן המפרשים ואפשר לומר דמזה יצא לרבינו לאפוקי מדעת הרמ"ך שהביא מרן בכ"מ והבאתיו לעיל ד"ה שאין מלקין וממיתין וכו' דלדעתו יש לחלק בין עונש בידי שמים לעונש בידי אדם דמדין שמים הוא דפטרו הכתוב דקמי שמיא גליא שהוא אונס גמור ולבו בל עמו משא"כ מדיני אדם לא פטרו הכתוב יע"ש בכ"מ ובלח"מ ולפי האמור יש ראיי' דגם מעונש אדם פטרו הכתוב לאנוס והוא מדאיצטרך תרי קראי בנותן מזרעו למולך למעוטי אונס אלא חד מיעוטא לעונש בידי שמים וחד מיעוטא לעונש בידי אדם דאונס פטור, או כלפי מה שאמרו רז"ל אעפ"י שבטלו ד' מיתות ב"ד דין ארבע מיתות לא בטלו מי שנתחייב סקילה וכו' וגלי לן קרא דלא יתן הוא ית' את פניו באיש ההוא שהוא אנוס לענשו במקום מיתת ב"ד אם העלם יעלימו עיניהם מהעושה בזדון או מהכרת כמו בזמן הגלות דבטלו סנהדרין כי אין בעובר באונס מיתה כלל ושפיר איצטרך תרי קראי ודעת הרמ"ך אפשר לישב ולומר דאיהו ס"ל כדעת הר"ד המובא בר"ן בסנהדרין ס"א ב' והבאתי דבריו לעיל והיא דס"ל מה דאמרינן דאונס פטור בהך ג' עבירו' חמורו' היינו דוקא אונס נפשות שעושה שלא מדעתו אבל אם עושה כן מחמת אונס הגוף דמכריחו לעבור ואם לא שיהרגהו לא נשמע מהך דרשא ולא פטרינן האונס, וי"ל דגם הרמ"ך ס"ל כן אך בהא מלתא חולק על הר"ד דהר"ד סובר באונס הגוף אפי' בד"ש חייב דס"ל אונס הגוף לא אימעיט הכתוב אמנם הרמ"ך סובר דאפי' באונס הגוף מיהו פטור בד"ש אף דמדיני אדם מודה הרמ"ך דחייב במזיד והתראה ויש להסביר טעמו של הרמ"ך בזה דהא דפטור אונס הגוף בד"ש אתי' מדאיצטרך תרי מיעוטי בנותן מזרעו למולך ודרשי' חדא למעוטי אונס נפש דמסתבר שעשאו שלא מדעתו ומיתורא דאידך מיעוטא דרשי'

למיעוטי אונס הגוף דהיינו שמכריחין אותו לעבור או שיהרג והנה גבי אונס הגוף שייך סברת הרמ"ך לחלק בין עונש בד"ש ובין עונש בידי אדם דמעונש שמים ראוי לפוטרו דקמי שמיא גליא ולא מעונש בידי אדם כמבואר בדברינו לכן מסתבר לאוקמי מיעוטא דאונס הגוף דוקא מד"ש לומר דפטור מעונש כרת דמסתבר טפי, אבל לפוטרו נמי מדיני אדם עדיין לא שמענו, בשלמא באונס נפש לא שייך לחלק בין עונש בד"ש לעונש בידי אדם וכיון דאית לן מיעוטא למעט אונס נפש בכ"ע ממעטינן אפי' מעונש בידי אדם דידוע לכל שעשה התועבה שלא מדעת ולא לרצון לו וליכא סברא לחלק בין בד"ש לעונש בידי אדם, אבל באונס הגוף דמסתבר לחלק כמ"ש הרמ"ך ז"ל וליכא אלא חד מיעוטא דרשינן מיני' מאי דמסתבר טפי והוא לפוטרו מעונש בד"ש אבל בידי אדם חייב, ומעתה מקום יש בראש להצדיק דעת רבינו דגם מעונש בידי אדם פטור באונס הגוף כיון דהך מיעוטא דממעט אונס נפש ודאי לגמרי ממעט בין בד"ש ובין בד"א דהא ברור לב"ד שעשה שלא מדעתו ולא שייך סברת הרמ"ך לחלק בין העונשים, אמרי' נמי דאידך מיעוטא דממעט אונס הגוף דכוותי' ממעט דומיא דמיעוטא דאונס נפש וכשם דמלת ההוא דממעט אונס נפש לגמרי ממעט מעונש אפי' בד"א אף אידך מיעוטא ממלת ההוא דממעטינן אונס הגוף בכ"ע ממעט אפי' מעונש בידי אדם ועיין סנהדרין ס"א סוף ע"ב וריש דף ס"ג והוא נכון בס"ד.

ומה ע"א שהיא חמורה מן הכל העובד אותה וכו' ובעריות הוא אומר ולנערה לא תעשה דבר וכו'. לכאורה קשה ממ"נ כיון דממעטי' אונס בע"א החמורה מכל עבירות שבתורה למאי איצטרך קרא בנערה המאורסה למעט אונס מדכתב ולנערה לא תעשה דבר נהי דע"א ליכא למילף מנערה המאורסה דחמור מקל לא ילפינן ושפיר איצטרך למעט אנוס בע"א מיהו איפכא קשי' למאי איצטרך מיעוטא בנערה מאורסה הא מק"ו מע"א איכא למילף, ועוד יש להקשות כיון דחד מהני תרי מיעוטי מיותר נימא דהוי ע"א ונערה מאורסה ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדין, ובכל המצות חוץ מע"א ונערה מאורסה נימא דחייב על האונס כרצון, ובע"א נ"ד א' מסיק התלמודא בכל מצות שבתורה אונס רחמנא פטרי' דילפי' מנערה המאורסה, והנראה לענ"ד דשפיר איצטרך תרי מיעוטי דאי כתב רחמנא בנערה מאורסה לחוד לא הוי ילפינן ע"א מיני' וכדאי' בסנהדרין מ"ט ב' סקילה חמורה שכן ניתנה למגדף ולעובד ע"א מאי חומרא שכן פושט ידו בעיקר וכן כתב רבינו דע"א חמורה מכל המצות שבתורה, גם בע"א שייך יותר סברת מהר"ד הנ"ל שהביא הר"ן ז"ל בחידושיו ולכן איצטרך מיעוטא בע"א למיפטר אונס, ואי כתב רחמנא מיעוטא דאונס בע"א לחודא נהי דהוי ידעינן ג"כ בנערה מאורסה דאונס פטור מק"ו דע"א

אכתי לא הוי ידעי' דאיכא אי' לאו לענוש האונס או האנוסה, דהמיעוט ממלת ההוא שלילה הוא דאין מענישין את האונס אבל לומר שהב"ד עושין איסור אם יענשו האונס לא ידענו ולכל היותר הוי אמרינן דאיכא איסור עשה לענוש הנאנס לכן איצטרך קרא בנערה מאורסה ולנערה לא תעשה דבר דהוא לאו גמור אע"ג דאין לוקין עליו מ"מ אזהרת לאו הוא למי שמעניש הנאנס לעבור על אחת מן המצות ורבינו בסה"מ חלק הלאווין מנין רצ"ד מונה הלאו ההוא במנין הלאווין שלא יענשו הב"ד את הנאנס לעשות את אשר לא תעשינה ומש"ה לא הוי ע"א ונערה מאורסה ב' כתובין הבאין כאחד ולהיות דהמיעוטא דאונס בע"א אינו מפורש בכתוב אלא אתי' מיתורא דמלת ההוא ברצון ולא אנוס אבל גבי נערה מאורסה מפורש בכתוב ולנערה לא תעשה וגו' לפיכך מייתי התלמודא בכל דוכתא לפטור אונס מקרא דנערה מאורסה דשם מפורש וכתיבא בהדיא.

ומתוך האמור נוכל ליישב דעת רבינו במה שמונה במנין הלאווין לאו זה ולנערה לא תעשה וגו' להזהיר לבלתי יענשו את הנאנס והרמב"ן ז"ל בהשגותיו מנין רצ"ד בחלק הלאווין דעתו דאין ראוי למנותו דאינו מניעה ואזהרה רק שלילה יע"ש ולפי דברינו מוכח עפ"י אשר הערנו למעלה דלהכי גלי קרא בנערה מאורסה להורות על הלאו שלא להעניש וזה כדעת רבינו, והרמב"ן ז"ל אפשר דס"ל דהך קרא ולנערה לא תעשה איננו מיותר כלל וליכא למשמע מיני' דלהורות אזהרה ניתן לכתוב, דהנה בהל' רוצח פ"ד הלכה ח' וט' כתב רבינו ההורג נפשות וכו' בלא התראה וכו' כונסין אותו לכיפה וכו' ואין עושין דבר זה לשאר מחויבי מיתות דאעפ"י שיש עונות חמורות מש"ד אין בהם השחתת ישובו של עולם כש"ד ואפי' ע"א ואצ"ל עריות או חלול שבת אינן כש"ד וכו' וכל מי שיש בידו עון ש"ד ה"ז רשע גמור ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עון זה וכו' עיי"ש בדבריו דפח"ח מאירות עינים, הרי מבואר מדברי קדשו אם אמנם אמת הוא דע"א חמורה מכל המצות וגם מש"ד מיהו לענין כמה דברי' חמור הוא עון ש"ד מעון ע"א דברוצח אע"ג שאין אנו ממיתין אותו באותה מיתה האמורה בתורה אפ"ה ממיתין אותו דמכניסין אותו לכיפה כגון הרג שלא בהתראה וכל הני גווני דהזכיר רבינו שם כיון דיודעים אנחנו דהמעשה אמת אע"ג דמצד הדין פטור משא"כ בשאר עבירות אפילו בע"א אם אין לו דמים כמשפט כתוב בתורה פטור לגמרי ואין מכניסין אותו לכיפה, וא"כ אפשר דגם בדבר זה חמור עון ש"ד מעון ע"א דגבי ש"ד אם נאנס להרוג את רעהו והתרו בו שיהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג אעפ"י שהי' אונס אפ"ה חייב מיתה בב"ד דגבי ש"ד ליכא ק"ו מע"א החמורה, דהא יש בש"ד צד חמור שאינו בע"א כאמור פה, והא לא עבדינן ק"ו לענין כניסה לכיפה דבע"א אין מכניסין והורג נפשות מכניסין או

נילף איפכא ע"א החמורה מרוצח הקל, וע"כ נאמר דא"א למילף אהדדי כיון דגבי רוצח יש בו השחתת עולם לפיכך ענשו חמור גם בזה דמכניסין אותו לכיפה אף דמצד הדין המפורש נקה ינקה, כמו כן י"ל לענין אונס אע"ג דבע"א אונס רחמנא פטרי' אבל לחומר עון ש"ד אפילו הוא אנוס בהריגתו הואיל דלא קיים מצות ה' כי הוא צוה יהרג ואל יעבור והוא עבר ענש יענש עכ"פ ע"י שמכניסין אותו לכיפה כמו בכל אינך דחשיב רבינו והא דבאמת גם בש"ד פטור באונס אם עבר לשמור נפשו ולא נהרג, אפשר דנ"ל מהכא כיון דגמרי' בהיקישא ש"ד מנערה מאורסה ונערה מאורסה מש"ד כדאמרי' הרי זה בא ללמד ונמצא למד עיין מס' סנהדרין ע"ג א' ב' אמרינן אין היקש למחצה וילפי' ג"כ לענין זה שפיכות דמים מנערה המאורסה לומר דאם נאנס לשפוך דם רעהו חנם ועבר ולא נהרג פטור מעונש כמו בנערה מאורסה דמפורש בה ולנערה לא תעשה דבר, ומעתה שפיר איצטרך קרא ולנערה לא תעשה דבר דאי לא כתב מלבד דהוי אמרי' גבי ש"ד אין הבדל בין אונס לרצון ואפי' האונס חייב וענש יענש במיתה הכתובה ברוצח דליכא למילף ש"ד בק"ו מע"א כדאמרן והיקישא דש"ד לנערה מאורסה נמי לא מהני למפטר אונס בש"ד כיון דהשתא קיימינן דלא נכתוב קרא מפורש בנערה מאורסה רק דאפ"ה ידעינן דאונס רחמנא פטרי' מק"ו דע"א וכבר כתב הר"ן בנדרים וי"ו ב' דעל דבר שאינו מפורש בקרא אלא דילפי' לי' מכח דרשא ל"א גבי' אין היקש למחצה וא"כ כ"ש הוא אם לא ילפי' לי' מכח שום דרשא רק מק"ו דתו לא שייך למימר בזה אין היקש למחצה ולהכי אע"ג דאיתקש ש"ד לנערה מאורסה ל"א בזה אין היקש למחצה למילף ש"ד מנערה מאורסה לפטור אונס דהא לא מפורש הדין בנ"מ רק מק"ו דע"א אתי, הנה מלבד זו הוי אמרינן דגם בנערה מאורסה אין הבדל בין אונס לרצון מטעם דאין היקש למחצה ואיכא למטעי דנילף נ"מ מש"ד לחייב על האונס כרצון להכי גלי קרא בהדיא בנ"מ דאנוס פטור וממילא אף בש"ד פטור מכל העונשין באונס משום אין היקש למחצה, ובהיות כן נוכל לקיים דעת הרמב"ן דהך קרא ולנערה לא תעשה דבר לאו לאזהרת לאו אתי ורק שלילה הוא ולא תבוא השלילה במנין הלאווין כנודע ואפ"ה איצטרך נמי מיעוטא בנ"מ לאורוי על ש"ד וכדאמרן, ואין לומר בפשיטות דלהכי כתב רחמנא ולנערה לא תעשה דבר לאשמעינן דלא יעשה לה שום עונש אפי' כניסה לכיפה ומע"א לא הוי ידעינן מכח מיעוטא ההוא אלא דפטור ממיתה הכתובה בו אבל הא מיהו ענש יענש כמו רוצח בהכנסה לכיפה דה"א הני ג' עבירות החמורות ע"א ג"ע וש"ד לחומר איסורן יש בהו נמי חומר זה בעונש כיפה, הא ליכא למימר הכי דא"כ השתא נמי דכתב בנ"מ לא תעשה דבר להורות דאין מענשין כלל על אונס עדיין מנ"ל גבי ע"א אם הוא אונס דאין עונשין אותו

בהכנסה לכיפה ומנ"מ ליכא למילף דשאני ע"א דחמורה שכן פושט ידו בעיקר אלא העיקר כדאמרן בס"ד, אולם דעת רבינו דאזהרה גמורה היא מה שאמרה תורה ולנערה ל"ת דבר נראה לענ"ד דהוא סובר בש"ד בלא"ה ידעינן דאונס פטרי רחמנא דבקידושין מ"ג א' ובזבחים ק"ח ב' מייתי התלמודא דגם גבי שחיטת חוץ כתב יתורא במלת ההוא למעוטי אונס שוגג ומוטעה והתו' שם הקשו ל"ל קרא למעט אונס בש"ח דפטור ת"ל בכל התורה כולה אונס רחמנא פטרי ותירצו דאיצטרך למעט אומר מותר דפטור (ואפשר דהרמב"ן ס"ל ג"כ כתירוצים של התו' ולא ס"ל תירוצו של הרשב"א בשם הראב"ד כמו שאכתוב לפנינו בס"ד וא"כ אין דעת רבינו מוכרח) אבל הרשב"א ז"ל בחי' לקידושין תי' בשם הראב"ד דה"א מדכתיב בש"ח דם יחשב לאיש ההוא דם שפך דאתקש ש"ח לש"ד וה"א דאיתקש נמי לדבר זה מה ש"ד יהרג ואל יעבור אף ש"ח כן לכך איצטרך יתורא למעט אנוס בש"ח דל"א בזה יהרג ואל יעבור, ועיין נמי בחדושי הריטב"א וא"כ נהי דהא ל"ק ל"ל קרא בע"א לפטור אונס מעונש דנילף מש"ח במה מצינו דפטור, דשתי תשובות בדבר חדא דע"א חמורה מכל מצות שבתורה ועוד דאיכא למפרך מה לש"ח שכן מותר אפי' לכתחלה באונס דש"ח איננו בדין יהרג ואל יעבור תאמר בע"א שאינו מותר לכתחלה באונס דהא הדין מפורש בע"א יהרג ואל יעבור וה"א דאפי' בדיעבד אם עבר ולא נהרג דחייב בד"א מש"ה איצטרך קרא בע"א למעט אונס אבל ש"ד שפיר איכא למילף מש"ח דגם בש"ד מי שהוא אנוס דפטור מעונש דילפי' בהיקישא דאיתקש אהדדי ש"ד וש"ח כמ"ש הרשב"א ואין להשיב מה לש"ח שכן מותר אפי' לכתחלה באונס שאינו ביהרג ואל יעבור תאמר בש"ד שכן אסור לכתחלה אפי' באונס דהא היקישא הוא ואין משיבין על ההיק', וא"ל א"כ נילף נמי ש"ד בהיקישא מש"ח דאפי' לכתחלה יעבור ואל יהרג כמו בש"ח הא ליתא חדא דהא כתב מרן בהלכה ה' בשם הרמ"ך דהא דאמרי' גבי ש"ד יהרג ואל יעבור דכן היתה קבלה בידם איש מפי איש עד מרע"ה ולקמן כתבתי בס"ד ראיי' לדבריו וא"כ שוב ליכא למילף בהיקישא דש"ד לש"ח שיהי' יעבור ואל יהרג דא"א להכחיש הקבלה, ועוד שנית א"א לומר כלל דנילף בהיקיש' בש"ד דינו יעבור ואל יהרג דהא טעמא דאמרי' בש"ד יהרג ואל יעבור סברא אלימתא היא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי כדאי' בפסחי' נ"ה ובסנהדרין כ"ח ועיי"ש ברש"י והך היקישא דש"ד לש"ח לא אייתר דאיצטרך הך היקישא לפחות ליפטר מעונש בש"ד באונס אם עבר ולא נהרג ודבר זה שיפטר מעונש בדיעבד אינו מתנגד לסברא דנהי דלכתחלה אמרי' מאי חזית דדמא דידך סומק טפי מ"מ אם גופו חביב עליו משל חבירו והרגו למען הציל נפשו ממות אין הסברא מסכמת שיהא חייב בד"א כדין רוצח וגם אין להענישו מפני שעבר

על מצות השם ההוא אמר יהרג ולא יעבור הלא רבו במספר צבאות המצות אשר לא כתוב בצדן עונש לעובר עליהן וכיון דאין כאן סברא אלימתא לחייבו דרשי' היקישא לפטור בש"ד האונס בדיעבד ואין ההיקש מיותר ושוב ל"א אין היקש למחצה למילף מיני' דבר שהוא נגד הסברא עיין תו' במס' ב"מ קי"ד ד"ה ואידך ובבכורות ל"ג ד"ה וב"ה ועיין באסיפת זקנים לב"מ דף הנ"ל הביא פלוגתא דאמוראי בזה אם אמרינן אין היקש למחצה בדבר שהוא נגד הסברא, ונחזור לענינינו דהא דפטור מעונש בש"ד באונס ילפי' בהיקישא מש"ח ונערה המאורסה נוכל למילף דאונס פטור או מק"ו דע"א או בהיקישא מש"ד דאיתקשו להדדי כאמור או במה מצינו משחוטי חוץ וא"כ ל"ל קרא ולנערה ל"ת דבר למעט אונס מעונש ומזה הוציא רבינו לאור משפט דקרא זה לאזהרת לאו הוא דאתי ולמנין הלאווין יחשב.

הלכה ה

נשים שאמרו להן ע"א תנו לנו אחת מכם וכו'. וכתב מרן בשם הרשב"א בתשובה סיעה של נשים עוברת ואמרו להן ע"א תנו לנו אחת מכם ונטמאה ואם לאו הרי אנו מטמאין כולכם וכו' ולא ימסרו אותה להם ול"ד למה שאמרו שם בתרומות פ"ח שאם היתה ככר של תרומה טמאה ימסרו אותה ולא יטמאו כל הככרות וכו' אבל אשה וכו' כל שתעבור ותטמא את עצמה תוסף על חטאתה פשע וכו' עיי"ש היטב ולכאורה יש לתמו' בדברי הרשב"א שהם מתנגדים לתלמוד ערוך בירושלמי דתרומות סוף פ"ח דאי' שם לא מסתברא אם היתה כבר טמאה לא מסתברא אם היתה שפחה אחת וכו', הרי מבואר ההיפוך מדעת הרשב"א והיינו דאם היתה אחת ביניהן שכבר נטמאה דימסרו הטמאה או השפחה ולא יטמאו את כולן דלא כדעת הרשב"א וצ"ע ונלע"ד דהרשב"א מפרש הירושלמי הכי לא מסתבר אם היתה כבר טמאה דלא מסתבר לחלק ולומר דאם היתה כבר טמאה ימסרו אותה אלא בכ"ע יטמאו את כולן ולא ימסרו אותה שהיא נטמאת כבר או אותה שהיא שפחה דלא ניחא לי' להירושלמי לאוקמי המתני' לצדדין אלא בכל גווני איירי התנא דאפי' היתה כבר נטמאה מוטב שימסרו כולן ולא אחת בידים, וזה דלא כפירושו של מהר"א פולדא דנראה שהיתה בהעלם ממנו לפי שעה דברי הרשב"א בתשובה דלדידי' אין מקום לפירושו ולפחות הי' זוכרהו ולהעיר עליו כמו שהערנו והי' מחוור הדברים כשמלה ומדשתק ודאי לא היו דברי הרשב"א בתשובה לנגד עיניו, אלא שאני תמה על הרשב"א דהא בירושלמי התם קאמר נמי לא מסתבר אפי' היתה אחת ביניהן שפחה ולפי פירושו של הרשב"א כאשר אמרנו הכוונה היא ג"כ דאם היתה שפחה ביניהן לא ימסרו אותה להן אלא יטמאו כולן, והוא דבר זר אמאי לא

ימסרו השפחה וישארו כולן בטהרתן דלפי טעם הראשון שכתב הרשב"א דאין הבדל בין זו שנטמאת כבר לבין האחרות שלא נטמאו, קשה טובא דהא ודאי כל דבר דקדושתו יתירה משל חבירו לענין טומאה משמרין אותו יותר מלטמאות ממה שמשמרין לדבר שהוא קדושה קלה ומטמאינן דבר שהוא קדושה קלה ומניחין הדבר דקדושתו חמורה כדאי' בסוטה ר"פ כ"ג ונזיר שהיו מהלכין בדרך ומצאו מת מצוה וכו' יטמא נזיר ואל יטמא כהן ואי' שם בגמ' משוח בשמן המשחה ומרובה בגדים משוח עדיף, עיי"ש היטב בסוגיא ובהוריות י"ג א' וכן פסק רבינו בהל' נזירו' פ"ג הלכ' י"ג ובהל' אבל פ"ג הלכ' ט' הרי מבואר דכל מי שקדושתו יותר גדול' מחבירו משמרין אותו בטהרה יותר ודוחין דבר שקדושתו קלה מפניו ונהי דלענין היוחסין הנזכרים בנזיר ובהוריות כגון בת כהן ובת לוי לענין טומאת זנות אין לאחת יתרון על חברתה ולא מצאנו שום חילוק בין בנותיהם רק לענין בת כהן שזנתה דעונשה חמור דאת אבי' היא מחללת, היינו משום בכל הני יוחסין אין בעצמותן להבנות להאחת על אחרת תוספת קדושה אלא תוספת יחוס המעלה והחשיבות כאשר הוא ערך יחוס בת מלך נגד ערך יחוס בת משנה למלך וכיוצא בהם, לא כן שפחה ובת ישראל הלא קדושת בת ישראל יותר גדולה מקדושת השפחה ויחס השפחה לעומת יחס בת ישראל רחוקים זו מזו עד שקדושת השפחה בעצמותה כאפס ואין נחשבת נגד קדושת בת ישראל בעצמותה ומסתבר טפי דימסרו להנואפים את השפחה ואל יטמאו בנות ישראל דהא ליכא כאן עשיית שום איסור כלל דא"י הבא על בת ישראל הדין ברור דתעבור ואל תהרג דהא קרקע עולם היא רק משום קדושתייהו נגעו בה ולמה לא נמסור השפחה דקדושתה קלה, ומכ"ש דקשה טפי לטעם הב' שכתב הרשב"א שמא הרהרה בתשובה וזה דוקא באשה שנטמאה ותועבה נעשתה בישראל אבל בשפחה גם כי תרבה לשוב בתשובה עדיין שפחה היא וקדושתה קלה מב"י וע"כ גבי שפחה הכוונה במאי דקאמר הירושלמי לא מסתבר וכו' היינו דאין בה הדין המפורש במשנה אלא ימסרו להן השפחה ובנות ישראל בקדושתייהו קיימי, וה"נ מאי דקאמר הירושלמי לא מסתבר גבי אם היתה אחת מהן טמאה ג"כ פירושו הוא על דרך האמור בשפחה דהיינו דאין בזה הדין המפורש במשנה וא"כ קשה על הרשב"א מהירושלמי הנזכר וצ"ע. ודע דבתלמודא דקדושין ס"ו א' אמרינן ואבע"א כדר' יצחק דאמר שפחה הכניסו תחתי' ופירש"י הכניסו להם שפחה וסבורים שהיא זאת וגנבוה מהם לאחר שנשבית ומפרש בתשו' הראב"ן דכך הי' המעשה דבאותו החדר שהי' ההגמון ואנשיו ואמו של ינאי המלך הכניסו העדים שפחה והיו ההגמון ואנשיו מוטעים וכן העדים הראשונים שהעידו היו סבורים דהשפחה היא אמו של ינאי ובאמת גנבוה

הישראלים אמו של ינאי המלך וההגמון בא על השפחה ולדעת הרשב"א קשה האיך הכניסו השפחה ומסרוה להגמון תחת אמו של ינאי הא לא מסתבר לחלק בין שפחה לב"י ודוחק לומר דבאמת עשו שלא ברצון חכמים מה שעשו דריהטא דלישנא דתלמודא לא משמע הכי אלא דיפה עשו, והנראה לענ"ד בהיתר קו' אחרונה דלכאורה קשה על הירושלמי לפי מ"ש הרשב"א דאפילו שפחה אסור למסור להן בידים טפי מבת ישראל, ואמאי הא לא עביד איסורא כלל במסירת השפחה לנכרי ואפילו לכתחלה רשאי לעשות כן כדאי' בנדה מ"ז רב ששת מסר להו לערבי וכו' לכן נראה לענ"ד בס"ד דהרשב"א מפרש את הירושלמי שהע"א רוצה לטמא את אחת מהן דרך אישות והוא משבעה אומות אשר הזהירה התורה עליהן ואמרה לא תתחתן בהם והוא איסור לאו דאורייתא אפילו בביאה לחודא ולדעת רבינו קאי הלאו גם על שאר האומות עיין מ"ש הרב בית שמואל סימן ט"ז והיינו כיון דבישראלית איכא אי' דאוריי' איכא נמי בשפחה ועבד אי' דאוריי' דלענין אי' דאוריי' אין חילוק בין ישראלית לשפחה, והתו' בנדה שם לא כתבו לחלק בין אשה הישראלית לעבד ושפחה אלא במה שהוא רק מדרבנן אסור לא גזרו רבנן על עבד ושפחה אבל במה שהוא אסור מהתורה גבי ב"י אסור נמי בעבד ושפחה, ועוד אפשר לומר דוקא שפחה שאינה מיוחדת לעבד היא דמותרת לע"א אבל המיוחד' לעבד מדאוריי' אסורה לא"י לבוא אלי' דלגבי הא"י מקרי אישות של עבד אישות מעליא וחייבין עלי' משום אשת איש כדאי' בסנהדרין נ"ח בן נח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה עיי"ש ומבואר הענין יותר בחדושי הר"ן שם וממילא דאף היא עוברת על דת ישראל משום אי' אשת איש, והשתא י"ל דמיירי הירושלמי בשפחה שהיא מיוחדת והאדון שלה אינו כאן שיפרישנה מעבדו עיין בהל' מלכים פ"ט הלכה ח', ומיושבת ג"כ מה שהערנו מסוגי' דקדושין דשם איירי דלא כיון כלל לדרך אישות וגם לא היתה מיוחדת כלל לעבד וא"כ לא הי' עושים בזה אי' כלל במה שמסרו השפחה לא"י לבעול אותה, ועיי' בע"א ל"ו ב' דמסיק התם אלא דאוריי' א"י הבא על בת ישראל דמשכה אבתרי' וכו', וברור דלאו דוקא מה שאמרו מלת דאוריי' כמ"ש האלגזי בספרו לחם סתרים, וגם מהך סוגיא דנדה אפשר להביא ראיי' לשטת האלגזי אבל הקושי' הא' מהירושלמי על פי' שמפרש הרשב"א כאשר כתבנו למעלה היא קיימת וצריכא שקידה ליישבה היטב.

תנו לנו אחד מכם ונהרגנו וכו' אם הי' מחויב מיתה כשבע בן בכרי וכו'. (**א**) **הנה** דברים אלו מקורם הוא במתני' דתרומות פ"ח ומן הירושלמי שם, וז"ל וכן נשים שאמרו להן הנואפים תנו לנו אחת מכם ונטמאה וכו' ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ובירושלמי שם מייתי תני סיעת בני אדם שהיו מהלכין בדרך וכו' אפי' כולם נהרגים לא

ימסרו נפש אחת מישראל ייחדו להן אחד כמו שבע בן בכרי ימסרו אותו ואל יהרגו אמר ר"ש בן לקיש והוא שחייב מיתה כשבע בן בכרי ור' יוחנן אמר אעפ"י שאינו חייב מיתה וכו' עולא בר קשיב וכו' ומרן ז"ל העיר על הירושלמי הזה אבל תמה על רבינו במ"ש דאסור למסור להם אף בייחדוהו אלא א"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי וזהו כשיטת ר"ל בירושלמי הנ"ל והרי ר' יוחנן פליג עליו ואמר אפי' אינו חייב מיתה מותר למסרו להם בזמן שייחדוהו ולמה סתם רבינו כר"ל נגד ר"י וכלל מסור בידינו דהלכה כר"י לגבי ר"ל בר מתלת עיין היטב במרן ובהגמ"יי אות וי"ו ועיין ט"ז בי"ד סי' קנ"ז כי יש לגמגם הרבה בדבריו. והנה תי' הראשון של מרן בכ"מ וכן תי' בספרו הארוך בב"י סי' קנ"ז משום דה"ל ספק נפשות וכל ספק נפשות הוא להחמיר ולא ימסרוהו תמוה מאד בעיני דאדרבה מכח ספק נפשות להחמיר הי' הדין נותן דימסרוהו בייחדוהו אפי' אינו בן מות כשבע בן בכרי - ובדוכתי טובא בש"ס ופוסקים נאמר ס' נפשות להקל - דמלבד דאיכא ג"כ ס' נפשות בהנך סיעה של בני אדם ומאי אולמי' דהאי דייחדוהו מהך סיעה דנימא ימסרו כולם אידי ואידי ס' נפשות הוא, אלא דבזה יש לדחוק ולומר כיון דלא הקפידה התורה על הנפשות שמבקשים מהם שימסרו אחד מהן ואמרה מוטב שימותו כולן ואל ימסרו נפש אחת בידים, לכן אין הולכין בס' נפשות של המוסרים להקל אלא הנפש של הנמסר שהקפידה עליו התורה מבלי למוסרו בידים בדידי' הולכין בס' נפשות להקל והיינו דאין מוסרין אלא כשבע בן בכרי וכ"כ הש"ך בי"ד סי' הנ"ל בשם תה"ד דמסתפק בסברא זאת כן יש לדחוק ליישב דברי מרן בזה אולם מה יושיענו זה הכא דהרוצחים אומרי' אם לא תמסרו פלוני נהרוג את כולכם, ואין כאן ס' נפשות בזה שייחדוהו דעכ"פ הוא נהרג ול"א ס"נ להקל אלא להציל הנפש ע"י הקולא הזאת אבל הכא אף אם לא ימסרוהו עכ"פ הוא נהרג וליכא קולא לגבי' והספק הוא אם ימות הוא לבדו או גם אחרים אתו יחד ימותו ומאי קולא היא לגבי האי שיחדוהו וכעין זה כתב מרן לקמן בסמוך בשם הרמ"ך דעיקר הטעם בש"ד דיהרג ואל יעבור הוא דהקבלה היתה בידם ונתנו טעם להקבלה משום דסברא הוא ואה"נ אפי' במקום דלא שייך סברא הקבלה נקבל יהרג ואל יעבור מ"מ הכא שכתב משום ס"נ להקל אין לו ענין להך כאשר אמרנו דאין כאן קולא להפלוני שייחדוהו ובאמת יציבא מלתא לפי תי' מרן על קו' הרמ"ך הי' יכול לומר דה"ל ס' אי' דאורייתא והוא לחומרא דהא הקבלה היתה דאף היכי דלא שייכא הסברא מ"מ יש כאן אי' תורה למסור נפש מישראל בלי ידיעת טעם כלל ובכלל החוקים אשר צוה ה' לנו הוא, אבל לא כמ"ש מרן הטעם משום ס"נ להחמיר, ואפשר להמליץ בעד מרן ולומר דמ"ש דה"ל ס"נ כוונתו כיון דהדבר הוא בעסקי נפשות אם למסור להריגה אם לא ה"ל

ס' דאורייתא והוא לחומרא לפיכך לא ימסרוהו מספיקא דשמא אסור למסרו אף דלא שייכא הסברא דמאי חזית וכו', ברם גם אם נסבול הדוחק הזה בכוונת מרן עדיין יש להקשות בתירוצו דאע"ג דקיי"ל ס' דאוריי' לחומרא היינו היכי דליכא ס"נ אבל באיכא ס"נ אפי' ודאי אי' דאוריי' שריא וכ"ש ספק אי' דאוריי' דמותר במקום ס"נ וביותר בגווני דהכא דהוא קרוב לודאי ס"נ דהך דייחדוהו ודאי ימות והך סיעה של ב"א אם ימסרוהו לפלוני שייחדוהו יעמדו חי ואם לא ימסרוהו גם אלה למיתה מעותדים, וכיון דאין כאן במסירת הפלוני ס"נ רק ס' איסור אם רשאים למסרו אם לא, ממילא נגד הך ס' דאוריי' איכא פיקוח נפש של סיעת ב"א ולפחות ס' הקרוב לודאי פ"נ והי' ראוי להתיר הס' איסור מפני ס' ס"נ עכ"פ, וגם בזה יש לדחוק דרבינו ס"ל כספיקת תה"ד דבהנך איסורים של יהרג ואל יעבור ל"א ס"נ להקל דהתורה וויתרה על נפשותן, אולם קשה עלינו לסבול הדוחק הרב הזה מלבד שנאמר דרבינו דוחה סברת כל הפוסקי' ועומד לימין התה"ד שהוא יחיד בסברתו אף כי שהוא בעצמו לא החליט הדעת הזאת אלא בדרך ספק הלא רבינו ז"ל בכל מקום רווחא שמעתתי' ודבריו מאירים כספירים וקלורין לעינים ופה הוא נכנס בפרצה דחוקה אשר לא כדת, ועוד קשה לתירוצו של מרן דהא כבר כתבנו דגבי זה שייחדוהו למסרו או שלא למסרו הוא תלוי בהכלל דס' אי' תורה לחומרא והרי מרן בא ליישב דברי רבינו ולשטתי' איכא כאן ג"כ ס' איסור דאוריי' איפכא למסרו דוקא דהא ס"ל להלכה אם הדין נותן יעבור ואל יהרג אם נהרג ה"ז מתחייב בנפשו וא"כ איכא ס' אי' תורה, משום וחי בהם ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ושמרתם את נפשותיכם כמבואר בהלכה הקודמת (ומזה נראה ג"כ דרבינו לא ס"ל כספיקת תה"ד דעינינו הרואות דהתורה חסה על נפשות מישראל אף בדברים הללו במקום דלא היתה המצוה יהרג ואל יעבור אם לא שנאמר שיהי' דעת רבינו דבאותו חלק מק"ה שאמרה התורה יהרג וכו' וויתרה על נפשות מישראל אפי' בספק והוא אינו מוחוור). שם מ"ש מרן דלישנא דברייי' דייקא כר"ל הנה מלבד דנפל ברברבתא דאף אם התלמודא מייתי תניא כוותי' דר"ל נגד ר"י אם אמרי' דהלכה כר"ל או לא עיין בתו' ע"ז וי"ו ב' ד"ה תניא כוותי' דר"ל ובתו' דיבמות ל"ז א' ד"ה הלכתא כר"ל בהני תלת ובתו' דשבת ע' ב' ד"ה ונודע לו על הקצירה וכו'. ואף לפ"מ שהוכחתי בהל' חגיגה פ"ב הלכה וי"ו ד"ה מי שבא לעזרה וכו' דדעת הרי"ף ורבינו לפסוק כר"ל היכי דמייתי הש"ס תניא כוותי' דר"ל אולם גם זאת בררנו בס"ד דלא קאמרי כן רק היכי דקאמר להדיא בתלמודא תניא כוותי' דר"ל ואמרי' מסתמא אי הוי ידע ר"י דאיכא תנא החולק על דעתו ודאי הוי חוזר מדבריו אבל אם רווחא שמעתא לר"ל ומצי לאוקמי הברייי' ככולה תנאי ור' יוחנן דחיקא לו שמעתא,

או דמתרץ הש"ס לר"י איהו דאמר כחד תנא ורבים חולקין עליו בכה"ג מוכח מדברי הרי"ף ורבינו דשרירו וקיים הוא הכלל בפסקי הלכות המסור בידנו והוא דהלכה כר"י נגד ר"ל בר מתלת ובהל' חגיגה קבענו בזה בס"ד מסמרות חזקות, וא"כ כ"ש הכא דלא קאמר בירושלמי להדיא ת"כ דר"ל רק אנו בעניותינו מדמין דהלכה כר"ל מהוראת לשון הברייי' דהוא מורווח טפי לר"ל מאשר מתישב לדעת ר"י ובכה"ג ודאי אינו יוצא מן הכלל המסור לנו ואפשר דבזה אפי' לפי תי' השני בתו' דע"א דף וי"ו ג"כ הדין אמת דהלכה כר"י לגבי ר"ל. אפס מלבד האמור פה הדבר קשה להעמיד תי' מרן ז"ל דהא ר"י ור"ל העמידו מחלוקתן בפירוש הברייי' דמייתי בירושלמי דר"י ס"ל דהדוגמא של שבע בן בכרי דנקטה הברייי' היינו שיהא דומה לו ביחוד שייחדוהו כמו שהי' הענין בשבע בן בכרי שלא הי' כוונת יואב לבקש מבני העיר אדם אחר זולתו ואם היו נותנים ליואב ראש אדם אחד או יותר ראשים לא הי' מתרצה בהם, וכן צריך להיות בסיעת ב"א שנתיחד בפירוש האיש אשר הרוצחים מבקשים ולא יחלופו אותו באחר אבל אינו צריך להיות ממש דומה לשבע בן בכרי שהי' נתחייב בדינא דמלכותא אלא כיון שייחדוהו בפירוש אע"פ שלא נתחייב בדד"מ רשאים למוסרו ור"ל ס"ל דבעי' שיהא דומה לגמרי לשב"ב מלבד שייחדו אותו יואב אלא הי' ג"כ נתחייב בדד"מ שהי' מורד במלכות וכן בענין סיעה של ב"א לא מהני ייחוד לחוד אלא בעינן ג"כ שנתחייב בדד"מ, ומעתה אם טוב וישר הוא בעיני ר"י לפרש הברייי' כדעתי' מדוע לא מוחור הפי' הזה בעיני רבינו ומרחק מדעתו מה שיבחר ויקרב מרא דתלמודא ר' יוחנן. ומתוך האמור מובן דליתא נמי הראיי' שהביא מרן מקרא דאמר יואב: נשא יד במלך בדוד ומשמע דבעבור זה ראוי למוסרו, ותמיהני וכי ר"י לא ידע מקרא שכתוב, ור"ל לא הקשה לר"י דמה יענה להמקרא מפורש כדעתו וגם הירושלמי לא הזכיר מאומה מהמקרא אין זה אלא שהם היו מבארים המקרא כפשוטו לפי דהאשה החכמה התרעמה על יואב באמרה למה תבלע נחלת ה' והי' יואב חפץ בהצדקו דכל מגמתו הוא לתפוס ראש שבע בן בכרי ולא לעיר ואם בישראל, רק שנתירא יואב פן לא יאמינו לו דרק לשבע בן בכרי הוא אורב ויחשבו דבעלילה הוא בא עליהם לכן אמר כי דם שבע בן בכרי הוא נדרש מאתו היותו מורד במלך ונשא יד במלך וכל העיר נקיים הם ולא ישפוך דם נקי כי לא איש דמים ומרמה הוא, או שהי' להם לר"י ור"ל פי' אחר במקרא וא"כ אין מזה הכרע לרבינו לדחות דברי ר"י דהלכה כמותו בכ"מ נגד ר"ל.

(**ב**) **והנה** לפי דרכו של מרן באות הקודם הי' אפשר לומר לענ"ד ישוב אחר לקו' הכ"מ מדוע פסק רבינו כר"ל נגד ר"י מדחזינן דהירושלמי הקדים דברי ר"ל לר"י והי' מן הראוי

להקדים דברי הרב שהוא ר' יוחנן ואח"כ דברי התלמיד שהוא ר"ל דבעי' דחייב בדד"מ כשבע בן בכרי כמו שהוא רגיל בכולהו תלמודא שמעינן מינה דהתלמודא דירושלמי ס"ל להלכה כר"ל ולכן הקדימו לדברי ר"י, וא"ל א"כ למה קאמר רבא ביבמות ל"ו הלכה כר"י בר מתלת והא איכא ארבעה, משום דרבא מיירי במחלוקת ר"י ור"ל המובאים בתלמודא דידן ולא מהמחלוקת דמייתי תלמודא דהירושלמי, אפס הא גופה טעמא בעי מה ראה על ככה תלמודא דהירושלמי לפסוק הלכה כר"ל והוא נגד הכלל המסור בידינו, והנה בזה שפיר י"ל כדברי מרן דהתלמודא דירושלמי ראה לקבוע הלכה כר"ל משום דלישנא דקרא ולישנא דהברייתא נראה דסיוע מסייע לר"ל לאמת ולקיים שלא כדעת ר"י ודייקא יותר כריש לקיש וביד סתמא דתלמודא יש כח להכריע בין האמוראים מדיוקא דלישנא דברייתא ולישנא דקרא, ברם אם כי יציב פתגם מה שרגילים האחרונים נושאי כלי רבינו ז"ל לתרץ בזה הכלל דברי רבינו ז"ל דהיינו במה שהקדי' מסדר הגמ' דברי התלמיד לדברי הרב ש"מ דהלכה כוותי' דהתלמיד אבל לקמן בהלכות חגיגה פ"א הלכה ד' שדיתי בס"ד נרגא בזה הכלל, והבאתי מקומות הרבה בתלמוד שמצינו כה"ג, ובישוב דברי רבינו ז"ל מקושית הכ"מ הנ"ל תמצא בס"ד באותיות שלאחד זה, וק"ל.

והגהות מיימוני פה אות ו' עמד ג"כ בקושיא זו של מרן הכ"מ ז"ל הנ"ל ותירץ בשם רבו מהר"ם בר ברוך ז"ל דאסתייע רבינו ז"ל לפסוק כריש לקיש מכח הך מעשה דעולה בר קשיב עם ריב"ל דאייתי הירושלמי שם וכמו שהבאתי המעש' ההוא באות הקודם יע"ש בהגמ"יי, אלא שדבריו סתומים וחתומים לכאורה האיך מהך מעשה מוכח דהלכה כר"ל, וראיתי בתשובת ב"ח שאלה מ"ג שפירש כוונתו של מהר"ם בר ברוך ז"ל, והוא דע"כ צריכין לומר דהמעשה של ריב"ל דהי' שאותו עולא בר קשיב נתחייב מיתה למלכות הי', דאל"כ האיך השיב ריב"ל לאליהו ז"ל ולא משנה עשיתי וכו' דמה זו סמיכה לסמוך על המשנה, תדע מכח קושיא של אלי' ז"ל דלא עשה כתורה וכמשנה, דהיינו מדקאמר לו אלי' ז"ל וכי למסורות אני נגלה וכו' הי' לו לריב"ל לאסיק אדעתי' כי אלי' ז"ל לא יפלא ממנו כל דבר וגם הוא יודע הך ברייתא דייחדוהו, אלא ש"מ דאלי' ז"ל יודע אמיתית הפירוש של הברייתא דפירושו הוא כר"ל דבעינן דוקא שיהיה נמי כ"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי מצד דינא דמלכותא, ומש"ה עולא בר קשיב שלא הי' ח"מ מכח דד"מ כשבע ב"ב אף שייחדוהו אסור לו למסרו, ולזה שפיר קאמר לי' אלי' ז"ל לריב"ל וכי למסורות אני נגלה וכו' אלא ודאי צריכין לומר דגם הך עולא בר קשיב ג"כ הי' מתחייב מיתה מכח דד"מ, ולזה יפה הקשה ריב"ל לאלי' ז"ל ולא משנה עשיתי וכו' שהרי אפילו דגם הפירוש בהברייתא הוא כר"ל מ"מ יפה עשיתי מה שעשיתי ועיין בט"ז בי"ד סי'

קנ"ז ס"ק ז' מ"ש הוא בזה אלא שהוא בעצמו דחה דבריו. ואחרי העתרת המחילה ונשיקות עפרות כפות רגלם של מהר"ם ב"ב והב"ח ז"ל, אמינא בס"ד דלדין יש תשובה והוא דאפשר לומר לענ"ד דלעולם עולא ב"ק לא נתחייב מיתה בדינא דמלכותא, וריב"ל לעצמו הי' סובר כר' יוחנן דלא בעינן שיתחייב ג"כ מיתה בדד"מ כשבע ב"ב אלא דדי בזה לחוד במה שייחדוהו, וגם ריב"ל מעת זו שראה שאין אלי' ז"ל מתגלה לו כמקדם הבין כי לא יפה עשה במה שעשה שמסרו לעולא ב"ק (רק שעלה ונסתפק כמו שנאמר לפנינו בסמוך בס"ד) וביותר כשאמר לו אלי' ז"ל וכי למסורות אני נגלה וכו', בודאי הי' יכול ריב"ל להיות חכם מבין מדעתו שלא יפה עשה במה שמסרו לעולא ב"ק, דאף אם מצד שורת הדין יפה עשה, אבל הא מיהא מדלא נתגלה עליו אלי' ז"ל ומכח מה שאמר לו וכי למסורות אני נגלה וכו' ש"מ דלפחות מצד מדת חסידות יש כאן איסור לעשות דבר זה, אך שריב"ל נסתפק בדעתו ובמאמרו של אלי' ז"ל במה שאמר לו ולמסורות אני נגלה וכו' אם דעתו וכוונתו הוא שמצד הדין אינו רשאי למסרו אף שייחדוהו כיון שלא נתחייב מיתה בדד"מ כשבע ב"ב, דעיקר הפירוש בהברייתא הוא כר"ל, דבעינן דוקא ממש דומיא דשבע ב"ב שייחדוהו וגם נתחייב מיתה בדד"מ, וממילא טעה ריב"ל ועשה שלא כדין מצד הדין, ונ"מ אם יארע כן עוד פ"א וירצה למסרו למלכות אדם אחר שאינו חסיד במעשיו רק הוא תמים בדרכיו, כל מעשיו עפ"י שורת הדין, שריב"ל צריך למחות בידו שלא למסרו אם אינו חייב מיתה בדד"מ ג"כ כשבע ב"ב אף שייחדוהו דמצד עיקר הדין אסור למסרו וכדלעיל או אם דעתו וכוונתו של אלי' ז"ל היתה דנהי דיציבא מילתא דמצד הדין הוא דמותר למסרו וכתורה עשה דאמיתית הפירוש בהברייתא היא כר"י וכמו שהי' ריב"ל סובר ג"כ כך מתחלה שאינו צריך להיות כשבע ב"ב אלא לענין זה שייחדוהו אך מה שנמנע מלהתגלות לו אלי' ז"ל ומה שאמר לו ולמסורות אני נגלה וכו' כוונתו הוא דהדין הזה דמותר למסרו הוא לשאר עמא דארעא אשר ילכון רק בארחות צדיקים לבלתי עשות נגד שורת הדין, אבל לא כן לריב"ל שהוא מתנהג בחסידות ודרך חסידים ישמור לא נאה ולא יאה לעשות כן כי הוא עובר בזה לפחות על משנת חסידים, וכמו שבאמת אלי' ז"ל השיבו כך וזו משנת חסידים וכו', וכדי לעמוד על אמיתת הדין היאך הוא הפירוש בהך ברייתא, ולפיכך שאל שאלה זו ריב"ל מאלי' ז"ל ואמר ולא משנה עשיתי וכו' כדי לדעת את המעשה אשר יעשה האדם המוניי אשר איננו בגדר המעלה והחסידות כריב"ל באיש שלא נתחייב מיתה בדד"מ רק שייחדוהו לחוד ושאל ישאלו את פי ריב"ל כדת מה לעשות, ואלי' ז"ל השיבו אם אמת ויציב שהפירוש האמיתי בהברייתא הוא כר' יוחנן וכדעתך דלא בעינן אלא יחוד לחוד, אכן ראה זה דרך ישר לפני

איש המוניי המתנהג רק עפ"י שורת הדין, אבל אין זה משנת חסידים לכמוך ולא הי' ראוי לך ריב"ל לעשותו, וא"כ אדרבא לא בלבד שריב"ל ג"כ סובר כר"י והוי לי' ר"ל יחיד נגד תרתי אף זו שאלי' ז"ל הודה לו שלפי עיקר הדין הלכה היא כר"י וכריב"ל וא"כ הוא אין ראי' מכאן לפסוק לא כר"ל ולא כר"י כי מי יעלה לנו השמימה ויגיד לנו ראשונות היאך הי' הך מעשה של הירושלמי אם הי' ג"כ ח"מ בדד"מ, או שהי' רק יחדוהו לחוד ולא הי' ח"מ בדד"מ כשבע ב"ב, וצ"ע על מהר"ם ב"ב ז"ל.

ברם אף גם לפי שיטתו של מהר"ם ב"ב ז"ל דהך מעשה של עולא ב"ק הנ"ל הי' שהוא הי' חייב ג"כ מיתה בדד"מ כשבע ב"ב, עדיין קשה לענ"ד מאין הרגלים לפסוק כר"ל נגד ר"י דלמא המעשה שהי' כך הי' דעולא ב"ק הי' מתחייב ראשו למלך כשבע ב"ב ועדיין מאן מפיס שאילו לא הי' עולא ב"ק מתחייב ראשו למלך מכח דד"מ, שלא הי' ריב"ל ג"כ מסרו, דלמא אף אם לא הי' עולא ב"ק מתחייב מיתה בדד"מ ג"כ הי' ריב"ל מסרו, משום דהלכה כר"י דדי בייחדוהו לחוד, ואלי' ז"ל לא השיבו אלא שאינו משנת חסידים אבל מצד עיקר הדין הדין דין אמת דהלכה כר"י, שהרי הירושלמי לא סיפר לנו בפירוש שעולא ב"ק הי' ח"מ מדד"מ כשבע ב"ב וצ"ע טובא לכאורא. וצריכין לומר בישוב דעת מהר"ם ב"ב ז"ל מקושי' השניה האמורה לעיל מזה, דכוונת ראייתו היא דאילו נאמר דמצד הדין מותר למסור אפילו רק בייחדוהו לחוד, נהי דליכא מדת חסידות למוסרו, אבל הא מיהא המ"ח לא נחית אלא חד דרגא לא יותר, ממילא היכא דייחדוהו לכך וגם הוא ח"מ בדד"מ כשבע ב"ב דאפילו מ"ח נמי ליכא שלא למוסרו דכיון דכבר נחית עוד דרגא שהוא ג"כ ח"מ כשבע ב"ב, והרי עולא ב"ק הי' ג"כ ח"מ בדד"מ כשבע ב"ב ולמה אמר אלי' ז"ל לריב"ל שאין זו משנת חסידים אלא ודאי צריכין לומר דמצד הדין אין אנו רשאים למוסרו אלא א"כ דאית בי' תרתי לריעותא, שייחדוהו, וגם שהוא ח"מ בדד"מ כשבע ב"ב, וממילא מצד מ"ח נחתינן חד דרגא ואמרינן דאפילו אית בי' תרתי לריעותא אפ"ה אין מוסרין אותו ולזה שפיר קאמר אלי' ז"ל לריב"ל וזו משנת חסידים וכו', כך נ"ל לענ"ד בס"ד כדי ליישב דעת רבינו מאיר ב"ב ז"ל, אבל סברא זאת לומר דלענין מ"ח לא נחתינן אלא חד דרגא לענין דבר זה וכאמור אינו מוכרח ולא מצאתי לו ראי' ברורה, והנה לבנות על סברא גרידא וקלושה לחוד הדבר קשה מאוד, וביותר לגרום ח"ו הריגת הרבה נפשות מישראל לא תהא כזאת בישראל, ולפחות א"כ הוא כדברי מהר"ם ב"ב ז"ל הנ"ל דרבינו ז"ל לא אמרו להך דינא אלא רק מכח הסברא גרידא, הי' לו לכתוב על הך דינא ויראה לי (להיות כי יראתו קודמת לחכמתו) כי מלבו ענה כן מצד סברתו הזכה והנקי' להורות נתן שאין הדבר מפורש כ"א מלבו יצאו הדברים וכל הרוצה לחלוק יבא ויחלוק.

(ג) **אמנם** מה שנראה לענ"ד בהיתר קו' הגהמ"יי והכ"מ על רבינו דפסק כר"ל נגד ר"י הוא זה דרבינו מצא לו און מתלמודא דידן דר"י גופי' הדר ממה שאמר בתלמודא דירושלמי דאי' במס' ב"מ ס"ב ור' יוחנן האי וחי אחיך עמך מאי עביד לי' ומשני מבעי לי' לכדתניא שנים שהיו מהלכין בדרך וביד א' וכו' עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חבירך יע"ש ומבואר מזה דר"י גופי' ס"ל כר"ע דמקרא וחי אחיך עמך נ"ל חייך קודמים ועיין בהרא"ש שם ואם נאמר כדעת ר"י בירושלמי דאפי' אינו חייב מיתה כשב"ב מותר למוסרו בייחדוהו וגם אם לא ימסרוהו הרי כולם נהרגים ותו לא שייך הסברא מאי חזית וכו' כמ"ש מרן בשם הרמ"ך וז"ל אעפ"י שנמצא בתוספתא כדבריו לא ידענא טעמא מאי וכו' דהא דאמרי' בש"ד יהרג ואל יעבור דסברא הוא מאי חזית וכו' והכא הא ליכא הך סברא דיהרגו כולם ומוטב שיהרג הוא עצמו לבד ואל יהרגו כולם, וא"כ דון מינה לנדון קיתון של מים ביד אחד מהן וכו' ול"ל קרא שלא ימותו שניהן (וגם על בן פוטירא קשה דלדעתו הדין דימותו שניהם) דמה"ת לומר שימותו שניהן ולמה לא נאמר דזה שבידו מים ישתה אותן וחיה יחי' והשני שאין בידו כלום כלתה אליו הרעה דאין לך יחדוהו גדול מזה דזה יש לו מים והשני אין לו, ואם ישתו שניהם ימותו כולן, ומה שהשיב מרן על הרמ"ך דהתם שאני שייחדו לו וכו' אבל ברישא שלא ייחדוהו וכו' בכל א' מהם שירצו למסור וכו', הנה תשובה זאת לא שייכא גבי קיתון של מים דהא לייחדוהו דמי כאמור, גם מ"ש מרן דהדין בש"ד יהרג ואל יעבור הי' מקובל בידם ואין משגיחין בטעמא לחוד כאמור למעלה בדברינו לא שייך הכא דהא בייחדוהו לא היתה הקבלה והכא הרי הוא ייחדוהו וע"כ צריכין אנו לומר לשיטת תלמודא דידן דר"י גופי' הדר בי' ממה שאמר בירושלמי אלא ס"ל כר"ל בירושלמי דייחדוהו לחוד לא מהני אלא בהצטרפות לזה שהוא חייב ג"כ מיתה בדד"מ כשבע בן בכרי אז רשאין למוסרו ומתישב שפיר דינא דקיתון של מים, והתלמודא דידן עיקר לגבי הירושלמי וביותר דגם ר"ל בירושלמי ס"ל כן, לכן פסק רבינו כר"ל (אך מדוע הדר ר"י בתלמודא דידן מדעתו דמייתי בירושלמי יתבאר בס"ד לאח"ז).

(ד) **עוד** מצאתי און לדעת רבינו דפסק כר"ל דלכאורה קשה על שיטת ר"י בירושלמי דאפי' אינו חייב בדד"מ רק ייחדוהו וגם דהוא והם נהרגים מוסרים אותו דתו לא שייך הסברא מאי חזית וכו' א"כ תקשי מהך מתני' דתרומת שהבאתי לעיל מדוע קתני וכן נשים שאמרו להם תנו לנו אחת מכם ונטמאה וכו' וה"ל למתני ג"כ הך דינא דייחדוהו לאחת מהן ואם לא יתנו המיוחדת יטמאו כולן דיתנו להם אותה שייחדוה ולא יטמאו כולן כי היכי דקתני הך דינא בש"ד בשלמא לר"ל ניחא דבעינן נמי שיהא חייב בדד"מ

וזה לא שייך בטומאה דמאי שייכי' דחיוב מיתה לענין טומאה להכי לא תני בהך בבא הדין אם יחדוה דבשביל יחוד לחוד אינן רשאין למסור אע"ג דאם לא ימסרו יטמאו כולן דגם בש"ד אליבא דר"ל לא מהני יחוד לחוד רק בש"ד שייך הך ריעותא דחייב מיתה בדד"מ דאז בלא"ה הוי לי' כמעט גברא קטילא ולא שייך גבי' הסברא מאי חזית וכו' דעדיף ועדיף, אבל לר' יוחנן דאפי' גבי ש"ד מהני יחוד לחוד למסור אותו לדידי' ה"ה נמי דמהני יחוד לחוד גבי טומאה וה"ל למתני' לשנות הך דינא דייחדוה ג"כ בטומאה וצ"ע וצריכין אנו לומר דס"ל לר"י דמתני' דתרומת אתי' כר"ש בתוספתא דתרומת פ"ו ורמז עלי' מרן ד"ה כתב הרמ"ך והובאה ג"כ בתשו' ב"ח סי' מ"ג וכן רש"י ז"ל הביאה בקיצור בסנהדרין ע"ב ב' ד"ה יצא ראשו וכו' אלא שיש שם טעות הדפוס דתחת מלת בתמורה צ"ל תרומת וכמו כן הביאה רש"י והרד"ק בשמואל ב' פרשה ך' פסוק כ"ב ור"ש קאמר להדיא שם בתוספתא דבעינן תרתי יחוד וגם שהוא ח"מ בדינא דמלכותא אז רשאין למוסרו יע"ש ומעתה כיון דגבי טומאה לא שייכא הך ריעותא שהיא חייבת מיתה בדד"מ לא מהני יחוד לחוד דאפי' יחדוה אין מוסרין אותה לר"ש דתנא דמתני' כוותי' ס"ל אבל ר' יוחנן ס"ל להלכה כר' יהודה דחולק על ר"ש בתוספתא וקאמר דיחוד לחוד מהני דרשאי למסור את אשר יחדו הרוצחים ויש כח ביד האמורא לפסוק נגד המשנה ונגד פסקי הלכות בש"ס (והיינו ר' יהודה ור"ש הלכה כר' יהודה) היכי דאיכא תנא דמסייע לי' (ועיין בעירובין מ"ו ב' וצ"ע) איברא הא קשיא לענ"ד דהא ר' יוחנן הוא דאמר שם בירושלמי דמהני יחוד לחוד למסור אותו שייחדוהו כאמור, ואיהו מרא דשמעתא דאמר בכ"מ הלכה כסתם מתני' והרבה פעמים פריך התלמודא על ר"י מדידי' אדידי' דאמר הלכה כסתם מתני' וכיון דסתם משנה היא בתרומת דבעינן דוקא שיהא נמי ח"מ בדד"מ וליכא סתמא אחרינא המתנגדת להך סתמא וסתם במשנה ומחלוקת בבריי' הלכתא כסתם מתני' ולא חשבינן לי' כסתם ואח"כ מחלוקת כדאמרי' ביבמות מ"ב ב', וגדולה מזו מצינו בהרי"ף בפ' כל הכלים בפלוגתא דר"מ ור"י לענין כל הנטלין בשבת שבריהן נטלין עמהן וכו' דהלכה כר"מ נגד ר' יהודה הואיל וסתם התנא במשנה ולא תני דברי ר' מאיר אע"ג דבברייי' מפורש דתנא דמתני' ר' מאיר הוא נגד ר"י עיי"ש בהרי"ף וכ"כ הרא"ש סי' ה' וכן כתבו עוד הרי"ף והרא"ש בפסחים פ"ג סי' וי"ו בפלוגתא דר"מ ור"י גבי שאור וא"כ היאך פסק ר' יוחנן להלכה כר' יהודה בתוספתא נגד סתם מתני' דתרומות דסתמא כר"ש, ולפחות ה"ל לתלמודא להקשות ולשנוי סתמא אחריני אשכח כמו שדרך התלמודא לשנוי הכי בהרבה מקומות על מאי דשאיל ומי אר"י הכי והא אר"י הלכה כסתם משנה, ובאמת לא נמצא בשום מקום סתמא כר' יהודה דנימא ר'

יוחנן סתמא אחריתי אשכח, (הן אמת לפמ"ש לקמן בהל' חגיגה פ"א הלכה ז' לחלק בין סתם משנה דאתי' כחד מהנך תנאי מזו הוא דקשיא לי' לתלמודא עלי' דר' יוחנן דהאמר הלכה כסתם מתני', לבין סתמא דאתי' כר"ש דוקא מזה לא שאיל עלי' דר"י ואמרתי שם בס"ד מלתא בטעמא לשבח, בזה מיושב ג"כ מה שהקשינו פה דהא סתמא דתרומות אתי' רק כר"ש ולא קדמה מחלוקת במשנה להך סתמא) וצ"ע לענ"ד, אמנם בחולין מ"ג מסיק בתלמודא אמוראי נינהו אליבא דר"י דאיכא דאמרו מעולם לא אמר ר"י הלכה כסתם משנה וא"כ אפשר לומר דמימרא דר"י בירושלמי דתרומות אזלא אליבא דהנך אמורא דל"ל אליבא דר"י דהלכה כסתם מתני' ולכן פסק כר' יהודה דהתוספתא אף דסתם דתרומות דלא כוותי', אפס לדידן דקיי"ל כהנך אמוראי דאמרו משמי' דר' יוחנן הלכה כסתם מתני', וכ"ה ריהטא דסוגיא במס' ב"מ דף ס"ב שהבאנו לעיל בדברינו, ממילא נמי הלכה כסתמא דתרומות דבעינן יחוד וחיוב בדד"מ אז הוא דמותר למסרו ולכן השמיט התנא למיתני יחוד גבי טומאה כאמור בדברים הנתנין למעלה, והיינו כמימרא דר"ל בירושלמי ושפיר עביד רבינו דפסק דלא מהני יחוד לחוד בש"ד אלא בעינן נמי שיהא ח"מ כשבע בן בכרי וכסתם מתני' דתרומות וכר"י דב"מ וכר"ל בירושלמי. ודע כי הב"ח בתשו' שם הביא גירסת התוספתא דקתני התם שהוא מבפנים והם מבחוץ וכו' בשם הסמ"ק ופירושו שהוא בתוך הסכנה והם חוץ לסכנה עיי"ש ומלבד כי קשה להבין כיון שהם חוץ לסכנה ויכולים להמלט על נפשם, אם כן אף שייחדוהו וגם הוא חייב מיתה בדינא דמלכותא למה ימסרוהו הם בידים בידי ע"א להרגו ואם מפני סכנת נפשם, הלא יש לאל ידם לברוח ולמלט על נפשם והע"א הם בעצמם יקחוהו להאיש ההוא שהוא בפנים בהסכנה ויעשו בו מה שלבם הרע חפץ, הא חדא, ועוד תמה אני על הב"ח כי אשתמוטי הוא דקא משתמיט ליה לפי שעה דברי רש"י ז"ל וגם הרד"ק ז"ל בשמואל חלק ב' פרשה ך' שהם הביאו הגירסא האמיתית שיש בהתוספתא ההיא (וגירסתם ונוסחתם בודאי היתה יותר מדויקת מהנוסחאות שלנו) ופירשו בו הפירוש האמיתי פוק עיין, וברד"ק ז"ל שם מבואר יותר הגירסא הנכונה של התוספתא ממה שהיא הגירסא ברש"י ז"ל שם, כי רש"י ז"ל שם לא הביאה כולה בלשונה משא"כ הרד"ק ז"ל שהביאה ככתבה וכלשונה וביארה באר היטב.

יהרגו כולן ואל ימסרו להן וכו'. עכ"ל, כתב מרן בד"ה כתב הרמ"ך אע"פ שנמצא בתוספתא כדבריו, לא ידענא טעמא מאי דהא וכו' דמ"ה אמרינן בש"ד יהרג ואל יעבור, דסברא הוא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והכא הא ליכא האי סברא וכו', ואפשר לומר דס"ל לר"ל שמה שאמר בש"ד סברא הוא אינו עיקר הטעם אלא דקבלה היתה

בידם דש"ד יהרג ואל יעבור, אלא שהחכמים הם יהבו טעמא מכח הסברא להיכא דשייך אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור עכ"ל הכ"מ. ולענ"ד מקום יש בראש בס"ד להביא ראיי' לדברי הכ"מ הנ"ל והוא דאל"כ קשה היאך אמרינן בסנהדרין ע"ד א' דמכח ההיקש דאיתקש נערה המאורסה לרוצח ילפינן מינה, מה רוצח דינו הוא דיהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה כן, ורוצח גופא לא ידעינן דדינו יהרג ואל יעבור אלא מכח סברא והוא דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דחברך סומק טפי וכו' יע"ש בגמרא, ולמה לא ילפינן רוצח גופא דדינא הוא שיעבור ואל יהרג מכח ההיקש דאיתקש ש"ד לשחוטי חוץ, דגבי ש"ח כתיב דם יחשב לאיש ההוא דם שפך וכו' ונאמר מה ש"ח יעבור ואל יהרג מכח מה דכתיב בי' קרא לאיש ההוא, דדרשינן מתיבת ההוא למעט אנוס מעונש אף ש"ד דינו דיעבור ואל יהרג, ודבר זה לא בדיתי מלבי לומר ההיקש של ש"ד לש"ח דאיתקשי להדדי בהך קרא דדם יחשב וכו' הנ"ל, אלא דבר זה מפי השמועה למדתי, והוא מדברי הרשב"א ז"ל בחידושיו למס' קידושין שם שכתב כך משמו, והראב"ד ז"ל שכתב להדיא דאיתקשי להדדי ש"ד וש"ח בהך קרא דדם יחשב וכו' הנ"ל והבאתי דבריו לעיל. וליכא למימר דהך סברא דמאי חזית וכו' אלים טפי מההיקש עד שהסברא מבטלת ההיקש ואין ההיקש יכול לבטל הסברא האמורה, שזה אינו, דההיקש אלים טפי והוא מבטל הסברא, דהא כתבו התוספת בב"מ קי"ד א' בד"ה ואידך ההוא לנדון בכבודו וכו' וכן כתבו התוס' בבכורות ל"ג א' בד"ה ובית הלל וכו' דאפילו ק"ו אינו מבטל לההיקש דההיקש עדיף טפי מק"ו אלא דוקא היכא דאיצטרך ההיקש בלאו הכי דאין ההיקש ההוא מיותר רק דרצונם למילף מיני' גם דבר פלוני מכח מה דאמרינן אין היקש למחצה, הוא דהק"ו עדיף ואלים טפי מהך כללא דאין היקש למחצה ולא ילפינן לי' להך היקישא לענין הדבר ההוא, כיון דאף דלא ילפינן מיני' הדבר ההוא מ"מ אין ההיקש ההוא מיותר כאמור, אבל לא כן היכא דהוא היקש גמור שהוא כמו קרא מיותר להורות נתן על הדין ההוא הנלמד ממנו בהיקש, הוא ההיקש דאלים טפי מק"ו יע"ש בתוס' ומכ"ש דההיקש אלים טפי ומבטל לי' להסברא כיון דההיקש שהוא כמו קרא מיותר ומה יועילו לו אלף אלפים סברות נגד קרא מפורש ומיותר, והרי הך היקישא דנערה המאורסה ורוצח אינו היקש מיותר כלל וכלל דהא איצטרך הך היקשא גם לענין שניתן להצילו בנפשו וכדאמרינן כן להדיא בסנהדרין ע"ג א' וע"ד א' בגמ' שם, משא"כ הך היקשא דש"ד לש"ח שהוא היקש מיותר לגמרי שלא מצאנו בשום מקום בש"ס לאיזה ענין צריכין ההיקש ההוא של ש"ד לש"ח, וא"כ שפיר יכול לבטל הך היקשא דש"ד לש"ח להך סברא דמאי חזית וכו' ולהך אין היקש למחצה

דאיתקש נערה מאורסה לרוצח וכו' הנ"ל אלא אדרבא נילף דרוצח אינו ביהרג ואל יעבור משח"ו ואח"כ נילף בהיקש נערה מאורסה מרוצח דגם נ"מ אינה ביהרג ואל יעבור, וליכא למימר דזה הוא מצד הסברא החיצונה ול"ל ההיקש דנ"מ לרוצח, זה ליתא דהא כבר כתבנו דהך היקש אינו מיותר, אלא ודאי צ"ל כדכתב מרן ז"ל לעיל דכך היתה הקבלה בידם דש"ד דינו הוא דיהרג ואל יעבור והחכמים שאמרו הסברא אינם אלא בנותני טעם להקבלה לפחות היכא דשייך הטעם, אבל ודאי בשביל מה דטעמא טעים בשביל זה לא תתבטל הקבלה אף היכא דלא שייך הטעם ההוא, דדבר שהוא מקובל שדינו הוא כך לא יתבטל לעולם, וגם א"א להכחיש הקבלה מכח שום היקש שבעולם, ובאזנינו שמענו איש מפי איש עד פה קדוש מ"ר ע"ה הוא צוה ואמר שכך קבל מפי הגבורה ית' שהדין הוא כך דש"ד הוא ביהרג ואל יעבור ואלף היקשים ודרשות מדעתינו יתבטלו אבל אות אחת של הקבלה האמיתית לא תתבטל, אלא אדרבא מכח הקבלה הנאמנה נפשינו יודעת דהך היקשא דש"ד לש"ח לענין אחר איתקש לדבר מה שלא נודע לנו עדיין עד יערה ד' רוחו ממרום עלינו.

הלכה ז

מנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש אלו שנא' ואהבת את ד' אלקיך וגו' ובכל נפשך וגו' אפילו הוא נוטל את נפשך, והריגת נפש מישראל וכו'. עכ"ל. עיין לעיל פ"ב ה"א בד"ה האל הנכבד והנורא וכו' שכתבתי דלכאורה דברי רבינו ז"ל שם ודבריו פה נראים כסותרים אהדדי וכתבתי שם בס"ד ישוב לזה תדרשנו משם ומצאת.

והריגת נפש מישראל וכו' להציל אדם וכו' דבר שהדעת נוטה לו וכו'. עכ"ל, עיין מ"ש מרן לעיל הלכה ה' בסוף ד"ה כתב הרמ"ך אע"פ שנמצא וכו' ועיין מ"ש בס"ד שם בד"ה יהרגו כולן ואל ימסרו וכו' וממ"ש רבינו ז"ל פה דבר שהדעת נוטה לו וכו' וכאמור ולא כתב דבר שהדעת מכרעת או שהדעת מחייבת וכדומה, לשון המורה על חוזק אמיתתו מצד הסברא והשכל הנה גם הוא יורה על אמיתת דברי מרן ז"ל בכ"מ הנ"ל שעיקר הדבר הוא שכך קבלנו הדין איש מפי איש עד מ"ר ע"ה, רק שהדעת נוטה לו ג"כ ברוב המקומות אבל לא בכל המקומות, אבל לולי שבאה עליו הקבלה, בשביל הסברא לחוד, אפשר בהגיע תור הלכה למעשה לא היינו עבדינן בה עובדא לפסוק דדינו הוא יהרג ואל יעבור, ולפחות לא הי' דעת הדין הזה בשילוח בכ"מ דלא שייך הך סברא כלל כהך דינא שפלפלו הרמ"ך ומרן ז"ל לעיל הלכה ה' בד"ה הנ"ל כיון דהך סברא אינו עיקרו של הדין דיהרג ואל יעבור אלא הוא רק זכר כדאמרינן בעירובין מ"ו ב' כה"ג וז"ל מטין איתמר וכו' יע"ש.

הלכה ט

מי שנתן עיניו באשה וחלה ונטה למות וכו' ימות ואל תבעל לו אפילו היתה פנויה וכו'. יש לדייק בלשון רבינו ז"ל דקאמר ואפילו היתה פנויה וכו' דקאמר לי' בלשון עבר, ולמה לא אמר אפילו היא פנויה בלשון הוה, בשלמא בגמ' דסנהדרין ע"ה א' דקאמרינן התם וז"ל חד אמר אשת איש היתה וח"א פנוי' היתה וכו' דנקטה הגמרא ג"כ בלשון עבר ולא נקטה בלשון הוה, לא קשיא מידי, משום דגמ' דהתם קאי על מעשה שהי' דמייתי בגמ' שם, והנה המעשה ההוא אז בזמנם כבר עבר המעשה ההוא, ולזה שפיר אמרו עליו בגמ' לשון עבר, אבל לא כן דברי רבינו ז"ל דדינא קתני שפיר יש לדייק כדדייקינן. והנראה לענ"ד בס"ד דרבינו ז"ל כוון בלשונו הצח להגיד לנו חדשות מה שלא נזכר בתלמוד בפירוש אלא שהוא מוכח כן מהגמ' דילן ולאפוקי מהירושלמי דשבת שאמרו שם בפרק שמנה שרצים סוף הלכה ד' וז"ל כהדא חד בר נש דרחים איתתא ביומי דר' אלעזר וסכן אתון שאלון לי' מהו תיעבר קמאי וייחי וכו' ישמע קולה ולא ימות וכו' אמר ימות ולא כן וכו' ח"א אשת איש וחורנא אמר פנייה וכו' ומאן דאמר פנויה, והא בר כוחא נגרא רחים איתתא ביומא דר' אלעזר ושרי לי' וכו' ואפילו תימא כאן וכאן בפנויה ותיפתר שנתן עיניו בה עד שהיא א"א וכו' ע"כ לשון הירושלמי בקיצור וכן הוא ג"כ בהירושלמי דמסכת' ע"א פ"ב ה"ב ועיין בביאור קרבן העדה שלא העיר שום דבר שם ולא בשיוריו, ובאמת נראה דהירושלמי והגמרא דילן פליגי בזה. וביאור דבר זה כי זאת תורת הירושלמי האמור, הוא דהא דאמרינן דבפנויה ג"כ אמרינן דימות ואל ידבר עמה מאחורי הגדר הוא דוקא כשנתן עיניו בה בעודה היותה א"א אע"פ שעתה בשעת הסכנה היא פנויה שנתאלמנה או נתגרשה אח"כ מ"מ כיון שבתחילת נתינת עיניו בה היתה א"א, שוב אמרינן דימות ואל ידבר עמה, כדי שלא יהיו בנות ישראל שהם א"א פרוצות בעריות לעמוד בפני האנשים שיתנו עיניהם בהם להסתכל בהן וכמו שפי' רש"י ז"ל כן בסנהדרין דף הנ"ל בד"ה שלא יהיו בנות ישראל פרוצות וכו' יע"ש, אבל כשנתן עיניו בה בעודה פנויה וגם עתה בשעת הסכנה עדיין היא פנויה, לדעת הירושלמי הנ"ל באמת מותר לדבר עמה, ואפילו לבעול אותה ג"כ הי' מותר, כיון דליכא בביאה על הפנויה באופן זה איסור דאורייתא, לפי מה שאכתוב לקמן בס"ד בהלכה זו בד"ה ואפילו היתה פנויה והוכחתי כן מהך סוגיא דסנהדרין אף לדעת רבינו ז"ל דהבא על הפנויה עובר באיסור לאו דאורייתא יע"ש מילתא בטעמא.

אבל בגמ' דילן מבואר שחולק על הך דינא דהירושלמי אלא דאפילו אם בשעה שהי' נותן עיניו בה ג"כ היתה פנויה אפ"ה ימות ואל ידבר עמה, דגם בזה שייך לומר כדי

שלא יהיו בנ"י פרוצות בעריות, והוא מדלא מחלק התלמודא בכך להדיא בין פנויה לבין פנוי' או לפחות הי' להגמ' לחלק דרך רמז, דהיינו בין שהיא רק עכשיו בשעת הסכנה פנויה לא כן בשעה שנתן עיניו בה אז היתה א"א לבין פנוי' גמורה בשעה שנתן עיניו בה בכל פעם היתה פנוי', דלא הוי להגמ' למסתם סתומי כולי האי חידוש גדול כזה שלא נדע מכח הסברא החיצונה, אלא ודאי דהגמ' דילן סוברת דבאמת אין חילוק בין פנויה לפנוי' דבתרווייהו אסור לדבר עמה דגם בשניהם שייך הטעם שלא יהיו בנ"י פרוצות בעריות, דהיינו אף אם היתה פנויה כשהי' נותן עיניו בה וגם עכשיו היא פנויה סוברת הגמ' דילן שאסור לדבר עמה. ועוד יש ראי' מכרחת לענ"ד בס"ד לזה דהגמ' דילן חולקת על הירושלמי הנ"ל וסוברת דאפילו היתה פנוי' בשעה שנתן עיניו בה דאפ"ה ימות ואל יספר עמה, והוא דהגמ' שם על הך מ"ד פנויה היתה פריך וז"ל ולינסבה מינסב (ומשני) לא מייתבא דעתי' וכו' עכ"ל הגמ' ופי' רש"י ז"ל שם בד"ה ולינסבה מינסב דאין כאן פריצות בעריות דכולהו ליעבדן הכי ולינסבן ואין כאן עבירה אלא מצוה עכ"ל רש"י ז"ל והרי רש"י ז"ל בעצמו כתב שם בד"ה שלא יהיו בנ"י וכו' וז"ל שלא יהיו וכו' לעמוד בפני האנשים לתת בהם עיניהם וימסרו להם לביאה עכ"ל רש"י ז"ל, ואם נאמר שהיתה א"א כשנתן עיניו בה, מאי פריך ולינסבה מינסב וכו' דהיינו שאין כאן איסור במה שעומדות בפני האנשים לתת בהן עיניהם, אדרבא מצוה קעבדי וכאמור בשם רש"י ז"ל, וכי זו היא מצוה ואין זו עבירה להיות א"א עומדת בפני אנשים כדי שיתנו עיניהם בה, שאם ימות בעלה או יגרשנה שישאנה זו, אוי לעינים שכך רואות, ולזה שפיר עבדו חכמים שלא התירו לו לינשא אותה ג"כ מהך טעמא שלא יהיו בנ"י פרוצות בעריות, דהא גם היא עשתה איסור במה שעמדה בפניו שיתן בה עיניו כשהיתה א"א, ולפחות אין כאן כ"כ כח להמקשה להקשות קושיתו בהחלט כמו שהקשה דדלמא ג"ז אסרו חכמים מטעם האמור, ודוחק לומר דכוונת קושית המקשה היתה על השואל, למה שאל כל הנך שאלות ותבעול, תעמוד לפניו ערומה, תספר עמו מאחורי הגדר, ולמה לא שאל לפחות גם ע"ז דלינסבה מינסב והחכמים ישיבו לו שאסור לו למינסבה, דמלבד שהוא דוחק לומר כן בכוונת המקש' וגם בכוונת התרצן דמקשני לא מייתבא דעתי' כדר' יצחק וכו' מיום שחרב בהמ"ק וכו' היינו צריכין לומר דלכך לא שאל השואל הזה שאלת לינסבה מינסב משום דהשואל ידע להך מימרא דר' יצחק וממילא ידע דלא מייתבא דעתי' והוא דוחק אבל גם בלאו הכי א"א לפרש כן קושית המקשה על השואל, דהשואל הבין מתחלת דברי חכמים ותשובתם שגם למינסבה לי' א"א מדקאמרי חכמים ימות ואל תבעל לו וכו' והיאך קאמרי חכמים ימות וכו' ולמה לא נתנו חכמים מעצמם עצה להציל נפש מישראל

שלא ימות לשחת והוא שיתירו לו לישא אותה שהוא בהיתר ורפואתו גלוי וידוע אפילו למי שאינו רופא, ומדלא נתנו לו חכמים העצה הזאת, מזה ידע והבין השואל שאין דעת החכמי' להתיר לו שישאנה יהיה מאיזה טעם שיהיה לחכמים, רק דהמקשה לא ידע הטעם, ורצה לידע הטעם של החכמים, ולזה שאל למה לא התירו לו שישאנה וקא מקשה ולינסבה מינסב וכו' והוצרך התרצן לשנוי לי' כדשני לא מייתבא דעתי' כדר' יצחק וכו', אבל זה שעלה על לבו טינא לא שאל על הטעם כי מה לו בהטעם סוף סוף היא אסורה לו והרי השואל הזה לא שאל כדי ללמוד תורה, אלא שאל לדעת את המעשה אשר יעשה אם מותר לו לעשות אחת מכל אלה ששאל או לאו, וזה למינסב ניסב שהבין שאסור לו מכח תשובת החכמים על השאלה הראשונה לא שאל עליו למעשה, וכיון שהוכחנו דקושית המקשה ולינסבה מסיב וכו' הוא על החכמים למה לא הורו לו כך, לא שהקושיא היא על השואל, א"כ קמה גם נצבה קושייתינו הנ"ל מאי פריך הגמרא ולינסבה מסיב וכו' דהא גם בזה שייך ליאסר מטעם שלא יהיו בנ"י פרוצות בעריות אלא ודאי צריכין לומר דגמ' דילן סוברת דהיתה פנויה גם בשעה שנתן עיניו בה, ולזה שפיר מקשה, דאין כאן איסור אדרבא איכא כאן מצוה וכאמור לעיל, והיינו דגמרא דילן פליג על הירושלמי הנ"ל, ובאמת בירושלמי שם להך לישנא שנתן עיניו בה בעודה א"א לא פריך מידי הך קושיא שם ולינסבה מסיב ע"ש בירושלמי, והיינו מטעם האמור דכשנתן עיניו בה בעודה א"א שפיר אסורה לו אפילו למינסבה עכשיו כשהיא פנויה מטעם שלא יהיו בנ"י פרוצות בעריות.

והדבר ידוע דכל היכא דפליגי הירושלמי והגמ' דילן, דהעיקר לפסק הלכה הוא כגמ' דילן, ולפיכך פסק רבינו ז"ל ג"כ סתם דאפילו בפנויה שהיתה פנויה אז בשעה שנתן עיניו בה דאפ"ה ימות ואל יורו לו לדבר עמה כלל, ולזה רמז רבינו ז"ל ואמר בז"ל ואפילו היתה פנויה וכו' שאמרו בלשון עבר וכדיוקינו דלעיל, להורות שאפילו היתה פנוי' ג"כ בזמן העבר דהיינו לא עתה בלבד בשעת הסכנה אלא אף זו בשעה שנתן עיניו בה אפ"ה אין מורין לו כך לדבר עמה מאחורי הגדר, ולא תקשי על רבינו ז"ל ועל הגמ' דילן קושית הירושלמי מר' אלעזר שהורה להתיר לבר כיחא נגרא וכו' אם לא נאמר דרבי אלעזר סובר לחלק בין נתן בה עיניו בשעה שהיא פנויה לבין נתן בה עיניו בשעה שהיתה א"א וכנ"ל בירושלמי דזה אינו קושיא דאף דר' אלעזר בירושלמי סובר כך ג"כ, הא מיהא הגמ' דילן פליג על הירושלמי ועל ר' אלעזר שם, והגמ' דילן היא עיקר נגד הירושלמי ור' אלעזר (שסתם ר' אלעזר הוא אמורא ר"א בן פדת תלמיד דר' יוחנן) דגמ' דילן היא בתרא ורבים.

ימות ואל תבעול לו וכו'. עכ"ל. בכאן נקט רבינו ז"ל לשון זה, ובסיפא גבי לדבר עמה מאחורי הגדר כתב וז"ל ואין מורין לו כך וכו', וכפל הדבר הזה שכתב כן עוד וז"ל וימות ואל יורו לו לדבר עמה וכו' יע"ש, הנה דייק וגרס רבינו ז"ל זה פעמים שהוא דוקא לענין זה אסור, שאסור להורות לו היתר דבר זה, שמשמעות תיבות אין מורין וכו' וכן תיבות ואל יורו לו וכו' הוא, שאם שואל להב"ד או להחכם המורה אם מותר לדבר עמה או לא, הוא שאין מורין לו להתיר לדבר עמה, אבל אם הוא מעצמו מדבר עמה בלי שום שאלת פי חכם או פי ב"ד, והעם מודיעין להב"ד מזה, שהוא רוצה לדבר עמה, אין הב"ד מוחין בידו לדבר עמה, ומכ"ש שאין מענשין לו ע"כ כשהבריא אח"כ, משא"כ בבבא דרישא בהבעילה גופא לבעול אותה, אפילו הוא מעצמו רוצה לבעול אותה בלי שום שאלת חכם או ב"ד אשר יהיה בימים ההם, אם העם מודיעין מזה לב"ד ראשון תחלה קודם שיבעול אותה שרוצה לבועלה, צריכין הב"ד למחות בידו, שלא להניחו לבעול אותה, ואין לו תקנה כלל אלא ימות ואל יבעול אותה, וכן אם לא מיחו הב"ד בידו שלא נודע להם הדבר תחלה והוא מעצמו עשה כן שבעלה וע"י זה נתרפא והבריא עונשין אותו הב"ד עונש הראוי לו וכמו שכ"כ רבינו ז"ל לעיל הלכה ו' גבי נתרפא מדברים אסורים להתרפאות מהם שהם ע"א וג"ע וש"ד יע"ש, כך נראה לענ"ד בס"ד לדבר ברור וכדבר האמור עד שאני תמה על מרן ז"ל בכ"מ שלא העיר לנו אוזן לשמוע בלימודים הללו כדרכיו, אלא מה שיש לתמוה קצת, הוא על רבינו ז"ל מנ"ל לדבר זה להמציא החילוק האמור, שהרי לא מצינו כלל לחילוק האמור בשום דוכתא, וביותר קשה דלו יהי' שסברתו ודעתו דעת עליון הוא כך לחלק, אבל הא מיהא קשיא דלפחות הי' לו לרבינו ז"ל לכתוב על דין כזה תיבות ויראה לי כדרכו הטוב בכ"מ שלא מצא הדין מבואר או מוכרח בגמרא אלא שאמרו כן מצד סברתו ודעתו המכרעת לכך גרידא, וצ"ע לכאורה.

והנראה לענ"ד בס"ד בזה הוא, דכבר כתבנו לעיל הלכה זו בד"ה מי שנתן עיניו באשה וכו' לשון הירושלמי דרמי אהדדי תרתי הוראות דר' אלעזר למ"ד פנויה היתה דזימנא חדא הורה ליאסר איסור וזימנא חדא הורה להתיר יע"ש לשון הירושלמי, ומה דמשני הירושלמי שם ולחלק יצא בין שנתן עיניו בה כשהיתה א"א רק עתה בשעת הסכנה היא פנוי' לבין כשהיתה כבר פנוי' גם אז בשעה שנתן עיניו בה, הלא כבר מלתינו אמורה בס"ד לעיל בד"ה הנ"ל דרבינו ז"ל והגמ' דילן בסנהדרין לא סבירא להו החילוק האמור אלא דשניהם שקולים הם, ואילו זאת קשיא לי' לרבינו ז"ל דלפי הגמ' דילן תקשי קושית הירושלמי הנ"ל דהנך תרתי הוראות דר' אלעזר סתרי אהדדי, ולומר דר' אלעזר גם כן סובר כחילוקו של הירושלמי הנ"ל והגמרא דילן כשם דפליג על הירושלמי כך פליג

נמי על ר' אלעזר כמ"ש לעיל בסוף ד"ה הנ"ל נראה לרבינו ז"ל לדוחק, כיון דר"א עבד עובדא בכך בין לאיסור ובין להיתר ומעשה רב שנאמר שהגמ' דילן חולק על מעשה רב, ולפחות הי' להגמ' להביא דברי ר"א ודעתו ולחלוק שר"א הי' מהאמוראים הקודמים, לפיכך סובר רבינו ז"ל דגמ' דילן מתרצה כך לקושית הירושלמי הנ"ל דבההיא עובדא דאמר ר"א ימות ולא כן וכו' היתה המעשה שהיו שואלין את פי ר"א אם מותרת לעבור לפניו ולדבר עמה או לא, שהרי כך נאמר לשון הירושלמי שהבאתי לעיל בריש ד"ה הנ"ל אתון שאלון לי' מהו תיעבר קמוי וייחי וכו' ישמע קולה ולא ימות וכו' יע"ש הרי מבואר דהיו שואלים את פי ר"א קודם המעשה אם מותר לעבור לפניו או לדבר עמה או לא וכיון דשאלוהו על כך שפיר השיב ר"א ימות ולא כן וכו' שהרי החכם הנשאל עליו אסור לו להורות היתר בדבר, והוא גם הוא צריך להורות שחלילה לא יעשה כן (והטעם מבואר מעצמו שכשהחכם מתיר הדבר אפילו הדבר היותר קל גורם להמון עם להקל אח"כ ביותר ורבים מתפרצים ויבאו בנות ישראל על ידי זה לידי פריצות) משא"כ בהך עובדא דמייתי בירושלמי דר"א שרי דשם נאמר, בר ניחא נגרא רחים איתתא ביומוי דר"א ושרא לי' וכו' ולא נאמר דשאלון לר"א מהו תיעבר קמוי וכו' ישמע קולה וכו' דכך הי' המעשה דבר ניחא נגרא לא שאל כלל את פי ר"א להורו' לו את המעשה אשר יעשה אלא מעצמו הי' מתיר איסורים לדבר עמה או להעבירה לפניו, וקודם שעשה בר ניחא נגרא הדבר ההוא נתפרסם הדבר לאחרים והם סיפרו לפני ר"א מחשבת בר ניחא נגרא כדי שימחה בידו לבלתי יוציא מחשבתו לפועל, או שסיפרו אחרים לפני ר"א מה שכבר נעשה מבר ניחא נגרא ונתרפא והבריא כדי לעשות משפט באיש אשר עשה בזדון והי' ר"א אומר שאין למחות בידו מלעשות כן בתחלה, וכ"ש אם כבר נעשה שאין להעניש אותו על זה והיינו כדינו של רבינו שאם בא לשאול אין מורין לו היתר, ואם מעצמו הוא עושה בלי שאלת חכם אין מוחין בידו ומניחין אותו לעשות כחפצו ולא נפלאת ולא רחוקה היא הלכה כזאת שאין מורין ואין מוחין דהלא הרבה פעמים בתלמוד מצאנו כזה שאמרו הלכה ואין מורין כן, ואפי' בדין מיתה קיי"ל הבא על ארמית קנאין פוגעין בו וממיתין את הבועל בת אל נכר אבל אם בא הקנאי לשאול את פי הב"ד אין מורין לו לעשות כך כדאי' בסנהדרין פ"ב הבא לימלך אין מורין לו וכן פסק רבינו בהלכות איסורי ביאה, אבל זה שאין מוחין בידו אם עושה כן מעצמו היינו דוקא לדבר עמה אפי' היתה א"א אבל לבעול אותה ל"מ כשהיא א"א דמוחין בידו לכתחלה ואם עבר ועשה שבעל עונשין אותו דבג"ע הדין יהרג ואל יעבור כמ"ש רבינו בהלכה וי"ו דאם נתרפא באחד מג' אלה ע"א ג"ע ש"ד עונשין אותו, אלא אפי' היא פנוי' ג"כ מוחין בידו שלא לבעול אותה אם

רוצה לעשות כן מעצמו ואם עבר ובעל נענש, דהא למ"ד שם בגמרא דא"א היתה ודאי דינו הוא דמוחין בידו, ואידך מ"ד פנוי' היתה לא פליג בהך מילתא דמוחין בידו, אמנם יש לדחות ראיי' זו דבעובדא דהתם לא מיירי כלל ברוצה לעשות כן מעצמו בלי שאלת חכם אף שהדין אמת דגבי א"א מוחין בידו מ"מ גבי פנוי' אפשר לומר כ"ע מודים דאין מוחין בידו אם מעצמו הלך בשרירות לבו הרע אבל הסברא נוטה לזה דאף בפנוי' צריך למחות למנוע אותו מלבעול אותה דנהי דבעילת פנוי' כה"ג ליכא אי' דאוריי' לכ"ע כמו שיתבאר לפנינו בס"ד ולא אסרוה אלא משום שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות מ"מ ודאי חמירא טובא הבעילה מהדבור עמה ויותר שייך הטעם שלא יהיו בנות ישראל וכו' גבי בעילה מאצל הדבור, גם בדבור ליכא שום לתא דאי' דאוריי' משא"כ בבעילה כמ"ש הראשונים סברא זאת גבי בעילת ארמית אפי' בצנעא לענין יהרג ואל יעבור הואיל ואיכא לתא דאי' תורה היכי שהוא בפרהסיא דאיכא עון מיתה עיין נ"י בסנהדרין שם ובמלחמו' ה' וצ"ע.

ואפי' היתה פנוי' וכו'. כתב מרן ד"ה מי שנתן עיניו באשה וכו' ושקלו וטרו בגמ' דסנהדרין מ"ט אסרו לו לספר עמה ומסיק כדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות וכו', ותמיהני עליו דלא על אסרו לו לספר שקלו וטרו דא"כ ה"ל לגמרא להקשות נמי למ"ד א"א היתה דהא בכל העריות שבתורה לא אסרה התורה אלא חיבוק ונישוק לדעת רבינו שהוא קירוב בשר, וזה ג"כ לדעת רבינו דוקא ולא הודו לו רבים וכן שלמים אבל הרמיזות והקפיצות והדבור עמה אינו אסור אלא מדרבנן כמבואר בהל' א"ב פר' כ"א ועיין בהרב המגיד שם ובספר המצות חלק הל"ת מנין שנ"ג ובהשגות הרמב"ן שם אבל הרואה יראה דקו' הגמ' מ"ט קאי למ"ד פנוי' היתה דוקא והיינו דהיכי דהדין הוא בבעילה יהרג ואל יעבור אמרינן נמי לספר עמה אין מורין לו היתר אלא מורין לו ימות ואל יספר עמה כמבואר כן להדיא בהרז"ה ובהרמב"ן שם בסוגיא, רק הגמ' שאיל על מ"ד פנוי' היתה מ"ט אסרו לספר עמה דאפי' הבעילה עצמה אין בה משום ג"ע לדעת המקשה ולא אסיק אדעתי' הסברא שלא יהיו בנות ישראל וכו' עדיין וממילא מותר לספר עמה, ולכן פריך התם מאי כולי האי וכו' רצונו דאפי' על הבעילה עצמה קשה למה אמרו ימות וכו' ומכ"ש דקשה טפי על מה שאסרו סיפר דברים בעלמא וא"כ הי' לו למרן לכתוב שקלו וטרו אליבי' מ"מ אסרו הביאה וצ"ע. ודע דלכאורה קשיא מהך סוגיא דסנהדרין על מה שפסק רבינו בהל' אישות פ"א הלכה ד' לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין וכו' הרי לדעתו בעילת פנוי' ג"כ לאו שיש בו מלקות הוא וא"כ מאי זה שאיל למ"ד פנוי' היתה מאי כולי האי והיינו מדוע אסרו אפי' הבעילה בפנוי' ומאי קושיא הא אזהרת לאו שיש

בו מלקות היא מניעת הביאה בפנוי' והרבה מגדולי המורים אמרו גבי ג"ע אפי' באי' לאו גרידא נמי הדין הוא יהרג ואל יעבור עיין י"ד סי' קנ"ז בהגה וא"כ אף לדעת החולקים אינו עכ"פ מילתא דפשיטא כהוראת הלשון מאי כולי האי דשאיל התלמודא ודלמא דעת החכמים שאמרו ימות ואל תבעל הוה הואיל והוא אזהרת לאו גמור בבעילת פנוי' ובכלל ג"ע הוא שדינו יהרג ואל יעבור, איברא אחר העיון נראה דלק"מ דמלבד שכתב רבינו בהל' נערה בתולה פ"ב דאין אי' קדשה אלא בהיותה מזומנת ומוכנת לכך אבל אם אירע במקרה שזנתה לא מיקרי קדשה הנה בלא"ה אין כאן קו' כלל דרבינו דייק בלשונו הזהב בהל' אישות כל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין ולכאורה הם כפל המלות וענין א' דהיינו בלא קדושין והיינו לשם זנות, אבל כוונתו ברורה דלא סגי במה שהוא בועל בלא קדושין להיות עובר על הלאו ל"ת קדשה אם לא שהוא מתכוון בבעילתו לשם זנות אבל אם אין כוונתו בביאתו על הפנוי' בלא קדושין, לשם זנות אלא כהך עובדא דסנהדרין שבא עלי' להציל נפשו לבלתי ימות לשחת כאשר אמרו הרופאים, בזה אינו עובר על לאו דקדשה ורק מדרבנן הוא דאסור ולכן שפיר שייל התלמודא למ"ד פנוי' היתה מאי כולי האי' (ודע דלענין קירוב בשר דעריות אין הבדל בין אם כוונתו לשם זנות או כוונתו לרפואה רק האיסור וההיתר תלוי בזה אם כוונתו לשם חיבת ביאה או לא) ומדי דברי אמרתי לעורר על דברת הרב הש"ך בי"ד סי' קנ"ז סעיף א' ס"ק יו"ד שחולק על הרמב"ן והעלה להלכה דחבוק ונשוק הוא לאו דאורייי' וראייתו מהך סוגיא דסנהדרין שהבאנו למעלה ותמהני מאד דהא לספר עמה ודאי אינו אסור מהתורה ואפ"ה אסרו לו חכמים ולדעת הש"ך לא ה"ל לחכמים למנוע ממנו סיפור דברים לחוד, אמת דהדבור עם הערוה דברי עגבים וחשק נראה לדעת רבינו ג"כ הוא באזהרת לאו דלא תקרבו לגלות ערוה וגו' כמו שהוא כן לדעתו הרמיזה והקפיצה כמ"ש לקמן בהל' א"ב פרק כ"א הלכה ב', (ועיין מ"ש הרמב"ן בהשגות מנין הנ"ל הגיעתהו בריי' באבות דר"נ וכו' והם באמת דברים בטלים שיהא באזהרת לאו גמור מי שמדבר עם אשתו נדה שיחה יתירה) אבל סיפור גרידא בלא דברי עגבים וחשק לא עלה על דעת רבינו מעולם שיהא בזה אי' תורה אף כי לאו והרי בהך סוגיא הנזכרת מייתי שלא התירו חכמים אפי' לספר, ולומר שגזרו שמא ידבר עמה דברי עגבים וחשק ישתומם המשכיל ע"ז אם בעבור זה יאמרו ימות ואל יספר, ביותר לפמ"ש לעיל בס"ד דעל הדבור והסיפור גרידא נהי דאורוי לא מורינן להתיר אבל הא מיהא אם מעצמו הוא עושה אין מוחין בידו וא"כ זה ששאל על הסיפור סתם היו יכולים להורות דסיפור בעלמא מותר ואם מעצמו ירבה לספר עמה גם דברי עגבים אין אנו אחראין לזה, ובאמת מבואר שם הלכה ג' בדברי רבינו דהקפיצה והרמיזה ושחוק

וקלות הראש אינו אלא מדרבנן יע"ש ודלא כמו שהבין הרמב"ן בהשגות מדבריו שדעתו דזה הוא לאו תורה, וא"כ לדעת רבינו אף אם מדבר דברי עגבים אינו אלא מדרבנן והאיך אמרו ימות ואל יספר, א"ו צריכין אנו לומר כמ"ש הרז"ה בסנהדרין דכל שהוא מתהני מן העבירה אף שאינו עושה עבירה עצמה אפ"ה אמרי' בי' יהרג ואל יעבור, ואע"ג דזה שכנגדו הרמב"ן ז"ל חולק על יתר דברי המאור אבל בהך מלתא אודוי אודי לי' וא"כ אין מהך סוגיא לא ראיי' לרבינו ולא תיובתא להרמב"ן וצ"ע על הש"ך ז"ל ולענ"ד נראה דאף כוונת הר"ן בפ' אין מעמידין והנ"י בסנהד' הביאם הש"ך בס"ק הנ"ל הוא ג"כ כדעת הרז"ה והרמב"ן ועיין בהרב ב"ש סי' כ'.

הלכה י

כל העובר מדעתו בשאט נפש להכעיס ה"ז מחלל את השם לפיכך נאמר בשבועת שקר וחללת וגו' וכן כל הפורש מעבירה וכו'. הנה מרן ז"ל לא העיר את מקומן של הדברי' האמורי' ולדעתי העני' נראה דזה שאמר העובר בשאט נפש נקרא ח"ה ביאורו רבינו בסה"מ חלק הלאווין מנין ס"ג מהיכן יצא לו כן שהרי כתב ולפיכך נאמר בשבועות שקר וחללת הרי דיליף לה מש"ש שהוא נקרא חילול השי"ת והסבה לזה דש"ש נקרא בשם ח"ה הוא להיותו עובר בשאט נפש ובלי הנאה גשמות ואין לו להצטדק נפשו בטענת בר מיצרא הוא היצר הרע האורב לו כמו שהוא כן בשארי ענינים התלוים ביצר לב שאינו עושה העובר דברים האלה ממאכלות האסורות ומג"ע וגזל וחמס על צד המרד ופריקת עול מלכות שמים רק להפיס דעתו של יצרו אשר לתאוה יבקש להדיחו מדרך הטוב והישר לפני ה' ית' וכן בשבת ל"ג א' ילפינן בג"ש חילול חילול יע"ש ומכאן אתה דן לכל התורה כולה לכל אשר צוה ה' אשר לא תעשינה מקרה א' לכל האזהרות אותן שאין להן מבוא בהטבע והתאוה או גם אם יש להם יסוד ביצר הלב הרע אך לא תקפו יצרו לעבור עבירה ההוא אלא שהוא עושה כן בשאט נפש למרוד ביוצרו כעבד בורח מאדוניו ופורק עולו עול מ"ש ממנו הוא רשע בעונו ימות כי הוא זה נקרא בשם חילול השם ית', ועוד יש ראיי' לדברי רבינו מהא דאמרי' בסנהדרין צ"ט ב' ת"ר והנפש אשר תעשה ביד רמה זה מנשה בן חזקי' שהי' יושב ודורש באגדות של דופי וכו' יצתה ב"ק ואמרה תשב באחיך תדבר וגו', ועליו מפורש בקבלה הוי מושכי העון בחבלי שוא ופירש"י בחנם בלי שום הנאה הי' חוטא וכו' הרי דרשי' הכתוב והנפש וכו' על מנשה שעשה ביד רמה דהיינו דבר עבירה שעשה לא מתאות לבו כי הסיתו יצרו אלא בפריקת עול ופער פיו עד בלי חק ואין פחד אלהים לנגד עיניו כי ענין יד רמה הוא מרי ופריקת עול כאמור וב"י יוצאים ביד רמה, וירם יד במלך וגו' כן זה האיש הבליעל עושה מה שעושה על

צד המרד ולהכעיס בלי שום תאוה הטבועה בלב כל אדם רק בשאט נפש ועליו הכתוב אומר את ה' הוא מגדף ואין לך מחלל השם יותר ממגדף הרי מבואר מי שעושה אחת מכל הדברי' אשר לא תעשינה בשאט נפש הוא מחלל שמו יתברך, והדבר הזה שכתב רבינו דהפורש מהעבירה או שעשה המצוה בלי שום פני' רק לכבודו של השם ית' הוא מקדש את השם מבואר נמי בגמ' דסוטה יו"ד ב' ובדף ל"ו ב' דאמרי' התם יוסף שקידש ש"ש בסתר הוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה יהודה שקידש ש"ש בפרהסיא נקרא כולו על שמו של הקב"ה עיי"ש הסוגיא באריכות ועיין במהרש"א חדושי אגדות מ"ש בזה ופירש"י ד"ה בסתר שנתיחד עם הערוה והעמיד על עצמו וכבש את יצרו הרי מבואר כשהוא פורש מן העבירה כיוסף הוא נקרא מקדש את השם רק ההבדל הוא במקום דאם הוא עושה כן בסתר נקרא מקדש ש"ש בסתר ואם עושה כן בפרהסיא כמו יהודה נקרא מקדש ש"ש בפרהסיא, וכ"כ מ"ש רבינו בעשיית המצוה לכבודו יתברך נקרא מקדש את השם מקורו הערה בתלמוד שם דלפי מה שאמרו רז"ל שם ל"ו ב' לא הי' יהודה פורש מן העבירה אלא שעשה מצוה והיינו במה שהיה יורד ראשון לים תחלה וכן מה שאמרו שם מפני שעשה יהודה מעשה בפועל שהודה בפיו ואמר צדקה ממני ומתואר בשם מקדש השם והסבה לשניהם ליוסף ויהודה הואיל ועשו כל א' משניהם מה שעשו בלי שום פני' ותכלית זמניי בלתי לה' לבדו לעשות רצון קונם, דאל"כ מאי נשתנה יוסף ויהודה מכל המון שעשו הרבה מהמצות ולא עברו על מצותיו ולמה זה יהיו הם לבדם זוכים להיותם נקראים מקדשי השם ית' ולא אחד בהם מהמון אשר זכו להשם מקדש השם, אלא הוא הדבר אשר דברנו השם הוא בוחן לבות והוא ידע כל אשר נעשה מהשלמים האלה יוסף ויהודה נעשה בלי שום סבה ותכלית חצוני כ"א לאהב את השם וליראה מפניו יראת הרוממות ולהם נאוה תהלה ותפארת להיותם מתוארים כל א' א' בשם מקדש ש"ש כי מה שהיו עושים ונמנעים מן המוזהר הי' הכל לכבוד קדושת שמו יתברך מבלי פני' וסבה חצונית, וגם מזה מוכח ההיפך דכל העובר עבירה בשאט נפש בלי תאוה ויצר לב רע כי הוא נקרא בשם מחלל שמו ית' כי ידיעת ההפכים אחת היא ואם העשי' על דרך האמור נקרא מקדש השם, ההיפוך מעשי' הוא המניעה מעשות או עשיית המוזהר מלעשות לא בשביל למלאות תשוקתו הרעה אלא למרוד ולבזות מצות ה' לכן מתואר בשם מחלל שמו ית' ודע דמה שאמרו שם בגמ' ל"ו ב' באותה שעה באתה לו דיוקנו של אביו בחלון וא"ל יוסף עתידין אחיך שיעמדו על אבני האפוד וכו' מיד ותשב באיתן קשתו הנה לכאורה נראה כי המאמר הזה סותר למה שאמרנו למעלה דיוסף עשה מה שעשה רק לכבודו ית' לבדו כי מהמאמר הזה מבואר דמניעתו מהתועבה הזאת היתה

לכבודו שלא ימחק שמו מבין שמות אחיו כולם הכתובים על אבני האפוד, אולם אחר העיון שניהם צדקו יחד ואין האחד נסתר מחמת השני כי יצרו של יוסף הצדיק אז גבר עליו והטעה אותו בדמיון כוזב להורות היתר שאין בזה המעשה עון אשר חטא לזה באה אליו דיוקנו של אביו ואמר לו שימחה שמו ח"ו אם ילך שובב בדרך לבו לב רע ומזה נודע לו שהוא טעה בדעתו הכוזבת שאינו עושה עון אך נודע לו בבירור כי תועבה הוא עושה ולזה נמנע מעשיית העבירה לא בשביל הפסד כבודו שימחה שמו מעל אבני האפוד אלא אחרי שנתברר לו מהדיוקנא כי שקר ותרמית על שפתי רשע הרובץ לפתחו והי' נמנע מהעבירה לכבוד שמו ית' ואפשר לצדד ולאמר במה הטעתו יצרו כי יוסף ידע וראה שאביו שותק לראובן במה שעשה בבלהה פלגש אביו ולא עצבו אביו על כך והבין יוסף דהסבה היא בזה לפי שאין בפלגש קדושין ואין בזה איסור לישראל כי דין ישראל הי' לזרע יעקב לפי מחשבת יוסף עיין בס' פ"ד שהאריך בדברי חן בדרוש הזה ומזה שפט דגם לו אין משפט מות אם יבוא על אשת אדוניו כי קדושין אין להם רק יחוד בעלמא והרי היא כמו פלגש בישראל ולכן באה הדיוקני ואמרה עתידין אחיך שיכתבו וכו' ולכאורה דברים הללו ללא צורך הן ולהזהירו מלעשות כמחשבתו הי' די באמרו עתיד שיכתב שמך על האפוד רצונך שימחה שמך וכי בא הדיוקני ללמד מעשה האפוד מה יהי' כתוב באבניו וגם כפי הנראה והמובן מהמאמר הי' יוסף יודע מקדם מענין האפוד דהא לא הזכירו מה הוא האפוד אולם הוא הדבר אשר אמרנו שאמרה לו הדיוקני עתידין אחיך שיכתבו וכו' דאפי' ראובן ג"כ יכתב שמו באבני האפוד אבל אם משום שעשה תשובה כמאמרם ז"ל במדרש ואם כמו שאמרו רז"ל כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה כדאי' בגמ' דשבת נ"ה ב' משא"כ אתה אם אתה עושה כן גדול עונך מנשוא כי ימחה שמך מאפוד לכן אל יטעך יצרך בדבר זה, גם אפשר לומר דלזה בא דיוקנו של אביו דוקא ולא יצאת בת קול לומר לו כדבר הזה, בשביל שבא לו הטעו' מכח אביו ממה שרא' באביו שלא הוכיחו לראובן על הדב' הזה, לזה בא דיוקני של אביו דוק' להוציאו מידי טעותו.

הלכה יא

ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול השם וכו' אדם גדול בתורה וכו'. והנה מרן רוצה לומר דרבינו ז"ל היתה לו גירסא הפוכה ממה שהיא גירסתינו ביומא דף פ"ו א' בהך סוגיא דהיכי דמי חילול השם, אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר וכו', והיתה גירסת רבינו ז"ל שם אמר אביי לא שנו אלא באתרא דתבעי אבל באתרא דלא תבעי לית לן בה יע"ש בכסף משנה.

וכוונתו של מרן ז"ל הוא, דהוא סובר דגם לפי גירסת רבינו ז"ל האמורה אפילו הכי הדבר תלוי במקומות, לא שהוא תלוי במציאות, והיינו דרבינו ז"ל מפרש לפי גירסתו כך, אמר אביי לא שנו אלא באתרא דתבעי וכו' דבאתרא הדין שזה דרכם למו שתובעים מיד ואינם מקיפים הוא דאיכא חילול השם בדבר, אבל באתרא דלא תבעי וכו' היינו שאין דרכם של הטבחים שם לתבוע המעות מיד ודרכם הוא להקיף להקונים את הבשר או דבר אחר ממה שמוכרים אז ליכא חילול השם בדבר כשהלוקח לוקח בהקפה אף אם יהיה כגובה ארזים גבהו של הלוקח שהרי דרכן הוא להיות נותנים בשרם וסחורתם בהקפה להקונים, זהו מה שנראה לענ"ד בכוונת דברי מרן ולא הייתי צריך לכתבו כלל לרוב פשיטתו לולי כי עיני ראו להגאון המובהק מהר"ם ן' חביב ז"ל בספרו תוספות יוה"כ שם בד"ה היכי דמי חילול השם וכו' שלא פירש כן כוונת דברי מרן ז"ל ולפי פירושו שם תמה עליו, ולענ"ד הדבר פשוט וברור בכוונת מרן ז"ל כמו שכתבתי.

אמנם כל זה כתבתי לפי דעת מרן דרבינו ז"ל היתה לו גירסא אחרת בגמרא מהגירסא שהיא לפנינו בגמרא והיא גם כן גירסת רש"י ז"ל, אבל לענ"ד נראה בס"ד דרבינו ז"ל היתה לו גם כן הגירסא והנוסחא כמו שהיא גירסת רש"י ז"ל, והוא אמר אביי לא שנו אלא באתרא דלא תבעי, אבל באתרא דתבעי לית לן בה יע"ש בגמרא, אלא דרבינו ז"ל פירש הסוגיא דאף באתרא דלא תבעי דהיינו שאין דרך הטבח להקיף וליתן בהקפה, אפילו הכי אינו חילול השם אלא אם כן ידוע שיש לאותו הקונה מעות בביתו בעת ההוא שלוקח בהקפה, כגון שהוא עשיר מפורסם שיש לו תחת ידו תמיד כספים, או שידוע בודאי ובבירור שזה אינו קונה בשר אלא אם כן יש לו מעות בביתו או שקונה מרגליות ואבנים טובות מהמוכרן שידוע שאין דרכן של בני אדם לקנות דברים כאלו שאינם הכרחיים להאדם אם לא שיש לו כספים בביתו וכדומה גווני טובא, אז הוא דאיכא חילול השם בדבר אם לוקח בהקפה מהטבח, כיון שאין דרך הטבח למכור בהקפה, והקונה ההוא, הוא ידוע שיש לו מעות בביתו, ואם כן כשיבא הקונה הזה ליקח את הבשר מסתמא יתבענו הטבח מיד בשעת נתינתו לו הבשר שיתן לו דמי מחיר הבשר, ואם הלוקח הזה ישיב לו שישלם לו אחר כך אם יום או יומים, יהיה מקום להטבח לחשוד את הלוקח, שאם יום או יומים יעמוד אחר כך לתבעו לפרעו ישמיט עצמו מלפרעו בטענות מטולאות, שיטעון שכבר פרעו או שידחהו בלך ושוב ומחר אתן וכדומה טענות גרועות, דאם לא היה כוונת הלוקח לרוע למה זה לא נטל הלוקח עמו המעות מיד כשבא ליקח הבשר, שהרי יש לו להלוקח הזה מעות בביתו וגם נפשו של הלוקח יודעת מאד כי פה הוא מקום שאין תובעים, דהיינו שאין הטבח הולך לתבוע

מחיר הבשר לבית הלוקחים הבשר, אלא שהלוקחים הם צריכים לטרוח ולהביא עמהם המעות מחיר הבשר לבית המטבחים ונותנים מיד המעות כשלוקחים הבשר, ואם כן למה לך לטרוח ולבא אל הטבח פעם שנית ולהביא לו מעותיו אחר כך מחיר הבשר שלוקח עתה היה לך להביא עמך המעות מחיר הבשר מיד ולאלתר, אם לא כי רעה הוא חושב לעשקני כה יחשדהו המוכר.

אבל כל זה כשהדבר ידוע שזה הלוקח יש לו עתה בשעת קנייתו בודאי מעות בביתו, אמנם אם אין ידוע בודאי שזה הלוקח יש לו מעות בעין בביתו אז בשעת לקיחתו בהקפה, אז ליכא חילול השם כשלוקח בהקפה אפילו באתרא דלא תבעי, שהרי עינינו הרואות שכמה וכמה סוחרים יש שאינם מוכרים סחורתם בהקפה, ואף עפ"י כן ב"א באים אצלם לקנות מהם בהקפה, והסוחר יודע שאין להקונה הזה עתה מעות בביתו, אך שהוא איש אמונים ולא נמצא עולתה בו, ומה יעשה הקונה הזה שאין לו עכשיו מעות והוא צריך עכשיו לאותו הדבר שרוצה לקנות, ושניהם רוצים בהקפה, הלוקח רוצה בהקפה מפני שהוא צריך לאותו הדבר עכשיו, והמוכר רוצה בהקפה כיון שהוא יודע שהלוקח הזה הוא איש בטוח וגברא דפרענא, ואם לא יתן לו בהקפה לא יהיה הקונה ההוא יכול לקנות הדבר ההוא עכשיו כלל, ולמה זה ירצה המוכר להפסיד הריוח של אותו הדבר, פן לא יבא לו שום קונה עוד על אותו הדבר או שיבא לו קונה לזמן מאוחר הרבה מהזמן ההוא שיפרע לו זה, או שיוזל הסחורה והדבר ההוא והפוכי בעיסקא טב, וביותר קצבי בשר ומוכרי יין וסוחרי פירות וכדומה דברים שנקל להם הגעת ההפסד והקלקול בהם שאם לא ימכר לו עכשיו הבשר או היין או הפירות וכדומה בהקפה כבר אפשר שהבשר והיין יופסדו ויסרחו ויחמיצו, ולמה זה לא ירצה ליתן בהקפה לאיש הזה שהוא אדם ישר וגברא דפרענא נראה מבחוץ לאיש הולך בדרך תמים ושונא מעשקות ומסתמא שוה מבפנים שאין רוח אחרת אתו, כיון שאין המוכר יודע בבירור שזה הלוקח יש לו בודאי ובבירור מעות בביתו, אומר בלבו המוכר מסתמא אין לו להלוקח עתה מעות כאשר הוא אומר ועולה לא נמצא בשפתיו.

ברם כל החלוקים האמורים הם באתרא דלא תבעי דהיינו שאין דרכן של הטבחים למכור הבשר בהקפה ולתבוע אחר כך המעות מבית הלוקח, אבל באתרא דתבעי דהיינו שזה דרכם של הטבחים לטרוח ולילך לתבוע המעות מחיר הבשר בבית הקונה הבשר ואין דרכם של הקונים לטרוח ולהביא עמהם המעות מחיר הבשר אלא לוקחים את הבשר בהקפה, אז אפילו ידוע בודאי ובבירור שיש להלוקח הזה מעות בביתו עתה בשעת קניי' הבשר אפ"ה מותר לו ליקח בשר וכדומה בהקפה, שהרי אף אם שאל ישאל

הטבח למה זה לא הבאת עמך המעות מחיר הבשר, ויהי כמשיב דבר הקונה זה דרכם של הטבחים מוכרי הבשר וכדומה לטרוח עצמם לילך לבית הקונים מהם לתבוע מהם מחיר הדבר ההוא שקנו ממנו, וליקח הבשר או היין או הפירות וכדומה בהקפה ואינם נותנים המעות מיד, ואם כן בשום פעם אין כאן חילול השם כשלוקח בהקפה.

והוא הדבר אשר דבר רבינו ז"ל פה, כגון שלוקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר והוא שיש לו וכו' הנה כוונתו באמרו והוא שיש לו, שהוא באופן שידוע ומפורסם שיש לו תמיד מעות בביתו או שהוא דבר שאין קונים אותו אלא דוקא כשיש לו מעות בריוח בביתו, כגון שהוא קונה פנינים ומרגליות וכדומה שהן רק להתקשט בהן לא שצריך ללבושו או למאכלו או להסתחר בהן או שאר דבר הכרחיי לצורכי האדם, שאם אין לו מעות בריוח בביתו, ידוע הוא לכל שכל איש אמונים לא יקנה דברים כאלו שאינם הכרחיים לו באתרא דלא תבעי דהיינו במקום שאין דרכן למכור בהקפה ולהיות המוכר הולך אחר כך לבית הלוקח לתבעו לפרוע, אלא זה דרכם של הקונים להביא עמו מיד המעות מחיר הדבר ההוא שרוצה לקנות, ורבינו ז"ל הא מיירי באתרא דלא תבעי, דדוקא מתא מחסיא הוא אתרא דתבעי, אבל כמעט כל המקומות בעולם הם אתראי דלא תבעי.

ולפיכך נראה לענ"ד בס"ד לתת טעם למה שלא הביאו הרי"ף והרא"ש ז"ל שם להך מימרא דאביי לא שנו אלא באתרא דלא תבעי והרבה מגדולי האחרונים ז"ל תמהו בזה, ולפי האמור בס"ד הנה נכון משום דמשמע להו להרי"ף והרא"ש ז"ל מדברי רבינא דכמעט כל העולם הם אתראי דלא תבעי ואם כן בכל העולם כולו אסור ליקח בהקפה שיש בו משום חילול ולהיות מקום דומיא דמתא מחסיא שהוא מקום דתבעי ומותר שם ליקח בהקפה הוא מילתא דלא שכיחא, וידוע דרכם בקדש של הרי"ף והרא"ש ז"ל דמילתא דלא שכיחא אינם מעתיקים בספרתן.

ולאפוקי ממה שנראה מדברי רש"י ז"ל שם בד"ה ומתא מחסיא וכו' בהיפוך מהאמור, והוא שהרי כתב רש"י ז"ל שם וז"ל ומתא מחסיא מקומו של רבינא עכ"ל ולכאורה הם דברי מותר דמאי נפקא לן מיניה אם הוא מקומו של רבינא או לא, אבל נראה דכוונתו בזה להורות היפוך האמור, דבא לאשמעינן לן דאדרבא איכא בעולם מקומות הרבה שהם אתראי דתבעי, ולא נקט רבינא בלשונו מתא מחסיא לאפוקי כל העולם אלא נקט מתא מחסיא הואיל וזה היה מקומו של רבינא שישב בה דבר ממקומו לדוגמא על מקומות אחרים.

ואפשר לומר דגם רש"י ז"ל סובר כהרי"ף ורבינו והרא"ש דכל העולם כולו הוא אתרא דלא תבעי חוץ ממתא מחסיא, ומה דכתב רש"י ז"ל דברים הנ"ל היינו דקשיא

ליה כיון דהוא מילתא דלא שכיחא שיהיה אתרא דתבעי למה לי' לרבינא לאשמעינן ממתא מחסיא היאך היא מה איכפת להו לכל העולם במקום אחד של מתא מחסיא לזה כתב רש"י ז"ל שהיה מתא מחסיא מקומו של רבינא שהוא היה דר שם, ממילא דינא אתא לאשמעינן לתלמידיו היושבים לפניו לשמוע בלימודים, היאך יתנהגו פה במתא מחסיא, ואלולי שגילה להם אזן רבינא מזה לא היו התלמידים מעלים על דעתם כלל דפה במתא מחסיא יהיה מותר להם ליקח בהקפה, דהיאך יעלה על דעתם שמתא מחסיא הוא משונה בדבר זה מכל המקומות שבעולם והיו סוברים דגם כן מתא מחסיא אתרא דלא תבעי ואסור להם ליקח בהקפה, וסוף סוף יהיה הפירוש בדברי רש"י ז"ל איך שיהיה דעת הרי"ף ורבינו והרא"ש ז"ל הוא דבכל העולם חוץ ממתא מחסיא הוא אתרא דלא תבעי, ולפיכך לא הוצרך רבינו ז"ל לבאר זה דמיירי באתרא דלא תבעי דהא כל המקומות שבעולם כן הוא, ובשביל מתא מחסיא לחוד אין צורך לרבינו ז"ל לבאר דינו, וביותר דהוא לקולא.

ויותר נראה דרבינו בצחות לשונו ביארו דאיסור זה לא מיירי אלא באתרא דלא תבעי, וממילא נשמע דבאתרא דתבעי ליתא להדין הזה, והוא שהרי כתב וז"ל ונמצאו המוכרים תובען והוא מקיפן וכו' וכנ"ל, שתיבת ונמצאו לכאורה הוא אך למותר שהיה די באמרו והמוכרים תובען והוא מקיפן וכו' אבל הוא הדבר אשר דברנו שרבינו ז"ל לא מיירי אלא באתרא דלא תבעי וכמו שהוא כן כמעט בכל המקומות, ואם כן בודאי ובבירור יתבעו המוכרים אותו מיד עבור המעות מחיר הדבר הנקנה ושואלים לו איה איפו הם מעותיך מחיר דבר זה, והוא גם הוא הקונה אינו יכול להתנצל ולומר להמוכר ההוא שעתה הוא באפס דמים ודמים אין לו עכשיו בביתו, שהרי הדבר גלוי וידוע הוא דההוא גברא יש לו מעות בביתו וכמו שביארו רבינו ז"ל וכתב וז"ל והוא שיש לו וכו' שכוונתו הוא שידוע שיש לו, ולזה סיים רבינו ז"ל והוא מקיפן וכו' ורצונו בזה שהקונה הזה בעל כרחו שלא בטובתו הנה הוא צריך להשיב להמוכר, שמהאי טעמא בא ביאה ריקנית שבא לקנות בלא המעות מפני שהוא רוצה ליקח הדבר ההוא שהוא לוקח בהקפה עד עת אחר שיפרע לו דמי מחיר הדבר ההוא, והנה הרי הלוקח הזה הוא נחשד בודאי בחשד גמור אצל המוכר, כי לבו ומחשבתו של הלוקח הזה הוא רק רע שכוונתו בלקיחתו בהקפה הוא רק לגזלו ולהשתמט ממנו מלפרוע ושמא ישכח המוכר החוב ולא ישלם לו ולזה יש בזה בודאי עון חילול השם ית'.

ומלבד שרבינו ז"ל אסברה לה לכל זה מצד הסברא דנפשיה אף זו אומר אני בס"ד דרבינו ז"ל הכריח כל זה מלישנא דהגמרא הנ"ל, דאמרינן שם וז"ל אמר רב כגון אנא

אי שקילנו בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר וכו' עכ"ל הגמרא, וקשיא ליה לרבינו חדא, דמה הלשון אומרת כגון אנא אי שקילנא וכו' (ועיין בהרי"ף והרא"ש דגרסי דשקילנא בשרא וכו' ועיין בחידושי אגדות מהרש"א ז"ל מה שכתב בזה) דתיבות כגון אנא דקאמר נראה כבידה על הלשון, דהא אי אפשר לפרש תיבת אנא שאמר שמי שעושה כמו שהוא עושה שלוקח בשרא בלא דמי הוא עושה חילול השם, שחלילה וחלילה לרב להזהיר לאחרים מלעשות דבר והוא יעשה ח"ו עון חילול השם, וביותר לפי נוסחתינו בגמרא הנ"ל שהיא אי שקילנא וכו' וכנ"ל אינו סובל כלל הפירוש הזה, דבשלמא ר' יוחנן שאמר שם כגון אנא דמסגינא ד' אמות בלא תפילין וכו' היה אומר תיבת "אנא" מי שיעשה כמוהו, ועליו לא קשיא היאך היה עושה כך דכבר בא מאור עינינו רש"י ז"ל שם וישבו, שכתב שר' יוחנן עשה כך עפ"י ההכרח מפני חולשת בריאות גופו אבל גבי הך מימרא דרב ל"ל הכי, ובאמת גבי אינך מימרא דאמוראי התם דקחשיב ואזיל לא נאמרו הדברים הללו כגון אנא, ואם נאמר דפירושו של כגון אנא דקאמר רב הוא דדוקא כגון אנא שאני המופלג בדור והיינו שדוקא לאדם המופלג בדור כמו רב בדורו הוא דאסור לעשות דבר זה אבל לתלמיד חכם אחר שאינו בהפלגה כערכו לזה הוא מותר ליקח בהקפה בישרא מטבחא, מלבד שדבר זה בעצמותו אינו אמת, כי לכל תלמיד חכם אסור לעשות כן אפילו הוא פחות הרבה מגדולת וערך רב, דסוף סוף יש חילול השם ית' אומרים ראו מעשיו של אדם פלוני שלמד תורה והוא רוצה לגזלני, אף זו הס מלהזכיר על רב שיתייהר ויאמר כגון אנא שאני מופלג בדור, ואם לאשמעינן הדין היה יכול לומר סתם כגון מפורסם בדורו אי שקיל בישרא מטבחא ולא יהיב דמי וכו' וזאת שנית' קשיא לי' לרבינו ז"ל למה נקט רב בלשונו דוקא בישרא מטבחא, ולא נקט פת מן הנחתום ויין מן החנוני וכדומה, ויותר נאות הי' לו לרב למנקט בלשונו סתמא, והוא כגון אנא אי שקילנא מידי ולא יהיבנא דמי שהיה כולל בזה כל הדברים יהיו מה שיהיו, גם בדברי רבינו ז"ל קשיא לענ"ד מהיכן יצא לו להתנות התנאי הזה שהתנה, וז"ל והוא שיש לו וכו' וכאמור לעיל, שלכאורה לא נזכר בגמרא כלל מהתנאי הזה, ואם כן דלמא אף כי אין לו דמים נמי אסור ליקח בהקפה ולא ראיתי שנתעוררו בזה אחד מנושאי כליו.

ומשום כך ראה רבינו ז"ל לפרש להך מימרא דרב כך ומזה יצאו לו כל דבריו וסברותיו שכתב פה, והוא דבחולין דף פ"ד א' אמרינן בגמרא וז"ל ת"ר כי ירחיב ד' את גבולך, למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון וכו' מכאן אמר ר' אליעזר בן עזריה מי שיש לו מנה יקח לפסו ליטרא ירק, עשרה מנים יקח לפסו ליטרא דגים,

חמשים מנה יקח לפסו ליטרא בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום, ואינך אימת מערב שבת לערב שבת, אמר רב צריכין אנו לחוש לדברי הזקן, אמר ר' יוחנן אבא ממשפחת בריאים הוה, אבל כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו ירצנה לחנוני, אמר רב נחמן כגון אנו לוין ואוכלין וכו'.

והמורם מזה דרב סובר דמי שאין לו לפחות חמשים מנה לא יקנה בשר כלל אפילו ליטרא אחת ואפילו לשבת ומכל שכן בימות החול, שרב הוא סובר כר' אליעזר בן עזריה שאמר שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון דהיינו כשיהיה לו מעות הרבה בשופע למאוד, ורב היה באתרא דלא תבעי שהיה הלוקח צריך לטרוח ולהביא עמו מיד המעות מחיר הבשר, ואם כן אם רב היה לוקח הבשר בהקפה מהטבח, הרי היה הטבח שואלו למה זה אין אתה מביא עמך דמי מחיר הבשר מיד ולאלתר, ולא היה רב יכול להתנצל כנגדו ולומר שלכך לא הביא המעות מיד מפני שאין לו עכשיו מעות בביתו (ומכל שכן שהטבח מעצמו לא היה מלמד זכות עליו להסיר אשם ממנו בכך שאין לו עתה מעות בביתו), שהרי לולי שהיה לרב אז בשופע גדול מעות בביתו, עד שהוא אוכל את הבשר רק לתיאבון לא היה אוכל וקונה בשר כלל, שהרי רב הוא היה ממשפחת בריאים שאינם אוכלים בשר כ"א לתיאבון דוקא וכאמור.

ומעתה דייק הדק היטב רב בלשונו, ההוא אמר כגון אנא וכו' שאני ממשפחת בריאים שאינו אוכל בשר כי אם לתיאבון ברבות הטובה, ואם כן אי אפשר להתנצל אותי על מה שלא לקחתי עמי המעות מחיר הבשר שהוא מחמת שאין לי מעות בביתי עכשיו דהכל יודעין שאם כן היה שלא הייתי אוכל, ואם כן אנא או מי שהוא כמוני ממשפחת בריאים, יש בזה עון חילול השם ית' אי שקילנא בישרא ולא יהיבנא דמי לאלתר שבודאי אין כוונתו של זה שהוא כמוני בריא אלא לגזול את הטבח ולהשתמט מלפרוע דמי הבשר, אבל באדם אחר שאינו כמוני ממשפחת בריאים שזה אוכל בשר אפילו אין לו מעות בביתו, אפילו באתרא דלא תבעי שאין דרך הטבח למכור בהקפה וגם הלוקח הזה הוא תלמיד חכם אפילו הכי מותר לו ליקח בשר בהקפה שאין בו עון חילול השם שהטבח יתנצל אותו שלכך נוטל בהקפה הואיל ואין לו מעות בביתו שהרי אין זה ידוע אם יש לו לזה הלוקח ממון בביתו אלא שאף שאין לו מעות בביתו זה שאינו ממשפחת בריאים הוא אוכל בשר בכל יום, וגם מהאי טעמא נקט רב בלשונו דוקא בישרא ולא נקט פת ויין ושמן וכדומה דלא כן הדין הוא בפת ולחם לאכול ובגד ללבוש ושארי צרכי הגוף וצרכי הבית שהללו אפשר גם לרב לקנותן בהקפה, שדברים אלו אף רב היה רגיל לקנותן אף אם לא היו לו מעות כלל בביתו אז בשעת קנייתן כיון שדברים הללו אין קונים אותם

לתיאבון דוקא, אלא הוא קונה אותן לכשצריך להם מיד ולאלתר, ומה יעשה אם אין לו בביתו מעות והוא צריך להם מיד הרי בעל כרחו שלא בטובתו צריך לקנותן בהקפה, שדבר זה שאמר רב צריכין אנו לחוש לדברי הזקן לא נאמר אלא באכילת בשר שהוא אינו דבר הכרחי לחיי האדם כשהוא בריא, לא כן בשארי דברים שהם דברים הכרחים לחיי האדם שעל זה לא אמרו רב מעולם, ואם כן כל דברי רבינו ז"ל פה יוצאים מן הסוגיא דיומא הנ"ל וכפי גירסת רש"י וכל גדולי הראשונים ז"ל וכפי גרסתינו ונוסחתינו.

ודע דמה שאמר רב וז"ל כגון אנא אי שקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר וכו' שלכאורה נראה זה כאריכות דברים דמה היה חסר אם היה אומר בקיצור כגון אנא דשקילנא בישרא מטבחא בהקפה, אבל נראה דרצה בזה לאשמעינן עוד דין חדש והוא דלא מיבעיא אם לוקח בהקפה כסתם הקפה שהוא על המשך זמן מה דבודאי איכא חילול השם ית' שיחשדוהו שכוונתו לגזלו שבהמשך הזמן אולי ישכח הטבח שהוא חייב לו, ואף אם יתבענו נקל לו לטעון שכבר פרעו וששכח הפרעון דמיפרע לא דייק כל כך, מה שאין כן אם יקח הבשר ויאמר להטבח שיבא עמו לביתו ויפרענו שם, שאין ההקפה אלא לזמן מועט ולא שייך כל כך החשש דשמא ישכח הטבח החוב או שיטעון שכבר פרעו, אשמעינן רב דאפילו הכי איכא בזה עון ח"ה דכיון שהוא יודע שבעיר הזאת דרך הלוקחים להביא עמהם דמי מחיר הבשר וליתן מיד ולאלתר שיקחו הבשר לא שיפרעו בפרעות אח"כ אפילו לשעה קלה, וזה לא הביא עמו דמי מחיר הבשר וליתנו מיד בלקיחתו הבשר כבר יש מקום לטבח לחשדו בגזלנותא.

או שירבה בשחוק וכו'. עכ"ל. כתב מרן ז"ל מ"ש או שירבה בשחוק למדו מדתנן פ"ב (משנה ג') דדמאי, המקבל עליו להיות חבר כלומר להיות נאמן על המעשרות, מה דברים יקבל עליו, ואמר ר' יהודה שצריך לקבל עליו שלא ירבה בשחוק, ואע"ג דרבנן פליגי עליה וכו', ע"כ לא פליגי אלא במקבל עליו להיות נאמן על המעשרות אה"נ שצריך שלא ירבה בשחוק וכו', והנה נפל טעות בדפוס זה פעמים במ"ש מרן ז"ל זה שתי פעמים להיות נאמן על המעשרות כי אין זה שהוא נאמן על המעשרות נקרא בשם חבר, אלא זה שמו אשר יקרא לו בשם נאמן וכמבואר שם במשנה הקודמת והיא משנה ב', וגם הנאמן למעשרות א"צ לקבל עליו להיות ממאן בשחוק וכמבואר שם משנה ב', אבל החבר הנשנה שם משנה ג' הוא המקבל עליו להיות נאמן על הטהרות, וע"ז אמר ר"י במשנה שצריך להיות מקבל עליו שלא ירבה בשחוק, ע"ש במשנה וא"כ צריך להיות בדברי מרן ז"ל ב' פעמים במקום תיבת המעשרות תיבת הטהרות, וק"ל.

איברא כי הראי' בעצמותה הנה היא דחוקה והדברים עומדים צפופים, אבל מקור

דברים אלו הם במסכת דרך ארץ זוטא בפרק המתחיל מי שהוא תלמיד חכם וכו' דתניא התם וז"ל מי שהוא ת"ח לא יאכל מעומד וכו' מיעוט שיחה מיעוט שחוק וכו' וגדולה מזו מצינו כן ששנינו במסכת' אבות בהברייתא דפרק קנין תורה, שאחד ממ"ח מעלות שהתורה נקנית בהן היא במיעוט שחוק והרי כל ת"ח ביותר אפילו הי' כיהושע ב"נ צריך הוא לקנות התורה תמיד ובאהבתו ישגה בה כי היא ארוכה מארץ מדה ודדיה ירווך בכל עת, וכמו שדרשו רז"ל על פסוק זה.

פרק ו

הלכה א

כל המאבד שם משמות הקדושים והטהורים שנקר' בהם הקב"ה לוקה מן התור', שהרי הוא אומר וכו' לא תעשון כן וכו'. עכ"ל. כתב בהגמ"יי אות א' וז"ל כ' הרא"ם ואם כתב אותיו' של שם ולא נתכוון לקדש בכתיבתן דאין בהן קדושה כדתניא וכו' אין השם מן המובחר וכו' עכ"ל הגמ"יי וכ"כ הש"ך בי"ד סימן רע"ז סעיף ט' ס"ק י"ב, וכמו כן כ' בספר כנסת הגדולה שם בהגה' הטור ובהגה' מרן הב"י בשם הרבה פוסקים מגדולי האחרונים ז"ל. - ולענ"ד נראה בס"ד מבואר כן מדברי רבינו ז"ל מ"ש לקמן הלכה ח' וז"ל אפיקורוס ישראל שכתב ס"ת שורפין אותו עם האזכרות שבו מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדבר, הואיל ודעתו כן לא נתקדש השם וכו' עכ"ל רבינו ז"ל הרי מבואר להדיא מדבריו ממה שלא כתב שהי' כוונתו של האפיקורוס הזה שכתבו לשם ע"א את השם הנכבד והנורא ית' אלא כתב הטעם משום שהואיל ואינו מאמין בקדושת השם לפיכך לא הי' נזהר לכתבו לשם קדושה ולא נתקדש השם, לכך אין בו קדושת השם בזה לחוד במה שלא כתבו להשם, עד שמטעם זה התיר אפילו לשרוף הס"ת ההוא עם השמות הכתובים בו, הרי מוכח מזה דגם רבינו ז"ל דעתו היפה כדעת הגאונים ודלא כהפ"ח על ש"ע א"ח בקונטריסו על הלכות הללו לקמן הלכה ו' שכתב שאפילו לא נתקדש השם בכתיבתו אפ"ה יש בו איסור דאורייתא משום איסור מחיקת השם יע"ש בפר"ח, ובמחילה מכ"ת אישתמוטי הוא דקא אישתמיט לי' דברי רבינו ז"ל הנ"ל ודברי הפוסקים הנ"ל שמהן מבואר שאין כאן אפילו איסור דרבנן רק זהירות בעלמא ולכל היותר אין כאן איסור אלא איסור דרבנן כשהמחיקה היא שלא לצורך.

ודע דאין להקשות מדברי רבינו ז"ל הנ"ל על דברי ש"ך י"ד הנ"ל במה שהש"ך שם לא התיר למחוק את השם אפילו כשלא נתקדש אלא לצורך תיקון דוקא וכדבר האמור

לעיל, והרי רבינו ז"ל לקמן בהלכה ח' הנ"ל התיר לשרוף הס"ת ההוא כולו עם השמות שבו, והרי שם בודאי אינו לצורך תיקון שהרי הס"ת כולה כמות שהו' נשרף די"א דגם שם יש תיקון כמ"ש רבינו דלא בלבד שהו' מותר לשורפו אלא דאפי' מצו' נמי איכא לשורפו, ועיין בכ"מ שם שהביא בשם ר' ישמעאל ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה וכו' הללו שמטילים איבה בין ישראל וכו' יע"ש.

ולפי האמור מ"ש רבינו ז"ל לקמן הלכה ו' וז"ל כלי שהי' שם כתוב עליו קוצץ את מקום השם וכו' הי' השם חקוק בכלי והתיך הכלי הרי זה לוקה וכו' וכן אם הי' שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחץ וכו' צריכין אנו לומר דכל זה לא מיירי אלא כשהי' נכתב השם על הכלי או על בשרו לשם קדושת השם דאל"כ מלקות הא בודאי ליכא דהא אין כאן איסור דאורייתא והיאך כתב רבינו ז"ל שם דאם התיך הכלי שהי' כתוב עליו השם דלוקה, ואפילו לרחוץ ולסוך את בשרו ג"כ הוה נראה לענ"ד בס"ד דמותר שהרי אין לך צורך גדול מזה, שהרי הוא צריך להיות נמנע מרחיצה וסיכה, דברים שחיות הגוף תלוי' בהם.

הלכה ב

והוא השם המפורש או הנכתב וכו' אפילו אות אחת וכו'. עכ"ל. כתב מרן ז"ל בכ"מ וז"ל ומ"ש רבינו שהם ז' שמות ובפרטן אתה מוצא שמונה היינו משום דא"ד ויו"ד ה' שם אחד הוא ולא דמי וכו' דהכא א"ד הוא נקרא אף כשהוא נכתב הוי"ה וכו' עכ"ל מרן ז"ל ועיין היטב במ"ש רבינו ז"ל לקמן בהלכות ע"א פ"ב הלכה ז' ומ"ש בס"ד שם בד"ה ואני אומר על שניהם הוא נסקל וכו' ועיין עוד לקמן בפ' זה הלכה ד' בד"ה כתב אל"ף למ"ד מה שאכתוב בס"ד בזה למה לא קחשיב רבינו ז"ל פה גם שם י' ה' וליחשב שמונה.

הלכה ד

כתב אל"ף למ"ד מאלקי' וכו' עד מצבאות ה"ז נמחק. עכ"ל. והראב"ד ז"ל השיגו וז"ל א"א זה אינו כלום שלא אמרו (בשבועות ל"ה ב') אלא באל"ף למ"ד מאלקים ויו"ד ה' מהוי' אבל ש"ד וכו' וצ"ב מצבאות הרי אלו נמחקים עכ"ל השגות הראב"ד ז"ל וכתב עליו מרן ז"ל בכ"מ וז"ל ויש לתמוה שדברי הראב"ד הם דברי רבינו אות באות והיאך כתב עליו זה אינו כלום (ועיין במגדל עוז מ"ש), וי"ל שכוונת הראב"ד לומר שלא הוזכר בגמרא אלא י' ה' מהוי"ה כלומר דוקא כשנתכוון לכתוב שם שלם אבל כשלא נתכוון רק לכתוב וכו' שם בפני עצמו לא אמרו שאינו נמחק.

וקשה לענ"ד טובא דא"כ היאך הביא הראב"ד ז"ל ראי' לסתור דברי רבינו ז"ל ממה שלא הוזכר בדברי הברייתא שם יו"ד ה' בפני עצמו, והלא כבר תירצו רבינו ז"ל יפה בצחות לשונו הזהב שכתב וז"ל ואצ"ל יו"ד ה' שהוא שם בפ"ע וכו' יע"ש הרי שכתב

להדיא דא"צ לאמרו כלל שהוא נודע מכח כ"ש וק"ו משתי דינים הנאמרים קודם לזה, וא"כ גם להברייתא לא הי' צורך להזכיר דין זה שם מכח עצמה על מה שנדע דין זה מכח כ"ש מאינך דינים שהזכירה הברייתא, ועוד קשה לענ"ד דאם הי' כוונת הראב"ד ז"ל כמ"ש בכ"מ הנ"ל א"כ לאיזה צורך הביא הראב"ד ז"ל בהשגת הסיפא של הברייתא הך דינא של ש"ד משדי וצ"ב מצבאות שדינים הללו אין להם ענין כלל עם השגתו האמורה לפי כוונתו הנ"ל, ואם אמת כי מרן ז"ל בכ"מ הרגיש שם בקושיא זו ורצה לרפאותה על נקלה, שכתב וז"ל והביא כל לשון הברייתא כלומר אין עוד מלבדו, וא"כ מהיכי תיתי לן וכו' עכ"ל הכ"מ, הנה כל אדם עיניו יחזו ובלבבו יבין מהדוחק העצום שיש בתירוץ הזה.

ברם את אשר אני אחזה לי בכוונת השגתו של הראב"ד ז"ל הנ"ל הוא דקשיא לי' בדברי רבינו ז"ל דלאיזה צורך כתב כלל דברים אלו ואצ"ל שיו"ד ה' שהוא שם בפ"ע וכו' יע"ש שכל זה הוא אריכות דברים ללא צורך שהי' יכול לכתוב בקיצור כתב א"ל מאלקים או יו"ד ה' מהויה אינו נמחק שהם שמות בפני עצמן וממילא הי' נודע שמכ"ש אם כתב שם יו"ד ה' שהוא שם בפ"ע כגון בפסוק עזי וזמרת יה וכו' וכדומה שאינו רשאי למחקו, דמה אם הי' כוונתו לגמור את השם כולו ולא כתב יו"ד ה' או א"ל לשם בפ"ע אינו רשאי למחקו, מכ"ש אם כתבן באמת לשם בפני עצמן שאינו רשאי למחקו, מכ"ש אם כתבן באמת לשם בפני עצמן שאינו רשאי למחקן, וגם מי גרע שם יו"ד ה' שכתבו לשם בפ"ע משם א"ל שכתבו לשם בפ"ע שכבר כתב רבינו ז"ל לעיל הלכה ב' שהוא מז' שמות שאינן נמחקים ועיין בכ"מ שם, וביותר כי דברים הללו ונתינת הטעם של מה שיו"ד ה' הוא קיצור שם המפורש אין צורך בו אלא רק ליתר שאת בעלמא ואין זה מדרכו של רבינו ז"ל כידוע, כל זה קשיא לי' להראב"ד ז"ל בדברי רבינו ז"ל הללו, לפיכך נראה לענ"ד בס"ד דהראב"ד ז"ל הבין מדברי רבינו ז"ל דאשמעינן שני דינים מחודשים, והוא עפ"י מ"ש התו' בשבועות ל"ה א' בד"ה בפר"ח גרס וכו' ז"ל בפר"ח גרס א"ד מן השם אינו נמחק ותימא דמאי שנא צ"ב מצבאות וש"ד מן שדי וכו' דנמחקין לפי שאינן שם בפני עצמן ושמא משום דשם המיוחד הוא יש להחמיר בו יותר עכ"ל התוס', הרי מבואר מדברי התוס' הללו דרבינו חננאל ז"ל ס"ל תרתי, חדא דגם שם של **אדני** הוא שם המיוחד שהוא שם המפורש כמו שהוא כן שם הוי"ה וכמו שנכתוב בס"ד לפנינו שהוא כן דעת רבינו ז"ל וזאת שנית מבואר מדבריו דהשם המפורש יתברך חמיר טפי לענין איסור מחיקה משאר הששה שמות להיות מעלות וגדולת שם המפורש רב הוא ורם ונשא וגבה מאד מאד גורם נמי חומרא באיסור מחיקתו יותר מבשאר הששה שמות והחומרא שלו הוא דאילו בשאר השמות אם כתב מקצת השם מה שאינו שם בפ"ע כגון

צ"ב מצבאות ש"ד משדי מותר למחקו, דדוקא א"ל מאלקיך שהוא שם בפ"ע ג"כ, הוא דאסור למחקו אבל לא מה שאינו שם בפני עצמו וכאמור, אבל השם המפורש חמיר טפי דאפילו כתב רק מקצתו מה שאינו שם בפ"ע מ"מ לגודל יקר השם המפורש גם זה אסור למחקו ולפיכך גרס ר"ח ז"ל א"ד מאדני אסור למוחקו אף דא"ד אינו שם בפ"ע אבל כיון דלדעתו גם שם **אדני** הוא שם המפורש ממילא אסור למחוק אף מקצת השם מה שאינו שם בפ"ע, והבין הראב"ד ז"ל דגם רבינו ז"ל סובר כסברת ר"ח ז"ל הנ"ל דהשם המפורש הוא חמיר טפי טובא לענין איסור מחיקה משאר הששה שמות וזה אשמעינן רבינו ז"ל במ"ש וז"ל מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא וכו' וכנ"ל ויש בו חומר טפי טובא וא"כ אשמעינן רבינו ז"ל בזה תרי דינים מחודשים, והם האחת הוא דהא סובר רבינו ז"ל לעיל הלכה ב' כפי מה שביארו מרן ז"ל בכ"מ שם, (וכן הוא דעת הראב"ד ז"ל שם מדשתיק לי' ש"מ אודוי אודי לי' וע"ש בד"ה ואני אומר על שניהם הוא נסקל וכו' מה שכתבתי בס"ד בזה) והוא דשם אדנ"י הוא ג"כ השם המפורש לכל דבר כמו שהוא כן השם הוי"ה ית' כי שקולים הם וילכו שניהם יחדיו, וה' בהיכל קדשו, ולפיכך חושב רבינו ז"ל שם לעיל הלכה ב' הנך ב' שמות הויה ואדני לשם אחד כמבואר בכ"מ שם, וא"כ סובר רבינו ז"ל ג"כ כר"ח ז"ל הנ"ל דאם כתב א"ד מאדני דאסור למחקו דאף דא"ד לחוד אינו שם בפ"ע, מ"מ לגודל קדושת שם המפורש יש לו ג"כ החומרא הזאת שאפילו אם לא כתב ממנו אלא מקצת מה שאינו שם בפ"ע מ"מ אסור למחוק אותו זהו הדין האחד דאשמעינן רבינו ז"ל בדבריו אלה פה, וזאת שנית הדין השני, דאשמעינן רבינו ז"ל הוא דל"ד אם כתב יו"ד ה' מהוי"ה ית' או א"ד מהשם אדני דאסור למחקו, אלא אפילו לא כתב אלא אות יו"ד לחוד מהויה ית' או אות א' משם אדני ית' ג"כ אסור למחקו מדאורייתא דהא ס"ס הרי הוא מקצת שם המפורש ומה לי אות אחת או שתים ס"ס יש באות אחת מקצת שם המפורש ואע"פ שאות אחת כגון היו"ד לחוד אינו שם בפ"ע מה בכך הא גם ב' אותיות א"ד משם אדני אינו שם בפ"ע ואפ"ה אסור למחקו הואיל והוא מקצת שם המפורש דהא שם אדני הוא שם המפורש וכנ"ל א"כ ה"ה אות א' לחוד משם אדנ"י ואות יו"ד לחוד משם הויה ית' ג"כ אסור למחקו (ומה שלא ביאר רבינו ז"ל הב' דינים הללו בפירוש דמלבד שסמך עצמו על המבין שיבין מעצמו מכח דברים אלו שכתב מפני שזה השם מקצת שם המפורש הוא וכו' וגם מפני שלא נזכרו ב' דינים אלו בהברייתא בפירוש לפיכך גם זה אינו מחובתו להביא דין זה בפירוש בחבורו זה) כך הבין הראב"ד ז"ל מדברי רבינו ז"ל הללו.4 ואחרי כי כן הנה מצא הראב"ד ז"ל מקום יפה להשיגו לרבינו הן בדינו הן בטעמו, בטעמו שהטעים רבינו ז"ל והוא ששם המפורש

חמור טפי טובא משאר הששה שמות, הוכיח הראב"ד ז"ל מהך ברייתא דשבועות דף הנ"ל שהביא תלמודו בידו בהשגתו זאת דהטעם הזה אינו טעם כעיקר, דאין להחמיר באיסור מחיקת שם המפורש יותר מבמחיקת שאר השמות אלא שקולים הם ומקרה אחד לכולם, והוא דקשה לי' להראב"ד ז"ל על רבינו ז"ל מהך ברייתא דשבועות ל"ה ב' הנ"ל, חדא דדיוקא דרישא סתרה לדיוקא דסיפא, דבבבא דרישא לא קתני ליאסר המחיקה אלא דוקא בהנך תרתי א"ל מאלקים וביו"ד ה' משם הויה ית', אבל א' ד' מאדני לא הזכירה הרישא דברייתא ליאסר המחיקה בו ממילא משמע דבאמת מותר למחקו, ובבבא דסיפא לא קתני הברייתא להתיר אלא רק ש"ד משדי וצ"ב מצבאות ואין עוד, אבל לא הזכירה הך סיפא דברייתא להתיר המחיקה גם בא"ד מאדני ממילא משמע דאסור למחקו הרי יש ג"כ סברא מכרעת לאסרו והוא, הואיל והוא מקצת שם המפורש וכסברתו של ר"ח ורבינו ז"ל וא"כ סתראי נינהו הך דיוקא דרישא עם הך דיוקא דסיפא וליכא למימר דהברייתא לא היתה צריכה להזכיר בבבא דרישא איסור מחיקת א"ד מאדני דמה לי אותיות יו"ד ה' משם הויה ית' ומה לי אותיות א' ד' משם אדני, תרווייהו אית בהו הך מעליותא שהם מקצת שם המפורש דזה אינו, דבשלמא אם הברייתא היתה מפרשת טעם איסור מחיקת יוד ק"א מהויה ית' שהיא מכח הואיל והוא מקצת שם המפורש שפיר הי' ניחא התשובה האמורה דשוב א"צ לברייתא להזכיר איסור מחיקת אותיות א' ד' משם אדני דכבר נודע ממה דקתני איסור מחיקת יו"ד ה' מהויה ית' והיא היא שגם שם אדני הוא שם המפורש וכנ"ל, אבל הא הברייתא לא קתני הטעם אלא דינא קתני דאסור למחוק אותיות יו"ד ה' מהוי' ית' א"כ הא יש מקום בראש לטעות ולומר דאיסור מחיקת אותיות יו"ד ה' מהויה הוא אינו משום שהם מקצת שם המפורש ושם המפורש חמור טפי טובא מאינך שמות שאינם נמחקים אלא דה"א דהטעם של איסור מחיקת אותיות יו"ד ה' מהויה הוא כפשוטו וכמו שהוא הטעם באיסור מחיקת א' ל' משם אלקים הואיל וא' ל' הם שם בפ"ע משמותיו של הקב"ה שנקרא בשם זה של א' ל' לחוד, ה"ה נמי באותיות יו"ד ה' מהויה שאסור למחקן מטעם שהרי גם אותיות יו"ד ה' לחוד מצינו הרבה פעמים במקראי קדש שהוא שם בפ"ע שמו של הקב"ה שהוא נקרא בכך כמ"ש עזי וזמרת יה וכן כי יד על כס יה וכדומה, וכמו שבאמת התוס' בשבועות והראב"ד וסייעתם ז"ל פירשו הטעם הזה על איסור מחיקת אותיות יו"ד ה' מהויה ית', וכן נמי משמע כן מלשון הירושלמי במסכת מגילה פרק א' הלכה ט' דאמרינן התם וז"ל כתב יו"ד ה' מד' אותיות (רצונו בזה מד' אותיות של הויה ית') א' ל' מאלקים אינו נמחק, כללו של דבר שכיוצא בו שם מתקיים במקום אחר אינו נמחק הרי מבואר מן הירושלמי

הזה שהטעם באיסור מחיקת יו"ד ה' מהויה ית' הוא רק הואיל והוא שם בפ"ע במקום אחר לא מפני שהוא מקצת שם המפורש שהרי הך כללו של דבר וכו' שאמר הירושלמי קאי גם על מה שאמר תחלה יו"ד ה' מד' אותיות וכו' והך כללו של דבר וכו' אינו כולל אלא מה שהוא שם בפ"ע, ולמה לא כייל הירושלמי גם הך כללא דכל שהוא מקצת משם המפורש אלא ודאי משמע דהירושלמי סובר דאין בזה חומרא טפי מה שהוא מקצת משם המפורש יותר ממה שיש בשארי השמות שאינן נמחקים.

ועוד קשיא לי' על רבינו ז"ל דלפי דעתו האמורה תקשי דא"כ הי' להברייתא לאשמעינן חידוש יותר גדול דאפילו אם לא כתב אלא אות יו"ד לחוד משם הויה ית' ג"כ אסור למחקו וכמו כן אם לא כתב אלא או' א' לחו' מן שם אדני ג"כ אסור למחקו ואע"פ דיציב פתגם שאין אות היו"ד לחוד וכן אין אות א' לחוד שם בפ"ע, אפ"ה אסור למחקו הואיל ואית בהו הך חומרא טפי מבשאר השמות והוא שהם אותיות ממקצת שם המפורש דחמיר טפי דאפילו אינו שם בפ"ע ג"כ אסור למחקו, שהרי לדעת רבינו ז"ל גם הא דקתני הברייתא הנ"ל דיו"ד ה' מהויה ית' דאסור למחקו אין טעם איסורו אלא מכח מה שהוא מקצת שם המפורש וגם בדבר זה לא שייך לומר שהוא נודע ממילא מעצמו דהא אפשר לטעות ולומר דדוקא יו"ד ה' מהויה ית' הוא דאסור למחקו ומטעמן שסוברים התוס' והראב"ד וסייעתם ז"ל הנ"ל והיינו הואיל ויו"ד ה' הוא שם בפ"ע משא"כ אות יו"ד לחוד מהשם הויה ית' וכן אות א' לחוד מאדני ובאמת איכא למימר דמותר למחקן, וכיון דאיכא מקום לטעות כן אם הברייתא סוברת דאסור למחקן הי' לה להברייתא לאשמעינן לן הך חידושא דאפי' אות יו"ד לחוד מהויה ואות א' לחוד מאדני ג"כ אסור למחקן.

וככל הדברים האלה קשיא לי' להראב"ד ז"ל על רבינו ז"ל מהך ברייתא האמורה ולפיכך הוכיח מזה הראב"ד ז"ל דע"כ צ"ל דהך ברייתא והגמרא הנ"ל סוברת דאין שום חומרא לענין איסור מחיקת השם בשם המפורש יותר ממה שהוא בשאר הששה שמות שאינם נמחקים ומקרה אחד לכולם, ולהכי דוקא יו"ד ה' מהויה ית' הוא דקתני הברייתא דאסור למחוק וכן א' ל' מאלקים נמי שפיר קתני הברייתא דאסור למחוק הואיל ויוד ק"א וא' ל' שניהם הם שמות בפ"ע משא"כ אות יוד לחוד מהויה יתברך אין בו משום איסור מחיקת השם אף שאות יו"ד הוא משם המפורש הואיל ואות היו"ד לחוד אינו שם בפ"ע, ומה שהוא משם המפורש אין אנו אחראין להחמיר בזה טפי, וממילא נמי דא' ד' מאדני דג"כ אין בו איסור משום מחיקת השם אף שהם ג"כ אותיות משם המפורש, הואיל ואותיות א' ד' אין שם בפ"ע ומה לי אות אחד ומה לי שתים דהא כבר אמרנו דמעלת שם המפורש אינו מעלה ולא מוריד בענין זה של איסור מחיקת השם, ושוב לא איצטרך הברייתא

האמורה לאשמעינן בסיפא דבר זה, והוא דא' ד' מאדני אין בו משום איסור מחיקה אף שהוא משם המפורש דנודע כן ממה דקתני ברישא דברייתא דוקא יו"ד ה' מהויה ית' הוא דאסור למחקו דמזה ידעינן דאות יו"ד לחוד מותר למחקו אף שהוא משם המפורש ש"מ דאין שום תוספות חומרא כלל מה שהוא משם המפורש יותר ממה שהוא בשאר שמות שאינם נמחקים לענין איסור מחיקת השם דהא לענין מעלות שם המפורש אין חילוק בין אם הוא שתי אותיות משם המפורש לבין אות אחת ממנו ואיצטרך לאשמעינן ברישא תרווייהו, א' ל' מאלקים ויו"ד ה' מהויה, דבין זה ובין זה אסור למחוק, דאילו לא הוי קתני אלא א' ל' מאלקים לחוד ולא הוי קתני יו"ד ה' מהוי"ה, הוי אמינא דאפילו אות יו"ד לחוד מהוי"ה גם כן אסור למחקו הואיל והוא מקצת מן שם המפורש והיינו דהיינו טועים לומר כסברת רבינו חננאל ורבינו ז"ל, וכן היינו טועים לומר דגם כן אסור למחוק אות אל"ף משם אדנ"י מהאי טעמא לזה איצטרך הברייתא למיתני גם יו"ד ה' מהוי"ה להורות דעל אות יו"ד לחוד מהוי"ה ליכא איסור למחוק דאינו מעלה ולא מוריד לענין איסור זה המעלה הזאת מה שהוא אות מן שם המפורש, דדוקא על יו"ד ה' הוא דחייב משום מוחק את השם הואיל והוא שם בפני עצמו, אבל מטעם זה שהוא מן אותיות של השם המפורש אינו חייב משום מחיקת השם, ואי הוי קתני הברייתא הדין דיו"ד ה' לחוד דאסור למחוק ולא הוי קתני גם הדין של אל"ף למ"ד מאלקים, הוינן טעינן לומר דדוקא יו"ד וק"א מהשם הוי"ה לחוד הוא דאסור למחוק הואיל ואית ביה תרתי למעליותא שהוא שם בפני עצמו וגם שהוא מקצת מן השם המפורש, אבל לא כן אל"ף למ"ד מאלקים נהי שהוא שם בפני עצמו, אבל כיון שאינו גם כן מן אותיות השם המפורש הוי אמינא דאין בו משום איסור מחיקת השם, לכך איצטרך הברייתא למיתני בה הנך תרתי דינים, יו"ד ק"א מן הוי"ה ואל"ף למ"ד מאלקים, ומה דקתני סיפא תרתי דינים שי"ן דלי"ת משד"י וצ"ב מצבאות, אי בעינא אמינא בס"ד דהואיל וקתני רישא גבי איסור מחיקת השם תרתי גווני איסורים אל"ף למ"ד מאלקים ויו"ד ק"א מהוי"ה וכנ"ל, תנא נמי סיפא תרתי גווני היתר במחיקה דהיינו שי"ן דלי"ת משדי וצ"ב מצבאות, אבל זה הוא קצת שינויא דחיקא.

ואמינא בס"ד שינויא רויחא בזה, והוא דאיצטרך לאשמעינן שי"ן דלי"ת משדי וצ"ב מצבאות דמותר למחקן, דש"ד משדי איצטרך דלא נימא דגם ש"ד לחוד בלא ביו"ד בסוף הוא גם כן שם, שהרי שד"י פירושו הוא לשון חוזק ותוקף והרי גם ש"ד בלא יו"ד בסוף פירושו הוא גם כן לשון חוזק ותוקף כמו שאמר הכתוב כשד משדי יבא עיין בפירש"י שם, והוי אמינא דעיקר השם הוא רק ש"ד והיו"ד לבסוף אינה אלא כיו"ד היחוס הראובני

השמעוני או יו"ד היתר כמו היו"ד של המגביהי לשבת וכו' מושיבי עקרת הבית וכו' ודומיהן, ואיצטרך הברייתא לאשמעינן דלענין קדושת השם ואיסור מחיקתו ש"ד לחוד בלא יו"ד בסוף אינו שם כלל, וכן בצ"ב מצבאות הוי אמינא בצ"ב לחוד הוא שם גם כן דצבאות הוא הוא לשון רבים הרבה צבאות, וצבא הוא לשון יחיד צבא אחת, וצ"ב הוא שם דבר כולל צבא אחת וצבאות הרבה, וכמו שפירש הרשב"ם ז"ל עגלות צב עגלות שהולכים בהם בצבא יע"ש, לזה קמשמע לן הברייתא דלענין קדושת השם ומחיקתו בצ"ב לחוד אין בו שום קדושה ולא שום איסור מחיקה דדוקא צבאות הוא שם קדוש ומחיקתו אסור לא כשהוא חסר.

וממילא תו לא איצטרך למיתני סיפא גבי ההיתר של מחיקה אל"ף דל"ת מאדני דזה כבר נודע היתירו מהרישא דאין חומרא יותר לענין מחיקת השם במה שהשם אדנ"י הוא גם כן שם המפורש דאין איסור המחיקה תלוי אלא רק בדבר זה לחוד במה שהוא שם בפני עצמו כמו הנך דקחשיב ואזיל בהבבא דהרישא, אבל מה שאינו שם בפני עצמו מותר למחקו כמו הנך דקחשיב בהבבא דהסיפא, ולא איצטרך למיתני מה שאין בו חידוש, ואם כן לפי האמור נסתר טעמו וגם דינו של רבינו ז"ל מכח הך ברייתא הנ"ל, ולפיכך הוכרח הראב"ד ז"ל להביא בהשגתו הך ברייתא כולה כמו שהיא.

ודע דבגירסתינו בגמרא היא בהסיפא דהך ברייתא, היתר מחיקת אל"ף דלי"ת משם אדני, אבל הדבר המבואר לכל מעיין קצת שלא היתה כך לא בגירסת רבינו חננאל ז"ל ולא בגירסת הראב"ד ז"ל, וכן נראה שלא היתה בגירסת רבינו ז"ל מדלא הביא בחבורו פה כלל להך דינא דאל"ף דלי"ת מאדני, שדבר שהוא מפורש להדיא בהברייתא או בהגמרא זה דרכו בקדש להעתיקו בחבורו זה, גם מהתוספות דשבועות בד"ה בפר"ח גרס וכו' הנ"ל נראה שלא היתה כן בגירסתם מדלא כתבו שהגירסא שלנו היא הפיכה מגירסת רבינו חננאל וכן במגדל עוז שהביא הברייתא ההיא וכלשונה ולא הביא אל"ף דלי"ת מאדני, וכן בהברייתא שהובאה בירושלמי דמסכ' מגילה הנ"ל לא הוזכר אל"ף דלי"ת מאדני, וכמו כן בהברייתא שהובאה בכ"מ פה לא נאמר בה הך דאל"ף דלי"ת מאדני, נראה מזה שלא היתה כן בגירסת הראשוני'.

אמנם נבא בס"ד ליישב דעת רבינו ז"ל, והוא דגם רבינו ז"ל אודוי אודי לה להראב"ד ז"ל דאל"ף דלי"ת מאדנ"י וכן אות יו"ד לחוד משם הוי"ה ית' אין בהן איסור למחקן, ומה שלא הזכיר רבינו ז"ל היתירן בפירוש, הסבה לזה הוא להיות בברייתא ובהגמרא גם כן לא נזכר היתירן בפירוש וכדרכו של רבינו ז"ל ברוב המקומות מחבורו זה וגם רבינו ז"ל סובר כדעת התוספות והראב"ד ז"ל דמה שהוא אותיות מהשם המפורש אין בזה מעלה

נוספת ותוספת חומרא לענין איסור מחיקת השם, אלא בין אל"ף למ"ד מאלקים ובין יו"ד ק"א מהוי"ה יתברך ובין יו"ד ק"א שהיא שם בפני עצמו כולם שוים בטעמם בטעם איסור מחיקתן משום שהם שם בפני עצמן, וכמו שנראה כך גם כן מהירושלמי דמסכת' מגילה, ולא קשיא עליה דרבינו ז"ל קושית הראב"ד ז"ל ממה שסיים רבינו ז"ל וז"ל מפני שהוא מקצת שם המפורש וכו' וכדבר האמור לעיל, דנראה לענ"ד בס"ד דכוונתו של רבינו ז"ל בזה הוא לתרץ מה שלכאורה היה קשה על דבריו במה שכתב דשם יו"ד ק"א הוא שם בפני עצמו אם כן מה יענה רבינו ז"ל ביום כי יפקד הברייתא דשבועות הנ"ל דלא קא חשבה אלא שבעה שמות שאינם נמחקים וכן רבינו ז"ל בעצמו לעיל הלכה ב' לא קחשיב אלא רק שבעה שמות שאינם נמחקים, ולמה לא קחשבו שמונה דהיינו גם שם יו"ד ק"א שכתבו לשם בפני עצמו כגון בפסוק עזי וזמרת וכו' וכנ"ל, וכמו שחשבו הברייתא ורבינו ז"ל שם בכלל השבע שמות שאינם נמחקים שם אל"ף למ"ד יע"ש בהברייתא ולעיל הלכה ב', ואעפ"י שכבר חשבו לשם אלקים בתוך מספר אותן השמות שאינם נמחקים, הואיל ומצינו בקרא לשם אל"ף למ"ד בפני עצמו חשבו במנין הנ"ל הכא נמי ליחשב שם יו"ד ק"א במנין הנ"ל הואיל ומצאנוהו בקרא לשם בפני עצמו.

ולפיכך בא רבינו ז"ל לתרץ ולחלק בין שם אל"ף למ"ד לבין שם יו"ד ק"א, והוא ששם יו"ד ק"א הוא מקצת שם המפורש וכו' וכנ"ל, ורצונו בזה דבשלמא שם אל"ף למ"ד אינו קיצור השם של שם אלקים אלא כי הוא זה שם בפני עצמו, אחד משמותיו של הקב"ה, כמו שהם יתר שמותיו של הקב"ה שכל אחד ואחד מהן הוא שם בפני עצמו, אבל לא כן בשם יו"ד ק"א אותו מצאנו פעמים הרבה באלה מקראי קדש שהוא נזכר לבדו, הנה בכל זאת שהוא תיבה בפני עצמו מכל מקום אינו שם בפני עצמו, אלא הוא רק קיצור שם המפורש שלפעמים קצרה התורה מלכתוב השם המפורש כולו, וכתבה רק הקיצור מן השם המפורש, וכעין שאמרו רבותינו ז"ל אין השם שלם ואין הכסא שלם וכו', ואם כן אינו שם בפני עצמו, ואם שם אדנ"י שאינו קיצור שם המפורש כי יש בו אותיות אחרות מהשם הוי"ה חוץ מאות היו"ד, והיא גם היא בסוף התיבה ובהוי"ה היא בראש התיבה, ואפילו הכי לא קחשיב ליה לא רבינו ז"ל ולא הברייתא לשם בפני עצמו, הואיל והוא גם כן שם המפורש הנה גם הוא נכלל בכלל השם יו"ד ק"א וא"ו ק"א דקחשיב ליה הברייתא ורבינו ז"ל וכמבואר בכסף משנה לעיל הלכה ב' לפי חד גירסא, מכל שכן דשם יו"ד ק"א שהיא רק קיצורו של שם המפורש, אף לפי הגירסא אחרת שהביא בכסף משנה לעיל הלכה ב' דאדנ"י והוי"ה נחשבים לב' שמות, הא מיהא יו"ד ק"א שהוא קיצורו של שם המפורש גופא שאינו נחשב לשם בפני עצמו, אלא הרי הוא דבר שהיה בכלל

שם המפורש שכבר חשבוהו הברייתא ורבינו ז"ל, ולפיכך לא קחשבו שמונה שמות שאינם נמחקים.

וראיתי שוב להפרי חדש א"ח בקונטריסו להלכות הללו שרוצה לשלוח יד ולהגיה בדברי רבינו ז"ל ולהוסיף תיבת ועוד דהיינו שצריך להיות ועוד מפני שהוא מקצת שם המפורש וכו' יע"ש בפר"ח, והנה לא בלבד שעדיין לא הועלה ארוכה לדברי רבינו ז"ל מהשגתו של הראב"ד ז"ל אלא אדרבא נתחזקה השגתו ותוסיף תת כחה, גם הנה לפי דרכו של הפר"ח הנ"ל לא היה צריך להגיה ולהוסיף בדברי רבינו ז"ל תיבה שלימה של ועוד, אלא היה די במה שהיה מגיה ומוסיף אות אחת, דהיינו אות וא"ו בראש תיבת מפני ושצריך להיות ומפני, שפירושו הוא גם כן ועוד מפני וכו' אבל באמת הדבר קשה מאד להגיה בספרי רבינו ז"ל מדעתינו אפילו אות אחת, והעיקר נראה לענ"ד בס"ד כמו שכתבתי.

הלכה ה

שאר הכינויין הרי הם כשאר כתבי הקדש ומותר למחקן וכו'. עכ"ל, לכאורה קשה לענ"ד דהא רבינו ז"ל כתב בעצמו לקמן הלכה ח' להדיא וז"ל כתבי הקדש וכו' אסור לשרפן או לאבדן וכו' עכ"ל, הרי דאפילו כתבי הקדש גופייהו אסור למוחקן דמחיקה ואיבוד חדא מילתא היא, וכדמוכח כן מהדינים שכתב רבינו ז"ל לעיל הלכה א', ואף עפ"י דכתבי הקדש איסור מחיקתן אינו אלא מדרבנן שהרי לא כתב שם אלא מכות מרדות שהוא עונש לעובר על איסור דרבנן ולא כתב מלקות וכן כתב שם מרן ז"ל בכ"מ יע"ש מכל מקום קשה היאך קא מיסתם סתם רבינו ז"ל פה כל כך וכתב סתם ומותר למחקן וכו' ולא ביאר דלפחות הא מיהא מדרבנן אסור, וצ"ע לכאורה לענ"ד.

וצריכין לומר לענ"ד בס"ד דרבינו ז"ל הכא מיירי שמחקן לאותן שאר הכנויים לצורך איזה תיקון וכדומה לא דרך השחתה וקלקול, וגבי כתבי קדש גופייהו איסור אבידתן אינו אלא כשעושה דרך השחתה וקלקול לא כשעושה אותה לצורך תיקון מה, דהא בודאי לא חמיר הך איסור דרבנן של אבידת כתבי קדש מאיסור לאו דאורייתא המפורש בתורה והוא סתירת אבן מן המזבח וההיכל ושריפת עצי קדש הנזכר לקמן הלכ' ז' יע"ש, והנה שם ביאר רבינו דאין בזה איסור אלא כשעושה אותו דרך השחת' וקלקול יע"ש וכן הוא להדיא ג"כ במרדכי במסכ' מגיל' בפ' בני העיר ענין סתיר' אבן מן הבי' הכנסת יע"ש, והובאו דבריו ג"כ בהגהות מרן הרמ"א ז"ל בש"ע א"ח סימן קנ"ב בסופו ועיין בטורי זהב שם סימן קנ"א ס"ק ג' מה שכתב, וסמך עצמו רבינו ז"ל על מה שכתב לקמן הלכה ז' והלכה חי"ת, וגדולה מזו ראיתי בתשב"ץ חלק ראשון שאלה ב' דאפילו מחיקת

השם לצורך אינו אסור אלא מדרבנן, ועיין שם מה שכתב עוד בענין מחיקת שאר כתבי הקדש, ועיין עוד שם שאלה קנ"ו בענין דיו על גבי דיו, ועיין עוד שם חלק שני שאלה ע"ג בענין מחיקת השם לצורך.

הלכה ו

כלי שהיה שם כתוב עליו קוצץ את מקום השם וכו'. עיין לעיל הלכה א' בסוף ד"ה כל המאבד שם וכו' מה שכתבתי בס"ד.

ואפילו היה השם חקוק בכלי מתכות או בכלי זכוכית והתיך הכלי הרי זה לוקה וכו' וכן אם היה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחוץ וכו' נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וכו' מסבב בבגדיו מפני שאסור לעמוד בפני השם כשהוא ערום וכו'. עכ"ל. (א) **הנה** מה שכתב דאם התיך כלי מתכות או כלי זכוכית שכתוב עליו השם דלוקה משום מוחק את השם, מרן ז"ל בכ"מ לא העיר מקורו (ועיין במגדל עוז מה שכתב וערבך ערבא צריך) וגם אנכי לא מצאתי לו עדיין מקור נפתח ומפורש לא בגמרא דילן ולא בירושלמי ולא בתוספתא, אמנם בלי ספק מצאו רבינו ז"ל באחת מן המקומות הללו ואנחנו לא נדע, ויתבאר בס"ד עוד לפנינו, וגם הסברא נוטה לכך שהרי החקיקה היא כמו כתיבה עיין בטורי זהב י"ד סימן רע"א ס"ק חי"ת, ועיין לקמן בהלכות שבת פרק אחד עשר הלכה ט"ז לענין הקורע על העור כתבנית כתב ובמגיד משנה שם, ועיין במגן אברהם סימן ש"מ ס"ק זיי"ן וס"ק יו"ד.

הדבר הקשה לענ"ד בדברי רבינו ז"ל הללו דמה חילוק יש בין מתיך הכלי שכתוב עליו השם, לבין מכניס ידו שכתוב עליו השם במי מקוה לטבול, דלטבול במקוה שרי ולא אסרוהו מטעם מחיקת השם וכנ"ל, ולהתיך הכלי בכור שיהיה אסור מדאורייתא ולוקה עליו משום מחיקת השם, והנה בסוגיא דשבת דף ק"ך ע"ב שרינן גרם מחיקת השם וז"ל הסוגיא דשם ורמי דרבנן אדרבנן ורמי דר' יוסי אדר' יוסי דתניא הרי שהיה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחץ וכו' עשייה הוא דאסור גרמא שרי וכו' יע"ש הסוגיא ואם נאמר דרבינו ז"ל פסק כהך סוגיא דשבת האמורה ולכך התיר לטבול משום דהכנסת ידו לתוך המקוה אינו אלא גרם מחיקה וגרם מחיקה פסק רבינו ז"ל דמותר דלא אסרה תורה אלא עשייה לא גרמא וכאמור, א"כ קשה במתיך כלי מתכות וזכוכית למה זה פסק דלוקה והא גם מתיך כלי מתכות וזכוכית בהכור אינו עשייה אלא הוא רק גרם מחיקה, דמה לי שמכניס ידו עם השם הכתוב עליו לתוך המקוה מים, ומה לי שמכניס הכלי שכתוב עליו השם לתוך הכור להתיכו, והיה לו לרבינו ז"ל לפסוק גם במתיך כלי מתכות וזכוכית דהוא היתר, ולפחות היה לו לפסוק דאינו לוקה, ודבר זה ליכא למימר דבטבילה

הטעם הוא דמותר הואיל והוא לצורך מצוה דהיינו שעושה כן לצורך טבילת מצוה, מה שא"כ בכלי שמתיכו בהכור שאין בהתכתו מצוה לפיכך לא התירוהו, דדבר זה אי אפשר לאמרו דאם יש בו איסור גמור לאו דאורייתא וחיוב מלקות על גרם מחיקת השם מה לי אם עושה אותו לצורך מצוה או שעושה אותו שלא לצורך מצוה וכי ח"ו מותר למחוק את השם לצורך מצוה (ולא דמי למה שכתבתי לעיל הלכה הקודמת בסוף ד"ה שאר הכנויין וכו' בשם התשב"ץ להתיר מדאורייתא מחיקת השם לצורך תיקונו יע"ש דהתם הוא לתיקון השם עצמו אבל חלילה להתיר לצורך מצוה אחרת), דדוקא אם גרם מחיקה מדאורייתא שריא, רק דהגרם אסור מיהא מדרבנן שפיר אפשר לחלק בין מקום מצוה דלא גזרוהו ליאסר גם גרם לבין שלא במקום מצוה, אבל לענין איסור דאורייתא לא שייך לחלק בינייהו, וכן ראיתי בחידושי הרשב"א ז"ל בשבת שם בד"ה לעולם יורד וטובל וכו' שעמד במקצת דברינו אלה, אלא שהוא רוצה לומר שם שאין דבר זה ודאי שהמים ימחקו את השם יע"ש בחידושי הרשב"א ז"ל והדברים בעצמותן הם דחוקים שהוא נגד החוש שאי אפשר שלא יומחק מעט אם יובא תוך המים וצ"ע לכאורה.

וראה זה על פי דברי רש"י ז"ל בזבחים דף צ"א ע"ב בד"ה הא ר' שמעון וכו' היה אפשר ליישב בס"ד לענ"ד קושיא זו, והוא דרש"י ז"ל כתב שם וז"ל הא ר' שמעון וכו' דאין מתכוון לכבות וכו' וא"ת פסיק רישא ולא ימות הוא, אפשר דמזלף ליה בטיפין דקות מאד, הרי מבואר דכשאפשר לו לעשות הדבר ההוא באופן שלא יגרם על ידי כך עשיית אותה המלאכה או האיסור ההוא, אף שכפי מה שהוא עושה עתה אי אפשר שיעשנה אלא אם כן יעשה המלאכה או האיסור ההוא, מכל מקום שוב לא מיקרי פסיק רישא, כגון הכא במזלף בטיפין גסות הרי אי אפשר לו לזלף מבלי שיכבה, ואף עפ"י כן לא מיקרי זה פסיק רישא הואיל והיה אפשר לו לזלף בטיפין דקות מאד שלא יכבה, ואם כן דון מיניה ואוקי באתרן דהוא הדין נמי בהך דקמן במכניס ידו לתוך מי המקוה כיון שאפשר לו לעשות באופן שלא ימחוק את השם אף שיכניס ידו לתוך מי המקוה, דהיינו שיכרוך על ידו גמי או בגד, ממילא אף עפ"י שעתה אינו כורך עליו גמי ובגד, מכל מקום שוב אין זה נקרא פסיק רישא, וכיון דלא הוי פסיק רישא מדאורייתא מישרי שריא דהוי לי' דבר שאינו מתכוון רק מדרבנן הוא דאסור ובמקום מצוה דהיינו לצורך טבילת מצוה לא גזרו רבנן הם אמרו ליאסר שלא במקום מצוה והם אמרו להתיר במקום מצוה מה שא"כ במתיך כלי מתכות או זכוכית בכור הצורפים שאי אפשר להתיכו באופן אחר אם לא ימחוק את השם, ממילא הוי ליה פסיק רישא וחייב עליו מלקות.

אמנם לכאורה קשה לענ"ד על דברי רש"י דזבחים הנ"ל, דאם כן לפי מאי דמשני הגמרא

דשבת שם וז"ל שאני התם דאמר קרא וכו' לא תעשון כן לד' אלקיכם עשייה הוא דאסור גרמא שרי וכו' פריך הגמרא התם בתר הכי וז"ל אי הכי הכא נמי כתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי וכו' יע"ש היטב, והאי מאי קושיא דלמא אף ר' יוסי מודה דגבי מחיקת השם נהי דיציב פתגם דגרמא שריא אבל היינו דוקא מדאורייתא אבל מדרבנן גם גרמא נמי אסור, ואפילו הכי שפיר קאמר ר' יוסי יורד וטובל כדרכו וכו' כיון דאין כאן פסיק רישא לפי שיטתו של רש"י ז"ל בזבחים, ואין כאן אלא דבר שאינו מתכוון לחוד, ממילא ר' יוסי לשיטתיה שייט דהוא סבירא ליה דדבר שאינו מתכוון מדאורייתא מישרי שריא.

וחילא דילי, דהא ר' יוסי סבירא ליה להדיא בשבת דף ל"א ע"ב גבי כחס על הנר וכו' דמלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור עליה וכר' שמעון, וכמו דמסיק בגמרא שם וכבר כתב המגיד משנה לקמן בהלכות שבת פרק ראשון הלכה ז' בד"ה כל העושה מלאכה וכו' דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמיר טפי טובא מדבר שאינו מתכוון, והביא לו ראיה מהא דשמואל דפוטר בדבר שאינו מתכוון ובמלאכה שאינה צריכה לגופה סובר דחייב יע"ש במגיד משנה, ממילא כיון דר' יוסי סובר כר' שמעון דפטור על מלאכה שאינה צריכה לגופה, א"כ מכל שכן דר' יוסי סובר דדבר שאינו מתכוין דפטור.

ואחרי כי כן נהי דסובר ר' יוסי דלפחות דבר שאינו מתכוון מדרבנן מיהא אסור ומטעם דגזרינן שאינו מתכוון אטו מתכוון, ולהכי דוקא היכא דאיכא איסור דאורייתא כשהוא מתכוון הוא דגזרו שלא במתכוון אטו מתכוון, אבל לא כן היכא דאפילו כשהוא מתכוון ליכא נמי איסור דאורייתא בכזה לא גזרו רבנן שאינו מתכוון אטו מתכוון דהוי ליה גזירה לגזירה ושריא שלא מתכוון כי האי אפילו לכתחלה כי הוא זה גמרא ערוכה בשבת דף מ"ו ע"ב להדיא דאמרינן התם וז"ל, כל היכא דכי מכוון איכא איסורא דאורייתא כי לא מכוון גזר ר' שמעון מדרבנן, כל היכא דכי מכוון איכא איסורא דרבנן, כי לא מכוון שרי ר' שמעון לכתחלה וכו', ואם כן הכא הא אף כי מכוון למחיקת השם הא ליכא גביה איסורא דאורייתא, שהרי אינו אלא גרימת מחיקת השם ממילא היכא שאינו מתכוון הוא מותר לגמרי, אבל במשנה דשבת גבי כביית הדליקה הנ"ל שפיר אוסר גרם כביית הדליקה משום דשם הוי פסיק רישא שאי אפשר לו בענין אחר, וכמו שאמר ר' יוסי במשנה שם וז"ל לפי שאין יכולים לקבל את האור והן מתבקעים ומכבין את הדליקה וכו', והיכא דהוא פסיק רישא אפילו גרמא אסור לפחות מדרבנן, דלא שייך למימר שלא גזרו שאינו מתכוון אטו מתכוון, דלא נאמר כן בגמרא שם אלא היכא דליכא פסיק רישא אבל היכא דהוא פסיק רישא הרי הוא כמתכוון ממש דאסור לפחות מדרבנן, וליכא

למימר דזה לא הוי פסיק רישא הואיל ואפשר לו לעשות מחיצה בכלים ישנים או בכלי מתכות וכדומה שאינן מתבקעים ומכבין את הדליקה, זה אינו דדלמא מיירי ר' יוסי במשנה שאין לו כלים אחרים לעשות בהן מחיצה כי אם כלי חרס חדשים, וגם אינו יכול לשפוך מהם המים שבתוכם כגון שהוא מקום מדרון וכדומה שאם ישפך מהם המים במקום ההוא יזובו המים מיד משם למקום האש ויכבו האש ולהוציאם משם למקום אחר אפשר דמיירי שצריך להוציאם דרך רשות הרבים ויש בזה משום איסור מוציא ומשום מעביר ד' אמות ברשות הרבים, או דמיירי שאין לו זמן כל כך לשפוך מהם המים ולעשות המחיצה שבעוד כך שישפך המים תבא הדליקה לשם, והרי הגמרא שם לא פריך אלא דר' יוסי אדר' יוסי, ועוד דהא התם במשנה גבי כבית הדליקה בלאו הכי הרי הוא מתכוון גמור, שהרי לכך הוא עושה המחיצה בכלים חדשים מלאים מים כדי שיתבקעו הכלים שאם תעבור הדליקה עד שם שיתבקעו ויכבו המים את האש, ואסור לפחות מדרבנן אף לר' יוסי, בשלמא אם נאמר דלא כרש"י בזבחים הנ"ל שפיר פריך הגמרא א"ה הכא נמי כתיב לא תעשה כ"מ עשייה הוא דאסור וכו' דהא גם גבי מחיקת השם הוי פסיק רישא אבל לרש"י ז"ל הנ"ל קשיא כנ"ל ויש ליישב בדוחק וצ"ע לכאורה.

ואפשר לומר דרש"י לשיטתי' אזיל, והוא דרש"י ז"ל ביומא ל"ב ב' סובר דאף ר' יהודה דאוסר דבר שאינו מתכוון ה"מ באיסורא דאורייתא אבל באיסורא דרבנן אף ר"י מודה דדבר שא"מ מותר וא"כ קשיא לי' לרש"י ז"ל דאם נאמר דהיינו טעמא דר' יוסי דמתיר לטבול כדרכו שהוא מטעם האמור לעיל מזה, דתקשה מ"ט דת"ק שהוא מצריך דוקא כריכת גמי, מה ראה על ככה דהא הוא דשא"מ ודשא"מ שריא, דליכא למימר דסתם ת"ק דר' יוסי הוא ר' יהודה ור"י לשיטתי' שייט, דהוא סובר דדבר שא"מ אסור, דזה אינו דהא הוא אינו מוחק את השם בעשיי' אלא הוא רק גרמא שגורם למחוק את השם וכדאמרינן בסוגי' שם כן וכדלעיל, והרי גרמת מחיקת השם רק מדרבנן לחוד הוא דאסור, וגבי איסור דרבנן אף ר"י מודה דדבר שא"מ אפילו לכתחילה שריא. יציבא מילתא דבלא"ה קשיין לענ"ד דברי רש"י ז"ל במסכת יומא הנ"ל, דלפי דעתו הנ"ל דבמילי דרבנן אפילו ר"י מודה דדבר שא"מ מותר וכ"ש לר' שמעון א"כ קשה למה זה הוצרך הגמרא למירמי דרבנן אדרבנן ולבנות עיקר קושיתו דמסתמא הנך רבנן דר' יוסי הם הנך רבנן דר"י ולמה לא פריך הגמ' דמ"ט דת"ק הכא דמצריך כריכת גמי, שהרי לו יהי כן דנאמר דגם לפי שינויא דגמרא התם דקמשני עשיי' הוא דאסור גרמא שרי וכו' היינו מדאורייתא הוא דשריא אבל מדרבנן מיהו אסור להת"ק ג"כ גרמא, מ"מ קשיא למה זה צריך כריכת גמי הא הוא דבר שא"מ לגרום מחיקת השם, והרי אף במתכוון לגרום מחיקת השם לית בי'

איסורא דאוריי' אלא איסור דרבנן, והרי לדעת רש"י באיסור דרבנן הא ליכא איסור כלל בדבר שא"מ ומותר אפילו לכתחילה אף לר"י, וגם דבר זה ליכא למימר דזה אינו נקרא דבר שא"מ הואיל והוא פסיק רישא ולא סבירא לי' לרש"י ז"ל סברת חידושי הרשב"א ז"ל דלא הוי פ"ר שימחה השם במי מקוה וכנ"ל דהא רש"י ז"ל לשיטתי' בזבחים הנ"ל לא הוי זה פ"ר כיון שיכול לכרוך עליו גמי או בגד ולא ימחוק את השם (וע"כ ביש לו גמי או בגד מיירי מדקאמר כורך עליו גמי וכו' וגם וכי בגברא ערטילאי עסקינן שאין לו שום בגד ללבוש כדי לסבב בו השם כל זמן שהוא במקוה) ממילא אף שאינו כורך עליו שום דבר שוב לא הוי פ"ר לרש"י בזבחים הנ"ל דהיכא דאפשר לו לעשות באופן שאין בו איסור אף אם עושה באופן שיש בו איסור לא מיקרי פ"ר.

ויהי' איך שיהי' הדבר קשה בעיני למאוד להלום בדעת רבינו ז"ל שיהי' גם הוא סובר כדעת רש"י ז"ל בזבחים והוא אם רק אפשר במציאות באופן שאין בו איסור, שוב אינו נקרא פ"ר, ועיין לקמן בהל' קרבן פסח פ"א הלכ' ט"ז בד"ה כמעשיהו בחול וכו' מ"ש בס"ד עוד בדברי רש"י בזבחים, וא"כ קמה וגם נצבה קושיתינו הנ"ל על רבינו ז"ל מה חילוק יש בין מתיך כלי מתכות או של זכוכית בכור דהוא לוקה משום איסור מחיקת השם לבין מטביל ידיו במי מקוה דמותר, וגם דברי רש"י ז"ל ביומא הנ"ל הם סותרים לדבריו, דבשבת דף קכ"א ב' בד"ה דלמא לפי תומו וכו' דביומא שם מבואר מדבריו שהביאו התו' שם דלר"י דבר שא"מ אסור מדאורייתא, ואלו בשבת כתב רש"י ז"ל דאף לר"י דבר שא"מ אינו אסור אלא מדרבנן, שכתב שם וז"ל לא שיעמוד עליו ויהרגנו וכו' אלא דורכו והולך וכו' הואיל ולא נתכוון דדבר שא"מ לר"י מדרבנן הוא וכו'. יציב פתגם פה לכאורה דברי רש"י ז"ל בשבת הנ"ל הם תמוהים בעיני מהא דאמרינן בשבת קל"ג א' וז"ל אמר מר בשר אע"פ שיש שם בהרת ימול הא ל"ל קרא דבר שא"מ הוא ודשא"מ מותר, אמר אביי לא נצרכה אלא לר"י דאמר דשא"מ אסור וכו' הרי מבואר להדיא דלר"י דבר שא"מ אסור מדאורייתא דהא איצטרך קרא תיבת בשר להורות גבי צרעת היתר דמילה דוחה את הצרעת.

וצריכין לומר לענ"ד בס"ד דרש"י ז"ל ס"ל כדעת השאלתות דרב אחאי גאון ז"ל שהביאו התוס' בשבת ק"י ב' בד"ה ת"ל בארצכם וכו' וכן הרא"ש ז"ל שם הביאו, והוא דאף דאנן ק"ל כר"ש דדבר שא"מ מותר היינו דוקא בשבת הואיל דכתיב בי' מלאכת מחשב' אבל בשאר איסורי דאורייתא סבירא לן כר"י דדבר שא"מ ג"כ אסור דבשאר איסורים לא כתיב בהו מלאכת מחשבת, ורש"י ז"ל ס"ל סברת השאלתות הנ"ל אליבא דר"י גופא ור"י גופא ג"כ סובר הך דרשא דמלאכת מחשבת ולפיכך מדאורייתא מותר בשבת אפילו

לר"י דבר שא"מ, רק מדרבנן הוא דקאסר ר"י בשבת הואיל ולדידי' בשאר איסורים אסור מדאורייתא דבר שא"מ גזרו שבת אטו שאר איסורים וגם לא רצו החכמים שיהי' איסור שבת קל מכל איסורים שבתורה אבל ר"ש דהוא סובר דבכל האיסורים דבר שא"מ מותר, ולכך מתיר ר"ש בשבת ג"כ דבר שא"מ אפילו מדרבנן, אבל בשאר איסורים כגון הך דקציצת צרעת וכדומה ודאי לר"י דבר שא"מ אסור מן התורה ומימר שפיר קאמר אביי לא נצרכא אלא לר"י, ס"ס עיניך הרואות כמה עיקולי ופשורי איכא בדברי רש"י ז"ל הנ"ל וקשה הדבר להלום כל זה בדעת רבינו ז"ל וא"כ שפיר קשיא עליו קושיותינו הנ"ל.

(**ב**) **ונחזור** לדברי רבינו ז"ל פה דמלבד דקשה עליו מה שהקשינו לעיל אף זאת קשיא מה שתמה עליו בס' כנסת הגדולה בטור י"ד סי' רע"ז סעיף ב' על מה שכתב רבינו ז"ל וז"ל כורך עליו גמי ואם לא מצא גמי מסבב בבגדיו וכו' וכתב הכנה"ג וז"ל איברא שאיני יכול להלום מה חילוק יש בין גמי לבין בגדיו דקאמר הרמב"ם שאם לא מצא גמי מסבב בבגדיו והלא גמי ובגד הכל אחד וכו', ובאמת הדברים מתמיהים אטו התנא רבינו הגדול ז"ל כרוכלא ליחשב וליזל כל מיני הנכרכים על היד, הלא דבר הוא, אמת הדבר שמזה שכתב רבינו ז"ל מסבב בבגדיו משמע מדברי הלחם משנה פה דכוונת רבינו ז"ל לרמוז דפוסק כת"ק דר' יוסי דמהדרינן אגמי יע"ש בסוגי' דשבת ק"ך ב' ובלח"מ שם, אבל עדיין לא זורה ולא חובשה בזה תמיהת ס' כנה"ג הנ"ל דא"כ למה זה שינה רבינו ז"ל מגמי לבגד דהלא במה שנקט כורך עליו גמי, ולא ביאר להדיא דדוקא כשהגמי מזומן לפניו, אלא סתמא קתני דמשמע דכוונתו הוא דאף שאינו מזומן לפניו הגמי דצריך לאהדורי אגמי, וכת"ק דר' יוסי, גם הקצר קצר יד לשונו הזהב לומר כן הדבר בפירוש ובביאור היטב ובקיצור ובלשון צח צריך לחזור אחר גמי.

שלישית תמוהים דברי רבינו ז"ל הנ"ל מה שעמד בו הלח"מ, דהאיך פסק פה דכורך עליו גמי וטובל ואם לא מצא גמי מסבב בבגדיו וכו' והיינו דמהדרינן אגמי, והרי רבינו ז"ל פסק בכ"מ דטבילה בזמנה מצוה היא (וכן הכריח הגאון המובהק מהר"ם ן' חביב ז"ל בספרו תוס' יוה"כ פ"ח א' בד"ה ולענין הלכה וכו' ועיין לקמן הלכות שופר פר' א' הלכה ג' בד"ה וכן שופר של עולה וכו') והרי בסוגי' דשבת שם אמרו דזה דמהדרינן אגמי דוקא לרבנן דר' יוסי דסוברים דטבילה בזמנה לאו מצוה היא, אבל לר' יוסי התם דסובר דטבילה בזמנה מצוה לא מהדרינן אגמי כלל אלא יורד וטובל כדרכו, וא"כ זה שפסק רבינו ז"ל דטבילה בזמנה מצוה היא, ומה שפסק דמהדרינן אגמי בכתוב על בשרו שם, הנה הם תרי פיסקי דסתרי אהדדי ואוחז החבל בתרין ראשין, לפי הסוגי' דשבת הנ"ל, ומה שהגאון מהר"ם ן' חביב בספרו הנ"ל שם רוצה לפרש דאין כוונת רבינו ז"ל להצריך

לאהדורי אגמי וכבר כתב הוא בעצמו שהוא דחוק.

רביעית תמה הלח"מ עוד דהמציאה זו שהמציא רבינו ז"ל אם אין לו גמי מסבב בבגדיו למה לא הוזכר' בגמ' בברייתא לא בדברי ת"ק דר' יוסי ולא בדברי ר' יוסי ומה שתירץ הלח"מ שהוא תיקון דחוק, במחילה מכבוד תורתו התירוץ הזה הוא דחוק, וכי מה הכריחו לרבינו ז"ל לכתבו אם הוא תיקון דחוק ולא נזכר ממנו בגמ'.

חמישית תמה מרן ז"ל פה למה לא חילק רבינו ז"ל בין דיו לחה ליבשה, דדוקא כשהדיו לחה הוא דאינה חוצצת אבל כשהיא יבשה חוצצת, שהרי בסוגי' דשבת שם חילקו בכך, ומה שתירץ מרן ז"ל דסמך עצמו על מה שכתב רבינו ז"ל חילוק זה בין דיו לחה ליבשה לקמן בהלכות מקואות ומשם תדין לכאן דמה לי שהדיו לחה היא אות אחת שאינו השם הקדוש ומה לי שהוא טפת דיו ומה לי שהוא אותיות השם הקדוש יע"ש שזה הוא כוונת תירוצא, אבל התירוץ הזה הוא דחוק, דכבר הי' מקום להסתפק ולחלק בין השוים בין דיו של טפת דיו או אותיות דעלמא שראוי ונכון הדבר להיות חוצץ כשהיא יבשה שאין בו ענין התלות להנאותו הנאה חשובה, משא"כ אותיות השם הי' אפשר לומר אף כשהוא יבש אין בו משום חציצה שהוא כעין להנאותו שאינו חוצץ, והנה בגמ' הוזכר בפירוש דאפילו באותיות השם נמי יבשה חוצצת הדיו, ממילא הי' לו לרבינו ז"ל ג"כ לאשמעינן דין זה פה דבנתייבש הדיו של אותיות השם, דהדיו עצמה חוצצת.

אמת מה שהלח"מ הקשה על תירוצו של מרן ז"ל דא"כ הוא דרבינו ז"ל סמך עצמו על מ"ש לקמן בהלכות מקואות בענין הדיו יבשה חוצצת, קשה למה זה כתב רבינו ז"ל פה הדין של ולא יהדק כדי שלא יחוץ וכו' ולמה לא סמך גם בדין זה על מ"ש לקמן בהלכות מקואות בדיני חציצה ובחילוק שיש בין אם הוא מהודק ובין אם הוא רפוי, לענ"ד אין כדאי בקושי' זו לדחות דברי מרן ז"ל, שרבינו ז"ל לא כתב פה דין זה, שלא לא יהדק על צד הכוונה הראשונה, דלזה באמת הי' מקומו הראוי לו לכתבו לקמן בהלכות מקואות אבל כוונת רבינו ז"ל בזה פה הוא על צד הכוונה השני' והיינו כדי לסיים מ"ש אח"כ מיד וז"ל שלא אמרו לכרוך אלא מפני שאסור לעמוד בפני השם ערום וכו' להודיע לנו בזה הדבר דין מחודש, והיינו מה שאינו מהדקו להגמי או להבגד אלא שכורכו על היד רפוי, ויוכל ליכנס תחתיו מים על השם כתוב על היד ולמחקו, שאין בו משום איסור מחיקת השם שאינו אלא גרמא בלבד וזה הוא מענין שעומד בו רבינו ז"ל בפרק והלכה הזאת.

ששית, עוד צריך ביאור מה שלא הרגישו בו נושאי כלי רבינו ז"ל, והוא שהרי לפי מה שסיים רבינו ז"ל מפני שאסור לעמוד בפני השם ערום נראים הדברים עומדים צפופים מבלי מקום להדין הזה פה, והוא שהרי כל דבריו פה מתחלתן עד נזדמנה לו טבילה

של מצוה וכו' הוא הכל מטעם איסור מחיקת השם וכמבואר מעצמו, והם דינים ודברים השייכים לענין זה, שעומד בפרק הזה מענין הזה וכל אביזריהו אבל הדין של נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי הוא אינו מטעם איסור מחיקת השם, אלא כי הוא זה מטעם שאסור לעמוד בפני השם ערום, א"כ זה הדין של נזדמנה לו טביל' ש"מ אין מקומו ועניינו לכאן רק הדיוק הזה שכתבנו לעיל בתירוצנו על קושית הלח"מ לאשמעי' גרמת מחיקת השם דמותר, אבל בשביל זה לחוד קשה הדבר לאמרו שרבינו ז"ל כתב כל עיקר הדין שלא במקומו בשביל דיוק שאינו מפורש בדבריו אלא רק מוכח מדבריו, יותר נאות הי' לכתוב בפירוש הדין הזה דהגרמת מחיקת השם דמותר ולהשמיט פה כל הדין הזה דנזדמנה לו טבש"מ, ויותר נאות הי' לכתבו או לקמן בהלכות ספר תורה או בהלכות מקואות כי שם ביתו של הדין הזה, וכבר ידוע שרבינו ז"ל הגדיל עצה בשימור סידור הדברים שלא לכתוב הדינים שלא במקומם הראוי להם, אף שבש"ס נסדרו יחד שני חלקי דינים נפרדים צאו וראו מ"ש הרב המגיד ז"ל בהקדמתו להלכות שבת מדרכו של רבינו ז"ל בדבר זה.

שש המערכות האלה של קושיות הנופלות בדברי רבינו ז"ל נקח בס"ד לבוא אל תוכן עומק כוונתו ולהבין טהורים אמרי נעם של רבינו ז"ל כי מלאך ד' צבאות הוא וכל דבריו בשקל הקדש ובפלס מאזני משפט מהשכל והדעת הם שקולים אין בהם לא חסר ולא יתיר ואין מוקדם ומאוחר בתורת משה ע"ה.

(ג) **בהקדים** דלכאורה קשה לענ"ד בהך סוגי' דשבת ק"ך ב' דמאי פריך הגמ' שם האי גמי ה"ד אי דמיהדק קאי הוי חציצה וכו' דלמא מיירי בסתם אדם שאינו מקפיד עליו ובגמי וה"ל מיעוטו שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ, וזו אינו סברא לומר שהואיל והוא צריך לאותו גמי לכסות בו את השם שלא ימחוק או שלא יעמוד בפני השם ערום הרי הוא חשוב כמו צלצול ואינו בטל לגבי היד, וכדאמרינן בעירובין ק"ג ב' ובזבחים י"ט א' בדין צלצול שהוא חשוב, דזה אינו דמאי חשיבות איכא בגמי הזה יותר מבדבר אחר, שהרי הוא יכול לעשות כן לכסות את השם בכל דבר שירצה ואינו צריך המכסה ההוא להיות גמי דוקא, משא"כ צלצול בעירובין ובזבחים הנ"ל שהצלצול יש לו בעצמותו חשיבות, וכיון שאין להגמי הזה חשיבות בעצמותו, ממילא הוא מתבטל לגבי היד ואין כאן חציצה וצ"ע לכאורה. ועוד קשה לענ"ד מאי פריך הגמ' דשבת שם וז"ל ותיסברא משום דיו וכו' ומ"ק דהא גם הדיו אינו אלא מיעוטו, ומלבד דאפשר לומר דמיירי באדם שאינו מקפיד עליו, כגון סופר ולבלר וכדומה עיין בש"ע א"ח סי' קס"א סעיף ב' ובמ"א שם ס"ק ח' שכתב דכל מי שכותב תדיר אין דיו חוצץ בו, וביותר מזה לדעת רבינו ז"ל

כפי מה שביאר מרן הב"י ז"ל בס' הארוך ב"י טי"ד ריש סימן קצ"ח בד"ה ומ"ש דאפילו אינה מקפדת עליו עתה בשעת טבילה וכו' דאף אם נשים אחרות מקפידות עליו אם רק היא אינה מקפדת עליו וגם הוא מועט, דדי בזה להיות נקרא מעוטי שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ, ולפי זה קשה טובא שהרי עינינו הרואות שהאדם הזה אינו מקפיד על מיעוט הדיו הזה הדבוק על ידו שהרי הוא מרצונו בלי שום הכרח ומכריח כתב על ידו השם וכמו שהוא כן סתמא דמלתא, ולפחות מנ"ל להמקשה לאוקמי בשכתב אחר על ידו השם בע"כ ושלא מרצונו להקשות בכח קושית ותיסברא משום דיו וכו' דלמא מיירי שכתבו מרצונו ומדעתו הוא או אחר על ידו וממילא מוכח מזה שהוא אינו מקפיד על זה המעט דיו וכיון שהוא אינו מקפיד עליו ה"ל מיעוט שאינו מקפיד עליו שאינו חוצץ, וגם זה צ"ע לכאורה.

וצריכין לומר לענ"ד בישוב כל זה עפ"י מה שרש"י ז"ל סובר דהא דמיעוטו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ זהו דוקא בשערו, אבל בגופו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד עליו נמי חוצץ, אמנם התוס' בעירובין ד' ב' בד"ה דבר תורה רובו וכו' וביבמות ע"ח א' בד"ה רובו ומקפיד וכו' ובסוכה וי"ו ב' בד"ה דבר תורה וכו' הוכיחו מכמה מקומו' בש"ס, וגם מדאייתר את בשרו, דאפילו בבשרו נמי אמרינן דמיעוטו ואינו מקפיד עליו דאינו חוצץ והדבר הקשה לומר על מאור עינינו רש"י ז"ל שטעה ח"ו, לפיכך אומר אני בס"ד ליישב תמיהת התוס' הנ"ל והוא דהוא תליה בפלוגתא דתנאי הך פלוגתא דרש"י ותוס' לענין גופו אם מיעוטו שאינו מקפיד עליו חוצץ או לאו, והוא דכל עיקר קושייתם של התוס' על רש"י ז"ל אינה מכח הך סוגי' דיבמות הנ"ל דכבר כתבו התוס' בעצמם ביבמות שם דעדיפא מיני' פריך לי' וכן מהנהו שיעורי דחציצה דקתני להו במסכת מקואות ובזבחים ל"ק על רש"י ז"ל דאפשר לחלק בין בגדו לגופו עיין בחידושי הריטב"א ז"ל למסכת קידושין כ"ה ב', אך דעיקר קושייתם של התוס' על רש"י ז"ל הנה הוא מכח קרא דאת בשרו דל"ל לרבות שערו לטבילה שהרי לפי פירושו של רש"י ז"ל אמרה כן ההלכה למשה מסיני בפירוש דבשערו רובו ומקפיד עליו חוצץ, הרי שאמרה הל"מ בפירוש שאף השערות צריכין טבילה יע"ש בתוס' שזה הניחו בקושי' על רש"י ז"ל.

והנה כי כן אם זהו היתה כוונת קושית התוס' על רש"י ז"ל הי' אפשר לישב בס"ד גם קושי' זו, והוא דאת בשרו איצטריך למעט בית הסתרים וכדדרש לה עולא בקידושין כ"ה א' וז"ל ורחץ את בשרו במים דומיא דבשרו מה בשרו בגלוי אף כל בגלוי והיינו דאתיא למעט שער בית השחי ובית הערוה ובכ"מ שהוא בסתר שאינו צריך טבילה, והנה התוס' בעצמם ובכבודם תירצו כך בסוכה שם לפי שיטתו של ר"ת ז"ל, רק דלפי

שיטתו של ר"ת ז"ל לא הקשו התוס' קושייתם שם מאת בשרו אלא הקשו כן מבשרו במי' דדרשינן מיני' שם בשרו במים שלא יהי' דבר חוצץ בין בשרו למים דלפי שיטתו של ר"ת ז"ל ל"ל זה דהא הל"מ הי' על בשרו, ותירצו התוס' של דלר"ת ז"ל איצטרך בשרו במים כדי להורות לן הדין של בית הסתרים, וא"כ הוא אף אתה צא ולמד לפי שיטתו של רש"י ז"ל ליישב מה שהקשו עליו התוס' דאפשר לתרץ ג"כ דאיצטרך את בשרו הטפל לבשרו היינו השערות דבעינן שיהיו השערות דומי' דבשרו שיהיו דוקא בגלוי לא בסתר, דשערות שבסתר לא בעו טבילה, ול"ל דנילף שעור בק"ו מבשרו, והיינו דנילף מה בשרו דחמיר דאפילו מיעוטו ואינו מקפיד עליו חוצץ לפי שיטתו של רש"י ז"ל אפ"ה אין בית הסתרים בעי טבילה, שערו דקיל דאינו חוצץ אלא דוקא כשהוא רובו ומקפיד עליו לא כ"ש דאין שער בית הסתרים צריך טבילה זה אינו קושי' דהא אי לא הוי כתב הך קרא דאת בשרו לא הי' הדין דשיער צריך טבילה כלל נפקא מכח קרא אלא הוי נפקא רק מכח הל"מ, וכשם שאין דנין ק"ו מהלכה כך א"ד הלכה בק"ו ממקום אחר, שהרי רש"י ז"ל כתב בשבת קל"ב א' הטעם דא"ד ק"ו מהלכה משום שלא ניתנו הי"ג מדות לידרש בתורה שבע"פ, וא"כ ממילא נמי דלא ילפינן הלכה בק"ו ממקום אחר מהך טעמא, ודו"ק.

אמנם זה ניחא אם הך דינא דבית הסתרים אינו צריך טבילה נפקא לן מתיבת בשרו, אבל לא כן אם נאמר דהך דינא דבית הסתרים א"צ טבילה נפקא לן מקרא דוידיו לא שטף במים וכו' דומי' דידיו מה ידיו בגלוי אף כל בגלוי לאפוקי בית הסתרים דא"צ שטיפה במים דהיינו טבילה, והנה כי כן שפיר הקשו התוס' דשוב א"א לומר דאת בשרו איצטרך להורות דגם השער שבבית הערוה אינן צריכין טבילה דתקשה דא"כ הוי לי' למיכתב הך תיבת את גבי קרא דוידיו לא שטף במים וכו' דהיינו דהוי לי' לכתוב ואת ידיו לא שטף במים וכו' וק"ל.

מעתה צא ולמד כי רבינו לקמן בהל' מקואות פ"א הלכה יו"ד העתיק הך דרשא וידיו לא שטף במים, ויצא לו לרבינו הדברים הללו מהתורת כהנים סדר מצורע פ"ד ושם נאמר דרוש זה, ומ"ש מרן שם ד"ה בית הסתרים משנה פ"ט דמקואות וכו' ונדה דף מ"ב תמה אני כי לא מצאתי שם לא דבר ולא חצי דבר ואדרבה שם בנדה מ"ג א' מפיק ר"ל להך דרשא וידיו לא שטף לדרשא אחריתי לענין טומאת בית הסתרים דזב ולא לענין טבילת בית הסתרים ור"ל שם ע"כ לא פליג על הת"כ וזה לך האות דרבינו בהל' מטמאי מו"מ פ"ב הלכה ה' כתב זב שהי' קנה אחוז וכו' הרי הן טהורין שנא' וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף וכו' מה נגיעה בידיו וכו' הרי שלך לפניך שהעתיק רבינו מימרא דר"ל וטעמו

ואם נאמר דהנך תרתי דרשא דת"כ ודרשא דר"ל חלוקות הן ומאן דדריש זה לא דריש אידך תקשי לרבינו בהל' מקואות דמייתי הך דרשא וידיו לא שטף לענין טבילה ואוחז החבל בתרי ראשין ושניהם לא צדקו יחדיו, אלא ע"כ נאמר דהנך תרתי דרשות אינן מתנגדות אהדדי ותרתי שמעת מיני' מדכתיב ידיו דוקא ולא כתיב אבר אחר או דלכתוב ובשרו לא שטף מזה מוכח דלענין טבילה בעינן רק דומיא דידיו בגלוי ומדכתיב מלת וידיו באמצע בין מלת יגע בו הזב ובין מלות לא שטף ולא כתיב ולא שטף ידיו ש"מ דקאי מלת וידיו אלפניו ולאחריו על המגע וקאי גם על הטבילה, וכה"ג מצאנו בתו' בחולין דף ב' א' ד"ה מכם ולא כולכם כפי מה שביאר מהר"מ מלובלין זצ"ל, ומצאנו ג"כ דרשות על דרך זה טובא בש"ס סוף סוף דברי מרן קשין טובא וצריכין עיון דבתלמודא דמס' נדה אין שם מהך דרשא דבית הסתרים אין צריכה טבילה רמז כלל וכלל וצ"ע - ולפי"ז שוב ל"ל כדעת רש"י בחציצת גופו אפילו מיעוטו ג"כ חוצץ משא"כ בשער בעינן רובו ומקפיד דא"כ תקשה קושית התו' ל"ל את בשרו לרבות שערו לטבילה, אמנם אפשר לומר דרש"י פוסק להלכה כעולא בקידושין כ"ה דנ"ל דבית הסתרים אינו צריך לביאת מים מדכתיב בשרו במים ומסתמא ידע עולא דאיכא תנא החולק על הברייתא המובאה בת"כ הנ"ל, דהאמורא לא יחלוק מדעתי' דנפשי' על הברייתא, ולדידי' ולהך תנא דס"ל כוותי' שפיר נוכל לומר דבגופו אפי' מיעוטו שאינו מקפיד עליו ג"כ חוצץ דגופו חמור משערו ול"ק לדידי' קו' התו' ל"ל את בשרו וכו' דשפיר איצטרך את בשרו ככל הדברים וככל החזיון האמור.

(ד) **הנה** יצאנו מענין לענין ע"י המשך הענינים ועתה נשובה מראש הענין שהתחלנו בו דהמורם מהאמור הוא פלוגתא דתנאי ואמוראי אם מיעוט שאינו מקפיד עליו חוצץ בגופו או לא אלא בעינן רובו ומקפיד עליו ושוב א"ל מה שהערנו מאי פריך התלמודא בשבת האי גמי ה"ד אי דמיהדק הוי חציצה ות"ל דהוי מיעוט שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ דלפי מאי שבארנו אפשר לאוקמא הך סוגיא כעולא דבגופו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד עליו נמי חוצץ והגמי הא מיהדק בגופו, גם במאי דפריך התלמודא שם ותסברא משום דיו וכו' סרה הקו' שהערנו עלי' דהא הך דיו מיעוטו שאינו מקפיד הוא ואינו חוצץ, הנה לשיטתינו דהסוגיא אתי' כעולא ניחא דהא הדיו הוא בגופו ואפי' מיעוט שאינו מקפיד עלי' חוצץ לדידי' כאמור.

ואף גם מה שמתבאר בהך סוגיא דשבת דלא אסרה התורה אלא עשיי' כפשטי' דקרא לא תעשון כן וגו' אבל גרם מחיקת השם מדרבנן הוא דאסור נראה לע"ד דאין זה אליבא דכ"ע כי מצאנו ראינו לכאורה חולקים על הדעת הזאת וסוברים דאפי' גרם מחיקת השם

נמי אסור מדאורייתא, דהרי גבי איסור סירוס ג"כ נאמר בקרא לשון עשיי', דכתיב לא תעשו בארצכם וגו' וכי היכי דגבי מחיקת השם דרשי' מדכתיב לא תעשון וגו' עשיי' הוא דאסור וכו' ה"נ גבי סירוס יתכן לדרוש ובארצכם לא תעשו עשיי' היא דאסרה בתורה ולא גרמא, ואפ"ה מסקינן בשבת ק"י ב' דאפילו לשתות כוס של עקרין אסור מדאוריית' וכן הוא בפוסקי' להלכה ועיין בסמ"ג חלק הל"ת מנין ק"כ ובביאורי הגאון מהר"א שטיין, ואעפ"י דשתיית כוס עקרין אינו אלא גרמא דסירוס דבשעה שהוא שותה הכוס עדיין אינו נעשה סריס ולא פגע ולא נגע בגיד וביציו רק הסירוס נעשה אח"כ ממילא ולא הוי לן למיסר מהתור' דלא אסרה אלא עשיי' בידים, ושמעינן מזה דמלת תעשו הוראתה ג"כ גרם סירוס דהסבה הגורמת נקראת מעשה, וא"כ גם במחיקת השם י"ל בכלל לא תעשון כן גרמא ג"כ נכלל וכן מוכח מהספרי שמצא רבינו בהתיך כלי זכוכית או מתכת שחקוק עלי' השם דלוקה אעפ"י שאין בהתכה הזאת מעש' אלא גרמא דהיינו בשעת מעשה כשמשליכו לכור וקאמר דמלקא לקי אלמא גרמא מדאורייתא אסור ומבואר מזה ההיפוך מן האמור בסוגיא דשבת גבי כריכת גמי דלא אסרה תורה אלא עשיי' בידים אולם הסוגיא דשבת שיצתה לחלק בין עשיי' לגרמא הוא מכח ההכרח כדי ליישב דברי ר' יוסי שלא יסתרו דבריו זא"ז, וכמו כן שלא יסתרו דברי רבנן אהדדי כדאי' שם בסוגיא ובעבור זה הוכרח התלמודא לחלק בין מחיקה ממש לגרם מחיקה, אמנם לדידן בלא"ה לא סתרי אהדדי לא דברי ר' יוסי ולא דברי רבנן דהנה רבנן אדרבנן ל"ק דגבי דליקה התירו גרם כיבוי ובמחיקת השם אסרו גרמא, דהא הרבה פוסקים חילקו בין גרם כיבוי של מחיצת הכלים ובתוכן מים לבין נתינת כלי ובתוכו מים תחת הנר לקבל ניצוצות מן הנר והרבה חילוקים נאמרו בזה יש שחילקו בין גרם כיבוי לקירוב כיבוי ויש שחילקו בין כשהמים בצד האש לבין כשהמים הם תחת האש, שא עיניך הקורא המשכיל וראה מ"ש ה"ה בהל' שבת פרק י"ב הלכה ו', וגם הבט אל דברי הר"ן בסוגיא ובין תבין מדבריהם דרב יהודה ורב אשי בהא פליגי דר"י מתיר אפי' מקרב את הכיבוי ור"א מחלק ואומר דוקא גרם כיבוי הוא דשריא אבל קירוב כיבוי אסור אפי' לרבנן דר' יוסי.

ואחרי כי כן טובא איכא לחלק בין הך גרם כיבוי גבי דליקה בשבת דשריא לרבנן משום דבהנך גווני דקתני במתני' ליכא אלא גרם כיבוי ולא קירוב כיבוי איכא, משא"כ התם במחיקת השם שהוא מקרב המחיקה לא גרם מחיקה בלבד וגם אין זה מצדו של השם אלא הרי הוא כמו תחתיו של השם ודומה ממש למעמיד כלי מלא מים תחת הנר לקבל ניצוצות וא"כ לק"מ דרבנן אדרבנן דגבי דליקה ליכא אלא גרם כיבוי שריא אבל גבי מחיקת השם דאיכא קירוב מחיקתו וגם הוא כמו תחת השם דמה לי למעלה נגד

הדבר ההוא או למטה להכי אסרו רבנן לטבול אם לא שיכרוך עליו גמי דקירוב מחיקה בכלל עשיי' הוא דאסרה התורה ודוקא גרם אינו בכלל עשיי' אבל קירוב המחיקה הוא בכלל לא תעשון, ומיהו התלמודא דרמי אהדדי דרבנן אדרבנן היינו אליבא דרב יהודה דלא מחלק בין גרם לקירוב כיבוי וס"ל כי היכי דשריא גרם כיבוי ה"ה נמי בקירוב כיבוי כאמור למעלה וא"כ שפיר קמירמי דרבנן אדרבנן לרב יהודה, אפס לדידן דקיי"ל כר"א דמחלק בין גרם לקירוב כיבוי כמו שרבינו בעצמו פוסק כן כמ"ש ה"ה פ"ו מהל' שבת ממילא ליתא לרומיא דרבנן אדרבנן כי צדקו יחדיו ולאו סתראי נינהו כאמור דגרם לחודא הוא דשרי בין בדליקה ובין במחיקת השם אבל מקרב הכיבוי או המחיקה בכלל מעשה הוא ואסור.

וגם הך רומיא דר' יוסי אדר"י ג"כ נראה דלק"מ בס"ד דנהי דיציב פתגם דר"י אוסר גרם כיבוי בשבת אינו מן הנמנע שיהא מתיר גרם מחיקת השם, דשאני דליקה שהוא מתכוון לכבות הדליקה דהיינו שיבקעו הכלים ויצאו המים ויכבו הדליקה דהא זה כוונתו בעשיי' המחיצה בכלים חדשים שיש בהם מים אבל במחיקת השם הא אינו מתכוון כלל למחוק השם ע"י טבילתו ואולי הי' ניחא לי' טפי שיהא השם מתקיים כי ברצונו הי' חקוק על בשרו, רק דאפ"ה המחיקה נעשית מאלי' ואע"ג דהוי פסיק רישא מ"מ הוי פסיק רישא דלא ניחא לי' עכ"פ ומדרבנן הוא דאסור ובמקום מצוה התירו רבנן כמ"ש הרא"ש בפרק הבונה וראייתו מסוגי' דסוכה גבי היו ענביו מרובות מעליו וכו' וא"כ ר"י לשיטתי' שייט דס"ל טבילה בזמנה מצוה וממילא לדידי' א"צ למהדר אחר גמי אם אין לו מוכן לפניו דהוי לי' במקום מצוה ושרו להו רבנן להך אי' דפסיק רישא דלא ניחא דהוי נמי מזבנן, ונהי דהיכא דאית לי' גמי מוכן צריך לכרוך הגמי עליו היינו טעמא כיון דהגמי מזומן לפניו בלי צורך לטרוח אחריו אם לא יכרוך עליו את הגמי מחשבתו נכרת מתוך מעשיו שהוא מתכוון למחוק השם ע"י טבילתו, ולפחות נראה לבני אדם כמתכוון למחוק את השם ובמחיקת השם בכוונה איכא אי' דאורייי' ואפי' במקום מצוה לא שרינן אי' דאורייתא אבל אם אין גמי מוכן לפניו והוא צריך לחזור עליו בזה התיר ר"י לטבול בלא גמי כיון שא"מ למחוק והוי פסיק רישא דלא ניחא ובמקום מצוה שרי והרי הטבילה בזמנה מצוה היא לר' יוסי דאינו ניכר מתוך מחשבתו דמתכוון למחוק אלא עצלות שבו מונעת אותו מלחזור אחר הגמי, ורבנן דפליגי על ר"י גם אינהו לשיטתייהו שטו ואזלו דלדידהו טבילה בזמנה לאו מצוה ולכן אע"ג דהוי פ"ר דלא ניחא לי' אפ"ה אסרו לטבול בלא כריכת גמי דעכ"פ מדרבנן אסור פ"ר דלא ניחא לי' כמ"ש הרא"ש בפרק הבונה ועיין בתו' בשבת ק"ג א' ד"ה לא צריכא, אבל בהא מלתא מודה ר' יוסי דלפחות צריך

לכרוך עלי' בגד משום שלא יעמוד בפני השם ערום אלא הברייתא לא מיירי רק מאיסור מחיקת השם וע"ז תסב מחלוקת ר"י ורבנן ולא מאיסור שלא יעמוד ערום בפני השם אמנם ההבדל בזה אם יכרוך על השם גמי או יכרוך בגד הנה הוא זה דהגמי יכול להדקו היטב שלא יכנסו המים תחתיו ואין בו משום חציצה דהגמי בעצמו אינו דבר חשוב וגם דהוי לי' מיעוט שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ וכיון שרשאי להדקו ואין בו משום חציצה ממילא חובה היא עליו להדקו שלא יכנסו המים תחתיו ואם לא עשה כן איכא לזות שפתים דיאמרו הנה זה בא במתכוון למחוק את השם על ידי טבילתו, דאם אין זה מחשבתו הנפסדת מדוע לא כרך הגמי בחזקה דהא רשאי לעשות כן, ובודאי היות האדם משתנה מרצון אל רצון יאמרו עליו מה שבחר ומקרב אתמול להיות שם חקוק על בשרו הרחיק ממנו היום ואינו רוצה בקיומו ונוח לו לטבול למחוק את השם ואם איננו רוע לב הותל לא הי' נכנס לבית הטבילה אם לא הדק היטב הגמי דרשאי לעשות כן, משא"כ כשאין לו גמי והוא צריך לכסות את השם בבגד אז אסור לו להדקו דהבגד חוצץ אעפ"י שהוא מיעוטו שאינו מקפיד עליו מיהו כיון דהבגד בעצמותו הוא דבר חשוב ולא גרע מצלצול קטן דחוצץ כיון דחשוב הוא עיין בעירובין ק"ג ב' ובזבחים י"ט א' לפיכך אינו רשאי להדקו וממילא דאינו מוכרח להדקו שלא יכנסו המים תחתיו וימחקו את השם, דהא אין כוונתו רק לטבול עצמו מטומאתו ולא ניחא לי' במחיקת השם ואין כאן לזות שפתים שהוא בזדון לבו רוצה במחיקת השם מדלא מהדקו היטב דהא אינו רשאי להדקו, והתועלת בכריכת הבגד הוא כדי שלא יעמוד בפני השם ערום ואפס זולתו תועלת אחרת דלענין מחיקת השם כיון דאינו מהדקו עדיין יכנסו המים תחתיו וגורם מחיקה ומ"מ שריא לר"י כדאמרן משום דלשיטתי' טבילה בזמנה מצוה ולא גזרו רבנן, והנה מוכרחין אנו לבאר מדוע לא משני התלמודא הכי רומיא דר"י אדר"י והוא משום דמה שאמרנו פ"ר דלא ניחא לי' אינו אסור אלא מדרבנן לאו מוחוור לכ"ע הוא אלא שנוי במחלוקת רבה ורב יוסף ואביי בשבת ק"ג א' בתולש עולשין דאוקמא רבה ורב יוסף דמיירי באגם ולא ניחא להו בשינויא דאביי דמיירי בעבד כן בארעא דחברי' משום דס"ל פ"ר דלא ניחא לי' אסור מדאוריי' וא"כ מאי בכך דעביד כן בארעא דחברי' אכתי פ"ר הוא אע"ג דלא ניחא לי' מ"מ אסור מן התורה והוכרחו לשנוי דמיירי באגם, אבל אביי דמוקי לי' בארעא דחברי' ע"כ ס"ל אפי' פ"ר אם לא ניחא לי' שרי מדאוריי' כמבואר להמעיין היטב בסוגיא ובתו' שם ומעתה הך סוגיא דרמי דר"י אדר"י קאי אליבא דרבה ור"י דלדידהו קשיא דברי ר"י אהדדי, אולם לדידן דקיי"ל כשינויא דאביי דמוקי בארעא דחברי' משום דפ"ר דלא ניחא לי' שריא מדאוריי' ורק מדרבנן אסור ובמקום מצוה לא

גזרו שוב לק"מ רומיא דר"י אדר"י דאפשר לשנוי כדאמרן ר"י לשיטתי' אזיל, מעתה דברי רבינו ברורים ונקיים מכל סיג וכך הי' אומר כלי שהיו כתוב עליו וכו' ה"ז לוקה דאעפ"י שאין בזה אלא גרם מחיקת השם מ"מ כיון שהוא גרם גמור וראוי להקרא בשם קירוב מחיקה לפיכך הוא אסור מדאורייי' ולוקה עליו דקירוב הדבר ג"כ הוא בכלל לא תעשון כן לה' כהך דהכא ודשתיית כוס עקרין, ואח"כ כתב אם הי' שם כתוב על בשרו וכו' ורצונו דלסוך ודאי אסור דבסיכה הרי הוא מוחק בידים את השם והוא לאו שיש בו מלקות, אלא אפי' רחיצה דליכא מחיקה ממש רק גורם הוא דאיכא ואף אם אינו מתכוון כלל למחיקה אלא כוונתו לרחוץ מ"מ הא הוי פ"ר ואע"ג דלא ניחא לי' שימחוק השם מיהו נהי דליכא אי' דאורייתא בפ"ר דלא ניחא לי' עכ"פ מדרבנן ודאי אסור בכה"ג כיון שאינו לצורך מצוה דהכא מיירי

הלכה ח

כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן וכו' מכת מרדות וכו' שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר הדברים הואיל ודעתו כן לא נתקדש וכו'. עיין לעיל ריש פרק זה ד"ה כל המאבד וכו' והלכה ה' ד"ה שאר הכנוין מה שכתבנו בס"ד בזה.

הלכה ט

כל שלמה האמור בשיר השירים קדש וכו' חוץ מזה האלף לך שלמה וכו'. מרן בכ"מ העיר על רבינו בשם הר"ן מתלמודא דשבועות ל"ה ב' דאית' שם כל שלמה האמור וכו' חוץ מזה כרמי שלי וכו' האלף לך שלמה כלומר לדידי' וכו' וי"א אף זה הנה מטתו שלשלמה אף זה ול"מ האיך אלא הא דאמר שמואל כל מלכותא דקטל חד משיתא בעלמא וכו' שנאמר האלף לך שלמה כמאן לא כת"ק ולא כי"א אלא ה"ק זה קדש (כצ"ל וכ"ה בגמרא) וזה חול וכו' וכיון דשמואל ס"ל כי"א הכי ראוי לקבוע הלכה והתימא על רבינו דפסק כת"ק ולי נראה כיון דלשמואל אנו צריכים להגי' יע"ש בכ"מ ולא אוכל לירד בעניי לסוף דעתו הרחבה וכי חכים יתקרי רבינו טפי משמואל ואם לפניו הגון להגי' הברייתא למה תעמוד ברחוק בעיני רבינו, והנראה לענ"ד ליישב דעת רבינו והוא דייק בלישנא דתלמודא דקאמר ושמואל כיש אומרים, ולא קאמר ושמואל ס"ל כיש אומרים או כדרך הרגיל בתלמוד לומר אנא דאמרי כי"א ומזה הבין רבינו דודאי שמואל לנפשי' לא ס"ל כי"א דלא מסתבר להניח ולרחק דברי המרובים שהוא הת"ק הנשנה בסתמא ולאחוז ולקרב דברי היחיד דהי"א יחידאה היא כנודע אולם הדבר אשר דבר הוא אליבא די"א דלדידהו הדין כך מכח הראיי' מהפסוק ההוא, ויותר נראה דבאמת שמואל ס"ל להלכה כי"א אבל סתמא דגמרא לא הסכימה עמו ולפיכך קאמר סתם גמרא ושמואל

דאמר כי"א כלומר דשמואל הוא דאמר כי"א ולגרמי' עבד עובדא אבל באמת אין הלכה כן אלא הלכה כרבים ורבינו בחר בדעת סתמא דתלמודא ועוד נראה ליישב דעת רבינו דביבמות ק"ט ב' אמרינן ואבע"א תוקע עצמו לדבר הלכה בדיינא דאתי' דינא לקמי' וכו' עד לעולם יראה הדיין עצמו כאלו חרב מונחת לו בין ירכותיו וכו' שנא' הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה וכו' ופירש"י גבורים דיינים שלשלמה שהשלום שלו מטתו בה"מ דשם לשכת הגזית, וכ"ה בסנהדרין זיי"ן א' הרי דרשב"נ ור' יונתן תרווייהו לא ס"ל כשמואל אלא כהת"ק דאמר מטתו שלשלמה ג"כ הוא קודש כמו שארי המקומות שנאמר בהם שלמה והם רבים לגבי שמואל ועוד דסתמא דתלמודא דיבמות וסנהדרין הביא להך מימרא בלי שום חולק, וביבמות קאמר התלמודא ואבע"א תוקע וכו' ולדעת הרי"ף ורבינו בכל מקום הלכה כשיטת ואבע"א, ומשמע דגם סתמא דגמרא מסכמת לדעת רשב"נ ור"י והוא עיקר להלכה נגד שמואל, וכן כולהו תנאי במדרש שיר השירים ובמדרשים כולם כאחד דעתם דמלת שלמה בפסוק הנה מטתו וגו' הוא קדש דקאי על הקב"ה שהשלום שלו, לכן תפסו במושלם כל הפוסקים הגדולים להך מימרא דרשב"נ ומהך קרא הנה מטתו שלשלמה הוא דנפקא לי' ולא מדרשא אחריתי ש"מ דהנך פוסקים כולם הושוו בדעה אחת דאין הלכה כשמואל אלא כת"ק כזה ראה וקדש רבינו דעת הת"ק דכל שלמה קדש חוץ מאחד.

ודע שהתרגום על שיר השירים מפרש מלת שלשלמה על שלמה המלך שהוא בנה את בהמ"ק, אבל גם הוא לא פי' מלת גבורים על הסנהדרין אלא על ברכת כהנים שיש בהן ששים אותיות יע"ש ומה שרש"י ורבינו מיאנו בפי' התרגום נראה לענ"ד משום דקשי' להו בין אם הוראת גבורים תסוב על הסנהדרין ובין דתסוב על ברכת כהנים, אף אם קאי על שם המפורש הנאמר במקדש דוקא מ"מ אינו תלוי דוקא במקדש ד' שבנה שלמה דאף במשכן ובגלגל ובשילה ובנוב וגבעון היו הכהנים מברכים בשם המפורש וסנהדרין גדולה היו יושבים סמוך למקום מזבח, לפיכך פירשו דקאי מלת שלמה על הקב"ה.

ומדי דברי בהסוגיא דסנהדרין ויבמות אציגה נא עמך מה שהעליתי בס"ד ישוב לקו' התו' ביבמות ד"ה ששים גבורים וכו' שתמהו על רש"י שכתב דקאי אלשכת הגזית והל"ל ע' או ע"א, ונראה להסיר מעל רש"י ז"ל השאלה הנפלאה הזאת דהנה פסוק זה נאמר על דור המדבר כמ"ש רש"י בשיר השירים וכ"ה מבואר מהכתוב לפניו ולאחריו והנה בדור המדבר היו הסנהדרין ששה ששה מכל שבט חוץ משבט לוי שלא היו מהם בסנהדרין אלא חמשה אנשים עם מרע"ה והובא בילקוט רמז תשל"ו בפסוק אספה לי שבעים איש אמר משה כיצד אעשה אם אבחר ה' מכל שבט ושבט וכו' ששה יתירים

שנים (נ"ל המדרש הזה ס"ל כר' יהודה דלא בעינן בסנהדרין אלא שבעים ומרע"ה הוא המופלא שבסנהדרין וכמ"ש התו' סנהדרין ג' ב' ד"ה ר"י אומר שבעים, ושם ט"ז ב' ד"ה אחד ממונה וכו' דאלו לרבנן חסרים י"א אם נוטל חמשה ואם נוטל ששה אין כאן אלא א' יתר על המנין הקצוב אלא כדאמרי' דאתי' כר"י ואין המופלא נחשב עמהם לפיכך סיים המדרש שלא נטל משבט לוי אלא ד' ומכל שבט ששה והמנין מכוון הרי מבואר מדברי התו' דלרבנן דר"י הי' המופלא שבסנהדרין ממנין הסנהדרין וגם הוא הי' נחשב ממנין הסנהדרין וכן מוכח בגמרא דף ט"ז) מה עשה הביא ששה מכל שבט ומשבט לוי ד' אמר יודע אני בשבט לוי שהוא עניו וכו' וא"כ לדידן דקיי"ל כרבנן היו משבט לוי בסנהדרין ה' ומשבט ישששכר ששה ועולים יחד י"א, ואמרי' ביומא כ"ו אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורה אלא אי דאתי משבט לוי או משבט ישששכר וכו' ומסיק אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא קא אמינא, הרי מבואר מהסוגיא הזאת דשבט לוי ושבט ישששכר לא היו צריכים לפחוד בדין לא מפחד גיהנם שדומה ללילה ולא להיות כאלו חרב מונחת בין ירכותיהם פן יטעו בדין דהם מכוונים בהוראותיהם להלכה וכך הטביע להם הקב"ה בטבע ואף אם לא יעמיקו בעיון מ"מ יכוונו להלכה, אבל שאר השבטים הם היו צריכים להתפחד פן יטעו ח"ו בדין דאין בטבעיהם לכוון ההלכה לאמתתה, וא"כ עם יחסרו מהשבעים ואחד של סנהדרין אותן י"א אנשים של שבט לוי ושל ישששכר לא ישארו בסנהדרין אנשים שיתפחדו מגיהנם ולהיות כאלו חרב מונחת בין ירכותיהם רק ס' אנשים אותן שהן משאר השבטים, ושפיר כתב רש"י ביבמות דששים גבורים דקאמר קרא קאי על ס' סנהדרין מסנהדרין גדולה שישבו בלשכת הגזית או סמוך למזבח ועלייהו סיים הכתוב כולם אחוזי חרב וגו' איש חרבו על יריכו מפחד בלילות כאמור אבל י"א הנותרים לא היו צריכים להתפחד דאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא ועיין מדרש רבה סדר נשא פרשה י"א.

ועוד בה שלשית מה שנראה בישוב דברי רבינו דיש לו ראיי' ברורה דשמואל גופי' ע"כ ס"ל מלת שלשלמה קדש הוא דבמדרש שיר השירים על פסוק הנה מטתו מייתי ר' זעירא ורב יהודה בשם שמואל אלו ת"ח שמלמדין לכהנים הל' שחיטה והל' זריקה וכ"ה במדרש סדר נשא פרשה י"א, הרי דשמואל גופי' מוקי מלת שלשלמה שהוא קדש דמטתו רומז על המקדש והגבורים הם ת"ח שהם אחוזי חרב מלמדים הל' שחיטה לכהנים, וא"כ תקשי שמואל אהדדי דמאמר שמואל במדרש מתנגד למאמר שמואל בשבועות ודוחק לומר דס"ל לשמואל במדרש דהוראת שלשלמה הוא שלמה ממש והיינו מקדש ה' אשר בנה שלמה דתקשי כקושיותינו על התרגום דגם בגלגל ושילה ונוב וגבעון היו

הת"ח מלמדים לכהנים וע"כ צריכין לומר דבאמת ס"ל לשמואל כת"ק שלשלמה קדש הוא והך דשבועות אליבא דהי"א אמרה ולי' לא ס"ל דמסתמא שמואל ס"ל כרבים והיינו כת"ק וגם רובי התנאים והאמוראים במדרשים ס"ל כת"ק (ואפשר דבדין הזה של כל מלכותא דקטל חד משיתא לא מצינו בפירוש דת"ק פליג על הי"א ואולי אית לי' לת"ק דרשא אחרינא על זה או שהוא הלכה מפי השמועה) ולכן שפיר פסק רבינו כת"ק ולא כהי"א, ודע דמ"ש מרן דעת רבינו דכשאמרו דשלמה האמור בשיר השירים וכו' לא אמרו לענין שאינן נמחקים וכו' וכ"כ הריטב"א וכו' עיין בחידושי הריטב"א למסכת שבועות דף הנ"ל ד"ה כל שלמה האמור וכו' מ"ש בזה.

פרק ז

הלכה א

מיסודי הדת וכו' אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו וכו'. (**א**) **עיין** מ"ש מרן בכ"מ והרב בעל לח"מ בזה ועיין בס' העיקרים מאמר ג' פ"י ועוד לו שם בפרק י"ב שהרחיב הדבור בזה אלא שנפל שם טעות הדפוס במה שהעתיק התלמודא במס' סנהדרין ומס' ברכות ואין לדבר שהעתיק זכר ורמז שם וצריך להגי' במקומם במס' שבת צ"ב א' ובמס' נדרים ל"ח א', אך במס' שבת לפי הנוסחא שלפנינו ליתא מלת עניו ויבוא תחתיו המעלה בעל קומה, וכן הי' גירסת העיקרים והוא שיהי' בעל קומה וגבור רב כח הטבע וחוזק האיברים ואמיץ כח, מלבד שיהא גבור במדותיו כמ"ש רבינו, ואפשר שזה נכלל במ"ש רבינו שלם בגופו שהקומה והכח הם משלמות הגוף כידוע בטבעיו', אולם רבינו בהקדמה לפי' המשנה במס' ברכות ובהקדמתו לס' מורה השמיט מהמאמר מעלת בעל קומה ומעלת עניו ולא העתיק רק ג' אלה חכם גבור עשיר, והנה תקשה עלי' מהסוגיא דשבת דחשיב להדיא מעלת בעל קומה במעלת נבואה דמשה דא"ל דלא הי' בגירסת רבינו שם מעלת בעל קומה דא"כ לא משני התלמודא מידי על מה דשאיל שם וליגמר ממשה ומשני דלמא משה שאני דאמר מר אין הנבואה וכו' ועיין, וצריכין אנו לומר דרבינו סובר הואיל ור' יוחנן בנדרי' לא הביא מעלה זאת במנין המעלות הצריכות אל הנבואה ודאי חולק על הסוגיא דשבת דאין האיש שתחול עליו הנבואה צריך להיות בעל קומה ופסק רבינו כר' יוחנן, אמנם ידעתי שאין תי' זה מורווח ומי שדעתו רחבה ישתדל ליישב דברי רבינו בישוב הדעת היותר מורווח ותבא עליו ברכת טוב.

ודע כי יש להפליא על מ"ש רש"י בשבת שם בד"ה דאמר מר בנדרים עכ"ל והלא לפי גרסתינו בנדרים ליתא שם כלל מעלת בעל קומה ומשמע דלר"י אין מעלה זאת הכרחית

למעלת הנבואה כאמור ואין לומר בגירסת רש"י היתה לו בנדרים מעלת בעל קומה בצירוף שאר המעלות דחשיב שם ר' יוחנן דהא לפי מאי דס"ד שם בתלמודא לומר דכל שהוא ארוך הוא גבור עד דפריך שם ותימא דארוך וקטן וכו' ואם נאמר שהיתה הגירסא במאמר ר' יוחנן בעל קומה איך סלקא אדעתי' למימר דכל שהוא ארוך הוא ג"כ גבור דהא ארוך היינו בעל קומה דחשיב ר"י וע"כ הוראת גבור מלתא אחריתי היא דתרתי ל"ל ומדפריך הכי שמעינן דלא הי' מעלת בעל קומה מנוי' במנין שאר המעלות שהי' מונה ר"י אשר בהעדרן א"א שתחול הנבואה על אחד מבני אדם ושפיר שקיל וטרי התלמודא בהוראת גבור שנמנה במעלת הקודש אם הוא ארוך ובהיות כן דא"א להיות הגירסא בנדרים במאמר ר' יוחנן בעל קומה קמה קושיתינו על רש"י ז"ל בשבת דמראה מקום אמר מר דמייתי שם שהוא בנדרים ולא כן הוא וצ"ע לענ"ד (א"ה קושית התלמודא הוי ואימ' אריך וקטן ואין ראי' ממש' דבעינן שיהא הנביא גבור דמשה גופי' קטן בכח הוי רק אריך הי' לכן כתוב ויפרוש את המשכן וליכא למשמע ממשה אלא שהי' בעל קומה וגבור מנ"ל דהוי).

אמנם מה שלא הביא רבינו ז"ל ג"כ מעלת העושר שמתנאי הנביא במעלותיו הוא שיהי' עושר כמו שהקשה כן מרן ז"ל, נראה לענ"ד בס"ד דרבינו סובר דמעלת העשירות א"צ להנביא שיהי' לו מיד בתחלת נביאותו אלא אח"כ בהיות נבואתו נמשכת זמן מרובה אז צריך שיהי' עושר, והטעם לזה לענ"ד בס"ד במ' שנשתנ' מעל' העשירו' משארי המעלו' שכל שאר המעלו' צריכים שיהיו לו להנביא מיד בתחלת נבואתו הסבה לזה הוא כיון שאין מעלת העושר הכרח לנבואת הנביא ממה שצריך לעצמות וגוף הנבואה כמו שהוא כן מעלות החכמה ושלימות המדות ושלמות כח הגוף שהתנאים במעלות הללו הם דברים שמצטרכי' לעצמות הנבואה עד שבלתי מציאתן א"א שתחול עליו הנבואה דלא מיבעיא מי שיש בו מדות הגאוה או אחד משארי מדות המגונות שהוא שנוי ומתועב בעיני הקב"ה והיאך ישוער שישרה הקב"ה שכינתו על מי שהוא שנוי ומתועב בעיניו, אלא אף אם אין בו מדות הגאוה רק שאינו עניו כראוי, או שיש לו חסרון שארי המדות טובות הנאותות ורצויות בעיני אלקים הנה גם זה לא יוכל להנבא, שהרי ענין הנבואה היא מתת אלקים מתנה רבה וגדולה היא שאין למעלה ממנה שהוא מתדבק בו יתברך בדביקות עצום ונפלא של הנבואה והוא כסא ומדור כביכול לו יתברך וסרסור ושליח בינו יתברך לבין בניו ועמו ישראל, והיאך מי שאין הקב"ה אוהבו אהבה רבה ונפלאה ביותר איך יחון הש"י אותו במתנה המופלגת הזאת, ולקנות אהבתו יתברך א"א כ"א ע"י המעשים הנרצים והמדות טובות שצונו הש"י והכתירנו בהם וכמו כן בלתי מעלות

שלימות כח הגוף א"א לאדם להנבא (אם לא על צד הפלא ביותר) שאין כחו סובל הנבואה שצריך לזה כח רב וכמו שביאר רבינו ז"ל בהלכה שלאחר זה, וגם הכחות הגוף הצריכים לזה שהם החושים הפנימים והחיצונים ושארי כחות הטבעיות שבאדם אשר בהעדרם אין מקום לחלות הנבואה כלל וכלל, וכן בהעדר החכמה לא תמצא בו הנבואה כי לא ינבא הקב"ה את הבהמה והחיה והעוף למינהו אם לא על צד הפלא וכמ"ש רבינו ז"ל בספר המורה, ולפיכך צריך שיהי' להנביא המעלות הללו חכם וגבור במדות ושלימות הגוף מיד בתחלת נבואתו.

אבל לא כן תנאי ומעלות העושר להנביא שהוא דבר שאין בו צורך והכרח לעצמות הנבואה שתחול הנבואה על הנביא, שאף בהעדר מעלות העושר כבר הוא אפשר שתחול הנבואה על הנביא, אך שמעלות העושר להנבואה אינה אלא רק תוספות הדור להנבואה, כדי שיהיו דברי הנביא ההוא יותר חשובים בעיני בני אדם להיותו בלתי מצטרך לטובת ועזרת ב"א בשום דבר וישמעו ויקבלו דבריו ביותר כי חכמת המסכן בזויה להיותו מצטרך לב"א וכמו שביאר כן טעם זה של הצטרכות מעלת העושר להנבואה בספר העיקרים שם וע"ש היטב וא"כ על זמן מה כבר אפשר להאדם שיהיה מסתפק בעצמו בלי צורך לשום אדם בשום דבר אף אם לא יהי' עשיר, או שהקב"ה יזמין לו על אותו זמן מה פרנסתו המעט היא רק שלא יצטרך לב"א ולא יחת מהם ומהמונם, ולפיכך אין צורך להנביא מעלות העושר מיד בתחלת נבואתו.

ולא בלבד שרבינו ז"ל אמר כן מצד סברתו הזכה והברורה אף זו אומר אני בס"ד שיש לרבינו ז"ל הכרח להכריח דבר זה שאמרנו שהנביא א"צ להיות עשיר טרם שיתנבא, אבל כבר אפשר שיתנבא זמן מה ולא יהי' עשיר, והוא שהרי בגמ' דנדרים שם למדו מעלות העושר שהוא מצטרך להנבואה ממרע"ה ממה שהוא נתעשר מפסולתן של לוחות שניות אחר מעשה העגל שממנו למדו תנאי העושר בכל נביא ונביא שיעמדו אחריו יע"ש בגמ' והרי מרע"ה כבר התחיל להתנבאות במדין שהי' זמן רב קודם מעשה של לוחות שניות, ולדעת הרבה מדרשים הי' מעת התחלת נבואתו עד לאחר פסילות הלחות הרבה יותר משנה ולדעת קצת הי' שנתים, אלא ודאי כדאמרינן שכבר אפשר שתחול הנבואה על הנביא ולא יהי' עשיר, אך שאחר כן מזמין להם הקב"ה עושר, או כדבעינן למימר לקמן באות של אחר זה שזה הוא מסגולת הנבואה ושאין הנבואה נמשכת מן העושר אלא בהפוך הוא שעושר נמשך מן הנבואה.

(**ב**) **איברא** אני בעניי עני מדעת תורה ודעת נוטה אפשר לומר בס"ד טעם אחר למעלת העושר לנבואה ובזה נצדק ג"כ רבינו ז"ל מה שלא הביא תנאי העושר בתנאי הנבואה

והוא דאני אומר דבאמת א"צ כלל למעלות העושר לענין חלות הנבואה על הנביא, דמטעמו של ס' בהע"ק והוא כדי שלא יחת מבני אדם ויהיו דבריו נשמעים כי חכמת המסכן בזויה הנה לזה כבר הי' די להנביא במה שיש לו מעט ממון שיוכל להסתפק בהם ולא יצטרך ע"י זה למתנות ב"ו והלואתם ולא יהיה מסכן וזה יהיה נקרא מסתפק בשל עצמו, אבל עדיין אינו נקרא בשם עשיר והרי ר' יוחנן אמר שמתנאי הנבואה הוא שיהי' עשיר ולזה אינו מספיק טעמו של ס' העיקרים האמור.

ולפיכך אני אומר בס"ד כי ענין העושר בנבואה הוא איפכא ממה שחשב הס' העיקרים הנ"ל והוא שבעל ס' העיקרים סובר שנבואה נמשכת מן העושר, ואני חושב שהעושר נמשך מן הנבואה והוא דבר סגוליי לנבואה כי מי שהוא נביא נאמן לד' והולך במלאכת ד' ברכת ד' היא תעשרהו עישור מוסיף ועישור גדול בדרך סגולה והפלאה מה שנעלם סבתו מאתנו, וכמו שהוא כן בדרך סגולה בענין הקטרת שהוא מעשיר לכהן המקטיר את הקטרת ואת הכהן המוליך המחתה לקטורת, אלא שגבי הקטרת הוא בסגולה להתעשר בהקטרה אחת וגבי נבואה הוא בסגולה בהמשך זמן מה ולא נודע לנו שיעור הזמן ההוא אלא נודע לפלאות תמים דעים ית' ואפשר שהי' נודע בדרך סוד ד' ליראיו גם לחכמי התלמוד נ"ע שיעור הזמן, ואנחנו לא נדע, אבל אין זה מתנאי והצטרכות שלחלות הנבואה על הנביא, דהיינו שלא תחול הנבואה על הנביא כלל אם לא יוקדם לו מן העושר טרם תחול עליו הנבואה, דכבר הוא אפשר המציאות שתחול עליו הנבואה ונקל הדבר שיתנבא זמן מה מבלתי היותו עשיר, אך שאח"כ בהמשך הזמן המשוער אצלו ית' יתעשר, וסרה בזה קושית מרן ז"ל, דרבינו ז"ל פה לא מיירי מתנאי הנביא מה שיקרה לו אחר המשך זמן נביאותו אלא הוא מיירי פה מתנאי הנביא מה שצריך שיהיו לו להאיש ההוא המתפאר בנבואה טרם שיתנבא ומכ"ש בתחל' נבואתו כדי שנדע להבחין בין נביא אמת לנבי' שקר מיד בתחלת נבואתו שאם הוא מתפאר בנבואה והוא חסר אף רק אחד מהשלשה התנאים שהתנה בו רבינו ז"ל אז נדע בודאי שבשקר דבר הנביא ההוא, ולזה לא הביא רבינו ז"ל מעלת העושר שזה א"צ שיהי' לו בתחלת נבואתו ומכ"ש טרם נבואתו, ולזה כוון הרא"ש ז"ל בפירושו בנדרים שם שכתב דהך מימרא דר' יוחנן אינו אלא לנביא שהוא קבוע להתנבאות תמיד, אבל לנביא שאינו אלא לפי שעה לא נאמר מאמר ר"י, והיינו כוונתו לענין מעלות העושר והוא כדאמרינן שהנביא יהי' מי שיהי' הנה כל א' וא' בתחלת נבואתו אינו נביא אלא לפ"ש, אבל אח"כ כשיהי' נביא זמן מרובה אז נעשה נביא קבוע ותהי' מסגולתה של הנבואה להביא לו ברכת ד' ולהתעשר, וכ"נ מן הסברא שהי' ג"כ בקטרת כך שגם היא מסגולתה היא להביא

העושר אל המקטיר והמתעסק בההקטרה שהוא המוליך המחתה אבל לא הי' מסגולתה שיתעשר מיד ולאלתר באותו היום.

וקצת ראי' יש בס"ד לענ"ד לסברא זו, והוא ממה שהוצרכו ביומא כ"ו א' להביא ראי' מקרא שהקטרת מתעשרת והראי' ההיא אינה מכרחת כ"כ וכמבואר שם בגמ', ולמה לא הביאו ראי' יותר חזקה מן המוחש והנסיון היומי שהיא הראי' היותר חזקה שבכל הראיות (אם היא משומרת משגגת וחטא החושים) והוא שהרי מאז התחלת הקמת המשכן עד סוף מקדש ראשון וכל ימי מקדש שני שסכומם יחד הוא אלף ש"ט שנה ובכל שנה שס"ה ימים שסכום כל הימי' יחד הם ד' פעמי' מאה אלף וע"ז אלף ותשפ"ה ימים, ובכל יום הי' מתעשרים ד' כהנים ב' בבקר וב' בערב המקטיר והמוליך המחתה, ואם נאמר שהיו מתעשרי' מיד ולאלתר הרי היו סכום כל הכהנים יחד שנתעשרו מיד ולאלתר עולה לסך אלף אלפים ותתקי"א אלף וק"מ כהנים, והנה בריבוי אישי הכהנים כ"כ וכמו כן בדבר כזה המתמיד המשך זמן ארוך ובכל יום ויום נראה לעין כל המופת הגדול הזה ד' פעמים בד' כהנים שהיו מתעסקים בקטרת היש לך מופת גדול מזה שהקטרת מתעשרת, ולפחות הי' להגמ' להבי' המופת העצום והנורא ההוא ואח"כ להביא שגם הוא נרמז בקרא אלא ודאי שגם בקטרת לא היו הכהנים מתעשרים מיד ולאלתר אלא לאחר זמן מה וגם הזמנים לא היו שוים לכל הכהנים אלא כל א' וא' לפי זכותו ומעשיו ואל דעות ד' יודע ערך זכיותיו ומעשיו של כל א' וא', וה"ה כן גבי נבואה שמסגולתה להתעשר הנביא אבל לא מיד ולאלתר אלא לאחר זמן לפי ערך מעשיו ונבואתו ובזה סרה גם כן קושייתינו שמרע"ה לא הי' עשיר בתחלה.

וידעתי גם ידעתי דלכאורה יש להשיב על מ"ש שהעושר מוסב מן הנבואה דתקשה דא"כ מה דקיליף הגמ' בנדרים שם מעלת העושר בנבואה מיונה הנביא ע"ה ממה ששכר הספינה ונתן דמי כולה דהרי זה הי' תחלת נבואתו דהא כתב אח"כ ויהי דבר ד' אל יונה שנית וכו' מכלל דזה הי' הדבור הראשון, ואפ"ה כבר הי' עשיר טרם שנתנבא, וכן משמע דעמוס הי' עשיר קודם שנתנבא מתשובתו לאמצי' והיאך קיליף מנייהו דלהשראת השכינה להתנבאות צריך שיתעשר לפחות אח"כ דלמא צריך שיתעשר דוקא תחלה קודם נבואתו וכמו שהיו כן אינהו יונה ועמוס, אבל אחרי העיון מעט ליתא לתשובה זו, והוא דשם במאמר ראשון של ר"י אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו וכו' הנה לא הביא ראי' משם אלא רק ממשה לחוד, דהיינו דשם דבר ממה שמצטרך מן המעלות להנבואה עפ"י הכרח ומה שהוא מסגולתה של הנבואה, ולזה לא הביא ראי' לדבריו אלא רק ממשה לחוד להורות שאף שאינו עשיר בתחלה ג"כ די שאין

דבר זה מתנאי הנבואה אלא שהוא מסגולת הנבואה, משא"כ בהך מאמר שני של ר"י כל הנביאים עשירים הוו מנלן ממשה ומשמואל מעמוס ומיונה וכו' לא דבר מה שהוא הכרחי לתנאי הנבואה אלא שסיפר מהותן של נביאים שהיו כולן עשירים אבל לא דבר מסבת העושר, לזה הביא ר"י תלמודו בידו ראי' גם מאינך נביאים עמוס ויונה שהיו עשירים ג"כ קודם לכן ס"ס מאמר זה מאמת שכל הנביאים היו עשירים רק שמקצתן היו עשירים אף קודם נבואתן ומקצתן נתעשרו אח"כ, ואטו לא היו הנביאים רשאים להיות עשירים אף קודם שנתנבאו, אך שאין זה מתנאי הנבואה שיהי' עשיר קודם שיתנבא, וסוף דבר עניני הנבואה והנביא מתחלקים לג' חלקים, חלק אחד תנאי הנבואה והם שכתב רבינו ז"ל החכמה והגבורה במדות והענוה ושלימות כח הגוף שהם תנאי הנבואה שבלתן אם לא ימצאו כל אלה באיש ההוא המתבודד ומכין עצמו לנבואה לא תחול עליו הנבואה, והחלק השני הוא מסגולת הנבואה והיא שהיא תביא להנביא אחרי היותו הולך במלאכת ד' מתנבא תבוא לו ברכת ד' שאף אם לא הי' עשיר קודם שחל עליו הנבואה וגם בתחלת נבואתו מ"מ אח"כ יתעשר מברכת ד' הדבוקה בו, ואפשר אם הוא עשיר קודם לכן טרם שיתנבא תוסיף לו הנבואה עושר ע"י ברכת ד', והחלק השלישי היא מהות הנביא שכל הנביאים כולם היו עשירים (דהיינו לפחות זמן מה אחר היותם נביאים רק יש מהם היו עשירים אף קודם נבואתן ויש מהם שנתעשרו אח"כ).

איברא מיונה הנביא ע"ה בלא"ה ל"ק דאפשר לומר דגם הוא לא נתעשר אלא אחר נבואתו שהרי לפי תירוצו של רבינא ביבמות צ"ח א' כבר הי' יונה מתנבא קודם לכן, וז"ל הגמ' אמר מר ויהי דבר ד' אל יונה שנית והא כתיב הוא השיב את גבול ישראל וגו' כדבר ד' אשר דבר ביד עבדו יונה וגו' אמר רבינא על עסקי נינוה קאמר הרי מבואר מזה שיונה הי' נביא כבר קודם לזאת הנבואה של נינוה, ומי יודע כמה נבואות נתנבא קודם לכן ולא נכתבו בקרא משום שלא היו נבואות הצריכות לדורות וכמו דאמרינן כן במגילה י"ד א' אלא נבואות שהוצרכו לדורות נכתבו (ופי' רש"י ז"ל וז"ל נבואות שהוצרכו לדורות ללמוד תשובה או הוראה וכל הנך מ"ח הוצרכו וכו') נבואה שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה וא"כ מי יודע כמה נבואות שהתנבא יונה קודם לכן מה שלא הוצרכו לדורות ולכך לא נכתבו, וס"ס נביא הי' בתוכם ונתעשר, ואפילו לרנב"י ביבמות שם דקאמר וז"ל וה"ק כדבר ד' אשר דבר וגו' דהוא סובר דלא דבר עמו כלל לא לפניו ולא לאחריו, זה אינו דעדיין אפשר לומר דרנב"י מודה דהקב"ה דבר עמו קודם לכן נבואות שלא הוצרכו, והקרא דויהי דבר ד' אל יונה שנית וגו' לא מיירי אלא בנבואות שהוצרכו לדורות, וגדולה מזו כתבו התוס' שם בסוף ד"ה רנב"י וכו' וז"ל או שמא אינו חושב אלא דברים שהם

צורך גדול כגון מעשה נינוה וכו' דון מינה ומינה ואוקי באתרן אם כך בנבואה שנכתבה בקרא שבודאי הוצרכה לדורות שלולי כן לא נכתבה ואפ"ה כתבו התוס' הואיל ואינו דבר גדול לא קחשיב לי' הקרא עאכ"ו נבואה שלא הוצרכו כלל לדורות שלא נכתבה שאינה חשובה.

ומתוך האמור מתבאר לענ"ד בס"ד דברי התוס' ביבמות שם בד"ה על עסקי נינוה וכו' שכתבו וז"ל תימה דמאי איצטרך למיכתב שנית ולא שלשית, דלא אשכחן שדבר עמו שלשית ושמא כיון שמצינו שחזרו אנשי נינוה לקלקולם ונתנבא עליהם נחום האלקושי היינו יכולים לסבור שגם אז נתנבא עליהן יונה וכו' ולכאורה תירוצם צריך מיתוק ותבלין דהיאך מפני סברא קלה כזו נדחק לומר שנתנבא עוד הפע' על נינוה דא"כ למה זה לא נכתבה נבואתו כמו שנכתבה נבואת האלקושי ונבואת יונה הראשונה והשני', שהרי זה היו ראיות של קושית התו' והיא לכאורה קושיא עצומה, אבל לפי האמור בס"ד ניחא, דאפשר לחשוב ולומר שהנבואה שנאמרה ליונה אז על נינוה לא הוי בה דבר שהוצרכה לילף מינה לדורות כי כל מה שהי' אפשר למילף מהנך נבואות של נינוה, כבר נודע לנו מנבואתו הראשונה שהתנבא על נינוה ונכתבה בספרו, ומה שיש עוד למילף כבר נאמרה ונשנית לנחום האלקושי והיא גם היא נכתבה בספרו, לא כן נבואת יונה אז פעם שנית על נינוה לא הי' בה ובמה שבתוכה שום דבר מגיד חדשות לנו מה שיהי' נצרך לדורות, ושפיר היינו אומרים מצד הסברא הנ"ל שכתבו התוס' הנ"ל דמסתמא גם אז כשנבא נחום האלקושי על נינוה שגם הוא ניבא עליה דשוב ליכא שום קושיא והתנגדות נגד הסברא דהיינו הקושיא דלמה לא נכתבה על ספר נבואתו, לזה קמל"ן הקרא דאף אם אמת נכון הדבר דבשארי דברים קטנים שלא הוצרכה לדורות לא פסקה הדבור ממנו דאפשר דדברה עמו השכינה וניבא על דברים כאלה עוד הרבה פעמי' אבל בענין נינוה עצמה (הואיל וחטא באותו דבר שלא רצה מתחלה להתנבאות עליה מרצונו כי אם אחר שהראהו הקב"ה שבע"כ הוא מוכרח להתנבאות עלי', וגם שנבואת נינוה הוא דבר גדול בעצמותו אף אם לא נצרך לדורות) שוב לא דבר עמו הקב"ה ולא התנבא עליה עוד כלל וכלל.

(ג) **שוב** הגיע לידי ס' דרשות להגאון מהר"י מינץ ז"ל וראיתי לו בדרוש ט' שעמד בקושי' זו שהקשינו לעיל אות א' והוא דהיאך קאמר ממעלות הנביא הוא שצריך להיות עשיר והרי מרע"ה בתחלת נבואתו לא הי' עשיר, והנה הוא האריך בה קצת והפליג במאד מאד הקושי' ההיא, ותירוצו שם אינו נראה לענ"ד כלל כאשר כל ישר הולך עין בעין יראה בספרו שם וכמדומני שאף הוא לא אמרה אלא ע"ד הדרוש והדרשא תדרוש,

אבל מה שנראה לענ"ד בס"ד עיקר בישוב הקושיא ההיא הוא, או כמו שכתבתי בס"ד ישוב לזה לעיל אות א' או כמ"ש בס"ד לעיל אות הקודם והבוחר יבחר.

והנה ראיתי להגאון הנ"ל שהקשה עוד בגמרא דנדרי הנ"ל דמנ"ל לר"י כלל שאותן ד' מעלות צריכים שיהיו בכל נביא ונביא ושזה הוא מתנאי הנבואה, ואם מכח הוכחתו ממה שמצינו במרע"ה שהיו בו כל אותן הד' מעלות מה זו סמוכה דלמא אתרמויי אתרמי שהיו בו ע"ה אותן המעלות, אבל עדיין מי יעלה לנו השמימה ויגידה לנו שהיו אותן הד' מעלות הכרחיות להגעת הנבואה דלמא אף אם הי' נעדר אותן המעלות ג"כ הי' מתנבא, וגם קושי' זו הפליגה מאד, וגם בזה תירץ תירוץ שאינו נרא' כלל וכאמור לעיל שהדרוש לחצתו, אבל כבר בא חכם מאור עינינו מהרש"א ז"ל בחידושי אגדות שלו בנדרים שם לישבה בצחות לשונו הזהב וז"ל וכולן ממשה וכו' כיון שהיו במשה אלו המעלות נימא ג"כ כן בשאר הנביאים מדכתב נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו' עכ"ל מהרש"א ז"ל הרי ביאר שמתיבת כמוני קיליף לי' ר' יוחנן, שהנביא שיקום אחריו צריך להיות לו בכל מעלה ומעלה לפחות מקצת התדמות כמוהו.

וכבר הי' מקום אתי בזה בס"ד ליישב גם הקושיא שהקשיתי לעיל אותיות הקודמות והוא דהיאך אפשר לומר שהוא מתנאי הגעת הנבואה שיהי' עשיר דהא מרע"ה בתחלת נבואתו לא הי' עשיר והוא עפ"י מה שראיתי להגאון ז"ל הנ"ל בדרשותיו שם כשהקשה קושי' זו כתב וז"ל ונהי דהלא אפשר לתרץ ולומר דזה הי' על צד הפלא (ר"ל מה שהתנבא אף שלא היו לו מעלות העושר) וכמו שכתב הרשב"א והר"ן וזולתם בנבואת בלעם והתינוקות והשפחות על הים, ומ"מ הראי' שהביא ממרע"ה היא הפכית אל המבוקש שלנו לברר מתוכה אמתית הנחת ר"י וב' ספיקות אלו עצומים ונוראים הם עד שאני תמה איך לא נתעוררו וכו' עכ"ל הגאון מהר"י מינץ ז"ל.

ולפי האמור בשם מאור עינינו מהרש"א ז"ל שפיר הי' אפשר לתרץ כתירוץ של הגאון מהר"י מינץ ז"ל שאני משה דרב גובריה, שעל צד הפלא נתנבא אף שהי' נעדר מעלת העושר, אבל הבירור על אמתת הנחת ר"י שצריך שימצא בכל נביא ונביא מעלות העושר וכקושית הגאון ז"ל הנ"ל הוא ממלת כמוני המורה שצריך הנביא שעמד אחריו משתוה לו בכל מעלה ומעלה שהי' לו אז בשעת אמרו המאמר הזה של כמוני ואז כשאמר פסוק זה במשנה תורה כבר הי' לו מעלת העושר ממילא צריך שיהי' להנביא שיהי' אחריו ג"כ מעלת העושר.

אמנם אעפ"י כן אין תי' זה מורווח בעיני דהרי בסדר שופטים נאמר ויאמר ה' אלי הטיבו אשר דברו נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך וגו' הרי שגם הקב"ה אמר למשה שיקים

לישראל נביא שיהי' כמוהו במעלותיו ומאמר זה נאמר למשה בשעת מ"ת ומשה רבינו לא נתעשר אלא בפסולות של לוחות השניות ובשעת מ"ת עדיין לא הגיע למעלת עשיר, אם לא שנאמר דמלת כמוך כולל גם המעלות שיקנה לעתיד ומוכרחין אנו לדחוק בביאור מלת כמוך מדאמר משה בסוף מ' שנה מלת כמוני ואז הי' כבר נתעשר ואמר מתנאי הנביא שיקום אחריו הוא שיתדמה לו במקצת מכל מעלה ומעלה שיש לו, אפס מ"ש הגאון מהר"י מינץ דמרע"ה נתנבא על צד הפלא אף שהי' חסר מעלת העושר אינו נראה בעיני כי מדוע יעשה הקב"ה נס על מגן להשרות הנבואה על מי שחסר לו א' ממעלות הצריכות להיות בנביא, הקצר קצרה יד ה' ח"ו לגלות לו מטמון במדבר אשר הי' רועה צאן חותנו ומלבד שאין זה נס נגלה כ"כ דיחשבו ב"א אם יראו כי נתעשר שמצא מטמון דרך מקרה ולמעוטי בניסא עדיף, אבל מלבד זה עדיף טפי שיתעשר בדרך האמור דהא עשה הקב"ה לו נס באחרונה במה שגילה לו מחצב של סנפרינון באהלו ומאין נמצא כן במדבר מקום נחש שרף ועקרב ארץ מלחה לא עבר בה איש ומכ"ש ספיר גדול כ"כ כמו הלוחות ובאמת אמרו רז"ל דע"צ הנס הראה לו למשה מחצב של סנפרינון ועיין ברש"י בסדר כי תשא בפסוק פסל לך שהביא המדרש הזה וא"כ למה הפליא השם לעשות ב' פעמים הלא טוב מזה ומזה לעשות הפלא האחרון שהי' בשעת עשיית לוחות השניי' מיד בראשונה בעודו במדין טרם שחלה עליו הנבואה הראשונה ולא יצטרך להפלא ההוא שתחול הנבואה על מי שאינו ראוי לכך, ויותר טוב הי' אם בתחלה הי' הקב"ה מגלה למשה מחצב של סנפרינון ויתעשר ויהיו בידו סנפרינון גדולים כל כך לכשיצטרך להם שיעשה מהם הלוחות ועוד יש להעיר אם נאמר דמעלת העושר גם היא צריכה למעלת הנבואה, מדוע הי' משה חסר מעלה זאת ולמה לא השלימו הקב"ה גם במעלת העושר, גם אם הפליא לעשות עמו וחלה עליו הנבואה בחסרון א' מתנאי הנבואה עדיין לא השלימו במעלת העושר, ואיש האלהים כמוהו שהוציאם ממצרים והי' סרסור בנתינת התורה ראוי שלא תחסר כל בו מהמתואר בשם מעלה וביותר לפי מ"ש הטעם בעיקרים הלא לא יטו אוזן לשמוע בקולו דחכמת המסכן בזוי' אלא מחוורתא כדמעיקרא דא"צ למעלת העושר בתחלת נבואתו או דמעלת העושר סגולת הנבואה היא ונמשכת ממנה ואין העושר סבה לנבואה אלא הנבואה סבת העושר היא, ועפ"י מ"ש הר"ן בדרשותיו הטעם שלא נתרפא משה בסיני לבלתי היות כבד פה כמו שנתרפאו כל המומין שלא יאמרו ע"י נועם דבורו של משה כי הוצק חן בשפתיו הטו לבבם לקבל התורה כי החליק להם בדברי פי חכם חן לאמת להם דברי כזב אבל בהיותו כבד פה לא יהיו דבריו נעימים ולא יטו אוזן לשמוע לשון עלגים ומזה נדע כי תורת אמת היתה בפיהו משה ידבר

והאלהים יעננו בקול ומפני זה אפשר לא נתעשר משה בתחלה שלא יאמרו מפני כבוד עשרו נשאו לו פנים ואוהבי עשיר רבים אלא קבלו האמת ממי שאמרו, ודע דמ"ש מרן דרבינו לא מיירי אלא בנביא לפי שעה לא בנביא קבוע וראייתו מרא"ש בנדרים לענ"ד קשה להולמו דא"כ תקשי חדא דיותר ראוי לבאר תנאי נביא קבוע למען נדע אמתת הנביא העומד לנס עמים, וידיעתו הכרחית יותר מידיעת אמתת הנביא לפי שעה ולמה לא העלה רבינו על שפתיו לבאר נמי תנאי הנביא קבוע כמו שביאר התנאים ההכרחים לנביא לפי שעה ויבארו שניהם יחדיו ועוד שנית דמשמעות ופשטות דברי רבינו בפרק הזה מורים יותר דאיירי בנביא קבוע ומדשתק רבינו ואינו מחלק בין נביא לנביא סתמו כפירושו דאין הבדל ביניהם ומקרה א' להם רק באחת יבדלו דאם הוא רק לפי שעה אפשר שתחול הנבואה עליו על דרך פלא גם אם יעדרו ממנו התנאים ההכרחים כמ"ש בספר המורה ואין לו ענין בחיבורו פה.

ומסתכל בחכמתו של הקב"ה וכו'. עיין לקמן הלכה ה' ד"ה אלו שהם מבקשים להתנבאות וכו' מ"ש בס"ד בישוב דבריו להסיר הסתירה הנראית בדבריו פה למ"ש לקמן ובמ"ש שם בדקדוק לשונו פה.

הלכה ג

הדברים שמודיעים לנביא במראה נבואה וכו'. הנה דבר זה שמראה הסולם והמלאכים עולים ויורדים בו שהוא משל על המלכיות ושעבודן מקור מקומו טהור היא במדרש פ' ויצא שם המשיך הדברים בזה ואמרו שם מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שר של בבל של מדי וכו' ונתירא יעקב וכו', אמנם בפתיחתו לספר המורה מבאר משל הסולם שראה יעקב אבינו לכוונה אחרת, והסבה לסתירת דבריו פה למ"ש שם בפתיחה היא הסבה החמישית שכתב שם, גם אפשר לומר כי דבריו פה עם מ"ש שם שניהם צדקו יחדיו והוא שהקב"ה חפץ להעיר את אבינו יעקב על ב' דברים על ענין שכתב שם בפתיחתו ועל ענין זה שכתב פה משעבוד מלכיות כי אחת דבר אלהים שתים זו שמענו ועיין במדרשים ובילקוט שם עוד ענינים רבים אשר עליהם מורה חלום הסולם שראה יעקב ומאד עמקו מחשבותיו ית'.

הלכה ד

שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה. עיין בגמרא דשבת דף ל' ב' ובפסחים קי"ז מייתי עוד דברים המונעים חלות הנבואה על הנביא ואלו הן שחוק קלות ראש ושיחה ודברים בטלים (ולפי מקצת נוסחאות היא שמחה של רשות) והשמחה בעינן שתהי' שמחה של מצוה, ומה שלא הזכיר רבינו מזה נראה כי

כל אלה נכללים בכלל מ"ש הלכה א' אין הנבואה חלה אלא וכו' אדם שהוא ממולא בכל המדות והוא מתקדש והולך מדרכי כל העם ההולכים במחשכי הזמן וכו' התבונן באמרותיו אמרות טהורות ומה יוסיף עוד לדבר מה שלא נכלל בצוף דבש אמרותיו, ועיין מ"ש רבינו בהל' דיעות פ"ה הלכה ז' בהנהגת ת"ח איך תהי' ואם כך לת"ח עאכ"ו לנביא שצריך ליזהר שלא יעסוק בשחוק וקלות ראש ושיחת דברים בטלים, ועיין מ"ש מהרש"א בח"א בגמרא דשבת שם.

הלכה ה

אלו שהם מבקשים להתנבא הם הנקראים בני הנביאים ואעפ"י שמכוונים דעתם וכו'. מכאן מבואר שדעת רבינו היא דמלבד ההכנות המצטרכות לענין חלות הנבואה צריך ג"כ רצון אלוה ית' ובלתי רצונו לא יועילו לו כל מעלותיו ומדותיו והכנותיו, וכן מבואר ממ"ש בהלכה שלאחרי' כל הנביאים אינם מתנבאים בכל עת שירצו אבל מרע"ה אינו כן, ואעפ"י שהם ראוים לאותה הטובה מצד הכנותיהם מ"מ לא עליהם תהי' שפע נבואתו וזה הוא כי הדבר תלוי ג"כ ברצון וחפץ האל ית' ואל דעות ה' הוא יודע הסבה מה ראה על ככה למנוע מהאיש השלם בכל התנאים המצטרכים אל הנבואה הטובה הגדולה בהגעת הנבואה אם לשעה ואם לפעמים תמנע ממנו לעולם כמו שקרה לברוך בן נריה שהי' מוכן לקבל שפע נבואה ובכ"ז לא נסה עליו אור שפע הנבואה, אבל אל אמונה ואין עול אלהי הרוחות לא ימנע טוב מבעליו מבלי סבה נכונה גלוי' לפניו לבדו והיא נעלמה מעין כל חי, אולם מ"ש רבינו בהלכה א' באיכות האיש אשר הוא ראוי לחול עליו הנבואה שתהא דעתו פנוי' תמיד למעלה וכו' להבין באותן הצורות הקדושות והטהורות וכו' ויהפך לאיש אחר וכו' מזה נראה שא"צ רק תיקון המדות והמעשים הנרצים לאלהים והדבק מחשבתו בדעת ובחכמה, אינו מתנגד לדברי רבינו פה כפי הנראה בתחלת המחשבה כי ה' הטוב יתן טוב אל הראוי לקבל הטובה והי' ראוי שתחול הנבואה על האיש אשר הכין עצמו לה מצד מדותיו הטהורים ומעלותיו ומעשיו הטובים, ואם בכ"ז לא יראה אור הנבואה אין זה כי גלוי וידוע לפניו ית' הסבה הזה ולפעמים מפני שאין הדור אשר האיש ההוא שרוי בתוכם ראוים להיות להם נביא, לא יאצל ה' ית' מרוחו על האיש הראוי כמאמר רז"ל בסוכה כ"ח ובסנהדרין י"א, ולפעמים המקום הוא סבת המניעה כגון ח"ל ובלי ספק לא יקופח שכרו של זה האיש הראוי לנבואה אך אין הדור ראוי לכך וכן מצינו בברוך בן נרי' לסבת הדור נמנע ממנו הנבואה, וכ"ז דוקא לענין הנבואה שהיא לא לתועלת המתנבא רק לתועלת הדור להורותם הדרך אשר ילכו לעזב הרע ולעשות הטוב והישר בעיני ה' אבל רוח הקדש הוא טובה לו לבדו אל האיש אשר

הלביש את הרוח כמ"ש המורה חלק ב' פ' מ"ה מדרגה ב' ועיין לקמן הלכה ז' וא"כ מי שהוא ראוי לכך למה זה ימנע הקב"ה ממנו הטובה הראוי' אליו ולפעמים נקרא ג"כ זה שמדבר ברה"ק על צד השאלה נביא כמ"ש רבינו בתחלת הפרק ולזה דייק רבינו וכ' שם מיד רה"ק שורה עליו ולא כתב "מיד נתנבא", דאפשר שתמנע ממנו הנבואה גם אם הוא שלם בכל אלה אבל אין הרה"ק ימנע ממנו אם מצדו לא יבצר מהמעלות ההכרחים אל האיש הלובש הרוח, והנה דעתו של רבינו פה כדעת שלישי שכתב בס' המורה ח"ב פ' ל"ב ודלא כהאפודי ור' שם טוב שטעו בהבנתו ודברי רבינו ישרים הם וצדיקים ילכו בם, שוב ראיתי להרב בעל ל"מ בהלכה א' גם הוא מפרש דברי רבינו כדעתינו דהנבואה תלוי' ברצון השי"ת.

הלכה ו

לפיכך מתנבא בכל עת שנאמר עמדו ואשמעה וגו'. ז"ל הספרי סדר בהעלותך בפיסקא ויהי אנשים וגו' עמדו ואשמעה כאדם שאומר אשמע דבר מפי רבי אשרי ילוד אשה שכך הי' מובטח כ"ז שהי' רוצה הי' מדבר עמו, ועיין ברש"י על התורה שהביאו בשינוי לשון קצת והנה מ"ש הספרי כאדם שאמר אשמע דבר מפי רבי לכאורה דברי מותר הם דפשיטא דהקב"ה הי' רבו של משה ואין בדברים האלה שבח למרע"ה כאשר הוא מספר בשבחו באמרו אשרי ילוד אשה וכו', ונראה לענ"ד דקשי' לי' להספרי מדוע כתיב עמדו ואשמעה ה"ל למכתב עמדו ואשאלה וגו' לכן ביאר הספרי כוונת הכתוב לאמר דבאמת לא הי' מרע"ה צריך לשאול כלל את פי ה' מה יעשו האנשים האלה כי מיד שגמרו שאלתם למה נגרע וגו' דבר אתו הקב"ה התשובה לשאלתם, והוא לא הוצרך כלל לשאול רק לשמוע דבר ה' מה יצוה לו אודותם, דהיינו מיד בגמר שאלתם לבשתו רה"ק והבין שנתגלה לו הנבואה מיד וכמ"ש רבינו מרע"ה אינו כן אלא כ"ז שיחפוץ רה"ק לובשתו ונבואה שורה עליו, הרי מבואר כי טרם חלות עליו הנבואה הרוח לבשתו, רק כל עוד שהיו מדברים האנשים לא רצה הקב"ה לאמר לו מה ישיב להם שלא ליכנס בתוך דבריהם ולמדו ד"א כמאמרם ז"ל במשנה חכם אינו מדבר וכו' ואינו נכנס לתוך דברי חבירו ועיין בפי' הרע"ב, ולזה אמר מרע"ה עמדו וגו' והוראתו הפסקה כמו ויעמד השמן כלומר תפסקו מדבריכם או שתקו מלדבר כמו כי עמדו לא ענו עוד, כי אם תשתקו מיד ידבר הקב"ה ואשמע מה ידבר אודותיכם ולא אצטרך לשאול כענין שהתלמיד אומר אשמע דבר כי איננו צריך לשאול אלא לשמוע מפי הרב התשובה ובירור הדברים וד"ז הוא מעלה נפלאה ביותר שלא הי' צריך כלל לשאול את פי ה' אלא מיד כשהי' צריך להדבר היתה רה"ק לובשתו והנבואה החלה לפעמו להודיע לו כל אשר חפץ ואפשר

להלום כ"ז בדברי רבינו, ומתבאר בס"ד בזה דברי המדרש הובא בילקוט רמז תשע"ד בפסוק ויקרב משה את משפטן לפי שמשה אמר והדבר אשר יקשה מכם וגו' באו בנות צלפחד לדין הפלא ממנו ויקרב משה משפטן וכו' הדין שאי אתה יודע הרי הנשים דנין אותו וכו' ועיין ברש"י על התורה, ולכאורה יש לדייק נהי דגבי בנות צלפחד הי' המשפט יותר חרוץ על מרע"ה שהוא לא ידע הדין אשר הנשים היו יודעין, משא"כ באנשים הטמאים שלא הי' בזה עונש כ"כ דהשואלים היו אנשים וגם הם לא ידעו הלכה ברורה עכ"פ גם שם לא ידע מרע"ה התשובה עד שנאמרה לו מפי הקב"ה ולמה העלים השם ית' מאתו הדין קודם ששאלו האנשים ואם נאמר הטעם דמגלגלין זכות ע"י זכאי כמ"ש הספרי א"כ גם בבנות צלפחד אפשר דהוא סבת ההעלמה ממנו ע"ה ומנ"ל דהטעם שלא ידע הוא ע"ד העונש מפני שאמר והדבר אשר יקשה מכם וגו' כי גם הם צדקניות היו, ואם נאמר דס"ל להמדרש דאין הטעם דמגלגלין זכות ע"י זכאי מספיק אלא להפיס דעתינו בזה מדוע נתגלגל הדברים דוקא ע"י אותן האנשים ובנות צלפחד דוקא אולם אין זה כדאי להעלים דבר ממרע"ה גם הוא הי' זכאי ואינו נכון שיתבייש בפני השואלים ממנו דבר והוא לא ידע, אבל א"כ מדוע שתק המדרש ולא פירש מיד בשאלת האנשים מה שנעלמה הידיעה מן מרע"ה היא ע"ד העונש שהוא ג"כ לא ידע דבר הקשה כשאר השופטים ואדרבה גם אותן אנשים דנו דין אמת באמרם למה נגרע מלהקריב דהיראת הלשון שידעו הדין אבל יבקשו לידע הטעם והרי מעשה דשאלת אנשים בשנה שניי' לצאתם מארץ מצרים היתה, אבל מעשה דבנות צלפחד בשנת הארבעים היתה, וה"ל לבעל המדרש להקדים ביאורו שם בשאלת האנשים, בשלמא ממגדף ומקושש ל"ק דשם יש תירוץ הגון דהוי חובה ולא רצה הקב"ה שיהיו נאמרים אלא על ידי גלגול אבל קושייתינו לא נחה בזה על המדרש למה המתין בביאור הטעם דנענש משה עד כה, אפס לפי האמור לעיל גם זאת לק"מ דשם בפרשת טמאים נאמר עמדו ואשמעה והוראתו שלא הי' צריך לשאול את פי ה' ובזה תיקר מאוד מעלת אדוננו מרע"ה דאינו צריך לשאול פי ה' דמיד שצריך לדבר הרוח בא ולובשו ומה שלא נאמר לו מפי ה' קודם לכן רצה הקב"ה לגלגל זכות ע"י זכאי דלא הי' בהמתנה זאת העדר כבוד למרע"ה, אבל גבי בנות צלפחד דכתיב ויקרב משה את משפטן דהיינו שהוצרך לשאול את פי ה' ואח"כ באה לו התשובה מפיו ית' כן בנות צלפחד דוברות ל"ל הטעם משום דמגלגלין זכות דזה מספיק במה שנתגלגל הדבר על ידן דוקא ולא ע"י אחרים אבל בזה לא הונח מדוע לא הי' קול דודו דופק מיד כששאלו כמו שהי' בשאלת האנשים שאמר להם עמדו שיפסקו מלדבר ולא הי' בזה העדר כבוד למשה ולכן ביאר המדרש הטעם שהי' כן ע"ד העונש על שאמר והדבר אשר

יקשה מכם (ובמגד' ומקושש לא הי' העדר כבוד למרע"ה במה שהוא צריך לשאול פי ה' כיון שלא הי' הקב"ה חפץ להודיע לו המעשה טרם ששאלו משום מגלגלין חובה ע"י חייב ומה לו שעלה לסיני לשאול פי ה' על התורה או שהוא שואל עתה על מה שאין ראוי לאמר מקדם).

הלכה ז

מצוה לשמוע ממנו שנאמר אליו תשמעון וגו' שבכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך הדין עפ"י שני עדים וכו'. עכ"ל. עיין לקמן פ' של אח"ז סוף הלכה ב' מ"ש רבינו עפ"י יסוד זה.

פרק ח

הלכה ב

וז"ש לו הקב"ה בתחלת נבואתו וכו' ושמעו לקולך ידע מרע"ה שהמאמין עפ"י אותות יש בלבו דופי וכו' והי' נשמט מלילך ואמר והן לא יאמינו לי עד שהודיעו הקב"ה ואחר שיצאו ויעמדו על ההר הזה יסתלק ההרהור וכו' והוא שהכתוב אומר וזה לך האות וגו' תעבדון את אלקים על ההר הזה וגו'. עיין בלח"מ שתמה על רבינו ז"ל שהוא מהפך עלינו המקראות שהרי טרם שאמר מרע"ה והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כבר אמר לו מקודם לזה הקב"ה תעבדון את האלקים על ההר הזה.

והנראה לענ"ד בישוב זה בס"ד הוא עפ"י מ"ש הרמב"ן ז"ל בביאור התורה שם על פסוק מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו' וז"ל ואמר מי אנכי כי אלך אל פרעה אני שפל אנשים ורועה צאן והוא מלך גדול ואם אומר אליו לעזוב את העם כלו יהרגני וכו', וכי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים להעלותם אל ארץ כנען, ועל שתיהן ענהו ה' ואמר לו אל תירא מפרעה כי אני אהי' עמך להצילך, וזה לך האות אל העם כי אנכי שלחתיך אליהם כי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלקים על ההר הזה, ומאז יקבלו עבודת השם ללכת אחר מצותיו וגם בך יאמינו לעולם ואחריך ירוצו לכל מקום אשר תצום וכו'. ורבינו ז"ל פירש גם כן הקרא הנ"ל כפירושו של הרמב"ן ז"ל אך מעט נטה מפירושו, והוא במה שפירש תעבדון את האלקים על ההר הזה וגו' שפירושו הוא שמאז יקבלו עבודת ד' ית' וירוצו אחריו לכל אשר יצום זה אינו נרא' בעיני רבינו ז"ל שבזה יתפייס מרע"ה שהרי כל עיקר מוראו מישראל הי' שהם לא יאמינו בו אמונה מתמדת וקיימת אלא רק לפי שעה ואם יום או יומים תעמוד האמונה בלבם מכח האות והמופת שיעשה להם אבל אח"כ ישתנו דעתם ולא יאמינו בו, וא"כ אף שיקבלו התורה

והמצות אם הי' תהי' נתינת התורה רק ע"י שליח שלוח מהש"י דהיינו שישלח מרע"ה אל העם שכולם יבואו על הר סיני ושם יאמר להם ע"פ ד' אשר צוה אותו אלה המצות והחקים והמשפטים אשר צוה ד' אותם לעשותם ולהזהר ממנו, אף שיעשה להם אות ומופת אז כי ד' שלחו ויאמינו בו עפ"י המופת והאות ההוא כי הוא שליח הש"י בצוותו הציווים הללו בשמו אבל גם האמונה הזאת אינה תקועה יתד במקום נאמן שהיום או מחר יפקפקו ויאמרו מי יודע אם ד' שלחו לצוות ולהזהיר על כל הציווים והאזהרות הללו והאות והמופת שעשה מי יודע אם לא הי' בלט וכישוף וכדומה ח"ו, וא"כ איך יתפייס בזה דעת מרע"ה שאחר שיקבלו המצות שישמעו לו עולמית לכל מה שיצוום.

לפיכך נטה רבינו ז"ל מפירושו של הרמב"ן ז"ל בזה אבל פירשוהו הוא כך והוא שאמר לו הקב"ה שבהר הזה תעבדון את האלקים וגו' דהיינו שאמר לו בלשון נכח וגם בלשון רבים, דהיינו אתה והם שגם הם ישיגו למעלת הנבואה כמוך (ואע"פ שמדרגת נבואתו של מרע"ה היתה מופלגת הרבה ממדרגת נבואתם של כל ישראל גם אז כידוע למבין ההבדל שבין מה שנאמר בישראל פנים בפנים דבר ה' עמכם וגו' ובין מה שנאמר במשה ודבר ד' אל משה פנים אל פנים וגו' שזה אינו רואה פני המדבר עמו אלא רואה פניו בתוך המראה הלטושה והאיספקלריא העומדת נגד פני שניהם המדבר והמדובר לו אם המדבר והמדובר לו עומדים בשוה זה בצד זה לא כן זה רואה עצם פני המדבר עמו שהמדבר עומד נגד פני שמדבר עמו והבן זה, אבל יהי מה כיון שגם הם היו נביאי ד' ועינים להם ולו יראו כמבוקשם רצונינו לראות מלכינו וגם אזנים להם ושמעו כי פי ה' מדבר עם משה שהוא יצוה להם בשמו וידעו כי הוא נביא נאמן לד' כבר שייך בי' השתתפות שהם יעבדו עמו בשותפות את האלקים בהר הזה במראה הנבואה וגדולה מזה מצינו בקרא שאמר נביא אקים להם כמוך וגו' נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו' אף שידוע כי כרחוק מזרח ממערב כן רחוק נבואתם מנבואת מרע"ה אעפ"כ כיון שבמקצת הנבואה משתתפים שייך גבי' למימר כמוך וכמוני, ומכ"ש ששייך לומר לשון השתתפות תעבדון ולזה אמר הפסוק תעבדון בהשתתפות משה עמהם להורות על האמור שהם ינבאו עמו אז בעמדם בהר ד' ויראו כבוד ד' ולא מפי השמועה, כ"א הן הן עדי ראי' שבעיניהם יראו כי ה' מדבר עם משה והן הן עדי שמיעה כי באזנם שמעו כי פיו ית' הוא צוה למשה שיאמר לכל ישראל התורה והמצות שהוא עבדו נאמן ביתו, ומאז והלאה לא יסופקו כלל בנבואתו שהוא נביא נאמן וציר נאמן לשולחו ית' ועי"ז ישמעו לכל אשר יצוה עליהם הן בעניני התורה והמצות והן בענין כבישת הארץ והן בענין הנהגותיהם שבודאי אומה גדולה כזו צריכים להנהגה רבה בכל ענייניהם וידעו כל העם מקטנם ועד

גדלם כי כל מה שהוא מצוה עליהם כי לא מלבו הוא אומר כן אך כי ד' דבר וה' שולחו והוא צוה כן ולא יפקפקו עוד לעולם בנבואתו שכל ישראל עצמם יעידון ויגידון כי נביא נאמן הוא לה' ומשה עבד ד', וכמו שבאמת נאמר בקרא אז בשעת קבלת התורה שנאמר לו וגם בך יאמינו לעולם.

אמנם מרע"ה נסתפק בכוונת תשובת הקב"ה במ"ש בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה וגו' אם הוא כפי הפירוש שפירשנו בו שאז היה מתפייס ומתרצה לילך בשליחותו של מקום, או אם רק הפירו' בו כפי מ"ש לפי דעת הרמב"ן שהוא יאמר להם המצות והאזהרות כולם בשם ד' כי הוא צוה והזהיר על כך שאז הי' ממאן בהשליחות ההוא שידע שלא יאמינו בו ב"י אמונת אומן מתמדת לעולם אלא פעם יאמינו ופעם לא יאמינו כדרכם וכעלילותם של כל מאמינים עפ"י אותות ומופתים ולזה מפני הספק הזה מיאן ואמר אמתלאות שונות שלא לילך בשליחות ההוא אמנם לבסוף כשראה שהקב"ה אמר לו שתיקן לו להסיר ממנו כל הסבות המונעות אותו מלילך דהיינו שאמר לו ואהרן אחיך הלוי דבר ידבר הוא וגו' יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו (בזה הסיר מניעתו מטעם קפידת אהרן, וגם מניעתו מפני כבדות לשונו עיין ברש"י שם) ואנכי אהי' עם פיך ועם פיהו והורתי אתכם וגו' הוא יהי' לך לפה וגו' שבזה הסיר ג"כ מוראו וסבת מניעתו שאיך ילך לדבר עם מלך גדול והוא לא ידע לדבר עם מלך גדול כזה, והוסר במה שאמר לו שיורה לו את אשר ידבר ואת כל אשר יעשה והנה הי' קשה לו למרע"ה למה זה אינו מסיר ממנו הסבה המונעת ממה שהוא מתירא שלא יאמינו בו אמונה מתמדת שהיא התכלית לי"מ דהיינו קבלת התורה והמצות, וקבלת התורה והמצות עיקרה ויסודה להאמין אמונה שלימה ותמידית בנבואת משה עבד ד' כי הוא שלוחו בענין התורה והמצות ולולי זאת ח"ו תפול התורה בכללה ולפחות הי' לו להקב"ה לומר לו אל תירא מזה או כדומה דברים אחרים, מזה הבין שהקב"ה כבר הסיר ממנו הסבה המונעת ההיא במה שאמר לו תעבדון את האלקים על ההר הזה וגו' שפירושו הוא כמו שפירשנוהו בס"ד לדעת רבינו ז"ל שמאז והלאה לא יאמינו בו מכח אותות ומופתים כ"א שכל ישראל יהיו עדי ראי' ושמיעה עליו, ועל זמן מועט מעת צאת ב"י ממצרים עד מתן תורה יש די והותר בהאמנה ע"י מופתים ואותות ואז נתרצה לילך, ומעתה בין תבין דברי רבינו ז"ל פה מ"ש וז"ל עד שהודיעו הקב"ה שאלו האותות אינן אלא עד שיצאו ממצרים וכו' והוא שהכתוב אומר וזה לך האות וגו' תעבדון את אלהי' והיינו הכוונה בו שהודיעו הקב"ה לבסוף שכוונתו באמירתו תחלה תעבדון את אלהי' על ההר הי' שמאז והלאה לא יצטרך לאמת נבואתו ושליחותו ע"י אותות ומופתים כ"א

שיאומת הדבר ע"י מה שכל ישראל כולם יהיו עדים ויתנו עידיהן ויצדיקוהו.

ברם מה שנראה לענ"ד בס"ד יותר עיקר בכוונת רבינו ז"ל הוא דאם נאמר כפי הנראה מסידורן של הכתובים שמיד שדבר עמו הקב"ה אמר לו למשה תעבדון את אלהי' על ההר וגו' והיינו שיקבלו התורה מיד זמן קצר אחרי צאתם ממצרים והוא יהי' הסרסור שיתן להם על ידו תורה, ק"ל לרבינו ז"ל על סירובו ומיאונו של מרע"ה להכניס א"ע בשליחות הזה תרתי, חדא דנהי דהוא סירב ומיאן לילך בשליחות הזה אם מפני כבודו של אהרן כמ"ש רש"י ואם מכח הטעם העיקרי שכתב רבינו ז"ל שנתיירא שב"י לא יאמינו בו אמונה שלימה אף אחרי צאתם ממצרים שיהיו להם בלבם דופי והרהור על האותות שיעשה והיינו שעי"ז יבואו להמרות רוחו של משה תמיד, והי' מאמד בדעתו מרע"ה שיותר טוב לו המנוחה מלעשות המצוה הזאת לגאול אותן כיון שאפשר להתקיים ע"י אחרים שישלח הקב"ה אדם אחר לגואלם אבל לומר שמפני טעמים האמורים יניח מרע"ה מצוה רבה זו להיות נותן התורה שאין שיעור וערך למעלתו ומעלה שלא השיג אדם מעולם וא"א לשום אדם אחר לעולם ולעולמי עולמים עוד להשיג המעלה הנפלאה והרמה הזאת, וגם מה שיקנה לו ע"י נתינת התורה מהדביקות האלקי העצום והנפלא שאכתוב בס"ד לקמן בסמוך, והאיך אפשר לחשוב על מרע"ה עבד ה' ונאמן ביתו שישליך מנגד המעלה הנפלאה והדביקות העצום הזה בשביל מה שימרו ישראל את רוחו, וזאת שנית קשה והיא קושיא יותר עצומה והוא שהרי הי' ידוע להם שאז כשיקבלו התורה יקבלו תורה שלימה שאין בה לא תוספות ולא חסרון לא כמו שקבלו עד עתה רק מצות פרטיות ודבר זה הי' מסור בידם מאבותיהם, וידעו שהתורה הזאת לא תשתנה ולא תתחלף לעולם כי הוא זה מעיקר התורה ומשלימותה כמו שהוא כן טבע כל דבר שלם והוא הדבר המקווה מקבלת התורה שהיתה מקובלת בידם וגם הנביא לא הי' מסתפק בנבואתו מעולם אלא הבין דבר נבואתו כידוע כ"ז מהספרי' המדברים מעניני הנבואה וגם הוא דבר מוכרח מכח השכל הפשוט שאל"כ לא הי' הנביא עצמו ומכ"ש אחרים יכולים לעשות דבר עפ"י נבואתו פן אינו מבין היטב את כוונת נבואתו וא"כ הבין מרע"ה את דבר נבואתו שאמר לו הקב"ה תעבדון את אלהי' על ההר וגו' שהכוונה בו על התורה המקווה להם שהיא התורה השלימה ביותר שאין אחריה תורה אחרת ולזה הי' צריך הנביא ההוא שע"י נתנה התורה דהיינו מרע"ה להיות מבחר מין האנושי עד שנאמר עליו ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' שזה הוא מיסוד התורה, שאפשר שיבא אחר ויאמר שע"י ניתנה תורה אחרת לא כן אם אין נביא גדול כמותו שאז אין הקטן יכול לבטל דברי מי שגדול ממנו, וא"כ ממילא ג"כ שהנביא ההוא שע"י

ניתנה התורה שצריך שיהי' מוחזק בבירור ובודאי בעיני כל ישראל לנביא נאמן לה' ולשליח נאמן לשולחיו ית' בדבר התורה, שאל"כ עדיין תתבטל התורה ח"ו בהמשך הזמן שהרי יהרהרו ויחשבו ח"ו כי לא ה' שלחו בהתורה הזאת אלא שח"ו הוא בדה הדברים מלבו, וא"כ כיון שהקב"ה רצה לזכות את ישראל לתת להם תורה ומצות שלימה ונצחית ממילא צריך הקב"ה לעשות איזה דבר שבזה יהי' מתברר בבירור גמור שאין אחריה ספק ופקפוק והרהור שהנביא הזה שע"י ניתנה התורה שהוא הנביא נאמן לה', והנה יעשה הקב"ה הדבר ההוא שע"י תתברר הענין ההוא של בירור הנביא ההוא באיזה אופן שיעשה, בזה אין קפידא להנביא ההוא שע"י תנתן התורה כיון שס"ס מתברר בירור גמור שהוא נביא נאמן לה' ואין אחריה שום הרהור, וא"כ למה זה מיאן מרע"ה ליילך בשליחות הזה הואיל וידע שהמאמין עפ"י אותות אין אמונתו שלימה ולפיכך אמר והן לא יאמינו לי, שהרי מיד שאמר לו הקב"ה תעבדון את האלהים וגו' שיקבלו את התורה הי' לו לידע שכביכול יהי' הקב"ה מוכרח לעשות שום דבר נעלם ממשה כעת וגלוי לפניו ית' שעי"ז יתברר לכל בבירור גמור שהוא משה עבד ה' עבד נאמן ושאחר הבירור הזה לא יהי' עוד שום ספק אחריו, שהקב"ה יהי' צריך לעשות כן בשביל תורתו שתתמיד ותתקיים, וגם זה הרי הי' משה יודע כי מתן תורה לא יאוחר דבר, אחר צאת ב"י ממצרים שזהו תכלית יציאתם וכ"ז צ"ע לכאורה.

ורבינו ז"ל ג"כ הי' קשה לו קושיתינו הנ"ל, ולזה סובר רבינו ז"ל שהמקראות הללו אינן על הסדר אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה וכמו שמצינו הרבה פעמים מאד בספורי התורה (לסבה גלוי' לפניו ית' והיא נעלמה מאתנו) כך הי' הענין ההוא שהמאמר הזה של משה מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו' ותשובת הקב"ה כי אהי' עמך וגו' תעבדון את האלקים וגו' הכל הי' לבסוף ושארי המאמרים השאלות של משה ותשובת הקב"ה לו הכל הי' קודם לכן, ולזה באמת כששמע מפי הקב"ה תעבדון את אלהים וגו' נתפייס ונתרצה לכך ליילך בשליחות ההוא שאז הבין שיתברר דבר נבואתו בבירור גמור ויפה כתב רבינו ז"ל שלא נתרצה ליילך עד ששמע מהקב"ה כי הוא אמר לו תעבדון את האלקים על ההר הזה וגו'.

פרק ט

הלכה א

דבר ברור ומפורש בתורה וכו' אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת וכו' שכל דברי תורה אנו מצוי' לעשותן עד עולם וכו'. עכ"ל. עיין בס' עקרי' להגאון מהר"י אלבו ז"ל

מאמר ג' פ' י"ד ט"ז י"ט כ' שהאריך למאד לחלוק על זה כלל גדול בתורה והוא שא"א שתשתנה התורה לעולם הן בכללותיה והן בפרטותיה ותמצית דבריו הוא כי דעתו הוא שאפשר שתשתנה מצוה אחת או הרבה מצות.

אבל אני בעניי תמה אני על ס' עקרים הנ"ל, דהיאך אפשר להעלות על הדעת שיש מציאות שתשתנה אחת ממצות ה' ברה ומכ"ש הרבה מהם דא"כ היאך אמרינן בסנהדרין פ"ט ב' וצ' א' דאם נביא מתנבא בשם ה' על אחת מהנה מכל מצות האמורות בתורה ועוקר את כולה ואפילו אינה ממצות ואזהרות ע"א שחייב מיתה ושהוא בודאי נביא שקר, ואע"פ דאנן לא ידעינן אם מתנבא בשקר אם לאו אבל פיו ענה בו שבשקר דבר בשם ד' כי הוא צוה לעקור המצוה או האזהרה ההיא, וכמבואר הדבר יותר בחידושי הר"ן ז"ל שם הגירסא שהביא ופירשה דהואיל ועקר המתנבא הזה את כל המצוה אנן סהדי כי רוח שקר בפי הנביא ההוא והיאך אפשר לומר כן דאנן סהדי שהוא נביא שקר בודאי כיון שהוא אפשר במציאות שישתנו המצות והאזהרות שעד עתה הי' דבר פלוני מצוה או אזהרה, ושוב מחר ואיננו עוד מצוה או אזהרה, וכיון שהוא זה דבר אפשרי איכה נדע את הדבר אשר לא דברו הש"י ושבשקר דברו הנביא, דלמא גם עתה כך עלתה במחשבה לפניו ית' לשנות מצוה או אזהרה זו ע"י הנביא ההוא, יציבא מילתא כי ראיתי לבעל ס' העקרי' שם מתהפך מצד אל צד בדבר הזה ההוא אמר שם בפ' י"ט דאפילו בכל המצוה שבתורה תהי' איזה מצוה או אזהרה שתהי' אין יכולת להנביא לבטל אחת ממצות או אזהרות אם לא שתתאמת לנו שליחות הנביא ההוא כמו שהתאמתה לנו שליחתו של מרע"ה, שכל ישראל באזניהם שמעו קול ה' יחולל ומדבר ואומר למשה לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצות והחקים וגו' אבל אני בעניי תמה אני עליו, כי מי גילה לו לבעל ס' העקרים ז"ל רז זה שזה הקול קול ה' מדבר אליו אל מרע"ה ואמר לו לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה וגו' ג"כ היו שומעים אותו כל קהל עדת ישראל דלמא לא שמע הדבור הזה כ"א משה לבד והוא הגידה לנו אח"כ וכתבה לנו בתורה ואין לו כלל וכלל שום דמות ראי' לעיקרים שכל ישראל שמעו הדבור הזה ואדרבא נהפך הוא דפשטיות משמעות הקרא הוא שלא שמע הדבור הזה כ"א מרע"ה לבדו ואין עוד אחר, דהיינו שנאמר לו מצוה של לפי שעה ההיא שיצום שישובו איש לאהלו לישראל כמו שהיה כן בכל מצות ה' הן אותן שהיו לפ"ש והן אותן הנוהגים לדורות שכולם נאמרו למשה שהוא יצום לב"י בשם ה' ואף גם מהתוס' דשבת פ"ו א' בד"ה ואתה פה עמוד וגו' משמע ג"כ שלא שמעו ישראל המאמ' הזה של ואתה פה עמוד

עמדי וגו' מתחלתו ועד סופו והוא שהרי כתבו שם וז"ל וכי לא ידעו הא דכתיב ואתה פה עמוד עמדי וגו' הנה דייקו לכתוב וכי לא ידעו הא דכתיב ואתה פה וגו' ולא כתבו דעדיפא מיני' וכי לא שמעו קול אלהים מדבר מתוך האש ואתה פה עמוד וגו' דהא אם נאמר כדברי ס' העקרי' הנ"ל דכל ישראל שמעו את המאמר הזה של הקב"ה ואתה פה וגו' עד סופו בלי ספק שגם אהרן ומרים שמעו מה שכל ישראל שומעים, אמת כי גם רבינו ז"ל כתב לעיל פרק הקודם הלכה א' וז"ל ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך וגו' שנא' הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגו' אבל אפשר כוונתו של רבינו ז"ל לא היתה אלא על שאר ח' דברו' מן הי' דברו' ששמעו מפי משה על זה קאמר ששמעו ישראל שהקב"ה אמרן למשה שהוא יאמר אותן לישראל אבל עדיין לא מוכח מזה שרבינו ז"ל יהי' סובר ששמעו מפי הקב"ה המאמר של ואתה פה עמוד וגו' כשהוא ית' אמרו למשה, ואפשר לדחוק וליישב קושיא זו.

ברם גם אם נוותר לס' העקרים ז"ל הקושיא האמורה, הא מיהא קשיא לענ"ד עליו והיא קושיא עצומה ביותר, והוא דא"כ דבריו שבפרק י"ט הנ"ל סותרים למ"ש הוא ז"ל בעצמו בפרק ההוא מלפניו ומלאחריו בסמוך לו וגם לעיל פרק ט"ז, והוא שאמר שלכך שמעו ישראל לירמיה הנביא ע"ה לבטל מנין החדשי' שמנו תחלה ראשון ושני ושלישי וכן כולם ואח"כ מנו ניסן אייר סיון וכן כולם וכמו כן מה ששנו הכתב שהסבה לזה הואיל ומנין החדשים והכתב אינם מצות ממצות י' הדברות, והם דברים מרפסין איגרא ומפליאים לכל קוראיהם לענ"ד כי מה יושיענו זה במה שהמצות הללו אינם מהי' הדברות אטו כל ישראל שמעו אז קול ה' בכח קול ה' בהדר מדבר ואומר להם שמעו בקול ירמי' נביאי בשתי מצות הללו, או השמע עם קול אלקים מדבר אל ירמי' לך אמור להם לישראל בטלו מצות מנין החדשים והכתב, ולא תוסיף עוד לנהוג ביניהם כאשר היתה באמנה אתם עמם עד היום הזה עד שנעריך התאמתות שליחותו של ירמי' הנביא בדבר הזה לפחות שהוא בערך ודמיון שוה עם התאמתות שליחותו של מרע"ה ומה שירמי' ע"ה הוחזק לנביא ביניהם, הנה הדבר ברור כי כל החזקות של כל הנביאים ע"ה אין ערוך להם ובמה נחשב הוא נגד התאמתות שליחותו של משה רבינו ע"ה שאז שמעו קול ה' מדבר שהוא משלחו ומה שרצה בספר העקרים שם לתרץ כי קרא אשכחו ודרשוהו במחילה מכבודו זהו דוחק ביותר דלא מצינו שום קרא בתורה למידרש על דבר זה של מנין החדשים שישתנה לעתיד, וגם היאך לא אישתמט הגמ' בבלי וירושלמי בשום מקום לאשמעינן הך קרא דדרשו וקרא בנביאי' לא מהני ולא מידי, דמה לי נביא זה או נביא זה כולם הם כאין לנבואתו של משה רבינו ע"ה, מלבד שהוא ראה באספקלרי'

המאירה והם ראו באספקלרי' שאינה מאירה אף זו הנה שליחותם של כל הנביאים ע"ה לא נתאמת אלא מכח אותות ומופתים או מכח נביא אחר שהעיד על נבואתו ומשה רבינו ע"ה נתאמת' נבואתו ושליחותו מעדות כל ישראל ששמעו וראו כי משה עבד ה' ונאמן ביתו ושלוחו, ומה שהקשה בספר העקרים שם איך אמרו בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה וכו' וכי ב"ד עוברין על לא תגרעו וכו' במחילה מכבודו אישתמוטי דקא אישתמיט ליה לפי שעה דברי רבינו ז"ל לקמן בהלכות ממרים פ"ב הלכה ט' שעמד הוא ז"ל בעצמו ובכבודו בקושיא זו ותירצה יפה אף נעים וצ"ע ועוד קשה לענ"ד על בעל ספר העקרים דלפי דבריו שם דהוא מודה ואזל לרבינו ז"ל בדבר זה שאין נביא קטן רשאי ויכול לשנות אפילו דבר אחד מכל דברי הנביא שגדול ממנו בנבואה אם כן תיהדר קושיתו שהקשה שם הוא עצמו למקומו מהא דנח שהותר על ידו לכל זרעו אחריו בשר לאכילה מה שנאסר מקודם לכן על ידי אדם הראשון, והרי אדם הראשון כשנצטווה והוזהר על אכילת בשר זה היה קודם חטאו, ואז בודאי ובבירור גמור שהיה אדם הראשון נביא גדול הרבה יותר מנח כידוע מגודל ערכו של אדם הראשון קודם החטא, וגם נודע כך מדברי רבותינו בסנהדרין ובהרבה מקומות במדרשים שונים, ואם כן קשה האיך שמעו בקול נח נגד הציווי של אה"ר וצ"ע לכאורה גם זה ולכאורה היה אפשר ליישב בס"ד לענ"ד עפ"י הדחק זאת הקושיא האחרונה מה שהקשינו והוא דנהי דאמת נכון דאדם אחר אינו רשאי לשמוע אל דברי הנביא ההוא הקטן לבטל אפילו דבר אחד מדברי הנביא הגדול ממנו בנבואה, אבל בודאי הנביא ההוא ששמע מפי ה' לבטל המצוה הפלונית בודאי הוא מותר לו לבטלה המצוה ההיא, שהרי הוא שמע בטול המצוה ההיא מפי מי שהוא יותר גדול הרבה והרבה מהנביא הגדול ששמענו ממנו קיום המצוה ההיא שהרי הוא שמע ביטול מצוה ההיא מפי קדוש כי פי ה' דבר לבטל להמצוה ההיא וא"כ גבי היתר אכילת הבשר לנח ולבניו ולזרעו אחריו נאמר כך ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו וגו' לכם יהיה לאכלה וגו' נראה מזה שדבר הקב"ה באותו פעם עם נח וגם עם בניו בענין היתר אכילת הבשר, וא"כ ממילא הותרו הם לאכול בשר אע"ג שנצטוה והוזהרו עליו מפי נביא גדול יות' והוא אה"ר שהרי הם שמעו כך מפי הקב"ה לא מפי נח והרי אז בדור ההוא לא היה כי אם נח ובניו ואפס זולתם, ממילא גם בניהם אחריהם מותרים לאכול בשר שהרי בניהם שנולדו להם אחר כך (ומקודם לכן בנים לא היה להם כמבואר בקרא להדיא) הם לא שמעו לא מפי אה"ר עצמו ולא מפי אדם אחר שהיה אומר מפי אה"ר שאסור להם לאכול בשר, רק שנח ובניו הם אמרו והם אמרו לבניהם אחריהם שאדם הראשון נצטוה שלא לאכול בשר,

וגם הם אמרו להם שהקב"ה התיר להם לאכול בשר אחר המבול, א"כ הפה שאסור הוא הפה שהתיר ואין לך התאמתות נבואה יותר מזה דאפילו בדיני ממונות ובכל איסורין שבתורה אנו סומכין על הך מגו מעליותא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר דהיינו מגו דאי בעי שתיק כך היה אפשר לומר לכאורה בישוב הקושיא האחרונה האמורה.

ברם התירוץ הזה אחרי מעט ההתבוננות ליתא, כי מלבד הדוחק הגדול שיש בזה לומר שהקב"ה דבר עם חם שהיה רשע ומשמש בתיבה, ומה שאמר הקרא ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם וגו' הכוונה בו שהקב"ה אמרו לנח שהוא יאמר אותו אחר כך לבניו אשר אתו, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל כן על פסוק וידבר ה' אל משה ואל אהרן וגו' שהקב"ה דבר למשה שהוא ידבר אחר כך לאהרן ממילא לא שמעו הבנים כלל מפי השם יתברך, והם ידעו כבר מאיסור אכילת בשר מכח אזהרת אה"ר לזרעו אחריו, והדרא הקושיא לדוכתה האיך היו רשאים לשמוע בקול נח אביהם שהיה נביא קטן מאה"ר, אמנם אף כי אם נסבול הדוחק האמור ולומר שמפני הכרח האמור כדי שיהיה מותר להם לאכול את הבשר דבר הקב"ה אף עם חם הרשע זאת הפעם, עדיין קושיתינו על בעל ספר העקרים ז"ל הנ"ל במקומה עומדת, הא מיהא עם נשותיהם לא דבר הקב"ה שהרי דבר זה לא נזכר כלל בקרא, וא"כ קשה על הנשים היאך הותרו הם לאכול בשר וממילא ג"כ קשיא על כל זרעם אחריהם היאך הותרו לאכול בשר, שהרי זרעם אחריהם היו יודעים איסור אכילת בשר מכח ציווי אה"ר אף בלא אמירת נח ובניו מכח אמירת נשי נח ונשי בניו אמותיהם של זרעם סוף דבר כל דבריו של בעל ספר העיקרים ז"ל בדבר זה תמוהים בעיני ואם יהיה אלקים עמדי ויגזור בחיים בל"נ אבאר בעזרתו ית' כלל זה בארוכה במקום מיוחד לו.

ונאמר לא בשמים היא וגו' שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה וכו' או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו וכו'. עכ"ל. עיין בלח"מ מה שהקשה על רבינו ז"ל ועיין לקמן הלכה ד' בד"ה וכן אם עקר דבר מדברים וכו' אות ח' מה שכתבתי בס"ד בישובו.

הלכה ב

אם כן למה נאמר בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על ד"ת. הא דלא הביא רבינו ז"ל פסוק שנאמר קודם לזה נביא מקרבך מאחיך כמוני יקום לך ה' אלקיך אליו תשמעון אפשר לומר טעמו של רבינו ז"ל, הואיל ופסוק זה של נביא אקים להם וכו' שהביא רבינו ז"ל הוא מבואר בתורה ומעצמו שהקב"ה בעצמו ובכבודו אמרו למשה רבינו ע"ה שיאמר אותו לישראל, מה שאין כן הפסוק הקודם נביא מקרבך מאחיך כמוני וכו' הנ"ל שלא אמרו משה בשם השם יתברך

ומפיו אלא אמרו כמו שאמר כל התורה כולה מפי ה' ושכינה מדברת מתוך גרונו (ואף שזו היא במשנה תורה ואמרו רבותינו ז"ל משה מפי עצמו אמרו אין הכוונה בו כפשוטו חלילה מלחשוב כך אבל הכוונה בו כמו שפירשו בו המפרשים ז"ל הלא היא כתובה על ספרתן או כפי מה שכתבתי בס"ד במקום אחר ולזה יש מקום להמינים יותר לתפוס בהפסוק הזה האחרון דהיינו מה שאמר הקדוש ברוך הוא בעצמו וכנ"ל לפיכך נקטו רבינו ז"ל לפרשו.

ואפשר לומר עוד בס"ד לענ"ד טעם אחר למה נקט רבינו ז"ל הפסוק האחרון לפי שבפסוק זה האחרון נאמר וז"ל ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו, שיש בזה יותר מקום להמינים לתפוס שעל ידי הנביא ההוא ח"ו יצוה הקב"ה מצות חדשות ותורה חדשה מאתו תצא (אם כי תברם בצדם דא"כ הוי לי' להקרא למימר ודבר אליהם את כל אשר אצום שהרי הציווי יהיה לכל ישראל לא לומר את כל אשר אצונו כאלו לא יצוה אלא לו לבד והרי הנביא הנותן התורה נאמרו לו הציווים שהם על כל ישראל,) אלא ודאי כוונת הקרא הוא כמו שהוא האמת שלא קאי אלא על נביא המוכיח ומזרז העם על קיום התורה והמצות והנה בנביא כזה הציווי הוא לו לבדו שיזרזם ויוכיחם לישראל על התורה וזו אצלו ציווי חדש לפי שעה ולהעם הוא אומר שהוא נצטווה על הזירוז והתוכחה ומוכיחן ומזרזן על המצות ואין להם שום מצוה חדשה בזה, לזה הוצרך רבינו ז"ל לפרשו שהוא קאי רק לענין זה שיהיה כמוך ושאשים דברי בפיו ולענין החלק הזה שהיה בי שהייתי מדריך ומיישר אתכם אל הדרך הטוב לשמוע בקול ה' בהחלק הזה הוא מתדמה ג"כ הנביא שיקים ה' אחרי שגם הוא יהיה באופן הזה ואין כמוך וכמוני הנאמר בקרא מורה על השתוות הגמור אלא רק על הקירוב והדמיון, וגם שיהיו מתדמים בכל מעלה ומדה במקצת כמוהו כמו בענוה וחכמה וגבורה ועושר, וכמו שכתבתי בס"ד לעיל פרק שביעי בשם מהרש"א ז"ל בחידושי אגדות אבל לא כן הפסוק הקודם נביא מקרבך מאחיך כמוני וגו' הנ"ל הנה הוא אין צריך ביאור כי הוא מבואר ממילא תיבת כמוני על מה קאי, דהיינו על מה שקדם לו בפסוק דכתיב שם כי הגוים האלה וגו' אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך, נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך הנה אמר שאותן האומות שגירש מפניך בעניני המלחמות או בעניני שאר צרכי המדינה כגון שובע ורעב וכדומה או צורכי יחיד לשאול על אבדות וכדומה הם היו פונים לשאול בהבליהם מעוננים וקוסמים אשר פיהם דבר שוא ואתה עם סגולה האומה הישראלית אף שמנע ממך הבלי הגוים האלה, לא מנע ממך הטוב ההוא כי הטוב ההוא המושג מהבליה' מהמעוננים והקוסמים שהוא הגדת העתידות בעניני צרכי מדינה עפ"י

רובא דרובא רוח שקר בפיהם ובלשונם יכזבו וכמו שכתב רבינו ז"ל לקמן אבל לך נתן הטובה והתועלת הזאת באופן יותר שלם שיקים לך נביא כמוני שיגיד לך עתידות מכל מה שיקרא אתכם כמו שאמרתי אני לכם ודבר ה' אמת בפיו.

יעשו מלחמה היום או אל תעשו וכו'. עכ"ל. ובכלל כל הדברים האלו הוא ג"כ להאמין בנביא ה' בכל מה שיגיד לנו עתידות הן לעם ה' בכלל ממלחמה ושלום ושובע ורעב והן במה שנוגע לבני אדם יחידים בדברים פרטיים וכמו שכתב רבינו ז"ל לקמן וגם לדברים אלו הבטיחנו הש"י שיקים לנו נביא לא בלבד להזהיר על התורה וכמו שכתב רבינו ז"ל לקמן פרק והלכה הנ"ל ושם אסמכוהו על הקרא דנביא מקרבך מאחיך כמוני וגו' יע"ש דשם קאי יותר על עניני הגדת העתידות הנאמר ברישא דקרא ההוא מה שאין כן בפסוק זה שהביא רבינו שיותר מבואר בו שקאי לענין להוכיח את העם על התורה והמצות וכן על הציווים הפרטיים שהם לפי שעה ואפילו מה שיצוה ליחיד לעשות צריך לשמוע לו ולכן אסמיך רבינו ז"ל פה בפסוק זה שהביא פה אבל האמת הוא שהפסוק זה כולל כל השני הענינים הנ"ל הציווי והתוכחה על התורה והציווים הפרטים לפי שעה וזאת שנית הגדת העתידות וכן הקרא דלקמן נביא מקרבך מאחיך כמוני וכו' הוא כולל ג"כ שני ענינים הללו, אך שפסוק זה דבר זה מבואר בו יותר מהענין השני ובפסוק האחר הענין השני מבואר בו יותר מהענין הראשון.

הלכה ד

וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה וכו' והלכה כדברי פלוני וכו'. עכ"ל. (א) **כדי** להבין אמרי נועם דברי רבינו פה עיין בסוגיא דב"מ דף נ"ט ע"ב בתנורו של עכנאי ובתוספות דעירובין דף ו' בד"ה כאן לאחר בת קול וכו' ובתוספות דברכות דף נ"ב ובפסחים דף קי"ד ע"א בד"ה דאמר אין וכו' וביבמות דף י"ד ע"א ובחולין דף מ"ד ע"א ובב"מ שם בתוס' בד"ה לא בשמים היא וכו' שהקשו והא דקאמר בפרק קמא דיבמות דהלכה כבית הלל משום דיצאה בת קול, שאני הכא שבא לחלוק על דברי תורה דכתיב אחרי רבים להטות, אבל התם אדרבא בית הלל רובא אלא מספקא לן אי אזלינן בתר רובא משום דבית שמאי חריפי טפי, ועיין לקמן הלכות ממרים פרק ראשון הלכה ב' בד"ה ואחד דברים שעשאום וכו' שפלפלתי בס"ד בהך סוגיא דיבמות הנ"ל ובהך סוגיא דשבת דף כ"ג ע"א והיכן צונו רב אויא אמר מלא תסור ורב ביצ"צ אמר שאל אביך וכו' תדרשנו משם, ואחרי נטילת הרשות מרבותינו בעלי התוס' ז"ל הנה לענ"ד מקום אתי עמי בס"ד ליישב קו' התוספות הנ"ל, והוא דהבת קול בודאי מהני לענין זה שאם זה שאומר הדין נגד הדין שאומר הבת קול, אף דהאדם הזה

שהוא חולק על הבת קול ועל האדם שכנגדו (שהוא אומר כמו שאומר הבת קול) הוא חריף טפי מזה האדם שכנגדו החולק עליו הא מיהא כבר אזדא ליה להחריף הזה מעלת חריפתו שיש לו ע"י הבת קול שהוא פוסק כנגדו ובמה נחשב שכל האדם באשר הוא אדם כי יבא בגשם חומרו המעכב ומונע שכלו וכחות נפשו לעשות מעשיהן בתכלית השלימות נגד שכל יושבי בשמים ממעל המרוחקים מכל גשם וחומר ומקריו רק הוא שכל פשוט, דזיל בתר טעמא דניחוש למעלת החריפות הוא מפני שהחריף הזה הוא עמקן יותר ויורד לעומקא דדינא טפי, וזה שכנגדו החולק עליו שאינו חריף כמוהו אינו יורד לעומקא דדינא כ"כ, והנה בשמים ממעל בודאי יורדים הם לעומקא דדינא הרבה יותר מכל יושבי תבל בארץ מתחת, וא"כ לדבר זה מהני הבת קול שהרי אזנינו שמעו שהבת קול הוא מסכים והולך עם זה שאינו חריף וחולק על החריף הזה שכנגדו, אם כן הלב מבין שזה שאינו חריף ירד כסומא בארובה אך הפעם בדבר הזה לעומקא דדינא טפי מהחריף הזה שכנגדו, אבל להיות הבת קול נמנה למנין מספר האנשים למשל אם שני חריפים מחולקים עם שנים שאינם חריפים והבת קול מסכים עם אותן שנים שאינן חריפים שנאמר שלפחות יהיו נחשבים אותן השנים שאינם חריפים לשלשה אנשים עם הבת קול ויהא הם הרוב נגד אותן שנים החריפים והלכה כרוב זה לא אמרינן ולא בא הב"ק במספר ובמנין אלא דינו כמו שנים שחולקים עם שנים שדינו מבואר וידוע בכללי ההוראה דגבי איסור והיתר יש חילוק בין דאוריי' לבין דרבנן ובדיני ממונות כל מי שהוא מוחזק אין מוציאין מידו מספק השקול שהרי הפלוגתא לא נחשב' אלא שנים נגד שנים כי לא בשמים היא הכרעת ההלכה שהתורה לא צותה לנו אחרי רבים להטות דהיינו למנות ולספור הרוב נגד המיעוט ולהמשך אחר הרוב אלא בני אדם כדמותינו בצלמינו לא צבא מרום במרום ולא די שאין אנו נמשכים אחר הב"ק וכדומה לפסוק כמו שהיא אומרת אלא אף זו שאין הבת קול נמנה במנין כלל אפילו לאחד אינו נמנה, שמי שאינו מאנשי התורה העוסקים בה וגם עושים מצוותיה ככל התורה אשר צוה אלקינו יתברך אף כי הוא מאנשי בריתה ומאוהביה אינו נמנה במנין כלל ולא יבא בקהל החכמים הנמנים ומעתה צא ולמד בהך דקמן דהיינו במחלוקת בית שמאי ובית הלל דהא הוו בית הלל רובא רוב מנין רק דב"ש היו גדולים טפי במה שיש להם המעלה של חריפות דהווי חריפי טפי טובא ובית שמאי הם גם כן רבים רק שאינם רבים כל כך במספר כמו המספר שהיו ב"ה, ולכך קודם שיצא הב"ק היו נחשבים בית שמאי ובית הלל למחצה על מחצה, והיה הרשות נתונה לכל אחד ואחד לעשות כרצונו, אי בעית כב"ש ואי בעית כב"ה, ממילא כשיצא הבת קול דהלכה כב"ה, הרי הלך לו המעלה

של ב"ש נגד ב"ה מה שהם חריפי טפי מבית הלל, דנהי דיציבא מלתא דב"ש בטבעם ובעצמותם שכלם מחודד טפי ויורדים יותר לעומקא דדינא מב"ה וידים רב להם לב"ש להגיד לאדם תעלומות חכמה אבל הא נגד זה הב"ק יתן עדיו ויצדקם לב"ה שהם יורדים ג"כ לעומקא דדינא כמו ב"ש, אף כי אנשי ב"ה לא ידעו טעמם ונמוקם והפלפולים שיש לפי דעתם בהדין ההוא שנחלקו בו עם ב"ש כמו שהיה לאל ידם של ב"ש להגיד לאדם מה שיחם טעמם ונמוקם אבל מ"מ הרי אף בלי דעתם הטעמים והפלפולים ההם ב"ה גם כן ירדו לעומק הדין כראוי, ואף עפ"י שהב"ק אמר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, יהיה איך שיהיה הא מיהא נשתוו במעלות החריפות ב"ה עם ב"ש, ואין הבדל ביניהם בענין החריפות כי אם לשמע אזן האדם הוא דהוו ב"ש חריפי שהם היו יכולים לדבר על אזן שומעת טוב טעם ודעת הרבה טעמים וראיות להיות כדעתם מכרעת, לא כן ב"ה דלא הוו יכולים להגיד בפיהם טעמם ונמוקם, אבל באמת סוף סוף ב"ה הם ג"כ חריפים ויורדים לעומק הדין בלי ידיעת הראיות והטעמים והפלפולים כמו שהם ב"ש עם ידיעת הראיו' והטעמים והפלפולים וכיון דאזדא להו לב"ש הך מעלה של חריפות טפי נגד בית הלל, ממילא הדר דינא זה כלל גדול בתורה דבכל מקום הולכין אחר הרוב דהיינו אחר רוב מנין אנשים, וכיון דב"ה היו הרוב מנין נגד ב"ש, ממילא הדרינן לקיבעא קמא דהלכה כב"ה נגד ב"ש, הנה זה היה פרי התועלת של הב"ק גבי פלוגתתן של ב"ש וב"ה לא שהם ואנחנו פוסקים כל הלכה כמו שפסק הבת קול אלא שהבת קול סיוע מסייע והועיל להיות הלכה כרבי' שנסתלקה מעלת החריפו' טפי מבית שמאי.

ואף גם הב"ק לא פסקה לנו הדין הזה שמעלת הרוב במנין גדול ממעלות החריפות שכבר אפשר לומר במקום אחר היכא דרבים חולקים עם רבים רק שבצד אחד הם למשל מאה אנשים, רק שאותן המאה אינם חריפים כ"כ כמו הצד השני, והצד השני הם רק תשעים אנשים אבל הם חריפי טפי טובא הגיעו לפלגות ראובן חקרי לב, הנה עדיין אפשר לומר שמי שרוצה לעשות כאותן הרוב גמור שאינם חריפים כ"כ הרשות בידו לעשות לפסוק כוותיהו ומי שרוצה לפסוק כאותן המיעוטי' שהם חריפי טפי יכול לעשות כן לפסוק כוותיהו, רק דגבי ב"ש וב"ה מכח מה שיצא הב"ק להסכים עם ב"ה, לא היה שוב לב"ש מעלת החריפות נגד ב"ה וממילא כיון דליכא נגד רוב המנין של ב"ה רוב בנין של ב"ש דהלכה כב"ה, מה שאין כן היכא דליכא בת קול המסייע לרוב מנין דאז איכא נגדם הרוב בנין מה שהמיעוטים הם חריפים טפי אפשר דשקולים הם וכאמור, סוף דבר בהך ב"ק של פלוגתיהו דב"ש וב"ה אין אנו נמשכים בשום דין והלכה אחר הבת קול שנאמר שהב"ק לימד לנו הדין הזה, ברם כל זה ניחא גבי פלוגתייהו דב"ש וב"ה,

לא כן גבי פלוגתייהו דר' אליעזר ורבנן בהך תנורו של עכנאי, דאף דיציאת ב"ק מכרזת ואומרת דהלכה כוותיה דר' אליעזר אבל מה יושיענו זה הב"ק, דנהי דאהני לעשות את ר"א שהיה נחשב ע"י כך חריף כמו ר' יהושע וסיעת מרחמוהי, החכמים דפליגי עליה דר"א, הנה הם משתיים ר"א עם ר' יהושע וסייעתו החכמים בענין החריפות, אבל עדיין ר"י וסייעתו הם הרוב מנין ור"א לא הי' חריף טפי טובא מר"י וסייעתי' ולא היה הוא נקרא רוב בנין נגד הך רוב מנין, ואף אם נאמר דגבי בת קול דר"א ור"י אהני ליה הב"ק להיות ר"א נחשב לחריף טפי טובא מר"י וכל קדושיו עמו החכמים הואיל ולא אמרה הב"ק אלו ואלו דברי אלקים חיים הם כמו שאמר כן הב"ק גבי פלוגתא של ב"ש וב"ה אבל גם זה מה שר"א הוא נחשב לחריף טפי לא יושיע לו לפסוק הלכה כמותו אפילו רק למי שירצה לפסוק כמותו כיון דסוף סוף אינו אלא יחיד נגד רבים, וזה המעלה של חריפות לא מהני אלא בדאיכא מיעוט נגד הרוב דהיינו אם יש כאן רבים בצד זה ורבים בצד זה רק שהצד האחד הם יותר רבים במנין מהצד השנית אז הוא דמהני מעלת החריפו' שיהיו שני הצדדים שקולים הם והרשות ביד כל אדם לפסוק כמי שירצה אבל לא כשהצד הא' שחולקים הם רבים והצד השני החולקת הוא רק יחיד, אף דהיחיד ההוא הוא חריף גדול מאד לא מהני ליה ולא מידי מעולם החריפות נגד הרבים דיחיד נגד רבים כמאן דליתא דמי ממילא צריך לפסוק דוקא כאותן הרבים וסברא זו לחלק בין יחיד נגד רבים לבין מיעוט נגד רבים לא מלבי בדיתי אותה לבד אלא את שאהבה נפשי מצאתי און לי ה"ה גדול ליהודים הרמב"ן ז"ל בספר הזכות בחידושיו לפרק זה בורר שכתב ועדיין קשה לי מהך דיבמות דר' אליעזר בן הורקנוס דבטלו דבריו ומדברי ר' מאיר שגלוי וידוע שאין בדורו כמותו (כצ"ל) וכו' ושמא יש לומר דר' אליעזר ור' מאיר יחיד במקום רבים (ורצונו בזה שכל אחד ואחד היה בזמנו יחיד נגד רבים אבל שנים נראה לענ"ד בס"ד דנקראו גם כן בשם רבים אפילו נגד מאה ועיין בכללי קים לי) אין דבריו של אחד נגד שנים, אבל רבים ורבים אין הולכין אחר רוב מנין ורצונו בזה שאין אנו מוכרחים ללילך אחר רוב מנין אבל אם ירצה הרשות בידו וכדמוכח מפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קודם שיצא בת קול דאמרינן דרצה לעשות כבית שמאי עושה רצה לעשות כבית הלל עושה אלא אם רצו הולכין אחר רוב חכמה, מכל מקום זה סיוע קצת לדברי הגאון ז"ל שאין דברי החכם בטלין מיד אלא שואלין עליהן למקום הועד ודברי הרמב"ן ז"ל הללו הם דלא כדעת הגהות הרא"ש ז"ל בפרק קמא דמסכת' עובדי כוכבים ומזלות, והובא ג"כ בסמ"ע סימן כ"ה ס"ק ח"י ובש"ך י"ד בפסק הוראות איסור והיתר ואלו נתגלו חידושי הרמב"ן ז"ל בזמנם, בודאי לא היו כותבים כך בדרך פשיטות כדעת

הגהות הרא"ש ז"ל כיון שהגאון רבינו האי ז"ל וגדול אדונינו הרמב"ן ז"ל חולקים והם רוב מנין ורבינו האי גאון ז"ל בודאי דנמי עדיף בחכמה שכתבו עליו שאין ערוך אליו בגאוני' ולפחות היו מביאין שרבינו האי גאון והרמב"ן ז"ל חולקים על הגהות הרא"ש דאינהו סוברים דאפילו באחד במקום שנים אין מזניחין דברי היחיד ההוא אלא הולכין לבית הועד לשאול מפיהם תורה כדת מה לעשות אם כדברי היחיד אם כדברי המרובים החולקים עליו וסוף סוף מבואר מדברי חידושי הרמב"ן ממש כמ"ש בס"ד לעיל, והוא לחלק בין יחיד נגד רבים לבין מיעוט נגד רבים, ואפשר להעמיס ולהלום כל זה בכוונת תירוצם של התוספות הנ"ל.

(**ב**) **ואחרי** הבא עלינו בדברינו אשים לב בס"ד לדברי רבינו ולדברי מרן הנה מרן בד"ה או שאמר בדין מדיני וכו', ביאר כוונת רבינו שאף עפ"י שכוון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור ולאסור את האסור ולהתיר את המותר וכדומה אפילו הכי הרי זה בודאי נביא שקר ודינו שיחנק שאפילו דברים כאילו ג"כ אינם נאמרים לו בנבואה, אך שמרן ז"ל בכ"מ בדבור הקוד' ד"ה ואם אמרו שהדבר נעקר לעולם וכו' תמה על רבינו וז"ל אבל קשה לי דאמרו בפרק קמא דיבמות (דף י"ד ע"א ועיין בערובין דף י"ג ע"ב) דיצתה בת קול לומר דהלכה כבית הלל וקיימא לן הכי בכל דוכתא, והתוספות שם ובפרק הזהב נתנו טעם לדבר ואינו עולה כפי דעת רבינו וכוונתו של מרן ז"ל במ"ש שתירוצם של התוספות אינו עולה כפי דעת רבינו ז"ל הוא שהרי התוספות שם בתירוצם הראשון תירצו דשאני התם דאפשר שלא כוון ר' אליעזר להלכה רק שהבת קול היה כן לכבודו של ר' אליעזר דמבואר מזה שאם היינו יודעים בבירור שאין כוונת הבת קול לכבודו של ר' אליעזר אלא שהוא מפני שהלכ' כדבריו היינו פוסקי' להלכה כר' אליעזר וכן בתירוצם השני שתירצו דשאני גבי בית הלל דלא היה הבת קול נגד הדין וההלכה דבית הלל הוו רובא רק דבית שמאי מחדדים טפי ולדעת רבינו ז"ל דאפילו כוון להלכה מכל מקום הרי זה נביא שקר בודאי וחייב חנק ממילא אף שכוון הלכה הבת קול גבי בית הלל מכל מקום אין אנו רשאים לפסוק כמותו.

וראה זה כי לא בלבד שתירוצי התוספות הנ"ל ליתנהו לדעת רבינו אף גם תירוצינו שתירצנו בס"ד לעיל אות הקודם על קושית התוספות דיבמות ג"כ ליתא לפי דעת רבינו ז"ל דהא אם נאמר לדעתו ז"ל תקשה דהא קא סתם ואמר דהוא ודאי נביא שקר וחייב חנק אם יאמר בנבואה שהלכה כפלוני, שהרי לפעמי' הוא אפשר המציאות נבואה גם בזה שיש תועלת בנבואתו, כגון אם פליגי יחיד נגד יחיד או רבים נגד רבים, רק שהכת האחת הם גדולים במנין והכת השנית החולקים עליהם הם גדולים מהם, שאז

הרשות נתונה לכל אדם לפסוק כאיזה כת משתי כתות האמורות מה שאין כשיתנבא זה ויאמר שהלכה כאותו הכת שהם רבים במנין, שאז נעשה אותו הכת ג"כ חריפים על ידי נבואתו של הנביא הזה וכדבר שנאמר לעיל וכיון שכן הדרינן לכללן דהלכה כרבים דהיינו כאותו הכת שהם רוב מנין כיון שאין להכת האחרת עדיפות עליהם בענין מעלת החכמה וכן נמי אם פליגי יחיד נגד יחיד שהם שוים בחכמה וכן רבי' נגד רבי' שהם שוים במנין וגם בחכמה, ועוד הם מדברים ומחולקים, והנה הוא מתנבא בתוך הבית שהלכה כאחד מהם, אז נקבעת ההלכה כאותו הכת או כאותו פלוני שהעיד עליו הנביא בנבואתו שהלכה כמותו שהרי אותו הכת או אותו פלוני נעשה חריף טפי טובא על ידי מה שהעיד עליו הנביא שהלכה כמותו וא"כ הוא גדול מזה שכנגדו החולק עליו לפחות בחכמה, וכיון שהוא גדול ממנו בחכמה וזה שכנגדו אינו גדול ממנו במנין הלכה כאותו פלוני או כאותו הכת שהוא לפחות גדול בחכמה, וכן יש נפקותא אם למשל ראובן ושמעון מחולקים בדין וראובן הוא חריף טפי משמעון שאז היה צריך לפסוק ההלכה כראובן שהרי במנין שקולים הם אבל אם העיד הנביא בנבואתו שהלכה כשמעון דבזה אזדא לה מעלת החריפות של ראובן ואם כן הרי ראובן ושמעון זה נעשו שקולים הן במנין והן בחכמה והרשות ביד כל אדם לפסוק כאיזה מהם שירצה, והנה מלבד שתקשה שהיה לו לרבינו ז"ל לבאר היטב אימתי הוא נביא שקר בודאי וחייב חנק ואימתי פטור מחנק שאפשר שנבואתו היא נבואת אמת, עוד יותר מזה מוכח כן מלשון רבינו ז"ל בעצמו לעיל הלכה ב', שכתב שם וז"ל א"כ למה נאמר נביא אקים להם וכו' אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה וכו' הנה נראה בעליל מזה שאין לנביא שום מבוא בתורה באלה המצות והחקים והמשפטים אפילו דבר קטן, כי אם אחת היתה לצוות ולהזהיר את העם שיעשו כתורה וכחקה ואין עוד דבר אחר להנביא שידבר בנבואתו בענין התורה מה שיהיה דבר קבוע ולמה לא כתב רבינו ז"ל לפי האמור שהנביא בנבואתו הנה הוא בא ג"כ לפעמים להגיד דבר בגוף דיני התורה והיינו באופנים האמורי' לעיל, אלא ודאי צריכין לומר דרבינו ז"ל באמת לא סבירא לי' תירוצינו והנה כי כן קמה וגם נצבה קושית מרן ז"ל בכ"מ הנ"ל דהקשה על רבינו ז"ל קושית התוספות הנ"ל.

אמנם הנראה לענ"ד בס"ד בישוב קושית התוספות האמורה, הוא דבערובין דף י"ג ע"ב אמרינן בגמרא וז"ל אמר ר' אבא אמר שמואל שלש שנים חלקו שמאי והלל יצתה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הם והלכה כבית הלל וכו' מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי

לדבריהם כאותה ששנינו וכו', ופירש בחידושי הריטב"א ז"ל שם שלכאורה הם דברי' מפליאי' ומנגדי' לשכל מציאות דבר זה כי לכאורה דבר זה להיות דבר והפוכו אסור ומותר טמא וטהור חייב וזכאי בדבר אחד שניהם אמת וצדק הוא מן הנמנעות ולנמנע טבע קיים, לזה כתב הוא וז"ל אלו ואלו דברי אלקים וכו' שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי אלקים חיים וזה אוסר וזה מתיר ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה הראה לו על כל דבר ודבר הש"י מ"ט פנים לאסור ומ"ט פנים להתיר ושאל להקב"ה על זה (ורצונו בזה ששאל היאך תהיה הלכה שאיזו משתי צדדי זה מ"ט פנים הם יותר אמיתיים, כי הוא היה סובר שבודאי אחת צודקת ואחת אינה צודקת רק שהשכל האנושי הוא שילאה להשיגה הכרעה שביניהם כי שני הסברות הם מיושרו' רק מה שהאחת מיושר' מהאחרת הוא דבר דק דקה מן הדקה מאד עד שאין כח בשכל האנושי לעמוד עליו ולזה שאל להקב"ה שהוא יגיד לו איזה היא המיושרת יותר) ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור (ורצונו בזה שהקב"ה אמר לו למשה שאין אחד מאותן הצדדים סברותיה מיושרות יותר מסברת הצד האחר לפי אמיתית הדבר כפי מה שמבינים ומשיגים בשמים ממעל אבל להיות הדבר תלוי במעשה האדם חלק הקב"ה מכבודו ליראיו ומסר הדבר לחכמי ישראל שבכל דור ודור כפי מה שיראו בעיניהם שזאת הסברא היא מאומתת ומיושרת יותר בעיניהם מהסברא של הצד האחר ויכריעו להלכה כמותה כן יקום וכן יהיה כי יסכימו לזה גם בשמים ממעל להעניש ולהשכיר העובר והמקיים) ויהיה ההכרעה כמותן, ונכון הוא וכו'.

והנה מרן הבית יוסף ז"ל בכללי הגמרא שלו הקשה ג"כ על הגמרא דערובין הנ"ל וז"ל תמיה לי אם לא היה הדין כדבריהם של בית הלל (כצ"ל) היאך מפני רוב המדות טובות שבה' (כצ"ל) קבעו הלכ' כמות', ואפשר דהכי קאמר הגמ' מפני מה זכו בית הלל שיכוונו תמיד האמת עד שמפני היותם מכוונים האמת קבעו הלכה כמותן וכו'.

ואחרי העתרת המחילה הראויה, הנה לפי דברי חידושי הריטב"א תירוצו ליתא וגם קושיתו ליתא, דמה שתירץ דכוונת שאלת הגמ' מפני מה זכו בית הלל וכו' היתה מפני מה זכו שיכוונו כל פעם אל האמת וכדלעיל, הנה אי אפשר לפרש כן שהרי לפי דברי הריטב"א שניהם כוונו אל האמת הן בית שמאי והן בית הלל, שאפשר לדון בהיקשי התורה לטמא וליאסר דבר זה ולטהר ולהתיר דבר זה, ושני הכתות הדנים בזה גם שניהם קולעים אל השערה לנקודת האמת שאפשר לדון כך וגם אפשר לדון כך ואין זה בגדר הנמנעות שאין זה שני הפכים בנושא אחד, שאין התדמות להיקשים השכלים וביותר התוריים לענינים מוחשים, ולא יחטאו אחד מן השני הכתות האמורות שאין כאן שום

דבר להכריע בין שני הצדדים בסברותיהם והקשותיהם, כי אין אחת עדיפא ומיושרת יותר משל האחרת כי שניהם צדקו ביושר הסברא אמנם לפי ראות עיני האדם, הנה האדם יראה לעיני שכלו ובלבבו יבין כי הסברא האחת היא אמיתית ומיושרת בתכלית היושר והאמיתית, והסברא שניה שכנגדה אינה נראה בשכל האדם מיושרת ומאומתת כלום (אף שלפי השכל האמיתי די מדוריהן עם בישרא ליתנהו אינו כן כי הם שקולים) וזה גורם לאדם באשר הוא אדם בעל חומר ילאה שכלו ויקצר להגיע אל סוף ההשגה להשיג יושר שניהם וא"כ הוא מעולם לא זכו בית הלל לכוון האמתי יותר ממה שזכו בית שמאי ושתי ידים זוכות כאחת וא"כ ליתא לפירושו של מרן, אם לא שנאמר דכוונת מרן ז"ל הוא שמפני המדות שבהם זכו לכוון אל מה שיראה בעיני בני אדם שהוא היותר האמיתי, כדי שיקבעו הלכה כמותן, ואם לזה כוון מרן ז"ל עדיין דבריו צריכים מיתוק ותבלין, ויתבארו הדברים בס"ד באר היטב בסמוך, איברא כי גם כן קושית של מרן הוא הקדוש ליתא, מה שהקשה וכי מפני רוב המדות טובות שנמצאו בבית הלל נקבע הלכה כמותם אף עפ"י שאין האמת אתם וכנ"ל דלפי האמור זה אינו שהרי גם שניהם כוונו בכל פעם אל האמת והיה הברירה מסור ביד החכמים לקבוע הלכה כפי מה שירצו, שהרי כל תכלית וכוונת עשיית המצות הנה התכלית האחרון הוא לעשות כביכול קורת רוח לפניו יתברך במה כי הוא צוה ויהי שכל אחד ואחד מכוון לעשות רצונו ית' זה שאוסר לפי דרכי ההיקש שלו סובר בדעתו שבזה עושה רצון הבורא ית' וזה שמתיר לפי דרכו ההיקש שלו סובר בדעתו שבזה עושה רצונו יתברך ואם כן הרשות ביד חכמי הדור לפסוק הלכה כפי מה שירצו דהיינו כפי מה שיראו יותר נאות לעשות, ולהיותם בית הלל בעלי מדות טובות הללו שמנו חכמים וכדלעיל לפיכך זכו שגם רוב מישראל הכריעו כבית הלל שיותר נאות הוא לעשות כמותן, וגם נתיישר בעיניהם יותר סברת בית הלל מבית שמאי, ואף אם היה סברתם שקולה בעיניהם וכמו שהוא כן האמת, הנה להיותן בית הלל מוכתרים ומעוטרים במדות טובות וגם להיותם שומעי' את הבת קול קול ברמה היא אומרת שהלכה כבי' הלל, אף עפ"י שאינם צריכים ואינם מחויבים לעשות ככל אשר יצוה הבת קול, אבל כיון שאין להם הפסד בזה אם יעשו כרצון הבת קול ויפסקו בכל מקום הלכה כבית הלל, שהרי אינם עושים בזה נגד האמת והצדק והיושר דהא סוף סוף גם דברי בית הלל הם אמיתיים וסברתם ישרה, הנה לא בלבד שרוב מחכמי ישראל הסכימו לפסוק כבית הלל, והרי הכל תלוי בהכרעתן של חכמי ישראל וכדבר האמור לעיל משמו של הריטב"א, אף זו כי בית שמאי גופייהו הסכימו יחד, בלב אחד לקבוע הלכה כבית הלל כיון שלשמע אוזן שמעו שאף אם יעשו כבית

הלל יפה הם עושים ואינם עושים בזה נגד האמת והצדק והיושר, דהא גם סברת בית הלל היא גם היא אמיתית ומיושרת, ושקביעת ההלכה היא מסורה לפי הכרעת חכמי ישראל, הנה לכבודו של הבת קול ולהיותם רואים שמדת הענוה היא חביבה מאוד בעיני השם יתברך הסכימו גם הם לקבוע הלכה כמותן של בית הלל (מה שאין כן לפי אידך שינויא דהגמרא דיבמות שם דקאמר דאף לאחר שיצא בת קול עמדו בית שמאי בדבריהם וכר' יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול הנה גם בדבר הזה לא השגיחו בית שמאי בהבת קול) לא כן טרם יציאת הבת קול דהלכה כב"ה אף שאלו ואלו דברי אלקים חיים הם, והנה אז היו בית שמאי סוברים שסברתם לבד היא הסברא האמיתית והצודקת, ולדעתם היו סוברים שסברת בית הלל אינה הסברא האמיתית והצודקת ובית הלל היו סוברים איפכא ולזה כל אחד ואחד משניהם אמר הלכה כמותינו לא מפני כבו' המדומ' ח"ו אלא זה פרי כל מגמת' אהבתם הצדק והיושר והאמת האהוב אצלם יותר מן הכל.

ומעתה הנה כי כן זה שאנחנו פוסקים הלכה כבית הלל בכל מקום, אין דבר זה מחמת שהבת קול פסק כך אלא מטעם שחכמי ישראל הכריעו לפסוק כבית הלל, ואף בית שמאי גופייהו היותם אוהבים האמת והצדק עשו כך להיותם נמשכים גם כן אחר הרוב מנין של בית הלל, כיון ששמעו שגם סברתם של בית הלל היא סברא אמיתית ובמה שפוסקים כבית הלל אינם עושים בזה נגד האמת והיושר ולזה אמרו בכל מקום כאן אחר בת קול וכו' כיון שעל ידי הבת קול נתנו החכמים לב להכריע ולפסוק כבית הלל ואינו אלא הגבלת הזמן מאימתי התחילו חכמי ישראל לפסוק כבית הלל, לא כן בדין תנורו של עכנאי שיצא הבת קול ואמר מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום וכו' ולא אמר הבת קול שדברי החולקים עליו ג"כ נכונים, ואף אם היה הבת קול אומר כך, הנה כיון שאף לפי דברי הבת קול שניהם אמת ראוי לפסוק כהרבים לא כדעת היחיד כיון שאין להיחיד ההוא שום עדיפות ומעלה יתירה נגד הרבים החולקים עליו, שהרי ר' אליעזר לא היה גדול בחריפות מר' יהושע וסייעתו כמו שהיה בית שמאי חריפי טפי, וגם לא היה גדול מכולם במעלות ומדות טובות כמו שהיו בית הלל במדת הענוה ולמה זה יניחו דברי הרבים ויפסקו כדברי היחיד, כיון שדבריהם היו נראים בעיניהם יותר נכונים וברורים בטעמן, ואם מפני הבת קול שפסק הלכה כר' אליעזר מה בכך לא בשמים היא להכריע בין הסברות איזה היא סברא צודקת ואיזה היא סברא שאינה צודקת לנו ניתנה התורה להכריע בין הסברות, ואחרי הבא עלינו בדברינו האמורים הנה גם דברי רבינו ז"ל נכונים בטעמן וסתם דבריו שהנביא שהוא מתנבא שהלכה כפלוני שהוא ודאי נביא שקר וחייב חנק.

ברם הן כל זאת עדיין הנה מקום אתי עמי לפקפק ולערער אף כי יציבא מלתא שמתוך דברים הדברים האמורים לעיל בס"ד מתורץ היטב קושית התוספות דיבמות אבל לפי דעתו ושיטתו של רבינו ז"ל דאפי' כוון להלכה הרי זה נביא שקר ובודאי מיתתו בחנק עדיין יש לגמגם בתירוץ האמור ואין צורך לבארו כי דעת לנבון נקל. לפיכך הנראה לענ"ד בס"ד לפי דעת רבינו ז"ל שהוא כפי מה שאכתוב בס"ד באות שלאחר זה.

(ג) **איברא** כל זה שכתבתי לא כתבתי אלא לפי הבנת מרן בדברי רבינו ז"ל פה, אבל כשאני לעצמי לא לבי הלך אחרי הבנה זו ולבי אמר לי כי רבינו ז"ל רוח אחרת אתו בדבריו אלה, והוא כי לפי הבנת מרן מלבד דקשיא עליו קושית התוספות דיבמות ומה שתירצו שם בס"ד כבר כתבתי שם סוף אות הקודם כי יש לגמגם בו אף זו את זה חזיתי חזות קשה לפענ"ד דהא מרן ז"ל פה ולעיל ריש פרק זה בד"ה ונאמר לא בשמים היא וכו' הוא שוה ומשוה דין בת קול לדין הנבואה כדמשמע נמי כן בגמ' וא"כ קשה לענ"ד דהאיך פסק רבינו ז"ל דנביא שאמר הלכה כדברי פלוני דהוא נביא שקר בודאי וחייב חנק דנהי דיציב פתגם דאין אנו שומעין לו לפסוק הלכה כנבואתו משום דלא בשמים היא, ואף אם היינו יודעים כן בבירור שנאמרה הלכה לו כך בנבואה אפילו הכי לא היינו שומעים לו אבל סוף סוף הא מיהא קשה האיך נחזיק את הנביא ההוא לנביא שקר ודאי ונעשה מעשה רב להמיתו בחנק, והרי עינינו הרואות שכבר אירע כן בהך מעשה דפלוגתא דר' אליעזר והחכמים שיצאת הבת קול ואמרה הלכה כר' אליעזר, ואעפ"י כי אנן לא קיימא לן כהך בת קול סוף סוף כיון שכבר עינינו הרואות שכבר היה כך במציאות פעם אחת כבר אפשר שיקרה כן הרבה פעמים, ואף אם נאמר כתירוצ' של התוספו' ביבמו' ובשאר מקומות והוא ששם לא היה הבת קול אלא לכבודו של ר' אליעזר א"כ הא כבר אפשר שיקרה ג"כ כך בנבואה, והיא שתבא הנבואה להנביא שהלכה כפלוני לכבוד אדם גדול אחד, והאיך נחזיק הנביא ההוא לנביא שקר והיאך נמיתהו בחנק, ומה לי בת קול שרבים שומעים ומה לי נבי' מוחזק לנבי' אמת וצ"ע לענ"ד

ועוד קשה לענ"ד על רבינו מהא דאמרי' במס' זבחים דף ס"ב ע"ב ג' נביאים עלו עמהם וכו' א' העיד על מדות המזבח ואחד העיד שמקריבין אעפ"י שאין בית והאיך העידו בנבואה דיני התורה אף שכוונו להלכה וגם זה צ"ע לכאורה.

לפיכך הנראה לענ"ד בס"ד בכוונת רבינו כמו שאומר דהא בלאו הכי איכא למידק בלשונו ההוא אמר שהשם צוה לו שהדין כך הוא ושהלכה כפלוני וכו' שלכאורה תיבת צוה שכתב נראה כבד על הלשון דיותר נאות היה לו לומר שהשם אמר לו שהדין הוא כך ושהלכה כפלוני וכו' וידוע כי לא כפלו דבריו במקרה אבל כולם במאזני ומשפט השכל

נשקלים, ולזה אני אומר דכוונת דעתו הוא כך, דדוקא אם אומר הנביא שהקב"ה אמר לו סתם שהדין הוא כך ושהלכה כפלוני באמת אינו נביא שקר בודאי שזה כבר אפשר שיהיה וכמו שאירע כן בב"ק ומה שהי' הוא שיהי' כיון שהב"ק והנבוא' לא אמרו בזה שאנחנו מצווים ומחויבים לעשות כן בהכרח מבלי ישנו את תפקידו אלא הקב"ה הגיד דעתו על פי הנביא ההוא או על פי הבת קול ובדבר זה הרשה לנו ומסר בידינו הברירה להיות אנחנו שוקלים סברתו ודעתו ומאמרו בפלס ומאזני משפט שכלינו, אם נראה לנו הסברא והדעת ההוא לפי דרכי תורתינו הקדושה שמסר לנו בהר סיני על ידי משה עבדו ע"ה ועל פיהן יראה לנו הסברא והדעת ההיא סברא ישרה ואמיתית נעשה כמו שאמר לנו הנביא משמו, ולא נאמר על זה כי לא בשמים היא כי אין אנו עושין ופוסקים כן מכח השמים דהיינו מכח הנבואה אלא ממה שנראה בעינינו הדין ההוא והסברא ההיא ואנו פוסקים הדין והסברא מכח שכלינו שנוטה לכך שהרי אין אנו מוכרחים לפסוק כן אלא שאנו פוסקים כך מכח בחירתינו ורצונינו המוחלט, ואם לא יראה בעיני שכלינו הדין וההלכה שאמר לנו הנביא מפי הש"י, שאינו ישר ונכון בעינינו לפי דרכי תורתינו הקדושה הנה הרשונו הקב"ה לעבור על דעתו וסברתו אלא שנעשה כפי היקש שכלינו על פי דרכי התורה הקדושה המסורה לנו ולא נביט לגודל האומר הדין והסברא ההיא שהו' הש"י, ואדרב' בזה נעשה רצונו יתברך שהוא צוה לנו שנעשה מעשה התורה והמצות עפ"י דרכי היקש התורה לפי שכלינו וכמו שהוא כן גבי ב"ד של שלשה או בסנהדרין קטנה או בסנהדרין גדולה שאף אם יראה או ימצא בהם אחד מהם שהוא מופלג בחכמה למאוד וידוע וגלוי לכל שכל חכמי ישראל בפניו כקליפת השום ושכולם אינם יכולים לעמוד על סוף דעתו, אפילו הכי לפי דעת רוב הפוסקים ז"ל אם יחלוק היחיד ההוא עם רבים שאין הלכה כאותו היחיד המופלג בחכמה אלא הלכה כאותן הרבים החולקים עליו וזה הוא להיותינו מאוסרים במאסר מאמר התורה היא אומרת אחרי רבים להטות ושלא לפסוק כהיחיד החולק עליהם ומבלי שנביט לגודל חכמת זה האיש החולק, הנה כי כן יקרה אצל סברתו ודעתו יתברך מה שאומ' לנו על ידי הנביא או הב"ק לא נביט לגודל מי שאמרו יתברך אלא אל זה נביט לקיי' ככל אשר צונו ה' אלקינו בתורתו הקדוש' אחרי רבי' להטות והמנין יהיה מן אותן שהם עוסקי' בתור' ובמצות' וכמו שלא נחשוב במנין דעות הקרובים אם הם מן הסנהדרין אפילו הם משה ואהרן ע"ה כי הוא גזירת המלך כך גזר הוא יתברך שמי שאינו מן יושבי תבל ושוכני ארץ לא יובא במנין של אחרי רבים להטות וגם אנו מאוסרים במאסר התורה שאמרה לא בשמים היא שהרי אז לא היינו עושים כך מכח שכלינו אלא מכח הנבואה וכאמור וכל

זה דוקא כשאין הנביא אומר שהשם צוה לו כך אלא שאומר שהקב"ה אמר לו כך שהדין כן ושהלכה כפלוני אבל לא כן אם הנביא אומר שנאמרה לו בנבואה שנצטוה כך דהיינו שנאמר לו שיצוה את ישראל בשמו יתברך שהדין הזה הוא כך וכך או שהלכה כפלוני, שאז אם הוא בתורת ציווי ואזהרה מפי ה' היינו מחויבים לשמוע בקול ה' ולעשות ככל אשר צונו ה' אלקינו בין שתהיה הסברא הזאת והדעת הזאת נראה בעיני שכלינו נכון וישר ובין שלא יהיה נראה בעיני שכלינו נכון וישר, כי מי יבא אחרי המלך מלכו של עולם ית' להמרות הצווי שלו חלילה, אבל דבר זה ג"כ אנו יודעים בבירור שאף שהדין הוא שאם אמרו בתורת ציווי שצריכים אנו לעשות כן אבל יודעים אנחנו שאינו עושה כך לצוות לנו עתה על ידי נביא שום דין או הלכה בתורת ציווי, כיון שהוא בעצמו יתברך אמר בתורתו בהיפוך מזה שאמר לא בשמים היא, כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם לפיכך כיון שהנביא הזה אומר שהשם ית' צוה לו שהדין הוא כך או שהלכה כפלוני הנה זה הוא נביא שקר בודאי וחייב חנק ולזה סיים רבינו לפי שעה שומעין לו בכל וכו' יע"ש דהא מה שעושה לפי שעה אינו אומר שהקב"ה הודיע לו דעתו שדבר זה מותר אלא שהוא אומר שהקב"ה צוה אותו על דבר זה כך שיעשה דוקא כך לא באופן אחר (רק שמחויב לשמוע לו הואיל ואינו אלא לפי שעה) וכמבואר הדבר מעצמו, ואל תדקדק עלי ממה שכתב רבינו ז"ל בהקדמתו הגדולה והכוללת בריש סדר זרעים וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצוה פלונית כך וכי סברת פלוני היא אמת יהרג הנביא ההוא שהוא נביא שקר הרי דכתב שם סתם שהנביא אומר שהקב"ה אמר לו שהדין הוא כך ושהסברא פלונית של פלוני היא אמת ולא כתב שהנביא אומר שהקב"ה צוהו בכך ובכך שהדין במצוה פלונית כך וכי סברת פלוני היא אמת וכו' וא"כ לכאורה נסתר מחמתו דברינו הנאמרים לעיל, אבל כי יתן המעיין את רוחו עליהם הנה בלבבו יבין שאין מזה סתירה דמלבד דאפשר לומר ששם בהקדמה ההיא עיקר כוונתו לא היתה אלא לעורר אותנו על עיקרי ויסודי תורתינו הקדושה אף זו אני אומר בס"ד דגם שם לא הוצרך לומר ולכתוב בפירוש שהנביא אומר שנאמר לו בנבואה לציווי כי סמך עצמו למה שכתב שם לעיל וזה הנביא אשר צונו מה שצונו ביום שבת זה ועשינו דברו אם יאמר לנו שתחום שבת אלפים אמה פחות אמה או אלפים אמה ואמה ויסמוך הדבר ההוא שעל דרך נבואה נאמר וכו' הרי משמע מזה דמיירי בזה ג"כ באופן האמור והוא כשהנביא אומר שנצטוה על זה כך, ועל זה נמשכים כל דבריו שם שגם כל דבריו שכתב לאחר מכן כולם מיירי ג"כ דוקא באופן האמור והוא שהנבי' אומר שנצטוה בכך וכדבר האמור (וידוע תדע כי גם אני חושד להמעתיק ההקדמה ההיא מלשון ערבי ללשון הקדש

שהעתקתו מלת אמר דהיינו שהקב"ה אמר זה הוא שגגתו, שהוא המעתיק לא הבין ולא עלה על דעתו לחלק בין תיבת אמירה בענין זה והיו כל אפין שווין אצלו בזה ולפי טבע הלשון היה יותר נראה לו נאות לכתוב בהעתקתו תיבת אמר מלכתוב תיבת צוה, ויודע כל ית' יודע האמת גם בזה) ומתיישב בס"ד בזה אצלו מה שהיה קשה לי זה רבות בשנים מה שמצינו לכמה גדולי הראשונים ז"ל אשר שתו בשמים פיהם לשאול בשמי' ממעל באופני' שוני' בדין מדיני התור' היכי לדיינא להאי דינא ובדין הדס שנקטם שהראב"ד ז"ל כ' שכבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשו אם אמת נכון הדבר כי ראיתי בספר כפות תמרים שהוא רוצה לומר שם שלא היה זה רוח הקודש ממש שרוח נסע מאת ה' והעיר לו אזן לשמוע בלימודיו, אלא כי הוא זה הפלגת שבח מאמרו שם ולאפוקי מהגאון מוהר"י ן' ל"ב ז"ל שהביא בספר כפות תמרים שהבין שהוא רה"ק ממש, ובאמת גם לדידי חזי לי כדעת הגאון מהר"ם חביב ז"ל שלא היה זה רה"ק ממש שכן דרכו בקודש של הוא הקדוש הראב"ד ז"ל כשרוצה לחזק ולהפליג דברות קדשו שכן דרכו לומר הן בהשגות והן בשארי חבוריו הקדושים לומר שדבר זה הוא מסוד ה' ליראיו וכן מצינו אותו כמה פעמים שכותב כך בתשובותיו, אמנם אחד השומע ואחד הרואה הקדמתו לפירושו על מסכת' עדיות בעיניו יראה ובלבבו יבין כי הסוד ה' ליריאיו שכתב שם לא היה פירושו וביאורו למסכת' ההיא שם לא מפי אליהו ז"ל ולא משפע רה"ק שלולי כן לא היה צריך שם בהקדמתו לכל מה שהתנצל את עצמו שם אין זה כי אם להפליג שבח דבריו קרא בשמות ההם דה"ק או סוד ה' ליראיו להעזר האלקי שלוהו להשיג ולהבין מדעתו היפה דעת קדושים, ויהיה איך שיהיה מצינו כן רבות בספרן גדולי הראשונים ז"ל אשר את פי ה' שאלו בדיני התורה, ולכאורה הדבר מתמיה ובעיני יפלא כי מה יושיענו זה הלא לא בשמים היא, ודוחק לומר שכל הנך גדולים חולקים על רבינו וסבירא להו דאם אינו אומר הנביא נגד ההלכה שאינו ודאי נביא שקר כי הוא אפשר המציאות וכדמשמע קצת כן מדעת התוספות דיבמות ואין הכרע נגד דעת רבינו ז"ל מדבר זה ממה שהשיבו להם מן השמים כי גם על דבר זה יאמר רבינו ז"ל אין משגיחין בהתשובה מן השמים כי לא בשמים היא, אבל הדבר דחוק לומר דכל הנך גדולים ז"ל לא יסברו כדעת רבינו ז"ל, כי ריהטא דשמעתא אזלין כוותיה דרבינו ז"ל שהרי יהושע וכל דכוותיה לא היו רוצים לומר מפי הנבואה דבר נגד הלכה ח"ו גם דעת התוספות הנ"ל אינו מוכרח שיחלוק על רבינו ז"ל, אמנם כן לפי האמור בס"ד ניחא, כיון דלא נאמר מן השמים להשואלים ההם שיצוו לבני אדם בשם השם ית' שהדין הוא כך וכך אלא שנאמר שבשמים ממעל פוסקים כך וכך (מה שאין כן בהך דיהושע ושמואל ואינך ע"ה הנאמר בתמורה דף ט"ז

ע"א ששם היה השאלה שיהיו מצווים בכך ולא ישנו את תפקידם על ידי פלפולם ושיקול דעתם שלזה לשקול במאזני משפט שכלם ופלפולם לא היו צריכים לשאול את פי ה' כי היו יכולים להחזירם מעצמם מכח פלפולם וכמו שיעשו אחר שאלתם ותשובת הקב"ה וכמו שעשו באמת כן לבסוף שעתניאל בן קנז החזירם בפלפולו) ממילא כל זמן שאין לנו סתירה לדין זה מדברי הגמרא דילן בבלי וירושלמי וכדומה או מכח הסברא הישרה והברורה, בודאי יכולים לשמוע אזן בלימודי ה' ולעשות כן אבל מי שרוצה לחלוק על תשובת השמים ההיא לא בכח ולא בחיל רוח כביר אמרי פיו לבד רק ברוח דעת תורה ובגבור' של תורה להביא ראיות מהגמרא דילן בבלי וירושלמי, או מכח הסברא הישרה והברורה לאיש אשר אלה לו, הרשות נתונה לו לחלוק על תשובת השמימי ההיא, להיות אין אנו מחויבים מדין תורה לשמוע אל מה שיפסקו מן השמים, כי אם אל זה נביט עפ"י התורה אשר יורו לנו חכמי התלמוד, ושוב לא קשיא קושי' התו' דיבמו' והוא דמה חילוק יש בין הך ב"ק של ר"א והחכמים לבין הך ב"ק של ב"ש וב"ה ולפי האמור בס"ד ניחא כי שם גבי פלוגתייהו דב"ש וב"ה לא אמר הב"ק דרך ציווי והכרח אלא אמר דעתו כמו שאחד מחכמי ישראל אומר דעתו שאמר אלו ואלו דברי אלהים חיים והלכה כב"ה והיא נראה בעיני חכמי ישראל לפסוק שמעלת רוב מנין של ב"ה עדיפא ממעלת רוב בנין דהיינו רוב החריפות של ב"ש דהיינו שעל ידי הבת קול נתנו לב להכריע דרוב מנין עדיף הואיל וראו שבשמים מסכימים כך אף הם הסכימו לכך מדעתם ורצונם, לא כן גבי פלוגתייהו דר"א והחכמים שלא היה נראה בעיניהם להסכים עם הב"ק לפסוק כדברי היחיד נגד הרבים וגם סברת דר"א לא היה נראה בעיניהם כלל לכך לא שמעו בקולו של הב"ק שהרי אינם מוכרחים לשמוע לו כי לא בשמים היא לגזור עליהם בתורת ציווי וגזרה.

(ד) **ואתה** דע לך כי כל מה שכתב מרן ז"ל בכסף משנה פה מן הראויות לדברי רבינו ז"ל על מה שפסק דאפי' כוון להלכה הרי זה נביא שקר בודאי וכן אם אמר בנבואה הלכה כפלוני דינו כך הנה כל זה הוא מבואר כן להדיא בדברי רבינו בהקדמתו הכוללת ריש סדר זרעים וקצת קשה על מרן ז"ל שלא העיר כלל וכלל בזה וראה זה מה שכתב מרן ז"ל בכ"מ לקמן בהלכות טומאת צרעת פרק ב' הלכה ט' על מה שכתב רבינו ז"ל שם וז"ל ספק שיער לבן קודם ספק הבהרת קדמה הרי זה טמא וכו' יע"ש, כתב מרן ז"ל וז"ל בהרת כחצי גריס וכו' ומ"ש ספק שיער לבן קודם וכו' שם בסוף הפרק ואע"ג דהקב"ה אמר טהור וכו' לא בשמים היא ואינו כדאי להוציא מהכלל שבידינו הלכה כת"ק ועוד שבתחלת פרק ה' דנגעים סתם לן תנא וכו'.

והנה תירוצו הראשון שתירץ מרן ז"ל דלא בשמים היא וכנ"ל, אומר אני בס"ד אחרי נשיקת עפרות זהב כפות רגלי מרן דליתא לפי מה שכתבתי בס"ד לעיל אות הקודם ולחלק יצאתי בין היכא שהנביא אומר כן בשם ה' דרך ציווי ובין שאומר כך בשמו יתברך רק בדרך הודעת סברתו ודעתו שכך וכך היא סברתו ודעתו א"כ דון מיניה ואוקי באתרן דהא הכא לא אמרו לא הקב"ה ולא רבה בר נחמני בשעת מותו דרך ציווי וגזרה, אלא שאמרו רק בדרך גילוי דעתם היפה ודעת קדושים וסברתם בדין הזה, נהי דיציבא מילתא שאם היה נאמר בתלמוד בשום מקום שאין הלכה כך לא היה קשה על התלמוד ממאמרו של הקב"ה ורבה בר נחמני דכבר כתבנו בס"ד דיש כח ביד חכמי המשנה והתלמוד לפסוק דלא כהב"ק ואמירת הנביא בשם ה' אבל איה עבר רוח ה' להגיד לרבינו ז"ל כי לא ישרו הדברים בעיני חכמי התלמוד נ"ע ולא לנו להכריע נגד מה שהסכימו בשמים ממעל אם לא שנמצא עזר לזה בתלמוד או מכח הסברא הישרה היכא שלא נמצא מאותו דבר הנאמר משמים בגמרא דילן לא דבר מתנגד ולא דבר העוזר לו או שהענין בגמ' סתום ואפשר לפרשו כך כמו שנאמר משמים ואפשר לפרשו בהיפוך כגון הך דהדס שנקטם ראשו, אבל בדבר שמצינו בגמרא שנאמר משמים כך ולא מצינו בגמרא שתאמר בהיפוך מי ירים ראש לומר לא בשמים היא, שאין הלכ' כך דלמא מסתמא היה נרא' להגמ' להסכי' עם מה שנאמר משמים, לפיכך הנראה בעיני לעיקר הוא התירוץ השני שתירץ מרן ז"ל והיינו הואיל והמשנה סתמא דלא כהך הלכתא שהיא מן השמים ודלא כרבה בר נחמני לזה יש לנו כח לחלוק על דיני שמים הואיל וסתימת המשנה סותרת הדין שמים.

(ה) **איברא** דלכאורה קשיא לענ"ד על רבינו ז"ל ממה שפסק לקמן בהלכות טומאת מת פרק א' הלכה י"ג וז"ל ואין העובד כוכבים ומזלות מטמא באהל וכתב שם מרן כר"ש בן יוחאי ואע"ג דרבנן פליגי עליה וכו' דאמר ליה רבה לאליהו לאו כהן הוא מר מאי טעמא קאי בבית הקברות, אמר ליה לא מתני מר טהרות דתניא ר"ש ב"י אומר קברי עובדי כוכבים ומזלות אינן מטמאין והיאך פסק כאליהו ז"ל נגד הך כללא דיחיד ורבים הלכה כרבי' דהא לא בשמים היא, ואטו מי עדיף אליהו השתא מרבה ב"נ בשעת מיתתו שכתב מרן ז"ל בכ"מ לקמן בהלכות טומאת צרעת פרק ב' הלכה ט' דהואיל ורבה בר נחמני אמר כך בשעת מיתתו כבר נחשב בכלל לא בשמים היא ומכל שכן אבא אליהו ז"ל שכבר נסתלק למעלה זה רבות בשנים כשאמר הלכה זו שיהיה נחשב לא בשמים היא (ועיין מה שאכתוב בס"ד בסמוך בשם ספר תרומת הדשן) וצ"ע לכאורה.

ברם, קושיא זו אינה דאליהו ז"ל לא אמרה להך הלכתא מכח מה ששמע זה שבתו בית

אל בשמים ממעל אחר שכבר ניתנה התורה לנו בסיני אבל ההוא אמר כך להך הלכתא דקברי עובדי כוכבים ומזלות אי

הלכה ה

בד"א בשאר מצות אבל בע"א אין שומעין לו אפי' לפי שעה. עיין בלחם משנה שהאריך בזה להקשות על רבינו ויפה השיב עליו הפר"ח בחידושיו, ואני מוסיף על דבריו שכן מבואר להדיא בחדושי הר"ן בסנהדרין צ"א שכתב שכן היא הגירסא בגמרא וזה לשונו ועוד שבקצת ספרים כתוב אבל קיים מקצת וביטל מקצת דשאר מצות ד"ה פטור עד דמתיידע לך ומשמע דכי מתיידע לן שהתנבא לשקר חייב, וא"כ נתבאר דעוקר הגוף דשאר מצות הוא חייב מיד (רצונו אף דלא אתיידע לן שקרותו דבמה שהוא עוקר גוף המצוה בדבר זה כבר מתברר לן שהוא נביא שקר) וא"ל הא אינו חייב מיתה אלא אם ידענו בבירור שמתנבא מה שלא שמע, דהא דבר ברור הוא שאין הקב"ה עוקר מצוה מן המצות לעולם וכיון שזה בא לעוקרה בידוע לנו שהתנבא מה שלא שמע אבל כשהוא מקיים מקצת ומבטל מקצת בשאר מצות לא מחייב עד שנדע בבירור שהתנבא מה שלא שמע דאפשר שהוא נביא אמת והש"י צוה לו לשעה לבטל מקצת כמו אליהו בהר הכרמל עכ"ל הר"ן ואחרי כי כן דברי רבינו שרירן וקיימין (ובהיות שלא נתגלה עדיין אור יקרת חדושי הר"ן בימיהם של הלח"מ והפר"ח לכן לא העלו על שפתם דבריו דפח"ח).

פרק י

הלכה א

כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו א"צ לעשות אות וכו'. עיין בהקדמת רבינו לפי' המשניות בריש ס' זרעים שם ביאר כל הדברים האלה האמורים פה בקיצור באר היטב, תדרשנו משם ומצאת טוב טעם ודעת לאוזן שומעת והדעת מכרעת.

הלכה ג

אלא שהמעוננים והקוסמים מקצת דבריהם מתקיימין וכו' כענין שנאמר יעמדו נא ויושיעך וכו' מאשר ולא כל אשר וכו'. מרן ז"ל לא העיר על מקור הדרש ההוא איה מקומו, והוא במד"ר בסדר וישב פרשה פ"ה עיין שם.

הלכה ה

ואסור לנסותו יותר מדאי ולא נהי' הולכים ומנסים לעולם שנאמר לא תנסו וגו'. (א) **כדי** לעמוד ולברר דברי רבינו אבאר בס"ד תחלה הסוגיא דמס' תענית ט' א' אשכחי' ר' יוחנן לינוקא דר"ל א"ל אימא לי פסוקך א"ל עשר תעשר א"ל ההוא ינוקא לר"י ומאי עשר

תעשר א"ל עשר בשביל שתתעשר א"ל מנ"ל א"ל זיל נסי א"ל ומי שרי לנסוי להקב"ה והכתיב לא תנסו א"ל הכי אמר ר' אושעי' חוץ מזו שנאמר הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת א"ל ההיא ינוקא אי הוית מטי התם להאי פסוקא לא הוי צריכנא לך ולר"א רבך, ומהרש"ל ז"ל בביאוריו לסמ"ג חלק הל"ת מנין ד' הקשה לפמ"ש התו' בפסחים ח' ב' ובר"ה ד' א' בענין העבודה ע"מ לקבל פרס ויצאו לחלק דאם כוונת הפועל היא שאם לא תבוא לו הטובה שמצפה ע"י עשיית המצוה הוא תוהה ומתחרט על עשייתו המצוה בזה אמרו שאסור לעשות כן אבל אם אינו תוהה ומתחרט אם תהא תוחלתו נכזבה ה"ז צדיק גמור וכ"כ הסמ"ג בחלק הנ"ל וא"כ מאי שאיל האי ינוקא מי שרי לנסוי דלמא ר"י איירי באינו תוהה ומתחרט על עשייתו אף אם לא יתעשר ולא אסר הכתוב אלא בתוהה ומתחרט, ומהרש"ל רוצה לתרץ דאם אינו תוהה ומתחרט לזה לא הי' צריך קרא עשר תעשר להורות שיתעשר דממילא ידעינן כי יש שכר לפעולתו של הפרשת מעשר וע"כ הקרא אתי להורות אפי' בתוהה ומתחרט אם לא יתעשר נמי שרי לנסות ושפיר פריך והכתיב לא תנסו, ובענייי לא אוכל לירד לסוף דעת הגאון בזה דודאי אם לא הי' מפורש בכתוב דיתהלל העשיר בעשרו מכל תבואת זרעו ג"כ היינו יודעים כי שלם ישלם לו השם ית' שכר פעולתו ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ההוא אמר אני ה' נאמן לשלם שכר טוב לשומרי מצותי אבל מי יעלה לנו השמימה דשכר מצות הפרשת מעשר היא בעה"ז ודלמא אין הבדל בין מצוה זאת לשאר מצות דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ורק מצות מיוחדות מנו חכמים שאוכל הפועלם הפירות בעה"ז והקרן קיימת לעה"ב ומי אתנו יודע אם זאת המצוה ג"כ היא מהמצות האלה אם לא פורש לנו שכרו וגם אם ידענו ג"כ בהפרשת מעשר הפועל אוכל הפירות בעה"ז מי הגיד לנו מה המה הפירות שאוכל אם עושר אם כבוד אם אריכת ימים כי יזקין בארץ שרשו היות הוא מחיה את הלוי לבלתי ימות לשחת כי יחסר לחמו ומכבדו להלוי לתת לו חלק בראש טרם ישבע עצמו מטובו ולכן פועל אדם ישולם לו גם לו יתן השם שכרו בעה"ז כבוד וגדולה או חיים ארוכים ועדיין לא ידענו כי נקבה שכרו בהפרשת מעשר מעלת העושר והנה הוצרכה התורה ליעד שכר מצות כיבוד או"א ושכר מצות שלוח הקן כי שכרם אתם בעה"ז והוא כי ירבו ימים וכמו כן מצינן למימר בהפרשת מעשר קבע הכתוב שכרו בעה"ז כי יעשר האיש המעשר פירותיו כראוי אבל מסברא לא הוי ידעינן כי זה הוא שכרו בעה"ז, ועוד הקשה מהרש"ל בביאוריו שם למאי איצטרך ר"י להביא ראיי' דשרי לנסות להקב"ה בהפרשת מעשר מקרא דמלאכי הלא כבר כתיבא באורייתא דהא דרשא גמורה היא מיתורא דקרא דכתיב עשר תעשר ושמעינן מיני' הדרשא אשר תדרש

עשר בשביל שתתעשר ומוכח ממילא דמותר לנסות בזה וגם בזה אני אוסיף להקשות לא על ר"י בלבד כמו שהקשה מהרש"ל אלא גם על הך ינוקא דחכים יתקרי מה זה דשאל פעמים לר"י מנא לך הא ומי שרי לנסוי והרי בלבבו יבין הכרח הדרשא מיתור המלות דשכר הפרשה הוא העושר וכי מותר לנסות בזה והנראה לענ"ד בס"ד להסיר כל ההערות האלה שזכרנו וחדא מתישבת באידך דהנה יש לדייק בתשובתו של ר"י לשאלת הינוקא מאי עשר תעשר הי' לו להשיב עשר ותתעשר ייעד לנו הכתוב בשכר הפרשה מעלת העושר וע"ד שאמר החכם רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד ולא אמר רדוף צדקה וחסד עקב תמצא חיים צדקה וכבוד (כי מלת עקב הוראתו הוא כמו הוראת מלת בשביל בלשון התלמוד) וא"כ מה ראה על ככה ר"י שהוסיף בביאור המלות עשר תעשר מלת בשביל אלא הורה לו ר' יוחנן בזה דאין כוונת הכתוב על ייעוד לחוד להבטחת העושר אלא להורות גם כן דרשאי לעשות המצוה זאת ע"מ לקבל פרס דהיינו עשר כדי שתתעשר רשאי אתה לכוון בעשיית המצוה הזאת ע"מ כן אתה עושה שתתעשר, והי' קשה ע"ז להיא ינוקא ממ"נ איך הוא כוונת ר"י אם דוקא באופן זה שאינו תוהה ומתחרט רשאי לנסות וליתן המעשר בשביל שיתעשר דאף אם לא יתעשר לא מתחרט על הפרשתו, תקשי מאי אשמעינן ר"י דגבי מעשר שרי כה"ג הא גם בשאר מצות מותר נמי לעשותן ע"מ לקבל פרס אם אינו תוהה ומתחרט אם יאוחר דבר השכר ולא ביומו יתן שכרו, ואם כוונת ר"י דהורה לנו הכתוב גבי מעשר דמותר להפריש ע"מ לקבל פרס אפי' אם הוא תוהה ומתחרט אם תקותו לא תבוא ולא יהי' הון ועושר בביתו תקשי באמת מנא לך הא דמקרא ליכא למשמע אלא שתבוא לו מעלת העושר חלף פעולתו להפריש מעשר וייעד לנו הכתוב במצוה זאת שכרה בעה"ז כמו שפרט הכתוב במצות כיבוד ושלוח הקן ועדיין לא שמעי' דמותר לעשות מצוה זאת ע"מ לקבל פרס אפי' בתוהה ומתחרט דלא מצינו במקום אחר כיוצא בו דהא לא כתוב מלת עקב או מלת בשביל דנימא דרשאי לנסות בכה"ג שהוא תוהה ומתחרט ונוכל לפרש כפל הלשון דייעוד הכתוב שכר הפרשה שהוא העושר והוא בתנאי אם לא יעכב חטא ועון, והשיב לו ר' יוחנן זיל נסי אמת כי צדקת בזה שאין ראיי' לדבר מהכתוב אבל הנסיון מעיד על הדבר שאמרתי דהנה סבת מניעת הנסיון אם הוא תוהה ומתחרט הוא דשמא יגרום החטא שלא ימלא ה' משאלתו בהשגת השכר הקצוב לו על עשיית המצוה וי'הי' תוהה ומתחרט על עשיית המצוה והוא עון פלילי להיות תוהה ומתחרט על הטוב שעשה אם נכזבה תוחלתו בהשגת השכר וכ"כ המהרש"ל בביאוריו הטעם הזה וזה הוא בשאר מצות שאין מסגולתן לדחות העבירה המונעת הטוב המקווה חלף עבודתו וא"כ השכר הוא ספק

אתי ס' לא אתי מסבה האמורה משא"כ בהפרשת מעשר הנסיון יורה דעכ"פ שכרו אתו ואין בכח שום עבירה למנוע ממנו הטוב אשר הבטיחו הכתוב על הפרשת מעשר דאף אם יחטא לאלהים ונכון הוא להרשיעו להיות בחוסר כל גור לא יגיר מפני חמת המציק אם הפריש מעשרותיו כראוי דה' הטוב לא ימנע ממנו הטוב אשר דבר לו שיתעשר וא"כ ממילא ידעינן דמות' לנסות בזה להקב"ה דא"א שיבא לידי כך להיות תוהה ומתחרט אם שאלתו לא תגיעהו דוודאי בא יבוא ברנה נושא אלמותיו ומזויו מלאים מפיקים מזן אל זן, וזה שאמר ר"י זיל נסי ותחזינה עיניך כי נכון הוא הדבר אשר דברתי שאין בכח שום חטא ועון למנוע מהמפריש מעשרותיו הטוב אשר הבטיח לו השם ית' (והאיך יעשה הנסיון יתבאר לפנינו בס"ד) ובהיות כן הדעת מכרעת דמותר לעשות המצוה ע"מ לקבל השכר המיועד אפי' אם יהי' תוהה ומתחרט במניעת הטובה כיון דא"א במציאות מניעת הטובה המיועדת שהיא כי ירבה כבוד ביתו בהון ועושר, והנה הינוקא הי' מבין מתשובת ר"י דברור הוא כשמש שאין בכח שום עבירה למנוע ההבטחה אשר הבטיח הכתוב על הפרשת המעשר דבר זה נודע לו מכח הנסיון ולא מצא לו סמך מהמקרא דעדיין לא ידע הינוקא מקרא דמלאכי עד שלמדו ר"י אלא מכח הנסיון שהי' מנסה הדבר שהוא כן לפיכך שאל לו הינוקא ומי שרי לנסוי נהי דאמת נכון הדבר דגם אחרי שנסית מצאת הדבר כן דמסגולת מצות הפרשה הוא שיאכל הפירות בעה"ז והוא שיתעשר אף אם רובץ לפתחו חטאת ואשם אשר ראוים למנוע הטוב ממנו הנה מאז והלאה שרי לך להתיר לאחרים ג"כ לנסות דבסור הסבה אשר עבורה אנחנו אוסרים את הנסיון א"א למסובב שימצא והרי במעשר אין במציאות שלא יתקיים היעוד אשר הבטיח הש"י ממילא מותר לנסות אפס מי התיר לך לכתחילה לעשות הנסיון ועדיין לא ידעת מסגולת ההבדל אשר להפרשת מעשר מכל שאר מצות ה' ואולי אין יתרון למצוה זאת על זולתה ולא יראה ולא ימצא השכר המיועד על עשיית המצוה הזאת אם תקום לנגדה עבירה אחרת להרשיעו לבלתי יבוא על שכרו ויוכל להיות תוהה ומתחרט גם בזאת, וזאת אומרת דמה שאמרת לי זיל נסי לאו מכח הנסיון שעשית נודע לך הדבר אלא מקרא אתה יודע ומשם תוצאת הידיעה הזאת מיתרון שכר מצות הפרשת מעשר שאין לך דבר העומד לנגדו ומעכבו וא"כ תהדר השאלה מנא לך הא דמיתור המלות ליכא למשמע רק דמעלת העושר היא שכר פעולת הפרשת מעשר ולא מסגולה המיוחדת לה מעל כל שאר מצות ה', והשיב ר"י דר' אושעיא רבו העיר על הדבר הזה דא"א לשכר הפרשת מעשר שלא יבוא ומקרא דמלאכי הוציא הדרש הזה דאמר השם ית' ובחנוני נא בזאת ולא התנה עמהם שיהיו יראי השם חקותיו ינצורו ועדותיו ישמרו דבלעדי זה אין הבחינה מועלת דאפשר שיגרום

החטא וברכת ה' עליהם לא תבוא והבחירה חפשית ביד אדם ויצר לב אדם רע מנעוריו ועלול לחטוא ומדלא התנה הש"י עמהם כך בזאת נדע כי אין דבר רע מעכב שכר מצות הפרשה וא"א שיהי' תוהה ומתחרט וכיון דטעם איסור הנסיון הוא דאולי לא טוב עשה בעמיו והנה נדרש ממנו ולא יבורך גבר על חטאיו ויה' תוהה ומתחרט ממילא במעשר דאין לחוש לזה מותר הנסיון, ומעתה כצל יעופו כל הקושיות אשר עמד עליהם מהרש"ל ז"ל דהוכרח ר"א להביא ראיי' מקרא דמלאכי דמכתוב האמור בתורה עשר תעשר ליכא למשמ' מיתרון סגול' הפרש' מעשר דעכ"פ יבוא שכרו אף אם נשא עונו אשר חטא באחת מכל מצות ה' אלא דיש שכר לפעולתו והוא העושר הנתון לו חלף פעולתו ועדיין לא שמענו דמותר לנסות בזה אם יודע כי נפשו לא מטוהרה לבלתי יהי' תוהה ומתחרט אם יעמוד חי בחוסר כל לפיכך מביא ר"א ראיי' מקרא דמלאכי דמשם נתברר סגולת יתרונה של מצות הפרשת מעשר על כל שאר מצות דשכרן המיועד לא יבוא בהחלט דבתנאי הוא אם לא יגרום החטא משא"כ במעשר ולכן רשאי לנסו' כאמור, וכבר אמרנו דמדקאמר ר"י עשר בשביל שתתעשר הבין הינוקא כוונתו דרשאי לעשר ע"מ שיתעשר ואפי' יודע בעצמו שאינו יכול לשלוט ברוחו לבלתי יהי' תוהה ומתחרט וממילא כשאמר ר"י לינוקא זיל נסי היינו נמי בכה"ג דאפי' אם יהי' תוהה על הראשונות אם תאות לבו תהא נכזבה ועוד דהא דאמר ר"י זיל נסי היינו שילך וינסה וימצא האמת כדבריו, וא"א לומר דאופן הנסיון הוא ע"י מה שיראה אדם רשע רק שהוא נזהר במצות מעשר וטרם קיומו המצוה הי' עני ומעת עמדו על המשמר לקיים היטב מצות הפרשת מעשר הוא הולך וגדל בעשרו ומזה ידע סגולת המעשר כי רבה היא אף כי חטאתו כבדה מאוד לא יגרע ממנו שכרו אשר פירש לו שיתעשר, שלא יפול על זה שהוא רחוק המציאות לשון זיל נסי דהוראתו שהברירה בידו לנסות כחפצו ואי' איפה ימצא בנקל איש כזה שאמרנו אשר על ידו יתברר הנסיון כי איש כזה זר מעשיהו ומציאותו זר הוא, ולומר דכוונת ר"י היא שיעץ להתינוק ח"ו שיחטא רק שיזהר במצות מעשר ויראו עיניו מה רמה מה נהדרה המצוה הזאת דאף גם זאת שחטא מגרעת לא נתנה לו ואין העבירה מכבה המצוה, ודאי לא יעלה על דעת שכל הישר לומר כן ולחשוב מחשבת פגול כזו על ר' יוחנן שיעץ להיא ינוקא לחטוא כדי לברר האמת וזה לא יתכן, וצריכין אנו לומר דכוונת ר"י כך הוא באמרו זיל נסי והוא שילך ויעשר המעשרת כראוי וע"מ לקבל שכרו בזה שיתעשר ויאמר ג"כ שאם לא יתעשר שהוא מתחרט על מה שעשה בתחלה ואם הי' מצות המעשר כיתר המצות דאפשר שלא יבוא שכרו ממילא גם במעשר אסור לנסות אם הוא תוהה ומתחרט וא"כ הינוקא שהי' מנסה ותוהה על הראשונות הרי היה עושה

איסור תורה בלאו דלא תנסון והי' ראוי שלא להתעשר אף אם הוא מפריש מעשרותיו כמשפטו שהרי הי' ראוי דחטא הזה מפני שעבר על אזהרת לאו לא תנסון את ה' יגרום למנוע ממנו הטובה אשר תקותו אליה כי תבוא, אבל אם בכל זאת יתעשר אח"כ ההיא ינוקא מזה ידע ויתבונן כי אין עליו חטא במה שהי' מנסה את השם ית' במצות מעשר אף אם מחשבתו לרע שיהי' תוהה ומתחרט אם לא יהא בסופו כחפצו, ולמה באמת אין עליו חטא משפט עבור כי עבר על אזהרת לא תנסון, אלא שמעינן דמותר לנסות במעשר דא"א כלל שיהי' תוהה ומתחרט דמסגולת המעשר היא להביא ברכה אל תוך ביתו וברכת ה' היא תעשיר ואת אשר אמר בתחלה שיהי' תוהה לא אמר כלום, וא"כ הא דאמר ר"י זיל נסי היינו שינסה אפילו תוהה על הראשונות אם לא בא בשכרו ושפיר שאיל הינוקא ומי שרי לנסוי בכה"ג שאמרת דאף אם יודע בעצמו שיהי' תוהה ומתחרט אם תקותו לא יתן לו אלוה רשאי לנסותו, והביא לו ר"י ראיי' לדבריו מקרא דמלאכי דשרי לנסות במעשר.

ומתוך האמור מתישב נמי מה שיש לדקדק בסוגיא הנ"ל דר"י אמר משמי' דר"א רבו דמותר לנסות את ה' במעשר ומשמע דהוא חידש דבר הלכה אשר עדיין לא שמעה אוזן התלמידים בבי מדרשא עד שבא ר"א ונתחדשה הלכה זאת הלא מקרא מלא דבר הכתוב הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה וגו' הרי כתוב באר היטב דרשאי לבחון את ה' במצות מעשר, וגם מאי רבותי' דהאי ינוקא שאמר אי הוית מטית התם להאי קרא וכו', כל קטן היודע לקרות שמוע ישמע כוונת הכתוב הזה דיכול לנסות במעשר ואינו צריך לזה השכלה יתירה להיות חריף ומבין מדעתו כהינוקא אשר לו מיחס התלמודא דעת לנבון, איברא לדעתם האמורה הכל שריר וקים דר"י אמר דר"א רבו אסברה לן טעמא דקרא דכתיב לא תנסון דשמא יגרום החטא לתת לו מגרעת משכרו המיועד לו על עשיית המצוה והוא לא ידע ואשם והתקצף באלהיו ובתורתו, ולבלתי נאמר דמצוה זאת בכלל כל החוקות היא אשר סבתן וטעמן לא נדרוש אלא הורה לנו ר"א דהכא דרשי' טעמא דקרא כאמור ולכן במקום דליכא למיחש שיהי' תוהה ומתחרט מותר לנסות, וגם בזה מגיד לנו ר"א חדשות בביאור הכתוב דמלאכי דמותר לבחון אם אמנם יודע דאם שכרו לא יבוא לו יהי' תוהה ומתחרט ומשום דמצות מעשר יש לה סגולה מיוחדת שאין שום חטא ועון מעכב שכר הפירות אשר ייעד לנו הכתוב והוא מ"ש והרקותי לכם ברכה עד בלי די ובהיות כן א"א לבוא לידי כך שיהי' תוהה על הראשונות גבי מעשר ולכן התיר לנו הכתוב לבחון את ה' בזה וביאור הזה מייחס ר"י לר"א רבו דהוא הוא שביאר כן, ומרב חכמת הינוקא אשר היתה לו לתפארת השיב ואמר לר"י

שאם הי' מגיע בלמודו אל הכתוב הזה במלאכי הי' מבין מדעתו דמה שאמר ובחנוני היינו אפי' יחשוב מחשבת עמל אם ימנע הטוב המיועד ממנו מ"מ מותר לבחון דא"א למניעה הזאת במעשר והיינו מדלא התנה הנביא בשם ה' שיהיו נזהרים לשמוע בקול ה' לעשות הישר בעיניו הלא אז תבוא אליהם ברכת טוב חלף פעולתם בהפרשת מעשר וממילא מדהתיר הקב"ה לנסות במעשר שמעי' דמה שהזהיר הכתוב לא תנסון איננה מצוה חוקיית אלא מסבה האמורה שלא יהי' תוהה ומתחרט הזהיר עליו ולכן גבי מעשר שא"א שלא תבוא ברכה המיועדת ואין חטא ועון מעכב תשלום השכר המיועד ולא יהי' במציאות שיהי' תוהה על הראשונות התיר הנביא בשם ה' לבחון אותו בזה.

(**ב**) **ומעתה** אשים לב בס"ד לבאר דברי רבינו במ"ש נביא שהעיד לו נביא אחר שהוא נביא וכו' אסור לחשוב אחריו ולהרהר בנבואתו שמא אינה אמת וכו' ולא נהי' הולכים ומנסים לעולם שנא' לא תנסון וגו' ונראה לענ"ד ברור דבכלל הדבר הזה הוא ג"כ דאסור לנסות הקב"ה בעשיית המצוה אם יבוא השכר המיועד על המצוה ההיא אם לא, וכ"ה דעת הסמ"ג בחלק הל"ת מנין ד' וכמבואר מהסוגיא הנזכרת דאחרי שאמר רבינו שלא לנסות לנביא שכבר הוחזק לנביא נאמן ואין לך נביא מוחזק יותר לנביא נאמן לה' ולישראל ממרע"ה כמו שהרחיב הדבור בזה רבינו לעיל פ"ח הלכה א' וב' הבט שם אל צוף דבש אמרותיו, וא"כ אסור להרהר אחריו ולהסתפק באמתת דבריו ובהיות כתוב בתורה צוה לנו משה על מצוה הזאת מגיע לנו השכר בעה"ז כך וכך ועל מצוה זאת יתן לנו השם ית' שכרה כך וכך והוא ית' ישלם לאיש כמעשהו ולא לריק תהי' יגיעתו כי ילך בדרכי ה' אין לך רשות להרהר אחריו והרי זה באזהרת לא תנסון את ה' וכ"כ רבינו באר היטב בסה"מ חלק ל"ת מנין ס"ד שלא לנסות היעודים והיחולים שיעידו אותנו הנביאים אחר שנדע אמתת נבואת הנביא שיספר בהם וכו', הרי גלוי וידוע לפניך דעת רבינו דכל היעודים הכתובים בספר התורה על כל המצות והחקים אשר צוה ה' אלהינו ע"י משה עבדו נאמן ביתו שאין אנו רשאים להרהר ולהסתפק באמתתם אך נכון לבנו בטוח בה' כי נצח ישראל לא ישקר ויחי' הצדיק באמונתו כי בוא יבוא השכר אם נהי' ראוים לקבל הטובה מהעצם הטוב והמטיב לכל מעשיו ואם יתמהמה נחכה לו כי הוא נאמן לשלם שכר.

שוב ראיתי לספר פרשת דרכים דרך מצותיך שכתב וראיתי הבדל ביניהם (בענין מצות לא תנסון את ה') שהרמב"ם כתב שהזהירנו הש"י שלא לנסות היעודין והיחולין וכו' והסמ"ג כתב דפסוק זה הוא אזהרה שלא יאמר אדם אעשה מצוה זו וארא אם אתברך, ובפ"ק דתענית מתבאר מהסוגיא כדעת הסמ"ג ונוראות נפלאתי על הגאון האמיתי בעל

פ"ד שלא ירד לסוף דעת רבינו בזה והבדיל בין הקרובים זה לזה ושפה אחת ודברים אחדים להם ודברי הסמ"ג המה נכללים בדברו' קדשו של רבינו בצחות לשונו ועיני רבינו מאירים כספירים ומשוטטות בכל התלמוד ולא נעלמה ממנו הסוגיא דתענית, ומה שלא חילק רבינו בין מנסה ותוהה ומתחרט אם תאות לבו לא נתנה לו או שאינו תוהה ומתחרט הנה מלבד שאין מדרכו להביא בספרו הגדול דבר שלא נתבאר בהדיא בתלמודא אלא הרי דבר זה נכלל בדבריו שכתב אסור לחשוב עליו ולהרהר שמא אינה אמת והיינו דוקא במי שמנסה ומהרהר ומתחרט על מה שעשה מהמצות וחושב מחשבת און לאמר בלבו לריק יגעתי כי דברו הטוב לא יקם לי ה' ובשקר דבר הנביא, אבל אם אינו תוהה ומתחרט אינו מנסה אם הדבר אשר דבר הנביא בשם ה' הוא אמת אלא הוא מנסה כדי לברר הדבר ההוא שהבטיח השם ית' על עשיית המצוה הזאת ויתגדל ויתקדש ש"ש על ידו או לנסות את עצמו אם מעשיו רצוים לפניו ית' או אם עונותיו מבדילים בינו לבין הש"י וחטאתיו מנעו הטוב ממנו, עיין בתו' חולין נ"ז ב' ד"ה איזיל ואחזי וכו' כתבו כעין דברינו פה, וברור שאין בכלל מ"ש רבינו שמא אינה אמת ענין הנסיון שאינו תוהה ומתחרט על מה שעשה מהטוב.

(ג) **אולם** הדבר אשר יש להעיר בדברי רבינו הוא דמסוגיא דתענית מבואר היטב דאע"ג דבכל המצות אסור לנסות מיהו במעשר אמר השם ובחנוני נא בזאת ואין בתלמודא דעה מתנגדת להלכה זאת ואיפה למה שתק רבינו ולא הזכיר בדבריו דבמעשר מותר לנסות את ה' ושתיקתו כהודאה דמיא דאין הבדל בין מצות מעשר לשאר מצות ה' בענין הנסיון והי' לא תהי' וכאשר קימו וקבלו ר"י ור"א רבו, והי' לו לרבינו לבאר דין המבואר בתלמודא דמותר לנסות את ה' במצות מעשר אף אם יודע מרת נפשו כי יהי' תוהה ומתחרט אם לא יעשה לו השם ית' ארובות בשמים להריק עליו שפע שבע רצון כיון שאין במציאות כלל גבי מעשר שיהי' תוהה ומתחרט דאין מעצור ואין מונע בשום חטא ועון מלהביא ברכה אל ביתו אם יביא מעשרותיו כמשפט אל בית ה', והנראה לענ"ד דמ"ש לעיל דראיי' ר"א מהכתוב ובחנוני נא בזאת דגבי מעשר רשאי לנסות אף אם בטבעו להיות תוהה ומתחרט כיון דמסגולת הפרשת מעשר היא כי נאמן הוא ה' לשלם שכר המיועד ולא הביט און ולא יראה עמל החטאים והעונות שעשה האיש ההוא למנוע ממנו הטוב אשר דבר לו ולא יכול לבוא לידי כך להיות מתחרט על מה שעשה כי יברכהו ה' בגללו, ואמתת כוונת הכתוב בזה נתבררה לו לר"א מדלא התנה הנביא אשר דבר בשם ה' דהברכה הזאת אשר הבטיח להם בהבאת המעשרות היא על תנאי אם ישמרו מצותיו ליראה את השם וללכת בדרכיו ולא יעכב חטא ועון את הברכה

הראוי להם, הנה אין דעת רבינו נוחה בזה וס"ל דאין מהצורך להנביא להתנות בזה דכל ישר הולך בלבבו יבין דאין הבדל בשכר המיועד להפרשת מעשר לבין השכר המיועד על מצות כבוד ושלוח הקן ובמזוזה דנקבה שכרם בתורה למען **יאריכון ימיך** ואפ"ה הדבר ברור דהיעוד הזה ע"ת נאמר אם לא יגרום החטא הוא שישיג היעוד ההוא אבל לא אמרה התורה היעוד הזה בהחלט, וכ"כ מ"ש במשלי רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד וכדומה הרבה מקראי קודש המלאים, זיו הבטחת קנינים הזמנים בני חיי ומזוני אף שנאמרו סתם הנם תלוים ועומדים על תנאי אם לא יגרום החטא אף אתה דן במצות הפרשה שהבטיח הנביא והרקותי לכם ברכה שאינו מאמר מוחלט אלא בתנאי אם שמוע תשמעו אל מצות ה' ומה שאמר ובחנוני נא בזאת היינו רק הנסיון אשר רשאי לעשות בכל מצות שבתורה שמתן שכרה בצדה מותר לנסות באופן שאף אם לא מגיע לו השכר המיועד לא יהי' לבו דוי על המצוה אשר עשה וידע נאמנה כי האשם בראשו וה' הצדיק, אולם ס"ל לרבינו דמה שנתברר לר"א דאפי' באופן שיהי' תוהה ומתחרט אם לא תשיג ידו ברכת ה' מותר לו לנסות גבי מעשר דמעשר נשתנה בדינו ובסגולתו וכנ"ל, הוא כך דאינהו לשיטתייהו שטו ואזלו דהא ר' אושעי' ור' יוחנן דרשי מעשר תעשר (דהיינו מכפל המאמר המקור עם הפעולה או כדבעינן למימר לקמן בס"ד) עשר בשביל שתתעשר ממילא כבר ייעדה לנו התורה והבטיחה שבזכות מצות מעשר יוריק עלינו שפע ברכות ורב טוב כמו שהבטיחה התורה על שילוח הקן ומזוזה אריכת ימים, אלא שהך עשר בשביל שתתעשר דאשמעינן הקרא אפשר לפרשו בשני אופנים האופן האחד שהיעוד הזה של העושר הוא כמו כל היעודים שהם בתורת ה' שהם תלוים בתנאי אם לא יגרום החטא אז כעב תעופינה היעודים האלה והשיגוהו הברכות האלה ואם יגרום החטא לא תבוא ברכת טוב והיה היעוד הזה של עושר גבי מצות מעשר כאחד מהם שגם הוא תלוי ועומד בתנאי האמור אם יגרום החטא או לא, והאופן השני הוא כמו שמפרשים אותו ר' אושעי' ור' יוחנן באמת שמסגולות מצות מעשר היא שהיעוד הזה של העושר אינו תלוי בתנאי, כי לא יעכב שום חטא ועון להיעוד הזה לבוא ולזה שפיר הוכיחו ר' אושעי' ור' יוחנן מהך קרא של ובחנוני נא בזאת וכו' דהוא מתיר לבחון אפילו באופן שיתהה ויתחרט הואיל ואי אפשר לבא בפועל שיתהה ויתחרט שמסגולות מצות המעשר שאין שום חטא יכול לעכב יעוד העושר, דאם לא כן אלא שהנביא הודיע להם שאם לא יגרום חטא אף שלא עשו זכיות כל כך הנה מצות מעשר מסגולתו להריק עליהם ברכה עד בלי די דהיינו להביא עושר כמו שמסגולת מצות כבוד אב ואם וכדומה הוא אריכות ימים כך הוא מסגלות מצות מעשר עושר שמור לבעליו הנה לזה לא היה הנביא

מלאכי צורך לאמרו ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די הלא דבר זה כבר נודע ממקרא מלא בתורה עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, ולכל היותר לא היה לו לומר אלא כדברים האלה הביאו את כל המעשר וכל בית האוצר ויהיה טרף בביתי והריקותי לכם ברכה עד בלי די אם היה רוצה לזרזם על מצות המעשר שיש במניעתו עונש גדול ובקיומו שכר גדול להזכיר ולהעיר אזנם ומחשבותם משינת תרדמותם על זה אבל לא היה צריך להגזמה ההפלגה ההיא ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות שאמר אם לא שחידש לן הנביא בזה שהיעוד הזה של מצות מעשר דהיינו העושר המופלג אינו תלוי בתנאי, שאין החטא יכול לגרום עיכובו לזה אמר להם שיעשו בחינה באיזה אופן שירצו אף באופן שיתהו ויתחרטו ובל יתיראו שיגרום החטא עיכוב היעוד הטוב הזה, והנה כל זה ניחא לר' אושעי' ור' יוחנן לשיטתייהו דאינהו דרשי מכפל עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר לא כן רבינו ז"ל לשיטתי' דהוא לא דריש מהך עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר ממילא לא נודע מכח קרא זה של עשר תעשר שגמול המצוה של מעשר בעולם הזה הוא העושר המופלג, ואפשר לומר ששכר הפירות שלו הוא אריכות ימים או ענין אחר מטובות עולם הזה או שאין לו פירות כלל בעולם הזה כמו שישנן כן הרבה מצות רק בעולם הבא לחוד הוא ששכרו אתו ופעולתו לפניו, כך אפשר לומר מהך קרא דעשר תעשר לשיטתו של רבינו ז"ל, וממילא שפיר אפשר לומר דהך קרא דמלאכי הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה וגו' הוא כפשוטו שבא הנביא להגיד להם חדשות שמצות מעשר יש לו ג"כ פירות בעולם הזה ושהפירות הם שיעשיר עושר גדול, וא"כ מהיכי תיתי לן להמציא מדעתינו חידוש גדול כזה שיהיה מצות מעשר משונה בסגולתו מכל מצות ה' שבכל המצות שכרן הוא רק על תנאי אם לא יגרום החטא ומצות מעשר הפליא ה' לו בסגולתו שאינו תלוי בתנאי שאין שום חטא יוכל לגרום מניעת העושר, כיון דאין הכרח לזה מהקרא דהא הקרא חידש לן אף אם מתפרש כפשוטו שהוא תלוי בתנאי שלא יגרום החטא והבחינה שיעשו דהיינו באופן אם יגרום החטא וימנע ממנו העושר המיועד לא יהיה תוהה ומתחרט על הפרשתו המעשר (ואם גרם החטא אם לא ידעו הם מעצמם במה חטאו ישאלו את פי הנביא והוא יגיד להם חטאם מה חטאו) ולפיכך באמת סובר רבינו ז"ל דאין חילוק בין מצות מעשר לבין שאר המצות דגם במצות מעשר אפשר לחטא שיגרום מניעת העושר וכיון שכן גם כן הנסיון במעשר אינו אלא כמו שהוא בכל המצות שאם אינו תוהה ומתחרט הנסיון מותר בכל המצות ואם הוא תוהה ומתחרט אסור אף במצות מעשר דשמא יגרום החטא ויומנע ממנו העושר המיועד

ויבא בפועל לידי תיהוי וחרטה, ממילא מצות מעשר ושאר מצות שוים הם.

אמנם זה הדבר שכתבנו דרבינו ז"ל לשיטתי' לית לי' הך דרשא דר"א ור"י לא מוחוור היינו דלכאורה קשה לענ"ד מנא לי' לר' יוחנן למידרש מכפל עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר דלמא איצטרך הכפל להורות דבשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר דגן ואחר מעשר בהמה וכדדריש בר"ה דף ח' ע"א והנראה לענ"ד הוא עפ"י התוס' בבא מציעא דף ל"א ע"ב בד"ה דברה תורה כלשון ב"א וכו' שהקשו דר"ש אדר"ש דהתם גבי יש לו ואינו רוצה להתפרנס סובר ר"ש דלא דרשינן הכפל דהעבט תעביטנו, והנה ר"ש בעצמו בר"ה דף ח' ע"א דריש הכפל של עשר תעשר דחד קאי על מעשר בהמה וחד קאי על מעשר דגן ועוד הקשו וכי לית ליה לר"ש כל הנך דרשות הנזכרים שם, דהיינו הקם תקים הוכח תוכיח, השב תשיבנו, שלח תשלח, עזב תעזב (ועיין בתוס' שם מה שהקשו עוד דלעיל משנינן אליבא דר"ש דלא מסיימי קרא וכו' הנה קושיא זו כבר תירצה יפה אף נעים בספר אסיפת זקנים שם) ומה שתירצו התוספ' שם דבעלמא גם ר"ש מודה דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א, אלא דהכא מוכח דהא כתיב די מחסורו אשר יחסר לו דפשטות משמעותו של הקרא הזה הוא דמי שאינו חסר שיש לו אינו צריך להלוות לו, וכן כאשר יברכך, וכן אם גנב, ועיין בתו' דסוטה דף כ"ד ע"א בד"ה ור' יונתן האי איש איש וכו' ובתו' דמס' ע"א דף כ"ז ע"א בד"ה דברה תורה כלשון ב"א וכו' ובתוס' דמנחות דף י"ז ע"ב בד"ה מאי האכל יאכל וכו' ושם דף צ"ג ע"א בד"ה מיבעי ליה לרבות את האשה וכו' והנה תירוצם של התוס' הנ"ל אינו מובן לענ"ד שהרי גם הכא גבי עשר תעשר מוכח קרא דכתיב גביה תבואת זרעך וכו' דמשמע מינה דדוקא תבואה הוא דצריך לעשר אבל בהמות פטורים מן המעשר, וכמו שכתבו התוס' הנ"ל כך גבי גנבה ואינך גם בספר אסיפת זקנים שם חולק על תירוצם של התוס' האמור, ומסיק דר"ש אית לי' דבכל התורה כולה אמרינן דדברה תורה כלשון ב"א יע"ש רק שתירוצו של ספר אסיפת זקנים שם לשני קושיות התוס' הנ"ל הוא דחוק מאד כמו שיראה הרואה שם, ברם הנראה לענ"ד בס"ד בישוב שתי קושיות התו' הנ"ל הוא דבסוגיא דבבא מציעא הנ"ל לכאורה קשה לענ"ד דהא שם דרשינן ג"כ פתח תפתח וכו' אין לי אלא לעניי עירך לעניי עיר אחרת מניין ת"ל פתח תפתח מכל מקום וכו' וא"כ כשם דאיצטרך קרא לענין נתינת צדקה לרבות עניי עיר אחרת כך נמי איצטרך לענין הלואה לרבות עניי עיר אחרת שמחויב להלוותם דודאי צדקה והלואה לא נוכל למילף חדא מאידך דאיכא למיפרך ודעת לנבון נקל, וא"כ לכאור' קשה מנ"ל להת"ק דר"ש למידרש מהכפל של העבט תעביטנו דאפי' מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס ממנו דאפי' הכי צריך להלוות לו, דדלמא איצטרך

הכפל של העבט תעביטנו חדא לעניי עירך וחדא לעניי עיר אחרת אבל מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס ממנו באמת אין צריכין להלוות לו וצ"ע לכאורה, וצריכין לומר דהך תנא קמא דר"ש קשיא ליה תרתי בהך קרא דהעבט תעביטנו, האחת הכפל וזאת שנית דנהי דאיצטרך הכפל לשום דרשא אבל מכל מקום קשה למה שני קרא בלשניה וכתב העבט תעביטנו היה לו לכתוב או העבט העבט או תעביטנו תעביטנו מאי העבט תעביטנו דקאמר, וכדאמרינן כן בתענית דף ג' ע"א וז"ל או הסך הסך או נסך נסך מאי הסך נסך ובבא קמא דף ס"ה ע"א וז"ל א"כ לימא קרא או המצא המצא או תמצא תמצא, מדשני קרא וכו' יע"ש וכמו כן שם דף פ"ה ע"ב וז"ל אם כן לימא קרא או רפא רפא או ירפא ירפא וכו' ובמנחות דף י"ז ע"ב וז"ל א"כ לכתוב רחמנא אם האכל האכל אי נמי אם יאכל יאכל וכו' (ועיין לקמן הלכות קרבן פסח פרק ט' הלכה ז' בד"ה שנאמר תושב ושכיר וכו' ולעיל גבי פתח תפתח וכו' למאן דלית לי' דברה תורה כלשון ב"א אפשר דידע הגמרא בו איזה דרשא במה דשני קרא פתח תפתח ולא כתב או פתח פתח או תפתח תפתח, וכמו כן באינך בהשיב תשיב וכן בהקים תקים וכן בכל הנך דקחשיב ואזיל שם ידעו בכל אחד ואחד שום דרשא במה דשני קרא וכאמור) ולפיכך דריש מינה התנא קמא דר"ש מהעבט תעביטנו שתי דרשות, אחד לענין עניי עיר אחרת וכמו שהקשינו לעיל, ואחד לענין מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס דמלוין לו, איברא הא תינח לת"ק דר"ש דסבירא ליה דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א, וא"כ איכא כאן שני מלמדים בהך קרא דהעבט תעביטנו אבל לא כן לר"ש לשיטתיה דהוא סובר דאמרינן בכל מקום דברה תורה כלשון ב"א ממילא לדידי' ליכא ב' מלמדים בהך קרא דהעבט תעביטנו דהא מה שהוכפל העבט תעביטנו אינו יתור ואינו מלמד לנו שום דין דהא כך הוא דרכה של תורה לדבר כלשון עמה ולא נשאר לנו בהך קרא כי אם מלמד אחד דהיינו מדשני קרא בלישניה ולא כתב או העבט העבט או תעביטנו תעביטנו, ואוקמי ר"ש להך מלמד למאי דמיסתבר טפי דהיינו למידרש מינה לרבות עניי עיר אחרת שגם להם צריך להלוות, דמלבד דהסברא גוברת ומיסתבר טפי להלוות לעני בשעת דחק אף שהוא מעניי עיר אחרת מלהלוות לעשיר שיש לו ואינו רוצה להתפרנס ממנו דאיהו דאפסיד אנפשיה שממונו חביב עליו מגופו, אף זו דהך עניי עיר אחרת שהוא מחויב לעזרם ולחמלם ולעמוד לימינם בממונו כבר מצינו דוגמתו גבי צדקה ליתן להם מתנה בתורת צדקה, מה שאין כן למי שהוא עשיר ואינו רוצה להתפרנס משל עצמו שעינו רעה בשלו לא מצאנו עדיין בשום מקו' שאנו מחויבים לעזרו ולחמול עליו, דהא בודאי ליתן לו במתנה בתורת צדקה אינו צריך לכולי עלמא אפילו להת"ק דר"ש וממילא לא נשאר עוד לר"ש שום

יתור ומלמד ומורה בהך קרא דהעבט תעביטנו למידרש מינה דאם יש לו ואינו רוצה להתפרנס ממנו דצריך להלוות לו, ולפיכך סובר ר"ש דבאמת אין נזקקים לו לזה שיש לו ואינו רוצה להתפרנס ממנו, ואחרי הבא עלינו בדברינו אזדא להו שני קושיות התוספו' והוא דקושיא השניה שהקשו דר"ש עצמו סותר דבריו והוא דפה סובר דאמר כן דברה תורה כלשון ב"א ואלו בר"ה שם דרש מעשר תעשר בשני מעשרות הכתוב מדבר דלפי מה שכתבתי בס"ד ניחא דר"ש בר"ה התם לא דרש דבשני מעשרות הכתוב מדבר מכח כפל המלות בקרא דעשר תעשר דזה באמת אינו יתור בקרא כלל אליבא דר"ש דסובר דדברה תורה כלשון ב"א אבל ר"ש התם בר"ה דריש כן מכח מה דשני הקרא בלישניה והיה ראוי לכתוב עשר עשר או לכתוב תעשר תעשר מאי עשר תעשר ש"מ דלדרשא הוא דקא אתיא למידרש מינה דבשתי מעשרות הכתוב מדבר ועיין לקמן בהלכות דיעות פרק ו' הלכה זיי"ן בד"ה חייב אדם להוכיחו וכו' מ"ש בס"ד בישוב קושי' הלחם משנ' שם מבבא מציעא דף ל"א ע"א ובערכין דף ט"ז ע"ב, ואף גם קושיתם הראשונה מה שהקשו דאטו יחלוק ר"ש אכולי הנהו דרשות הדרשא תדרוש בהקם תקים הוכח תוכיח עזב תעזב ודומיהן כולן דקחשיב ואזיל בסוגיא דבבא מציעא שם שהם דרשות מפורסמות בכולהו הש"ס מבלי מצינו מי ומי שיחלוקו עליהם הנה גם קושיא זו חלפה הלכה לה והוא דבודאי גם ר"ש מודה והולך לכל הנהו דרשות האמורים אבל לר"ש לא דריש להו לכל הנך דרשות כמו שדרשהו החכמים דאינהו דרשו להו מכח כפל המאמר, ור"ש אינו דורש מכח הכפל דהא הוא סובר דאמרינן דברה תורה כלשון ב"א אבל ר"ש הוא דדרש להו מכח מה דשני קרא בלישנא למיכתב הקם תקים והוכח תוכיח ודומיהן דהוי לי למיכתב הקם הקם הוכח הוכח או דהוי לי' למיכתב תקים תקים תוכיח תוכיח וכמו כן בשארי מקראי דאייתי שם, ומזה היא דדרש ר"ש כל הנך דרשות הנזכרים רק דלמאן דסובר דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א יש לו בכל אחד ואחד מהנך מקראי קדש ב' מלמדים, האחד כפל המאמר שנית ממה דשני קרא בלישנא ולא כתב או רק המקור בכפל או רק הפעולה בכפל ולזה מפקי אינהו מהיתורא דכפל כל הנהו דרשות הנזכרים ובמה דשני קרא בלישנא אית להו בזה בכל קרא איזה דרשא אחרת שלא נזכרה בתלמוד שלנו והיו ידועות הדרשות הללו להם ואנחנו לא נדע, אבל לא כן ר"ש וסיעת מרחמוהי דאינהו סביר' להו דאמרינן דברה תור' כלשון ב"א אינהו באמת לא סביר' להו אותן הדרשו', ומאותן הדרשו' בודאי דליכא קושי' על ר"ש וסייעתו אם יחלוק עליה' שהרי הם אינם מפורסמו' אין אתנו יודע עד מה מאותן הדרשות וגם לא נמצא מהם לא בש"ס בבלי ולא בש"ס ירושלמי ולא בתוספת' ומכילתא שבידינו, ומעתה צא ולמד דר' יוחנן דדרש

במסכת' תענית שם מתיבות עשר תעשר דמצות מעשר משונה מכל המצות שבתורה דבכולן אסור לנסות כשדרכו להיות תוהה ומתחרט ובמעשר מותר לנסות אף שדרכו להיות תוהה ומתחרט, הנה אם דרש לזה מכח יתורא של הכפל ממה דכתיב עשר תעשר הנה לכאורה תקשי לענ"ד על זה דהא איצטרך הכפל של עשר תעשר להורות לן דבשני מעשרות הכתוב מדבר אך זה אינו קושיא דר' יוחנן אהני ליה שיטתיה, דהוא סבר דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א וחילא דילי מהא דאמר ר' יוחנן במס' ע"ז דף כ"ז ע"א דהא דמילת ע"א פסולה נפקא ליה מקרא דהמול ימול דדרשינן מינה המל ימול והנה שם בהסוגיא מייתי דר' יהוד' פליג וסובר דמה דכתיב המול ימול הוא משום דדברה תורה כלשון ב"א ממילא מוכח מזה דר' יוחנן סבירא ליה דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א, ועיין בתוספ' שם בד"ה דברה תורה כלשון ב"א וכו' ובכסף משנה לקמן בהלכות מילה פרק שני הלכה א' בד"ה ומה שכתב ואם מל אינו צריך לחזור וכו' דתרי אמוראי נינהו אליבא דר' יוחנן (ומסתמא ר' יוחנן כר' אושעי' רבו סבירא ליה ממילא גם ר' אושעיא סובר דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א) וא"כ קשיא ליה לר' יוחנן בהך קרא דעשר תעשר תרתי קושיות, האחת הכפל השנית שינוי לישנא דקרא דהוי לי' למיכתב או עשר עשר או תעשר תעשר מאי עשר תעשר איפו זאת הוא גם הוא ר' יוחנן דרש מינה תרתי דרשות האחת כדדרש לה במסכ' ר"ה הנ"ל השנית דמצות העשר משונה מכל המצות שבתורה שבכולם אסור לנסות אם דרכו הוא להיות תוהה ומתחרט אבל במעשר מותר לנסות אפילו בתוהה ומתחרט והיינו דדרשינן מעשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, וכיון שנודע מקרא זה דשכר של מצות מעשר הוא העושר, א"כ קשיא למה הוצרך מלאכי לומר הביאו את כל המעשר וגו' ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה וגו' אלא ודאי דכונת מלאכי ע"ה הוא דמצות מעשר יש לו סגולה מיוחדת שאין שום חטא יכול לעכב העושר המיועד ממצות מעשר וממילא אי אפשר לבא בפועל לידי תיהוי וחרטה ולפיכך התיר מלאכי ע"ה הבחינה והנסיון גבי מעשר אף באופן זה שהוא מנסה שאם לא יבא המיועד שיתהה ויתחרט והנה כל זה ניחא לר' אושעי' ור' יוחנן לשיטתייהו דאינהו סבירא להו דלא אמרינן דברה תורה כלשון ב"א, ולפיכך יפה עשה רבינו ז"ל במה שהשמיט להך דינא דר' אושעיא ור' יוחנן דבמעשר מותר לנסות אפילו אם הוא דרכו להיות תוהה ומתחרט דגם רבינו ז"ל פסק דאמרינן דברה תורה כלשון ב"א וכמו שהוכחתי בס"ד לקמן בהלכות קרבן פסח פרק ט' הלכה ז' בד"ה שנאמר תושב ושכיר וכו' וא"כ לדידי' הכפל בקרא דעשר תעשר אינו יתור ואינו מורה לנו שום דין ולא נשאר לנו בהך קרא דעשר תעשר אלא מלמד אחד דהיינו מדשני קרא בלישנא זה לחוד הוא דיש

לנו למלמד ממילא אוקמינן ליה דאתיא לרבות מעשר בהמה דמסתבר יותר מלומר שבא להרבות שכרו העושר בעולם הזה ולהכריח מזה דבר שהוא נגד כל המצות שבתורה והוא שמצות מעשר יש לו סגולה מיוחדת שאין שום חטא מעכב העושר המיועד, ועל ידי זה להקל להתיר הנסיון אפילו בתוהה ומתחרט, הלא טוב לנו לומר דאתיא לחומרא לרבות מעשר בהמה, ממילא לא נודע מזה כלל דיש שכר למצות מעשר בעולם הזה עושר מופלג אף אם לא יגרום החטא ואשמעינן מלאכי ע"ה דיש שכר בעולם הזה ג"כ למצות מעשר וששכרו הנה הוא עושר מופלג אף אם לא יגרום החטא ממילא פירושו של ובחנוני נא בזאת וגו' שפיר אפשר לפרשו שיבחנו זאת כמו הבחינות והנסיונות של כל המצות דהיינו באופן שלא יהיה תוהה ומתחרט, ומנ"ל להמציא להקל גבי מעשר שהוא משונה מכל המצות שמותר לנסות אפילו באופן שהוא תוהה ומתחרט ולכך באמת לא הביא רבינו ז"ל להך דינא דבמצות מעשר מותר לנסות בכל אופן אפילו בשדרכו להיות תוהה ומתחרט אלא דין נסיון המעשר הוא כדין נסיון כל המצות שבתורה שאם אין דרכו להיות תוהה ומתחרט הרי הנסיון מותר בכולם ואם דרכו להיות תוהה ומתחרט אפילו במעשר נמי אסור הנסיון והוא נכון בס"ד.