**#A ספר**

**מצות גדול**

הנקרא

**גן עדן**

**בבאור כוונות המצות שבתורה ודיני ענינים הנכללים**

**בתוכה חברו החכם האלהי והכולל הרב רבינו אהרון**

**בעל ספר עץ חיים וכתר תורה נב"ע בהר"ר אליהו**

**ניקומודיאו זצ"ל**

יצא לאור פעם ראשונה מוגה ומתוקן על פי נוסחאות שונות כתיבות יד

חדשות גם ישנות

על ידי

**יהודה בכ"מ יצחק ז"ל סאווסקאן**

**גוזלווא**

בדפוס מוהר"ר אברהם ירו' בכמה"ר שמואל ז"ל פירקוויץ

שנת **תרכ"ד** לפ"ק

1864

**#B הקדמת המגיה והמוציא לאור**

**ברוך** ה' אלהי ישראל הגולל חשך מפני אור ומשנה העתים לטובה אשר צוה בימים האלה ובזמן הזה להסיר ולגדע את אשרת סמל הקנאה המקנא (יחזקאל ח, ג) הנטועה בקרב שני בתי עם ישראל רבנים וקראים קנאת איש למרעהו המפרדת ביניהם משבת אחים גם יחד (תהילים קלג, א), והעיר לבב קצת מחכמי הדור באחינו הרבנים לחקור ולדרוש בתולדות הקראים לדעת מקורם ומחצבתם ולשים לב בחבורי חכמיהם וספריהם, ולהתבונן על מנהגיהם בבתיהם ובבתי מועדיהם וגם הדפיסו קצת מספריהם, והאלהים גם כן רצה את מעשיהם וישלח לפניהם איש את הרב החוקר הגדול בקדמוניות ישרון כמהר"ר **אברהם ירו' פירקוויץ** נ"י, וזה כשלשים שנה הנהו יוצא ובא לפני החכמים ודורשים אלה לסול להם המסלה ולסקל מאבן (ישעיהו סב, י) לבל יכשלו בהליכתם (נחום ב, ו), וה' היה בעזרו והוציא מאפילה לאורה למרבה מחבורי חכמי הרבנים והקראים אשר נשכחו כמת מלב (תהילים לא, יג) ברוב הימים, ועל ידם ביחד עם כל העתיקות הנמצאות בבתי ביבליאותיק שונים הופיע אור חדש גם על ספרות בני מקרא ועל תולדותיהם בימים קדם, ועל פיהם חכמי לב אלה אשר בזממנו כותבים ומוחקים, מקיימים ומבטלים, בונים וסותרים, ומחשבותיהם הולכים הלוך רצוא ושוב כמראה הבזק (יחזקאל א, יד) והולכים ומשתנים מיום אל יום ומשעה לשעה, ואך עד עתה עוד חסרו משקל ומאזני צדק ותהי האמת נעדרת (ישעיהו נט, טו) מכלם, ואם כן אין לנו חשש לעת עתה אם ידברו שלום לנו או ידרכו קסתם דבר מר (תהילים סד, ד) לנגדנו אחרי אשר דבריהם עומדים להשתנות והיה כי יקום דור חדש ויעמיקו עוד יותר בתולדות עם ישראל בכלל והקראים בפרט וישכילו עוד ויוסיפו דעת הנה אז ישנו פני דבריהם גם אלה וילכו. ועכ"ז עלינו להודות ולשבח לישרי לב אלה אשר כונתם רצויה למצוא דברי חפץ (קהלת יב, י) ולחקור שרש דבר נמצא בו (איוב יט, כח), ואין ראוי לנו לתפוס אותם על דבריהם אשר לפעמים לא כן ידברו עלינו ועל דתנו יען כי את אשר תשים החקירה החפשית בפיהם אותו ידברו, ועל כן אנחנו רואים אותם לפעמים חפשי ידברו גם מן התלמוד וחכמיו, אין זה אלא מקנאתם אל האמת, וברוכים יהיו על זריזותם והשתדלותם הטובה כי לדבר טוב נתכוונו וכל מעשיהם לשם האמת והשלום נתקדשו[[1]](#footnote-1), ויש תקוה לאחריתנו כי על ידם יתבררו ויתלבנו (דניאל יב, י) הדברים וישב מצרף ומטהר כסף (מלאכי ג, ג) וזקק את דת הרבנות והקראות והבדיל את הבדיל והעופרת מן הכסף והזהב ודברי אלהים חיים מהדברים הבדויים אשר ברוב הימים הוקבעו להלכה ולמעשה והכבידו את עול בית יוסף, **ויצא לצורף כלי (משלי כה, ד)**. ואז תבוא גם האחדות אל היכלה והוכן והוניחה על מכונתה (זכריה ה, יא) לשמחת לבב כל ישראל:

אך לא בקרוב בנות בתים (יחזקאל יא, ג) ועוד חזון למועד, ועל כן עדי הגיע אלינו עת דודים אלה עלינו לעמוד על המשמר בעינים פקוחות ולעבוד בשדי התורה וההשכלה ולהוציא לאור תעלומות חכמה (איוב יא, ו) בדת ודין ולהדפיס את ספרי חכמי ישראל בכלל קראים ורבנים העתיקי יומין אשר הזקנה חופפת על פניהם ולהשתדל בכל כחנו לבל ידח מהם נדח (שמואל ב יד, יד) ויאבדו מתוך הקהל (במדבר טז, לג) לנצח חלילה:

ומאשר גדול כבוד הישישים אלה בעיני ובהדרת זקן אני מהדר את פניהם העירני לבבי גם אני לעסוק במצוה ומבין המון כתבי יד אשר לחכמינו ע"ה המצפים לתחיה אמרתי להוציא הפעם מאפילה לאורה את הספר הקדוש הזה הנקרא **גן עדן** והוא ספר **מצות גדול לרבינו אהרון** האחרון קדוש ה' בעל ספר עץ חיים **וכתר תורה** נ"ע הנודע לשם ולתהלה בין כל תופשי דורשי תורה ועל פיו יוצאים ובאים כל ענינינו בדת ודין (ועל פי האדרת לרבינו אליהו בשייצי נ"ע) והוא אחד ואין שני לו בכל ספרי המצות לחכמינו ע"ה אשר ידבר ברחבה על כל מצוה ומצוה בלשון צחה וקלה וכל הדינים באו בו בשלמות ולא יחסר כל בו:

המחבר הקדוש ע"ה נולד בשנת חמשת אלפים וששים ליצירה בעיר ניקמיד באזייא הקטנה ונקרא על שמה ניקומודיאו וחי בקוסדינא ושם חבר את ספריו ומת שם בשנת הקכ"ט ליצירה כבן שבעים שנה ורבינו אהרן זה יותר שהיה חכם למד דעת את העם (קהלת יב, ט) וחבר שלשה ספרים בשלשה חלקי ידיעות התורה והאמונה. האחד הוא ספר **עץ חיים בפילוספייא הדתית** יקר מאוד חברו בשנת ה' ק"ו ליצירה ובכל חקירותיו ודרישותיו הציב לו השכל לשופט והתורה לקו ודברי הנביאים למשקולת וכל אשר יצא מגבוליהם צא יאמר לו, ואף לפני השכל הותיר את דברי התורה ועל כן לפעמים גם **הרמב"ם ז"ל** לא זכה בעיניו יען כי נראה לו כהולך תועה לפעמים אחרי שכלו וגם מצאהו בקושרים עם היוני **אריסטו** והשיג עליו. וספרו זה נדפס במשך שבע שנים שתי פעמים הא' נדפס בלייפציג בשנת 1841. על ידי החכם הנוצרי פראנץ דעליטש עם תוספות הרבה והקדמה כלה אומרת כבוד לבעליה, והב' נדפס בגוזלווא על ידי עדת בני מקרא יצ"ו בשנת 1847. עם באור רחב ויקר מאד הנקרא **אור לחיים** להרב רבינו **שמחה יצחק** המכונה **עולם צעיר** נ"ע. ואחריו חבר את הספר הקדוש הזה הנקרא **גן עדן** בשנת הקי"ד ליצירה בבאור המצות על פי הפשט הנכון בסדר ראוי וטוב וטען גם **לבעלי הקבלה** בכל מקום אשר יצאו מגדר הפשט וסמכו על הקבלה לבד. ואחריו חבר את ספרו **כתר תורה** בשנת ה'קכ"ב ליצירה והוא באור רחב על התורה והציב לו את המבחר לדוגמא ויצא בעקבותיו אך לשונו באה ברחבה יותר ממנו ובמקומות הרבה משיג עליו גם על מפרשים אחרים. וזולתי הספרים השלשה אלה עוד נמצאים ממנו למרבה פיוטים וסליחות ותחנונים שקולים וקצתם כבר נדפסו בהסדורים אשר בידנו ועוד נמצאים לו שירים בענינים שונים כעשרים במספר כתבם לחכמי דורו מן הקראים והנם תחת ידי אדמו"ר הרב הישיש והחוקר הגדול **אברהם ירו' פירקוויץ** נ"י, והוא הבטיחני בטובו למסרם בידי והיה אם האלהים יהיה בעזרי ואוציא לאורה בקרוב גם את ספרו **כתר תורה** אזי אדפיס גם את השירים האלה בראשו:

ועתה עוד אחת נשארת לי וגדולה היא עלי, להקריב תודתי וברכתי קבל עם אל כבוד או"ר ראש החכמים ואב בית דין במהר"ר **נחמו** הגביר היקר והשר הנעלה נ"י **בבוויץ**. וברכות יעטה מורה (תהילים פד, ז) אשר היה בעזרי ותמכני בעצתו והמליץ טוב בעדי בפני כל קהלות בני מקרא יצ"ו ועל פי דברו באו אנשים הרבה מבני ציון היקרים על החתום וברוכים יהיו גם הם כי בעזרתם יכולתי להפיק את זממי ולהדפיס את הספר הקדוש הזה ולתת אותו לפניכם היום ברכה נדפס בדפוס יפה ומשובח ובאותיות מאירות, והאלהים הוא יודע כמה עמלתי ויגעתי גם בהגהתו יען כי הספר הקדוש הזה הלך בכתיבת יד זה יותר מחמש מאות שנים ונעתק על יד מעתיקים שונים חכמים ובוערים ועל כן כלו עלה קמשונים וכסו פניו חרולים (משלי כד, לא) ואנכי לא נחתי ולא שקטתי עדי אספתי וקבצתי נוסחאות מנוסחאות שונות ועל פיהן הגהתי ובררתי נוסח אחד בעבור ההדפסה ובתוך כל הנוסחאות אשר בידי היותר נכונות ומוחזקות לנאמנות היו אלה הארבע לבד: האחד הוא העתק הרב החכם רבינו **יהודה מרולי** נ"ע כתוב על קלף באותיות מרובעות העתיקו בשנת ה' רמ"ה ליצירה בעיר קוסדינא בדמים יקרים על פי צווי אשה גדולה בימיו, **קלי בת שאלתיאל** שמה, אשר נשא לבה אותה בנדבה להקדישו לבית הכנסת הקראים אשר בקוסדינא להזכיר את שמה, כמוכח מן השיר הבא בסוף הספר מן המעתיק ז"ל[[2]](#footnote-2). ההעתק הזה הביאו לי אדמו"ר הרב הישיש מוהר"ר **אברהם ירו' פירקוויץ** נ"י מקוסדינא בשובו ממסעיו בארצות הקדם אשר לקחו משם בתורת הלואה עד תום מלאכת ההדפסה, ברוך אברם לאל עליון אשר המציא לי כזה וברוכים יהיו גם בני עדת קוסדינא אשר לא מנעו הטוב מבעליו. והשני הוא העתק הרב רבינו **כלב טרנו** נ"ע העתיקו בשנת ה'רצ"א ליצירה בעיר לבנה (אקבירמאן) אשר על יד נהר טורלא (דניסטיר) ברומאנייא, מצאתיו בבית עקד הספרים אשר לעדתנו פה. השלישי הוא העתק רבי **מרדכי** בכמה"ר **יעקב הקלעי** נ"ע העתיקו בשנת ה'תס"ו ליצירה בעיקר קלעא. והרביעי הוא האחד המיוחד גם בין הארבעה אלה ומן השלשה הכי נכבד (שמואל ב כג, יט), והוא העתק הרב החכם מוהר"ר **יצחק** הסופר מהיר **הלוצקי** נ"ע העתיקו בשנת ה'תקי"ז ליצירה בעיר לוצקא והוא מעזבון אדמו"ר כמהר"ר **מרדכי** החכם החזן בעל ספר **פתח תקוה ותטיב דעת** סלטנסקי נ"ע, והעניקני בו בנו אהובי וידידי כמה"ר **יצחק** החכם החזן סלטנסקי נ"י. על ההעתק הזה סמכתי ואותו הגהתי בהגהה טובה ומדויקת בעזרת חברים משכילים פה בעירנו וממנו הדפסתי, וגם בעת ההדפסה לחם עצלות לא אכלתי (משלי לא, כז) ובכל כחי השתדלתי להצילו משגיאות וטעיות עד מקום שידי מגעת. ואולי גם אחר כל זאת עוד נשארה מה מהן מה אעשה כי עיני בשר לי ומחמר קורצתי גם אני (איוב לג, ו) והקורא הטוב לבב עמו הסליחה, וה' יכפר בעד (דברי הימים ב ל, יח).

**הקטן יהודה בכ"מ יצחק ז"ל סאווסקאן**

\*ישרון עם בחירי אל תנו לב : במצותיו וחקי הישרים

\*הלא המה בספר זה כתובים : מבוארים בדי מלים יקרים

\*ומלב אהרון הרב חקוקים : בעט ברזל בל יהיו נזורים

\*דמות כסף מזוקק הם צרופים : בכור שכל וכשמש בהירים

\*הדרם כל אנוש משכיל יחזה : וכל חכם ומבין הסתרים

\*מאוד \*רמו \*לכל \*יודעים אמריו : בחבור זה בעז משפיל ומרים

ולכן שומעי שמעו יאוו : חזות יפיו כחתן מחדרים

ואשה מבנות שועים יקרה : מאושרת בתוך רוזנים ושרים

לחשקה בנדיבות פזרה הון : לספר זה אשר הוא נר לחוקרים

וקלי בת שאלתיאל קרואה : בפי על איש זקנים עם נערים

ונכתב על שמה עם רוב זריזות : היות קדש ליוצר המאורים

להשאיר אחריה שם מאושר : לזכר טוב לדור דורים ברורים

ונקדש להיות תמיד במקדש : והיכל אל לעיין בו גברים

האיש כי יחליפנו וימיר : מקום קדשו בבית נכרים וזרים

יהי גופו מקולל באדמה : ונפשו בשאול תכלה כממרים

ולא יזכה חזות נעם ה' : ואור ישעו בעת יפתח שערים

לגוי צדיק שהוא שומר אמונים : בבור גלות ביד שונאים וצרים

נכתב נחתם זה הספר : בשנת ה'רמ"ה ליצירה

ובניסן ראש חדשי שנה : בתשיעי בו יום אל נורא

תוך עיר נקרא קוסדינא : בין מקדש אל קדש נקרא

בכפר קהל אנשי לבב : הנודעים בבני מקרא

שדי יהיה משגב להם : משגב אל עתות בצורה

**#C הקדמה**

דרכיך ה' הודיעני אורחותיך למדני. (תהילים כה, ד) הודיעני דרך זו אלך כי אליך נשאתי נפשי: (תהילים קמג, ח)

**אמת** תורת ה' נאמנה : בסוד חיי נשמות היא נתונה

בהר קדש אלהים נאמרה : עלי יד ציר אמונים אל חננה

לישראל קדושי אל בחיריו : להישירם בדרכי האמונה

בעדן גן עצי חיי נשמות : להשכילם בכל חכמה ובינה

וטורי בין בסוד מעלה ומטה : ליודעיה ושומריה מבינה

ויודע ומבין תעלומות : בחכמתו חקרה גם הכינה

במצותיו וחוקיו הישרים : כמו סלם עלות בשמי מעונה

למען החיות רוח שפלים (ישעיהו נז, טו) : בבואם לחזות זיו השכינה

משיבה באמת נפש יקרה : להשכינה בשלום על מלונה

אלי נוכח פני האל ה' : וכאשר היתה אתו באמנה (אסתר ב, כ)

דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי. (תהילים קיט לב) שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט: (תהילים טז, ח)

**אמר אהרון בן אליהו ז"ל** אמנם שמתי כונתי. ומחשבת דעתי. לעיין בציור שכלי. עודני בימי הבלי. לתור במחקר החכמה. להוציא לאור תעלומה. לדעת מה שטוב לאדם עודנו בחיים (קהלת ו, יב). להשיג אל שלמות החיים הנצחיים. להציל נפשו מני שחת (איוב לג, ל). וישלח ידו לקחת. מפרי עץ חיי העולם הנעלם. ואכל וחי לעולם: (בראשית ג, כב) כי הוא לבדו נוצר ונברא. במעלת הרצון והבחירה. מכל יושבי חלד. ועיר פרא אדם יולד (איוב יא, יב). יען אשר נוצר מסגר מרובע. בגומר החומר אשר טבע. וארבעת רבעיו. לארבעת טבעיו. כתבנית המרכבה. מדעות בני אדם נשגבה. ואם המה הפכים. משוני דרכים. שתי וערב נארגים. על כן המה נסוגים: ואם ערובם בחבור ואוסף. וחשוקיהם כסף. צדק ושלום נשקו (תהילים פה, יא). ורגבים ידובקו (איוב לח, לח). כי כאשר יהיה האופן. בתוך האופן (יחזקאל א, טז). מעשיהם מתוקנים. רוח החיה באופנים (יחזקאל א, כ). ואל אשר יפנה הרוח ללכת. שמה יהיו המה מטיבי לכת. לא יסבו בלכתם (יחזקאל י, יא). האופנים לעומתם (יחזקאל א, כא). אלו הם כת החסידים. והמה יחידים: ואם איש אל עבר פניו ילכו (יחזקאל א, ט). לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו (תהילים פה, ב). רגליהם לרע ירוצו (ישעיהו נט, ז; משלי א, טז). וכברקים ירוצצו. אשרי אנוש ינצל מהם. וחוטא ילכד בהם (קהלת ז, כו): והנה תורת חכם מקור חיים (משלי יג, יד). נתנה מאת ה' מן השמים. לישר את הנעקשים בנתיבתם. והמטים עקלקלותם. לסקל אורחותם. ולפלס מעגלותם. מרשע ועול תמנעם. ואל האמת והצדק תגיעם. משאול ומות תרחיקם. ואל החיים והשלום תדביקם: ע"כ יקרה תורת אלהי בעיני. ולשמוע תורה הטיתי אזני. לגודל מעלתה ולעוצם יקרתה. אשר דרכיה דרכי נועם. וכל נתיבותיה (משלי ג, יז) טוב טעם. להציל נפשי מני שחת לאור באור החיים (איוב לג, ל). כי בה התחזקו יסודות האמונה. ונגלו רזי התבונה. בסדרי עניניה. ורמזי מצפוניה. במצות וחקים. ומשפטים צדיקים. חיים הם למוצאיהם (משלי ד, כב). ושלום רב לאוהביהם: ולכן נפשי חושקת. ודעתי משתוקקת. להבין סתריה. בהגיון אמריה. ואם השגתי קצרה. וחיתה נפשי בעבורה: ומפני ראותי דעות החכמים חלוקות. מהם כוזבות ומהם צודקות. לפי הרשום בכתב אמת (דניאל י, בא). ותהי האמת נעלמת. והחלוקה רבתה וגדלה. בין בעלי מקרא ובין בעלי קבלה. באמרם שהקבלה תורה בפירוש הפסוקים. וע"כ יתעו בדקדוקים: כי באמת הדבור למדבר. לא התקן כי אם שיהיה מליץ כונתו לכל מבין וסובר. ואיך יהיה המליץ. צריך למליץ. וזה לא יהיה כי אם מפני הכרח כשרוצה להעלים. אז ידבר במשלים. אבל דברים שאינם צריכים הסתר והעלם. אלא הדין נותן להיות הדבור מבואר ושלם: מפני הענשים. אשר יתחייבו לאנשים. איך ידבר הכתוב ברמיזות. ואין ראוי להעשות כזאת: ודבר גדול מזה. על דברי כל נביא וחוזה. באמרם שהקבלה תנצח. והכתוב צווח. לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצווה אתכם וכו' (דברים ד, ב): על כן באתי אני מן הצעירים לימים. לעיין בדברי המחברים. ואע"פ שאינני כדי. אולי יעזרני שדי. להקל המאמרים. אשר דברו בהם המחברים בספרים. בצחצוח לשונם. וטעם הגיונם. ואחזה מהם נכוחות. ולשון עלגים תמהר לדבר צחות (ישעיהו לב, ד): ואולם בסדרי דעות החכמים. אביא דברי החולקים לבאר ענינים סתומים. כי דברי תורה. הם כמטרה. ודעות המחברים. כחצי היורים. מהם מימינים. ומהם משמאלים. ומלאכי אלהים יורדים ועולים. ומהם מורים על הנקודה בעצמה. בדעת וחכמה. וכל זה לא יודע רק במופת ואות. כדי להראות האמת מן השקר. כאשר זה נודע לכל מבין וחוקר: ואולם עדי הבחינה. הם שלשה דרכים באמונה. האחד כשיצדק הדבר במופת צודק. להחזיק הבדק. והשני כשיצדק הדבר שהוא דבר סתר. בבטול הסותר. והשלישי כשיבחנו שני הסותרים. לאיזה מעוט ספקות בדעות החוקרים: ע"כ יכריחני הענין להביא מדבריהם. כדי להורות חולשת אמריהם. כפי אשר תשיג ידי. ואלהים יהיה עמדי:

**אמת** כי האדם נברא שלם בשלמותו האחרונה. ועם היותו שלם במושכליו צווה ג"כ כאשר מרמיז הכתוב אמרו וַיְצַו ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר וכו' (בראשית ב, טז). ואע"פ שצווה אדם באולתו סלף דרכו וגורש מגן עדן. כל שכן הנולד בעיר פרא צריך הרגל ולמוד עד עלותו במעלות השלמות. ואמת כי המורגש יסוד המושכל. ושליטי ההרגש הם יישירו השכל להשכינו במשכנו כמאמר הנחכם מכל אדם החכמה תָּעֹז לֶחָכָם מֵעֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בָּעִיר (קהלת ז, יט). הם חמשה חיצוניים וחמשה פנימיים. ועם שהם מישרים השכל נתיבותיהם עקשו להם (ישעיהו נט, ח) להמשך אחרי המורגש ויטו אחרי דעות נבערות ודמיונות כוזבות אשר לא יסכים השכל האמתי בהם. אלו הם סבות חליי הנפש. ובשביל זה המאורע נתנה תורה לישראל להופיע דעת האמתי ולבטל דעת כוזבת. או להודיע סדר ישר ולהסיר העול. וע"פ אלו ארבעה דרכים יסוב קו התורה. ואמת כי כל מורגש הוא מוגבל ולכן סבות חליי הנפש נגבלות. וע"כ נתאחרה התורה להנתן מיום ברוא אלהים אדם על הארץ (בראשית ה, א) עד סוף זמן אלפים ותמ"ח שנה כדי לכלול סבת כל מחלה. כי כן נאמר על ידי אב המון אברהם אבינו ע"ה ראש המאמינים כִּי לֹא-שָׁלֵם עֲוֺן הָאֱמֹרִי, עַד-הֵנָּה (בראשית טו, טז). ובכל זמן וזמן לפי סבת מקרה החולי היתה נתינת מצוה שהיא מתקנת מרחקת רפואת החולי ההוא עד זמן משה רבינו ע"ה זך החומר ציר נאמן אב וראש הנביאים והחכמים לכלול כלל סבות חליי הנפש. ועל ידיו כונה החכמה האלהית לבשר תורה לתחתונים הם זרע אברהם עבדו בני יעקב בחירי אל (תהילים קה, ו): ואולם איך זכו ישראל בזו המעלה מכלל אומות העולם אשר היו אז כבר נתבארה העלה בספר ע"ץ החיי"ם. אשר בראנו שם עקרי האמונה ושם בארנו שהתורה אשר נתנה ע"י משה רבינו ע"ה היא אמתית קימת קיום נצחי: ואמנם תורתנו כללה מצות שכליות ומצות תוריות. וכל אחד משני החלקים נחלק למצות עשה ומצות לא תעשה. וצדקו חכמינו ע"ה אשר אמרו כי מצות התוריות הם אטים ונהולים למצות השכליות. ומה נכבד דבר חכמינו ע"ה באמרם כי מצות הדעת יפים תובע לחיובם. ומצות התורה חיובם תובע ליפים. וצד חיובם הוא היותם לאוטים. והמבין יבין כי בהיות המצוה השכלית לאחד מארבעת הדרכים שהקדמנו תהיה המצוה לעצמה ואין לבקש מפני מה נצטוינו. אכן יש מצות שכליות אשר הסכים השכל האמתי בהם שהם תקנות להורות סדר ישר או להסיר עול. ועליהם צריך לבקש מפני מה נצטוו. אמנם המצות התוריות הם אטים ונהולים ועל כולם צריך לבקש מפני מה. ולקצת מקומות בקצת מצות בארה התורה אופן לאוטם. והמעט יהא הקש על הרב כאשר הורה הכתוב במאמר כללי "וַיְצַוֵּנוּ ה', לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה, לְיִרְאָה, אֶת-ה' אֱלֹהֵינוּ" (דברים ו, כד). ונאמר למען תלמד ליראה (דברים יד, כג) את השם הנכבד והנורא (דברים כח, נח). ואולם תכלית אמתת היראה הוא להאמין יחוד אמתי יחוד השם יתברך אשר הוא חיי הנפש הנצחיים שנאמר "כִּי הוּא חַיֶּיךָ, וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ" (דברים ל, כ). לחייב לו שלמות אמתית ולסלק ממנו כל חסרון: סוף דבר בהתחייב מצוה השכלית מצד חיוב התורה הכל יהיה הולך אל מקום אחד ליראה את השם הנכבד והנורא (דברים כח, נח): ואולם יען שעקרי האמונה אלו הם להופיע אמנות מציאות האל באמונת חדוש העולם. ולהאמין במציאות האל יתברך ויחודו מחוייב בספורים העצמיים. וכי הוא משגיח בנמצאי מעלה ומטה. והכל הווה ברצון אלהי אחרי החכמה. וכי יש גמול ועונש ע"פ דין. ואמתת הנבואה. ואמונת התורה. ולמחות עבודת כוכבים מעקרה. הנה כל הגדה וכל מעשה וכל מצוה שבאה בתורה הוא מפני אלו העקרים שסדרנו כדי לאמתם: ויען שאמונת הקרי פשטה בעולם בהאמינם כי כל הויה בעולם תלוי בכחות הגלגל ולא עבר שכלם חוץ מן הגלגל. והאמינו שהגלגל הוא האלוה. אלו הם אומת הצאב"א הם בוני המגדל שנאמר "הָבָה נִבְנֶה-לָּנוּ עִיר, וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם" (בראשית יא, ד). ולא למעלה מן השמים. והאמונה הזאת מביאה כפירה גדולה בכל עקרי האמונה מפני שנמשכו אחרי המורגש ע"כ רצתה התורה למחות זו הדעת מעקרה עם כל יחסיה. ויען שהדבר מורגש כי נמצאי מטה מתהוים בכחות הגלגל ומאמר התורה לעד "וּמִמֶּגֶד, תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ; וּמִמֶּגֶד, גֶּרֶשׁ יְרָחִים" (דברים לג, יד). הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ (איוב לח, לג). וידוע שהזמן נמשך אחרי התנועה והתנועה דבקה בגלגל ע"כ לפי התלות הפעולה בתנועת הגלגלים וכוכביהם ע"פ סבובם בזמן באותה התנועה. נהגו אמות הצאב"א לקדש הזמנים ולעבוד עבודה באותם הזמנים לפי הכח ההווה ע"פ התכונה ההיא באותו הזמן וזאת האמונה היא אמונת הקרי ומביאה לסלק השגחת האל יתברך אפילו לשלול מציאותו של שם יתעלה מכל חסרון ע"כ השתדלה התורה למחות זאת הדעה מעקרה. ואולם מצות שבאו בתורה שתלויות בזמן המעיין בהם ימצא ענינים גבוהים ורמיזות עצומות. אכן מה שצריכין אנחנו לעיין בענין החדש והשנה אשר הם השגות הזמן שהם תלויים ע"פ המאורות. אשר אי אפשר בלי מנין חדשים ושנים כפי שהורית תורתנו הקדושה במאמר "יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם" (בראשית א, יד):

**#I ענין קדוש החדש**

**#I:1 פרק ראשון**

מה שמצאנו ענינים משוערים תלויים בזמן. הם הרגע, השעה, היום, השבוע, החדש, והשנה, השמטה, והיובל. ועל כל אלו לא מצאנו שעור המנין לפי שעור תנועה שלמה מנקודה עד נקודה בלי תוספת ומגרעת כי אם היום והחדש והשנה. ומצאנו שהתנועות שתים לפי דעת חכמי התכונה הראשונים האחת ממזרח למערב והיא התנועה הכללית לגלגל העליון וכל הגלגלים נמשכים בתנועתו כחלק בכל והאחרת ממערב למזרח והיא התנועה הפרטית לכל גלגל וגלגל זולתי גלגל העליון ואולם היום תלוי ע"פ התנועה המזרחית שהיא כ"ד שעות אך החדש והשנה הם לפי התנועה המערבית כאשר יתבאר. וידוע שהגלגלים כדוריים והם שוים בתנועה תדיריה בלי שנוי והנה היום תלוי בשמש לפי תנועה מזרחית והחדש תלוי בירח לפי תנועה המערבית והשנה תלויה בשמש לפי תנועתה המערבית. וידוע שהתנועה הסבובית לא תצויר בה לא התחלה ולא תכלית שהדבר הכדורי אין לו התחלה ולכן התנועה שהיא דבקה בו אין לה התחלה ואולם התחלת היום והחדש והשנה תהיה בבחינת דבר אחר לא בבחינת עצמו. התחלת היום תהיה מעת זרוח השמש כנגד מוצק הארץ עד השלים כ"ד שעות לזריחה אחרת והתחלת השנה עת שתכנס השמש במזל טלה עד שתחזור לאותה הנקודה פעם שנית היא השנה וע"כ נקראה השנה שנה מטעם שניות והרוצה לעשות שנה מאיזה עת שתכנס השמש באיזה מזל שירצה עד שובו באותה נקודה יעשה אכן ההסכמה נפלה מעת הכנס השמש במזל טלה וזה יהיה לעלות ידועות. והחדש יהיה לפי בחינת השמש והירח ואולם התחלת החדש באיזה צורה שיוכל לעשות התחלה עד שובו אל אותו מקום יעשה. ולכן רבו הדתות באיזה צורה תהיה התחלת החדש. אכן חכמינו ע"ה ספרו שבע דתות בהתחלת החדש מהם אומרים משעת הקבוץ ומהם אומרים מעת הפרד הירח מהשמש ומהם אומרים בעת שתראה אחרי בוא השמש ומהם אומרים מעת שתראה עם השמש אחר הצהרים ומהם אומרים במלאת אגנו ומהם אומרים מעת שתראה בפאת מזרח ולא תראה עוד ומהם אומרים מעת שתערב במזרח. וכל אלו הדתות בטלום חכמינו ע"ה והורו מה שהוא נכון מדין תורה. ואולם היות קביעות חדשים ע"פ הירח עזרנו מעם מכתב אלהינו במאמר "יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם, לְהַבְדִּיל, בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה; וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד) ולא דבר הנה הכתוב אלא על מה שהוא הכרחי בהבדל ולא החריש הכתוב מלהודיע מה שיאות מתועלתם והנה הורה בהבדל היום והלילה והוא תלוי בתנועת השמש המזרחית והורה בהבדל השנים שהם על פי תנועת השמש המערבית. ואחרי שהבדל החדשים בירח ולא בכוכב אחר ולא בשמש אי אפשר לשתוק הכתוב מלהורות. וכיון שאמר ולמועדים ולא הרמיז על הבדל החדשים במאמר אחר ואי אפשר מבלי להורות יש לנו לומר שמאמר ולמועדים מורה על הבדל החדשים בירח כי אין לירח ענין מוסגל בלתי החדש. והנה הכתוב שקרא החדשים בשם ירחים ומאמר המשורר מעיר לעזור עשה ירח למועדים (תהילים קד, יט). ויש להבין מטעם זה השם שהוא אמור בענין החדש שטעם מועד מלשון ועד והיה זה בעבור שבסבת התועד הירח עם השמש יהיה קדוש החדש שכבר בארנו כי הדבר הכדורי אין לו התחלה ואולם בבחינת דבר אחר תצויר לו התחלה ובעבור שיש למאורות תועלות אחרות שהם סימנים בחלקי שעות היום בין ברביעיתו בין בשלישיתו בין בחציו שהוא עת הצהרים וכן נמי בחלקי הלילה. ולא יבחנו אלו הענינים כי אם לפי סימני המאורות ע"כ אמר והיו לאותות (בראשית א, יד) ואינו מרמיז על מה שיעשה להם שנוי בקצת זמנים כדרך "וְנָתַתִּי, מוֹפְתִים, בַּשָּׁמַיִם, וּבָאָרֶץ" (יואל ג, ג). ולא תשמע לדברי חולם חלום להיות מלת והיו חוזר אל היום והלילה הסמוכים שהרי היום והלילה קדם זכרם ביום ראשון והיה ראוי להיות מלת והיו באותו יום ולא אמר והיו אותות רק אמר לאותות שהם לסימני העתים ואמר ולמועדים ומה שמורה מלת ולמועדים זולתי מה שמורה מלת לאותות ע"כ באה בו"ו החבור. ולא תשמע לדברי האומרים שהו"ו נוסף ולמד לאותות נוסף והטעם אותות למועדים למועדי ה' המקודשים והטעם שיהיו מקדשים מועדי ה' בראיית הירח. עד שמהם הכרחו במאמר והיו שסובל להיותו צווי וסובל להיותו הגדה מה שאין סובל זה המקום כאלה הפירושים ומי הביאנו בצרה זאת להציע פירושים זרים באותיות נוספות. ואולם שמוש אות למ"ד ישמש לשני מענים למ"ד הקנין ולמ"ד הטעם בעבור היות המענה לחפץ ולתואנה לתואנה כמו "לְרָחֳקָה מֵעַל מִקְדָּשִׁי" (יחזקאל ח, ו) ולמ"ד החפץ כמו "לִשְׁמֹר אֶת-בְּרִיתוֹ, לְעָמְדָהּ" (יחזקאל יז, יד). וחכמינו פירשו זה הלמ"ד במלת לאותות למ"ד החפץ והדין נותן כמו שישמש הלמ"ד במלת ולמועדים כן ישמש במלת לאותות וכמו שאי אשפר היות המאורות מועדים כן אי אפשר היות המאורות אותות א"כ תהיה הלמ"ד למשגת כמו "הִנֵּה אָנֹכִי, וְהַיְלָדִים אֲשֶׁר נָתַן-לִי ה', לְאֹתוֹת וּלְמוֹפְתִים" (ישעיהו ח, יח). ואמנם החכמים דמו מאמר והיו לאותות כדרך והיו "לִבְנֵי דֹדֵיהֶן, לְנָשִׁים" (במדבר לו, יא) שאין הטעם שכל אחד מן המאורות יהיה לכל אחד ממה שפרט רק הטעם בכל אחד במה שראוי כמו שהרמזנו שהשמש יהיה לימים ושנים והירח יהיה לחדשים. וכדין אמר ר' ישועה נ"ע כי הירח לא באה עליו מצוה גלויה אלא הוא יוצא מחלוק הדבור מפרק יהי מאורות (בראשית א, יד). וכמו זה דברו הראשונים כי רבן יוחנן אמר בפתרון ויאמר אלהים יהי מאורות בעשה ירח למועדים (תהילים קד, יט) ואמר לא נברא להאיר אלא גלגל חמה א"כ לא נבראת לבנה אלא למועדים כדי לקדש בה ראשי חדשים:

**#I:2 פרק שני**

**מה** שאמר אבן עזרא במה שטען לחכמי הקראים ואלו היה הדבר למועדי ה' מבואר עוד הדבר גדול נשאר אם החדש עד סוב גלגל הלבנה גלגל המזלות שהם כ"ז ימים ושבע שעות מוגבלות ואם עד שוב גובה גלגל היוצא אשר מוצקו רחוק ממוצק הארץ ימצא או עד סוב גלגל התלי כדעת חכמים כי מהלך גלגל הגדול הפך זה באמת ובתמים. ודע שחכמי התכונה בחנו לירח שלש תנועות שתים על צד האורך ואחת על צד הרוחב וכל אחת מאלו תשלים הקפתה בכ"ז יום ושבע שעות פחות או יתר כפי המהלך השוה לה. ותימה גדול לזה האיש באיזה צד צייר היות ענין החדש אם יסכים היות החדש תלוי בירח באלו ההקפות ונסתפק פן יהיה באחת משלש ההקפות על איזה צד היה עולה בדעתו בכל הקפה מהם להיות החדש תלוי כי לפי זאת הכונה צריך לשמור מנקודה עד נקודה להשלים כ"ז יום ושבע שעות ואותה הנקודה מגלגל המזלות צריך היותה מעוינת תמיד בתחלת החדש שלא תשתנה שלא יבא פעם בארוכה ופעם בקצרה אבל תמיד יהיה על שעור אחד מוגבל לא יוסיף ולא יגרע כמו שהשנה תלויה בשמש לא יוסיף ולא יגרע מנקודה עד אותה נקודה. אך הירח לא ישמור אותה הנקודה מגלגל המזלות בפעם שנית כי פעמים מימין ופעמים משמאיל לפי תנועת הרוחב. ועוד מאיזו נקודה ממעלות גלגל המזלות תהיה התחלת החדש עד שובו לאותו המקום אם יהיה הרצון בגלגל הלבנה בחזור לנקודת התחלתה ולא נכיר באיזו נקודה ובאיזו מעלה ובאיזו מזל תהיה התחלתה. ואלו השלמנו לו בזה יורנו באיזה צד תהיה ההתחלה. ומה שאמר ואם עד שוב גובה גלגל היוצא אשר מוצקו רחוק ממוצק הארץ ימצא יורנו באיזו צורה תהיה השלמת ההקפה בגלגל ההקף באחת משתי נקודות החציבות אם מן נקודת החציבות שיתחיל להתנועע לצד מזרח שהוא גובה ההקף או מן נקודת החציבות שיתחיל להתנועע לצד מערב שהוא שפל ההקף שאלו ההתחלות לגלגל ההקפה ואם בגלגל התלי היות ההתחלה בראש או בזנב שאלו התחלותיו. וראיה גמורה שאין רצון הכתוב לאחד מאלו השלש הקפות מפני שלפי הנראה כפי היוצא מחלוק הדבור היות החדש תלוי בירח הקיץ גם כן על איזו צורה יהיה החדש. ואולי זה האיש שכח במה שטען ליהודה הפרסי אשר פירש כי החדשים הם חדשי חמה ומשם חדש סתר דבריו בעבור שהועיל על איזה טעם נקרא חדש והוא בעבוד חדוש אור הלבנה ואם כן לפי כונתו תהיה ההתחלה מעת התחדש האור ללבנה כנגד מוצק הארץ ועוד במה נשען ונסתפק היות החדש תלוי באחת משלש הקפות אלו וכל אחת משלש הקפות אלו זמן הקפתה בכ"ז יום וז' שעות ואנחנו מצאנו הכתוב מונה החדש משלשים יום הנה הזמן שעשה נח בתיבה ועולים משלשים יום כאשר נבאר ומכתובים אחרים. ועוד מה שאמר ואם נסמוך על דעת התחברות המאורות גם הנה שלש מחברות מחברת בגלגליהם תיכונה ומחברת כנגד העליון באמונה ומחברת בשנוי המחזה ולא ידעו איזה יכשר משניהם הזה או זה והנה מחברת התיכונה הוא מהלך האמצעי שיש לשני המאודות כפי שעולה במספר המעלות ואע"פ שאין קבוץ אמתי שפעמים יש להוסיף ופעמים יש לגרוע שהמאורות כנגד שתי נקודות מגלגל המזלות ולפעמים יהיה קבוצם האמצעי וקבוצם האמתי בראש התלי או בזנבו אכן המחברת שהיא כנגד העליון ר"ל קבוץ שני המאורות נגד נקודה אחת מגלגל המזלות ומחברת בשנוי מחזה והדבר ידוע שאלמלא היה גלגל הלבנה קרוב לשמש ורחוק מהמוצק לא היה שנוי מחזה אך בעבור התרחק גלגל הלבנה מגלגל השמש ושהוא קרוב מהמוצק ואע"פ שיראה קובץ למאורות אין שניהם נגד נקודת אחת מגלגל המזלות אך יראה קבוצם בשנוי מחזה. ומה שטענו בתשלום ההקף הוא הדין לענין הקבוץ משם חדש במה שהסכם כי הקבוץ לא יורה לחדוש ועוד שהקבוץ יפול בחלקי היום והלילה וצריך להיות מאותו החלק התחלת החדש ואם יפול הקבוץ בחצי היום הנה אם נמנה מאותו היום הנה נקריב הקרבן על זמן החדש שעבר ואם נמנה ממחרת אותו היום הנה עבר זמן ראש החדש ולא בא הרמז היות החדש בקבוץ עד שנחוש לבאר באיזו צורה יהיה הקבוץ באחת משלוש צורות שהקדמנו:

**#I:3 פרק שלישי**

**אמנם** הנמשכים בזו הדת רוצה לומר בקבוץ ונראה להם שנעזרים מכח הכתוב הראיות שהביאו לא לעזר ולא להועיל. ועוד שהקבוץ האמתי לא יוכלו לשערו חכמי התכונה מצד מהירות תנועת הלבנה רק מצד חלקיות ולא בלקות השמש שבזה תקרה הטעות כפי שנוי המראה לפי שנוי האופק ולא יהיה בכל מקום בזמן אחד אך יראו אותו אנשי מקום אחד קודם אנשי מקום אחר אך מלקות הלבנה בחנו תנועת הלבנה מקבוץ לקבוץ וזה יהיה כפי מהלך האמצעי ובזה נפלה הטעות בין חכמי התכונה בין אלמאטיו"ן מלך בבל החכם ובין תלמי המלך אך בקבוץ מעויין אמתי לא יוכל לדעתו רק אחר שיוסיף מנות או שיגרע מנות כפי המהלך וחכמי התכונה שהם האחרונים מתלמי השיגו בחשבון תלמי ח' שניות יותר במהלך השמש האמתי בחדש אחד מקבוץ לקבוץ שהחשבון יוציא מהלך השמש מקבוץ לקבוץ כ"ט מעלות ו' רגעים ל"א שניות הוא הלוך האמתי לשמש בזמן חדוש הלבנה ותלמי כתבו כ"ט ו' כ"ג הילכך יהיה זמן שנת החמה על חשבוננו זה פחות מהזמן שהגביר תלמי. ואולם הסומכים על הכתובים לקיים הקבוץ ומביאים ראיה ממאמר ולמועדים (בראשית א, יד) שלשון מועד מלשון ועד והועד מורה על קבוץ המאורות בלתי האור יש להשיב כי זה הועד אינו מורה בהתועד גרמי המאורות בלתי האור רק בהתועד עם האור כנגד המוצק כי כן אמר "יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם... לְהָאִיר עַל-הָאָרֶץ" (בראשית א, טו) ובשעת הקבוץ הקטון אינו מאיר כנגד המוצק והנה לא יאמר ועד רק כנגד המבט וצריך להיות זה על צד זה לא זה על גב זה הנה אומר "הֲיֵלְכוּ שְׁנַיִם, יַחְדָּו, בִּלְתִּי, אִם-נוֹעָדוּ" (עמוס ג, ג) ויועדו יחדו (איוב ב, יא) וכן הכתוב "עָשָׂה יָרֵחַ, לְמוֹעֲדִים; שֶׁמֶשׁ, יָדַע מְבוֹאוֹ" (תהילים קד, יט) כי אז יראה אור הירח אחרי עריבת השמש כמו שהכתוב אומר "אֶת-הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים, לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה" (תהילים קלו, ט). והסומכים ממלת ידע שיורה על הקבוץ כענין "וְהָאָדָם, יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ" (בראשית ד, א) הנה לא תלה הכתוב הידיעה כי אם בבוא השמש והלא קבוץ המאורות לא יהיה בשעת בוא השמש כי אם יקרה בכל חלקי היום. והסומכים מפסוק "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר; בַּכֵּסֶה, לְיוֹם חַגֵּנוּ" (תהילים פא, ד) שיורה על כסוי אור הלבנה מלת בחדש סתירה לדבריהם שהוא מורה על כסוי אור הירח ובהעדר אור הירח לא יאמר מכסה ועוד שמלת בכסה דבקה עם ליום חגנו וטעמו זמן וכן ליום הכסא יבוא ביתו (משלי ז, כ) שטעמו ליום מזומן הוא לזמן רחוק שאין דאגה לבוא עתה אלו דברי הזונה עם הנואף מדאגת בעל הבית כאשר אמרה הלך בדרך מרחוק (משלי ז, יט) כי משעור רחוק הדרך הנה הזמן שיבוא הוא משוער ע"כ אמרה ליום הכסא טעמו ליום מזומן יבוא ביתו ואין טעמו לחדש ניסן שאינו ידוע אם הוא פשוט או מעובר. ואשר נשענו במאמר יהונתן מחר חדש (שמואל א כ, יח) לא יהיה הדבר ברור רק על פי החשבון מכלל היה הענין תלוי ע"פ חשבון הקבוץ. התשובה בזה יש לבארה בשער טענות ר' סעדיא. ואשר נשענו במאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים (דברי הימים א יב, לג) ר"ל יודעי חשבון קבוץ המאורות זה הפירוש בלי טעם ודין להקשות עליהם כי מה ההכרח להזכיר הנה בשביל זה הענין ולעלות אחרות אבל הראוי לסבור בעבור קבוץ המחנה לצאת במלחמה וצריכים עצה והנהגה בעת לצאת ועת לבא במערכת המלחמה ע"כ אמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים (דברי הימים א יב, לג) ויותר היה ראוי להתלות הדבר הואיל והוא ע"ד מצוה אל הכהנים והלוים שהם מורי התורה: סוף המאמר להיות החדש נבדל בירח שכן נודע מחלוק הדבור מפרק יהי מאורות (בראשית א, יד) אכן על איזו צורה הרמיז הכתוב במלת ולמועדים שבהתועד הירח עם השמש ע"י האור כנגד המוצק כנגד המבט יהיה הבדל החדש בירח שכן אמר יהי מאורות ואחר כן אמר ולמועדים ומשם חדש יש להבין שלא כון הכתוב היות הבדל החדש בירח אלא בהתחדש האור ללבנה כנגד הרואים לא בבחינת עצמו שהרי גרם הירח הוא קיים תמיד והוא כדורי וכל הימים חציו מאיר וחציו מאפיל זולתי בבוא מוצק הארץ בתוך שני המאורות בראש התלי ובזנבו אז יהיה המאיר מאפיל אלא על שם חדוש האור ללבנה מן השמש אחרי הפרדו כנגד מוצק הארץ מאז יש לחוש ואינו דבר נמנע שלא היו מבדילים בין חדש לחדש בחשבון קודם נתינת התורה כי כמו שלא היו מבדילים בין שנה לשנה רק בבוא השמש במזל טלה וזה לא יתכן שיודע רק בחשבון והתורה גזרה היות הבדל שנה משנה ע"פ האביב הנמצא בארץ ישראל וזו מצוה מחודשת כן נמי הדבר בראיית הלבנה ואין כונתנו שלא היו מתנהגים מקודם בראיית הלבנה אלא היו דעות חלוקות כפי שהרמזנו. בשכבר נתבאר כי הדבר הכדורי אשר תנועתו שוה לא ימהר פעם ופעם יאחר רק שינוי התנועה שיראה יהיה כנגד המוצק ואין לו התחלה באיזו צורה יסכים המסכים לעשות בו התחלה יש לו לעשות. מהם היו עושים משעת המולד ומהם משעת הראייה אכן אחרי שבארנו שאומת הצאב"א אשר כללה את העולם אפשר כי עשו ההתחלה משעת המולד כפי שעולה להם בחשבון בעבור שבאותה העת יעשה שנוי בעולם השפל בחדוש אור ללבנה כנגד המוצק והיו עושים באותה העת אומת הצאב"א עבודות כפי חקם ודתם כי אי אפשר היות ההתחלה משעת קבוץ המאורות כי אז תקדר הלבנה וזה הפך דעתם אלא משעת התחדש האור כאשר היתה התחלת החדשים מניסן בעבור תוספת האור. ראיתי לכתוב הנה מאמר בעלי הקבלה שאמרו בפרק אלו טרפות וז"ל אמר ירח לפני הקב"ה אפשר לשני המלכים להשתמש בכתר אחד וכו' ולפי שאור הירח הוא נמשך אליו מהשמש לפיכך כנה האור בלשון כתר כלומר באור אחד לפי שבעת הקבוץ ההוא הירח נשרף ודבר ידוע כי שלשה ימים סמוכים לקבוץ והוא באמצעם אינם ראויים להתחלת המלאכה וכבר צוה לא תעוננו (ויקרא יט, כו) לפיכך צונו עתה בקרבן שעיר בראש החדש כדי לדחות נזק שרפת הירח מכאן יש לך לדעת היך דעת הוברי שמים ומכיוצא באלו הדעות נהגו אומת הצאב"א והיו שוללים השגחת השם יתברך מעולם השפל עד שהעדירו מציאותו והיו אומרים כי הגלגל הוא האלוה. ויש לך לדעת במה שדרשו במאמר לחטאת לה' (במדבר כח, טו) שלא אמר כן לכל חטאת הרמיז שלא לכון שהוא קרב לזולתו כי כשבאה התורה וכונה למחות זה החולי מעקרו היה רצון האל יתברך לבטל החוק ההוא שהיו מתנהגים בו לפי אותה הדעת קודם בוא התורה ולא כונה לא מעת הקבוץ ולא משעת המולד אלא משעת הראייה וכן הקדים המאמר במאמר ימי מאורות להעיר היות התחלת החדש משעת הראייה כפי מה שהעירונו באשר קדמה לו יתברך הידיעה במה שיקרה. ומה שיש להבין שכל האמות היתה השתחויתם ממערב למזרח כפי שהיה עולה בדעתם כי השמש הוא האלוה והתורה הפכה המחשבה בשום ההשתחויה כנגד המערב כן יש לחשוב שהיה תלוי ענין החדש לפי הדעות שפשטו על פי המולד וכשבאה התורה ואמרה החדש הזה ממלת הזה יש להבין שתלה הדבר ע"פ ראיית הלבנה אחר עריבת השמש ובטל דעת המולד שתלוי בחשבון כי אחר המולד תהיה ראיית הלבנה אחרי עריבת השמש ולא באר באיזה צד הצורה בו בבאור מוחלט בעבור שנשען על מה שהיו נהוגים קודם נתינת התורה בראיית הלבנה כי כבר שנים וחדשים היו קודם נתינת התורה כמו שהם אחר נתינת התורה אך על חקות שונות והתורה כונה מה שהוא על צד הליאוט לישראל עם קרובו באמרו החדש הזה לכם ר"ח (שמות יב, ב) חזקם וסיעם במה שהיו נהוגים ובאמרו לכם הסגילם באחת מן הדתות אשר היו מתנהגים קודם והנה לעד מאמר המשורר עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו (תהילים קד, יט) ר"ל עשה ירח היות סימן לראשי חדשים מעת שהשמש ידע מבואו וכן אמרו הראשונים אעפ"כ שמש ידע מבואו שאין מונים ללבנה אלא משתשקע החמה וכן נאמר "כְּיָרֵחַ, יִכּוֹן עוֹלָם; וְעֵד בַּשַּׁחַק, נֶאֱמָן סֶלָה" (תהילים פט, לח) שמלת עד יורה על היותו גלוי לעין לא שיהיה נסתר וכל ישראל פה אחד בהעתקה המשלשלת מדת השליח ע"ה שישראל היו מקדשים את החדש על פי הראייה וחכמי הקבלה מודים שישראל היו מתנהגים בקדוש החדש בראיית הלבנה כאשר דבריהם פשוטים במשנה ובתלמוד באין ספק אך אחר שגלו ישראל בארץ לא להם בכל לאום ולאום וקשת המראה תתחלף כפי אורך ורוחב המקום ויראה במקום אחד ובמקום אחר לא יראה ואנשי מערב יראוהו קודם אנשי מזרח ומהם עושים היום ומה עושים למחר ונפל החלוף בין ישראל על כן קמו חכמי התלמוד וחדשו לענין זה לקדש החדש בחשבון המולד כדי שיהיה החשבון שלם ושוה לכל והנה עמדו כנגד מה שכונה התורה למחות רושם עבודת כוכבים ועברו במצות התורה אשר אמרה "לֹא תֹסִפוּ, עַל-הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, וְלֹא תִגְרְעוּ, מִמֶּנּוּ" (דברים ד, ב):

**#I:4 פרק רביעי**

**יש** להבין מפני שראו אחרוני הרבנים שדבר זה מרדות בדברי תורה להחליף דברי אלהים חיים כיוצא בזה מסיעת ירבעם בן נבט החדש אשר בדא מלבו (מלכים א יב, לג) רצו להצניעם ולהסיר מעליהם חשד המרדות ולזכותם בעניניהם והדבר ברור כי לשוא הם מתנצלים שהרי הם אינם מתיחדים בענין אחד בדרכי התנצלותם רק הם חולקים בתחבולותיהם לזכותם וזה לאות כי לא לאמונה גברו (ירמיהו ט, ב). וזה חזיתי מדעות החלוקות לאחרוניהם ואספרה להודיע כי לשוא הם מתנצלים לזכותם אבל באמת החליפו רצון התורה בזדון וחזרו במה שהשתדלה התורה להסיר רושם עבודת כוכבים כאשר ספרו עליהם חכמינו ע"ה כי יצחק נפחא עשה העבור ואמר כי לא עשה אותו לא לזדון ולא להכעיס אלא לקבץ האומה ע"ד אחת. וכאשר ראו הדבר אשר היה להם מן החרפה כה אמר סעדיא הפיתומי כי ישראל לא היו מתנהגים על הראייה כי אם בחשבון המולד בזמן הבית כפי מה שהם עושים היום בהיותם עושים שני ימים לפי מנהג המולד. וכנראה לי לפי דעתו שלא החליפו ממה שהיו מתנהגים קודם עד שכון להביא ראיה מן המקראות היך היו ישראל מתנהגים בחשבון ולהביא קשיות למקדשים החדש בראית הירח והכחיש על מה שכתוב במשנה ובתלמוד מאשר יורה שישראל היו מתנהגים ע"פ הראייה. ודבר אברהם בן עזרא שאמר כי הגאון על מה שאמר כי ישראל היו מתנהגים בחשבון אמר כי במשנה ובתלמוד ראיות כאריות שנופל הפסח בבד"ו ויסוד החשבון בנוי על הדחיות מכלל שהיו מתנהגים על פי הראייה. מכלל האיש ר' סעדיא התל לרבותיו אשר היו מתנהגים בראיית הירח כרבן גמליאל ור' יהושע ור' עקיבא וחבריהם ואמר שהם תפשו דת שלא כדין תורה ודין היה לו להשיב אל לבו דעת ותבונה מדברי מי שחדש החשבון הוא יצחק נפחא שאמר לא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא לא לזדון ולא להכעיס אלא לקבץ האומה על דעת אחת ואיך פצה פיו ואמר כי זה היה דת ישראל בזמן הבית ועוד אם היה זה דת ישראל איך נתעוררו רבן גמליאל וחבריו ובטלו מה שהיה מדת ישראל ופרקו עול התורה מצוארם. ודין לחפש מאיזה זמן היה פרוק העול הזה אחר שבזמן בית שני יש הודאה גדולה כי היו עושים ע"פ הראייה כמו שאנו מכירים זמן שנעתקו ישראל מן הראייה אל החשבון לדעת גם כן מאיזה זמן נעתקו מן החשבון אל הראייה כדבריו ולא היה ראוי מן הדין לעיין בדברי זה האיש כיון שאנשי דתו מבטלים דבריו מכל וכל אך היה מן הדין לעיין בטענות אנשים אחרים אשר נראה לנו שאותן הטענות חוץ מן האמת אך אחר שחכמינו ע"ה עיינו בדברי זה האיש במה שרצה להעזר מן המקראות ואיך דברי רבותיו סותרים דעתו והקשיות שהעמיס לנמשכים אחרי הראייה כדי לבטלה יש לנו לעיין באלו הדברים כדי שישלם החפץ:

**ואלו** הם פוגותיו וקושיותיו ושבושיו. אמנם הדברים אשר הכניסוהו בפוגה אלו הם. פוגה ראשונה ממאמר יהונתן מחר חדש (שמואל א כ, יח) ולא יהיה הדבר אמתי בלא ספק אלא ע"פ החשבון שאם ע"פ הראייה הדבר מסופק. יש להשיב כבר חכמי הקראים השיבו בזה תשובות. אכן מה שיש להשיב תשובה קרובה כי כמו שיש בענין החשבון לדעת ראש החדש בלא ספק כן יש על דעת הראייה דרכים שהם מורים ראש החדש על דרך האמת ויש מהם מורים קרוב אל האמת ואולם מה שהוא מורה על האמת אפשר לסבור כי אותו היום היה יום ל' ולא עשו אותו ר"ח ויום ל"א בלא ספק היה ר"ח ועל כן אמר יהונתן מחר חדש (שמואל א כ, יח) או שראו את הירח ופסקו הדין כי ראש חדש יהיה למחר או שהלך להם שלשה חסרים ופסקו הדין כי עכ"פ הוא מלא או שהלך להם ד' מלאים ופסקו כי זה יהיה חסר או שקדמה סתירת הירח שני ימים וקרבו בדעתם כי החדש יהיה למחר: פוגה שנית איך אמר ויהי ממחרת החדש השני (שמואל א כ, כז) וזה מורה כי עשו ראש חדש שני ימים וזה לא יהיה כי אם כפי מנהג הרבנים בחשבון המולד לא על פי הראייה: יש להשיב ששני המאמרים שהם שוים כמו שיורה האחד צריך להורות האחר כי איך אפשר להיות שוים בצורתם ונחלקים בענינם כשאין מכריח הנה הכתוב אומר וְלֹא-אָכַל בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, לֶחֶם (שמואל א כ, לד) וקודם זה אמר וַיְהִי, מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי (שמואל א כ, כז) מלת ממחרת סמוכה אל מלת החדש ומלת השני תואר אל המחרת שאלמלא היה חוזר אל מלת החדש נמצא שמאמר מחרת יהיה חוזר אל יום שלישי של חדש והלא הכתוב אומר וְלֹא-אָכַל בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, לֶחֶם (שמואל א כ, לד) ועכ"פ הוא יום שני של חדש ועליו נאמר מחרת החדש השני (שמואל א כ, כז) ויום שני של חדש הוא הנקרא מחרת שיהונתן מרוב כעסו כשראה דעת אביו על דוד ולא אכל לחם בו ביום וזה היה ביום שני של חדש וכמו שזה השני חוזר אל המחרת ולא אל החדש כן מאמר "וְלֹא-אָכַל בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, לֶחֶם" (שמואל א כ, לד) מאמר השני חוזר אל היום לא אל החדש ושם החדש יהיה בכלל החדש. ואם יקשה מקשה ואם לא היה היום השני חדש מה טעם להקבץ שרי המלך לאכול עם המלך יש להשיב שיום השמחה מחרתו כיוצא בו בשמחה לא מפני שיום השני חדש וכיון שנתקבצו ביום החדש לאכול לפני המלך כבר המלך למניעת דוד כי לא טהור הוא אך ביום השני אי אפשר להיות לו עכוב מפני הטמאה כי בהערב השמש היה יוצא לידי טהרה ועל כן חשש ביום השני וכן כון דוד ואמר "וְשִׁלַּחְתַּנִי וְנִסְתַּרְתִּי בַשָּׂדֶה, עַד הָעֶרֶב הַשְּׁלִשִׁית" (שמואל א כ, ה): ויש להקשות כי אחרי שסבר שאול אולי מפני טמאה נתעכב דוד ביום הראשון היה לו לסבור ג"כ מפני טמאה אשפר להתעכב גם ביום השני אלא לא עלתה מניעה זאת בדעת שאול ביום השני רק ביום הראשון מפני השלמים אך ביום השני כיון שלא היו שלמים אין לו להמנע מפני טמאה וע"כ חשש שאול לשאול: פוגה שלישית. מן ענין המן הרע כי ההריגה בשונאיהם ביום אחד וזה לא יקרה בראיית הירח בכל המקומות ביום אחד. יש להשיב שהיה על מה שימצא על דרך אחד ואינו נמנע להיות ראש חדש כאחד בכל המקומות או יש לומר כי על ענין החדש יש דתות שונות זו מזו ועל דת המלך בחשבונו היה שיפול יום אחד בכל המקומות. ואולם מעשה מרדכי ואסתר לימי הפורים לא יהיה יותר מענין המועדים לפי הקרבתם בקביעות החדש: פוגה רביעית. דברי ר' חנניה שאמר כי בזמן עזרא[[3]](#footnote-3) לא מצאנו אלול מעובר ומאמרם כי אדר הסמוך אל ניסן חסר. יש להשיב שהרי מדברי המשנה והתלמוד שבזמן בית שני היו מקדשים על פי הראייה ואיך יתכן שלא ימצא אלול מעובר והואיל וזה מאמר יחיד הוא בטל והלא המה אומרים שדברי יחיד בטלים. ועוד יש לומר אחרי שראש חדש תשרי זמן מקרא קדש ואי אפשר שיתחלל היום עד בוא עדי הראייה על כן תקנו והיו עושים ראשון תשרי בזמנו אם נראה מה שעשו היה עשוי ואם לא נראה היו עושים שני ימים ראש חדש תשרי וכל זה להחמיר לא שזה מורה שהיו עושים על פי החשבון אכן על אדר הסמוך לניסן זה היה אחר שנתחדש החשבון ואלמלא היה החשבון מקדמת דנא היה להם לומר לא היה אדר מעובר לעולם אכן כיון שאמרו על אלול מזמן עזרא זה ע"פ התקנה אלא מקודם לכן היו מעברים. וכן לאדר הסמוך לניסן כיון שלא אמרו לעולם:

**ואלו** הם קושיותיו. האחת איך לא באה בתורה מצוה גלויה לקדש החדש בראיית הירח. יש להשיב כי אחרי שיש לנו שביל ודרך לדעת שהבדל החדשים בראיית ירח כפי הרמזים שהקדמנו מרצון המדבר בתורה מעקר בריאתו ובשם חדש שאשרו הכתוב אחרי שהסכימה בו התורה על ידי משה רבינו עליו השלום במאמר החדש הזה (שמות יב, ב) מה טעם לפצוח בו במצוה ועוד שאין ענין החדש בראיית הירח דבר שלא נהגו בו קודם נתינת התורה אבל דבר שהיו מתנהגים בו קודם לכן ובאה התורה והעמידתנו עליו בהערת זה המאמר: קושיא שנית. אם יהיה רצון הכתוב במאמר ולמועדים (בראשית א, יד) לענין החדשים למה לא אמר לחדשים אלא אמר ולמועדים הנושא דברים. יש להשיב שענין שם החדש הוא טעם התועד הירח עם השמש לקבל האור כנגד המוצק וזה טעם חדש וקודם שיבאר הצורה בו איך יתוקן עליו השם וע"כ אמר ולמועדים (בראשית א, יד) ולא אמר ולחדשים: קושיא שלישית. איך יעבור לצוות בראיית הירח ולא יראה בכל המקומות ביום אחד כי יראוהו אנשי ארץ כנען קודם אנשי בבל. התשובה בזאת הקושיא תתבאר למטה מזה. קושיא רביעית. איך יצוה לנו בדבר אשר יהיה אצלנו בספק כי נקשור שיראה ולא יראה ונקשור שלא יראה ויראה ורוב החדשים נעשה אותם בספק. יש להשיב כי על כל מצוה שנצטוינו לא תלה אותם הכתוב שנשתמש בה על דעת הברור לבד אך יש בהם עתים שנשתמש בדעת ההקרבה וכן הדין בענין הירח שאם לא נזכה לראות הירח מפני מניעה אחרי שדעת ההקרבה סובלת האפשר אפשר שיראה ואפשר שלא יראה אם הקרבנו כי לא יראה מה שעשינו יהיה עשוי לפי הקרבתנו ואם נראה נעתקנו מן ההקרבה אל דעת הברור ואין מזאת הדרך דחיה ומניעה ואולם יש לנו מקום לבאר זאת התשובה באור מספיק: קושיא חמישית. איך יצוה לנו לבקש הירח והוא בעצמו יסתירהו. יש להשיב במה שקדם לנו כי יש לנו מרצון המצוה להתנהג במצות באחת משתי הדעות בדעת הברור ובדעת ההקרבה. בזמן שיראה רצון השם לעשות על דעת הברור ובזמן שלא יראה משום מניעה רצון השם לעשות על דעת ההקרבה. ויש להוסיף בזה התשובה כי בידוע יציאת הטמאים לידי טהרה כבוא השמש ובעת שהיו עבים ולא תודע ביאת השמש יש לדין בו ע"פ ההקרבה ואחרי שבידוע מצוה תלויה בזה אם שתקרה מניעה מרצון השם כן הענין בראיית הירח. ואין טענה שזה הספק יוצא אל האמת וזה אינו יוצא אל האמת כי יש ספקות אחרות שאינן על האמת ונעמוד על הספק כמו ככר לחם שנסתפק בין טמא לטהור: קושיא ששית. ע"ד טיול כל ישראל כשהיו במדבר והיה הענן מסך עליהם איך יוכלו לראות הירח. יש להשיב על דרך השלמה אם נודה כי הענן היה פרוש עליהם מה המונע מלהשיב כי בשעת הראייה לענין הירח היו יוצאים בדרך מרחוק מתחת הענן והיו רואים הירח כי הנה לענין המן כשהיה נופל סביבות המחנה לשם אומר וחם השמש ונמס (שמות טז, כא) כל שכן שאין דעת התורה לפי קצת דעות כי לא היה פרוש עליהם מלמעלה אלא יהיה פירוש פרש ענן למסך (תהילים קה, לט) כדרך ואת מסך פתח האהל (שמות לט, לח). עד כאן סתירת פוגותיו וקושיותיו ושבושיו: ואשר ישחית דבריו כי ישראל היו מתנהגים בחשבון מפני שהחשבון בנוי עם הדחיות ואנחנו מצאנו מן המקרא סתירת הדחיה וגם מצאנו במשנה ובתלמוד אשר הוא מתאמץ בהם דברים שיורו על סתירת הדחיות ועוד שיסוד העבור לקבוע שני ימים והנה בכתובים למאות כי ראש החדש יום אחד וסדר דבורם על שני חדשים מחללים את השבת שזה המאמר מבטל את החשבון אף מן המעשה שהיו מקדשים על פי הראיה כענין רבן גמליאל וחבריו:

**#I:5 פרק חמישי**

אלו הם הדחיות שתקנו בעלי המולד. לא בד"ו פסח לא גה"ז עצרת לא אד"ו ראש השנה לא אג"ו יום כיפור לא זב"ד פורים. מה שמצאנו במקרא סתירת הדחיה הנה ענין עזרא ע"ה שהוא היה יסוד המעלה באחד לחדש הראשון שנאמר כִּי, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן--הוּא יְסֻד, הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל (עזרא ז, ט). וסדר המקראות שנפל הפסח בבד"ו מפני שראש חדש ניסן באותו הזמן אי אפשר היותו יום שבת כי בר"ח היה יום הנסיעה שנאמר "כִּי, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן--הוּא יְסֻד, הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל" (עזרא ז, ט) ואי אפשר לחלל את השבת ואי אפשר היות ראש החדש יום אחד בשבוע מפני שנאמר "וּבְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי, בָּא אֶל-יְרוּשָׁלִַם" (עזרא ז, ט) שאם היה ראש חדש ביום א' לשבוע יהיה ר"ח אב בשבת נמצא שחללו השבת וזה אי אפשר. וכן אי אפשר היות ר"ח ניסן באותו הזמן יום שלישי מפני שאם יקרה יום שלישי ר"ח יבוא י"ב לחדש יום שבת והכתוב אומר "וַנִּסְּעָה מִנְּהַר אַהֲוָא, בִּשְׁנֵים עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן" (עזרא ח, לא). ואם יהיה יום הר"ח יום ג' נמצא שחללו השבת בשנים עשר לחדש מפני שיצא להיותו יום שבת והם נסעו בו מנהר אהוא. ואי אפשר היות ר"ח ניסן באותו הזמן יום חמישי לשבוע מפני כי אם יהיה ר"ח ניסן יום ה' לשבוע יהיה ר"ח אב ביום ד' וידוע כי בר"ח אב באו לירושלים שנאמר וּבְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי, בָּא אֶל-יְרוּשָׁלִַם (עזרא ז, ט) וכתוב וַנָּבוֹא, יְרוּשָׁלִָם; וַנֵּשֶׁב שָׁם, יָמִים שְׁלֹשָׁה (עזרא ח, לב). וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי נִשְׁקַל הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב וְהַכֵּלִים (עזרא ח, לג) ונראה כי יום ד' לביאתם היה יום שבת ואי אפשר כי ביום שבת שקלו הכסף והזהב. יצא מכח זה הוכוח כי אותו ר"ח ניסן לא היה יום שבת ולא יום ראשון ולא יום ג' ולא יום חמישי כי אם נפל בבד"ו זאת היא סתירה גלויה לדחיות מן הכתובים. ועוד כי יסוד העבור לעשות ראש החדש שני ימים והכתוב אומר בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ (עזרא ז, ט), בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן (ויקרא כג, ה), בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ (ויקרא כג, כז), בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כג, ה) וזה משחית ליסוד העבור לפי מחשבתו לקבוע שני ימים. ואולם סתירת הדחיות מהמשנה והתלמוד כפי שסדרום חכמינו ע"ה. אופן אחד הוא אמרם במשנה בשביל הפסח העצמות והגידים ישרפו בי"ו חל י"ו להיות בשבת ישרפו בי"ז וזה סותר למאמר לא בד"ו פסח: אופן ב' הוא אמרם עצרת שחל בשבת וזה סותר למאמר לא גה"ז עצרת: אופן ג' הוא אמרם קטון נמול לשמונה לתשעה לעשרה לאחד עשר לשנים עשר לא פחות ולא יותר וכח דבורם לשמונה ולתשעה הוא כגון שנולד בין השמשות וספק שהוא שמיני וספק שהוא תשיעי דין למול בשמיני שהוא תשיעי ולא בשמיני שהוא שביעי בעשירי באיזה צד כגון שחל להיות התשיעי שהוא שמיני שבת וספק לא יעשה בשבת ימולו בעשירי שהוא יום ראשון לשבוע. חל להיות יום ראשון יום מועד יעשה ביום שני שספק לא יעשה במועד. חל להיות יום ראשון ראש השנה ספק נראה הירח ספק לא נראה יעשו שני ימים וספק לא יעשה במועד ימולו אותו יום שלישי שהוא יום י"ב ללידתו. וכפי סברתם זו זה סותר ללא אד"ו ראש השנה ומראה שהיו עושים בראייה ולא היו עושים מועד אחר שני ימים כי אם ראש השנה וזה מפני ספק הראייה: אופן רביעי לשברון הדחיה הוא אמרם בתשרי נברא העולם וזה סותר ללא אד"ו ראש השנה הוא אמרם בראש השנה היום הרת עולם והיום יעמיד במשפט כל יצור. וכבר הוציאו מתוך החלוק כי ראש השנה אם יום ראשון שהוא תחלת הבריאה אם יום רביעי שבו נבראו המאורות אם יום ששי שבו נברא האדם המצווה וזה שברון לא אד"ו ר"ה. אופן החמישי הוא אמרם מציעין המטות מכפור לשבת ולא משבת לכפור וזה סותר למאמר לא אג"ו יום כפור: אופן ששי ר' ישמעאל סבר שחלבי השבת שנותרו אין מקריבין ביום הכפורים וחלבי יום הכפורים קרבים בשבת ור' עקיבא סבר לא של שבת קרבים ביום הכפורים ולא של יום הכפורים קרבים בשבת ואפילו לר' ישמעאל דשאני ליה מוצאי יום הכפורים לשבת והכהנים זריזין הם ויודעים שחלבי שבת קרבים ביום כפור וזה סותר דחית לא אג"ו יום כפור: אופן שביעי הוא אמרם מגלה נקראת ביומה אשר הוא י"ד באדר. אמרו אם היה יום הראשון היה דתו כך וכך ואם היה יום השני היה דתו כך וכך וכולל כל ימי השבוע וזה סותר למאמר לא זב"ד פור: (תמו הסתירות). יש לתמוה לדברי המבהיל אשר אמר כי בכל מקום אשר אמרו חכמיו חל להיות כך וכך הוא ע"ד רדיפה ר"ל אלו היה נופל לא שיפול באמת כל זה לקיים כי החשבון היה מקדמת דנא. ואולם בדבר אשר לא יקרה להיות במה השתדלו החכמים לדין ולהורות יהיו דבריהם ללא תועלת וזה אי אפשר אבל באמת כל מה שאמרו וסדרו אם חל יום פלוני ביום פלוני הוא באמת ולא עוד אלא ספרו בדרך מעשה שחל כגון שספרו באמרם לולב דוחה את השבת בתחלתו וערבה בסופו וזה יורה שיפול ראש השנה ביום ראשון בשבוע וזה שברון לא אד"ו ראש השנה. והביאו דבר מעשה שחל ערבה בשבת כגון שאמרו פעם אחת חל שביעי של ערבה בשבת וכסו עליה ביתוסין אבנים גדולות מערב שבת הכירו בהם עמי הארץ ובאו וגררום והוציאום מתחת האבנים בשבת לפי שאין ב"ד מודין שחבוט ערבה דוחה את השבת ערבה הלכה למשה מסיני. והואיל והביאו זה מצד המעשה בטלו דברי הפיתומי שאמר כי כל המקום שיאמרו חל טעמו ע"ד רדיפה. עוד הביאו ענין אחר מצד המעשה חל יום הכפורים להיות בשבת חלות מתחלקות בערב חל להיות בערב שבת שעיר של יום הכפורים נאכל לערב והבבליים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתם יפה וזה המאמר ראיה על המעשה האיך היו עושים ולא יוכל לומר שאלו ע"ד קצב ושעור הוא הדין בכל מה שנאמר חל להיות כך וכך. ואולם דברים שכתובים במשנה ובתלמוד שמראים כי ישראל היו מתנהגים על פי הראייה הוא אמרם על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהם השלוחים יוצאים לסוריא ובהם מתקנין את המועדות וכשהיה בהמ"ק קיים מחללין אף על כלם מפני תקנת הקרבן. ואמרו בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת ענין בעליל שהוא רם בשמים ומשקיף לעיני הכל. וחלוקה ביניהם ר' יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת ואמרו מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן ר' עקיבא בלוד שלח לו רבן גמליאל אם אתה מעכב את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבוא וזה מחזיק דברי רבו ר' יוסי אם נראה בעליל שאין מחללין את השבת וזה יתבאר למטה. ואמרו מי שראה את החדש ואינו יכול ללכת מרכיבין אותו על חמור ואפילו במטה ואם צודה להם לוקחים בידם מקלות אם היתה דרך רחוקה לוקחים בידם מזונות שעור מהלך יום ולילה מחללין עליו את השבת ויוצאים לעדות החדש שנאמר "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם, בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג, ד). אמר ר' יוסי מעשה בטוביא הרופא שראו את החדש הוא ובנו ועבדו המשוחרר קבלו אותו הכהנים ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לב"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. אמרו בראשונה היו מקבלים עדות החדש מכל אדם ומשקלקלו האפיקורוסים התקינו שלא יהיו מקבלים אלא מן המכירים. עוד אמרו בראשונה היו משיאין משואות ומשקלקלו האפיקורוסים התקינו שיהיו שלוחין יוצאין. ואמרו חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק שמה לשם היו מתכנשין כל העדים ובית דין בודקין אותם שם וסעודות גדולות היו עושין בשביל שיהיו רגילין לבוא ובארו מי שהוא כשר לעדות החדש וכיצד שואלים את העדים שהם זוג ראשון בחקירה ושאר הזוגים בראשי דברים כדי שלא יצאו בפחי נפש. אמרו בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל יום ל' פעם אחת נשתהו העדים מלבוא עד בין הערבים ונתקלקלו במקדש ולא ידעו מה יעשו אם יעשה תמיד של בין הערבים שמא יבואו העדים ואי אפשר שיקריבו מוסף היום אחר תמיד של בין הערבים עמדו ב"ד והתקינו שלא יהיו מקבלים עדות החדש אלא עד המנחה כדי שיהא שהות ביום להקריב מוספין ותמידין של בין הערבים ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום חול ולמחר קדש משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי ובית דינו שיהיו מקבלים עדות החדש כל היום כלו ואפילו באו עדים בסוף היום קרוב לשקיעת החמה מקבלין עדותם ומקדשים יום שלשים לבד. כשעיין באלו הענינים זה האיש סעדיא הפיתומי אמר כי זה היה דת לקצת אנשים אך לא לכלל האומה ודבריו גלויי הסתירה לפי הנראה ומכחיש האמת בידוע. כי לפי מה שבארנו דין היה לדעת מתי היה פרוק עול החשבון מצוארם לנטות אחרי הראייה והואיל ואלו הענינים שסדרנו הם עניני ב"ד אשר על פיהם היתה תלויה כל האומה איך הוא אומר כי זה היתה דת לקצת אנשים. עוד בראותו קושיות וסתירות שיתחייבו במולד חוזר ואומר כי אין הענין תלוי במולד רק בחשבון והלא בדבריהם אומרים אם יפול המולד ואם נפל המולד: סוף המאמר בדברי זה האיש לא מצאתי לתת טעם למה עושים ראש החדש שני ימים ולא למה תקנו הדחיות למאוס קצת ימי השבוע ולבחור קצתם לפי העקר שתפש וכנראה בידוע כי לא הבין דברי רבותיו וזה די לו: ואולם החכם רבינו לוי העיר בוכוח זה האיש ואמר ולו היה הפיתומי די לו בטענתו בהעתקה והקבלה וכי יש לזקנים שיעשו בעצתם למועדים והשנים כאשר יראו כאשר אמרו כזה הדבר במקצת הדברים והוא בתוספת על החדשים וחסרונם היה מציל מזו היגיעה ומן התשובה על זו כלו ולא עשה כן אבל כבד וכבד ממנו הדבר ורצה שיטעון בדברים ריקים: עד כאן מספיק בבטול דברי זה המבהיל אשר ענה דעת רוח וימלא קדים בטנו (איוב טו, ב) אכן בענין סתירת העבור ואיך לא יתכן להסכים עליו יש לנו לבאר אחרי שנערער על דברי מי שמאמין כי ישראל היו מתנהגים על פי הראייה אבל העבור היה מועתק להם מן משה רבינו ע"ה להתנהג בו בגלות:

**#I:6 פרק ששי**

**אמנם** אברהם בן עזרא בענין ההתנצלות אמר שלא באה בתורה מצוה גלויה בקדוש החדש בירח אכן הענין נמסר לב"ד באיזה צד שירצו אחרי עצה והסכמה יהיה עשוי. והעד על זה אף על פי שנסכים כי קדוש החדש בירח לא נתבאר בתורה באיזו צורה יהיה קדוש החדש אם במולד אם בראייה וזה דבר גדול שאם במצות אחרות כנגעי צרעת שהם לאדם מיוחד ולפרקים מועטים בארה התורה בהם באור מספיק וקדוש החדש שיש עליו כרת באכילת חמץ בפסח וענוי יום הכפורים והוא לכל ישראל הניחו בלי באור אין זה אלא בעבור שהדבר מסור לב"ד ואינו לדרך מעוינת אלא באיזו הסכמה יסכימו יהיה עשוי כיוצא במאמר רבותיו "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם, בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג, ד) אל תקרי אותם אלא אתם וכן נמי החדש הזה לכם (שמות יב, ב) ר"ל לב"ד יהיה הדבר מסור כיוצא בכם. והביא ראיה מענין חזקיהו שאחרי עצה והסכמה ותקנה עבר השנה. מכלל שקביעות שנה וחדשים יהיה על פיהם באיזו צורה שיסכימו וכן אמרו אשר תקראו אתם (ויקרא כג, ד) אפילו מוטעין אפילו אנוסין אפילו שוגגין. ואמנם מודה זה האיש שבזמן הבית היו מתנהגים בראייה כפי הסכמתם ואולם בגלות הסכימו שיהיו נשענים על העבור ואומר וכך קבלו בימי הנביאים ואין דבר אחר יותר טוב ממנו. סוף המאמר דעת זה האיש כי התורה לא עינה דרך אחת מכלל דרכי הירח רק כפי שיראה להם אחרי דעתם ואם כן שהוא מפי ה' שיהיה הדבר תלוי על פיהם מה טעם אנוסין מוטעין שוגגין אבל מראה הדבר שיש להם יסוד מעוין במצוה ואותו היסוד אם יחליפוהו יאמרו מוטעין אנוסין שוגגין. ואמר אברהם בן עזרא כי משה רבינו לא פירש בתורה איך נקבע שנים וחדשים שקר הגיד כי הנה מלת חדש תורה על איכות הענין שהוא משעת התחדש האור ללבנה כפי שקדם לנו הבאור אין ספק בזה. ואולם הספק אם הוא משעת המולד או משעת הראייה ושקר שרצה הכתוב במולד שהוא פעם יתקדם ופעם יתאחר כפי המהלך האמצעי ואיך אפשר לקרוא הכתוב חדש ועדיין אינו חדש וכבר קדמה לנו המניעה מלהסכים הכתוב בענין המולד ואולם סתירת המולד תבוא מאחר כן אך ע"פ הראייה הוא בצורה שתראה אחרי עריבת השמש וכן הכתוב אומר "אֶת-הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים, לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה" (תהילים קלו, ט) והנה אין ממשלתו כי אם ע"י האור לדרי הארץ לפי ראות עיניהם. ואמר כי לא באר הכתוב באור מוחלט בענינו כמו בענין הצרעת מכלל שדין קביעת החדש תלוי ע"פ בית דין אין הדבר כן ולא ראי זה כראי זה כי דין הצרעת לא קדמה בה הידיעה קודם נתינת התורה לא כלל ולא פרט וע"כ רצה לבאר באור מספיק אך לענין הירח קדמה בה הידיעה באיכות צורותיו והתורה הסכימה באחת מהם. ע"כ התחילה במאמר החדש הזה (שמות יב, ב) ולא רצה לבאר פרטי זאת הצורה כי סמך על המנהג כענין השחיטה. ואמר כי התורה לא בארה קביעת שנים וחדשים הנה הכתוב צועק שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב (דברים טז, א) וע"פ האביב היו מעברים השנה או פושטים ואיך אומר כי על פי ב"ד הדבר תלוי ומה טעם למאמר הכתוב "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב". והנה בענין קביעת החדשים בארה התורה במאמר חדש ובקביעת השנים בארה במאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" ומה אנו צריכים יותר מאלו המאמרים. ומה שהביא סיוע ממעשה חזקיהו שנאמר ויועץ המלך מכלל ע"פ ב"ד הדבר תלוי אין הענין כן כי אין העצה לא לקביעת החדש ולא לקביעת השנה אלא לעשות הפסח בחדש השני שלפי דבריהם הלא עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ואיך מביא סיוע לדבר מדבר לא הודו לו. אעפ"כ מה אנחנו חוששים בין שהודו לו ובין שלא הודו לו לא מפיהם אנו חיים. ועוד כי לפי האמת חזקיהו ע"ה לא עשה עבור בשום פנים ולא עבר ניסן בניסן כפי שאומרים שהרי בבאור מוחלט אומר שעשה הפסח בחדש השני. אכן הנראה אחרי האמת כי מה שעשה חזקיהו אינו כדין פסח שני כי דין פסח שני אין עליו אכילת שבעת ימי מצה ומקרא קדש אלא אכילת שבעת ימי מצה ומקרא קדש עושים בחדש הראשון אכן חזקיהו עשה בחדש השני מקרא קדש ואכילת ז' ימי מצה כנראה מפשטי הכתובים ואף על פי שאמרו החכמים כי בחדש הראשון לא עשו יושבי ירושלים מקרא קדש ולא אכילת ז' ימי מצה והעד על זה שאומר ויחלו באחד לחדש (דברי הימים ב כט, יז) וביום ט"ז כלו ולמחרתו העלו עולות ושלמי תודה שצריכים לחם חמץ ואיך אפשר שהיה להם פסח שלא לעשות בעור חמץ והנה נדחה הפסח באשר הוא בחדש השני. ואין ראוי לפי דברי בה"ק לומר עבר ניסן בניסן כי הכתוב אמר חודש שני (דברי הימים ב ל, ב) והנה עשו פסח בלא ככתוב ואין לסבור כי הענין היה תלוי בב"ד ומה שרצו עשו שאם הדבר כן אם כן כל המצות יהיו ברצונם להחליפם וזה אי אפשר ועוד שהם מעידים בעצמם שלא הודו לו. אך מה שיש לומר במשעה יחזקיהו ע"ה כי יושבי ירושלים בחדש הראשון אכלו ז' ימים מצה ועשו מקרא קדש כי לא בא מאמר להורות כשם שנדחה הפסח נדחו גם אלו כי הפסח נדחה משום טמאת המקדש אבל מקרא קדש ואכילת ז' ימים מצה לאיזה אופן ידחו. ואם עשו גם בחדש השני מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה יש לומר במעשה חזקיהו כי היה הוראת שעה כמעשה גדעון ואליהו מפי השם כמובן גם ביהודה היתה יד האלהים לתת להם לב אחד לעשות מצות המלך והשרים בדבר ה' (דברי הימים ב ל, יב) כדי להחזיק ידי האמונה והעלה ידועה כי דרכי אחז אביו ידועים עליו נאמר גם סגרו דלתות האולם (דברי הימים ב כט, ז) ועזבו מצות התורה וכן שבטי ישראל אחרי שהגלה ישראל ע"י סנחריב וכשהחל חזקיהו לטהר את בית ה' לא כלו רק עד ששה עשר לחדש והנה טמאת המקדש עכבתו לחזקיהו לעשות הפסח אכן בחדש הראשון עשו מקרא קדש ושבעת ימי מצה אבל אחר שהיה דבר השם לקבץ שבטי ישראל מאפרים ומנשה ושאר השבטים וכבר נשכחה התורה ונעתק הפסח מזמן ירבעם אל החדש אשר בדא מלבו (מלכים א יב, לג) ואם כן ישראל לא היו עושים בחדש הראשון לא אכילת שבעת ימים מצה ולא מקרא קדש ואם היו באים לעשות הפסח בחדש השני בלי שקדם להם אכילת שבעת ימים מצה ומקרא קדש איך היה הדבר ראוי. עוד אנשי ירושלים אע"פ שעשו מקרא קדש בחדש הראשון ואכילת שבעת ימים מצה איך היה ראוי לעשות עוד הפסח בחדש השני עם אותם הבאים ולהיות הבאים לבד עושים מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה עם הפסח ואנשי יהודה פסח לבד לא נראה הדבר טוב ע"כ עשו כלם בחדש השני מקרא קדש ואכילת שבעת ימי מצה כדי להחזיק ידי האמונה וכדי לחנכם ולהרגילם במצות האלהים וע"כ אמר "גַּם בִּיהוּדָה, הָיְתָה יַד הָאֱלֹהִים" (דברי הימים ב ל, יב). וכל זה יתבאר בענין הפסח באר היטב ועם כל זה לא עשוהו ככתוב ושם נאמר וינגע ה' את העם עד שהתפלל עליהם חזקיהו (דברי הימים ב ל, יח) ונענה עליהם. אם כן דין להאמין שמעשה חזקיהו היה להוראת שעה בדבר השם ואיך מביאים ראיה ממנו לומר על פי בית דין הדבר תלוי אין זה המאמר כי אם הבל ורעות רוח (קהלת ב, יז):

**#I:7 פרק שביעי**

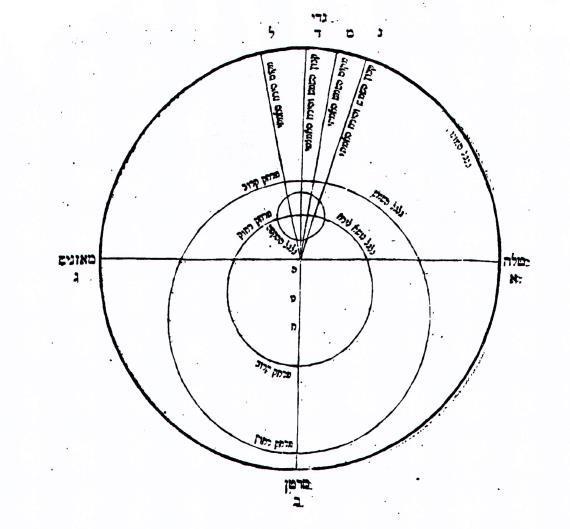
**ואולם** החכם ר' משה נ"ע אמר אמת כי ישראל היו עושים ע"פ הראייה מימות משה עד סוף זמן חכמי התלמוד ומאז סמכו על חשבון המולד וכן אמר שזה הלכה למשה מסיני שכל זמן שיש סנהדרין לעשות כפי הראייה ובזמן הגלות להמשך ע"פ החשבון והביא ראיה מן הכתוב באמור הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים (שמות יב, ב) שהראה השם במראה הנבואה למשה צורת הלבנה ואמר לו כזה ראה וקדש וזה הדבר יהיה תלוי אליכם ולכל כיוצא בכם. ודין להקשות שאם היה בקבלה עליהם לעשות ע"פ הראייה זמן שיש סנהדרין ובזמן שאין סנהדרין להסמך על החשבון כשם שהעיר ענין הראייה על דעתם בתורה כן היה ראוי להעיר ענין החשבון או להניח שניהם או להזכיר את שניהם ולהזכיר כי ענין הראייה עד זמן פלוני. ועוד על איזה אופן היה הרצון להעתיקם אל החשבון וכי כשם שהיו מתנהגים גליות ישראל שנעקרו ממקומן בזמן הבית דין היה להתנהג אנשי הגלות ולא ישענו על החשבון וכשם שנתנהגו אנשי בבל. ובידוע כי זמן גלות היה ולא חששו על החשבון אלא היו נשענים על הראייה דין היה גם בגלות זה הזמן להתנהג על פי הראייה. ודבר ידוע הוא כי ישראל אם יצאו מן הגלות לא יהיו נשענים על החשבון וכל זה ראוי להתבאר ומה הפרש יש בין שתי הגליות כי בגלות בבל היו מתנהגים על הראייה ובזה הזמן יהיו מתנהגים על החשבון. ועוד לא נתקן החשבון אלא אחרי זמן רב אחרי צאת ישראל בגלות וחכמי משנה וחכמי תלמוד על הראייה היו קובעים והנה ר' עקיבא עבר שנים וקבע חדשים חוצה לארץ ולא בחשבון ועוד כי יצחק נפחא שתקן החשבון הוא אמר על צד ההתנצלות לא לזדון ולא להכעיס ואם הוא הלכה למשה מסיני מה טעם לאלו המאמרים צא ודע כי אין זה כי אם בדיאות לב. ואם היתה העלה כדי שיהיו כל ישראל עושים יום אחד הלא בגלות בבל שהיו ביניהם נביאים לא חששו בשביל זאת העלה ועוד גליות ישראל שהיו בזמן הבית כך היו מתנהגים על הראייה וזה די להם. אבל נראה ענין תחבולתם בזה לאמר הלכה למשה מסיני הוא כפי מנהגם בכל מצוה מחודשת מדברי סופרים לומר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו ומעולם לא נצטוינו באותה המצוה בתורה אלא דעתם בזה אחרי שאנו מצווים לשמוע בכל מה שיגזרו אפילו שיאמרו על ימין שמאל ועל שמאל ימין אל כל מה שיגזרו כפי דבריהם "עַל-פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יוֹרוּךָ" (דברים יז, יא) אל תקרי על פי אלא על פה. וידוע כי הכתוב באמור על פי התורה אינו רוצה בדבר שיבדו אותו מלבם אלא במה שהוא משורש התורה ואולם זה הדבר שבדו אותו מלבם שמוהו כמצות התורה ודבר פסוק מפי כל חכמי הקראים כי כל העתקה שאין לה סיוע מן הכתוב היא בטלה. ואולם האומרים שיש לסמוך בהעתקה לבד מבלי שיש סיוע מן הכתוב הנה החכם ר' טוביא נ"ע אומר במאמר פסוק שאין זה אלא מפני שקצרה יד שכלם ממצוא כח מדין תורה. סוף המאמר אם הוא בהעתקה כפי שאומרים כשתבטל ההעתקה מעקרה יבטל גם זה. וחכמינו ע"ה הרבו באורים לבטל ההעתקה מעקרה כאשר הוא האמת מה שאין לנו צורך עתה להעיר באותם המאמרים מאחר שזה הענין בטל מצד עצמו אחר שאלו האנשים בענין התנצלותם הם חולקים. יש לדעת ולהבין שאין דבור אחד מהם אמתי אלא מדאגתם אשר לא יכלו לסבול מן החרפה והעברה בהיות הדבר הזה מרדות בדברי תורה ע"כ נתן תחבולה כל אחד בדרכי התנצלות כפי רצונו חולקים זה מזה כדי לישב הדבר ולא עלה בידם כאשר זה ידוע וברור לכל משכיל אשר יירא מן השם יתברך ויחמול על האמת: שבח לאל יתברך. ומעתה נשיב ידנו לבאר בשיחות המולד וכשלונו:

**#I:8 פרק שמיני**

**דרך** אחד בשיחות המולד. ידוע כי קביעת החדש לפי דעתם על פי המולד והמולד יפול בכל חלקי היום ונתנו עליו גדרות אם יפול המולד משש שעות ולמטה תהיה בו ביום הקביעה ואם משש שעות ולמעלה תהיה הקביעה למחרתו ואם תהיה העלה הוא המולד איך אפשר לקבוע קודם שיהיה המולד ביום שיפול המולד פחות משש שעות זה אי אפשר כי הקביעה תהיה מזמן הישן בלי עלת המולד אף על היום אשר נפל המולד משש שעות ולמעלה והקביעה תהיה מחרתו ואם המולד הוא העלה איך הניח ההתחלה קרוב לשש שעות חול ואחרי כן קבע זה אי אפשר. מה שיפול לשש שעות ולמעלה ונדחה קראוהו מולד זקן ומה שיפול משש שעות ולמטה ועושים בו קביעה קראוהו מולד בחור אבל לפי תקונם יש שני בחורים נדחים כזקנים בשנת סימן נטר"ד לית עבור שנדחה ובשנת סימן תקפ"ט מוצאי עבור שנדחה ושניהם במולד תשרי. ואולם להיות החדש בנוי מימים שלמים לא יאות רק על פי ראיית הלבנה כשתראה הלבנה בזמנה ובליל עבורו על הרוב שנראה אחרי הערב השמש והוא התחלת יום אמנם המולד לא כן וצריך לפי חקם להיות משעת המולד שהוא בחלקי היום וכונת התורה לא כן אלא מהתחלת היום: דרך שני בשיחות המולד והוא כי חשבון המולד כפי שמחשבין אותו הוא על עיר ירושלים ע"פ מהלך האמצעי והנה לעתים נראתה הלבנה ביום שני והיתה נראית בכל העולם והקביעה היתה יום ג' וכן אומר אברהם בן עזרא כי אירע לשלשה חדשים קודם ניסן גם פעמים היתה הקביעה בתשרי ביום ה' ולא נראתה הלבנה בליל שבת כך אומר בן עזרא. אך מן משכילי הקראים ספרו בספריהם שהקרה זמן ונראה הירח בבקר במזרח ר"ל הישן והרבנים היו מתפללים זמירות של יום תרועה וזה היה בקוסדינא בזמן אלקשי"או המלך בזמן שבאו אשכנזים בקוסדינא. אך בזמן אחר סופר ע"פ עדים נאמנים שנראתה הלבנה וקדשו הקראים ויום קביעת הרבנים היה למחר וזה היה בזמן שבא ר' שמריא אלכסנדרוס בקוסדינא והכותב זה הענין ספר שאנשים מן הרבנים חששו ועשו בעור חמץ בערבות הקראים. והנה רבינו אהרון נ"ע ספר בספרו שהקרה כזה בסולכא"ט שנת ל"ט בפרט והיה לרבנים מולד תשרי והישן נראה בבקר בזרוח השמש והראו אותה לרבנים. גם בזמננו זה הקרה כזה הענין גם ר' משה נ"ע הביא בספר זמנים שלו כי יש יום שקובעים בו פעמים יהיה הוא יום הראייה או קודם לו ביום או אחריו ביום ואומר כי יום הקביעה שיהיה קודם לראייה הוא כלא יהיה ואם כן הענין לא תהיה הקביעה ע"פ התחברות המאורות האמתי אחר שתקדם הראייה מן יום הקביעה. וככה אמר אברהם בן עזרא ואפילו במהלך האמצעי כי הנה בשנת נטר"ד במולד תשרי דוחין ואינן עושין ביום ד' מפני דחית אד"ו וקובעין בה' שהוא יום ג' ליום המולד במהלך האמצעי. וזאת טעות גדולה כי הנה בשעור שיעלה בו במהלך האמצעי בהתחברות המאורות עד קבוצם האמתי כפי שדקדקו חכמי התכונה לכל היותר להוסיף מנה במהלך השמש האמצעי עד מקומו האמתי קרוב לשתי מעלות מש"ס מעלות הגלגל ולגרוע מנה ממהלך הירח חמש מעלות הרי שבע מעלות יהיה בין הקבוץ האמצעי לקבוץ האמתי הפך זה לגרוע ממהלך השמש ולהוסיף במהלך הירח וזה יקרה כשהקבוץ יהיה בעת שהשמש במרחק הקרוב בגלגלו ומרכז גלגל הקפת הירח יהיה במרחק הרחוק מגלגל הנושא והירח יהיה בגובה גלגל הקפתו אשר יתנועע נגד גלגל המזלות ורודף לתנועת העליון:

**ונחוק** צורה כדי שיתברר במראית העין נעשה גלגל המזלות א"ב ג"ד ומרכזו ה' וגלגל השמש ומרכזו ח' וגלגל הירח ומרכזו ט' ומרכז גלגל ההקפה במרחק הרחוק של נושא ונוציא אלכסון ב"ד באלו המרכזים לגלגל המזלות מראש סרטן עד ראש גדי ובזה האלכסון יהיה קבוץ המאורות כשיהיה השמש בגלגלו במרחקו הקרוב והירח בגובה גלגל הקפתו בהיות מרכז גלגל ההקפה במרחק הרחוק של נושא לפי מהלכם האמצעי וכשיבחן השמש והירח כל אחד לפי מקומו האמתי ימצא מקום השמש בגלגלו בשתי מעלות פחות חלק א' ממזל גדי ומקום הירח האמתי אחורנית מקבוץ האמצעי בחמשה מעלות וד' חלקים שהוא כ"ה מעלות פחות ד' חלקים ממזל קשת ואולם קבוצם האמתי יהיה בחצי מעלה שלישית ממזל גדי בקרוב והנה קו הד' יהיה בקבוצם האמצעי וקו הל' מקום הירח האמתי וקו המ' מקום השמש האמתי וקו הנ' קבוצם האמתי:

**וזאת היא הצורה**



**וידוע** שמהלך הירח ביום בתנועתו המערבית י"ג מעלות ועשרה חלקים והנה יהיה בין הקבוץ האמצעי עד הקבוץ האמתי קרוב לי"ד שעות ואם המולד במהלך האמצעי נפל בנטר"ד במולד תשרי ואז יהיה מקום השמש האמצעי הוא מקומו האמתי ואין לו מנה כלל ועוד השלים היום ט"ו שעות ולמה ידחה יום הרביעי באשר הוא. אכן ר' אברהם בן עזרא הודה בזה אם על הספק צריך להיות יום הכפורים ביום ה' לקביעתנו וכן אמר למה נעות החשבון בעבור יום א'. מכלל שהוא מודה שזאת הדחייה שלא כדין אך בעבור שבשאר הזמנים לא יהיו קובעים ביום רביעי ובזה הזמן יהיו קובעים ביום ד' ע"כ דחוהו גם בזה הזמן. ונראה מדבריו שהוא סובר אע"פ שחשבון זה מקולקל ומבולבל עמדו עליו כי לא יכלו לעשות דבר אחר טוב ממנו כך אומר וכן קבלו בימי הנביאים והם עצמם מודים שלא נתחדש זה החשבון אלא מסוף חכמי התלמוד זמן אביי ורבא הוא הדין לכל דחיה אשר נפל המולד בחצות ודוחים ביום שלאחריו אלא דנים אותם על הרוב אף על פי שיקרה וראוי להיות יום הדחיה יום הקביעה וראוי לסבור כי כמו שעשו יום קביעה ויום דחיה בניסן ובתשרי ואדר כך יקרה בשאר החדשים אלא תקנו הדחיות באלו החדשים מפני המועדים בעבור שתהיה הקביעה בעת קבוץ המאורות גם בנפול המולד בחצי היום שידחה למחר בעבור היות הלבנה בחצי גלגל הגבוה וזה אינו כלל אמת אלא אחרי הרוב על כן כל הרודף לקדש יום ראייה אחרי מולד הרבנים טועה שאינו הקרבה אמתית. כי הנה בן עזרא אומר כי לפעמים יהיה בין המולד לעת השקיעה שש שעות ותראה הלבנה אך על חקות ידועות ופעם יהיה ביניהם ל' שעות ולא תראה אפילו בגבעות כי מהלכות הלבנה מפאת גלגלה עם גלגל השמש משתנות וגם מפני אורך ורוחב המדינות: דרך שלישי בשיחות המולד. מרד גדול בידעם כי באלה הימים שהם ימי הדחיה היו מקדשים בזמן הראייה ועתה השליכו אותם לגמרי ועתה יקרה כהיום ויהיה קדש והם מחללים אותו ואם הם מודים שבטלו הראייה ונשענו על המולד ולא יקרה קבוץ אמתי באלה הימים וע"כ דוחים אלה הימים כבר בארנו שיחות דבריהם לא נשענו בזה כי אם על הרוב אלא יקרה וראוי להיות יום הדחיה יום הקביעה. ואמרם מפני מתיא בשביל יום הכפורים ומפני ירקיא בשביל ראש השנה אלו דברים ראויים לתינוקות כדי לישב בהם דעת ההמון והם מהתלים בנפשם כבר הפסח נופל בא' לשבוע ויום ו' וחג השבועות כמו כן לפי דתם: דרך רביעי בשיחות המולד. אחרי שחושבין ויוצא להם יום קביעה ותקנו ג"כ דחיות עד שיפגוש בקבוץ האמתי לפי דעתם כן בדין היה ראוי להיות עושים יום א' ולמה עושים ב' ימים והנה תמצא דבריהם חלוקים כפי דעותיהם שקדמו בענין התנצלותם. ומדברי סעדיא הפיתומי שאומר כי אין קביעות חדשיהם על הראייה אלא על המולד רק על המולד לא הבנתי טעם לקביעת שני הימים אך מביא ראיה מענין שאול וַיְהִי מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי (שמואל א כ, כז). ומדברי ר' אברהם בן עזרא שאמר כי על החשבון המולד שכך יאות כי זה החשבון הוא במהלך האמצעי ומפני הספק עושים שני ימים ולמה אין עושים יום הכפורים שני ימים אשר כרת תלוי עליו. ואם מפני סכנת החולים החולה הוא פטור כדרך שמחללין השבת על החולה מפני הסכנה. ועוד ידוע כי לפי חשבון המולד כמו שיאות לפניו כן יאות לאחריו לפי התוספת והגרעון וכמו שקובעים יום השני מיום המולד כן צריך לקבוע יום הקודם מיום המולד. אך ר' משה החכם נ"ע סתר דברי סעדיא ואברהם בן עזרא מעקרם באמור כי עשיית הירח שני ימים הוא מפני מנהג בעבור כי בזמן הראייה היו עושים יום א' בארץ ישראל אך המקומות שלא היו יודעים יום שקדשו בירושלים וכל המקומות שלא היו השלוחים מגיעים אליהן היו עושים שני ימים מפני הספק וכפי מנהגם הקדום אע"פ שעתה קובעים בחשבון וראוי להיות יום א' לא נעתקו מאותו המנהג אלא בני ארץ ישראל עושים יום א' כפי מנהגם והמקומות הרחוקות שני ימים כפי מנהגם בזמן הראייה אך בראש השנה בעבור שנהגו אפילו בירושלים לעשות שני ימים מפני הספק עושים גם עתה בני ארץ ישראל שני ימים. ראה מדברי זה החכם איך סתר דברי הראשונים לפי העלות שנתנו מעקרם. אך מה שראוי לעיין בדברי זה החכם אם מפני המנהג כבר בזמן הראייה אם מפני הספק לא היו מקלים יום שני מיום ראשון וכן הדין נותן אם מפני מנהג שלא להקל יום שני מיום ראשון. ועוד אם מפני מנהג לא היה ראוי לעשות בשום פנים יום אחד ראש חדש עתה כפי החשבון ואנחנו רואים שיש ראשי חדשים שעושים אותן יום אחד מכלל אינו מפני מנהג כי כפי המנהג כל ראשי חדשים בזמן הראייה בכל אותן המקומות שלא היו השלוחין מגיעים היו עושים אותם שני ימים אלא בודאי ראוי להבין שזה הדת מצות אנשים מלומדה (ישעיהו כט, יג) האל ירחיקנו מאלו הדעות:

**#I:9 פרק תשיעי**

**אמנם** דרכי החלוקה שיש בינינו ובין הרבנים בענין ראיית הירח בעבוד שהלבנה לא תראה שוה לכל העולם מפני שתשתנה קשת הראייה לפי המקומות ויש לו שנוי מראה שאינו כדין הכוכבים הקימים אשר אין לארץ שעור מורגש אצל אותם הכוכבים הקימים וכשיעלה יראה בעת אחת לכל העולם כלו אך הירח שעורו קטון משעור הארץ וע"כ תשתנה קשת ראייתו לפי המקום וע"כ יראוהו אנשי מערב קודם אנשי מזרח ולכן חכמי הרבנים אומרים כי קביעת החדשים לא תהיה כי אם לפי מקום ירושלים ואומרים כי הרחוקים מירושלים שאין השלוחין מגיעים אליהן מפני הספק היו עושים שני ימים מפני שלא היו יודעים איזה יום קבעו בירושלים. וחכמי הקראים ע"ה אומרים הואילו וקדוש החדש תלוי ע"פ ראיית הירח בכל מקום שתהיה ראיית הירח ראוי לקובע כפי המקום ההוא. והנה תראה הלבנה לאנשי מערב קודם אנשי ארץ ישראל ואיך אפשר שלא לקבוע החדש בו ביום זה דבר שאי אפשר. ואין להקשות בזה שמהם יהיו עושים היום ומהם עושים למחר שהמצות נתנו לפי היכולת וכל אחד יהיה עושה כפי שיראה לו הלא אין קדוש החדש בראיית הירח מצוה מחודשת אלא מנהג קדום היה כפי שהעיר במאמר וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים (בראשית א, יד) ונותן התורה העמידנו בו ע"פ אותו המנהג שלא היה בהסגל מקום וזה כשאנחנו מפוזרים בקצות הארצות אך בהיות ישראל נגבלים בארץ ישראל כבר הראייה שוה לכל אותו המקום ולמד זה מזה ודין להסמך ביום אחד. ועם השלום ידבר הלא תראה בענין האביב שהיא מצוה מחודשת הסגילה בארץ ישראל כאשר יתבאר אך בענין החדש הניחו כפי שהיה מקודם. והנה גלות בבל אשר היו ביניהם נביאים והלא היו להם שנים וחדשים ואז ע"פ ראיית הירח היו מתנהגים ואם יאמרו כי היו נשענים ע"פ שיקבעו ב"ד בירושלם והיו עושים שני ימים מספק הלא אז הוגלו כל ישראל ולא היו ב"ד בירושלים וכמו שהניחה להם כן דין לנו להתנהג כמוהם והם מודים על ר' עקיבא שעבר שנים וקבע חדשים בחוצה לארץ לא בחשבונם. ועוד אם הרחוקים עושים שני ימים מפני הספק הנה לא יהיו שלוחין מגיעין אליהם מצד מרחק המקום ויעשו פעם אחת שני ימים ויבוא חדש אחר ויש להם למנות מן השני למצוא ליל זמנו וליל עבורו ועוד יעשו שני ימים ואם יחלו למנות מן השני ועוד יעשו שני ימים הנה אם ילך בזה המנהג יתקלקל הענין ואם היו מתחילים מיום ראשון למצוא ליל זמנו וליל עבורו עוד הדבר משובש. והקושיא שמקשים שמהם יהיו עושים היום ומהם למחר הואיל וקדוש החדש יהיה על פי הראייה כפי העלה יהיה המעולל והלא יש לסבור כי טהרת הטמא היא בעריבת השמש ועריבת השמש תשתנה כפי המקום בשעות וכפי סברתם הנדה שערבה שמשה ויצאה לידי טהרה ושמשה עם בעלה אם תהיה הבחינה כפי עריבת השמש שתהיה בירושלים הנה זה שוכב עם הנדה וחייב כרת וזה אי אפשר אלא נותן התורה בדברים הקימים שאין להם שנוי בעצמם אלא יראה השנוי כפי המקום שהעמידנו כפי ערך כל מקום ומקום. והנה בשבת עצמה מהם היו מקדשים בשעה ושליש שעה קודם אנשי מקום אחר פחות ויותר ונמצא שהם מחללין ולא כן הענין: דרך שנית מדרכי החלוקה. שהם אומרים כשהיו עושים על הראייה ב"ד היו מחשבין כדרך שהאצטגנינין מחשבין אם יראה הירח או לא יראה הירח בזמנו או בליל עבורו אין חוששין על הראייה ואם עלה בחשבונם כי יראה מצפים כל אותו יום לבוא עדים ואם לא באו עדים להעיד כי נראה מעברין את החדש שאין מקדשין אלא על הראייה בזמנו אבל בליל עבורו אין חוששין על הראייה ואם עלה בחשבונם כי לא יראה אפילו שבאו עדים והעידו כי נראה אין שומעין להם: מעשה שהיה ולא עלה בחשבונם להראות הירח והוא נראה עמד ר' פלוני ועפרה בעפר אמר ליה אי חצופה למחר אנו דורשים לך ואת עלית היום וזה תימה גדול שאם מפני שדינו בחשבונו שיראה ולא באו עדים להעיד כי נראה אם מפני קטנותו אם מפני עבים דין להם לקדש ואם כן חשש יש על הראייה אם כדבריהם. אך אם יקרו עבים ב' ג' חדשים ולא יוכלו לראות את הירח אומרים כי קובעים חדש מלא וחדש חסר או חדש חסר וחדש מלא כפי החשבון אך אינם מקדשים והנה החדש אם עברוהו או פשטוהו מפני החשבון לא מפני הראייה קוראים אותו יום קביעה ולא יום קדוש וכנראה מדבריהם לא היו מקריבים קרבן ביום הקביעה ואם רצונם שאינם מקריבים קרבן אלא במה שיהיה ברור זה אי אפשר והם עצמם אמרו שמעברים את החדש אע"פ שבאו עדי הראייה בזמנו הואיל ואין החשבון נותן והנה עבור אותו החדש לא היה מפני ראייה אך מפני חשבון ואיך יעשו אותו יום קדוש. עוד מפני מעשה שפעם אחת אחרו העדים לבוא עד שעת המנחה כמו שסדרנו והנה עולה מזה שמעברין את החדש לא מפני ראייה כי הנה אם ראוהו בזמנו והעידו עדים והחשבון אינו נותן שיראה מעברין בהקרבת סימן החשבון כך אם החשבון נותן להראות ולא באו עדים להעיד כי נראה צריך לקדש בו מפני הקרבת סימן החשבון. ואולם סימני ההקרבה כפי דתנו אנחנו בני מקרא נבראם. כי מצות תוריות אע"פ שתלויות בדעת הברור כן תלויות בהקרבה וכשעושים בהקרבה עושים אך אם יודע בדעת הברור חוזרים מן ההקרבה אל דעת הברור זהו רצון התורה על מה שצותה שאם לא כן הוא מרד במצות האל: דרך שלישית מדרכי החלוקה. הם אומרים שמקדשים מפני הצורך בין לעשות בזמנו בין לעבר ויהיה עשוי ואף על פי שעברו ובאו עדים ואמרו שראוהו בזמנו שפשטו את החדש ולא נראה מה שעשו עשוי וזה שלא כדין התורה. והנה ר' משה מפני שלא נראית לו זאת הדרך נכונה אומר כי טעם הצורך הוא העיון בחכמת התכונה כפי שצריך לעבר או לפשט: דרך רביעית מדרכי החלוקה. אומרים שקדוש החדש אינו תלוי רק בבית דין ועדים שראו את החדש ולא קדשוהו ב"ד לאמר מקודש אינו מקודש והלא ב"ד לא היו מקדשים אלא על פי ראיית הלבנה וראיית הלבנה היא העלה לקדוש החדש ואיך יהיה העלול עלה ואמרו שזה תלוי בב"ד לבד לקדש איך בדבר שתלוי ביכולת כל אדם שלם ההרגש יהיה מסוגל לב"ד וזה אינו מפלאי המצות כי כפי כונתם אם עושים על דעת הברור מה צורך לב"ד ואם מפני שיקרה ויהיה היום מעונן בשעת ראיית הלבנה וצריך לחשוב ולקבוע איך ערבו הברור עם המסופק ותלום ע"פ בית דין אין כונתם בזה אלא להיות המצוה תלויה לרצונם אע"פ שהוא ברור לקדש ושלא לקדש כשם שאומרים שמעברים מפני הצורך וזאת היא מרדות גדולה ודבור סרה במצות השם להחליף המועדים מזמנם והנה הכתוב צווה "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם, בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג, ד) ולא בזולת מועדם ואם הם מגששים במלת אותם להחליף המלה מהברתה ונקודה מפני חסרון הו"ו יראה ה' וידרוש כי בידוע מחליפין דברי השם הנאמרים מפי הגבורה ע"י משה רבינו ע"ה אב וראש לכל הנביאים. מעשה שהיה פעם אחת מפני העבים ולא יכלו לראות הירח עד שעשו מלא אחר מלא ונזדמן ונראה הירח בכ"ז לחדש ובו ביום מתה בת רזה וספד עליה הנשיא הספד גדול אף על פי שלא היה מחוייב בכבודה וכל זה להראות כי אותו היום אינו זמן קביעה ואף ע"פ שנראה הירח להודיע כי ע"פ ב"ד הדבר תלוי וכיון שלא קדשוהו בית דין לא היה מקודש ואם נראה הירח ולכן טען הנשיא ואמר שאין הלבנה מתחדשת פחות מכ"ט יום ומחצה ושתי ידות שעה וע"ג חלקים כך אני מקובל מבית אבי אבא וכונתו במהלך האמצעי וכדי שנראה בכ"ז להראות להם מה שנעשה היה עשוי. ועוד אין לשנות מנהג שאין חדש פחות מכ"ט ולא יותר על שלשים ע"כ אמר זה המאמר לא שעליו היו מתנהגים: דרך חמישית מדרכי החלוקה. אומרים כי ראיית הירח צריכה עדות כשלא ראוהו ב"ד אבל אם ראוהו ב"ד עצמם אם היה יום עדיין מקדשים שאין מקדשים אלא ביום אבל אם חשך אפילו שראוהו ב"ד עצמם בליל שלשים ביום שלשים מושיבין שלשה ומעידין השנים בפני השלישי ומקדשין השלשה ואם לא ראוהו ב"ד צריכים לבוא עדים להעיד. ועדות הירח צריכה שני עדים כשאר כל הדברים שמתקימים בשני עדים להעיד וצריך שלא יהיו מן פסולי העדות: וחולקים מהם אומרים שהקרובים כשרים בעדות הירח ומהם אומרים שאין מקבלין עדות החדש מן הקרובים אלא הקרובים הולכים להעיד שאם ימצא אחד מהם פסול יצטרף האחד עם האחר ויעידו. ור' יוסי הכשיר הקרובים להעיד. מעשה בטוביא הוא ובנו ועבדו המשוחרר וכו' כפי שקדם לנו הבאור. ואמרו שהעדים מחללין את השבת להעיד ואפילו המזכים להם ולוקחים להם מזונות ואם מפני אורב בדרך לוקחים כלי זיין. ואם היה העד חולה מרכיבין אותו על החמור מפני שהכתוב אומר "אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם, בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כג, ד) ולא בזולת מועדם. ואיך מפני צורך מעברין את החדש והצורך ההוא יהיה עדוף מחלול השבת וזה דבר שאי אפשר וכל אלו הענינים תקנת חכמיהם והתורה תהתל בהם. ויש חלוקה ביניהם מהם אומרים אם נראה בעליל אינם מחללים את השבת מפני כי הוא דבר אפשרי שיראה לכל העולם ומהם אומרים אפילו נראה בעליל מחללין את השבת עליו ועוד אומרים עדים שהעידו ואחרים באים אחריהם ונודע להם שהעידו הראשונים עוד באים ומחללין את השבת להעיד וחלוקה ביניהם: מעשה שהיה ועברו יותר מארבעים זוג עדים ועכבן ר' עקיבא בלוד ולא הודה לו רבן גמליאל אלא אמר אם אתה מעכב את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבוא: דרך ששית מדרכי החלוקה. שהם אומרים שאין מקדשין בלילה כי אם היום שאם ראוהו ביום כ"ט וקדשוהו קודם צאת הכוכבים מקודש ואם לאו מקודש למחרתו ולא כן כונה התורה שהרי הכתוב אומר "עָשָׂה יָרֵחַ, לְמוֹעֲדִים; שֶׁמֶשׁ, יָדַע מְבוֹאוֹ" (תהילים קד, יט) שמרמיז שהקדוש יהיה אחרי עריבת השמש והכתוב אומר "אֶת-הַיָּרֵחַ וְכוֹכָבִים, לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה" (תהילים קלו, ט) אך הנראה מדעתם מפני שתלו הדבר בבית דין וכל פעלות בית דין ביום:

**#I:10 פרק עשירי**

**ואולם** דתנו בקדוש הירח על פי ראיית הלבנה כפי שהורו לנו משכילינו וחכמינו ע"ה זהו שהלבנה נסתרת כמו שני ימים ואחרי כן תראה אחרי עריבת השמש וזה הוא אחרי הרוב אבל פעמים יהיה פחות או יותר כמו יום אחד. וחכמי התכונה אומרים כי בשתי נקודות ההפוכין שהן ראש סרטן וראש גדי יקרה ותהיה הסתירה יום אחד אך בשתי נקודות השווי שהם ראש טלה וראש מאזנים יקרה ותהיה הסתירה כמו ג' ימים ע"כ אמרו חכמינו שזה אינו ראיה אבל הוא כראיה ע"כ אין ראוי לעשות חדש חסר שהוא כ"ט יום ולקדש יום שלשים אלה בראייה אך לעשות חדש מלא ל' יום ולקדש יום ל"א אין חוששים על הראייה שאין לך חדש חסר מכ"ט ולא יותר על שלשים. אם ראו את החדש בערב ל' מקדשים שלשים ומי שלא ראהו סומך על מי שראהו אפילו אם היה אחד סומכים על ראייתו לבד שיהיה שלם הדעת. בין איש בין אשה כשרים בראיית הירח מפני שכל אחד מצוה לעצמו וכל ישראל בחזקת כשרים ויסמוך האחד על דעת חבירו מפני יראת דינו לבד שלא יהיה חלוק בדעתו בקדוש החדש מדעת הקראים לפי אחת מן הדעות שהקדמנו ושלא יהיה מקל במצות ממעוט דינו או שמבקש להשתרר במעלת הנצוח. אך אם הוא מרשעי ישראל והנודע מדרכו כי א"א שיכזב בראיית הירח הדין נותן להסמך על ראייתו. ואין לטעון שאם נשמע בדברו נהיה מכבדים אותו כי בשמוע הגדת המגיד אין אנחנו מכבדים אותו כי במה שראה הגיד ולדבר המוגד אנחנו נושאים פנים לא לעצם המגיד והיש מעולה מן האין. ולטוען שיטעון כי מאמר הכתוב לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ ואומר עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דָּבָר (דברים יט, טו) ואיך אפשר לקבל עדות הירח ע"פ עד א'. יש להשיב כי הדברים הנודעים יודעו בשלש בחינות ואלו הם המושכ"ל המורג"ש והמפורס"ם והמקוב"ל כולל שלשתם הרי ארבע בחינות וידוע כי הם נחלקים במעלה לפי בחינת האמת והשקר שהמושכל והמורגש במעלה ראשונה מן האמת החלק שכלו אמת והמפורסם במעלה שנייה מן האמת החלק שרובו אמת והמקובל במעלה השלישית מן האמת שהאמת והשקר בו בשוה. אך בהיות המקובל ההוא מקובל מאיש רצוי או מעדה רצויה יהיה במעלה ראשונה מן האמת ואולם אין ראוי לעמוד המקובל במקום המושכל כי המושכל משיג הרחוק והקרוב כאחד ובכל העתים כאחד בשוה ואין עדפנות לאיש אחד מאיש אחר ולא כן המורגש כי כל אלו המקרים יאותו לו ע"כ המקובל יעמוד במקום המורגש כן באר החכם ישועה נ"ע והוא האמת. אכן ראיית הירח הוא מחלק המורגש ע"כ יכנס בגבול המקובל. ויתכן שנשוב אל זולתנו בירח ונעשה גם ע"ד הקרבה בעת שלא נוכל לעשות על דעת הודאי משום תואנה מן התואנות שהקדמנו וההקרבה ההיא תהיה נולדת מן הסימנים הנקראים כראיות ומצאנו שמשתמשים בה בין במנהג העולם בין בעניני המצות בהיות דעת הודאי נעדרת כאשר יתבאר. ועדות עד א' לא תהיה נופלת מן סימן ההקרבה ודבר ידוע שימצא עד אחד עדוף משני עדים אלא כונת התורה כי לא יקום עד אחד אע"פ שהוא נאמן ביותר ואולם זה ע"ד הגבלה והסגלה בשני מקומות לחיובי האיש בין לעניני דיני נפשות בין בדיני ממונות שהרי הכתוב אומר בענין עבודת כוכבים "עַל-פִּי שְׁנַיִם עֵדִים, אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים--יוּמַת הַמֵּת" (דברים יז, ו) ואיך אפשר להקיש שאר דברים בעבודת כוכבים ואמר במקום אחר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ" (דברים יט, טו) וכיון שאמר באיש הסגילו. וידוע כי לענוש האדם בין בדיני נפשות בין בדיני ממונות עצם הפעולה הוא רע וצריך לעשותו בעדות ברורה מפני שזה מורגש והדבר אשר בשבילו יעשה לו זה מוקרב וצריך בירור יותר בענין העדות אבל בין טמא לטהור בין אסור והתר או לענין קדוש החדש אם נראה הירח הם דברים שאינם רעים בעצמם אך הם דברים שתלוים במצוה. ומפני שהם דברים שיש לו לאדם בינו ובין בוראו ע"כ יש לחוש אפילו על פי עד א' הלא תראה שאלמלא אמר איש א' שזה הבשר או זה הלחם טמא יש להשען על פי אותו המגיד ויזהר מאכילתם הוא הדין אם אמר כי ראה הירח יש להשען על דבורו. ודבר החכם ר' ישועה נ"ע כי הירח לא באה עליו מצוה גלויה אלא הוא יוצא מחלוק הדבור מפרק יהי מאורות (בראשית א, יד) ולא חייב הכתוב עלינו בירח במצוה גלויה לעשות עליו על הדעת מזולת ההקרבה ולא על ההקרבה מזולת הדעת: ואשר הוא חוב כי נשא ונתן אותו עם זולתו מן המצות לעשות בדעת ובהקרבה כדרך כל המצות מפני שדעת ההקרבה קיימת וראויה להשתמש בה בין במנהג העולם בין בעניני המצות. ואולם מה שמצאנו במנהג העולם שהדעת שופטת להתנהג בדעת ההקרבה במקום שאין שם דעת הודאי וגם כן בעניני המצות והוא הלקוח מדת השליח ע"ה. ואשר הביאו חכמינו ע"ה דמיון ממנהג העולם מתוך שלשה דרכים. הא' הוא שאנחנו אוכלים מטעמי זולתנו שאנו מקריבים שאין בהם סם המות ממית אף ע"פ שאין לנו ידיעה ברורה וזה בזמן הווה. והב' מה שמצאנו במנהג העולם שהאדם ירצה ללכת למדינת הים להרויח וזה אינו ידוע לו בבירור כי אם לפי דעת ההקרבה ויעשה על פי הקרבתו וזה בזמן עתיד. והג' כי האדם אם ישגר את בנו ואת ממונו במקום יעצור שלומם שהגיעו אל אותו המקום ותנוח נפשו אף על פי שאין לו ידיעה ברורה כי אם מן הסימנים וזה לזמן עבר. ואולם הטוען כי אם מצאנו זה במנהג העולם לא יהיה זה בעניני המצות טענתו בטלה כי הנה מצאנו אותו גם בעניני המצות וזה ידוע מדתו ע"ה ממה שאמר "בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל, וּמִמָּחֳרָת" (ויקרא יט, ו) וכיון שתלה אכילתו למחרת. מכלל שלן בלילה ואיך אפשר שלא סרה עינו ממנו ואפשר שהוא טהור ואפשר שנטמא אך נעשה על דרך הקרבה שהוא בטהרה. והנה יש דברים שתלויים בעניני המצות ונעשה בהם ע"ד הקרבה מהם מה שיהיה ע"ד עובר ומהם מה שיהיה ע"ד חוב. ומה שהוא ע"ד עובר כגון שנרצה לאכול משחיטת זולתנו עם היותנו מקריבים כי הוא מאמין וזה לא יהיה בדעת ברורה כי אם על דעת ההקרבה וזה על דעת עובר שאם לא נרצה לאכלו אין לנו חיוב. אמנם מה שהוא ע"ד חוב לעשות הקרבה כגון הנולד בין השמשות וצריך להמול בשמיני ואותו יום השמיני אפשר שהוא שביעי ואפשר שהוא תשיעי ועכ"פ חוב לעשות על פי ההקרבה הוא הדין בכל המצות נלכדות בספק אין ספק בזה. והראיה הגדולה מדין תורה שהשי"ת צונו כי בהעדר דעת הברור מן השופט לעשות ע"פ ההקרבה מן הגדת המגידים וזה לא יהיה בבירור אצל השופט שהרי הזהירו שלא ישען ע"פ עד אחד להיות ההקרבה חזקה והראיה על זה כי עדות העדים בהקרבה שהרי אם יזימו להם עדים אחרים תבטל עדותם. מכלל שעדות העדים בהקרבה אל הדיין שהיא נולדת מן הסימנים. וראיה לדבר שאמר "יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה-בּוֹ בָרִאשֹׁנָה, לַהֲמִיתוֹ" (דברים יז, ז) מפני שהדבר להיות אמתי אצל הדיין הוא בהקרבה מפי העדים וכשרצתה התורה להגביר הקרבה מהקרבה להיות הדבר מוחזק הסגילה הכתוב למקומות ע"פ שנים עדים (דברים יז, ו ; דברים יט, טו) כפי שקדם לנו הבאור. וכיון שמצאנו מכח התורה שדין לנו להתנהג על פי ההקרבה ולמקומות בארה התורה להיות ההקרבה מוחזקת בעדות השנים ולא בא המאמר ע"ד כלל אלא ע"ד הגבלה והסגלה מכלל כל דבר שיוצא מהגבלת המאמר ההוא אין אנחנו צריכים בו עדות השנים והדין נותן לעשות על פי עד אחד וגם בדרך ההקרבה הנולדת מן הסימן כפי שקדם לנו הבאור. וידוע בהכרח כי יש עתים ויראה הירח ויש עתים ולא יראה מפני מניעות ועל כל פנים לא יצא הדבר מחלקים אם לקדש תמיד בראייה והדבר מנוע או לעשות הכל מלאים ואי אפשר נשאר הדבר שנעשה על דעת הקרבה. אמנם מאמר בעה"ק לקבוע ולא לקדש זה בדיאות לב. ואם לדרך הקרבה הדבר תלוי כפי שיקריב המקריב בסימן כ"ש שיעשה הדבר בעדות עד אחד אחר שמצאנו כי הכתוב הסגיל באיזה ענין יש לחרוץ דין על פי שני עדים:

**#I:11 פרק אחד עשר**

**אלו** הם שיבושי העדים בראיית הירח בזמנו. ידוע שהירח פעם נוטה לצפון ופעם נוטה לדרום ופעם אין לו רוחב כלל. אם היה מורגש כי הירח ברוחב צפוני והעד העיד כי ראהו ברוחב דרומי אינם עושים ע"פ עדותו הוא הדין אם היה ברוחב דרומי והעיד כי ראהו ברוחב צפוני או שהוא על קו השוה והעיד כי ראה אותו באחד משני הרחבים עדותו שקרית: דרך שנית בשבוש העדות. שאם היו לנו שלשה חדשים חסרים ע"פ הראייה ובא עד והעיד כי ראה הירח בחדש הרביעי בזמנו משבשים עדות אותו העד כי אין לנו יותר משלשה חדשים חסרים ולא יותר מארבעה מלאים כפי המנהג כאשר יתבאר: דרך שלישי בשבוש העדות. אם ראינו הירח שחרית במזרח ובא עד והעיד כי ראה אותו ערבית במערב משבשים עדותו אבל אם תהיה ראיית הירח שחרית מסופקת כי אולי מצד התקשרות העבים נראית דמות לבנה ברקיע מקימים עדותו אלא אם אמר כי נראה בערב שלשים ובערב ל"א לא נראה מקדשין על ראיית שלשים כי בין כך ובין כך היה ראוי להראות בליל ל"א. מעשה שהיה ובאו עדים והעידו שראו הירח בזמנו ובליל עבורו לא נראה וקבלן רבן גמליאל ור' דוסה אמר עדי שקר הם היך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שניה אמר לו ר' יהושע רואה אני את דבריך אך לא הסכימו בדבריהם: אין ראוי לחלל את השבת כדי להעיד בראיית הירח או לעשות שום חלול מאופני החלול כגון לשלוח כתבים ע"י עופות וכיוצא בהם כיון שדעת ההקרבה ראויה וכשרה להשתמש בקדוש החדש ועוד שמצות שבת חמורה ויתרה ממצות המועד ע"כ אי אפשר לחלל את השבת מפני קדוש החדש. יש זמן שיתקדרו השמים עבים ולא נוכל לראות הירח ולעשות הכל מלאים אי אפשר כי אפשר אחרי עשות מלאים הרבה שתראה הלבנה בכ"ז לחדש וכן לעשות הכל חסרים אי אפשר כי אחרי עשות חסרים הרבה תראה בתוספת ימים עד יום ל"ג לחדש ודבר אפשרי הוא שיקרה ולא יראה הירח מצד מניעת העבים והדין נותן לכון באיזה צד נעשה. וידוע כי כמו שיקרה היום ולא תראה הלבנה גם קרה העניין בזמן הבית וראוי לחשוב באיזה צד היו עושים להתנהג גם אנחנו במנהגם. וכבר חלקנו חלוק הכרחי כי אי אפשר זולתי זה אם שהיו עושים תמיד בראייה וזה אי אפשר מבלי שיקרה מניעות מלהראות ואם היו מניעות מלהראות אם שהיו עושים הכל מלאים או שהיו עושים הכל חסרים וזה בטל כפי שקדם לנו הבאור. ואולם מאמר בעלי הקבלה שהיו מחשבין כדרך האצטגנינין עושים במהלך הירח וכפי שהיה מעלה חשבון מקום הראייה היו עושים אם חסר ואם מלא וכבר הודענו שהתורה מנעתנו להתנהג על דעת הוברי שמים עם כל יחסיה ועוד שהכתוב אומר "הֲיָדַעְתָּ, חֻקּוֹת שָׁמָיִם; אִם-תָּשִׂים מִשְׁטָרוֹ בָאָרֶץ" (איוב לח, לג) וכבר קדם לנו הבאור איך יקרה השבוש בזה. וראיה לדבר שזאת הדרך מנועה מדין התורה הנה קביעת השנה תלויה במהלך השמש וכדי להשכיח התורה זאת הדעת מעקרה תלה הענין ע"פ מציאת האביב בארץ ישראל וא"כ נשאר הדבר לעשות על פי ההקרבה כגון כל המצות אשר תהיה דעת הברור נעדרת מהן וראוי לעשות ע"פ דעת ההקרבה. וידוע כי דעת ההקרבה היא נולדת מן הסימנים ואמת כי דעת ההקרבה מסגלות האפשר כי המחוייב והנמנע ידינם השכל שהם מוכרחים לעצמם אך האפשר סובל שני פנים ויש לו שלשה זמנים עבר ועתיד ובינוני ואפשר העתיד יחלק לשלשה חלקים אפשר על הרוב ואפשר על המעט ואפשר בשוה וכמו שיהיה הדבר אפשרי בבחינת עצמו כן יהיה אפשרי אצל ידיעתנו אכן לא יהיה אפשרי אצל ידיעתנו אלא מפני שהוא אפשרי בעצמו אך לא יתהפך זה לומר כי האפשר אצל ידיעתנו יהיה אפשרי בעצמו כי ימצא שהוא אפשרי אצל ידיעתנו מפני העדר הידיעה אך הוא מוכרח לעצמו באחד משני האפשרים. דמיון זה אמרנו טרם שיבוא ראובן בבית אפשר שיבוא ראובן בבית ואפשר שלא יבוא ואם בא ראובן בבית סרה האפשרות ההיא הכללית ונשאר מוכרח באחד משני האפשרים. ואולם האפשר אצל ידיעתנו גם הוא נחלק לשלשה חלקים שהם העובר וההווה והבא אפשר על הרוב ואפשר על המעט ואפשר בשוה וזה לא יהיה כי אם על פי הסימנים בין רב למעט בחוזק ובחלשה והנה ענין הירח אשר לא יראה מפני מניעות הוא מוכרח על מה שהוא עומד עליו מחלקי כדוריותו שתנועתו שוה לא תוסיף ולא תגרע אך תשתנה במיהור ובאיחור כנגד המוצק ולכן מפני העדר ידיעתנו כפי שקדם לנו הבאור מדכתיב "הֲיָדַעְתָּ, חֻקּוֹת שָׁמָיִם" (איוב לח, לג) תהיה האפשרות אצל ידיעתנו אם שיראה אם שלא יראה ודין להמשך אחרי האפשר על הרוב והידיעה הזאת תהיה נולדת מן הסימנים הם הנקראים כראיות ולא ראיות. ובאר החכם כי אין הדבר שתלוי בהקרבה כדין המושכל כי המושכל יהיה מוכרח בידיעתו אבל המוקרב אפשר למעיין שיגביר סימן או שיחלישנו ואפילו בלתי סימן אפשר שיגביר כונה וזה יהיה לעלה אם מפני תגבורת תאוה אם מפני נצוח או מפני שרצונו בכך וכל אלו מדות מגונות אכן כשישאר הדבר מטיבי העיון בלי נטייה לאחת מן הסבות יוליכו הדבר אל אשר יתרבו אליו רוב הסימנים. והחכם רבינו ישועה נ"ע אמר בספר עריות אשר היתר והעדוף בו האסור ואשר היתר והעדוף בו ההתר. וכן באר החכם הנזכר כי כמו שיולד דעת המושכל מן המופת כן תולד דעת הקווי מן הסימן. ואמר החכם ואם יפרדו שני הדברים מן אופן אחר והוא כי הידיעה העומדת על הראיה לא תהיה ולא תהיה גם הראיה ודעת הקווי יותמם עם היותו אפיסת הדבר שהוא כראיה. ואופן ההבדל מפני שהמופת נולד מן הראיה ומן הדרישה ואי אפשר להמצא המופת והמושכל לא יהיה וכן להפך ודעת הקווי והסימן לא כן שאינו נולד מן הראיה ומן הדרישה ולכן יהיה הסימן ולא יהיה הקווי למען כי לא יבחר לעשותו. ואמר החכם וכבר הותמם בבעל דעת חזוק חפציו והמשכותיו במקצת העתות אל עשיית הקווי בעבור חוזק חפץ וההמשך לעשותו ויתחלק זה כי יהיה מן עול מצותו לעשותו אם לא ישיג בחפץ ובחוזק ההמשכות אל גבול הכרח שלא יעשהו לאשר נכנס בו מן הספקות. וכח דברי החכם בזה שאם הקווי יהיה נמשך אחרי חפץ החופץ כי אפשר היות הסימן ולא יעשה הקווי מפני שאין לו קריאה ומשך פעמים יהיה מוכרח מן עול המצוה לעשות הקווי. וכבר העירונו איך זאת הדעת לקוחה מדת השליח ע"ה. ואולם קדוש החדש בזמן שלא תראה הלבנה הוא מזה המין שאנו מוכרחים להקריב איזה יום צריך לקדש מפני שמצות תלויות בו מקדוש זמנים שחייבים כרת על אכילת חמץ ועל האכילה ביום הכפורים וצריך מעת לבאר הסימנים אשר תתם בהם ההקרבה בקדוש החדש ואלו הם: ידוע כי אין אנחנו חוששים לראות הירח בליל ל"א כי אם בליל שלשים לבד לפיכך אם היו עבים ולא נוכל לראות הירח יש לנו להקריב אם תראה ואם לא תראה בסימן כיצד. אופן אחד מצאנו כי דרך הלבנה להיות נסתרת שני ימים ואחר כן תראה וזה אחרי הרוב כי ימצא פעמים יותר ופחות כמו יום אחד ע"כ אינו ראיה ודאית אלא הוא כראיה. וצריך לעיין בשרות הירח קודם זרוח השמש אם מעט ואם הרבה דרכו ויקריב זמן סתירתו פחות או יתר ואם ראינו שהלבנה נסתרה ב' ימים יש לנו להקריב כי תראה הלבנה בערב יום שלישי לסתירתה: אופן ב' כי לא מצאנו מן המנהג יותר משלשה חסרים ואם עשינו ג' חסרים בראייה עכ"פ הרביעי יהיה מלא ולא נחשוש על ראיית הלבנה אם תראה או לא תראה בזמנה: אופן ג' כי לא מצאנו יותר מן ארבעה מלאים וראיה מן הכתוב מה שנאמר על ידי נח שנח נכנס לתבה בי"ז לחדש אייר שנאמר "בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ" (בראשית ז, יא) בעצם היום הזה בא נח ובניו (בראשית ז, יג) ונאמר מִקְצֵה, חֲמִשִּׁים וּמְאַת יוֹם (בראשית ח, ג). וַתָּנַח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, עַל, הָרֵי אֲרָרָט (בראשית ח, ד) והנה מן שבעה עשר לאייר ועד י"ז לתשרי הם קנ"א יום החדש מן שלשים שלשים ואם יהיה יום המנוחה שהוא י"ז בתשרי הוא עצמו יום ק"ן הרי יהיה החדש האחד חסר נמצא שארבעה מלאים וחדש אחד הבא אחרי הרביעי הוא חסר ע"כ אם הקרה ועשינו ארבעה מלאים נעשה החמישי חסר ואפילו בלי ראייה: אופן ד' הקרה ולא היה א' מן הסימנים האלה ונשאר המלא והחסר באפשרות הדין נותן לעשות מלא מפני שהמלאים יותר מן החסרים ועוד שהחסרים יעשו בראייה והמלא אין חוששים על הראייה לא מפני שאם יעשה חסר אולי צריך להיות מלא ימצא בחדש אחד שתי קרבנות שהכתוב אמר "וּבְרָאשֵׁי, חָדְשֵׁיכֶם" (במדבר כח, יא) ולא אמר ובחדשיכם וכשם שאין ראוי להקריב קודם החדש כן אין ראוי להקריב בשני לחדש. הקרה והיה חדש אחד חדש עבים ואינם יכולים לדעת סימנים מסימני ההקרבה עושים מלא אחר מלא עד ארבעה חדשים כפי שהורו לנו חכמינו ע"ה מן המנהג כיון שיקרה ויהיו שלשה חסרים והמלאים יותר מן החסרים ראוי לעשות ארבעה מלאים ומעין נח ע"ה מצאנו לעשה ד' מלאים כפי שקדם לנו הבאור. ולא היו חדשיו חדשי חמה עד שיהיה רצון מקצה חמשים ומאת יום אינו י"ז בתשרי הוא יום קנ"א מפני שאמר מקצה והקצה הוא חוץ מק"נ כי יחסרו ב' ימים וד' שעות מפני ששנת החמה שס"ה יום ורביע וחמשה חדשים יבוא בחלקם מן ה' ימים ורביע ב' ימים וה' שעות וזה על מנת אם נוציא יום המנוחה מכלל חמשים ומאת יום אלא אם יהיה יום המנוחה מכלל ק"נ יום יחסרו ג' ימים ושש שעות. וידוע כי אם נעשה ג' חסרים לא נעשה אותם אלא על פי הראייה ואם נעשה ארבעה מלאים לא נעשה אותם רק בסימן חזק מסימני ההקרבה אך כשאין לשם סימן הקרבה לעשות ד' מלאים לא יעשו ד' מלאים בסדר אחד מפני שיבוא ויראה הירח בתוך החדש. נראה לי כיון שלא נראה מפני מניעות ראוי ללכת אחרי הרוב להיות החדשים כסדרן מלא וחסר אך מפני שהמלאים יותר מהחסרים ראוי להיות שנים מלאים וא' חסר וראוי לסבור בענין נח שהאמצעי הוא החסר אלו הם אופני ההקרבה. אך אם יהיו שנים סימנים מאלו סימני ההקרבה שהסימן הא' מקריב להיות מלא והסימן האחר מקריב להיותו חסר איזה יתגבר משניהם כגון שחל אחר ג' חסרים ימים סתירת הירח יום כ"ז וכ"ח בהיות השמים זכים והסימן הזה יורה לעשות החדש חסר ובעבור שהחדש אחר ג' חסרים בראייה הוא מלא והסימן הזה שיורה להיותו מלא מתגבר על הסימן שיורה להיותו חסר. וכן נמי חל אחר ד' מלאים להראות הירח ביום כ"ח וצריך לעשות שני ימים סתירה וכנראה שיבא החדש החמישי מלא והלא אין מן המנהג לעשות חמשה מלאים והסימן הזה יורה לעשותו חסר ויתגבר על הסימן שיורה לעשותו מלא:

**#I:12 פרק שנים עשר**

**יש** מן החדשים המסופקים שאין להם סימן הקרבה אמתי ועבודה תלויה בהם והעובר חייב כרת החכמים החמירו לעשות אותם שני ימים כגון ניסן ותשרי. כיצד החדש שלא היה זמן הכ"ט צח להראות הירח ולא נראה או שלא היה אחרי ג' חדשים חסרים בראייה להיות הרביעי מלא או שלא היה אחר ד' מלאים בסימן חזק לעשותו חסר או שלא הצליחו לעיין סתירת הירח ב' ימים יום כ"ח ויום כ"ט לעשותו חסר או החדש שלא ראו הישן בכ"ח לעשותו מלא אבל החדש שהיה הקודם ממנו חסר והגביר שזה יהיה מלא וביום שלשים נראה הירח עם השמש יהיה אותו היום עצמו לבדו מקודש. אבל אם היה הקודם מלא ולעשות מלא אחר מלא הדבר מסופק מקדשים יום שלשים אם ביום שלשים עצמו נראה הירח עם השמש יהיה אותו היום עצמו לבדו מקודש רואים כי לא נראה עם השמש אלא אחרי עריבתו מחללין אותו היום ועושים למחר. ויש לדעת כי תנועת הירח בתנועתו המזרחית בשעה אחת ט"ו מעלות ובתנועתו המערבית ל"ח חלקים וכ"ח שניים וביום אחד י"ג מעלות ועשרה חלקים ול"ו שניים וידוע כי הירח לא יראה בהיות קשת הראייה בין השמש ובין הירח ט' מעלות ועכ"פ תראה בהיות קשת הראייה י"ד מעלות וכפי שדקדקו יהיה זה החשבון בארץ ישראל וכשתראה בארץ ישראל תהיה הלבנה נראית בכל המקומות שבמערב ארץ ישראל שהן סמוכות אליה ואע"פ שהן נוטות בשעור שלשים מעלות והנה ביום שלשים בערב אם נסינו וראינו כי מעת שתשקע השמש עד שתשקע הלבנה עברו ב' שעות שמהלכה המזרחית שלשים מעלות ושעור יום שלשים במהלכו המערבית עם י"ד מעלות שהם קשה"ר ועם שתי השעות כ"ח מעלות ושלשים חלקים וחמישים שניים ועכ"פ הלבנה היתה נראית בזמנה אם לא היתה מניעה אבל אם לא שרת שתי שעות עד שיצא חשבון לקשת הראייה כ"ט מעלות עכ"פ לא היתה נראית בזמנה לא אם יוציא החשבון מעשר ועד ארבעה עשר מעלות קשת הראייה אפשר שהיתה נראית ואפשר שלא היתה נראית על חקות ידועות אין דרך לזכרם ועל כן צריך לתפוש אלו שני הימים מספק ואם אינם יכולים לבחון הדבר מפני העבים עושים שני ימים מספק. באלו שני הימים יש חלוקה בין החכמים בחלוק הכרחי אם להפיל שני הימים כיון שהם בספק או לעשות שני הימים כאחד או לעשות הראשון ולהניח השני או לעשות השני ולהניח הראשון. ואשר טענו לתפוש יום א' ולא ב' ימים ולהיות האחרון ולא הראשון טענו בטענות שהכתוב לא גזר רק יום אחד ולא שני ימים בכלל ספורי הזמן ואיך נעשה ב' ימים. יש להשיב שאין מנהג הכתוב לדבר בענינים המסופקים רק חורץ אחרי הדין על הברור. אך הואיל ומצאנו שהכתוב דן על הספק שאין שם בירור יש לנו לדין בכלל המסופקים כגון שאמר הכתוב בענין הגנב "אִם-בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב, וְהֻכָּה וָמֵת--אֵין לוֹ, דָּמִים. (שמות כב, א) אִם-זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו, דָּמִים לוֹ" (שמות כב, ב) וזה שאולי היה רוצה להמיתו וזה אינו ברור רק על צד הספק ונפטר ההורג מפני הספק שהרי אין ההרוג מחוייב מות מצד הגנבה רק עונש ממון והואיל ומצאנו הכתוב שדן על הספק דין לנו לדין בכל ספק. ומי שהחמיר לעשות על השני זולת הראשון מפני שהשני עכ"פ מן החדש והראשון מסופק כבר השיבונו שהכתוב אמר ובראשי חדשיכם (במדבר כח, יא) ולא אמר ובחדשכים וכשם שאין ראוי לתפוש קודם החדש כן אין ראוי לתפוש אחר החדש. והטוען כי המילה לנולד בין השמשות והשמיני ספק שהוא ז' ספק שהוא ט' וצריך להמול בשמיני שהוא תשיעי ולא בשמיני שהוא שביעי זאת טענה בטלה כי לא רצינו לעשות הראשון זולת השני ועוד שאין המילה דבר שאפשר להעשות בשני ימים ועוד כי המילה מרצון הכתוב בתוספת הימים ולא בחסרונם. והטוען כי סתם חדש ל' יום כגון "וַיִּבְכּוּ בני ישראל אֶת-אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם" (במדבר כ, כט) אינה טענה כי בר"ח אב מת והלך החדש כלו שלם באשר הוא שלשים יום אין מזה מונע לו להיות החדש בן כ"ט יום והכתוב מרמיז כשאין מצוה תלויה בו ידבר על הרוב יותר שידבר על המעט. והמביא ראיה מענין נח כשלא היה הדבר ברור אצלו עשה החדשים שלמים כבר קדם לנו איכות הענין בו בשבוש זאת הדרך. ומה שמקשים כי אי אפשר להעשות שני ימים מאופנים. האחד מפני שהכתוב חייב מוסף אחד ואנחנו נעשה שני מוספים אין לזה מונע כיון שהכתוב דן בענין המסופק והנה בכור שנתערב בפשוט שהם שניהם קדש. ומה שאומרים אם תשמרו שני ימים מספק אין השמירה ההיא שמירה. יש להשיב אדרבא אם נשמור יום אחד מספק אין השמירה ההיא שמירה כי אפשר להיות היום האחר ותהיה שמירת היום ההוא נופלת אבל שמירת שני הימים אי אפשר לצאת לב השומר שלא יעשה האמת באחד משני הימים. ואם יאמר כי כל ימי החדש יהיו מסופקים שאין לך שני שאינו שלישי ולא שלישי שאינו רביעי. יש להשיב שכך יאות ובידוע שהלב בטוח כי אינו יוצא מן האמת הנה הנדה עצמה אם ראתה דם בין השמשות ותספור ראשון שהוא שני ותספור שני שהוא שלישי ואין מזה מניעה כי האמת באחד משניהם. ועוד אם תראה בשמיני לספקה אפשר להחשב שביעי והיא נדה ואפשר להחשב שמיני והיא זבה ושתי החשבונות כדין להיות לה חמרי נדה וחמרי זבה. והדין נותן להשתמר לעצור שני הימים ואין להעדיף אחד מן האחר כשסברו אנשים באמרם שעל הראשון נתנו עליו חמרי לאוין רוצה לומר להזהר מעשות מלאכה והפילו חמרי הינין ר"ל להקריב קרבן ובשני נתנו עליו חמרי לאוין וחמרי הינין מפני שאומרים שהשני עדוף מן הראשון שאנחנו השוינו שניהם בחמר ואין להעדיף אחד מן האחר:

**#I:13 פרק שלשה עשר**

**אם** יתחייב לעשות שביתה בראש חדש אם לא. נחלקו בזה החכמים כי לא בא באור מוחלט בתורה מהם מקישין אותו בחולי המועדים כי כמו שאסור לעשות מלאכה חרופה בחולי המועדים אע"פ שלא נתבאר בתורה כי אם העסק בעבודת השי"ת להקריב קרבנות המוספים כן בזה וכמו שאסור לעשות מלאכות חרופות בחולי המועדים כן בר"ח כי לא נאסרו המלאכות החרופות זולת מלאכת אוכל ביום ראשון ואחרון מהמועדים על מנת שיהיו בהתר להעשות המלאכות החרופות בחולי המועדים. ויש להשיב כי בחולי המועדים נאסרו המלאכות החרופות בעשייה מצד שנקראו מקראי קדש וראש החדש לא נקרא מקרא קדש. אך מה שמסתיעים מן הכתובים שנראה שמראים כי בראש החדש היתה להם שביתה ממלאכות חרופות כגון שאמר "אֲשֶׁר-נִסְתַּרְתָּ שָּׁם בְּיוֹם הַמַּעֲשֶׂה" (שמואל א כ, יט) מכלל שיום ראש חדש אינו יום המעשה ונאמר יסָגוּר יהיה שֵׁשֶׁת יְמֵי הַמַּעֲשֶׂה; וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת יִפָּתֵחַ, וּבְיוֹם הַחֹדֶשׁ יִפָּתֵחַ (יחזקאל מו, א) ונאמר מָתַי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ (עמוס ח, ה) ונאמר מַדּוּעַ את הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת (מלכים ב ד, כג) ונאמר וְהָיָה, מִדֵּי-חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ ( ישעיהו סו, כג) וכל אלה הכתובים יורו כי נתחייבה שביתה בראש חדש. ומהם טוענים ואומרים כי לא נתחייבה השביתה בראש החדש ואם באו פסוקים שמראים שהיתה להם שביתה בראש חדש אין הענין אלא שהיו נמנעים ממלאכה מפני עסק השמחה בהקריב עולות ושלמים והנה שאול יוכיח והציעו פסוקים שלא להראות חיוב השביתה מהם בראש חדש והביאו גם כן פסוקים מן הכתוב שבראש חדש היו נעשות מלאכות כגון שנאמר בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, תָּקִים, אֶת-מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד (שמות מ, ב) ונאמר וְאֵת כָּל-הָעֵדָה הִקְהִילוּ, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי (במדבר א, יח) וכן "וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל-הֹר הָהָר" (במדבר לג, לח), וכו' "בחדש החמישי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" ואם אלו היו במצוה הנה אומר וַיָּחֵלּוּ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן (דברי הימים ב כט, יז) ונאמר כִּי, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן--הוּא יְסֻד, הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל; וּבְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי, בָּא אֶל-יְרוּשָׁלִַם (עזרא ז, ט) וכל אלה יורו כי מלאכות היו נעשות בראש החדש. ומה שיש לנו לומר כי קביעות השנים וחדשים היו קודם בוא התורה ואי אפשר כי ביום ר"ח לא היתה להם שביתה כל שכן יום שהיה להם מדעת הוברי שמים כמו שקדם לנו כי מפני שרפת הירח לא היה ראוי בהתחלת מלאכה והתורה התמימה אם היתה מזהרת בעשיית מלאכה היה נראה שנעזרת דעת הוברי שמים על כן הניחה הענין ע"צ המנהג שהיו מתנהגים ולא מנעם ממנו אלא היו מתעסקים בשמחה ושובתים מן המלאכה לא ע"צ החיוב אלא אדרבא צותה התורה להעשות מלאכות ביום ראש חדש וע"כ תמצא הפסוקים מופלגים. היה מנהג ישראל כשקדשו את החדש כדי לדעת כל העיירות קדוש החדש היו תוקעים בשופר שנאמר תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר; בַּכֵּסֶה, לְיוֹם חַגֵּנוּ (תהילים פא, ד) וזה מדרך המנהג לא מדך המצוה:

**נשלם ענין קדוש החדש**

**בשם אשר בטובו מעשה בראשית תמיד מחדש**

**#II הדבור בסימן אשר בו תבדל שנה משנה**

**#II:1 פרק ראשון**

**כשם** שהורינו באיזה דבר נבדיל בין חדש לחדש ובאיזו צורה יהיה הדבר שבו נבדיל בין בחדש לחדש מרצון המדבר בכתוב כן יש לנו להורות באיזה דבר תבדל שנה משנה. ואין ספק שבא זו ההערה בתורה לקבוע חדשים ושנים במאמר יְהִי מְאֹרֹת כאשר אמר וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים (בראשית א, יד). וכשם שהורינו שהחדש תלוי במהלך הירח על ידי ועודו בשמש להתחדש האור בו אחרי הסתתרו כן השנה תלויה במהלך השמש כשתשנה לאותו המקום שהחלה ממנו. וכבר בארנו כי הדבר הכדורי אשר תנועתו שוה אין לו תוספת ומגרעת כי מכל איזה חלק שתתחיל עד שובו לאותו המקום הנה תהיה שנה תמימה ואולם אין לנו לסמן חלקי כדוריותו כי אם בבחינת גלגל המזלות לומר התחיל מחלק פלוני עד שובו לאותו המקום תהיה שנה תמימה אבל בבחינת עצמו לא תבחן הליכתו. וכשם שבארנו בענין גלגל הירח כי אחרי שהוא כדורי מכל חלקיו איזה שתרצה לעשותו התחלה עד שובו לאותו המקום יהיה חדש שלם כן הענין במהלך השמש שכל חלק וחלק בבחינת גלגל המזלות עד שובו לאותו המקום תהיה שנה תמימה אבל נפלה ההסכמה בחלק א' מכל החלקים. ואולם השנה נחלקת לארבעת פרקים שהם שתי נקודות השווי ושתי נקודות ההפוכין שהן ראש מזל טלה וראש מזל מאזנים ושתי נקודות ההופכין שהן תכלית הנטיות ראש מזל סרטן וראש מזל גדי ולכן אמרו החכמים ארבעה ראשי שנים הם ואלו הם החדשים ניסן ותשרי שתי נקודות השווי תמוז וטבת שתי נקודות ההופכין אכן ראוי להבחין לפי רצון הכתוב איזה מהם רצה להיות תחלת השנה על פי ההסכמה. ואולם שתי נקודות השווי הן התחלות אמתיות יותר משתי נקודות ההופכין כאשר יתבאר. ומצאנו שהחדש בנוי מימים והשנה בנויה מחדשים ואולם ידוע שאין ללבנה שנה כלל אלא היא תלויה במהלך השמש וימי השמש שס"ה יום ורביע והחדשים שהם קרובים לפי אלו הימים הם שנים עשר חדש שעושים שנ"ד יום ובעבור ששנים עשר חדשים שעושים שנ"ד יום קרובים לשנת החמה שהם שס"ה יום על כן בנו השנה לשנים עשר חדש והכתוב מסייע הנה נציבי שלמה אשר העמיד שנים עשר לתקופת השנה גם מחלוקת הלוים לשנים עשר גם המן הפיל פור שנים עשר חדש. וכיון ששנת החמה יתרה משנת הלבנה י"א יום אלו היינו בונים כלל השנים משנים עשר חדש לאורך הימים ישוב ניסן תשרי כאשר עושים הישמעאלים והכתוב אומר חג הקציר חג האסיף מכאן יש רמז לעבר. ולמנות ימים לבנות השנה אי אפשר כי היא בנויה מחדשים ועכ"פ קודם הנתן התורה היו שנים וחדשים והתורה ספרה בהם והעירה גם במאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד). צריך להעיר על איזו צורה היו מתנהגים להבדיל שנה משנה ובאיזה צורה הגיד היות הבדל שנה משנה מנקודת השווי במאמר ולימים ושנים וכמו שיאות הרצון באמרנו להבדיל שנה משנה מנקודת השווי כן יאות מכל איזה מזל ומכל איזו מעלה מן המזל לבנות את השנה וכן מצאנו השנים הנזכרות בדברי הנביאים מנקודה עד נקודה באיזו מעלה ממעלות הגלגל כפי הענין שהיה לפי הזמן. ואולם רצוננו לדעת איזה רצה במאמר ושנים אם שרצונו להבדיל שנה משנה בבוא השמש אל מזל מיוחד אן שהרצון כפי השנים הנזכרות במנהג העולם מנקודה עד נקודה. ואולם כשם שאין הרצון בענין ולמועדים אמור לענין החדש מנקודה עד נקודה ומאמר ולימים מעת אל עת אלא יש להם דרכים מעוינים כך רצה בענין ושנים בבחינת הזמן עצמו והנה אמרו "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ" (ויקרא כה, ג) אינו כמו שש שנים יעבוד (שמות כא, ב). ומעתה צריך לדעת באיזה ענין היתה נבדלת שנה משנה קודם הנתן התורה. ואולם אומרים העת אשר תכנס השמש במזל טלה יורה להתחלת השנה ויהיה אותו החדש שנמצאת בו התקופה חדש ראשון וזה יורה מאמר ושנים והעד על זה חדש שני חדש שלישי על כן אם חל שלא תהיה התקופה נמצאת היו מעברין את השנה והיו עושים שנה י"ג חדש עד שתבואנה שנותיהם במהלך השמש אי אפשר זולתי זה. ונראה שתי נקודות השווי היו התחלות כל אחת מהן מנקודה עד נקודה שנה תמימה וכן מצאנו הסדר קודם הנתן התורה שניסן הוא ראש לחדשים כאמרו חדש שני חדש שביעי וכתוב "עֹד, כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ: זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וָחֹם וְקַיִץ וָחֹרֶף" (בראשית ח, כב) וכשאמר זרע וקציר התחלתם מתשרי. עוד באמור קהלת "הוֹלֵךְ, אֶל-דָּרוֹם, וְסוֹבֵב, אֶל-צָפוֹן" (קהלת א, ו) הנטיה אל דרום מתקופת ראש מאזנים אך כשבאה התורה העתיקה הבדל שנה משנה על ידי האביב שנאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א). ואמנם זה על פי יסודנו שהתורה כונה למהות רושם עבודת כוכבים שמסלקת השגחת השם בעבור שבשעת הכנס השמש במזל טלה שהוא התקופה ומאותה נקודה תהיה תוספת האור ויהיה גם כן עירוב ביסודות כאשר מאמינים שעל ידי האור והחשך תהיה ההויה וההפסד והיו אמות הצאב"א עושים עבודות באותה העת לצבא השמים ע"כ העתיקה התורה להבדיל שנה משנה ע"י האביב כדי למחות רושם עבודת כוכבים. וכן הורה החכם ר' אבו יעקב נ"ע שפסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) בא והסיר לפסוק והיו לאותות (בראשית א, יד) כמו שבא פסוק "קַח, אֶת-הַלְוִיִּם" (במדבר ח, ו) והסיר לפסוק קדש לי כל בכור (שמות יג, ב). והנה התורה נתנה ניסן ראש לחדשים באמור "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב, ב) ותשרי ראש לשמטות וליובלים באמור "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ" (ויקרא כה, ג) והזריעה משיכנס חדש תשרי ונאמר בחדש תשרי בצאת השנה (שמות כג, טז) ונאמר וְקִדַּשְׁתֶּם, אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה (ויקרא כה, י) ונאמר וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה (ויקרא כה, ט). ואולם לא יבנה חדש שביעי כי אם בבחינת חדש ראשון שאם אין ראשון אין שביעי והראשון לא יודע כי אם בבוא השמש במזל טלה באותו החדש ומאותו החדש נבנה חדש שביעי. מכלל אין בחינה בחדש השביעי להיותו ראש שנה לפי מהלך השמש בחלק מחלקי כדוריות גלגל המזלות על כן לא תהיה התחלה אמתית לשנה בבחינת הזמן כי אם חדש ניסן ואם הכתוב אומר בצאת השנה (שמות כג, טז) בחדש תשרי הכונה ידועה שאינו בראש חדש תשרי רק עד ט"ו בו שנאמר "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) והוא סוף אסיפת התבואה וראשית לזריעה וע"כ הושם תשרי ראש לשמטות וליובלים אך ניסן הוא ראש השנה בבחינת הזמן אחרי שבניסן נברא העולם. ואולם כפי חלוק דעות החכמים באיזה זמן היתה בריאת העולם יהיה החלוק בראש השנה בין לחכמי הקראים ובין לחכמי הרבנים. מהם אומרים כי בניסן נברא העולם והעד על זה שתוספת האור אינו רק מניסן שנאמר "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יְהִי אוֹר" (בראשית א, ג) מכלל שבניסן נברא העולם. וראיה אחרת שהכתוב אומר וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע... וְעֵץ עֹשֶׂה-פְּרִי (בראשית א, יב) אך איזה חדש שמוציא הארץ דשא ואילן מוציא פירות זהו ניסן. ומהם אומרים שבתשרי נברא העולם מפני שאומר הכתוב "תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע, עֵץ פְּרִי..." (בראשית א, יא) ואיזה חדש שמוציאה הארץ דשאים ועץ מלא פירות זהו תשרי מכלל שבתשרי נברא העולם שכל מעשה בראשית בצביונן נבראו ואיזה זמן שכל הדברים בשלמותן זהו תשרי. וכל אלו הדברים הם סברות ואין להקיש מעשה בראשית מהנחת העולם. אכן המאמר מפני כי תוספת האור בניסן מראה שהעולם נברא בו הדעת נוטה ויש לאור יתרון מן החשך כיתרון החכמה מן הכסלות. וראיה בזה שבניסן נברא העולם כי בעת שכחשו אומת הצאב"א אשר כללה דעתם את העולם וכחשו חדוש העולם ורצה מורה צדק להופיע חדוש העולם על ידי עשיית הנפלאות אשר ע"י עשיית האותות יודע חדוש העולם היתה יציאת ישראל ממצרים בחדש ניסן אשר הוא הסבה בעשיית האותות ולכן תדמה יציאת מצרים כחדוש העולם על כן אמר "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כ, ב ; דברים ה, ו) שתלה ידיעת מציאותו על ידי יציאת ישראל ממצרים שהוא כחדוש העולם. והענין מראה שבניסן נברא העולם והנה בניסן כרת השם את אברהם ברית שנאמר "לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַה'" (שמות יב, מב) ונאמר והנה השמש באה, וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל-אַבְרָם (בראשית טו, יב) ובניסן יצאו ישראל ממצרים שנאמר הַיּוֹם, "אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) בניסן הוקם המשכן שנאמר "בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, תָּקִים, אֶת-מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד" (שמות מ, ב:) ובניסן עלו ישראל מבבל שנאמר "בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן--הוּא יְסֻד, הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל" (עזרא ז, ט) ובניסן עתידין ישראל להגאל שנאמר "כִּימֵי צֵאתְךָ, מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, אַרְאֶנּוּ, נִפְלָאוֹת" (מיכה ז, טו):

**#II:2 פרק שני**

**יש** לדעת כי חכמינו יר"א ספרו כי ישראל נחלקו לשלש דעות להבדיל שנה משנה. החלק האחד הם חכמי הרבנים אשר הודו כי רצון הכתוב להבדיל שנה משנה באביב ואולם הוסיפו דברים שלא בארה התורה והם התקופה ופירות האילן באמרם על ג' דברים מעברין השנה על האביב ועל התקופה ועל פירות האילן וגם כן הוסיפו דברים אחרים מהם קראום מפני הצורך ומהם קראום סעד לשנה כאשר יתבאר. והחלק השני הם קהלות אנשי ארץ שנער מכת הקראים אשר הם מאמינים כי הבדל שנה משנה על התקופה לבד בבוא השמש במזל טלה ואינם מסכימים על האביב אך עתה רדפו אחרי חשבון הרבנים לעבר או לפשט. והחלק השלישי אנחנו כת הקראים המבדילים שנה משנה באביב בלבד ואולם מי שהוא עתה בארץ ישראל וידו משגת במציאתו עושים על האביב והקהלות שהם רחוקים מארץ ישראל ואין ידם משגת במציאתו סומכים על חשבון המחזור. ואולם החלק הראשון הם חכמי הרבנים אשר חברו עם האביב דברים אחרים שלא בארה התורה אלו הם הוא אמרם על שלשה דברים מעברין את השנה על האביב ועל התקופה ועל פירות האילן על שנים מהם מעברין את השנה ועל אחד אין מעברין ובזמן שהאביב אחד משניהם הכל שמחים. נראה מכח דבריהם שאם היה האביב לבד ולא היו השנים התקופה ופירות האילן מעברין. כיון שאמרו ובזמן שהאביב א' משניהם הכל שמחים והנה עומדים כנגד הכתוב "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א). ובאמרם ובאחד אין מעברין נראה אם לא היה האביב והיו השנים התקופה ופירות האילן אין מעברין ואיך יעשו על עומר התנופה כיון שלא היה האביב נמצא. ואולם בדברי האחרונים תמצא בלבול בענין עד שיוצא מכח דבריהם כי לא היו עושים רק על האביב לבד וזה ספור דבריהם. אמר ר' משה המימוני ז"ל על שלשה דברים מעברין את השנה על האביב ועל התקופה ועל פירות האילן. כיצד בית דין מחשבין ויודעין אם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה מעברין אותה שנה יעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהא הפסח בזמן האביב על סימן זה סומכים ומעברים ואינם חוששים לסימן אחר. וכן אם ראו בית דין שעדיין לא הגיע האביב אלא עדיין אפל הוא ולא צמחו פירות האילן שדרכן לצמוח בזמן הפסח סומכין על שני סימנים אלו ומעברין את השנה אף על פי שהתקופה קודם ט"ז בניסן. נראה מדבריו שאם עברוה על התקופה מפני שנתאחרה לא היה רק מסבת האביב וכן נמי אם עברוה אפילו שקדמה התקופה לא היה כי אם מפני האביב. נראה שהאביב הוא העקר בעבור השנה וכל זה הפך דבריהם שאמרו על שלשה דברים מעברין את השנה. ואולם הביאו דברים אחרים שמעברין בשבילם מפני הצורך והעלו שבעה דברים לא שהם העקר בעבור. ואלו הם מפני הדרכים שאינם מתוקנים מפני הגשמים ואין העם יכולים לעלות ברגל ומפני הגשרים שנהרסו ומפני תנורי פסחים שאבדו בגשמים ומפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן ולא הגיעו לירושלם. והביאו דברים אחרים שקראום סעד לשנה המעוברת מפני התקופה והאביב ופירות האילן ואלו הם מפני הגדיים שעדיין לא נולדו או שהם מעט ומפני הגוזלות שלא פרחו שיהיו מצויין לראייה או למי שנתחייב בקרבן העוף. כיצד אומרים השנה הלזו צריכה עבור מפני התקופה והאביב ופירות האילן ואף מפני הגדיים שעדיין לא נולדו והגוזלים שלא פרחו לא שהם העקר לעבר או לפשט שהרי אמר רבן גמליאל מהודעין אנחנא לכון דגוזליא דרכיכין ואמריא דעקרין וזמן אביבא לא מטא לא כדברי האחרונים שאמרו לא הגיע העמר מן החדש יביא מן הישן והנה מסכימים בדבר אשר לא דברו ה'. ואולם בידוע מדברי הראשונים שהיו עושים על האביב לבד כמאמר הכתוב שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב (דברים טז, א) איזה חדש שיש בו אביב ואמרו שמור את חדש האביב אביב לפסח ופסח לאביב ואמרו על שלש ארצות מעברין את השנה באביב על נגב יהודה ועל עבר הירדן ועל הגליל על שנים מהם מעברין ועל אחד אין מעברין. ועוד מה שאמרו כי חוב לעבר שבע שנים מכלל י"ט שנים כאשר חייבו בדבורם. אד"ט בחז"י נו"ח וכל זולת אלה משנות המחזור פשוטות יחייב היות בקשם לאביב לא לזולתו והם כהיום לא יבקשו האביב וזה יהרוס אשר אמרו בחשבון אד"ט ואולם על הרוב יבוא ע"פ האביב כאשר יתבאר. אכן ר' סעדיא הפיתומי אמר כי חשבון העבור היה קדום ועליו היו מתנהגים ישראל בזמן הבית כאשר אמר על חשבון המולד והנודע מדבריהם כי הם תקנות חדשות אך מפני שנראה לו כי כל זה מרד בתורה להחליף המצות עמד בזדון על הפרק להחליף אותם המאמרים שיש בדבריהם מורים כי לא היו מתנהגים על החשבון כפי שקדם לנו הבאור. והנה הם אומרים המגלה נקראת באדר ראשן ואם תהיה השנה מעוברת תקרא באדר שני ואם תהיה בחשבון להם השנה פשוטה או מעוברת מה להם להסתפק. ועוד אמרו קדוש החדש ועבור השנה בשלשה דברי החכם ר' מאיר וחכמים אומרים עבור השנה בשלשה נושאין ונותנין בחמשה וגומרין בשבעה ולהיות הנשיא ראש הישיבה אחד מהם ומן הרוצים לא רצה הנשיא אין מעברין. צא ודע שעבור השנה אינו תלוי בחשבון. הנה הם אומרים הגיע יום שלשים באדר ולא עברו אם נראה הירח בליל שלשים אינם יכולים מעתה לעבר כי אין מעברין ניסן בניסן ואם לא נראה וצריכים לעבר החדש ומעברין את השנה באותו יום וזה כנראה שאינו תלוי בחשבון. וכשראה כי הם מעברין מפני דברים אמר כי זה היה תלוי ע"פ רצונם לעבר או לפשט ושמו עקר בכתוב שהוא האביב עם מה שבדו מלבם בערך אחד והעלום ט"ז דברים. ואלו הם האביב והתקופה ופירות האילן מפני דרכים מפני גשמים מפני גשרים מפני תנורי פסחים מפני גליות ישראל שנעקרו ממקומן מפני הגדיים וטלאים שעדיין לא נולדו מפני הגוזלות מפני הטמאה. ואין מעברין בשנת רעבון ולא בשביעית ולא במוצאי שביעית מפני הצנה ומפני השלג ומפני גליות שלא נעקרו. והם בעצמם חלוקים בהם כי כפי שאמרו שעקר העבור של שלשה דברים על האביב ועל התקופה ועל פירות האילן ואע"פ שאין הדין נותן לעבר מפני הצורך מעברין מפני תנורי פסחים מפני הגשרים מפני הדרכים מפני הגלויות ומה שאמרו אין מעברין וכו' בשנת רעבון ולא בשביעית ולא במוצאי שביעית מפני שכל העם רצים אל הגרנות. וכנראה אע"פ שהדין נותן לעבר אין מעברין. וכשלא ניחה לאחרונים אומרים הכונה שאין מעברין בהם מפני הצורך והם עצמם מודים שאין מעברין לא מפני הטלאים ולא מפני בני יונה אלא הם סעד לשנה המעוברת ולא מפני הצנה והשלג וגליות שלא נעקרו אף אין מעברין מפני הטמאה כפי שאומרים ומעברים מפני הטמאה דברי ר' יהודה ממעשה חזקיהו ופוסקים מדברי חכמים שאין מעברין מפני הטמאה שהרי אם הטמאים מועטין נדחין מחצה על מחצה עושים הטמאים בטמאתם והטהורים בטהרתם רבו הטמאים ומעוטין הטהורים אוכלין הכל בטמאה. ומה להביא ראיה ממעשה יחזקיהו שברצון ב"ד היה לעבר או שלא לעבר כיון שלא הודו לו על שעבר ניסן בניסן ועל שעבר מפני הטמאה. אלו שלא הודו לו עבר ניסן בניסן סתם מימי גיחון קצץ דלתות הזהב. ואלו שהודו לו כתת נחש הנחשת גרר עצמות אביו במטה של חבלים גנז ספר רפואות. אע"פ שאין אנחנו חוששים בין שהודו לו ובין שלא הודו לו כי לא מפיהם אנו חיים. ובאמת כי אין ראוי לעיין בדברי זה המהביל כי אינו עומד על דת מפני שרוצה לישר הענין ע"ד שרוצה ומהפך הענין בדבריהם בזולת מה שכונו וימצא הדבר בלתי מיושר וזה די לו:

**#II:3 פרק שלישי**

**אמנם** האומרים כי הבדל שנה משנה הוא על ידי מהלך השמש בהכנס השמש במזל טלה שהיא התקופה הדבור בזה יבוא מאופנים. האופן האחד מאמר הכתוב שאמר "וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד) וכשם שהירח בעצמו מבדיל בין חדש לחדש בהצטרפו לשמש שיראה לעין אחרי הסתתרו וכן נמי השמש שמבדיל בין יום ללילה כנגד המוצק כן השמש מבדיל בין שנה לשנה ע"פ ויעודו במזל טלה וע"כ אמר "וּלְיָמִים וְשָׁנִים" וכמו שלא רצה באמרו "וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים" שהוא מעת לעת שהוא ידוע ע"ד המנהג שיש להם התחלות מסומנות בעצם הזמן כן רצה באמרו ושנים מנקודה עד נקודה בסימן מהתחלה מוטבעת. והמופת בזה כי השנה בנויה מחדשים ואין הטעם כי כל שנה תהיה מי"ב חדש כי יחזור חדש ניסן תשרי מפני ששנת החמה יתרה על שנת הלבנה י"א יום ולהוסיף ימים על י"ב חדש אי אפשר כי השנה בנויה מחדשים ולא מימים כ"ע תקנו להוסיף חדש כפי שעור הזמנים בימים היתרים מה שהוא מכל שנה ושנה ופעמים תהיה השנה י"ב חדש ופעמים י"ג חדש. והואיל ואנחנו אומרים חדש ראשון חדש שני הוא יהיה תחלת השנה וכל זה לא ידוע רק ע"י הכנס השמש במזל טלה מכלל שהבדל שנה משנה הוא בשמש וע"כ אמר ושנים (בראשית א, יד). ועוד שהשמש במהלכו לא יוסיף ולא יגרע רק הוא ע"ד אחת וכן היו מתנהגים הקדמונים קודם זמן משה רבינו ע"ה ועל אותו המנהג העמידנו משה רבינו ע"ה. ומה שאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) אין הטעם שנבדיל שנה משנה על ידי האביב שהרי האביב פעם יתקדם ופעם יתאחר רק הטעם שהשנה יש לה ארבע תקופות וכדי להודיע תקופה אחת מארבע תקופות השנה על כן אמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) הטעם התקופה שהוא בזמן האביב הוא חדש ניסן ומפני שאין האביב בכל המקומות כאחד בשוה אמרו שהכונה באמרו "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) הטעם באביב של ארץ מצרים הכונה כדמות החדש אשר נמצא בו האביב בארץ מצרים והוא תקופת ניסן ובא כדרך יום הולדת את פרעה (בראשית מ, כ) כאחד הפירושים ולא ראי זה כראי זה כי לא תשתנה הילידה לפרעה אבל האביב ימצא בכל זמן. ומי הביאנו בצרה זו לדמות זה בזה ואמנם אחרי שחזקה דעתם שכונת התורה להבדיל שנה משנה על ידי התקופה ומצאו פשטי הכתובים מרמיזים כי הבדל שנה משנה על ידי האביב נתנו תחבולות להוציאם ממשמעם לישבם על פי דעתם שבו והביאו קושיות וספקות אם תבדל שנה משנה על ידי האביב. ויש לטעון למי שסובר כי ע"כ אמרה התורה "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) כדי להורות איזו תקופה תהיה ראש השנה מארבע תקופות השנה. ולא יצא הדבר משני ענינים אם שהיה קודם הנתן התורה שנים וחדשים כאשר אחר הנתן התורה או לא היה ושקר כי לא היה להם קודם לכן חדשים ושנים ושקר כי לא היה להם חדש מעוין שיהיה ראש להתחלת השנה. ולא יצא הדבר אם שהיתה תקופת ניסן או תקופה אחרת ואם היתה תקופת ניסן עצמה ראש החדשים מה בא הכתוב ללמד במאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) להבדיל תקופת ניסן משאר התקופות בדבר שהיו רגילים ואם לא היתה להם מקודם לכן תקופת ניסן כנראה שמאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) סותר למה שהיו מתנהגים מקודם. ואולם לא נודע כי תקופה אחרת חוץ מתקופת ניסן היה חדשה ראש לחדשים כי אם ראש חדש ניסן אם כן מה בא הכתוב ללמד בדבר שהיו רגילים. ואשר טען באמור למועד חדש האביב (שמות כג, טו ; שמות לד, יח) שטעמו זמן מעוין לחדש האביב ור"ל התקופה ובאמת לא יזדמן זמן אחר בכל חדש האביב וא"כ ר"ל הזמן שחל בחדש האביב שיצאו ממצרים הוא יהיה שמור לעשות בו הפסח וזאת היא התקופה ועליו אמר "וְשָׁמַרְתָּ אֶת-הַחֻקָּה הַזֹּאת, לְמוֹעֲדָהּ, מִיָּמִים, יָמִימָה" (שמות יג, י) וצריך להיות הזמן מעוין עם היות האביב מוקדם ומאוחר. ומה שיש להשיב כי הזמן יסמך אל האביב ולא האביב אל הזמן ואין זמן שיסמך אל אביב מה שלא יהיה אביב נמצא עם הזמן ההוא לא שאם יקרה שיסמך זמן אל ענין תמיד יהיה מתיחס הזמן אל הענין ההוא ואפילו שלא יהיה הענין ההוא נמצא עמו. והואיל ואביב לא יהיה רק בזמן ואינו רוצה במאמר למועד חדש האביב (שמות כג, טו ; שמות לד, יח) אלא הזמן שיהיה נמצא בו האביב. ואשר טען באמור "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) הואיל ובאר הכתוב כשתכנס השמש במזל מאזנים הוא הדין לחג המצות להיות בתקופת ניסן כשתכנס השמש במזל טלה. יש להשיב שאם מאמר תקופת השנה מרמיז על עת הכנס השמש במזל מאזנים ומזה יוקש מזל טלה בתקופת ניסן דין היה להשוות בין שתי התקופות. וידוע שאם תפול בין שתי התקופות מעשרים יום ולמעלה עוד חג הסכות יהיה בחדש תשרי ולא כן תקופת ניסן כי ידחה בחדש שני מפני שתשרי חדש שביעי נמנה ותחלתו מחדש ניסן ויקרה לפי מנין החדשים ולא תפול התקופה בחדש תשרי וחג הסכות יעשה בחדש תשרי וזה יפיל מאמר "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב). צא ודע שאין הכונה בטעם זה המאמר כי אם כמאמר בצאת השנה (שמות כג, טז). ואיך יפול חדש תשרי חוץ מן התקופה מפני שאם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בו ידחה לחדש האחר ויעשה ניסן וצריך למנות קפ"ז יום עד תקופת מאזנים מראש טלה עד ראש סרטן צ"ד יום וחצי ומראש סרטן עד ראש מאזנים צ"ב יום וחצי הרי קפ"ז ומששה חדשים קע"ז יום ע"ד ההקרבה יחסרו עשרה ימים משעור ימי התקופות על שעור ימי החדשים והנה יש לנו מחדש המעובר ששה עשר יום הנה תפול תקופת מאזנים בכ"ד לאלול נמצא שחג הסכות לא יפול בחדש תקופת מאזנים. ואמנם הספקות אשר הביאו לענין האביב אלו הם: ספקה אחת אמרו שהשי"ת פזר את ישראל באמות ונאמר להם "וְשַׁבְתָּ עַד-ה' אֱלֹהֶיךָ, וְשָׁמַעְתָּ בְּקולוֹ" (דברים ד, ל ; דברים ל, ב) ואם המועדים יעשו על אביב ארץ ישראל ולשם לא יהיה אביב ארץ ישראל ולא יעשו המועדים והנה לא תהיה התשובה שלמה. יש להשיב ואלו השלמנו בזה יש לומר כי המצות נתנו לפי היכולת והתשובה תפול מהם ואפילו שלא יעשו המועדים. ומה שיש לומר כי המצות על דעת הברור ועל דעת ההקרבה ומי שהוא בארץ ישראל עושה על דעת הברור ואשר הם לארץ מרוחק עושים על דעת ההקרבה כאשר נבאר סימני ההקרבה: ספקה שנית אומרים כי האביב פעם יתקדם ופעם יתאחר מפני עלות והשמש הוא תמיד על מנהג אחד וחוב שיהיה הדבר תלוי על מהלך השמש שהוא תמיד על מנהג אחד. ויש להשיב כיון שירדה המצוה במציאת האביב להבדיל שנה משנה אין לחוש על ידי איזו סיבה קודם או אחר האביב שמדרך חוב לעשות במציאת האביב הנה התורה טמאה הזב מפני הזיבות ואין לחוש איך באה עליו הזיבות אם מפני חולי אם מפני משא או מפני הרהור או מפני דבר אחר: ספקה שלישית. אומרים כי בשנת השמטה והיובל לא יזרעו ואיך ימצא האביב לעשות עליו. יש להשיב כי אפילו שלא יזרעו מן הספיח ימצא אביב הנה הכתוב אומר לא תקצרו את ספיחיה ( ויקרא כה, יא) ונאמר "אָכוֹל הַשָּׁנָה סָפִיחַ, וּבַשָּׁנָה הַשֵּׁנִית שחיס" (מלכים ב יט, כט ; ישעיהו לז, ל): ספקה רביעית אם יהיה רעב כרעב שומרון איך יעשה. יש להשיב כי הכתוב לא דבר רק ע"ד שלום ועוד אם לא יהיה בשומרון יהיה בארץ יהודה אבל אם יהיה כמו רעב דוד אפשר שימצא האביב במקום זולת מקום: ספקה חמישית אומרים כי לא העיד האביב רק בשביל העומר ואחר שאין עומר בטלה בקשת האביב. יש להשיב כי האביב לא נהיה בעבור העומר אלא בעבור הבדל שנה משנה: ספקה ששית אומרים כי ישראל במדבר איך היו עושים חדש האביב ולשם לא היה אביב ועל כל פנים אי אפשר שלא היו עושים על התקופה. והשיב החכם ר' ישועה החכם שתי תשובות ולא ישרו בעיני. האחד כי מצות "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) באה בשנת הארבעים סמוך לביאתם לארץ והנראה כי מקודם לכן היו עושים במהלך השמש והלא הכתוב אומר "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) ונאמר "וְשָׁמַרְתָּ אֶת-הַחֻקָּה הַזֹּאת, לְמוֹעֲדָהּ, מִיָּמִים, יָמִימָה" (שמות יג, י). והתשובה השנית כאשר נפל מהם סימן האביב נפלה מהם העבודה אל עשיית המועדים וזה אי אפשר שאם כן תפול ממנו גם כן עשיית המועדים כי אין לנו יכולת על מציאת האביב וזה אי אפשר ואולם התשובה תתבאר בפרקים הבאים:

**#II:4 פרק רביעי**

**אמנם** האומרים שהבדל שנה משנה תלוי באביב נעזרים מן הכתוב שאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) ואמר "אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ, לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב: כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב, יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם" (שמות לד, יח): "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) ואמר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב,ב) ונאמר "וְעָבַדְתָּ אֶת-הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה" (שמות יג, ה) עולה מכל אלו הפסוקים כי בסימן האביב חייב להבדיל שנה משנה. אך מפני שמצאו פסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד) שהורה שהבדל שנה משנה שהוא תלוי בשמש וכפי שיסבול החלוק בענין אלו שני המענים ר"ל השמש והאביב נחלקו דעות החכמים אם שנאמר כי הזמן שהועיל פסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) אותו עצמו הועיל פסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) אם כן אינו סותר זה לזה אכן זה החלק יחלק אם שכך היו מתנהגים קודם זמן השליח ע"ה ר"ל ע"פ האביב המסכים במהלך השמש ובא משה רבינו ע"ה והורה בו במשפט המגיד באמרו "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) וזאת דעת ר' יוסף הקרקסאני ודעת ר' סהל הכהן יר"א. או שלא היו מתנהגים קודם לכן ע"פ האביב שמסכים במהלך השמש אלא אחר בוא התורה לא שבטל מאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) וזאת דעת הלוי נ"ע. או נאמר כי קודם זמן השליח היו מבדילים שנה משנה ע"פ מהלך השמש כפי שמורה פסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת" וע"י השליח העתיק הענין על ידי האביב ובטל פסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת" כמו שהסיר פסוק "קַח, אֶת-הַלְוִיִּם" (במדבר ח, ו) לפסוק "קַדֶּשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר" (שמות יג, ב) וזאת דעת החכם אבו ר' יעקב נ"ע. או שנאמר כי מה שיועיל פסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) לא יועיל פסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) וא"כ לא סתר זה לזה אכן תועלת שניהם קיימת וזאת דעת ר' ישועה נ"ע. אין לחוש בדברי המהתל בנפשו הוא סעדיה הפיתומי אשר אמר בשביל חכמי הקראים יען שהם נשענים על הפשט ונמצא חדש האביב ואומר מאיזה כח אומרים כי חדש אביב לא נקרא חדש אביב אלא על שם כי השעורה אביב (שמות ט, לא) לא יהיה שם אביב כמו תל אביב (יחזקאל ג, טו). יש להשיב עליו כי אחר שאביב השעורה נמצא בחדש הזה באיזה הכרח יש לפסוק שטעם חדש אביב כמו תל אביב ולא יהיה הטעם על שם השעורה אביב. ועוד כי ירח בול (מלכים א ו, לח) ירח האיתנים (מלכים א ח, ב) ירח זיו (מלכים א ו, לז) לא נקראו באלו השמות רק על שם הפעולות ההוות באלה החדשים שירח בול על שם יבול הארץ וירח זיו על שם חדוש האור וכן נמי ירח האיתנים חדש תשרי על שם חג האסיף וכן נמי חדש ניסן על שם האביב הנמצא בו. ומה שאמר הכהן ר' סהל נ"ע כי קודם בוא השליח ע"י האביב היו מבדילים השנים ומשה רבינו ע"ה הגיד על מה שהיו מתנהגים באמור "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) ויש עליו שלש קשיות. האחת שאם היה המנהג לכל העולם להבדיל שנה משנה ע"י האביב הנה האביב לא יהיה שוה לכל העולם ונמצא שהשנים לא יהיו שוות לכל העולם ובאמור התורה "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) צריך להמשך לפי כל מקום ומקום מצורת האביב הנמצא בו ויהיו חלוקים בחדש הראשון איזה הוא. והב' שאם קודם השליח היו מתנהגים באביב מה טעם למאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים" (בראשית א, יד) שזה המאמר תלה השנים במהלך השמש. והג' היאך לא הורה הכתוב קודם בוא השליח ע"ה שהיו מתנהגים באביב. ואם יטעון טוען מפני שמאמר "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) במשפט המגיד ומורה שכך היו מתנהגים קודם לכן צריך להבין שאם כן הדבר מה טעם למאמר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב, ב) והוא ע"ד מצוה ואם יצא מאמר "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) בדרך הגדה כך הדין נותן להאמר שהגיד במה שהיה. אכן מה שראוי לבוא בדין המצוה הוא מה שאמר "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים" (שמות יב, ב) ועוד שאמר ע"ד מצוה "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) וענין זה המאמר קודם למאמר "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד). ואולם רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע אשר אמר כי מה שאמר הכתוב "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) וזה המאמר מורה שהשמש יהיה מבדיל בין השנים הדעת בו על ידי האביב אשר נזכר אחרי בוא השליח ע"ה מפני שהאביב נמשך אחרי מהלך השמש כי כאשר הירח מבדיל בין החדשים בהגלותו לעין לא ע"צ החשבון שהוא בדרך נסתר כן השמש יהיה מבדיל בין השנים בדבר שהוא יראה לעין ר"ל ע"פ האביב הנמשך אחרי מהלך השמש. ויש להשיב כי הכתוב לא הורה כי מאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת" יהא נתלה על פי האביב ועוד מפני שהאביב חלוק לפי המקומות והנה יהיה ראש השנה בכל מקום משתנה ואם תהיה התחלת השנה לפי האביב כל מקום ומקום הנה ישתנה גם השמש במצביו לפי בחינת כל מקום ומקום לראש השנה ולא יהיה ראש השנה במצב אחד מפני כי לא הוסגל מאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) בבחינת מקום אחד רק לכל העולם כאחד. ועוד שבבחינת מקום אחד יתקדם האביב ויתאחר ממצב השמש ואם כן איך יהיה פסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) מסכים לפסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת" ואומר שכן היה המנהג קודם זמן השליח ע"ה שהיו מבדילים בין שנה לשנה באביב. ואמנם דעת רבינו לוי הלוי נ"ע אשר אמר אמת כי ע"פ השמש היתה נבדלת שנה משנה קודם בוא השליח ע"ה במאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת" אכן אחר בוא התורה נתלה הבדל שנה משנה ע"פ האביב אין זה המאמר סותר למאמר "וְהָיוּ" אלא מסכים עליו כי בזמן אשר יבדיל השמש בין שנה לשנה בו יהיה אביב ארץ ישראל כדרך השנים המתוקנות ואם יתקדם או יתאחר האביב מפני הגרמת בכור המטר ואיחורו וחום השמש וקרירות הזמן ולא נביט אל האביב אם יתקדם או יתאחר אלא על מה שהוא כדרך השנים המתוקנות יהיה האביב בסמוך עם התקופה ואם כן לא יהיה מאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) סותר למאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת" (בראשית א, יד) אלא מסכים עליו. ויש להקשות שלא בא בתורה מאמר מורה להיות האביב מסכים במהלך השמש אלא אמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" ואם יתקדם או יתאחר נעשה עליו ואין לנו להביט במהלך השמש שהכתוב לא תלה הענין רק באביב ואם לא נעשה עליו תהיה לנו יציאה מן הכתוב. ואם יטעון כי יחול זמן ויקדם האביב בראש חדש אדר שהוא שנים עשר חדש כדרך שיפול בי"ג ואם נמשך אחרי הכתוב שאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) נעשה השנה מאחד עשר חדש וזה אי אפשר. יש להשיב כי לא מצאנו שנה פחות משנים עשר חדש אמנם הספק אינו כי אם בחדש שלשה עשר אם שנעשה השנה פשוטה או מעוברת מפסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" ואם נקדם האביב לא נצא מחדש שהוא סוף שנים עשר חדש והוא י"ג כי כן אמר "רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם, לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות ב, יב) וחדשי השנה אין פחות משנים עשר ולא יתרים על שלשה עשר. אך מה שיש להקשות כי אם יתאחר האביב מן התקופה ואנחנו נמשך אחרי המנהג כדרך השנים המתוקנות כפי דבריו והנה לא ישיג האביב ואיך נביא עומר התנופה במחרת השבת. ועוד שאם האביב עם התקופה כאחד מה טעם ולא הניח הדבר על המאמר "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים" (בראשית א, יד) אלא נתן האביב במקומו. והחכם רבינו ישועה נ"ע אמר שפסוק "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) לא הסיר פסוק "וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד) אך כל אחד משני הפסוקים יש תועלת בפני עצמו ושתי התועלות קיימות א"כ שני הפסוקים לא סתר זה לזה שתועלת "וּלְיָמִים וְשָׁנִים" תלויה במהלך השמש למנהג העולם ותועלת "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" תלויה לאופן העבודה בקדוש הזמנים א"כ לא יהיה סותר זה לזה. וכשרצה לתת טעם למאמר "וְשָׁנִים" מזולת האביב אמר שהוא מנקודה עד נקודה בכלל מעלות הגלגל כשתתחיל ממנה עד חזור פעם שנית לה. וכשלא ניחה לו מלהסכים היות ההתחלה באחת משתי נקודות השווי כפי העלות שהקדמנו שהתחלת השנים מזמן הכנס השמש במזל טלה ואינו תלוי למנין החדשים לא רצה להשלים היות התחלת השנה תלויה לאופן התקופה בהכנס השמש בראש מזל טלה אלא נותן פנים אחרים ר"ל שהרצון מעת התישר היום והלילה או אם תקענו יתד במקום לסימן עד חזור בו פעם שנית מפני שלא באה מצוה עלינו להבדיל שנה משנה בתקופה. ועוד שעת התקופה לא נוכל לדעת אותה בדקדוק ואלו צווינו בה היינו חייבים לעיין אל בעלי זאת המלאכה להקריב מאמרם אם ע"ד דעת הברור אם ע"ד ההקרבה אבל אנחנו לא צווינו בה. ועוד שהענין קשה לדעת עת התקופה ע"פ הדרך אשר הורו בה חכמי התכונה שלא יבוא על האמת. ועוד אמר שאלמלא היה הרצון במאמר "וְשָׁנִים" על התקופה מה טעם להסגיל לתקופת טלה מארבע התקופות שאם תאמר תקופת טלה יש לאומר לומר תקופת סרטן. וכנראה שיש להשיב כיון שאמר ולימים ולשנים והסמיך ימים עם שנים שהם ממהלך השמש יתכן שהרמיז להתחלת השנה מתוספת היום שהוא עת הכנס השמש במזל טלה. ואולם העלות אשר נתן החכם ר' ישועה שיש לדעת תחלת השנה מאופנים אחרים מעת התישר היום והלילה או אם תקענו יתד במקום לסימן עד חזור בו פעם שנית אלו דברים מעוללים לפי נקודות השווי ומצד נטיית הצל והתישרו בבחינת המרכז למד תנועת השמש במהלכה בין שתי נקודות השווי בין לשתי נקודות ההפוכין שנקודת המרכז מופיעה לאיכות השמים ואפילו לשעורם וכל אלה הענינים סוג אחד יכללם. ובאמור רבינו ישועה כי שעת התקופה לא נדע אותה ע"ד אמת אמת הדבר. אמר בן עזרא כי חכמי הודו הוסיפו על רביע היום חומש שעה. ותלמי וחבריו אומרים כי יחסר חלק משלש מאות ביום זהבאים אחריו אמרו חלק ממאה וששה ואחרים אמרו ממאה ועשרה ואחרים אמרו ממאה ושלשים ואחרים אמרו ממאה ושמונים ולא מפני זה לא תבדל שנה משנה בתקופה כי אם לא ידעו השעה לא יסכלו היום ובחדש תבדל שנה משנה לא בימים. וחכמי התכונה בארו כי יש לשמים שתי תנועות האחת היא תנועה העליונה שמשלמת תנועתה בכ"ד שעות וכל הגלגלים נמשכים לאותה התנועה ונקראת תנועה המזרחית ועוד יש לכל גלגל תנועה בפני עצמו שבה מתנועע ממערב למזרח והיא טבעית לו והקודמת הכרחית וזה אינו נמנע בדבר הכדורי כי אם תנסהו לנענעו לפנים יהיה חוזר לאחור ואין זה חלוף כחוש מפני שהאחת הכרחית והאחרת טבעית לו. ושטען ר' ישועה נ"ע ממהלך הנמלה על הרחים הפך תנועת הרחים ואמר אפשר מפני שיש בין התנועות מנוחות כי יפרד הרחים בעת שיסוב ובין חלקי תנועת חלקיו יש מנוחות אבל בבחינת הגלגל כיון שאין לו חלקים נפרדים כמו שברחים ואין לו שכון אין לשם תנועה הפכית. יש לדעת כי הפילוסוף לא חלק תנועה מתנועה וגם המדבר לא חלק תנועה מתנועה ומפני שבכל יום חוזר אחורנית ע"כ גזרו שיש לו תנועה בפני עצמו הפך תנועה הכללית. ואולם גלגל הכוכבים הקיימים שהם שנים עשר מזלות שהארץ באמצעו מפני שאין לארץ שעור מורגש אצל אותם הכוכבים כי כשחלק זורח חלק שוקע ואין להם חלוף מראה והגלגל נחלק לש"ס מעלות לכל מזל שלשים מעלות וכל מעלה ששים חלקים וכל חלק ששים שניים שלישיים רביעיים. ואולם השמש יתנועע בתנועתו המערבית בכל יום נ"ט חלקים ושניים בתנועה אמצעיית עד שישלימו שס"ה יום ורביע ש"ס מעלות הגלגל. ואולם מפני שגלגל השמש יוצא מרכז ואין מרכזו מרכז העולם ויש לו מרחק קרוב ומרחק רחוק בבחינת מרכז העולם ע"כ תשתנה התנועה במיהור ובאיחור בבחינת ארבעת רבעי השנה שהן ארבע תקופות השנה כי אף על פי שכל רבע תשעים מעלות לא תשוה התנועה שיש מנקודת טלה עד ראש סרטן במה שיש מראש סרטן עד ראש מאזנים כי מראש טלה עד ראש סרטן צ"ד יום וחצי ומראש סרטן עד ראש מאזנים צ"ב יום וחצי והתקופות האחרות חסרות מה שעודפות אלו. ויש לדעת כי לפי בחינת תנועת השמש בהתישרו ונטייתו כון המכון תכונה שתשוינה התנועות ע"פ התכונה לא שראו אותה התכונה בצורתה והרגישוה אלא מפני בחינת התנועה ציירו התכונה על כן אמרו שתי תנועות המזרחית והמערבית וזה אינו חלוף כחוש עד שיהיה מצד הנמנע כיון שהאחת הכרחית. ואם יבוא חכם אחר לכון תכונות אחרות זולת זאת התכונה לבד שתשוינה התנועות דבריו יהיו מקובלים. והנה בטרוני אמר שאין לגלגל שתי תנועות וכון תכונה אשר תשוינה התנועות ואמר שכל הגלגלים מתנועעים ממזרח למערב ונתן לכל גלגל שני סדנים זולתי סדני העליון ברחוק שוה לא יתקרב ולא יתרחק אל סדן העליון וכפי רחוק סדן גלגל מסדן גלגל העליון יעשו עגולות קטנות מרכז אותן העגולות סדן גלגל העליון כשהם מתנועעים בתנועת העליון אכן הם שוקטים בתנועת הגלגל עצמו וע"כ יתאחר מן העליון באיחור סדניו ומפני שילאה להשיג תנועת העליון איחור כל יום ויום מן ש"ס מעלות הגלגל ישלמו בשס"ה יום ורביע וזאת היא תקופת השנה לסדן הגלגל שיסוב עגולה סביב סדן העליון מפני שהוא שוקט בתנועת גלגלו ויתנועע בתנועת העליון ואם כן לפי סבוב הסדן אחרונית עד השלים העגולה תהא נטיית הכוכב והתישרו ולפי נטיית הכוכב מקו השוה עד חזור לקו השוה ישלים הסדן עגולה אחת ועל שתי הנטיות צפון ודרום ישלים הסדן שתי עגולות ואחור סדן גלגל הכוכב אשר ישלים זו העגולה אחרונית אמר תלמי שהיא תנועה מערבית. והנה לא יהיה לעצם אחד שתי תנועות נגדיות על אשר הקשה ר' ישועה נ"ע. וחלילה חלילה שבאתי לחלוק על דברי הרב רק בעבור להועיל כי על איזו צורה הם מתנועעים אין לנו חשש לבד במצוא שעורי התנועה והיחסים הנתלים בערך שעורי התנועה שסוג אחד יכללם ע"כ באה התורה למנעם כפי העקר שהקדמנו מרושם עבודת כוכבים ותלה הכתוב להבדיל שנה משנה ע"פ האביב וע"כ אמר הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים (שמות יב, ב) ולא נחוש אם תקדם התנועה או תתאחר מהאביב כי הכתוב אמר שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב (דברים טז, א) והורה הכתוב להבדיל שנה משנה על פי האביב וצדק החכם ר' יעקב שאמר כי פסוק שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב הסיר לפסוק וּלְיָמִים וְשָׁנִים (בראשית א, יד):

**#II:5 פרק חמישי**

**יש** לדעת שצריך לעיין בענין האביב בחמשה דרכים האחד במהותו והשני באיכותו והשלישי בכמותו והרביעי בזמנו והה' במקומו. אמנם שם אביב הוא שם מיוחד על השעורה וכן מצאנו הכתוב אומר "כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב" (שמות ט, לא) וענינו מענין אב אע"פ שהם שני עקרים וענינו בעוד שהפרי בקנה שלו ברטיבות שיש בקנה כמו האב אל הפרי ויקרא כן כשיושלם הפרי וימלא והוא צריך לבד שייבש אך כשהוא עומד בלחלוחיתו יקרא אביב ואם כן כל מין השעורה ישיג בצורת האביב ועל כן אמר "וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה, נֻכָּתָה: כִּי הַשְּׂעֹרָה אָבִיב" (שמות ט, לא) שמצד אשר התחיל שייבש מהרטיבות כי לא היה צריך דבר אחר על כן הוזק ונאמר "וְאִם-תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים, לַה'--אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ, גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" (ויקרא ב, יד) כי לא יקלה באש רק מצד שהוא רטוב. ואולם שם אביב לא מצאנוהו מיוחד רק על השעורה שאם בכורי קציר חטים בחג שבועות ראשית קציר העומר מן השעורים כי חמשים יום בין קציר השעורים לבין קציר החטים ואומר עד כלות קציר השעורים וקציר החטים (רות ב, כג) ואומר בתחלת קציר שעורים (רות א, כב). ויש מפרשים שנקרא אביב בעוד שהשעורה עם עצה מענין באבי הנחל ( שיר השירים ו, יא) עודנו באבו לא יקטף (איוב ח, יב) שטעמו עצי הנחל ויותר נכון להיות באבי הנחל עודנו באבו על שם שהוא רטוב ורענן ועוד פירש שהוא מגזרת אב ר"ל שהעץ אב לפריו ויקרא אביב על שם שהוא עם עצה. ור' אברהם בן עזרא פירשו מגזרת אב שטעמו הקודם ע"כ יקרא מה שיבוא אחריו בכור מטעם בכורה. ועל שלשת הפירושים נראה שאינו נקרא אביב בתואר מוסגל ומאי טעמא כי השעורה אביב ועל שני הפירושים הקודמים אחד שייבש יקרא אב מצירוף בן או מצד שהוא בעצו. ועל פירוש אברהם בן עזרא הקודם לבד הוכה ואינו נראה כן כי על כל מין השעורה אמר כי השעורה אביב (שמות ט, לא) והכתוב אומר "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ, גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" (ויקרא ב, יד). אך לפי כונתנו בשביל הרטיבות יש לו תואר מוסגל שבשבילו יקרא אביב שמצד אשר אמר כי השעורה נראה ששלמה צורתה ומצד שקראו אביב נראה שהוא עדיין דבק ברטיבות שרשו. ויש מפרשים שנקרא אביב על שם הפעלה שנעשית בו באביב ואביב הוא כלי מנוקב כמאמר בעה"ק נתנוהו באביב כדי שישלוט בו האור וכשיגיע הפרי בצורה אשר תעשה בו זאת הפעלה יקרא אביב ומצאוהו גם מלשון ישמעאל כשיעשה בו זו הפעלה ר"ל שיקלה באש יקראו בשם אביבה והאמת כי אפילו שלא תעשה בו זו הפעלה יקרא בשם אביב והוא שם מוסכם עליו כי כן אמר "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ" (ויקרא ב, יד), קודם שתעשה בו זאת הפעלה קראו בשם אביב. ויש להקשות כי כזו העלה יש לכל מיני דגן ולמה הוסגל שם אביב על השעורה לבד. יש להשיב בעבור שהשעורה ראשית לכל מיני דגן ומה שישיג מן החדש האדם תאב בו יותר מן הישן והמשובח מן השעורה הוא הלח שיעשה קלוי באש ועוד מפני הצורך על כן הסכם שם אביב על השעורה הנה אומר "וְאִישׁ בָּא מִבַּעַל שָׁלִשָׁה, וַיָּבֵא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בִּכּוּרִים עֶשְׂרִים-לֶחֶם שְׂעֹרִים, וְכַרְמֶל, בְּצִקְלֹנוֹ" (מלכים ב ד, מב) ולא נתלה שם אביב לחטים או למיני קטניות. כדין אמר רבינו לוי הלוי נ"ע שחכמי הרבנים צודים לחכמי הקראים כדי להוציא עליהם דבה ואומרים כי יש בהם מי שיעשה האביב על הפול ועל העדשים וזה בדיאות לב מהם כי זה הדת לא נשמע בין הקראים וצור ישראל יריב ריבם. הלא תראה התולם עלינו שראו לדמות חדש אביב כמו תל אביב וכבר קדמה לנו התשובה. ועוד שאם חג השבועות בכורי קציר חטים (שמות לד, כב) הנה העומר הוא ראשית קציר שעורים גם האביב הוא שעורים:

**#II:6 פרק ששי**

**הדבור** בצורת האביב כבר בארנו מהכרח המאמרים ששם אביב הסכם על הרטיבות והרטיבות יש לעיין בה בשלשה דרכים. ועל פי השלשה דרכים יש שלש צורות וצריך לדעת אם שם אביב הסכם על ג' צורות או על צורה מיוחדת. ואמנם השלשה דרכים אלו הם אחרי המלא גרגירי השעורה ולא יהיו צריכים רק שייבשו או שיהיה רטוב ביותר וצורתו תהיה כמו ירק עשב או שיתקשה הפרי מעט שיהיה שוה הרטיבות והיובש וצורתו תהיה בעת שיתחיל להיות לו דמות זהב והוא דמות פיסתק"י או שיתגבר היובש מן הרטיבות וצורתו תהיה דמות זהב. ועל שלשת הצורות האלה צריך לדעת אם על א' משלשתם נקרא בשם אביב או ששלשתם נקראים בשם אביב ובעבור שאנחנו מסופקים באיזו צורה תקנוהו בעלי הלשון שבנו לדעת באיזו צורה נופל שם אביב מן אשוריו. והנה מצאנו שלש סמיכות סמיכה אחת ממה שאמר "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ, גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" וכאשר נדע מאיזו צורה יבוא הכרמל הטוב נעשה עליו. וידוע כי הכרמל הטוב לא יבוא כי אם מן הדמות אשר תתחיל צורת הזהב בעבור שבהיותו לח ביותר מזו הצורה ישרף באור שתלך רטיבותו ולהיות היובש גובר עליו יותר מן הרטיבות כשיהיה כדמות זהב לא יבוא ממנו כרמל טוב. והסמיכה האחרת ממה שאמר "וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה, נֻכָּתָה" (שמות ט, לא) ואם תהיה השעורה רטובה ביותר לא תפרט ר"ל בהיותו בצורת ירוק אך כשישיג בצורת פיסתק"י או בצורת זהב ויותר תפרט בצורת זהב משתפרט בצורת פיסתק"י אך בזה המקום לא תקרא בשם אביב ויחס אליה ההכאה אלא בעבור שעלה למעלה מן הירוק בהיות הרטיבות והיובש בו בשוה אשר תקבל ההכאה שאם עלה למעלה מזה מה טעם לתארו בשם אביב אלא היה אומר והשעורה נכתה לבד ועוד הקריאה אינה בעבור הגרגרים פרטים לבד אלא מצד הרטיבות ינזק הגרגיר וישחת. וסמיכה אחרת ממה שאמר על העומר "וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י). וכשנדע צורה אשר תהיה בראשית החדש אשר בה תשיג אל הקציר ביום י"ד נעשה על אותה הצורה. ואמנם מה שהוא בצורת זהב אין צריך לומר ישיג או לא ישיג כי באין פונה ישיג אבל הדרישה תהיה בשתי צורות הראשונות ואם נדע איזו צורה ישיג אל צורת הקציר ביום ארבעה עשר עשינו על אותה הצורה והיא הנקראת אביב. וידוע כי בראש החדש אם תגיע השעורה בצורת פיסתקי עד יום הנפת העומר קרוב לשלשה שבועות ימים ודבר ידוע זה כי עכ"פ ישיג. אך מה שהוא רטוב ביותר הספקה נפלה עליו ישיג או לא ישיג. והנה החקירה במשא ומתן הוציאתנו שנפיל שם האביב על צורת פיסתק"י ואם שם אביב מסופק על שלש צורות האמצעי הוא האמת בלא ספק ושתי הקצוות נשארו בספק ואנחנו נעשה על האמת כ"ש בהיות הסימנים אשר סדרנו מורים על האמצעי ולא נמשך אחר מי שאמר הואיל והשלש צורות הן מסופקות נעשה על כל אחת מהן כי הסימנים יעמדו במקום הראיות ונעשה במה שיקריבנו הדעת כי כמו שאנחנו מצווים לעשות הדבר בזמנו כן אנחנו מוזהרים לעשותו שלא בזמנו והדבור תלוי בין צווי ואזהרה לא בין צווי ועובר. ואשר נשענו על הקציר שיגיע להביא העומר לעבר או לשפט והניחו צורת האביב דבריהם בטלים כי מצות האביב בראשה וצריך לדרוש עליה כי על האביב צריך לעבר או לשפט ועל כן נטה אל אשר יתרבו אליו הסימנים:

**#II:7 פרק שביעי**

**הדבור** בכמות האביב. יש לדעת כי לא מצאנו שעורו בכתוב אלא בדרישה וחקירה מדרך התוצאה. יש להבין דרך קרובה כי הכתוב אמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) כי בחדש האביב יצאת (שמות לד, יח) ולא יצא הדבור מאופנים אם שנאמר כי צריך להשיג השעורה באביב בכל גבולי ישראל או שישיג גבול אחד או חלקה אחת מן הגבול או פאה אחת מן החלקה או שבלים מפוזרים או בשבולת אחת. ואולם היות הרצון שתשיג השעורה באביב בכל גבולי ישראל אי אפשר שגבול אחד יבכר וגבול אחר יאחר ולא יהיו כל הגבולים באיכות אחת. ולהיות גבול אחד שהגיע באביב כל הגבול גם זה אי אפשר כי מה טעם בבכור כי בעת שיבכר אביב עד הגיע אביב אשר לא בכר יצא הראשון מתורת אביב ואם כן אינו רוצה שעורת גבול אחד באביב אכן הרצון בחלקת גבול א' בלי תחבולה שלא יעופר בגלל ושלא תהיה במקום גבוה אשר תמעט הרטיבות ותחל להצהיב ופאה מן השדה לא תספיק כ"ש היות שבלים מלוקטים אי אפשר כל שכן שבלת אחת שאם העומר ראשית קציר ואי אפשר היות מלוקט שהרי כך אומר "שֶׁלֹּא מִלֵּא כַפּוֹ קוֹצֵר; וְחִצְנוֹ מְעַמֵּר" (תהילים קכט, ז) שיהיה כורך כריכות את השעורה ומעמר בבת אחת. ואי אפשר היות ספוק די עומר אחד שהרי אומר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י) וראשית קציר בלתי הקציר וכנראה שהיה נקצר גם זולת העומר וע"כ אמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" (ויקרא כג, יד) וכל אלו מן השעורה החדשה ואם כן היו קוצרים אחרי ראשית קציר העומר באותו היום. ודבר ידוע הוא כי אשר הוא ראשית קציר הוא אשר הגיע באביב והואיל ובזמן קציר העומר היו קוצרים מן השעורה כפי שמרמיז הכתוב מכלל היה מגיע לו באביב ר"ל שעור העומר וזולת העומר ע"כ אמרו החכמים שצריך להיות חלקה אחת וידוע כי החלקה תזדמן ותהיה גדולה ותזדמן ותהיה קטנה והאמת כי לכל מקום יש סכום למדוד השדות והכרמים חלקים כמו זרע חומר שעורים (ויקרא כז, טז) ועובר להיות האביב זרע חומר שעורים פחות או יותר אין לחוש ויסמך הזמן עליו באמרו חדש האביב (דברים טז, א) לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב (שמות כג, טו) כי כיוצא בזה השעור ראוי להסמך הזמן עליו. והנה אמרנו חדש האביב כאמרנו חדש הענבים שיסמך אל מעט ואל הרבה ומצאנו הכתוב משתמש בזה כאמרו "כָּל-יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ" (ויקרא טו, כה) ואפילו במה שהוא מסמיך הזמן עליו. ואחרי שהחפוש הוציאנו בשעור קרוב עמדנו עליו מפני שסמיכות ענין אל ענין אינה מתקון בעלי הלשון כי אם מתקון בעלי הדעת שתקון בעלי הלשון אינו כי אם ממלות מופרדות אבל סמיכות ענין אל ענין הוא לפי תקון בעלי הדעת ע"כ בהשיגנו צד הרצון לאנשי הדעת מסמיך ענין אל ענין נעמידהו עליו. והואיל והחקירה הוציאתנו בסימנים אל שעור קרוב נעמוד עליו כפי שקדם לנו הבאור בכמותו ועל זה יהיה ראוי לעמוד שאם יהיה מצד תחבולה עכ"פ יהיה פרק בינו ובין מה שישיג אחרי כן שאם לא כן יהיה יום אחרי יום הולך ורב בלי פרק אם לא תהיה מניעה מצד הזמן מצד עלטת העבים ואז צריך להסמך הזמן עליו מתחלתו כאמרנו זמן הענבים שיהיה מזמן המצא הענבים וע"כ אמר ביום הנפת העומר וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ (ויקרא כג, יד) כי מה שהיה אביב בראש החדש עתה נהיה יבש ויהיה לחם ושעורה השיגה בצורת האביב להעשות כרמל קלוי באש. מה שאמרו בעלי הקבלה על שלש ארצות מעברין על ארץ יהודה ועבר הירדן ועל הגליל. על שנים מהן מעברין ועל אחד מהם אין מעברין אין צורך. והכרח מביא להיות מעיינים באיזה מקום יהיה משיג קודם:

**#II:8 פרק שמיני**

**הדבור** מאיזה מקום ראוי להיות האביב. יש מי שאמר כי ראוי להסמך באביב של מצרים מצד אמרו "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) והלא אביב של מצרים הוכה שנאמר וְהַפִּשְׁתָּה וְהַשְּׂעֹרָה, נֻכָּתָה (שמות ט, לא) ואמר וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת, לֹא נֻכּוּ (שמות ט, לב). וידוע כי עבר זמן מזמן שהכתה השעורה שהרי אחרי כן היתה מכת הארבה ואחרי כן מכת החשך שלשה ימים ואחרי כן נאמר להם "דַּבְּרוּ, אֶל-כָּל-עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בֶּעָשֹׂר, לַחֹדֶשׁ" וכו' (שמות יב, ג) ותוך עשרה ימים איך אפשר להיות שלש מכות וידוע כי בין מכת הברד ובין מכת הארבה עד שישיג החטה עבר זמן שהרי נאמר "וְהַחִטָּה וְהַכֻּסֶּמֶת, לֹא נֻכּוּ" (שמות ט, לב) ועכ"פ המתין מכת הארבה עד שתשיג החטה שיאכל אותה הארבה ואת כל פרי העץ אשר הותיר הברד (שמות י, טו) כי לא יאמר הותיר אלא לאשר הכה. ועולה מן הענין כי עבר הזמן עד שיעשה פרי ואם כן אביב ארץ מצרים קודם מן המאמר "הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב" (שמות יג, ד) ואפשר שיהיה זה על אביב של ארץ כנען על כן אמר הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב ועל כן אמר מקודם לכן הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים (שמות יב, ב) ואחר כן אמר שהוא חדש האביב. וכן תלה הענין באמרו "וְהָיָה כִי-יְבִיאֲךָ ה' אֶל-אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי ... וְעָבַדְתָּ אֶת-הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה (שמות יג, ה) ונאמר שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב (דברים טז, א) ואין הטעם שמור זה החדש שיהיה חדש אביב בארץ מצרים שהרי קדם לנו הבאור בו. והואיל ואמר וחג האסיף וחג הקציר (שמות כג, טז) ואינם תלוים רק בארץ ישראל ככה חדש האביב אינו תלוי רק בארץ ישראל. ואולם הספק על ארץ סיחון ועוג שנחלקו החכמים אם הוא מארץ הברית אם לא והאמת כי היא מארץ הברית שהרי בפרשת אלה מסעי פרט גבולות הארץ ונראה כי היא מארץ הברית. ודוד ע"ה אמר וְנָתַן אַרְצָם לְנַחֲלָה (תהילים קלו, כא) ועוד אמר לְסִיחוֹן, מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וּלְעוֹג, מֶלֶךְ הַבָּשָׁן ולכל ממלכות כנען (תהילים קלה, יא) ונתן ארצם לנחלה. ואם משה רבינו ע"ה עשה להם קריאת שלום יש טעם בדבר. ומה שיש לומר כי באמת השי"ת הבטיח לתת להם ארץ עשרה עממים וזה לעתיד אך בצאתם ממצרים הבטיחם על ארץ שבעה עממים ויש טעם לדבר שאמר מְעַט מְעַט אֲגָרְשֶׁנּוּ, מִפָּנֶיךָ, עַד אֲשֶׁר תִּפְרֶה, וְנָחַלְתָּ אֶת-הָאָרֶץ (שמות כג, ל) ואמר כִּי-יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-גְּבֻלְךָ (דברים יב, כ) ומה שהיה בכונה עתה לתת להם היא נקדשה ועליה ראוי לסמוך ומשה רצה להיותם כלם בעבר הירדן ומאמר וְאַךְ אִם-טְמֵאָה אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם (יהושע כב, יט) זה המאמר בסברתם בעבור שלא היה המקום מובחר למזבח. וידוע כי האביב לא יהיה משיג קודם כי אם בעבר הירדן כל מה שהולך לפאת דרום ולא יהיה ראוי כי אם באביב של ארץ ישראל שהרי הבאת העומר הוא מארץ ישראל כפי שאמר "כִּי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם, וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י) ואיך אפשר להיות אביב קלוי באש תלוי חוץ מארץ ישראל:

**#II:9 פרק תשיעי**

הדבור בזמנו ידוע כי חדש ראשון תלוי באביב והפסח תלוי בחדש הראשון והפסח לא יהיה כי אם ביום חמשה עשר בו ואם כן הדבר צריך לדעת אם שהאביב צריך להיות מראש חדש אם עד יום ארבעה עשר לחדש. ויש לדעת כי הזמן יש לו שעור כמו יום חדש ושנה ואלה הזמנים יסמכו למה שיש בהם או לפניהם לפי רצון המדבר בתורה. ואולם הנסמכים לפניהם כגון חג הקציר חג שבועות והנסמכים למה שיש בהם אם העדר ואם הוא קיום יהיה בחלק מחלקי הזמן ההוא כגון יום תרועה יום הכפורים שהם בחלק מהיום ויסמך היום כלו עליהם וכן יום זוב. ואפשר שיהיה בכלל חלקי הזמן ההוא כגון יום מטר שסובל היות היום כלו או חלק מן היום אכן מצד מכריח יהא ענין זה להסמיך הזמן במה שנמצא בחלק ממנו אבל לפי האמת הסמך זמן אל ענין צריך היותו בכל חלקי הזמן ההוא אך בהמצא ראיה כי לא יתלה הזמן במה שימצא בחלק ממנו יהיה הדין נותן שיהיה נמצא בכללו. וידוע ששם חדש יפול על יום שנתחדש בו הירח וזהו האמת כמו שאמר מחר חדש (שמואל א כ, יח) לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת (מלכים ב ד, כג) מתי יעבור החדש (עמוס ח, ה) אך אם מצאנו ששלשים יום נקראים חדש בכל אותן המקומות יכול לפרש ששם חדש יפול על היום הראשון ואם השלמנו שיקראו שלשים יום חדש והוא ע"ד מעבר ואם כן באמרו חדש האביב צריך לתפוש האמת היות האביב נמצא ביום הראשון שאם הרצון אם ימצא חוץ מיום ראשון בכל ימי החדש שיסמך החדש אליו כפי דין המעבר הנה במפורש אם ימצא האביב מחמשה עשר יום לחדש יסמך החדש אליו והואיל ויצא חציו בכלל לא יסמך החדש למה שימצא בחלק ממנו כי אם מהתחלתו ואם כן אין הכונה רק ביום א' לחדש. והדבר ידוע שאין חדש ראשון תלוי בפסח ואם קדם האביב מן הפסח במה שקדם יהיה החדש ראשון כפי מה שאומר הקרקאסני נ"ע. אבל הפסח תלוי בחדש ראשון מכלל שהחדש לא יבחן שהוא ראשון רק מתחלתו וראיה לדבר שהכתוב אומר ביום אחד לחדש הראשון [בְּיוֹם-הַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ (שמות מ, ב)] וצריך להיות הכרת חדש ראשון קודם בואו וכן אומר ביחזקאל "בָּרִאשׁוֹן, בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ" (יחזקאל כט, יז) ואם לא יהיה האביב נמצא עדיין לא יכירו חדש ראשון ואם כן הדבר נראה כי בסוף חדש אדר היו מסתכלים באביב ואם היה נמצא בראש החדש היו עושים אותו חדש ראשון ואם לאו היו מעברין את השנה כי לעולם צריך להיות הראיה קודמת למה שהוא ראיה עליו. ומי שסמך כי אין בקשת חדש ראשון כי אם כדי לעשות הפסח ואם יקדם מן הפסח צריך לעשותו ראשון אי אפשר כי ידיעת חדש ראשון מצוה בראשה וכל מי שדלג ביום ראשון אין הבדל בינו ובין מי שאמר כי ביום י"ד אם ימצא יעשה חדש ראשון ואיך יהיה הדבר וכל ישראל מצווים בעשיית הפסח ומתי היו עולים לעשות הפסח לפי דעת האומר כי ביום ארבעה עשר אם מצא האביב היו עושים. אך לפי דעת האומרים שהפסח היה מוכן בעשור לחדש בפסח מצרים ע"כ בטלו דברי האומרים שאם יהיה האביב חוץ מיום ראשון עד יום י"ד לעשות חדש ראשון. מהם אומרים בג' לחדש כי מה שימצא בג' לחדש אין הבדל בין הראשון ובין השלישי. ומהם אומרים בשבעה לחדש ודעתם בזה כי הכונה בבקשת האביב כדי שישיג הקציר עד יום י"ד לחדש ושנוי הזרע מן האביב אל הקציר יהיה בהקפת שבעה ימים וכי הוא קודם מן עשרה לחדש. ומהם אומרים בארבעה עשר בו ודעתם בזה שבקשת האביב אינה תלויה רק בעבור הנפת העומר והנפת העומר מן הלח שהוא האביב ואם כן אם יקדם האביב מן הפסח ביום אחד מספיק. וכבר נתבאר שאין עבודת הפסח קובעת חדש ראשון רק ידיעת חדש ראשון מצוה בראשה על פי האביב ועל כן אמר וְעָבַדְתָּ אֶת-הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה (שמות יג, ה). הַיּוֹם, אַתֶּם יֹצְאִים, בְּחֹדֶשׁ, הָאָבִיב (שמות יג, ד). הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם, רֹאשׁ חֳדָשִׁים (שמות יב, ב). ויפה דקדק החכם ר' יוסף הקרקאסני נ"ע כי היום והחדש והשנה אשר יסמכו אל דבר הדין נותן אחרי האמת שימצא אותו הדבר בכלל שעורם זהו דרך האמת אך אם ימצא בקצת שעור אותו הזמן שיסמך לכללו וזהו על דרך מעבר. ומצאנו הלשון ידבר על דרך אמת ועל דרך מעבר ודברה התורה גם כן בזה השביל. אך מה שיש לנו לומר כי כשידבר המדבר אין ראוי לקחת אותו הדבור אל על האמת ולא נצא מן האמת אלא מצד מכריח על כן באמור "כָּל-יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ" (ויקרא טו, כה) אחרי שראינו כי אין מן המנהג להיות האשה רואה כלל חלקי היום אלא בקצתו בין בראשו בין באמצעיתו בין בסופו נאמר שדברה התורה ע"ד המעבר כפי המנהג כאמרנו יום מטר יום שלג שיהיה בקצתו ובאמור התורה יום תרועה (במדבר כט, א) שיהיה בקצתו אך באמור חדש האביב (דברים טז, א) אין לנו מכריח להוציאו מאמתתו ע"כ ישאר על האמת וע"כ צריך שיהיה האביב בראש החדש כל שכן שיש לנו סיועים להיות האביב נמצא מראש החדש כפי שקדם לנו הבאור. וכבר נתבאר כי סמיכת דבר אל דבר אינו מהסכמת בעלי הלשון כי אם לפי תקון בעלי הדעת כפי רצונם להסמיך ענין אל ענין כדין המעבר שאינו מתקון בעלי הלשון רק לתקון בעלי הדעת ע"כ תתחלף הסמיכות בדרכים שונים:

**#II:10 פרק עשירי**

**יש** לדעת כפי דעות החלוקות בענין האביב ענין הקציר באמרו "כִּי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם, וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י). שאם לפי דעת האומר כי האביב צריך להיות נמצא מראש החדש והנפת העומר יהיה מחמשה עשר לחדש עד יום האחד ועשרים לחדש ואם יגיש האביב בראש החדש עד אותו הזמן ישיג בצורת קציר ע"כ יש מי שהורה מפני דוחק הקציר להיות האביב בצורת הזהב כדי להשיג הקציר. אך לפי פירושנו כי האביב בתורה שיתחיל בצורת הזהב גם כן שישיג הקציר ויהיה שם קציר מוסכם בהשיג הזרע על צורה ידועה. אמנם לפי דעת האומרים כי האביב יבוקש עד יום ארבעה עשר לחדש לעשותו חדש ראשון איך ישיג הקציר ביום חמשה עשר וזה אי אפשר על כן אמרו כי שם קציר על מענה אחר ויהיה ענין המלה ענין כריתה מטעם וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ (ויקרא כג, י) שענינו לכרות כריתותיה. הואיל ובא ממנו פעולה לא יצא הדבר משני פנים אם שהפעל יהיה נגזר מהשם או שהשם יהיה נגזר מהפעל. והנה אם נאמר שהפעל נגזר מהשם נאמר שהזרע כשישיג בצורה נודעה יקרא קציר כאמרו "שִׁלְחוּ מַגָּל, כִּי בָשַׁל קָצִיר" (יואל ד, יג) "עָבַר קָצִיר, כָּלָה קָיִץ" (ירמיהו ח, כ) ועל כן תבוא ממנו פעולה באמרו "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" (ויקרא כג, י) "כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ" (דברים כד, יט) "לֹא-תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ" (ויקרא כג, כב) על שם שיהיה הזרע בצורה ההיא. אבל לפי דעת האומר שהשם יהיה נגזר מן הפעל יהא הטעם שהוא ענין כריתה ועל שם הכריתה יהיה שם קציר ואם כן איזה דבר שיכרת יקרא קציר כגון שאמר "זָרְעוּ חִטִּים וְקֹצִים קָצָרוּ" (ירמיהו יב, יג) "בַּשָּׂדֶה, בְּלִילוֹ יִקְצוֹרוּ (איוב כד, ו)" אע"פ שיש להם מענים אחרים כי מה שאמר וקוצים קצרו טעמו כריתה בעבור שאמר זרעו חטים ובאמרו בלילו יקצורו אין טעמו מן בליל חמיץ יאכלו (ישעיהו ל כד) כי היא שתי מלות כמו עב טיט (חבקוק ב ו) והטעם בשדה בלי שלו יקצורו אכן הטעם לפי זו הכונה כשיכרת הזרע על איזו צורה שיכרת יקרא קציר בין לח בין יבש ואפילו לח ורטוב בצורת האביב ויקשה על זה כי מה טעם "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י) ונראה שהמענה בו כשיגיע הקציר בעתו.

**מעתה** יש לדעת כי חכמי ישראל נחלקו לשלשה חלקים. החלק האחד הם חכמי הרבנים שאמרו אמת כי האביב צריך שיבוקש קודם מראש חדש אכן מצות העומר להביא מן הלח בעבור מה שאומרים כי מה שאמר הכתוב "וְאִם-תַּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים" (ויקרא ב, יד) היא מנחת העומר מפני שאמר במנחת בכורים "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ, גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" (ויקרא ב, יד) וצריך להיותו מן הלח. אמנם ההכרח אשר הביאם לומר כי העומר הוא מנחת בכורים מפני אופן אחד כי העומר לא נתבאר מה יעשה בו ואי אפשר זה. אכן כמו שנתבאר ענין שתי הלחם כן היה הדין להתבאר עומר התנופה מה יעשה בו ואי אפשר לומר כי הניחו בלי באור ע"כ אפשר לומר שבאורו הוא במנחת בכורים. וראיה לדבר שמנחת בכורים אם תהיה זולתי העומר לא תצא משני ענינים אם שהיא באה קודם העומר או אחר העומר ואי אפשר שתהיה באה קודם העמר מפני שהכתוב אמר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם על העמר ואיך אפשר שתהיה מנחת בכורים נקצרת קודם העומר מפני שהכתוב אמר "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י). ועוד שאם תוקרב קודם העומר ראוי שתאכל ליומה שהוא קדש קדשים והכתוב אמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל" (ויקרא כג, יד) כי אי אפשר שהיא יוצאת מן הכלל כי לא יצאה באך. ואם היא באה אחרי העומר לא תקרא בכורים כי קדם לה הבאת העומר. ואולם עזרו בזאת הכונה בסברות אחרות שאומרים כיון שאמר מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה (דברים טז, ט) מראה בעוד שהוא לח כאשר אמר "כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ, וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת בְּיָדֶךָ; וְחֶרְמֵשׁ לֹא תָנִיף, עַל קָמַת רֵעֶךָ" (דברים כג, כו) וזה לא נאמר רק על הלח כי על היבש לא יאמר חרמש רק יאמר מגל כאמרו "שִׁלְחוּ מַגָּל, כִּי בָשַׁל קָצִיר" (יואל ד, יג). ומ"ש כי המובחר ממין השעורים מה יעשה קלוי באש עד שישלחו אותו קצתם אל קצתם על דרך מנחה כי היבש פחות הוא והוא מאכל הבהמות וע"כ צריך להיות מנחת העומר מן הלח ועוד שמלת עומר היא מדה כמו שאמר "וְהָעֹמֶר, עֲשִׂרִית הָאֵיפָה הוּא" (שמות טז, לו) ואינו מגזרת "שֶׁלֹּא מִלֵּא כַפּוֹ קוֹצֵר; וְחִצְנוֹ מְעַמֵּר" (תהילים קכט, ז) ואם הוא עומר לא יהיה מרמיז רק למנחת בכורים. ועוד לפי פירושם שטעם קציר ענין כריתה ובאמרו "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם" (ויקרא כג, י) יורה על הנכרת ראשונה והלח יכרת קודם מן היבש. וחכמי הקראים השיבו להם על אלו הטענות אשר הביאו להורות כי מנחת בכורים היא העומר באמרם כי באמור הכתוב "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" (ויקרא כג, י) הטעם בגעת עת הקציר כאמרו שִׁלְחוּ מַגָּל כי בשל קציר (יואל ד, יג) מפני כי שם קציר מוסכם על הזרע אשר יתבשל ויתיבש ונראה כי העומר מן היבש אע"פ שבנגב יהודה יקצרוהו רטוב בעבור שהחום מתגבר לשם פן יפרט הגרגיר ולא כן קציר ההרים כי לשם ימצא הקור והטל ואחר שהעומר הוא מן היבש בהשיגו אל הקציר השלם איך יהיה הוא מנחת בכורים שהיא רטובה כאמרו "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ, גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" (ויקרא ב, יד). ומה שיש לומר כי לא נקרא קציר בעבור שישיג הזרע בצורה ידועה רק נקרא קציר ע"ש שאז ראוי שיכרת וע"כ נקרא קציר על שם הפעלה באמרו "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" (ויקרא כג, י) ותבוא מלת קציר כטעם פועל כאמרו "כֶּאֱסֹף קָצִיר קָמָה" (ישעיהו יז, ה). ואין לטוען לטעון ולומר כי כל כרות יקרא בשם קציר כי העלות לא יוציאו אותם לשמות וכמו זה השם קראוהו חכמי הדקדוק שם מתגבר כמו שם אודם משום האדמימות ולא יקרא כל אדום אודם וכן אדם מאדמה ועופרת מעפר ואם כן לפי זאת הכונה לא יקרא קציר רק הזרע אשר יתיבש ואי אפשר שישהה יותר כי על הלח עדיין לא בא עת הקציר עליו. ואולם הכרח החלוק אשר חלקו חכמי הקבלה להורות שהעומר הוא מנחת בכורים אומרים אלמלא היה העומר זולתי מנחת בכורים לא יצא משני ענינים אם שמנחת בכורים היתה קודם העומר או אחר העומר ואם היתה קודם העומר הנה אין העומר ראשית קציר. ועוד אי אפשר שתוקרב קודם העומר כי צריך ביום שתוקרב להאכל שהמנחה קדש קדשים ותאכל ליומה והכתוב אמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא כג, יד) א"כ לא היתה נקרבת קודם העומר ואם אחר העומר הנה לא תהיה מנחת בכורים כי קדם לה העומר אם כן הכרח החלוק מביא להאמין שהעומר הוא מנחת בכורים. ומה שיש להשיב כי איך נתעצל הכתוב להורות בענין העומר שהוא מנחת בכורים או בענין מנחת בכורים להורות שהיא עומר שיכללם ענין אחד להרמות זה בזה ואם מפני שנקרא העומר ראשית קציר וזה מנחת בכורים ויהיה יחס ביניהם יש להבין כי לא יקרה הבכור בכור ע"ש שיכרת תחלה אלא על שם שישיג תחלה ואפילו שיכרת באחרונה לא יצא משם בכור ואם כן באמרו ראשית קציר לא יורה על הבכור שאם יהיה מרמיז על הבכור לא יצא משני ענינים אם שהרצון בו מה שיבוכר תחלה בכל ארץ ישראל או שהרצון בו בכורי קציר שדה אחד ואולם להיות הרצון על הבכור אשר יבכר בכל ארץ ישראל אי אפשר כי מה שיבכר בכל ארץ ישראל אינו כי אם האביב הנמצא בראש החדש ועל כל פנים עד יום ארבעה עשר יהיה יבש ואם הרצון שיהיה בכור שדה איש אחד הנמצא ביום הנפת העומר לפי הצורך לא ידענו מה ההכרח ואם כן מאמר ראשית קציר יותר הדעת נוטה כפי שקדם לנו הבאור שיהיה עונה על האביב הנמצא בראש החדש ועתה הגיע אל הקציר השלם וע"כ אמר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם" (ויקרא כג, י). ועוד לפי כונתם לא היה ראוי להמצא ביום הנפת העומר יבש כי אם לח שאם יהיה יבש נמצא אין העומר בכור והנה הכתוב אמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל" (ויקרא כג, יד) והלחם הוא מן השעורה החדשה לא מן הישנה כי החדשה תהיה באסור לא הישנה. ואולם להיות מנחת בכורים נקצרת קודם קציר העומר אי אפשר כי הכתוב אמר מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה (דברים טז, ט) אבל היתה נקצרת וקרבה אחרי קציר העומר ולא יצר מתורת בכור אע"פ שקדם לה קציר העומר. וכל איש מישראל מחוייב בראשית בכור ככתוב "רֵאשִׁית, בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ, תָּבִיא, בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כג, יט ; שמות לד, כו) מה שמנהגו להיותו לח ומה שמנהגו להיותו יבש והנה כל אחד מישראל יהיה מחוייב בראשית בכור. ואולם לא היה קוצר בכור השעורים אלא אחר קצור העומר ממנו מה שהוא יורה היה יבש וממנו מה שהוא מלקוש היה לח ולא היה מחוייב לתת לכהן רק בראשית בכור לא כל הבכורים שהרי נאמר כי נשא מקצת האנשים אל אלישע לחם בכורים (מלכים ב ד, מב) והוא לא היה כהן. סוף המאמר עלה מכח אלו הענינים כי באמרו ראשית קציר אינו מרמיז על הבכור. ואם יקשה לומר שאם העומר היה מן היבש איך מנחת בכורים מתאחרת והיא מן הלח. יש להשיב כי לא ישיגו כל המקומות כאחד אלא אפשר שיתאחרו קצות השדות להשיג אחרי הנפת העומר וממנו ילקח בכור וינתן לכהן ושאר הבכורים אם יתנדב יביא מנחת בכורים ע"כ אמר ואם (ויקרא ב, יד) מנחתם בכורים לה' שאינו חיוב. ואין טענה שאם אין העומר הוא מנחת בכורים איך לא נתבאר ענינו כמו שנתבאר ענין שתי הלחם. יש להשיב כי יש מן הנקרבים ענינם מבואר ויש מה שאינו מבואר והם למדים מן התוצאה כגון הבכור והמעשר ויהיה זה כמוהם. ומה שאמרו כי המובחר מן השעורה הוא הלח מן היבש שהיבש הוא מאכל הבהמות וראוי להיות העומר מן הלח הנה מנחת שוטה שהיתה קמח שעורים. ואין חוזק משם חרמש כי הוא מוסגל על הלח אבל מגל יהיה על היבש כי כלי אחד שקוצרים בו הלח והיבש ויש לו שתי שמות כגון צאן ושה כבשה ורחל ושם עומר אינו מדה כי הוא כטעם גם בין העמרים תלקט (רות ב, טו) שטעמו אסיפת השבלים הוא יקרא עומר כי שם עומר בהיותו מיוחס אל הקציר לא יהיה בזולת זה הענין.

**והחלק** השני הם חכמי הקראים אומרים אמת כי האביב צריך שיבוקש ביום אחד לחדש הראשון כפי הראיות שהקדמנו והעומר צריך שיהיה מן היבש לפי גלוי המאמר שאמר וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ (ויקרא כג, י) שעונה בגעת הזרע אל הקציר ושם הקציר מוסכם לפי דעת הכהן ר' סהל נ"ע על הזרע שישיג בצורה ידועה שיוקצר וע"כ הסכים זה החכם היות האביב בצורת זהב כדי שישיג הזרע עד ט"ו לחדש קציר שלם. והחכם ר' יפת הסכים להיות האביב קודם מן ראש החדש ולהיות העומר מן היבש והסכים היות האביב בצורה שיתחיל הזהב כפי שקדם לנו הבאור והוא ישיג אל הקציר עד יום חמשה עשר ואפילו שיהיה העומר רטוב אין לחוש כי הוא לצורך השעה. הנה זה המין יקצרוהו בנגב יהודה והעומר הוא מונף והוא מקדשים קלים שהוא מונף ונאכל לזכרים ולנקבות כדין שתי הלחם שהם קדשים קלים ולא יהיה העומר חמור משתי הלחם. ואע"פ שלא נתבאר תקונו ידענו אותו מן התוצאה שהיה נטחן והיו אופין והיו אוכלין אותו בקדושה. והיא אינה מנחת בכורים כי היא קדש קדשים ונאכלת לזכרי כהונה ומנחת יחיד והיא מנחת נדבה ואינה ראשית בכור והיא קרבה אחרי העומר והעד שהיא מנחת יחיד ונדבה שנכתבה בין קרבנות היחידים בפרשת ויקרא ונמסכת למה שאמר למעלה "אָדָם כִּי-יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן" (ויקרא א, ב:) שהוא בקרבנות הנדבה אף על פי שקרבנות החוב נכללים עמהם. ואין לטעון כי מן השדה שנלקח העומר שהוא יבש אם היו מביאים מנחת בכורים נראה שהיה נקצר קודם העומר כי לא הוכשרה הבאת קרבן מנחת בכורים רק אחר העומר אם נזדמן למי שנזדמן והיא מנחת נדבה. ולא תאבה לשמוע לדברי מי שאמר שמאותו השדה אם היו לוקחים מנחת בכורים קודם העומר לא יקרא הוא ראשית קציר כי אם העומר אחרי שהשיג הזרע בצורה ידועה הנלקח ממנו הוא הנקרא ראשית קציר כי הכתוב אמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" (דברים טז, ט) ואינו יוצא מזה המאמר מה שהוא לח. ועוד אם לפי דעתם כי העומר הוא מנחת בכורים בשנים המעוברות עכ"פ היה יבש ויהיה הקציר רטוב ואיך יהיה העומר מנחת בכורים גם באמור "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל" (ויקרא כג, יד) והלחם הוא לחם השעורים ויהיה מן היבש. הנה ממעשה יהושע אשר נאמר "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח--מַצּוֹת וְקָלוּי" (יהושע ה, יא) ולא היה ישן כי כבר הישן היו אוכלים אותו מקודם לכן אם לא היה מן החדש מה טעם וקלוי והוא אביב קלוי באש ועל כל פנים אכלו מן השעורים גם העומר היה יבש כי אי אפשר היות העומר לח והם אוכלים לחם מן השעורים לגלוי אמרו "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם" (ויקרא כג, י). ומי שאמר כי שלשה ימים מן החדש אם יראה האביב יסמך החדש עליו ויהיה חדש אביב דעתו בזה כי הנראה בשלישי לחדש כאלו הוא הנראה בראש החדש. וכן האומר בשבעה לחדש אומר כי אם ימצא בו האביב יספיק להמצא הקציר עד יום חמשה עשר בניסן ואומר כי תוך שבעה ימים יעבור שיעתק הזרע מאיכות לאיכות ואם יהיה בשבעה לחדש אביב ימצא בחמשה עשר קציר וכבר שמענו מן החכמים כי זה לא ישיג אף כי הכרת חדש ראשון צריך שיהיה מראש החדש בראיות שהקדמנו שאם לא כן הימים שיש בין ראש החדש עד שיראה האביב איך נדין בהם לעתים מן השנה שעברה או מן השנה הבאה. והמביא ראיה כי תתאחר הראיה מן המוראה אע"פ שהוא מוקדם כמו שנתאחרה הידיעה בשי"ת מידיעת חדוש העולם אע"פ שהוא מוקדם ואלו דברים בעלמא אך מה שראוי להאמין שהאביב צריך שימצא עם ראש החדש:

**והחלק** השלישי אומר כי אם ימצא האביב עד ארבעה עשר לחדש שיסמך החדש עליו שסבר כי לא יבוקש האביב רק בעבור העומר ואם קדם האביב מחמשה עשר לחדש יהיה חדש ראשון ויעשה הפסח בו ויובא העומר. ומה שראינו כי זאת דעת הקרקסאני נ"ע אך ספר החכם ר' אהרן בכ"ר ישועה כי זו הדעת היתה דעת רבינו יוסף הרואה נ"ע אך חזר מזאת הדעת באחרית ימיו והורה בראיה כי צריך שימצא האביב בראש החדש. ומדעת אלו החכמים אשר הורו כי האביב יבוקש עד יום ארבעה עשר לחדש מכלל העומר הוא מן האביב והוא בכור ונראה שדעתם בעומר הוא נכלל במאמר ואם מנחת בכורים (ויקרא ב, יד). והכהן ר' סהל נ"ע הכריח בזה שאם תהיה השנה מעוברת מפני שהאביב נראה ביום ט"ז לחדש ועד הגיע זמן הפסח יעבור קרוב לחדש ימים וישיג אל זמן הקציר. ואם מצות העומר להביא מן הלח הנה הבכור לא יקרא בכור אלא מפני שקדם מן הכל ואיך יהיה זה העומר אביב ויקרא בכור. ועבר מה שמתיבש עתה קדם בצורת האביב שיהיה בכור אם כן מה שהונף עתה עומר אינו בכור ואם יאמר כי יכרת הקודם מה שהוא בכור וישמר עד זמן העומר ויקרא הוא הבכור הנה "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" (דברים טז, ט). ומפני זה ההכרח אומרים כי אין מצות העומר מן הבכור רק מה שהוא יבש הוא ראשית קציר. ואם יש לטעון שאם ישיג הקציר קודם זמן הפסח אם כן היו קוצרין אותו והיה נשמר ראשית הקציר עד יום תנופת העומר. יש מן החכמים אומרים כי לא היו קוצרים אף על פי שהשיג הקציר עד הגיע הזמן מפני שאמרו "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" (דברים טז, ט) אלא היו מאחרים הקציר ומדרך נס לא היה נשחת כענין "וְלֹא-יַחְמֹד אִישׁ, אֶת-אַרְצְךָ" וכו' (שמות לד, כד):

**#II:11 פרק אחד עשר**

**ואולם** דין השנים הפשוטות והמעוברות דין פסוק הוא שלא היו נמצאות שתים מעוברות ולא שלש פשוטות אלא לכל היותר שתי פשוטות ומעוברת אחת ונתנו העלה היאך שהאביב הולך ורודף למהלך השמש על הרוב והנה שנת החמה יתרה מן שנת הלבנה אחד עשר יום נמצא האביב עם ר"ח ניסן והרי השנה הלכה פשוטה באה שנה אחרת וחסרון האחד עשר יום צריך להמצא באחד עשר לחדש שלשה עשר ואם כן תהיה מעוברת. הנה לקחנו עשרים יום באה השנה השלישית עד ראש חדש ניסן ימצא האביב בעשרים באדר ותהיה השנה פשוטה ובשנה הרביעית יפול האביב בראש חדש שלשה עשר ותהיה השנה פשוטה ונעבר השנה החמישית ואם כן על הרוב כך ימצא הסדר. וכן במחזור תשע עשרה שנים שבע מעוברות ושתים עשרה פשוטות ולא הורו על שתי מעוברות ולא על שלש פשוטות אלא פעם יעשו שתי פשוטות ופעם יעשו פשוטה אחת וכל זה שיהיו השנים בתקון והגשמים בעתם ולא קור ולא חום משונים. אך אם יקרה מצד שנוי הזמנים ותבואנה שתים מעוברות ושלש פשוטות נמשך לגלוי "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) ולא נשגיח למהלך השמש. אך אם הקרה והיתה השנה מעוברת מפני שנוי הזמן מן הגשמים ואחרי כן נתישר הזמן ונראה האביב בתחלת שנים עשר מה נעשה. יש לדעת כי אין הבחינה רק בראש חדש י"ג והעיון אם יתאחר מראש חדש י"ג או אם ימצא בראשו אבל אם קדם אין לחוש כי כן אמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) ר"ל חדש שצריך שיבוקש בו אביב. ואם יטעון טוען כי השבוש לא בא רק בעבור השנה המעוברת שקדמה לו אך מה שנראה האביב בר"ח אדר בזמנו היה והוא ניסן והנה ההכרח מביא להיות שלש פשוטות. יש להשיב כי המצות לא נתנו רק אחר היכולת לפי ראות עינינו. וכזה הקרה כמו שספר החכם בשנה עשירית למחזור ובשנת י"ח ממנו לשנת שצ"ז למנין קרן זעירא שהיו שלש פשוטות אך בשנה הקודמת מפשוטה השלישית כבר עברוה ובעבור שנמצא האביב בראש חדש שנים עשר עשו בו פסח ובטלו הפורים וסברו כי השנה המעוברת שקדמה מזאת השנה היה ראוי להיות פשוטה והנה הן שלש פשוטות. ואולם אנחנו לא נצא מן הגלוי ממאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) אך בהיות קלקלת הזמן מצד יעודים רעים נעשה ע"ד הקרבה לפי מנהג השנים המתוקנות ודעת ההקרבה תעמוד במקום דעת הברור ואם נפלה הספקה בין מעוברת לפשוטה נלך אחרי המעוברת. ואולם אנחנו בגלות מצווים בבקשת האביב ולא נפלה זאת המצוה מעלינו ע"כ מי שידו משגת במציאתו ר"ל בזמן הגלות מחוייב לקדש הזמנים על פי האביב אך אם אין ידם משגת במציאתו ר"ל הרחוקים מארץ ישראל הולכים ע"ד הקרבה מפני שכל המצות עומדות בדעת הברור ובדעת ההקרבה והנה כשאין לנו דעת הברור נעשה על דעת ההקרבה וההקרבה היא דעת האפשר וסובל שני פנים ולנטות לאחד משני הפנים צריך בדרכי הסימנים. ואולם הסימנים אשר הורו החכמים להתנהג בגלות לעבר או לפשט אומרים כי צריך לעיין מנהג הארץ שהוא נמצא על איזו מתכונת מצמחי הארץ תשוה עם אביב של ארץ ישראל ובגעת אותו הצמח יהיה דן על אביב של ארץ ישראל וקור וחום הזמן והיות המטר בזמנו. ואולם אלו הסימנים יתחלפו כפי המקומות ויקרה להיות חום בארץ ישראל ובמקום אחר יהיה קור ואין להשען באביב של ארץ ישראל. ואמרו שיש להשען בסימן התקופה להיות השנה פשוטה או מעוברת וכבר ידענו שהתורה מנעתנו מזה שמאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) בא והסיר לפסוק "וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים, וּלְיָמִים וְשָׁנִים" (בראשית א, יד). ואמנם חכמינו הורו לנו להשען בעבור הרבנים כפי שתקנו להיות במחזור י"ט שנה שתים עשרה פשוטות ושבע מעוברות ושעורם ע"פ מציאת האביב לא ע"ד התקופה שאם ע"ד התקופה הנה שתי שנים מתחלת העבור יותירו כ"ב יום והנה תפול התקופה למעלה מששה עשר יום לחדש ומן הדין היה ראוי לעבר השנה ולא עבר אלא השלישית וכן הששית. וזהו תקון העבור גו"ח י"א י"ד י"ז י"ט. אך אמרו חכמינו שיפול השבוש בשנה הרביעית ובט"ו הפשוטות להיות מעוברות מפני שהתקופה באותה שנה תתאחר בסוף חדש תשרי ויתאחר האביב והורו החכמים לתפוש שני החדשים והאמת להמשך לפי אותו התקון כי ביותר יבוא פשוט משיבוא מעובר. וכן אמר החכם רבינו אהרן נ"ע בשנה המעוברת בשנת י"ז וי"ט שיקרה הטעות. והנה בזמננו זה במחזור רס"ט שמענו כי בשנה רביעית מהמחזור מה שהיה לנו חדש אלול היה לאנשי ארץ ישראל מבקשי האביב חדש תשרי וזה היה מבלבול שנת י"ז וי"ט המעוברות ומפני שיקרה החלוף לא נניח המצוה שאנחנו מחוייבים לעשות ע"פ הקרבתנו ואנחנו מקריבים היות סדר המחזור אמתי יותר מהיות בלתי מסודר ונעשה עליו ואע"פ שאנשי ארץ ישראל יעשו בחלוף מה שנעשה אנחנו הדבר סובל שהם עושים בדעת הברור ואנחנו עושים בדעת ההקרבה ודעת ההקרבה סובלת שני דרכים ואיזה יכשר הזה או זה יהיה על פי הסימן ואם יבוא בחלוף לא תבטל המצוה מעלינו אלא מה שנעשה על פי הקרבתנו יהיה עשוי וברוך היודע כל נעלם.

**אמר** החכם רבינו ישראל המערבי נ"ע כי תקון המחזור הוא תקון התאנים הטובות שהיו מעולי בבל אשר נשארו אחריהם דור אחר דור הם אשר עמדו ותקנו המחזור בשבע מעוברות ושנים עשר פשוטות להקרבת זמן האביב על פי דעתם ולכן נמשך אחריו. והנה סימן לשבע המעוברות הוא פסוק "בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים, אֵת הַשָּׁמַיִם, וְאֵת הָאָרֶץ" (בראשית א, א) שהוא שבע מלות. וסימן לשנים עשר פשוטות הוא פסוק "וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה, וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל, אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה, לְעֵינֵי כָּל-יִשְׂרָאֵל" (דברים לד, יב) שהוא שתים עשרה מלות:

**תם ענין הבדל שנה משנה וענין האביב**

הֲבִינֵנִי, וְאֶצְּרָה תוֹרָתֶךָ; וְאֶשְׁמְרֶנָּה בְכָל-לֵב: (תהילים קיט, לד)

הוֹרֵנִי ה', דֶּרֶךְ חֻקֶּיךָ; וְאֶצְּרֶנָּה עֵקֶב: (תהילים קיט, לג)

**#III הדבור במצות שבת**

**יען** היות מצות שבת מצוה תוריית והתורה בנויה לפי חכמת המבטא צריכים אנחנו לעיין בענין המלות הנאמרות לענין השבת ואז יתבאר המכוון במצות השבת. ואולם מצאנו שהכתוב אסר דברים בשבת אשר הם נקראים בלשון מלאכה עבודה ומעשה אשר הם מותרים בששת ימי המעשה כאמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב) ואמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי... שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות לה, ב) "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט ; דברים ה, יג): ואלו השלש מלות צריכים אנחנו לדעת אם שהם משמות הנרדפים ששלשתם יורו לענין אחד אם שהם מפורשים שכל מלה ומלה תורה לענין מיוחד. ולהיותם משמות הנרדפים להורות שלשתם לענין אחד אי אפשר כי מה טעם להאמר במקום אחד כאחד כאשר אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט ; דברים ה, יג) ואם כן הם מפורשים. ואם הם מפורשים מה טעם וכאשר הזהיר לעשות מלאכה והעניש גם כן באמור "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג) "כָּל-הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה, יוּמָת" (שמות לה, ב) לא אמר כמו כן על עבודה ומעשה אלא מנע אותם בשביעי ממלת שבות כאשר אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב) ולכמו כן אמר על המלאכה "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות לה, ב). ואולם אחרי שנבאר טעמי אלה המלות רוצה לומר מלאכה עבודה ומעשה נבאר חלוק דעות החכמים איך לא נתבארו אזהרה ועונש בעבודה ומעשה ומה טעם שבות הנזכר אחריהם. ואמנם בטעם מלת מלאכה כה אמר רבינו סהל ז"ל שמלת מלאכה כוללת כל המעשים והעד שמצאנו שמושה במקרא לשבעה מענים. מצאנוה נאמרת למיני אומניות כמו שנאמר "וַיַּרְא מֹשֶׁה אֶת-כָּל-הַמְּלָאכָה, וְהִנֵּה עָשׂוּ אֹתָהּ" (שמות לט, מג) ונאמרת לענין תקון הספינות והליכתם כגון עושי מלאכה במים רבים ומשתמשת בהעתק הדברים ונשיאתם והנחתם כגון כל איש יבואו ויעשו מלאכה (ראה חגי א, יד) הכן בחוץ מלאכתך (משלי כד, כז) ומשתתפת לענין הדבור והמשפט כמו והמלאכה לא ליום אחד ולא לשנים (עזרא י, יג) ונדברת למראה עינים ורעיון הלב כמו "וָאָקוּם, וָאֶעֱשֶׂה אֶת-מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ" (דניאל ח, כז) ומתוקנת במעשה הלב והעין בעבר ובעתיד כמו גם מתרפה במלאכתו (משלי יח, ט) ומוסכמת במעשה הנולד מדברים נקדמים כאמרו "וַיְכַל מֹשֶׁה, אֶת-הַמְּלָאכָה" (שמות מ, לג) שנכנס בה הדלקת הנרות ובעור האש על המזבח. וכנראה לפי דעת זה החכם שכלוי מלאכה היה אחרי כבות האש כי לפי דעתו בעוד שהאש בוער לא כלתה המלאכה. ואמר זה החכם כי במאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג) נכללים כל המעשים ויצא מה שהוא בחוב להעשות בשבת כמילה והקרבן בראיה וכן נמי יצא בראיה אשר הוא בהתר להעשות בשבת כמו הטלטול בענין המאכל והמשתה ואשר לא תעמוד הראיה על חובתו ועל התרו נשאר באסור ממאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג). ולדעת החכם הר"ר יוסף הרואה נ"ע ששם מלאכה יורה על תקון וכל מעשה מתוקן יקרא בשם מלאכה ולקח ראיה בזה מהמשך לשון בני אדם האומרים מה מלאכתך ויענה אורג או תופר ונראה שנמשך בזה לפי דעת בעלי הקבלה אשר הם סומכים לאנשי הלשון ואומרים ארבעים אבות מלאכות פחות אחת ואומרים העושה חצי מלאכה וכל העושה מעשה מתוקן יקראוהו בשם עושה מלאכה והמקלקל אינו חייב משום עושה מלאכה אך המקלקל על מנת לתקן מחוייב משום עושה מלאכה כגון הקורע על מנת לתפור. והנראה מדבריהם כי לא פטרו המקלקל מן העונש משום שאינו עושה מלאכה אבל משום שהוא עושה קלקלה אבל באמת הוא עושה מלאכה. והחכם הנזכר בין מה שהוא מתוקן בין מה שהוא מקולקל הביאם כאחד באסור וע"ד רחוקה מביא הקלקלה תחת התקון לאסרה משום שהוא עושה מלאכה באמרו כי נתיצת הבית צריכה תקון. והנה לפי דעת זה החכם מעשה שיש לו תקון נקרא בשם מלאכה ששם מעשה יורה על חדוש הפעל וקריאתו בשם מלאכה יורה על תקונו והנה העושה מלאכה צריך להיות יכול לחדש הפועל ויודע כדי לתקנו ואם כן כל מלאכה מעשה ולא כל מעשה מלאכה. אך כשיהיה שומר או נוטר או נוצר או שוער וישאל בשאלה מה מלאכתך וישיב שוער או נוצר והוא אינו מחדש ולא מתקן דבר אומר מצד שהוא לאגורת כסף כגון המלאכה המתוקנת יקרא בשם מלאכה ואינו באמת רק על דרך עובר. וכן נמי מה שהביאו בעלי הקבלה בארבעים אבות מלאכות פחות אחת המוציא מרשות אל רשות עושה מלאכה יהיה זה על צד המעבר. וכמו שהבדלנו מעשה ממעשה באסור משום מלאכה אע"פ שהם דומים לאופן אגורת כסף כן הבדלנו הוצאת הדבר מרשות אל רשות מההוצאה לרשותו בשם מלאכה וכל אלו שני הפנים ע"צ המעבר ומצד שנתרחב זה המעבר דינו כדין האמת. והמעשה הנקדם מן המלאכה אע"פ שאינו מלאכה יהיה אסור יען שמכח אותו המעשה תבוא המלאכה. ויש לומר כי תפישת הקולמוס לאומן בקי לכתוב כתיבה מתוקנת צריכה תקון עכ"ז נאמר כי אע"פ שלא באה מצות לא תעשה עליו מן הטעם והענין באסור המלאכה יבוא אסור אותו המעשה והעובר על חלק מחלקי אותה המלאכה יהיה מחוייב משום עושה מלאכה לא כדעת ב"ה שאמרו שאם לא השלים המלאכה לא יהיה מחוייב מפני שהכתוב אמר בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה (ויקרא ד, כז) כי הכתוב אמר במקום אחר מאחת מהנה (ויקרא ד, ב) ויורה על חלק. אך החכם רבינו ישועה לא הסכים על דעת רבינו יוסף נ"ע ששם מלאכה יורה על המעשה המתוקן אלא כל מעשה יקרא בשם מלאכה. והביא הקושיא בזה משום שהיא משתמשת לענינים שאין בם תקון בין משמוש הלשון בין מדברי ראשונים. משמוש הלשון כמו שאמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" (ויקרא יא, לב) ויבוא תחתיו כריתת המגדנות בסכין. ואם יטעון כי זה ע"צ המעבר בזולת מקומו השיב החכם כי חוק המעבר הוא כשיצטרך אל תוספת ואל חסרון ומקום זה אינו צריך תוספת וחסרון עד שיהיה דינו כדין המעבר ומעוט שמושו במה שאינו ע"צ התקון לא ישימהו מעבר. ואשר הוא מדברי הראשונים שהכלילו בשם מלאכה דברים שאינם צריכים תקון כמו המבעיר והמכבה והמוציא מרשות לרשות. ואם יטעון כי מדברי השואל מה מלאכתך והשיב לו אורג או תופר שהם מעשים מתוקנים ולא אוכל ושותה. השיב בזה כי לא ישיב הזה התשובה רק לפי מגמת חפץ השואל והביא קושיות מדברי חכמים לבטל היות שם מלאכה מורה על מעשה מתוקן ממה שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) ואמרו שלא אסר בזה יותר מאשר אסר באמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) ומכאן למדנו שמעשה ומלאכה אחד הם. וממה שאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ" (דברים ה, יד) והקטנים לא יעשו מעשים מתוקנים. וממה שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) באמרו תעבוד כלל המעשים שאינם מלאכות ובאמרו "וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי--שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ: לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) כולל שני המענים ויתחייב שאסר באמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" כלל המעשים. והחכם הנזכר החליש אלו הקושיות אע"פ שמאמין שכל מלאכה מעשה וכל מעשה מלאכה. אך החכם הקרקסאני נ"ע הסגיל שם מלאכה על אומנות ושאר המעשים אסרם מן "תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) כאשר יתבאר. וכונתי תדענה בפרק הבא. ושם מעשה ועבודה יש מי שחברם עם שם מלאכה שיורו לענין אחד ויש מי שאמר כי מלאכה ומעשה אחד מפני שהם תלויים במעשה הלב והאברים אבל עבודה מוסגלת במעשה האברים לצד היגע. והחכם רבינו ישועה נ"ע הראה שיש חלוף בין החכמים להתלות מלאכה במעשה הלב והורה שחברו מעשה עם עבודה כאשר הגיד הכתוב "לַעֲשׂוֹת מַעֲשֵׂהוּ, זָר מַעֲשֵׂהוּ, וְלַעֲבֹד עֲבֹדָתוֹ, נָכְרִיָּה עֲבֹדָתוֹ" (ישעיהו כח, כא) ושניהם נתלו באשר אין יגע לו ואם יאמר כי זה ע"ד מעבר עליו כבר באר כי המעבר צריך תוספת וגרוע כ"ש שמלת עבודה מצאנוה תלוי בלב כאשר אמר "עִבְדוּ אֶת-ה' בְּיִרְאָה" (תהילים ב, יא) ועקר העבודה הוא בלב. ואין ראוי להסגיל שם עבודה בעבודת האדמה לבד כי מצאנוה משתמשת בענינים חלוקים ותמצא בשלשה מענים בענין עבודת האדמה כמו "עֹבֵד אַדְמָתוֹ יִשְׂבַּע-לָחֶם" (משלי יב, יא ; משלי כח, יט) ובענין שרות לעבוד עבודה באהל מועד (במדבר ד, כג) ובעבודת השם "עִבְדוּ אֶת-ה' בְּיִרְאָה" (תהילים ב, יא) והנה נודע שטעם עבודה ומעשה אחד. ויש לסייע בזה כאשר אמר במקום אחד "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות כ, ט) ואמר במקום אחר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב). והנה נודע שטעם מעשה ועבודה אחד ויפול על המותחל ועל הנולד. ואולם שם מלאכה בא השבוש עליו כי יש מי שהפילו על הנולד והוא לפי סברת החכם ר' יוסף נ"ע אשר הסגיל זאת המלה על מעשה מתוקן ומעשה המתוקן לא יהיה במותחל כי אם בנולד ואם כן לא בא תחת האזהרה אלא מעשה המתוקן והגרמת המתוקן אמור המעשים הנקדמים למלאכה יהיו רעים בטעם ובמענה אסור מלאכה. אך רבינו ישועה נ"ע פסק ששם מלאכה משתמשת בכלל חלקי המעשים באלו הקושיות שהקדמנו שאם הם משמות הנפרדים ויורו לענין אחד למה באה האזהרה בשם מלאכה לבד באמרו "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג) ולמה אמר "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) ואמר שני המענים ולא הספיק באחד. ועוד אם הם מיוחדים במענה אחד מן הדין כמו שקרא בשם עושה דין אמת שיקרא עובד ולא מצאנו בכתוב ומה שאמר "וְלַעֲבֹד עֲבֹדָתוֹ, נָכְרִיָּה עֲבֹדָתוֹ" (ישעיהו כח, כא) לא מצאנוהו פשוט בלשון:

**#III:1 פרק ראשון**

**הנראה** לי שמעשה סוג גבוה תלוי במעשה האברים בין שיעשה בענוי בין בלא ענוי בין שהוא מתוקן בין שאינו מתוקן. וכולל המותחל והנולד בין כללו בין פרטו ושם עבודה ומלאכה הם ספורי המעשים ולכל אחד יש תואר מוסגל וכפי חלוק אותו התואר יקרא בשם מלאכה או עבודה. ואם כן שם המעשה כולל המלאכה והעבודה כי אותו המעשה שיפול מן העושה לא ינצל מאחד משני הענינים ששם העבודה יורה בהעשות המעשה על צד חיוב והכרח וע"כ נדחקו החכמים ב"שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות כ, ט) ואמרו שהוא תלוי בחובות. ומהם תלוהו בעבודת האדמה ושניהם על צד ההכרח לא על צד שהענוי בהם גדול ובאמת שהענוי יהיה על מה שהוא על צד ההכרח אך לא יהיה שם העבודה מוסגל לאופן הענוי שהרי אמר "עִבְדוּ אֶת-ה' בְּשִׂמְחָה" (תהילים ק, ב) ועל כן נקרא העבד עבד לאופן העבודה שהוא מחוייב ומוכרח במעשה. ומה שיעיד על זה עדות נאמנה "ועבודה לא יעבוד" (במדבר ח, כו) [עוד] ואין הטעם שלא יעבוד עוד באותה העבודה שהרי אמר "וְשֵׁרֵת אֶת-אֶחָיו" (במדבר ח, כו) רק שלא יהיה על צד החיוב. אם תחפש בכל מה שנשתמשה זאת המלה לא תמצאנה רק בזה המענה. ושם מלאכה כנראה שטעמה כל מעשה שיפול על פי רצון הרוצה שיהיה לחפץ יקרא בשם מלאכה בין שיהיה מתוקן בין שאינו מתוקן והנה כל מעשה שיעשה האדם לא יעשהו כי אם על צד ההכרח או על צד הרצון וע"כ כלל שני התארים באמרו "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) ושם מלאכה לא תמצאנו רק במה שיש לו חפץ ולכן אמר "וָאָקוּם, וָאֶעֱשֶׂה אֶת-מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ" (דניאל ח, כז) ונאמר "כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ" (בראשית ב, ג) ונקרא המלאך מלאך לאופן שהוא משלים רצון השולח ונאמר "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ, עֲשׂוֹת חֲפָצֶךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי" (ישעיהו נח, יג). ויש לדעת שבעלי הקבלה לא חייבו לעושה מלאכה אלא שיהיה שם תקון וחפץ שאם יהיה תקון ולא יהיה חפץ אינו חייב שאם זרק אבן להרוג בהמה ונעקר אילן או שיהיה חפץ ולא יהיה תקון כגון שחבל בהמה דרך השחתה אבל המתכון להרוג את זה והרג את זה חייב משום שנעשה ממין מחשבתו. והכלל אמרנו שאם יעשה מעשה שיש בו חפץ יקרא בשם מלאכה בין שנפל בכונה בין שנפל בלא כונה אך לא יתחייב אלא אם נפל ממש בכונה. אך אם יפול מעשה בחפץ ועצמו של ענין אין בו חפץ גם הוא יקרא מלאכה. וידוע ששמות עבודה ומלאכה יפלו על חלק שאינו מורכב מחלקים ואותו החלק יקרא מעשה. ויש עבודה מלאכה ומעשה שכוללים פרטים ואותם הפרטים גם כן יקראו בשם מלאכה ומעשה והעושה מלאכה בין כלליה בין פרטיה עובר בלא תעשה. ונראה ממה שפירשנו שכל עבודה מלאכה ואין כל מלאכה עבודה וכל מלאכה מעשה ואין כל מעשה מלאכה כמעשה המשוגע. ולפי דעת ר' ישועה נ"ע כל מלאכה מעשה וכל מעשה מלאכה. ודעת רבינו יוסף הרואה נ"ע כל מעשה מתוקן ומה שילקח עליו כסף יקרא בשם מלאכה וא"כ יהיה כולל אמת ומעבר לפי דעתו. ודעת ר' יוסף הקרקסאני נ"ע ששם מלאכה נופל על אומניות כגון תופר ואורג ולפי דעת שלשתם אינו שם מן התורה. ואחרי שבארנו אלה המענים שבאלו המלות צריך להעיר מקומות שנזכרו בתורה לאסור המלאכה בשבת. ומצאנו אותם על ארבעה דרכים שונים זה מזה נאמר בעשרת הדברים "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) ונאמר בואלה המשפטים "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת--לְמַעַן יָנוּחַ" (שמות כג, יב). ונאמר בפ' כי תשא "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" (שמות לא, טו) ואמר באחרית הפרשה "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא):

**#III:2 פרק שני**

**דעות** החכמים בפירוש אלה הפסוקים כפי חלוק דעותיהם בפירוש מענה אלו המלות. יש מפרשים בפסוק "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) שמענה שני המאמרים לענין אחד בהיות עבודה ומעשה אחד. ובעבור שנדחקו כי אי אפשר היות שני המאמרים לענין אחד כי תחת תעבוד באו קצת מעשים ומקצת האחר תחת "וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) לא מפני שכל מאמר מהם אינו נאות להכליל את הכל וזה הפירוש בלתי נאות. ומהם אמרו כי מאמר תעבוד יתלה בחובות ועשית כל מלאכתך יתלה בעובר כי לא אמר תעבוד עבודתך כאשר אמר מלאכתך והעבודה תהיה תלויה בקרבנות תמידים ומוספים והקדים העבודה על המלאכה לכבוד השם. ומהם אמרו כי תעבוד יתלה בעבודת האדמה שנאמר "עֹבֵד אַדְמָתוֹ, יִשְׂבַּע-לָחֶם" (משלי יב, יא: ; משלי כח, יט) והקדימה לעלות. ומהם אמרו שמלת תעבוד תתלה במותחל ועשית כל מלאכתך תתלה בנולד וזה לאופן רצונם כי מלאכה תתלה במתוקן שכל מתוקן יהיה באמצעות כלים. והטעם שלא יתחיל מיום ששי להולד מלאכה בשבת כמו הטחינה ודריכת הזיתים. ומהם אמרו כי עבודה היא אומנות קבועה ומלאכה אינה קבועה ואחרים אמרו בהפך. ומהם אמרו כי תעבוד יתלה באשר יעשה הוא בעצמו ועשית כל מלאכתך באשר יעשהו זולתו. ומהם אמרו כי שנן המלות בהתר להצטרף החזוק באסור. אך מה שאמר האומר כי זה המאמר לא נאמר אלא להתיר המעשים ושם אותם במעלת התר שחיטת הבהמות דבריו בטלים. אמנם היות חזוק להתר הדבר מעט רחוק כגון שבאה האזהרה על מעשה הרע אע"פ שהוא מנוע מן השכל. ואשר אמר כי תעבוד יתלה בחובות ועשית כל מלאכתך כלל במלת כל אשר יעשה הוא ואשר יעשה לו זולתו ובא במאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) והסגיל מה שיעשה לו משום אמרו "לְמַעַן יָנוּחַ, שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ" (שמות כג, יב) ועל כן לא אמר כל מעשיך אך במאמר תעשה מלאכה כלל את הכל מה שכולל "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" ועל כן לא אמר תעשה מלאכתך. וזולת אלו הפירושים הרבו החכמים באורים מאשר אין לנו צורך להזכירם. ומה שהעירונו הוא להעיר על חשש החכמים. אך מה שיש לנו לומר לפי שרשנו בפירוש המלות כי מאמר תעבוד תלו במה שהוא מוכרח ועשית כל מלאכתך תלוי במה שהוא מורשה ע"כ הקדים תעבוד לאופן ההכרח ויחס המלאכה לו באמרו "וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" ובאמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" כולל שני המענים שכל עבודה מלאכה. אך מה שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) אמר החכם הר"ר יוסף הקרקסאני נ"ע שבמלת מלאכה יבואו מעשים המתוקנים ובמאמר מעשיך שאר פעלותיו ואשר הוא מותר בשבת יצא בראיה. והראוי כי הנרצה ב"שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" ממה ששם העלה "לְמַעַן יָנוּחַ, שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ" (שמות כג, יב) יתחייב להיות הוא הנרצה בפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת; בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) והכתוב הורה באשר הוא מוכרח עליהם כל שכן באשר אינו מוכרח וסמך לדבר שמלת מעשיך תלויה באמרו "בְּאָסְפְּךָ אֶת-מַעֲשֶׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה" (שמות כג, טז) ואם יחסם לו בשעת ההתר זהו מדרך הלשון שידבר המדבר דברים ע"ש סופם כאמרו "קְחִי רֵחַיִם, וְטַחֲנִי קָמַח" (ישעיהו מז, ב) כי יפול הנופל ממנו (דברים כב, ח) ואם על מה שהוא מוכרח הזהיר כל שכן במה שהוא מורשה. וראיה לדבר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות כ, ט) שנון בפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) שהאחד נאמר בברית ראשונה וזה בברית שניה וזה פירוש נאות יותר ממי שפירש כי תעשה מעשיך כולל כל המעשים ותעבוד יתלה בחוב או בעבודת האדמה ויהיה הרצון במאמר תעשה מעשיך יבוא בתוכם שינוח שורך וחמורך וינפש בן אמת והגר. גם מאמר האומר שמלת תעבוד כוללת כל המעשים אינו ראוי לקצור ו"ו מן בחריש ובקציר ואין סיוע מכפל תשבות שהראשון חוזר לכל המעשים והשני לחריש וקציר אך הראוי לומר ששאר המעשים נאסרו על צד התביעה. אמנם הכונה בזכרו ששת ימים כדי להזכיר יום השביעי שהוא שביעי לששת הימים והוראת התר המעשים בששת ימי המעשה לאסרם בשביעי כי בזה נעדף השביעי מן הששה ימים והרבו החכמים אופנים רבים בפירוש אלו הימים כפי דרך מפרשי הפשט. מהם אמרו בעבור שאמר "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" (שמות כ, ח) ע"כ אמר ששת ימים שהתלה בו הזכירה בששת ימים. ומהם אמרו להורות שהשבת אחר ששה ימים. ומהם אמרו להפריד את יום השבת שהוא לכבודו ובין ימי החול. ומהם אמרו הזכיר הששה ימים להורות כי מה שהוא מותר בששה הוא אסור בשביעי. והחכם אומר שהוא ידוע מן "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) לא מפני זה החבור. ומהם אמרו להורות כי לא תשלם המלאכה שהתחיל בששי בשבת וגם זה נמנע משום "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה". ומהם אמרו שיקל עליהם יום השבת כי יש להם ששת ימי המעשה. ומהם אמרו להחזיק ההתר אשר היה מן השכל. וגם זה מאמר חלוש שדמהו כדמיון האזהרה בתורה מן התועבות שהיו רעות מן השכל. ומהם אמרו להעיר כמו שמועילם בעולם הזה כן מועילם בעולם הבא בערך ששת ימים אל השביעי. ומהם אמרו להתיר המתילדים כצמיחת הזרע ובשול המחמצת אם יתחיל בששת ימי המעשה בשבת כי המין האחד מן המתילדים באסור כדריכת הזיתים וכיוצא בו. ומהם אמרו לחלק המעשים המותרים באמרו "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) לאסרם בשבת אמר ששת ימים. ויעבור לומר משום שהיה רוצה לומר "כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה ה'" (שמות כ, יא) ע"כ הזכירם לכבוד ישראל שהם מתדמים בשם ית' והזכירם קודם לכן. ואלו האופנים מהם קרובים ומהם רחוקים והמשכיל יבינם:

**#III:3 פרק שלישי**

**בענין** השביתה הנזכרת בשבת כגון שבת שבתון ותשבות. מהם אומרים שהם שם מן התורה משום כי לא יבואו בתורה אלא יבוא הפתרון עמם. ומהם אמרו שאם היו מן הלשון היה ראוי לאסור כל המעשים. ומהם אמרו כי אין גלוי נעשה עליו משום כי הגלוי שבו צווי והסתר שבו אזהרה כמו "הַחֲיוּ, לָכֶם" (במדבר לא, יח). ומהם אמרו כי בשם שביתה נאסרו כל המעשים באשר אין בחינה אם הוא מן הלשון אם הוא מן התורה. ואולם מה שיש לדעת שהאומרים שהוא שם מן התורה לא יצדקו וטענתם שאמרו בעבור שבא עמו הפירוש אינה טענה והמופת בזה שמלת שביתה היא מלה לא תעמוד בנפשה שאם היתה עומדת בנפשה היה ראוי לאסור כלל המעשים ואז לא היתה צריכה אל פתרון אלא בעבור שהאסור הוא בענינים מוסגלים ע"כ היא צריכה אל פתרון שהרי הכתוב אומר "וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה" (בראשית ב, ב). ואם שבת מלחדש דבר לא שבת מלגלגל השמים ע"כ יהיה צריך אחר מלת שביתה לזכור הפתרון בעבור שאינה עומדת בנפשה ולמקומות לא יזכיר המענה בבטוח על מה שנשתמש והחפץ יהיה נודע מרצון המדבר. אך לפי דעת החכם ר' יוסף נ"ע שאינה עומדת בעצמה ג"כ משום שהגלוי שלה צווי והסתר שבה אזהרה ולא נעשה על גלויה לבד רק תהיה צריכה אל באור מצד זו העלה והביא דמיון ממאמר "הַחֲיוּ, לָכֶם" (במדבר לא, יח) שבאר המענה באמרו "וְכָל-אִשָּׁה, יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר--הֲרֹגוּ" (במדבר לא, יז) וכן "לֹא תְחַיֶּה, כָּל-נְשָׁמָה" (דברים כ, טז) אשר הגלוי שלו אזהרה והסתר שלו צווי ולא הניחנו על גלויו אלא באר המענה באמרו "הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם" (דברים כ, יז). כן הענין במלת שביתה שבאר המענה באמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) אם כן באור זאת המלה לא יבוא קודם לה כי אם אחריה על כן לא תחזור מלת "שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, י) למה שאמר "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) אלא למה שאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" משום שזאת המלה לא תעמוד בעצמה. ויש לך לדעת מן המאמר "וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה" (בראשית ב, ב) לא הספיק על "וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" לבד משום כי אין המלה עומדת בעצמה וע"כ אפשר לשוב על כללו ועל פרטו וע"כ אמר אחר כן "וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה". אם כן באור מלת שביתה לא יהיה קודם אלא יהיה מואחר וע"כ הוצרך בפסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב) לומר שאין מלת תשבות חוזרת למאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" לשתי סבות. האחת לפי כונתו שמעשה כולל יותר מן המלאכה ואי אפשר היות מלת תשבות חוזרת עליו מפני שיש מעשים מותרים בשבת. והסבה השנית שמלת תשבות מעבר ולא נעשה עליו מפני שגלויה צווי וצריכה אל באור אחרי כן. ואם נאמר שצריך לומר שתשבות ממעשיך הנה גם זה מעבר ר"ל תוספת מלה והנה נהיה למדים מעבר ממעבר וזה אי אפשר ע"כ נאמר שנשען בבאור מלת תשבות למה שנתפרש בבאור מלת "שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י). ומי שנלחץ והשיב מלת תשבות למאמר למען ינוח לא ראי זה כי הוא עלה וצריך מעולל והיא מלת תשבות. ומאמר רבינו ישועה היות מלת תשבות חוזרת למאמר "תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" שהוא מאמר כללי ובתוך שביתת המעשים ינוח גם כן שורך וחמורך הוא דרך סברא. אך לפי האמת מה שאמרנו כי פסוק "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) ו"שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות כ, ט) במענה אחד מיוחדים בעבודת האדמה כמו שהרמזנו במאמר "בְּאָסְפְּךָ אֶת-מַעֲשֶׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה" (שמות כג, טז) ואין הטעם שיחד אלו שהוא לחזוק או לטעם אחר להקל המלאכות האחרות אלא הטעם שאם על אלו שהוא מוכרח מנעו הכתוב הדין נותן להמנע מאשר אין לו הכרח. ויש לחוש בדבר כי בתחלת המצוה לא באה המניעה אלא מן המלאכות שהם לצורך המזון. ומה שאמר רבינו ישועה נ"ע שמלת שביתה אינה צריכה אל באור בענינה הדין עמו שהטעם נודע בעצמה ולא מפני שהגלוי שבה צווי והסתר שבה אזהרה תהיה צריכה אל באור ממה ישבות הדין נותן מפני שמלת שביתה מלה כללית ואם לא יבאר הדין נותן לקחת ענינה על דרך כלל ולא כן הענין מפני שיש ענינים שהם בהתר בשבת א"כ אינה עומדת בנפשה וע"כ תהיה צריכה אל באור ולמקומות יהיה מקצר הבאור והחפץ יהא נודע מרצון המדבר והדמיון במקום אחר וע"כ אפשר להיות המלה נסמכת אל מה שלמעלה ומחוברת אל מה שלמטה לא כדעת רבינו יוסף ז"ל שהיא נסמכת אל מה שלמטה לבד מפני כי אם תהיה מחוברת אל מה שלמעלה יהיה מרמיז אל כללו ואל פרטו ויהיה צריך אל ראיה להסגילו שהטעם נודע שאם יהיה הקודם כלל או פרט מלת שביתה לא תוסיף ולא תגרע. והאומר כי מאמר "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" כולל ומאמר שבת מסגיל לא כן. שרבינו ישועה נ"ע טען שמאמר שבת גם כן כולל ומה שהוא על צד ההתר יצא בראיתו. ואנחנו נאמר שהמצוה יחדה מקודם לכן בבאור לא מגוף המלה עצמה מפני שהגלוי שבה צווי והסתר שבה אזהרה עלה מזה הבאור שלא נשען על דעת רבינו יוסף שמאמר "לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" עונה לבאר מלת שבת כי מלת שבת שבה אל מה שאמר "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) כפי דעת רבינו ישועה נ"ע. ומה שאמר ר' ישועה כי מאמר "לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" אמרו בעבור שיאמר "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ" (שמות כ, י) כי לא היה ראוי לחבר אחר "שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ". אך מה שיש לנו לומר כי לא אמר זה המאמר אלא כדי לחייבו בעשה ולא תעשה או נאמר כי ע"כ אמר "שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" בעבור שמלת שבת תקנה המצוה והגבילה חוץ מדברים על כן אמר "שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" למה שהגבילה המצוה. ואין באור מלת שביתה ומענה שלה הוא לא תעשה הנאמר אחריו כי טעם מלת שביתה לשבות ממעשה שקדם לו וכן מצאנו באורה בכל המקומות ומאמר לא תעשה הוא שתהיה האזהרה ממעשה שקדם ותהיה אל מה שלא קדם כמו "לֹא עָשָׂה כֵן, לְכָל-גּוֹי" (תהילים קמז, כ) ואיך יהיה מאמר לא תעשה באור למאמר שבת. עולה לנו מכל זה הבאור שטועים האומרים כי יש מעשים אסורים משום שבות:

**#III:4 פרק רביעי**

**יש** לחוש במה שסדרה התורה כדי לאסור מלאכה בשבת והסמיך התר המלאכה בששת הימים בששה מקומות. אמר בעשרת הדברים "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) ונאמר בפרשת אלה המשפטים "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) ואמר בפרשת כי תשא "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" (שמות לא, טו) ובאחרית הפרשה "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות לד, כא) ואמר בפרשת ויקהל "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" (שמות לה, ב) ובפרשת אמור נאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" (ויקרא כג, ג). ויש לחוש כי השלשה פסוקים בצורה אחת והשלשה האחרים בצורה אחרת. ויש לסבור כי מה שנאמר בעשרת הדברים היא אזהרה כללית וכן נמי מה שנאמר בואלה המשפטים הוא במשפט התובע לאזהרה הכללית ומה שנאמר בסוף פרשת כי תשא הוא שנון למה שנאמר בפרשת משפטים לברית השנייה. אך מה שנאמר בפרשת כי תשא בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" (שמות לא, יג) הוא תלוי לאופן אסור עשיית המשכן ועל כן אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" כי לא נשתמשה מלת עבודה במעשה המשכן כי אם מלת מלאכה שעושי מלאכת המשכן הם מתנדבים כמו שקדם לנו הבאור בהסמכת מענה מלאכה עבודה ומעשה. ומה שנאמר בפרשת ויקהל הוא שנון פרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" משום מעשה המשכן ואם ראינו בין שני הפרקים חלוף בענינים מתוך שלא ראינו כי נזכרה פרשת "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" שאמרה משה לישראל ולא הורה הכתוב שפרשת ויקהל נאמרה מהשם הגברנו הכונה ששתי הפרשיות צואה אחת אך מתוך שנוייהם יש לסבור כי זאת הפרשה זולת הנאמרת בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" אך מכל מקום יותר הדעת נוטה לומר ששניהם צואה אחת ומשה רבינו ע"ה קצר ענינים והוסיף ענינים יוצא מכח הענין אחר ששנה המאמר ואמר "יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" בלשון נפעל ולא אמר "תֵּעָשֶׂה" וכח המאמר מורה על המותחל ועל הנולד וכון הכתוב לאסור המעשים הנעשים מהגרמתנו ע"כ בא משה ע"ה בפרשת ויקהל אחר מאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה (שמות לה, ב) ... לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ (שמות לה, ג)" שהוא נכלל במאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" וע"כ לא אמר ולא תבערו בו"ו החבור להורות שהוא נכלל תחת מאמר הקודם ובא גם כן בפרשת אמור ואמר עוד "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה". אך מה שבארו החכמים להבדיל בין יעשה ותעשה שמלת תעשה כוללת מעשה מתוקן ומלת יעשה כוללת גם מעשה שאינו מתוקן יען שאמר יעשה לשון זכר וטעמו יעשה מעשה אינו נראה כי מנהג הכתוב לדבר לשון זכר במקום לשון נקבה במקומות. או שהכונה משום שמלאכה ומעשה אחד אם יאמר יעשה חוזר למלת מעשה כדרך "עַד-בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ, תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ" (שמות כב, כה). אך להיות מלת תעשה כולל מן תעשה שהוא כולל אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו ומלת תעשה כולל מה שנעשה אנחנו הדבר נראה. וידוע כי המעשים שיפלו מן האדם הם שני מינים מותחל ונולד. המותחל שיפול מעקר היכולת והוא אסור בשבת והנולד שיפול ע"י אמצעי או אמצעיים וזה יחלק לשני חלקים או שיהיה הנולד נגמר ע"י חבור המתחיל אשר הוא הגרמה לו שיהיה הנולד נופל בלי חבור אשר הוא הגרמה לו. ואולם זה החלק ר"ל הנולד בלי חבור המתחיל אשר הוא הגרמה לו יחלק. אם שתהיה הגרמה בנגיעה ואחר כן נבדל ממנו או שתהיה הגרמה בלי נגיעה כלל. וע"כ אמר החכם ר' יוסף הרואה נ"ע שאמרו מקצת החכמים שמצות לא תעשה תתלה על ארבעה חלקים. האחת אשר יהיה במקום הכח. והשנית המתילד ממקום הכח. והשלישית כי יתחדש למען דברים היו בעבורינו עם היותו נבדל ממקום הכח. והרביעית כי יסמך אלינו בעבור כי צוינוהו. והחכם הנזכר לא העמיד מצות לא תעשה מדרך החקירה אלא על שני חלקים הראשונים. ולפי בחינת אלו שני החלקים שיוצאים לפי חלוק ההכרחי שחלקנו נכללו שמונה עשר עושים שסדרם החכם רבינו ישועה נ"ע שמהם באסור מצות לא תעשה ומהם אינם באסור מצות לא תעשה כאשר נבארם:

**#III:5 פרק חמישי**

**אמנם** שני חלקים הראשונים שהם המותחל והנולד שהוא על ידי חבור כולל אותם שם מלאכה והעושה מלאכה בשבת בעדים חייב סקילה והעושה בסתר חייב כרת שנאמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד) ואם בשגגה חייב חטאת. ואנחנו בארנו שם מלאכה על מה נופל והוא כל מעשה שיש לו חפץ בעשייתו כגון אריגה טויה חרישה קצירה וכיוצא בהם. וכל מעשה שיהיה נופל מרצון העושה לצד הנאה אע"פ שאין בעצמו של ענין כתום פועל גם הוא יקרא בשם מלאכה כגון השוער והשומר והנוצר וכיוצא בהם אע"פ שאין בענינם כתום מעשה חייב העושה. לא לפי דעת רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע שהגביל שם מלאכה באומניות וכלל המעשים אסרם מן "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) כמו שבארנו. ולא לפי דעת ר' יוסף הפקח נ"ע שהגביל שם מלאכה במתוקן וכלל שאר המעשים במתודע כגון השוער וזולתו עד שנחלץ בעושה קלקלה ואומר כי הקלקלה ההיא כשתהיה בתקון תהיה נכללת בשם מלאכה. ובאר כי המעשה המתוקן לא יהיה כי אם בנולד ואולם המעשה הקודם מן הנולד גם הוא צריך תקון כגון תפישת הקולמוס אל הכותב או יאסר משום שהוא משיג אל המלאכה ויקחהו מצות לא תעשה. ובעלי הקבלה אמרו ארבעים אבות מלאכות פחות אחת ואלו הם. החרישה הזריעה הקצירה העמור והדישה הזרייה והברירה והטחינה וההרקדה והלישה והאפייה הגזיזה הלבון הנפוץ והצביעה והטויה ועשיית הנירים והנסכת המסכות והאריגה והבציעה והקשירה וההתרה והתפירה והקריעה והבנין והסתירה וההכאה בפטיש והצידה והשחיטה וההפשטה ההעבדה ומחיקת העור וחתוכו הכתיבה והשרטוט והמחיקה וההבערה והכבוי וההוצאה מרשות אל רשות. כל אלה המלאכות וכל שהוא מענינם הם נקראים אבות מלאכות וכל שהם בענין אב אחד הם נמנים אב אחד כגון החורש החופר העושה חריץ כלם אב אחד. ויש לאבות תולדות ותולדות של חורש כגון המשוה גומות וענין התולדה היא המתדמה לאב כגון הטוחן שהוא אב מלאכה ותולדתו הכורת ירק כדי לבשלו שהוא דבר אחד ומחלקו לפרקים ואנחנו בארנו שכל מעשה רצוי הוא מלאכה. ואין טעם למאמרם שיש דברים אסורים משום שבות אחד המתחיל מלאכה ומשלימה ואחד המתחיל מלאכה ואם לא השלימה ורצוננו בזה בין שיהיה המעשה חלק מהמלאכה מלאכה בראשה בין שלא יהיה אותו החלק נקרא מלאכה אך הוא חלק מן המלאכה. אמנם מה שהוא מלאכה בראשה כגון הממלא כור של צורף עפר ואם הוא חלק מן מלאכה הוא מלאכה בראשה. ומה שהוא חלק מן המלאכה אך איננו מלאכה כגון המתחיל לכתוב ולא השלים האות. ושני החלקים האלה באים בלא תעשה. וחוץ מאלה שני החלקים יאסר משום שהוא הקדמה לרעה כגון שאמר החכם נ"ע ההולך אם תהיה ההליכה כדי שיהיה רכיל שההליכה אינה חלק מן הרכילות וגם אינה מלאכה היא רעה משום שהיא הקדמה לרעה. ובעלי הקבלה לא הודו כי אם בחלק כשיהיה חלק המלאכה מלאכה כגון הרוצה לכתוב בנימן והוא כתב בן לבד שמספיק בהוראתו אע"פ שלא היתה כונתו לבן לבד. וכן אמרו שיהיה עושה מכל מלאכה שעור ואז יהיה חייב אלא שנים שהשלימו אינם חייבים כגון צבי שנכנס בבית אם יספיק האחד לסתום השער בגופו וסתמוהו שנים אינם חייבים אבל אם אינו יכול לסתום האחד השנים חייבים כמאמר הכתוב בעשותה אחת מכל מצות ה' (ויקרא ד, כז ; ויקרא ה, יז) והכתוב עומד כנגדם באמרו ועשה אח מאחת מאלה (יחזקאל יח, י) ומענהו קצת המלאכה. וכדין אמר רבינו ישועה נ"ע כי רצונם לפטרו מהמיתה לא להתיר המעשה. פעם אחת נתוכחתי עם מבין אחד מהם איך גזרו חכמיו שאם לא השלים המלאכה איך לא יתחייב משפט והוא נלחץ והשיב אמת שהענין מכריח כי מחלל שבת יקרא העושה קצת מלאכה אמנם כך כתוב בפרק הזורק יען שנזרק מפי הרב במצאו בעשותה אחת מכל מצות ה' ואמר כי צריך להיות מלאכה שלמה ע"כ גזרו אומר כי העובר בחצי מצוה אינו חייב. וסברתי מדבריו שהוא כון כי כונתם שזה המאמר הפך כונת התורה. כיוצא בזה המאמר אמרו כל העושה מלאכה והמלאכה ההיא קלקלה אינו חייב אלא אם עשאה על מנת לתקן וזה המאמר בטל שכל העושה מלאכה בין שהוא תקון בין שהוא קלקלה חייב. מה שאמרו בעלי הקבלה כי המתכון לעשות מלאכה ועשה מלאכה אחרת אם היתה ממין המלאכה שהיתה במחשבתו חייב כיון שכון להרוג את זה והרג את זה חייה אלא אם זרק אבן להרוג בהמה ועקר אילן פטור. ודעתנו שהוא חייב כיון שכון לחלל שבת וכן אמרו כל המתכון לעשות ונעשית ביתר על כונתו חייב בפחות מכונתו פטור. בעלי הקבלה נותני השעורים בכל הענינים כך נתנו שעור במלאכות והרבו דברים מאשר אין לנו צורך בהם להזכירם:

**#III:6 פרק ששי**

**אכן** המוציא מרשות אל רשות כללו אותו בעלי הקבלה בארבעים אבות מלאכות פחות אחת ואע"פ שהיה להם בהעתקה כפי שסדרו הביאו ג"כ ראיה מן הכתוב שההוצאה מרשות לרשות היא מלאכה ממה שאמר הכתוב "אִישׁ וְאִשָּׁה אַל-יַעֲשׂוּ-עוֹד מְלָאכָה, לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ" (שמות לו, ו) ואומר "וַיִּכָּלֵא הָעָם, מֵהָבִיא" (שמות לו, ו) ולפי פשט הנכון שלא נקרא מלאכה מצד שהוציאו מרשות אל רשות אלא על מנת שהיו מביאים נדבה בכל יום וע"כ אמר "אִישׁ וְאִשָּׁה אַל-יַעֲשׂוּ-עוֹד מְלָאכָה" וע"כ אמר "לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ". אכן החכם רבינו יוסף נשען היות ההוצאה מרשות אל רשות מלאכה על מאמר ב"ה שהמוציא מרשות לרשות עושה מלאכה שהם היו קרובים אל אנשי לשון אע"פ שלפי דעתו שם המלאכה מוסכם על מעשה מתוקן וכמו שנקרא מעשה שאינו מתוקן מלאכה משום לקיחת כסף עליו ובלקיחת הכסף נבדל מעשה ממעשה כן נשיאת דבר ממקום אל מקום אם יהיו שני המקומות רשות אחת אינו נקרא מלאכה אבל אם יהיו שתי רשויות נקרא מלאכה. רבינו יוסף הקרקסאני אמר כי ההוצאה מרשות אל רשות תהיה אפילו בדבר קל וזה לא נקרא עושה מלאכה וא"כ אינו בא בענין מצות "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) אבל הוא ענין בראשו והיה להם בהעתקה עד זמן ירמיהו ע"ה ובזמן ירמיה כשראה השי"ת שפרצו בדבר זה נתנו במצות "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" כאשר אמר "וְלֹא-תוֹצִיאוּ מַשָּׂא מִבָּתֵּיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (ירמיהו יז, כב). והראיה על זה כי המשא איננו מלאכה כאשר אמר אח"כ "וְכָל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ירמיהו יז, כב) הודיע שזה זולת זה בעבור אות ו"ו על מלת וכל. ונחלקו המפרשים במלת מבתיכם. מהם אומרים שרצונו חוץ כלל הבתים ר"ל שיוציאם במקום שאינו מושבת הוא האסור אבל במקום המושבת שיוציא אדם מביתו לבית חבירו מותר לו והראיה על זה שאמר "וַהֲבֵאתֶם בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִָם" (ירמיהו יז, כא). ומהם אומרים שרוצה בתי חצר אחת שהוא ברשות אחת ויש הבדל בין העיר ובין החצר. והחכם ר' ישועה נ"ע לקח אסורו ממאמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) והרצון שאם היציאה ממקומו תהיה אסורה שהמקום כולל המדינה ההוצאה מן הבית תהיה גם כן אסורה. ואין רצוננו במשא הכבד כי נופל תחת כל מלאכה אבל רצוננו בדבר קל כגון מפתח אזור ספר יהיה באסור על איזה צד ישאנו. ולי נראה שההוצאה מרשות אל רשות נכללת במלת "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת" (שמות לא, יד) ואם אמר "כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד) ובא בלא ו"ו החבור כבר באר החכם שטעמו וכי כל העושה בה מלאכה יומת מכלל בענין החלול תכנס ההוצאה מרשות אל רשות. והנה תחלת הפסוק "וּשְׁמַרְתֶּם, אֶת-הַשַּׁבָּת" (שמות לא, יד) ונאמר "כֹּה אָמַר ה', הִשָּׁמְרוּ בְּנַפְשׁוֹתֵיכֶם; וְאַל-תִּשְׂאוּ מַשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (ירמיהו יז, כא) ונאמר ולא תוציאו משא מבתיבם ביום השבת וְכָל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ירמיהו יז, כב) ואפילו הוציא קצת יאסר ממה שאמר זה יצא ראשונה. בעלי הקבלה הרבו דבריהם על המוציא מרשות לרשות והתנו שצריך לעקור החפץ מרשות היחיד להניחו ברשות הרבים אבל עקר ולא הניח או הניח ולא עקר אינו חייב וזה על מנהגם שצריך לעשות מלאכה שלמה ועל פי האמת יש לומר שהרצון לאיש לעקור ולא להניח ויש להניח ולא לעקור ואיך לא יהיה מחוייב. ואע"פ שלא עקר ולא הניח יהיה חייב משום מוציא וכן הזורק או המושיט החפץ מרשותו אל רשות אחר חייב. מה שאמרו שצריך להוציא כדרך שהמוציאין מוציאין ואזי יהיה חייב אבל אם הוציא שלא כדרך המוציאין פטור כגון ששם סכין או ספר על ראשו והוציאו אינו מאמר נכון אלא אפילו הוציאו לתוך פיו יאסר מה שאמרו שצריך להיות המשוי למטה מעשרה טפחי' אבל המוציא על כתפו אע"פ שהוא למעלה מעשרה טפחים חייב משום משא בני קהת שנאמר "בַּכָּתֵף יִשָּׂאוּ" (במדבר ז, ט) ואמרו מי שהיה משוי על ראשו והיה תופש בידו כדרך המוציאין חייב לא היה תופש בידו פטור. ודעתנו בין למעלה מאויר עשרה טפחים עד הרקיע חייב ולמטה עד לארץ לא כדעתם שאמרו למעלה משלשה טפחים. מה שהגבילו שמותר אדם לטלטל בתוך ארבע אמות בשעורו של אדם בפשוט ידיו ורגליו ברשות הרבים ממאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" (שמות טז, כט) שהרי נאמר "וְיַנִּיחֻהוּ תַחְתָּיו, וְיַעֲמֹד--מִמְּקוֹמוֹ, לֹא יָמִישׁ" (ישעיהו מו, ז) עד שהרחיבו מזה ואמרו כל עוד שאנשים מסודרים ארבע זה לתוך ארבע של חבירו מוציאין החפץ אפילו לכמה מילין. אבל המעביר חפץ מתחלת ארבע עד סוף ד' זה מחלל אבל תוך ארבע מותר. וכן אמרו יען שהמרובע בארבע אמות אלכסונו חמש אמות ושלשה חומשים המטלטל תוך חמש אמות וג' חומשין פטור אלה הדברים שאין להם שעור. עוד אמרו שהאחד מטלטל החפץ בתוך ארבע ונח ועוד מטלטל בתוך ארבע ונח ועוד מטלטל בתוך ארבע ונח אפשר עד כמה מילין. עוד אמרו שאם מצא קנה או רומח בתוך רשות הרבים כשישא הקצה האחד ועוד ישא הקצה האחר לגלגלו עד כמה מילין אפשר. עוד אמרו אם היה משוי עליו וקדש היום והוא הולך עד מקום שירצה ויניחנו אינו חייב בעבור שלא נח בשום עת עד שיהיה כעוקר ומניח. עוד אמרו העוקר חפץ ומניחו על חבירו והיה הולך ואחרי שהלך מה שהלך עקרו אחר ממנו זה ההולך פטור שעקר ולא הניח או שזרק החפץ מרשות אחד לרשות אחר וקודם שיניח קלטו כלב או נשרף פטור מפני שלא נשלמה כונתו. עוד אמרו הזורק חפץ והוא קשור ועוד ימשכנו פטור או שזרק ועוד רץ וקבלה פטור או שזרק וקבל איש אחר חייב ואם נעתק האיש וקבלה אינו חייב. עוד אמרו הזורק חפץ מרשות יחיד לרשות יחיד ורשות הרבים באמצע פטור אם עבר למעלה משלשה טפחין פטור אבל למטה משלשה טפחין ונח במה שהוא חייב אף על פי שנתגלגל החפץ ונפל ברשות היחיד האחרת. וכן נמי הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע והמעביר ארבע אמות ברשות הרבים זו עם רשות הרבים השנייה חייב מפני שארבע אמות בשתי רשויות הרבים מצטרפים מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם וכן אמרו הזורק המתכון לזרוק שמונה אמות ונפל החפץ בארבע חייב משום שנעשית שעור מלאכה מכלל המחשבה כון בארבע ונפל לשמונה פטור וכן נמי המושיט מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע חייב ואפילו הושיט למעלה מאויר רשות הרבים. עוד אמרו צריך להיות המקום שיעקור ויניח מעל גבי מקום שיש ארבעה טפחים על ארבעה טפחים וידו של אדם חשובה ארבע על ארבע. וכן אמרו עקר מים מעל גבי מקום חייב משום שהמים נחים במקום עקר דבר שהיה צף על פני המים פטור משום שהמים לא יקראו מקום לדבר. עוד אמרו ארבע רשויות והם רשות הרבים ורשות היחיד כרמלית ומקום פטור. רה"ר מדברות יערים שוקים ורחובות. מקומות מבואות מפולשות רחב שש עשרה אמות באויר עשרה למעלה מעשרה יקרא מקום פטור. רשות היחיד ארבע על ארבע הקף גובה עשרה טפחים ואוירו עד הרקיע רשות היחיד. כרמלית ארבע על ארבע בגובה שלשה טפחים פחות מעשרה טפחים עד שלשה טפחים. מקום פטור פחות מארבע על ארבע בגובה שלשה טפחים פחות משלשה טפחים הוא כארץ. ואומרים רשות היחיד ומקום פטור מותר לטלטל בכלם אפילו היה אורך כמה מילין. אבל רשות הרבים והכרמלית אין מטלטלין בהם אלא בארבע אמות ואומרים שאסור הכרמלית מפני שהוא דומה לרשות הרבים שמא תתחלף לרשות הרבים. והרבו דבריהם באלו השמות וצירופם היאך יתנהגו בטלטול מרשות היחיד ומרשות הרבים לכרמלית או למקום פטור וכן מהם לרה"י או לרה"ר וכן אם היה מקום פטור בין רשות יחיד לרשות יחיד או בין רשות רבים לרשות רבים ובין רשות רבים לרשות יחיד וכן אם היה כרמלית ביניהם על כיוצא באלו הענינים ובשעוריהם ושעורי דברים המוצאין הרבו דבריהם מה שאין לנו צורך להזכירם ולא העירונו בהם אלא להורות שאין כל אלה הגזרות לפי כונת תורתנו אלא אדרבא פורצים הגדר לחלל השבת. ומה שלמדנו מדין תורה שמותר האדם לטלטל בביתו אפילו היה כמה רחוק הנה הכתוב אומר "וְאֵת כָּל-הָעֹדֵף, הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד-הַבֹּקֶר" (שמות טז, כג) ואמר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" (שמות טז, כה) והאכילה היא טלטול וחוץ מן הבית אין ראוי לטלטל שזהו חלול השבת על כן פירש ירמיהו ואמר "וְאַל-תִּשְׂאוּ מַשָּׂא בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (ירמיהו יז, כא) וכשאמר "וַהֲבֵאתֶם בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִָם" (ירמיהו יז, כא) מלמד שבני חצר אחת מותר לטלטל מבית זה לבית זה אלא מבתי חצר אחת אסור לטלטל אל רחוב העיר ואל השוק ועל כן אמר "בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלִָם" הואיל ואסר מן הבתים אל רחוב העיר ואל שוקיה. מכלל תוך החצר מותר להוציא מרשות אל רשות לא בכל העיר אע"פ שהוא מושבת ואע"פ שהוא מוקף. אע"פ שבעלי הקבלה אמרו שצריכי' עירוב לטלטל מרשות זה אל רשות זה הם הודו שהוא מדברי סופרים אבל מדין תורה מותר לטלטל בלי עירוב אבל בכל העיר אין דבריהם אמת. וע"כ מי שהקיף גן או פרדס או כרם או דיר או שדה פתוח לאויר השמים אסור לטלטל בתוך לבד שהוא על שעור חצר. דין להסמיך שעור החצר בחצר המשכן. וחצר סמוכה לחצר מטלטלים מזו לזו ואם הוקף על שם דירה מותר לטלטל בתוך. ולא תהיה ההקפה יותר משעור החצר וזה כגון הולכי מדברות. ואם התיר הכתוב הטלטול בבית צריך להיות בדברים שלא יהיו בלי המלאכות ולא בדברים מיגעים את האדם שהשבת יום נופש ויום מנוחה. ושכיבת האשה הוא באסור בזה היום כך הורו כל חכמי הקראים אבל בעלי הקבלה התירוה משום עונג וזה נגע ולא עונג וחכמי הקראים הרבו ראיותיהם. ומה שיש לנו לומר בדרך קרובה מה שמצאנו להיות האדם פרוש מן שכיבת האשה שקראו הכתוב קדושה שנאמר "וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר" (שמות יט, י) סתם ומשה ע"ה באר "הֱיוּ נְכֹנִים, לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים: אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) הפך הקדש חול והכתוב אומר "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח) ואמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת" (שמות לא, יד) וכן נאמר ביחזקאל "וְאֶת-שַׁבְּתוֹתַי, קַדֵּשׁוּ" (יחזקאל כ, כ) ונאמר ואת שבתותי חללו מאד (יחזקאל כ, יג) ואם הכתוב באר טעם הקדוש והחלול שהוא מעשות כל מלאכה אין רחוק מלהיות השכיבה נקראת מלאכה אחרי שזה בנענוע ויגע וכדבר הקנוי בנתינת שכר ואינו כעין היוצא בהתר כי לא הורה מורה על זה. והמביאים מלשון עונג יתיר כל מה שהוא עונג וזה א"א. אף הביאו החכמים סמך מפסוק "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ" (ישעיהו נח, יג) שהערוה תקרא רגל ממאמר "וְלִשְׁתּוֹת אֶת מֵימֵי רַגְלֵיהֶם" (מלכים ב יח, כז ; ישעיהו לו, יב) ונאמר "וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ" (ישעיהו נח, יג) ונאמר "וְאִישׁ אֵין בָּאָרֶץ לָבוֹא עָלֵינוּ, כְּדֶרֶךְ כָּל-הָאָרֶץ" (בראשית יט, לא) אע"פ שיסבלו פנים אחרים אין רחוק מלהרמיז גם על זה הענין:

**#III:7 פרק שביעי**

**ואולם** החלק השלישי מעשה הנולד בלי חבור המתחיל. כגון המתחיל מלאכה מיום ששי ונגמרת המלאכה מאליה בשבת. ובעלי הקבלה התירו זה כגון לפתוח מים לגנה ולאסור הסוס אל הרחים לטחון וכן להדליק האש להיות דולק בשבת ולהעגיל על הזיתים להיות זבים בשבת המשקין. ומדליקין את הנרות ואת המדורה מבערב והיא דולקת בשבת ומניחין קדרה על הגחלים או בשר על התנור ועל הגחלים ומתבשלין ואוכלים בשבת. וחכמי הקראים אוסרים כל זה כי אלו קוראים אותם מעשים נולדים ומעשה הנולד בכלל כל מלאכה לא תעשו (ויקרא כג, ג) מפני כי המעשים נחלקו לשני חלקים מותחל ונולד והנולד יחלק לשני חלקים ממנו מה שיולד בחבור המתחיל וממנו מה שיולד בלי חבור המתחיל כאשר בארנו. ואמת כי העושה באמת אינו כי אם מעשה המותחל והנולד בחבור המתחיל אמנם הנולד בלי חבור המתחיל יקרא מלאכה ע"ד עובר. ודין החכמים בזה כי כל מעבר אשר נתפשט ונשתמש כדין שמוש האמת יהיה נכלל במצות לא תעשה. והביא החכם ר' יוסף נ"ע בזה דמיון בגלוי ערוה אשר האמת שלו להסיר הסתר מעל הערוה ויען שנתודע שמושו בשכיבת האשה בא שמושו במצות לא תעשה על זה הדרך:

**ומעתה** נחפש דברי אלהים חיים כמשמעם והוא כי הכתוב בפרשת כי תשא בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי, תִּשְׁמֹרוּ" (שמות לא, יג) "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת--כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא" (שמות לא, יד) ואחר כך אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" (שמות לא, טו) ולא אמר תעשה מלאכה כדרך שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) בפרק "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" (שמות כ, ח). ואי אפשר לומר כי בדרך מקרה דבר זה המאמר וחפצו תעשה כפי שפירש רבינו ישועה נ"ע. אבל יש לחוש במאמר למה אמר יעשה ולא אמר תעשה והמלה מבנין נפעל ואינה מסגלת מה שנעשה אנחנו לבד אבל כוללת ג"כ המלאכה נעשית מאליה וע"כ אמר יעשה. ובכן אמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות לא, טו) להכליל מעשה שנתחיל בעצם היום ומעשה שנתחיל מיום ששי והוא יהיה נעשה ביום השבת מאליו. וכי לא רצה בזה המאמר באמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" להתיר המעשה בימי החול והוא ע"ד חזוק לפי דעת החכמים שדמוהו באזהרה על הרע עד שחששו בהתר המלאכה בששת הימים וצריך להיות כל ששת הימים עד סופם א"כ נראה שתשאר האש בשבת. ואמר החכם כי נקח מצות לא תעשה על חזוקה ויעבור לכבות האש קודם השבת ביום ששי כי לא רצה הכתוב בכל זה כי אם לאסרו בשבת והואיל ומלת יעשה שהוא מבנין נפעל כולל מה שנעשה אנחנו והנעשית מאליה הוא הדין באמרו "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" שכולל אשר נעשה אנחנו והנעשית מאליה וכנראה שאלו המאמרים תקון לשון ליחס המותחל והנולד אל העושה ובכן אמר כי "כָּל-הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת, מוֹת יוּמָת" (שמות לא, טו) וכאלו זה הפסוק באור למאמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת--כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד). וכל זה השתדלה התורה להורותנו שלא נקח מצות לא תעשה על האמת לבד אלא גם על המעבר אשר נתודע שמושו יבוא במצות לא תעשה והנה הכתוב אמר בפסח "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם--אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" (שמות יב, טז) ואסר בזה שני מיני המעשים כל שכן בשבת. ויש לדעת כי הכתוב בששת מקומות הזכיר ששת ימים ולא הניח בשום פסוק מהם מלהרמיז כל מלאכה שאינה מן האדם עצמו כי כל מקום אשר תולה הכתוב הפעלה כאמרו "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (דברים ה, יג) אומר "אַתָּה וּבִנְךָ-וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ-וַאֲמָתֶךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֶמְתֶּךָ" (דברים ה, יד). ומה שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ" (שמות כג, יב) אומר "לְמַעַן יָנוּחַ, שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ" (שמות כג, יב) כמוך וזה הפסוק נשנה באמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת; בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) ובשלשתם על מעשה אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו ובמקומות אשר אינו מביא כזו הצורה אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" או "יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" להכליל המלאכה אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו על ידי אחרים או הנעשית מאליה שהקש אחד יכללם. ואם נאמר כי הנאמר בפרשה ויקהל הוא שנון פרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" (שמות לא, יג) וזה יהיה ע"ד סברא כי מפני שיש דברים בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" ולא נזכרו בפרשת ויקהל ויש דברים בפרשת ויקהל ולא נזכרו בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" נאמר כי זה בזולת זה אך מפני שלא נאמר "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" לישראל ולא הזכיר בפרשת ויקהל שזה מפי השם נאמר רק אמר "אֵלֶּה, הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר-צִוָּה ה', לַעֲשֹׂת אֹתָם" (שמות לה, א) נאמר כי הוא הוא. ואם קצר דברים והוסיף דברים הכל הולכים אל מקום אחד וטעם אחד יכללם. והנה בעבור שאמר בפרק "אַךְ אֶת-שַׁבְּתֹתַי" "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה" וכונתו להכליל מה שנעשה אנחנו ואשר יעשה לנו בין הנעשים על ידי צווי אשר הם ברשותנו והנעשים מאליהם בשבת שהם מוקשים אליהם בא בפרשת ויקהל ופירש ואמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" וכלל כמו שאמרנו. ובעבור שלא נבין כי לא כלל אלא הנעשים על ידי מי שהם ברשותנו כמו שפירש בשלש מקומות באמרו "וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֶמְתֶּךָ" (דברים ה, יד) בא ואמר אחר זה הפסוק בפרשת ויקהל "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ" (שמות לה, ג) שהוא נכלל תחת "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" והיא מלאכה הנעשית מאליה ועל כן לא אמר ולא תבערו בו"ו בעבור שהוא נכלל תחת כל העושה בה מלאכה יומת. מכאן למדנו שמצות לא תעשה כולל בין מה שנעשה אנחנו ובין הנעשים ע"י מי שבהם ברשותנו ובין הנעשים מאליהם. מכלל הנעשים על ידי בהמה מתיחסים אלינו ואם עלל הכתוב בהנחת השור והעבד הלא העבד בעשותו מלאכה לעצמו אינו אסור עלינו ואם הכתוב אסר מעשים הנעשים על ידי מי שהם ברשותנו יהיה במשפט התובע לאסור המעשים שנתחיל אנחנו והם נעשים מאליהם. ובאמת כי לא נכליל בזה כל המעשים הנעשים מאליהם כי יש מהם אשר פעלתם מעשיית ויש מהם אשר פעלתם טבעיית ורצון הכתוב אינו צריך לאסור כי אם אשר פעלתם מעשיית כגון לשום אבן על הזיתים ועל החרצנים להוציא משקים בשבת או להכין רחים על ידי הרוח ולהכין המים להשקות הגן לא עירוב הסממנים ביורה ולא השלכת הילד בשלג וכיוצא בהם כהשלכת הזרע על הארץ לצמוח ובעור האש בעבור שלא יפול הספק עליו בעבור שפעלתו טבעית שמוש הלשון יחסו אל המתחיל אע"פ שפעלתו טבעית. וכן אמר רבינו ישועה כי יהיה חבור בעור האש עלינו מן הידוע ואין הבעור מלפנינו באמת יעבור שיהיה זה החבור על אופן והוא היותנו רועים דבריה ויועצים עליה ומשקיפים עליה ויבטל על אופן אחר והוא כאשר לא יהיה שם דבר מן האופנים המוקדמים ותעתק ממנו אל זולתנו. ויש לחוש לדבר החכם שאמר כי ע"כ הזכיר בעור האש מכל כיוצא בזה המין בעבור שתעבור בה הכריתה מיום ששי. וזה המאמר כמסייע כי אף על פי שפעלת האש טבעית היא מתיחסת אלינו. ויש לעזור בכונת רבינו ישועה כי בעבור שהיה יודע השי"ת אשר יקום בעמו מי ימרה את זה ע"כ הסגילו באזהרה והביא דמיון כפי שאמר אחרי עשרת הדברים "לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב" (שמות כ, כ) בידעו כי הם יחטאו במעשה העגל. ויותר הדעת נוטה לסבור בעבור כי יחס אלו הפעלות אינו אלינו על האמת והיינו סוברים כי מצות לא תעשה לא תקח רק האמת ע"כ העיר הכתוב כיוצא באלו המינים אשר נודע יחוסם כיחוס האמת שיהיו נכללים במצות לא תעשה. ואולם אם הורה באסור הבעור מכל כיוצא בזה אפשר להגביר סברת החכם רבינו ישועה עכ"ז יש לחוש כי אין מריונם בבעור האש בלבד רק על כל כיוצא בזה המין. אכן לפי כונתו מכל כיוצא בזה לא יתגבר הספק רק בבעור האש על כן הוציאו בבאור ועוד שלא ימצא שם אחר מוסגל במעשה הנולד מכל וכל כשם בער מתחלתו ועד סופו באיכות אחת כמו שיתבאר מפני ששאר הענינים אפשר שיהיו על דרך אמת וע"ד עובר על כן הוציא זה בבאור. ומה שטען כי אי אפשר להיות זה בנין אב לאסור המעשים הנולדים אבל דעתו היותם באים במצות לא תעשה יותר נראים הדברים שהקדמנו:

**#III:8 פרק שמיני**

**ואולם** החכם רבינו ישועה נ"ע סדר י"ח עושים ומכללם לא הורה שבאים באסור רק הששה ואלו הם. האחד מה שהוא מותחל. והשני מה שהוא נולד בחבור. והשלישי המעשה הנופל בלי חבור כמו טחינת הפרד והמים. והרביעי כדריכת הזיתים להוציא שמן. החמישי כפתיחת המים לגן. הששי שיהיה כהשקפת האיש אל הבהמה לדוש ולחרוש. אין ספק שכל אלו באסור ויש להם יחס אל הפועל אשר התחיל אך אם יסיר הוא רשותו מהם ויסמיכו אל אחר תהיה מצות לא תעשה לוקחת למי שנעתקו אליו. אמנם המעשים האחרים אינם במצות לא תעשה מפני כי אין יחוסם אל העושה יחס נודע. ואלו הם האחד כגון שיהיה ע"צ הצווי כמו "וַיִּבֶן שְׁלֹמֹה אֶת-הַבַּיִת" (מלכים א ו, יד) שהבונה האמתי הוא זולתו שהוא ישובח ויגונה. השני שיסמך הענין אל הרוצה כמו "הֲרָצַחְתָּ, וְגַם-יָרָשְׁתָּ" (מלכים א כא, יט). השלישי כאשר יניח המעשה כמו "אָז יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בָּמָה" (מלכים א יא, ז) ר"ל שלא צוה בה וגם לא רצה אלא בעבור שלא מנע. הרביעי כאשר יניח החקירה כגון "חָטָא, יִשְׂרָאֵל" (יהושע ז, יא) בענין עכן שדין היה לישראל לחקור אם מעל שום אדם בחרם. החמישי הסמכת ההריגה למי ישקה סם המות או להשליך באש ובשלג. וכבר באר החכם כי שמושו אע"פ שהוא מעבר אומר יחוסו נראה ביותר מן האמת. אכן יש הבדל באלה היחוסים באשר תהיה פעלתו מעשיית יהיה יחוסו יחוס אמתי אכן אשר פעלתו היא טבעית כבר הורינו הפרק בין האש ובין שאר הדברים ששאר הדברים יהיה הכתום בהמשך הזמן ולא כן בעור האש ויהיה בעור האש לקוח במצות לא תעשה כאשר הרחבנו הבאור. הששי בעזרת האיש לזולתו בהריגה בנתינת העצה או הדיפת צררות כגון שאמר "כִּי מֵאִתִּי נִהְיָה, הַדָּבָר" (מלכים א יב, כד). השביעי שתהיה ההגרמה ממנו באשר לא חפץ כמו "אָנֹכִי סַבֹּתִי, בְּכָל-נֶפֶשׁ בֵּית אָבִיךָ" (שמואל א כב, כב). השמיני להודיע לזולתו אשר לבסוף יבחר אותו כמו "כִּי הִנְנִי קֹרֵא, לְכָל-מִשְׁפְּחוֹת מַמְלְכוֹת צָפוֹנָה" (ירמיהו א, טו). התשיעי כאשר יניח העזרה כמו "מַה-זֹּאת עָשָׂה אֱלֹהִים, לָנוּ" (בראשית מב, כח). העשירי בהשליך הבעל חי לפני מי יטרוף אותם ר"ל לפני הארי. האחד עשר אשר ימנע מן האיש מאכל ומשתה וזה יהיה סבה למותו. השנים עשר שיסמוך מעשה הנולד אל עושהו אחר הפרדו כמו מי שירה החץ לאדם אחד והכהו ואחר כך מת הנה תיוחס הפעולה אליו שהוא הרגו. ואולם אשר רצו לבטל מלהיות מעשה הנולד נסמך אל עושהו אחרי הפרדו הוא אמרם האיש אשר ירה החץ לאיש וקודם שיוכה האיש מת המורה החץ ואי אפשר היות המתים פועלים זה אי אפשר. ואמנם אחרי האמת ואפילו שמת המורה אליו תיוחס הפעלה לא כדברי הטוען כי הפעל ייוחס אל החי לא אל המת כי היחס אל שניהם כאחד בשוה בין אל המת בין אל החי מפני כי הדבר החדש לא יצא משיסמך אל פועל ולא יצא הדבר משני פנים אם שיסמך אל השם אם שיסמך אל המת ואם יהיה שקר שיסמך אל השם יסמך אל מי שייוחס אליו:

**#III:9 פרק תשיעי**

**יש** לדעת כי חכמינו ע"ה הזכירו כי השבת נזכרה בשלש עשרה מקומות ונתנו טעם לכל מקום ומקום למה נזכרה. ואולם העלה אשר נתנו להזכיר אזהרת השבת בפרשת כי תשא בעבור עבודת המשכן שלא נאמר כיון שאמר במתן תורה "תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) חפצינו אסורים וחפצי שמים מותרים בשבת על כן אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, יֵעָשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות לא, טו) לאסור מלאכת המשכן ובעבור שלמלת יעשה כולל מעשה המותחל ומעשה הנולד והנולד אשר היו צריכים במעשה המשכן הוא צורך האש לפי שהיו צריכים מהתוך הזהב והכסף והנחשת ע"כ כשבא בפרשת ויקהל ואמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" (שמות לה, ב) אמר גם כן "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ" (שמות לה, ג) שלא תהיה נשארת האש ואע"פ שקדם לנו הבאור למה פרט בעור האש ממלאכות אחרות לא ימנע גם כן להיות לעלות אחרות ידועות. ואם בעלי הקבלה נחלקו על הבערת האש למה יצאה מן הכלל. מהם אומרים ללאו יצאה ומהם אומרים לחלק יצאה ורצונם בזה באמרם לחלק יצאה הוא מפני אמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) והיה נראה בעשותו מלאכות רבות בשגגה אחת לא יהיה חייב אלא חטאת אחת על כן הוציא ההבערה לחייב עליה ללמד שעל כל אחת ואחת יהיה חייב בשגיגתו החטאת. אבל באמרם ללאו יצאה הטעם בו שלא לענוש בשבת כגון מי שחייב מלקות או מארבע מיתות בית דין והוציא דין השרפה להקיש על כלם ואי אפשר אחת משתי הכונות. שאם כדי לחלק יצאה הנה הכתוב אומר "כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד) והרצון מלאכה אחת וכל שחייבים בזדונו כרת חייבים בשגגתו חטאת כפי דעתם. ולפי דעת האומרים ללאו יצאה הנה כל השורף למחוייב שרפה בשבת חייב מלקות והם אומרים המבעיר והמכבה בכלל עושה מלאכה והוא מחוייב מות. יש לדעת כי מלת בעור מצאנוה משתתפת לענינים מצאנוה לענין כסלות כמו "וַאֲנִי-בַעַר, וְלֹא אֵדָע" (תהילים עג, כב) "בִּינוּ, בֹּעֲרִים בָּעָם" (תהילים צד, ח). ומצאנוה לשון בהמות "אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ" (במדבר כ, ד). ולענין השמדה "וּבִעַרְתָּ הָרָע, מִקִּרְבֶּךָ" (דברים יז, ז). ולענין הדלקה "וְנֵרֹתֶיהָ לְבָעֵר בָּעֶרֶב בָּעֶרֶב" (דברי הימים ב יג, יא). ולענין שרפה "מַדּוּעַ, לֹא-יִבְעַר הַסְּנֶה" (שמות ג, ג). שהרי נאמר "וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ" (שמות ג, ב) שאל"כ נמצא שזה סותר לזה וזה א"א. וידוע כי כל מלה משתתפת לא יודע ענינה כי אם מן המלות הסמוכות לה. הנה ממה שאמר בינו ידענו שמלת בוערים ענין כסלות וממה שאמר "וּבִעַרְתָּ הָרָע, מִקִּרְבֶּךָ" ממה שבא אחריו מ"ם למדנו שהוא השמדה אע"פ שימצא גם בלא מ"ם וכל בעור שיבא אחריו מלת אש בידוע שהוא ענין הדלקה או שרפה. ומדברי תועה שאמר שהוא לשון השמדה הנה אין מ"ם לפניו ועוד שבאה לפניו מלת אש. ואם מפני שמצא ענין השמדה שלא באה במ"ם כמו "וּבִעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵית-יָרָבְעָם" (מלכים א יד, י) מן הדין היה לו שלא לגזור המאמר אלא להיות שני הענינים בשוה ואם היה נוטה לאחד משני הענינים מפני שאי אפשר לתפוש שני הענינים מפני הכחוש שהיה על דרך בחירה והוא לא כן ידמה אלא גוזר המאמר. וכדין הכריח רבינו ישועה נ"ע לגזור המאמר שהוא ענין הדלקה מפני מלת אש. ועוד שמן הדין היה להוציאו בתורת עשה לומר תשאירו האש משיאמר אותו להיות הגלוי שלו אזהרה והסתר שבו צווי. והנה מה שאנחנו אומרים הוא על דרך אמת והוא הלך בדרך המעבר והדין נותן לגזור המאמר שהוא על דרך האמת כיון שאנחנו נעזרים מכח הכתוב מלפסוק שהוא על דרך המעבר. ונראה לי כי לא עזר התועה לשומו לשון השמדה אלא מפני שתי סבות. אם מפני שסבר שלשון בעור הוא לפי פירושנו ונראה לי שאם פירשנו לשון הדלקה בידוע שהם כחשו מה שכתוב בתורה והתירו הדלקת הנר. ואם מפני שחשב שלשון בעור ענינו הוא חבור האש במאוכלה והלא הוא בא באזהרת "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) באמרם המבעיר והמכבה בכלל עושה מלאכה ומה בא הכתוב ללמד ע"כ חשש לבאר אותו בענין השמדה. והנה כנראה לפי דעתו שבעור האש בשבת הוא מצוה מגוף התורה כדי לאמת העתקתם והלא חכמיו מודים שהוא מדברי סופרים ונודע ג"כ כי מפני עלה חדשו זה הענין ר"ל הדלקת הנר ואיך יתפאר בדבר אשר הוא מכחיש לשתי הכתות להפך דברי אלהים חיים. ומעתה נשיב ידינו על הבודים מלבם להוסיף מצוה על מה שכתוב בתורה ר"ל הדלקת הנר ונאמר באיזה צד בארו ושערו היות הנר דולק בשבת האם הוא על צורת הפטור והם חייבוהו וידוע כי בלתי החיוב לא ימנע אדם מזה מפני שנפשו של אדם תאבה בו ובלתי צווי יעשה דברים שהם מותרים וכן הכתוב אומר "וּמָתוֹק, הָאוֹר; וְטוֹב לַעֵינַיִם" (קהלת יא, ז) ואם משום עונג הנה הוא כשאר דברים שיש להם עונג וכמו שלא נתחייב כל אחד מהם בראשו כך היה ראוי בזה. ואמנם לומר בעבור שהוא בא תחת האזהרה לכך חייבוהו אי אפשר כי הם אמרו המבעיר והמכבה בכלל עושה מלאכה ואיך אפשר להיות מאמר אחד סותר את האחר. אכן כנראה שדעתם באמרם המבעיר והמכבה דעתם בהתחלת ההדלקה אבל בהותרה היא בצורת הפטור לכך חייבוהו. ומעתה יש לנו לחלוק ולבאר כי בין בתחלת ההדלקה ובין בהותרה איכות אחת היא ולכן יהיו באים תחת אזהרת "לֹא-תְבַעֲרוּ" (שמות לה, ג) וכי האש בהיותה דולקת מהתחלתה ועד סופה היא תחת מצות לא תעשה:

**#III:10 פרק עשירי**

**ואמנם** ענין בעור לפי מה שהבינונו שהיא מלה מוסכמת לענין הדלקה ולענין שרפה כי מה שאמר "וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ" (שמות ג, ב) ואמר "מַדּוּעַ, לֹא-יִבְעַר הַסְּנֶה" (שמות ג, ג) והנה מלת בוער ענינה הדלקה. ו"מַדּוּעַ, לֹא-יִבְעַר הַסְּנֶה" ענין שרפה מפני שלא תדמה סתירה אע"פ שסוברים להיות בוער ענין שרפה "מַדּוּעַ, לֹא-יִבְעַר הַסְּנֶה" כמו כן והטעם כי אע"פ שהיה נאכל עוד היה מוסיף החלקים בסנה. וכן מה שנאמר "וַיַּבְעֶר-אֵשׁ בַּלַּפִּידִים" (שופטים טו, ה) ואח"כ "וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד-קָמָה" (שופטים טו, ה) שהוא ענין שרפה וההבדל שיש בין שרפה והדלקה כי בתאר האש שהיא בוערת יהיה הטעם דולקת אך בתאר האש בוערת ותצא פעלתה אל אחר יהיה ענין שרפה. ויש חכמים שהשוו בין הדלקה לשרפה והאמת לא כן כי תוכל לומד הדלק האש ולא תאמר שרוף האש אע"פ שיסבול לומר הדלק הבגד כמו שיאמר שרוף הבגד והטעם כי כל הדלקה לא תהיה בלתי שרפה וטעם השרפה הוא פרוד ואכול בנשרף. ואשר דמו לומר ענין הבעור לשון חבור עד שיתנצלו באזהרת "לֹא-תְבַעֲרוּ" שטעמו לא תחברו עד שהוא עושה החבור מיום ששי ולא יהיה מחלל שבת לשוא נתנצל כי כל עוד שהאש שורפת במאוכלה יקרא בעור מראשית ועד אחרית כאשר יתבאר ותתיחס אל המבעיר ואיך יהיה ענין "לֹא-תְבַעֲרוּ" לא תחברו ויהיה הרצון לעת התחבר האש במאוכלה שהרי יהיה חבור ואם אין שם אכול לא יקרא בעור. וצריך לדעת כי פרוד ואכול שתעשה האש במאוכלה האם הוא מפועל האדם אם הוא מכח טבע האש שהטביע האל יתברך בו. והדבר ידוע כי הפרוד והאכול אינו כי אם מפעל האש לא מפעל האדם וצריך לדעת כי אפילו שאינו מפעל האדם יתיחס פועל האש אל האדם. וידוע שאין הפרוד והאכול שתעשה האש במאוכלה בשעת התחבר האש במאוכלה ואין הפרש בין אותו האכול שעשה בעת התחבר האש במאוכלה ובין שיעשה באחרית עתות הותרה הבדל. וא"כ לא יצדק מי שיסמיך האכול הראשון ולא יסמיך האחרון אחר ששניהם נקראים כאחד בשם בעור. וחוב שיהיה מאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" (שמות לה, ג) לוקח שתי העתות בין האכול שתעשה האש בהתחדשה ובין שתעשה בשעת הותרה דמיון הדבר מה שאמר "וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג) ואינו רוצה על התחלת בשולו אלא מה שיתבשל באחרית העתים הוא בא תחת "וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" מכלל הוא תחת האזהרה ביום השבת. ואולם מתוך ארבעה דרכים הורה רבינו ישועה נ"ע להסמיך בעור האש בעת הותרה אל האדם. האחד מפני שהכתוב אמר "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם, בְּיוֹם, הַשַּׁבָּת" (שמות לה, ג) וכפי שקדם לנו כי בכל העתים שהאש דולקת והיא ברשותנו נקרא אנחנו מבערים. והשני שאם יהיה באמרו "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ" כדי שלא להוציא האש בשבת והוצאת האש הגרמה לאכול ופרוד אשר הוא מוגרם להוצאת האש ואם ההגרמה תהיה באסור גם המוגרם יהיה באסור. והשלישי שאם יציאת האש מן הברזל תהיה מלאכה והיא אזהרה מאסור "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג) גם יאסר המוגרם מזאת המלאכה. והרביעי כי אם נהיה אנחנו במשפט המוזהרים ממעשה זולתנו אשר אינם מיוחסים אלינו כגון שאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ, ועַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ" וכו' (דברים ה, יד) וכל שכן אשר יהיה מהגרמתנו והוא נתלה לנו ועל כן יהיה באסור להוציא האש כדי שתשאר בשבת אבל יתחייב לכבותה טרם השבת. ואולם באו בכתוב רמזים מתלים הבערת האש בעת הותרה אל הפועל הראשון כגון שאמר "כִּי-תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים, וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ" (שמות כב, ה) ואומר "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם, הַמַּבְעִר אֶת-הַבְּעֵרָה" (שמות כב, ה) כי המבעיר אש לא הבעיר לאכול האש הגדיש והקמה אלא לאכול הקוצים והכתוב יחס הבערת הגדיש אליו באמרו "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם, הַמַּבְעִר אֶת-הַבְּעֵרָה". ואם יטעון טוען כי המבעיר את הבערה אינו חוזר על הדלקת הגדיש אלא על הדליקה הראשונה. יש להשיב שאם תהיה שרפת הגדיש כשרפת הקוצים ואין האשור מתחלף יהיו מתיחסים שניהם אל המבעיר כאחד ואין הטעם כי לא נתחייב בעונש אלא בעבור שלא שמר האש כדי שלא תשלוט בגדיש מפני שאמר מאמר גלוי המבעיר את הבערה ויחס פעלת האש אל הפועל הראשון. וראיה אחרת מפני שאמר "וַיַּבְעֶר-אֵשׁ בַּלַּפִּידִים" (שופטים טו, ה) והוא מורה לחדוש האש ומה שאמר "וַיַּבְעֵר מִגָּדִישׁ וְעַד-קָמָה" (שופטים טו, ה) הטעם אל הפועל שעשתה האש בשעת הותרה כי אי אפשר להחזיר מלת ויבער אל זולת שמשון כי הנזכרים בעצמו של ענין הם חמשה השועלים והלפידים וזנבות השועלים והאש ומלת ויבער לא תכון להחזירה לאחד מאלו הנזכרים כי אם אל שמשון כאשר באה הטענה על השאלה באמרם "פְלִשְׁתִּים, מִי עָשָׂה זֹאת" (שופטים טו, ו) יענה זאת השרפה "וַיֹּאמְרוּ שִׁמְשׁוֹן חֲתַן הַתִּמְנִי" (שופטים טו, ו). ומלבד אלו המקומות יש שמסמיך השרפה אל האדם כאמרו "וְשָׂרַף אֶת-הַפָּרָה, לְעֵינָיו" (במדבר יט, ה) ושרף "אֶת-פַּר הַחַטָּאת, אֲשֶׁר-לוֹ" (ויקרא טז, יא ; יחזקאל מג, כא) וכפי חלוק הדעות במלת בעור נחלקו הפירושים במאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ". שהאומרים טעמה לשון חבור כבר בארנו שזאת הדעת בטלה אכן האומרים שטעמה לשון דליקה מהם אומרים שרצה הדליקה הראשונה שהיא עם החבור וזאת דעת הרבנים וכבר בארנו הפסד זאת הדעת כי אין הפרש בין הדליקה הראשונה ובין ההווה בעת השלישית והרביעית. ומהם אומרים שרצה במאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" הדליקה שיש בשעת הותר האש מפני שאומרים שאם רצה הכתוב הדליקה הראשונה הלא היא לא תהיה רק ע"י מלאכה והלא הוא אסור ממאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י). ואם כן מה רצה במאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ" וזאת דעת חלושה שאם הדליקה שיש בשעת הותר האש עם הדליקה הראשונה שהיא בשעת צאת האש באיכות אחת למה לא יהיו נכללים הראשון והאחרון במאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" ואע"פ שהראשונה יוצאת מכח מלאכה. ומהם אומרים שמאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" כולל שתי דליקות בין בשעת התחדש האש בין בשעת הותרה שהכתוב יחס הבעור במאמר נגדיי באמרו "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ" וכלל זה המאמר בין בשעת התחדשה בין בשעת הותרה בין שהמציאה אחר ונתיחסה לו כל באים תחת מאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" וזאת דעת החכם רבינו ענן נ"ע. אכן ר' ישועה נ"ע אומר שמאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ" כולל שני המינים בין בשעת התחדשה בין בשעת הותרה מאסור "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" כיון ששני המינים הם איכות אחת ויחס אחד אל הפועל וזאת האיכות נקראת בשם מלאכה ונתיחסה אל פועל ע"צ הנודע א"כ המחדשה או המותירה או שמתיחסת אליו יקרא עושה מלאכה אע"פ שפעלת האש תהיה נעשית מאליה:

**#III:11 פרק אחד עשר**

**יש** לחוש כיון שנכללו כל המלאכות להאסר במושבות מה טעם כשהוציא מצות הבעור בו מכללו הוזכר המושב בו והחכמים אמרו בו אופנים. מהם אומרים שזה בא לחזוק ומהם אומרים שבא להועיל בעבור הבעור מפני שבבית המקדש היתה האש נמצאת באר כי במושבותינו היא אסורה ואין צורך בזה מפני כי גם שאר מלאכות היו נעשות במקדש. ומהם אמרו בעבור שחייב הכתוב שרפת עיר הנדחת ואי אפשר לכבותה בששי ונמצא שהיא בוערת בשבת ע"כ הוצרך הכתוב לומר "בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" (שמות לה, ג) להוציא עיר הנדחת שהיא "תֵּל עוֹלָם, לֹא תִבָּנֶה עוֹד" (דברים יג, יז) עד שהרחיבו מזה לומר שאם בער איש במדבר אש והניחה דולקת בשבת אינו עובר משום מושבותיכם. ולזה אמרו כי שמשון אע"פ שהדליק האש בקמות פלשתים לא היה עובר במצוה ואם היתה שבת. אכן מה שראוי לבאר כי בעור האש כמו שבארנו אינה מפעולת האדם ולא תסמך אלינו אלא מפני שהיא ברשותנו וע"כ אמר מלה המורה לענין הרשות כאשר יתבאר אמתת מענה מלת מושב. ויש לנו להבין ממאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַה', בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, ג) שהוא לכל המצות ונאמרה במקום הזה מפני שקודם זה המאמר אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה". ואמרנו שמלת תעשה כוללת המעשה אשר נעשה אנחנו ואשר תעשה מאליה. ואשר תעשה מאליה לא תתיחס אלינו אלא מפני שהיא ברשותנו וע"כ הוצרך לומר הנה "שַׁבָּת הִוא לַה', בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, ג). ואם יטעון טוען שהרי הכתוב אומר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" יש לפרש שזה כמו תקון לשון להקרא המעשה הנעשה מאליו מעשה שלנו והנה יהיה מאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" נגדיי למאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה" ולא בא זה המאמר כדי להתיר המעשה בששת הימים ולא כדי להורות בעשיית החובות כפי שסברו אנשים. ואולם אמתת המושב הוא על המקום אשר ישב בו האדם כמו שאמר "וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ עַל-מוֹשָׁבוֹ" (שמואל א כ, כה). ואולם מצאנוהו שנאמר בהרחבה לאשר יש בו חלק מן הרשות והקנין והשכירות והשאלה. ויש אשר הוא מוסגל לארץ ישראל כמו שאמר "בְּכֹל, מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם, הֶעָרִים תֶּחֱרַבְנָה" (יחזקאל ו, ו) "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט, לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (במדבר לה, כט). וימצא לכל העולם כגון "בְּכֹל, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם, תֹּאכְלוּ, מַצּוֹת" (שמות יב, כ) כל חלב וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם (ויקרא ג, יז). וכן הדבור בבעור באמרו "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" (שמות לה, ג) שאינו רוצה המקום אשר הוא יושב בו. וכבר בארנו כי ע"כ הזכיר מלת מושב להחכים לאמתת הבעור לא שהבעור מותר לזולת המושב מפני שהכתוב לא נתן המושב תנאי באסור הבעור כי לא אמר אם תהיו במושבותיכם. ויש להבין כי בעלי ריבנו שמתירים הותר האש בשבת הביאו פוגות לאוסרי הותר בעור האש בשבת ואין לנו צורך לסדרם אחרי שסדרום החכמים והשיבו אליהם החכמים מה שמספיק כדי שלא להאריך. עכ"ז מה שבארנו והורינו מה שהוא האמת מדין תורה מספיק למעיין לבטל כל קשיותיהם. יש שאלות ששאלו דורשי מצות אלהים החרדים אל דברו בענין בעור האש באמרם אם יתחייב שתוסר חמימות האש טרם השבת ולא הורה החכם באסורה. אמנם אם יהיה מוקד חזק בכח החום אשר בנתינת עץ או בגד ישרף הורו באסורו כגון דשן עצמות הזיתים ומוקד הצורפים והזכוכית בהפלגת החום. ואומרים שיתחייב שלא יכרת האש מהם בסוף יום הששי אלא במעוד יום זמן רחב. וכנראה לי שזה לצד חמרה פן יקרה ויסמך להם דבר ויתחדש הבעור לא לאופן שהפלגת החום ההוא יקרא בעור. יש לשאול אם תשאר אש בשבת בין בהכרח בין ברצון בין בשגגה איך יהיה הדבר. יש מהם אומרים כי האש בהיותה בוערת אנחנו עושים מלאכה בכל עת השארה וחוב שנכבה אותה וזה מאמר חלוש. אבל הראוי כפי שבאר רבינו ישועה נ"ע כי יחס הבעור אלינו בשעת הותר האש היותנו עושים מלאכה זהו על צד המעבר אבל הכבוי הוא מלאכה באמת והדין נותן לתפוש האמת משנתפוש המעבר ועל זה לא יתנו לכבות האש בשבת. אך אם תהיה האש נמצאת בשבת היהיה המקום שהאש נמצאת בו מחולל אם לא. ואומרים החכמים שזה יחלק אם יהיה המקום מושבת והאש נמצאת בשגגה לפי דעת מי שמודה על אסור הותר האש בשבת יש להאמין כי האש לא חללה המקום אבל הוא כדין המושבת ואע"פ שהחכמים הורו באסור השמוש בו על צד השמור אינו נראה בעיני כל שכן בסור האש אבל אם תהיה האש בו ברצון כפי דעת הרבנים שמכשירים הותר האש בשבת אע"פ שהמקום מושבת הוא מחולל ואין ראוי לשבת ולעמוד בו אלא אם לא תתכן היציאה ממנו אך אין ראוי להשתמש בו ואין ראוי כי הוא לפי דעתו אינו מחולל ויהיה זה כדבר אשר נחלקו בו החכמים שזה מתיר וזה אוסר אע"פ כן האוסר ישתמש בבית המתיר ככה יהיה בענין הותר האש. והשיב החכם כי אם יהיה אותו הדבר אסורו בהגברה ראוי להשתמש בו כדמיון שהביא החכם מלקיחת הבשול מן הסיר בשבת. אך אם יהיה אותו האסור מגופי התורה באמת יהיה המקום מחולל ואין ראוי להשתמש בו. ואולם הספק אחר שתסור האש מבית הרבן היכשר להשתמש בו אם לא. החכם ר' ישועה אמר כי הטוב המניעה מכל זה והשמירה בו. יש שואלים אם תהיה האש במקום שלא ברשותנו היתכן להשתמש ברשותנו באורה אם לא. והתשובה אם יהיה זה בכונה אין ראוי ליהנות מדבר האסור אבל על צד שלא בכונה אין מניעה מזה. ויש שואלים אם יהיה ישראל שכיר לאינו ישראל לבער אש במרחץ האינו ישראל אם לא ירצה לכבותה איך יהיה הדבר. התשובה כי צריך שישא ידו ממנה וישיב תקונה על ידי זולתו כדי שלא תסמך אליו. ויש שואלים היכשר שנשכיר בתינו לאינם ישראלים והם ידליקו בם האש בשבת אם לא. התשובה בזה כי הבית יצא מרשותנו ע"י זולתנו בשכר שנתן וברשותו להשתמש בו על צד שהוא רוצה והוא כדין כל מלאכה שהוא עושה. ואין לטעון כי איך נשכיר בתינו לאינם ישראלים בשבת והם ישמשו בשבת וזה ידמה חלול שנהנה בשבת והנה כנראה שצריך שלא יטול שכר בשבת ואם הדבר כן נראה שאינו יוצא מרשותנו הבית ואסור להדליק בו אש. יש להשיב כי הבית נחשב כמו קנינו בעת שהתנה עמו השכר ולמעיין בשביל השכר רק אם עד זמן פלוני וזה יכשר ואע"פ שיש שבת בינות הזמן ההוא:

**#III:12 פרק שנים עשר**

**אמנם** החלק הרביעי שתעשה מלאכה על ידי זולתנו ותסמך אלינו אם ע"י צווי אם ע"י עצה כפי שקדם לנו הבאור בי"ח עושים כבר החקירה הוציאתנו שלא תסמך אלינו פעולת זולתנו ולא נהיה עוברים ב"לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה". וכבר באר החכם רבינו ישועה נ"ע בדבר מי שאמר כי יסבור כי אנחנו עושי מלאכה כאשר יעשה אותו זולתנו משום שאמר הכתוב "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ" (שמות כ, י) ואמר שאין בו חזוק אלא טעמו לא תעשה אתה מלאכה ולא יעשה בנך מלאכה עד שבאר כי אין אנו מוזהרים אלא במשפט המוזהרים כדי למנוע אותם מעשיית מלאכה והואיל ומניעת זולתנו מעשיית מלאכה אשר היא תלויה בנו לא החריש הכתוב מלבאר איזה הוא ואמר "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ, ועַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ" (דברים ה, יד) אלא באדם מכלל עשיית זולתנו המלאכה אינה באה תחת "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" וא"כ עשיית הגר מלאכה אין אנחנו חייבים למנעו אלא אם יהיה במקומנו שנאמר "וְגֵרְךָ, אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ" (שמות כ, י ; דברים ה, יד). אלא אם לא יהיה בשערינו ואפילו שנשכיר אותו במלאכתנו ויעשה אותה בשבת אין לנו חיוב ואין הדין נותן להקישם לבנינו כי לא יתכן להקיש אותם מקל וחומר ולא מגזרה שוה. ולטוען אשר יטעון כי האינם ישראלים מחוייבים בתורה ויהיה רע ממנו להחטיאם. יש להשיב כי לא נתקיים חיוב התורה על האינם ישראלים. אך מה שאמר החכם כי לא דברנו זה אלא אשר חייבתו הראיה וגם אמרנו כי לא נכחש החזוק אשר יכשר כאשר אמרנו ובארנו כי מניעתם ממעשיהם וממעשינו יחדו בשבת יכשר. ויש להחזיק בזה כיון שנקרא זה היום יום שבת בלי התיחס וזהו קדוש היום שצריך מכל צד ופנה שלא יגרום להעשות בו מלאכה. וצריך להיות ישראל במשפט המוזהר מלתת לאינו ישראל לעשות מלאכה בשבת כגון לתפור או לארוג וכיוצא בהם לתתם לו על דרך משולח בתוך השבוע ואפילו אם עשה אותם בשבת אין הזק מזה. וצריך אם יהיה שתוף ישראל עם אינו ישראל בדבר שהוא ביניהם להזהר בשותפות שלא יסבב לכתחלה להעשות מלאכה בשבת ליהנות בה. ואם עשה האינו ישראל שלא מדעתו של ישראל אין שם אסור. ואין ראוי להתנות אם האינו ישראל בדבר שהוא ביניהם בשותפות ששכר יום שבת יהיה לאינו ישראל ושכר יום ראשון יהיה לישראל כנגד השבת. וחכמי הקבלה נמנעו מזה לעשות האינו ישראל מלאכתם בשבת והורו שזה אינו מגוף התורה רק מדברי סופרים לצד חמרא כדי שלא יהיה קל לישראל לעשותם לעצמו ומנעו לתת ישראל לאינו ישראל סמוך לערב שבת לעשות לו מלאכה אלא צריך להיות מעת נתנו לאינו ישראל עד חשכת ערב שבת כדי לעשות אותה מלאכה. וכן אמרו אינו ישראל שעשה מלאכה בשביל ישראל לא יהנה בה ישראל במוצאי שבת אלא שתעבור שעה בכדי אותה מלאכה אלא אם עשאה האינו ישראל בשביל עצמו נהנה בה בשבת עצמו ואפילו נתן ישראל לאינו ישראל בתוך השבוע לעשות המלאכה והוא יעשנה בשבת צריך שיהיה בצניעה שלא יחשד כי נעשית בשבת מלאכת ישראל. דין תורה שלא יעשה האינו ישראל מלאכה בגבולנו שנאמר "וְגֵרְךָ, אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ" (שמות כ, י) אך אם הוא עושה מלאכה בחשאי או בסתר אין מניעה מזה כי כן אמר הכתוב "בִּשְׁעָרֶיךָ" שיהיה גלוי בתוכנו. אך העבד והאמה אסור לעבוד עבודתנו על כל צד ופנה אבל עבודתם לעצמם אין אנו מוכרחים למנעם. ומה שעשו עבדי שלמה לא היו עבדי קנין ואין עלת הכתוב שאמר "לְמַעַן יָנוּחַ" (דברים ה, יג ; שמות כג, יב) למענו אפילו במלאכת עצמו רק הכונה בו ממלאכתנו והעד שלא הביא הבן והבת. והנה זה הפסוק כולל שלשה המינים ואל ראי זה כראי זה שהבן והבת יהיו מעשיהם אסורים מכל וכל ושל עבד ושפחה המעשים שלנו יהיו אסורים להעשות על ידיהם ושל עצמם אין אנו מחוייבים למנעם לבד שלא יהיה בגבולנו. והגר אנחנו מוזהרים למנעו מן המלאכה בגלוי בגבולינו אבל כשיעשה בסתר ואפילו תהיה המלאכה שלנו לבד שלא נעיין בשעה שנתן לו לעשות בשבת. אבל הבהמה אסור לעשות על ידיה מלאכה ולא לתתה לאינו ישראל לעשות בה מלאכה ואפילו שלא להנאתנו או לשכור אותה זהו דין תורה שהוא המצוה לשביתת בהמתנו שאינה בעלת דעת ולא כן הכלים כי לא צווינו לשביתת הכלים שאמר "לְמַעַן יָנוּחַ" וכו'. ולא יכשר להוציא בהמה ברסן ולא במרדעת ולא כל כיוצא בו לכל בהמה כפי מנהגה. ובעלי הקבלה מנעו אפילו למכור לאינו ישראל בהמה גסה כדי שלא יעשה בה מלאכה בשבת וזה אינו מאמר מוסכם. ואם אמרנו בבהמה והוא הדין בעוף ואסור לשלוח כתב ע"י עוף. ואולם מה שיעשו בעצמם אינו חוב עלינו ואפילו ששלח אותם לרעות ותולשים עשבים ושותים מן המעינים שהם מקום מחולל רשות הרבים. ואסור לתת אותם אל רועה אבל רעייתם תהיה במקום מושבת כגון מכלא ורפתים ודיר שאם לא כן צריך שמירה ונהול ויבוא לידי חלול. ואפשר שיהיו צאנינו נטושים בחוץ מפני רבוים וישראל שומר אותם כמו ששומר פירותיו ואין זה חולל בו כי אינו מהנה את עצמו מה שאין לו דמיון זה כמו שנועל ביתו מפני הגנבים. והכתוב נתן אלפים אמה במדה חוץ לעיר וזה מגרש העיר וכן הכתוב אומר יהיה "לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם, וּלְכֹל, חַיָּתָם" (במדבר לה, ג) כמו שמותר לישראל ללכת בהם:

**#III:13 פרק שלשה עשר**

**מה** שאמר הכתוב בפרק "רְאוּ, כִּי-ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת--עַל-כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, לֶחֶם יוֹמָיִם; שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" (שמות טז, כט). אמר החכם רבינו יוסף נ"ע שהדבור מסופק אשר יהיה בזה הפרק מדוברים אם אנשי המדבר לבד או הם וזולתם. ואולם בעבור שאמר אחר זה המאמר "וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם, בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי" (שמות טז, ל) ונכללה היציאה בשם שביתה וכשאמר "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות טז, כג ; שמות לא, טו ; שמות לה, ב) נכללה גם היציאה ואחר כי מה שכולל "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" הוא מה שכולל שם שבת כמו שנתבאר. הנה תהיה ההליכה תחת כל מלאכה. ובזה הפרק נאמרו מלות כגון "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו, אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) אלו המלות ר"ל מלת ישיבה ותחת ומקום יש להם אמת ומעבר כאשר הכתוב אומר "וְיַנִּיחֻהוּ תַחְתָּיו, וְיַעֲמֹד--מִמְּקוֹמוֹ, לֹא יָמִישׁ" (ישעיהו מו, ז) והוא על האמת במקום הצר שהוא תופש. ונאמר ע"ד המעבר "וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר-תַּחְתֶּיךָ, בַּרְזֶל" (דברים כח, כג) "וַיִּשְׁאַל אֶת-אַנְשֵׁי מְקֹמָהּ" (בראשית לח, כא) "יְנַשְּׂאוּהוּ אַנְשֵׁי מְקֹמוֹ" (עזרא א, ד) ואינם על האמת. וצריך לדעת אם נקח אותם על דרך האמת אם ע"ד מעבר באלו המאמרים ר"ל במאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו, אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט). הנכון כי לא יתכן לקחת אלו המאמרים על אמתתם אם מפני הכרח מנהג העולם כי האדם צריך ללכת לנקביו ואי אפשר היות שבו איש תחתיו על אמתתו. ואם מפני הגדת הכתובים בצאתם ממקומם כגון שנאמר בימי משה "וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ, הַמֹּצְאִים אֹתוֹ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים--אֶל-מֹשֶׁה" (במדבר טו, לג). ועכ"פ יש להבין שיצאו ממקום שבתם ללכת אל הנביא או לצורך אחר. וכן "מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת" (מלכים ב ד, כג) מפני מה שנודע לנו מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו אליו כל ישראל כי אי אפשר היות אלו המאמרים על אמתתם. אעפ"כ ר' בנימין האוונדי נ"ע אמר כי מלת תחתיו על האמת וכן הודה עליו הקרקסאני נ"ע והכתוב אמר תחתיו ומקומו וצריך לדעת טעם אלו המאמרים על איזה כון המדבר בכתוב. ויש מהם אומרים כי תחת ומקום הם אחודי ענין כטעם "וְיַנִּיחֻהוּ תַחְתָּיו, וְיַעֲמֹד--מִמְּקוֹמוֹ, לֹא יָמִישׁ" (ישעיהו מו, ז) או שהם חלוקי ענין. ואלו שהם אומרים שהם חלוקים אומרים כי טעם תחתיו הוא ביתו ומקומו הוא המדינה כמו שהיה האהל והמחנה ויחס מלת שבו אל תחתיו ואזהרת אל יצא מן המקום. ואולם החכמים פירשו פירושים באלו המאמרים. אמר רבינו יפת נ"ע שטעם יחס מלת שבו אל תחתיו להצטרף האדם אל נויהו ור"ל לטלטל בביתו. ומזה יהיה לקוח רמז "וְלֹא-תוֹצִיאוּ מַשָּׂא מִבָּתֵּיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (ירמיהו יז, כב) וממאמר אל יצא נודע כשרות היציאה אל המדינה שלא לטלטל. ורבינו סהל נ"ע אמר שטעם שבו כמו "שְׁבוּ-לָכֶם פֹּה" (בראשית כב, ה) ור"ל במלת תחתיו האהל ואלו נשאר על זה היתה היציאה לבית הכנסת או אל בית המדרש באסור אלא ע"כ אמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) כדי להתיר יציאתו אל בית הכנסת. והנה אלולי מאמר אל יצא לא היו רשאים ללכת לבית המדרש ואלולי מלת שבו היה להם לצאת אפילו לדברים אחרים. ורצון זה החכם שמאמר מקומו כולל יותר מתחתיו אע"פ שנמצא המקום על הבית כמו "וְנָתְנוּ-לוֹ מָקוֹם וְיָשַׁב עִמָּם" (יהושע כ, ד) ונמצא גם על הרחוב כמו "וַיִּשְׁאַל אֶת-אַנְשֵׁי מְקֹמָהּ" (בראשית לח, כא). ואלולי הראיות אשר הקדמנו לא היתה היציאה כשרה. אך רבינו בנימין האוונדי רצה במאמר תחתיו על האמת ממאמר "וְיַנִּיחֻהוּ תַחְתָּיו" ואולם יצא ממנו להכרח כפי שאמרנו מן הדרכים שהקדמנו ומאמר "אַל-יֵצֵא" אינו חוזר למאמר שבו שאם כן לא היה רשאי לצאת ממנו. אכן הרצון שהעיר המאמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" עד איזה גבול יצא לידי צורך ולא יוכל לצאת ממנו יותר והוא העיר עם המגרש אלפים באמה סמך לדבר ומדותם מחוץ לעיר אלפים באמה (במדבר לה, ה) ונאמר "אַךְ רָחוֹק יִהְיֶה, בֵּינֵיכֶם וּבֵנָיו, כְּאַלְפַּיִם אַמָּה, בַּמִּדָּה" (יהושע ג, ד) ובזה הפירוש הסכים הקרקסאני נ"ע. ובעלי הקבלה פירשו כי מאמר תחתיו על האמת והוא המקום שהוא תופש ארבע על ד' אמות והתיר לו לטלטל בתוך ארבע על ארבע. ואם כונתם להיות תחתיו על האמת במה שיתפוש גופו והוא ארבע על ארבע בהיות פשוט ידים ורגלים מאיזה כח לתפוש אלכסון מרובע ארבע על ארבע שהוא חמש אמות ושלשה חומשי אמה והלא אינו תחתיו באמת. אך במאמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" הוא שלא יצא חוץ לתחום. וזה התחום הוא חוץ לשנים עשר מיל כפי שהיה תופש מחנה ישראל שנים עשר מיל אלא חכמיהם תקנו שהוא מה שהוא חוץ לעיר אלפים בכל רוח. וכן אומרים שאם יצא חוץ מאלפים מכין אותו מכת מרדנות אלא אם הלך חוץ לשנים עשר מיל לוקה. והדבר ידוע כי רצון הכתוב הפך דעתם שלא נתן הכתוב גבול לתחום אלא אלפים חוץ לעיר. והנה הלוים לא היה להם רשות חוץ מן אלפים אמה ומה הטעם "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" שיהיה תופש חוצה מאלפים. אכן האומרים שתחתיו ומקומו במענה אחד אמר רבינו ענן נ"ע כי "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" הוא מקום רשותו והתיר לו ללכת לאשר הוא מוכן לו כמה בית המדרש והכנסת ומה שהוא צריך לנקביו כי תחתיו כולל כמו "וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר-תַּחְתֶּיךָ, בַּרְזֶל" (דברים כח, כג) ונתן המדה שיש לו רשות ללכת אל מה שהוא תחת רשותו אלפים אמה כמו שקדם לנו הבאור. אך באומרו "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" אסרם לו ללכת בזאת המדה אל מה שאין רשות עליו עד שנחלקו גם כן החכמים שאם תהיה היציאה כשרה במקום המושבת לבד או אם תהיה כשרה גם במקום המחולל ר"ל להיות האינם ישראלים נמצאים. ואולם אשר הוכרח לומר כי לא תהיה היציאה מותרת כי אם במקום המושבת מפני כי מנע לצאת חוצה למחנה ואם לא היה מפני חלול המקום לא היה אופן לזה האסור. ואמנם הוא צריך בתחלה להורות שהתיר ההליכה ממחנה ישראל על מנת שלא יהיה שם אינו ישראל ולא תמצא ראיה. ומה שחייב כי ההליכה תכשיר גם הישיבה והאכילה והשכיבה וצריך גם כן להיות מושבת טען החכם ר' ישועה נ"ע כי אפילו אם יהיה המקום מושבת ר"ל תוך העיר לא יתכן לעשות כאלו המעשים כל שכן מחוץ לעיר בהיות המקום מחולל. ואולם מכל אלו הפירושים אשר פירשו החכמים ז"ל לא ישר אחד מהם בעיני. שהחכם רבינו לוי ב"ר יפת נ"ע אשר שם תחתיו ומקומו אחד ולקח אותם על פי הצר והנרחב ר"ל האהל והמדינה ושהם במעלה אחת בענין הטלטול. וכדין אמר שאם תהיה מלת תחתיו על הצר והנרחב וכן נמי מקומו מאיזה כח להסגיל תחתיו על הצר ומקומו על הנרחב הואיל והם כאחד צריך להיות שניהם באיכות אחת והואיל ויש התר לטלטל בבית הוא הדין במדינה ושם הטלטול פירוש למאמר שבו. וידוע שמלת שבו אין הטעם בו שמורה להתיר הטלטול כי אמתתה מורה על ישיבת האדם במקומו ומעברה יורה ההתמדה. ועוד מה טעם למאמר "אַל-יֵצֵא" האם טעמה אל יוציא. אך מאמר רבינו ענן נ"ע נפלא להיות מלת שבו מורה התר ההליכה מביתו אל בית המדרש ואל זולתו שיש לרשות ומניעת היציאה מן הבית באמרו "אַל-יֵצֵא" כשלא יהיה לצורך זה שהכתוב לא הורה באלו התנאים שיציאה אחת על מנת תהיה מותרת ועל מנת תהיה אסורה. ודבר ר' בנימין עם מה שהסכים עליו הקרקסאני לא ראי להיות מאמר תחתיו על האמת. ועכ"ז צריך להיות תנאים שמאמר "אַל-יֵצֵא" להיות פירוש אל מה שרצה הכתוב במאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" ור"ל שלא יצא ממקומו כמו שהוא יוצא ממקום ישיבתו אל מה שיש לו הכרח כגון לאכול או ללכת אל בית הכסא ודברים אחרים. גם פירוש רבינו יפת הלוי ז"ל שפירש שמלת שבו להתיר הטלטול בביתו כבר פירשנו אנחנו שטעם זאת המלה אינו מורה לענין התר הטלטול. גם ממה שנלחץ רבינו לוי בנו נ"ע ופירש טעם תחתיו ומקומו אחד כי הואיל שתחתיו לוקח הצר והנרחב וגם מלת מקום מאיזה כח להשים תחתיו על הצר ומקום על הנרחב ור"ל שלא יצא ממקומו אלא מביתו וזאת הטענה עצמה לרבינו סהל בן מצליח יר"א. ואולם הנראה מדין החקירה כי אלו המלות שנזכרו ר"ל תחתיו ומקום אי אפשר שיהיו חלוקים בענינם וכבר פירשנו אותם כי הם נמצאים למקום הצר וימצאו למקום הנרחב. ובידוע שלא רצה הנה להיות אחד מהם על הצר ואחד מהם על הנרחב שזה המאמר בלתי מחוכם אבל צריך להיות אם שניהם על הצר ואם שניהם על הנרחב. ואם אי אפשר להיות הרצון הנה על האמת באלו שתי המלות לפי התואנות שהקדמנו אם על הנודע בודאי שהאדם מוכרח ביציאה ואם מן הגדת הכתוב ואם מן הקבוץ כפי שהקדמנו. ולהיות מנהג הכתוב לדבר באלו המלות זולת האמת כבר הוא משומש ונחרף ונודע. ואמנם תהיה החלוקה מה רצה באלו המלות אם על הצר ואם על הנרחב ובאמת כי התואנות אשר הכריחונו להוציאם מן האמת לא העמידוהו על הצר אלא נתפשטו על הנרחב ואם כן הדבר אי אפשר להיות באחד מהם על הצר ובאחד מהם על הנרחב אבל צריך להיות שניהם אם על הצר ואם על הנרחב. הדין נותן כיון שמצאנו הכרח באחד מהם על הנרחב ר"ל מאמר "אַל-יֵצֵא" שהיו יוצאים מבתיהם ואהליהם הוא הדין במאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" ואם כן הדבר צריך לבאר כי באלו שתי המלות ר"ל תחתיו ומקומו רוצה בו המחנה או המדינה עם מגרשה כפי שקדם לנו הבאור. ומלת ישיבה ידוע שאם לא רצה במלת תחתיו האמת הוא הדין במלת ישיבה שלא רצה האמת אלא הרצון בם ענין התמדה כמו "שְׁבוּ-לָנוּ בָזֶה" (שמות כד, יד) "שְׁבוּ בִירֵחוֹ" (שמואל ב י, ה). והעד שאם היה רוצה בו האמת היה אומר אל יקום איש ממקומו וכן בא במקום אחר כשרצה הכתוב האמת באמרו "לֹא-רָאוּ אִישׁ אֶת-אָחִיו, וְלֹא-קָמוּ אִישׁ מִתַּחְתָּיו" (שמות י, כג). ואולם מה שיש להקשות כיון שאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" מה טעם לומר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" אחר ששניהם מורים לענין אחד. ואולם החכם רבינו ישועה נ"ע השיב בזה כי טעמו החזוק לשקוד במחנה על כן אמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" אחר אמרו "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" או שיהיה הרצון שהעובר בו יהיה עובר בעשה ולא תעשה מפני כי השכר תלוי בעשה והעונש בלא תעשה וע"כ אמר "אַל-יֵצֵא" אחר אמרו שבו. וכדין אמר החכם שאם הכשיר הכתוב ההליכה במחנה לא הכשירה על מנת אפיסת העובדי כוכבים ממנה אלא הרצון לאסור ההליכה עם מציאות האינם ישראלים יצטרך אל ראיה. ומאמר נחמיה ע"ה "וּבָאִים שֹׁמְרִים הַשְּׁעָרִים" (נחמיה יג, כב) ואומר "וְהַצֹּרִים יָשְׁבוּ בָהּ" (נחמיה יג, טז) אין למנוע מלבוא אינו ישראל בתוכם אלא כדי שלא לחללם ע"י מכר וקנין במלאכה שהרי אמר "בַּיָּמִים הָהֵמָּה רָאִיתִי בִיהוּדָה דֹּרְכִים-גִּתּוֹת בַּשַּׁבָּת" (נחמיה יג, טו) והוא לענין חלול מלאכה. והנה ההליכה כשרה בכל העיר עד שלא תצא מטעם ההנחה. וכשם שאנו שובתים בבתים ובחצרות ואע"פ שיבואו האינם ישראלים לא יבטלו מקום שביתתנו מטלטול כן נמי אם יעברו בגבולינו לא נמנע מללכת בו לצורך הכרחי בעבודת השם. אבל לשאר חפצים כבר הוכיח מאמר הנביא הזה "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ, עֲשׂוֹת חֲפָצֶךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי" (ישעיהו נח, יג) כי אע"פ שההליכה מותרת בעיר ומגרשה לא תהיה לכל ענין שהוא חפץ ולדרך טיול. אסור לרכוב על הסוס או על החמור ללכת במה שיש לו רשות או על העגלה משום צער בעלי חיים והכתוב אומר "לְמַעַן יָנוּחַ, שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ" (שמות כג, יב) ואפילו של נכרי כפי שהרמיזות שהקדמנו. ויש לקחת רמז מאמר "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ" שההליכה ברגל מותרת ועוד שהכתוב אומר לבלתי שאת משא ביום השבת (ירמיהו יז, כז) וכמו שאנחנו מחוייבים על שביתת עצמנו כך אנחנו מחוייבים על שביתת הבהמה לבלתי שאת משא. והנה הרכיבה תהיה אסורה בשבת ואפילו תוך החצר משום "לְמַעַן יָנוּחַ" ובעלי הקבלה אסרוהו משום עלה כדי שלא יכרות זמורה להנהיג בה את הבהמה. ואסור לעלות באילן בשבת משום שהוא עוקר ותולש. ואם יצא חוץ לתחום אין לו לזוז ממקומו אך אם הוצרך ללכת לנקביו אם יוכל לעשות חפצו באותו המקום עושה ואם לאו הולך בדרך לעשות צרכיו נכנס למקומו הולך לביתו. ראיתי מדברי החכם רבינו ישועה ז"ל שמדברי בעלי הלכות ראה שהיציאה לא תהיה מותרת בתחום כי אם על ידי הערוב. ומדברי רבינו ענן נ"ע נראה שלא הבין מדבריהם כן. וכן ראיתי אני מדבריהם שאינם צריכים ערוב רק כדי לטלטל בחצר ובעיר. ואולם דיננו שאין צריך להיות המקום מושבת כי לא הורה מורה עליו להכשיר היציאה דוקא במקום המושבת אבל בין מושבת המקום ובין שאינו מושבת היציאה כשרה:

**#III:14 פרק ארבעה עשר**

**רכיבת** הספינה בשבת אין ספק שהיא אסורה. אך רכיבת הספינה קודם השבת לבוא עליו השבת והוא בספינה מצאנו מדברי הגדת הנביאים ע"ה כגון עבדי שלמה ע"ה שאמר "יֵלְכוּ נא עֲבָדַי עִם-עֲבָדֶיךָ, [בָּאֳנִיּוֹת]" (מלכים א כב, נ) וכמו שאנחנו שובתים בעצמנו כן אנחנו מחוייבים לשביתת עבדינו. והואיל ומצאנו שעבדי שלמה רכבו בספינה ולו היה באסור לא היה ראוי לרכוב הם בספינה. ולאומר כי הם היו מעיינים בכל יום ששי לרדת אל נמל במטילי הברזל זה אי אפשר כי הולכי הים אין הדבר תלוי על רצונם לרדת ביום ששי אל נמל כי יבוא במהלך יום אחד עשרה ימים. ולטוען שיאמר כי העבדים האלו לא היו כי אם כמו "וַיְהִי כָל-אֱדוֹם, עֲבָדִים לְדָוִד" (שמואל ב ח, יד) וע"כ כשר ללכת באניות. הנה יונה שהיה נביא רכב על הספינה אלולי שלא היה הדבר בהתר לא היה רוכב. ולאמר שהיה מקוה לצאת קודם בוא יום השבת זה אינו נראה אחרי שקול הדעת. ואולם בעלי הקבלה התירו זה שהכתוב אמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) והים אינו נקרא מקום אע"פ שנקרא בשם דרך כגון "הַנּוֹתֵן בַּיָּם דָּרֶךְ" (ישעיהו מג, טז). ואמנם אינו נקרא מקום משום שאינו עושה רושם וע"כ יש בו התר ההליכה. אבל מה שאמרו שהספינה ואם היא של אינו ישראל יש לו לטלטל בכלל הספינה לא ראי אבל צריך שיהיה לו מקום מיוחד שהספינה צריכה מלאכות רבות לעצמם ואינן ראויין להעשות על ידי ישראל. אך מה שהתירו רכיבת הים ולא התירו רכיבת הנהר אין טעם לזה. ור' יוסף הפקח נ"ע אמר אין להם טענה יתרה אלא שברכיבת הים יקשה להם לצאת ביום ששי אל היבשה מה שלא כן מן הנהר ועל כן אסרו רכיבת הנהר בשבת וזאת הטענה בלי טעם. והחכם הביא קושיא לזה כי יש אשר אמר מן הים יכנס אל הנהר כפי הליכת מקומות אם כן היה ראוי לאסור גם הליכת הים בשבת מצד זה. בטוב הכריע רבינו יוסף נ"ע שמאמר "אַל-יֵצֵא" דבור לאנשי המדבר וכנראה שאינו כולל לאנשי הדורות כי לא אמר דבר אל בני ישראל. ואמר החכם כיון שאמר "וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם, בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי" (שמות טז, ל) ונכללה היציאה בשם שביתה והכתוב קרא זה היום שבת שבתון גם כן תהיה היציאה אסורה. ויש לדעת כי רכיבת הים בשבת ר"ל שיהיה נמצא בספינה הקשה בעיני החכמים מטעם "אַל-יֵצֵא" אך מפני שמצאנו בכתובים העידו שהיה זה כשר. יש לשאול האפשר לצאת ולבוא בספינה בשבת ע"י איזו צורה שתהיה. ויש להשיב כיון שרכיבת הספינה חלוקה בצורתה בענין היציאה מן הגבול כפי שהתנתה התורה כשם שנתבאר יש להשיב כי אין להצטרף היבשה עם הספינה. אכן הקושי בבוא הבצית בשבת ונמשכה אל היבשה איך תהיה הצורה אם יצטרך לצאת לנקביו. יש להשיב כי צריך לצאת אך יחזור למקומו ואם היה סמוך שהכתוב אמר "מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ" (ישעיהו נח, יג). מי שחל עליו השבת בדרך מגביל מחיצה ושובת ומטלטל בתוכו ויוצא עד סוף תחום אלפים אמה שהוא שעור התורה לענין מצוה. מי שהיה בדרך ונכנס בקצה התחום שיש לו רשות להתהלך בשבת ובערב השבת הולך לביתו. תחום עיר אחת שנכנס בתוך תחום עיר אחרת לא ילך אלא עד סוף תחום אותה העיר שנאמר "אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) שהם אלפים. והעיר אפילו היתה גדולה כנינוה אינו נחשב בכלל אלפים שהאלפים צריך להיות חוצה לעיר ומסלתה או המחנה:

**#III:15 פרק חמשה עשר**

**מי** שעבר ועשה מלאכה בשבת אסור ליהנות מאותה מלאכה בשבת עצמו בלי ספק בין שיהיה בשוגג בין שיהיה במזיד ואפילו שעשה המלאכה אינו ישראל שאין אסור מלאכה עליו. אכן הספק בא אחר עבור השבת היכשר ליהנות ישראל מהם או לא. והנודע בברור כי מה שיתקן האינו ישראל בשבת הוא מותר לישראל אחר עבור השבת לבד שלא יהיה מה שיעשה האינו ישראל בשבת מרצון ישראל לעשותו מעצם השבת. אבל ישראל שעשה מלאכה בשבת בשוגג אסור ליהנות בשבת אבל אחר עבור השבת מותר ליהנות אך אם עשהו במזיד אסור ליהנות באותה המלאכה אחר השבת. והספק אם שיהיה אסור ליהנות העושה המלאכה לבדו עולמית או שיהיה אסור גם לזולתו ליהנות עולמית. והחכמים חלקו מהם אומרים כי כל דבר שנאסר מעשהו אכילתו יותר אסור וחמור מן מעשהו והעד על זה בשול הגדי בחלב אמו ונאסרה האכילה. וחכמים טענו עליהם כי הנה הפרי המורכב נאסר מעשהו ולא נאסרה אכילתו וכן רבוע הבהמות מין שלא במינו ונאסר מעשהו ולא נאסרה רכיבתו והעד על זה שפרט הכתוב כלאי הכרם במאמר "פֶּן-תִּקְדַּשׁ, הַמְלֵאָה" (דברים כב, ט) שהוא אסור לגמרי. והשיבו עליהם כי זה אינו אסור גם כן רק על הזורע ועל הנוטע או שהרצון שהם הקדש לכהן. מכלל אין מעשהו אוסר הנאתו. אכן בבשול הגדי בחלב אמו באמרו "לֹא-תְבַשֵּׁל" (שמות כג, יט) ידענו שהרצון בו לאסור האכילה. והנה הבשול יאסר בגלוי המאמר והאכילה כפי הנודע מרצון המדבר ואסור בהנאה. ואסור המלאכה בשבת תאסר בהנאה ולא ידמה אסור הבשול בחלב אמו כאסור המלאכה בשבת מפני שהאינו ישראל אם עשה מלאכה בשבת נהנה בה ישראל אחר עבור השבת אבל אם בשל הגדי בחלב אמו אסור על היהודי מפני שהכתוב דמה אסור הבשול לאסור האכילה אבל אסור הבשול בשבת מצות לא תעשה בראשה לא מן אסור האכילה. א"כ אין ראוי לומר כי כל דבר שנאסר מעשהו הנאתו אסורה מן מעשהו. וההקש אינו ראוי גם במאמר "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ, לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח) שנאסרה השחיטה ותאסר האכילה כי לא נאסרה האכילה אלא מפני שהשחיטה מכשרת האכילה והואיל ונפסלה השחיטה נאסרה האכילה ע"כ יש לפסוק כי העושה מלאכת בשול במזיד בשבת אסור ליהנות בו אחר השבת אסור עולמי על המבשל עצמו וכך הורו חכמי בעלי הקבלה אך לזולתו אומרים אינו אסור רק הוא בהתר. וחכמי הקראים ראו באסורו והטוב להשתמר. והוא הדין לכל מלאכה הנעשית בשבת ע"י ישראל:

**#III:16 פרק ששה עשר**

**יש** להבין שהתורה אסרה מה שאסרה וממין אותם האסורים מצאנו שהם נעשים בשבת מהם על צד החוב ומהם על צד הרשות וצריך לדעת אם שהם תחת אזהרת התורה ויוצאים בראיותיהם או שהתורה לא כללה אותם תחת האזהרה. ואנחנו פירשנו חלוק דעות החכמים באזהרת התורה. שמהם הגבילו שם מלאכה בענינים מוסגלים ושמו מלת מעשה כוללת כל שמושי האדם מאמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב) וזה כיוצא בדברי בעלי הקבלה שיש דברים אסורים בשבת מהם משום מלאכה ומהם משום שבות והנה מה שאינו אסור בשבת יצא בראיתו. אך לפי דעת האומרים כי מלאכה ומעשה אחד על אחת כמה וכמה שיהיה מה שאינו אסור בשבת יוצא בראיתו. ומקצת החכמים מצד משמע האזהרות לקחו רמז להתיר דברים בשבת כמי שאמר כי מאמר "וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט) שהוא הדין באמרו "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) להורות כי מלאכתנו אסורה ומלאכת שמים בהתר וכמו שאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" (שמות לה, ג) להורות שבזולת מושבותינו הוא בהתר וכמו שאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו, אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) שמרמיז להלוך במקומנו. ואולם זה אינו נודע מכח עצם המאמר כי לא התרנו זה אלא בעבור שהוצאנוהו מאמתתו מצד מורה אחר וכמו שהורה הנביא באמרו "וְלֹא-תוֹצִיאוּ מַשָּׂא מִבָּתֵּיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (ירמיהו יז, כב) והורה התר הטלטול בבתים וגם זה ההתר אינו פרט מדין כח התורה. ולמעיין אין ראוי לעמוד בהתר ענינים בשבת באלו הרמיזות המסופקות. אבל מה שראוי להאמין כי כל הענינים הנעשים בשבת אם על צד החוב אם על צד הרשות מצד שלשה דרכים אם מן הכתוב ואם מן ההקש ואם מן הקבוץ הנודע מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל. ואולם אם ידענו כל מה שהוא אסור מדין תורה כל הנשאר היה מותר ואם ידענו כל מה שהוא מותר כל הנשאר היה באסור אבל אחר שזאת הידיעה נעדרת והתורה דברה במלה כוללת ועם כל זה ידענו כי יש דברים מותרים בשבת נתחייבה הדרישה והחקירה מפני שהתורה דברה אזהרה כללית ויתחייב להחזיק בה מלבד אשר יצא בראיתו. ונתחלקו החכמים מהם מי עשה על הכתוב ועל ההקש ועל קבוץ. ומהם מי עשה על הקבוץ ועל ההקש. ומהם מי עשה על הכתוב ועל הקבוץ והאמת לעשות על שלשתם. ואולם החובות שהם נעשים בשבת כגון קרבנות המוספים וסכנת הנפש והמילה והפסח. אמנם קרבן שבת נזכר סדרו בשנת הארבעים בפרשת פינחס. והחכמים לא העבירו היות מאמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ" אוסר כל המלאכות חוץ מקרבן שבת כפי שפירשו ממאמר "וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" כאשר קדם לנו הבאור. ואם הוא כלל אי אפשר היות מאמר וביום השבת (במדבר כח, ט) סותר למאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" וגם לא העבירו היות מוציא מן הכלל פרט ואיחר הבאור ולא העבירו על השם יתברך הסתירה והעכוב אבל הראוי להאמין כי מאמר וביום השבת נאמר אחר כל מלאכה לא תעשו כדין התנאי היוצא מן הכלל שהוא אחריו. ואולם איחר הכתיבה ואם היא מואחר בכתיבה מוקדם בדבור. ונראים דברי מי שפירש ואמר שהכתוב אמר "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים" (במדבר כח, ט) ולא אמר תקריבו או והקרבתם להרמיז שכל כך יהיו הכהנים זריזים לעשות הקרבן בצניעה מפני קדושת שבת שאם היה יכול להעשות מאליו לא היה נמנע. ואמנם מה שסדר יחזקאל ע"ה ששה כבשים להעשות בשבת אפשר כי נאמר כי משה רבינו ע"ה הרמיזו במאמר "עֹלַת שַׁבַּת, בְּשַׁבַּתּוֹ" (במדבר כח, י) ונודע מצדיית השליח ע"ה מה שסדר יחזקאל ע"ה לעתיד לבוא. אמנם במוספי המועדים כבר הם מדרך חוב להעשות בשבת שהרי הכתוב אומר "עַל-עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה, וְנִסְכּוֹ" (במדבר כח, י). והכתוב לא הורה להעשות התמיד בשבת אכן ספר שיעשה מוסף שבת על עולת התמיד ולא בא מאמר בראשו שיורה בעשיית התמיד בשבת ובעבור שאחר התמיד יעשה מוסף השבת ע"כ הזכיר על עולת התמיד. מכלל ששאר המוספים יעשו בשבת כגון עולת החדש והמועדים והואיל ואין הדין נותן להיות חיוב עשיית התמיד בשבת ממאמר "עַל-עוֹלַת הַתָּמִיד" אלא צריך להיות ענין אחר שמכחו מתמיד התמיד בכל הימים בשבת ובחול ואין לנו כח אלא לומר כי כל דבר המזומן במנין גוף הזמן ראוי להעשות בשבת ואחר שכל מוספי המועדים הם מזומנים במנין הזמן על דרך מצוה צריך להעשות בשבת. ואם יטעון טוען גם בגלוח המצורע וחטוי טמא מת בשלישי ובשביעי ונתינת בכורות. יש להשיב כי אין אלו במנין הזמן והתמדתו כעין שהרמזנו. כי מה שהקדמנו הוא בגוף הזמן אבל אלו מנין הזמן חוץ מגוף הזמן. ועוד כי אלו חוב מורחב שאם לא יעשה באותו הזמן יעשה לזמן הבא אחרי כן ולא כן המוספים שאם עבר הזמן בטל הקרבן והכתוב אומר "זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ" (במדבר כח, יד) דבר יום ביומו (ויקרא כג, לז). ועוד שהמוספים מחיוב הצבור ואלו קרבנות יחידים וקרבן יחיד נדחה וקרבן צבור אינו נדחה. ועוד שיש מקרבן יחיד לכהן חלק שיהנה בו. אכן בשביל הפסח נחלקו דעות החכמים שאם יוקש כמו קרבנות הצבור ויעשה בשבת או שידחה מפני כי יש בו עסק מלאכה יתרה לצלות באש ושיאכל לכל איש. ואנחנו נדבר בו בענין הפסח אם יהיה האל בעזרנו. אכן בענין המילה יש לחוש אם תעשה בשבת אם לא ודעות החכמים נחלקות. מהם מתירים להעשות בשבת ומהם אוסרים. והאוסרים נמשכים לגלוי אמרו "כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ" והמילה היא מלאכה ומאסור הכללי לא הוציא הכתוב זה שיהיה בהתר להעשות בשבת. ואחר שנשאר המאמר באפשרות וזה סותר לזה צריך לעיין בדבר בדין החקירה לשקול שני הדברים לראות איזה חמור משניהם לעשות החמור ולעזוב את הקל. וידוע שמצד אחד הושוו שתי המצות כי נאמר על מצוה זו מלת ברית "וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם" (בראשית יז, יג) ונאמר על השבת ברית שנאמר "לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם, בְּרִית עוֹלָם" (שמות לא, טז) אולם מצות שבת בא עליה ענש כרת על העובר וסקילה ומצות המילה לא בא עליה כי אם כרת לבד על הבוגר אבל לבן שמונת ימים לא בא משפט על מי שלא ימול אותו. והחכמים אומרים כי הצווים הם על הנדבות עם כל זה החכמים החמירו ממאמר "אָרוּר, אֲשֶׁר לֹא-יָקִים אֶת-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה-הַזֹּאת" (דברים כז, כו) אע"פ שהוא מאמר מופלג. ועוד שמצות שבת באה בעשה ולא תעשה ומצות המילה בעשה לבד וא"כ נראה שמצות שבת חמורה ממצות המילה. ועוד ראינו שהמילה נדחית מזמנה כגון דור המדבר שלא מלו. ואין ראוי להקיש המילה לדברים אחרים שהם מותרים בשבת והם ברשות ולומר כל שכן שתעשה המילה שהיא בחוב מפני שהם יצאו בראיתם. וראוי להשיב בענין דחיית המילה כי המילה נדחית מפני סכנת נפשות כמו שנדחית השבת מפני סכנת נפש אבל לא תדחה המילה מפני השבת. ואשר ראו לעשות המילה בשבת מפני שהיא מצוה קודמת מזמן אברהם אבינו ע"ה והתמידה שנאמר "וּנְמַלְתֶּם, אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם; וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית" (בראשית יז, יא). ובזמן משה ע"ה נתחדשה מצות שבת והדבר ידוע כי בזמן אברהם אבינו ע"ה שנתחייבה מצות המילה היתה נעשית מצות המילה ביום השביעי שהוא השבת וכשבאה מצות השבת אי אפשר שבאה להשבית את החוב ר"ל מצות המילה שלא תהיה נעשית בשבת כי שאלמלא כן היה ראוי לבוא במאמר מוסגל לאסרו בשבת וכיון שלא עשה הכתוב כן נשאר הדבר בחיובו מפני שהיא מצוה קודמת והוא הדין בפסח שהיא מצוה קודמת. ויש להקשות כיון שמצות הפסח קודמת גם התר מלאכת אוכל ביום הראשון וביום השביעי של פסח הוא ענין קדום באמרו "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" (שמות יב, טז) ויהיה ראוי להעשות בשבת כי אין ראוי לדמות החוב במורשה. והמקשה שיקשה מפני שמצות המילה קודמת תהיה דוחה את השבת הנה מצות שבת קודמת מן המוספין ותהיה דוחה את המוספים. יש להשיב כי לא שמנו הקדימה עקר בדבור אבל בפועל ומפני שהמילה היתה נעשית ביום השבת קודם לכן בחוב אי אפשר שבטלה מצות שבת אשר באה אחרי זמן. אבל מצות שבת אם קדמה לא עבר זמן ולא היו נעשים המוספים ואחרי זמן נתחייבו המוספים ואי אפשר להיותם נעשים בשבת אבל משנצטוית מצות שבת לא עבר זמן המוספים אלא מיד נתחייבו המוספים. ואחרים ראו בחיוב המילה בשבת מפני שהמואחר סותר לראשון הפך ראית הדעת הקודמת ואומרים אחר שקדמה מצות שבת וסתר את אשר נאמר על ידי אברהם אבינו ע"ה "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים, יִמּוֹל לָכֶם כָּל-זָכָר" (בראשית יז, יב) בא עוד משה רבינו ע"ה ואמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי, יִמּוֹל, בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ג) וסתר ל"כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ". ויש לטעון כי באותו המעמד הזכיר גלוח המצורע בשביעי והזאת טמא מת בשלישי ושביעי לטמאתו. יש להשיב כי אין ראוי לדמות החוב בעובר שאלו הענינים אפילו אם יאחרם בלי עלת השבת הדבר עובר אין לו מניעה מה שלא כן מצות המילה אבל מה שיש לומר כי גם מצות שבת נתאחרה בפרשת אמור ואם היו במעמד אחד כבר נתאחרה בדבור וחוב היות עוד האחרון סותר לראשון. ואולם הטוען שמצות המילה מלאכת שמים וחוב להעשות בשבת והעושה אותה יהיה עושה הטוב אבל גלוח המצורע וכיוצא בו יש בו מן עסקי העולם והוא אסור בשבת והוא אופן מן הסדור. ולהיות הקבוץ ראיה גם הוא אינו ראוי כי הנה הוגד בשביל קהלות שאינן מלין בשבת. ור' לוי נ"ע אמר כי היה בזמנו חכם ולא ראה להמול בשבת. וכן סדר ר' יוסף הקרקסאני נ"ע. ורבינו ענן יר"א אמר להמול סמוך למוצאי שבת כדי שתהיה הרפואה בחול. ובעלי הקבלה חייבו המילה בשבת מפני שמצות מילה עשה והשבת לא תעשה ועש דוחה את לא תעשה והלא הם אומרים שעשה אינו דוחה את לא תעשה ועשה ומצות שבת באה בעשה ולא תעשה. והאמת מה שהקדמנו כי מצות המילה היא מצוה קודמת והיתה נעשית בכל ימי השבוע ואזהרת שבת לא בטלה. ואין טענה מפני שנדחית בדור המדבר שתדחה גם מפני מצות שבת שזה הדחה מפני סכנת נפש וסכנת נפש דוחה את השבת. ולומר שהוא מוקש למוספין שהן מזומנין במנין זמן ודוחין את השבת אינו הקש אמתי שהמוספין אין להקדימן ואין להאחירן אלא המילה אם תדחה בשמיני תעשה בתשיעי. ואמנם מה שהוא הקש שלם כי אחרי שהמוספים נעשים בשבת מפני שהם מצות צבור הוא הדין על מצות מילה שהיא מצות צבור שנאמר "הִמּוֹל לָכֶם, כָּל-זָכָר" (בראשית יז, י) ותהיה נעשית בשבת וזה הקש שלם. ואולם אם המילה תעשה בשבת אין מכשירי המילה מותרים בשבת אחר שיש להם דרך לעשותם קודם השבת כגון תער אם לא נמצא או שהיה במקום אחר להביאו דרך רשות הרבים וכן נמי במועד או שלא היו סממני הרפואה המילה נדחית מצדם כדי שלא תהיה סכנת נפש. אבל אחרי שנמול מפני סכנת נפש דוחין את השבת בסממניו אם לא יהיה ענין להיות בזולתם. והנולד בין השמשות ספק שנולד בשבת ספק שנולד בחול דוחין את המילה מפני שאין ספק נעשה בשבת ואם היה יום ראשון מועד נמול ביום שני שלא יעשה ספק בשבת ולא במועד. כך פסק החכם רבינו טוביא העובד נ"ע אע"פ שדעת רבינו ישועה אחרת. והרחיצה לצאת לידי טהרה בשבת אסורה וכן נמי להזות טמא מת שיש לדחותם ולא תבטל הטהרה ולא תהיה עברה במצוה:

**#III:17 פרק שבעה עשר**

**סכנת** נפש דוחה את השבת. והוא כמי שטבע בים והדבר ידוע שאם לא יתפשנו אדם להעלותו יחנק וימות וצריך לחלל עליו יום השבת כדי להציל את הנפש וכן כל כיוצא בזה שהדבר ידוע כי עכ"פ יסתכן מחללין עליו את השבת שהצלת נפש מצוה חמורה היא. ואם בעלי הקבלה אמרו על שלשה דברים יהרג אדם ואל יעבור על עבודת כוכבים ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים והמון החכמים אומרים כי בעברת מצוה קלה צריך שיהרג ואל יעבור אין הדבר נראה. אכן אם כון בעברת מצוה הקלה מצד מכריח לצד עבודת כוכבים יהרג כל שכן בעבודת כוכבים עצמה שהרי דניאל ע"ה וחבריו מסרו נפשם למיתה שלא יעבדו עבודת כוכבים. אבל מה שחברו בעלי הקבלה גלוי עריות שהרי מצאנו ענין נערה בתולה מאורשה שנאנסה ולא דן הכתוב עליה שפיכות דמים אלא זכה אותה באמרו "וְלַנַּעֲרָה לֹא-תַעֲשֶׂה דָבָר" (דברים כב, כו). עד שבזה בלי הקבלה נתבלבלו ואמרו כי מאמר "כִּי כַּאֲשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ, וּרְצָחוֹ נֶפֶשׁ כן הדבר הזה" (דברים כב, כו) באמרם שזה בא ללמד ונמצא למד ור"ל במלת ורצחו יוצא לשלישי הטעם בו שיקום איש על רעהו ויכריחנו להרוג את הנפש יהרג ולא יתרצה וכן נמי זה ששכב עמה מחוזק תאותו היה מת דין לו שימות ולא יעבור בעריות והדין הוא מה שאמרנו. והנה על שפיכות דמים הכתוב אומר "אִם-בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב, וְהֻכָּה וָמֵת--אֵין לוֹ, דָּמִים" (שמות כב, א) ונראה שהכתוב התיר להרוג מי שכון להרוג אותו. והמופת בזה שבסכנת נפשות מחללין את השבת במה שהוא ידוע בינינו דעת ודאי מעשה המילדת ביולדת וכריתת הטבור וכל צרכי הילד כדי שלא יסתכן וראוי להשיא דבר על דבר שאם על הולד דוחין את השבת הוא הדין בסכנת נפשות אך בהיות הדבר מסופק באותה הסכנה אין מחללין עליה השבת. כך פסק החכם ר' יוסף הרואה נ"ע כאשר אמר וההליכה בשבת אסורה בעבור פחד בעבור כי יעבור שיצא אריה לאכול אותו ויעבור שלא יצא וכי יפול בים נכר כי הוא ימות כאשר נכר אם לא תעשה המילדת בילד המעשים שמדתה תעשה אותם בו לא יעמדו החיים. נאמר אין על זה פחד על מי ישב במדבר ותלך אורחתו חזק מן הפחד על מי יפול בים וזה גלוי. ועל כן עניני הרפואות לחולה מאשר הוא ספק נפשות אינו דוחה את השבת. ואין ראוי לשמוע לדברי בעלי הקבלה שאמרו לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם מפני שזה דבר מסופק אינו ידוע בברור כסכנת מי שיפול בים ואין ראוי לחלל השבת. כיוצא בו דליקה שנפלה בשבת אם יש שם אדם שיסתכן מחללין את השבת. ומחללין את השבת מפני סכנת נפש ולא מפני הפסד ממון. וכן נמי פרץ נבעה מפני סכנת נפש מחללין את השבת להציל את הנפש אם נראה כי יש בו חיים מחללין את השבת עד שיוציאוהו ואם מצאוהו מת מניחין אותו עד שיחשיך. והמלחמה בשבת היא מותרת בעת שיבואו עליהם לסטים ואי אפשר להנצל מהם דין לעמוד על נפשם בשבת בכלי זין שאם יכירו הלסטים כי לא ישאו ישראל ידם עליהם יסכנו אותם בידוע. והנה גלית הפלשתי שעמד עליהם ארבעים יום כנגד מערכות ישראל אם לא היו עומדים ישראל על נפשם בכלי זין איך היה הדבר. עם כל זה באיזה צד שיוכלו להשמר מלחלל יש להשתדל אכן אם לא יוכלו להנצל ממלחמה יש רשות להלחם בשבת:

**#III:18 פרק שמונה עשר**

**הדברים** שהם מותרים בשבת כגון הטלטול בבית האכילה והשתיה ולצאת ברשות הרבים במלבושו. וצריך לדעת איך הם בהתר. אם מפני שלא כללה אותם האזהרה או שכללה אותם ויצאו בראיותיהם. ואולם לא מצאנו הכתוב שהוציאם באך והדין נתן שלא כללה אותם האזהרה ולא מפני שאינם מעשים אינם יוצאים מתחת האזהרה אלא מפני כי קודם שיזהיר הורה בהתרם כגון שאמר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם, כִּי-שַׁבָּת הַיּוֹם לַה'" (שמות טז, כה). ומצדיית הנביא למדנו שהוא מותר ביום השבת כגון הטלטול ממה שאמר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" ומה שמנע מלהעשות בשבת הוא מה שהורה להעשות בששי באמרו "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג). ובין האפייה והבשול ובין האכילה יש עניני טלטולים כגון ההרקה מן הפרור והעתקת העוגות מן הכלי וכיוצא בם מסדור השלחן וההשמה ונשיאה בכלים הצריכים באכילה ושתיה וצאתם מן הבית ואי אפשר בלי לבוש הנה כשבאו הנשיאים אל משה והמוצאים את המקושש והגידו למשה וכן נאמר "מַדּוּעַ את הלכת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת" (מלכים ב ד, כג). ואמנם מקום הטענה אם אלו הדברים צריכים הכנה מיום ששי אם לא. וידוע כי החכמים מהם שסמכו במאמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, וְהֵכִינוּ" (שמות טז, ה) הנאמר במן והקישו עליו לשאר דברים ועל כן צריכים אנחנו לסדר דעות החכמים באלו המאמרים. ואולם חלוק דעתם שמהם אומרים כי טעם ההכנה טעמה שכל מה שצריכים ביום השבת להיות מוכן ביום ששי מכל עניני הטלטול. ומהם אומרים שפירוש "וְהֵכִינוּ" הוא "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג) ואין ענינו במה שצריכים בשבת להיות מוכן אלא מפני שאלו מלאכות אסורות בשבת כגון הבשול והאפייה כיון שאסר היציאה ללקט על כן העיר שיעשו ביום ששי. ומהם אומרים כי טעם והכינו אינו עונה כי אם על הלקיטה והמדידה:

**ועתה** נחפש דברי אלהים חיים כמשמעם. והנה שתי דעות האחרונות תתכן בהם המשיכה מפני שסובל אותה כח המאמר אמנם הדעת הקודמת היא מה שנמשך אחריה החכם הכהן אבוסרי יר"א ואינו סובל אותה כח המאמר. אכן להיות הטעם במלת "וְהֵכִינוּ" אם שרצונו ללקוט ולמדוד שני העומר אם שרצונו בבאור "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ" ויותר נכון להיות עונה ללקיטת המן ומדידתו משיהיה עונה על האפייה והבשול מאופנים. האחד מפני שאמר מקודם לכן "וְלָקְטוּ דְּבַר-יוֹם בְּיוֹמוֹ" (שמות טז, ד) ואח"כ אמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, וְהֵכִינוּ" וכמו שהיה הרצון קודם לכן על הלקיטה כן החפץ במאמר "וְהֵכִינוּ" על הלקיטה. ועוד שאם הרצון במלת "וְהֵכִינוּ" על האפייה והבשול מה טעם לומר אח"כ " וְהָיָה מִשְׁנֶה, עַל אֲשֶׁר-יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם" (שמות טז, ה) שמן הדין היה ראוי לומר קודם "וְהָיָה מִשְׁנֶה, עַל אֲשֶׁר-יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם" ואח"כ לומר והכינו כי אין מאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" רק על העומר הנוסף כי בעומר ביום ששי הדין בו כדין שאר ימי השבוע ואין הטעם כי אחרי שהביאו מדדוהו ונמצא שני העומר לאחד מהם כי מה טעם "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה--שְׁנֵי הָעֹמֶר, לָאֶחָד" (שמות טז, כב). ועוד שאם היה פירוש והכינו "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" מה טעם לומר "וַיָּבֹאוּ כָּל-נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה" (שמות טז, כב) ואח"כ אמר להם "הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה'--שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת-קֹדֶשׁ לַה', מָחָר: אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג) והלא קדם לנו במאמר והכינו לפי כונתם ומה טעם לשנות הענין. מכלל אין מאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" באור למאמר והכינו ואע"פ שנמצא "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ" (נחמיה ח, י) והטעם למי שאין לו מבושל כי לא אמר לאין לו. ומה שהשלים רבינו ישועה נ"ע להיותו כולל שני המענים אי אפשר משני פנים. כי הלקיטה והמדידה טרם ההבאה והאפייה והבשול אחר ההבאה. ועוד אם יהיה ענינו על הלקיטה והמדידה יהיה הטעם לשני העומר ועל האפייה והבשול בשביל עומר של שבת כי עומר של יום ששי כיוצא בשאר הימים וממנו אפוי וממנו מבושל כנרמז "שָׁטוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחֲנוּ בָרֵחַיִם" וגו' (במדבר יא, ח). ואמנם הכונה במאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" בשביל עומר של שבת מפני כי כמו שאסר הלקיטה והמדידה וההבאה בשבת כן אסר להם האפייה והבשול ואיחר אותם מפני כי בתחלה לא גלה להם הסוד למה אופן ילקטו ביום ששי להם משנה ובבוא יום ששי גלה להם הסוד והורה להם לעשות ביום ששי מה שהוא אסור להעשות בשבת. וטעם כפל "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" טעמו מה שיש לכם לאפות בשבת תאפו אותו ביום ששי ומה שיש לכם לבשל בשבת תבשלו אותו ביום ששי מכלל שהאפיה והבשול אסורים בשבת. הנה למדנו מה שיצטרך בשבת אינו צריך קודם השבת לעשות בעבור השבת כי אם מה שהוא אסור להעשות בשבת לא שהטעם אם לא יהיה מוכן יהיה אסור להאכל בשבת או להשתמש בו בשבת. ויש להבין כי ממאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" יאסר להניח הלחם בתנור או הבשול על המוקד אשר יכתים בבשול ואפילו אם כבתה האש והתורה אסרה הבשול בשבת הוא הדין להאסר כל דבר בשול בשבת כגון הכובש כבושים בשבת משום בשולם ר"ל במלח או שדרכו להתבשל בשמש אמנם להתחמם מן השמש הפך לצנן המאכל עובר להעשות. ואולם המולח כדי להאכל עובר. ויאסר להטמין בשבת דבר המוסיף בין בשבת עצמו בין קודם השבת להיות בשבת אך לעצור החמימות הדבר עובר. ואולם מן הדין היה ראוי לאסור ההטמנה מכל וכל כפי שהחמירו רוב החכמים מפני שפורצין בדבר זה מפני שאם יותר להטמין בדבר שאינו מוסיף עוברים גם בדבר המוסיף. והרבנים שהתירו להניח הבשול מיום ששי על גבי האש ומתבשל בשבת עצמו אך לשומו בשבת עצמו אסרוהו בדבר המוסיף כגון האש וכגון זפת זבל ומלח וסיד וחול או זוגין או מוכין ועשבים בזמן ששלשתם לחים ואפילו מחמת עצמם אלו הם הנקראים דבר המוסיף. ויש דברים שאם טמן בהם התבשיל ישאר בחמימותו לבד ואינם מוסיפים לו בשול אלא מונעין אותו מלהצטנן כגון מוכין זוגין ועשבים יבשים וכסות ופירות וכנפי יונה ונעורת ונסורת חרשים ושלחין (רוצה לומר עורות של בהמה הנפשטין כי תרגום והפשיט את העולה (ויקרא א, ו) וישלח וכן טעם איש שלחו המים (נחמיה ד, יז)) וגזי צמר ודברים אלו נקראים דבר שאינו מוסיף. אבל אסרו להטמין בדבר המוסיף אפילו קודם השבת כגון האש גזרה שמא תרתח הקדרה בשבת ויצטרך לגלותה עד שתנוח הקדרה מרתיחתה ויכסה בשבת ונמצא טומן בדבר המוסיף בשבת. אבל בדיננו בין בשבת בין קודם השבת אסור. ואין להקשות מעניני הכבושים שמולחין אותם קודם ומתבשלים בשבת שכבר הבדלנו ביניהם בבאור מספיק. וחכמינו ע"ה יש מהם שאסרו להטמין בדברים שהם צריכים טלטול בשבת כגון הסמיכה שבתבן מפני שאפשר שישבר דבר ממנו ונמצא מחלל שבת. והחכם רבינו ישועה נ"ע אמר לא נתקיים רוע נגיעתו בתבן עד אשר יהיה הוא המונע אבל החוב כאשר הקדמנו שלא להטמין בדבר המוסיף איזה דבר שיהיה שלא יהיה סותר למאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג). ואנחנו בעונותינו נכשלים בכל זה ואיני יודע מאיזה דור עבירה התחילה זאת העבירה ופורצים בדבר זה שמניחים התבשילים בתנור ורותח בבעבוע אף שמשימים אותו בשבת עצמו ולא עוד אלא שמכניסין תבלין בשבת עצמו ומתבשלים ואולם אין חשש במלח. אכן אם תהיה הקש בה שיתבשל כל צרכו יהא הרצון לחשוך החמימות לא שיתוסף לו שום בשול עובר ואפילו דבר קר כמו המים ותבשיל להתחמם אין מניעה מזה אע"פ כן יש חכמים שאסרו ההטמנה מכל וכל וחכמים התירוה והדין נותן שיהיה הענין כפי שסדרנו. ואולם מהקשת הבשול אסרו לנגב הבגד שנשרה במים ע"י התנור:

**#III:19 פרק תשעה עשר**

**דברים** שהיו במן ונאסרו בשבת כגון הלקיטה והמדידה וההבאה מחוץ הביאו תחת והכינו (שמות טז, ה) ונאסרו בשבת. והקישו החכמים בו פרי נובל בשבת שלא ללקוט אותו. ואולם האומר כי לא נאסרה לקיטת המן בשבת רק ההבאה מחוץ באמרו "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו, אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) כגון רבינו בנימין האוונדי התיר לקיטת פרי הנובל בשבת בחצרו ואסר מה שיבול ברשות הרבים. אך האומר כי הלקיטה בעצמה נאסרה שהיא הבאה תחת מאמר והכינו ואסר ללקוט אפילו מה שיפול בתוך חצרו. והאמת כי פירות שנשרו בשבת אינם אסורים מפני מאמר והכינו (שמות טז, ה) ולא מפני שהלקיטה אסורה בשבת אבל הראוי להגביר כי כמו שהמן זמנו השי"ת בששי להיות בשבת הוא הדין לכל דבר שיצטרך בשבת צריך להיות מזומן לאכילה וזה הפרי הנשרה לא היה מזומן לאכילה בעוד שלא נשרה. וכן המים צריך להיותם תלושים מבעוד יום ביום ששי ולא יתכן אם יש לו באר בחצרו או מעין לקחת שהם נובעים ולא מימי גשמים שירדו בשבת כ"ש שיהיו מוגרים מבחוץ אל ביתו. ואסור לקחת משקה הפירות שזבים בשבת מבית הבד כדמות שהוא דורך ואסור לרדות דבש מכורת שלו ומותר לשחוט מימי פירות לדבר מאכל ומותר לערב אוכל עם אוכל ועירובי תבלין כדי לאכלם וכגון להכניס מים שמן ומלח לטבול מותר. פירות שהם למכירה אינם צריכים הזמנה מבעוד יום שהם מזומנים בכל עת לאכילה ומותר לפצוע בשבת אגוזים שקדים ובטנים כדי לאכלם. דברים שהם ראויים לאכילה צריך להאכל אך מה שהם לענין רפואה אסור להאכל. היו דברים שהם מועילים ברפואה ועם כל זה הם למאכל הבריאים מותר לאכלם אפילו מי שהוא צריך אותם לרפואה. מותר לטלטל בשבת כלים שהם לצורך המאכל ולסדר השלחן וכלים ואחרי האכילה להצניעם שכל אלו ענינים שצריכים בין האפייה והבשול ובין האכילה ולא בא מורה באסורם. אך כלי מלאכות ודברים שאינם לצורך מאכל אסור לטלטלם כגון כלי נגר כלי אורג כלי חייט וכיוצא בהם. אך לצורך מאכל מותר לו לטלטל אבן לפצוע אגוז עד שלא יצא מטעם ההנחה וסכין כדי לחתוך דבר מאכל ומצניע קערות וכוסות לצורך אכילה ושתיה. ומותר לטלטל מזון בעלי חיים כגון בהמות ועופות במה שהם צריכים להספיקם. כלים שהם אסורים מחמת אסור כגון שנעשית בהם מלאכה בשבת או דברים מאוסים אסור לטלטלם בשבת. מטלטל אדם במה שהוא ממלבושו וסנדלו ורוחץ פניו ידיו ומצניע את עצמו בצאתו חוץ על ידי דבר. ואסור לתקן שום תקון בשבת חוץ ממה שהוא מתקון מאכל ומשקה ותקון המלבוש בעת שיאכל ובעת שילבש אשר אי אפשר להקדימם כפי שהעירונו ואינו מציע את המטה בשבת. ואסור לאדם ללבוש כלי זין בשבת כגון שרין וכובע אלא מה שהוא מתקון מלבושו. וצריך להיות לובש בשבת לבוש צנוע ולא מלבוש מלאכות שזה חלול היום. והאשה לובשת בגדים ועדיים שבמנהגן להתנאות בהם כגון עגילים וחלאים וטבעת ועכסים ושהרונים. ואסור לכחול ולראות במראות בשבת ושלא יצבעו פניהם. ובעלי הקבלה התירו לאשה בטבעת שאין בה חותם ולאיש בטבעת שיש בה חותם הטעם כפי החול לבישתם בשבת ואשרי המחמיר. ומי שיש במנהג המלך להיות לו נזר ואצעדה ורביד זהב הוא בהתר. והנה במה שהותר ללבוש הותר גם לצאת עמהם בשבת ברשות הרבים ולא יאסר משום נושא ומשום מוציא. אכן מה שילבש או שיתכסה על טעם להעתיקו במקום אחר או כדי להראות בדרך רשות הרבים הוא באסור בין מלבוש בין סנדל בין כל דבר. וכל דבר שאינו מתכשיט ואינו מלבוש הוא חייב. ויוצא אדם במוך שעל גבי המכה ובקליפת בצל ושום רק שלא יהיה קשור. והאדם יוצא לפנות עצמו ברשות הרבים ולוקח אבן סמוך לו ומקנח עצמו. פוסק אדם לאורחים אכילה ושתיה בשבת אך אינו נותן מתנה ולא צדקה ואינו מקדיש דבר בשבת ואינו נודר ואינו משלם נדרו שכל אלו דרך משא ומתן. וראוי לטלטל ספרים כדי לקורא וללמוד ואסור לקרוא בספרי רפואות בשבת. יש דברים שהם מותרים בשבת והם דומים למלאכות ואין התרם כי אם במה שנתחברו עליו כל ישראל מדת השליח ע"ה והוא כמו לקשור קשר של אזור ושל מכנסים או להתירו ואם עשהו קשר של קיום אסור. וסגירת שער הבית ונעילתו ופתיחתו ולתת עליו מסגר ולפתוח אותו ורחיצת ידינו ופנינו וטלטול הספרים לקריאה וכמי ששומר ביתו וידמה כמו הנוטר וטלטול השלחן והרקת המאכל ומזיגת היין עם המים. וכל מעשה שהוא בהתר ומסבתו תעשה מלאכה אסור להעשות גם כן הדבר המותר כגון מי שנפסד המפתח שלו אין ראוי לשבר המסגר כדי לפתוח שזה מלאכת החרש ופעמים יבוא בדרך הכרח כמו המושך ספסל ועושה חריץ או שטלטל עפר או טיט ברגלו אין זה חטא עליו. דברים שהם אסורים ומותרים תלויים על ידי האברים ומשה רבינו ע"ה דבר בהם על דרך כלל והנביאים ע"ה הרחיבו באסורי הדברים שהם תלויים על ידי האברים. אומר הנביא "אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה-זֹּאת" וגו' "שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ, וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל-רָע" (ישעיהו נו, ב) ואומר "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ" (ישעיהו נח, יג) ואשר יתלה במעשה הידים מאמרו "וְשֹׁמֵר יָדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל-רָע" שיש לו הסגלה במעשה האסור. אבל המגע בספרי הקדש ופירושיהם ומגע במאכל ומשתה והמלבוש כל זה בהתר ולסדר כלים הצריכים ולפתוח השער ולסגור. וכן אומר "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ" שיש בהליכה דבר שהוא בהתר כגון ההליכה לבית הכנסת תוך התחום ואל המדרש ואל מקום מאכל ומשתה ולדבר מצוה ההליכה בחיוב. ולבקר חולה ולנחם האבל וללכת אל איש נכבד לכבדו ולמקום צרכו כל אלו בהתר. אמנם ההליכה ע"ד טיול או ההליכה אל השוק הוא באסור ולזמן ביום השבת ללכת עד סוף התחום כדי לקצר ההליכה בחול במקום שהוא רוצה ללכת. ולהכשרת ההליכה בשבת הוא אומר "מַדּוּעַ את הלכת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת" (מלכים ב ד, כג). והדבור בדברי חלולים אסור כגון המכירה והקנין כי כן אומר "מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר" (ישעיהו נח, יג). ובענין התפלה והלמוד ובדברי החובות הוא בחיוב. ובדברים המותרים יש לדבר שהרי אמר "וַיָּבֹאוּ כָּל-נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה" (שמות טז, כב) בענין המן וכתוב "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" (שמות טז, כה). ואסור ללמד באשר יש לו שכר ואסור להקדיש או להחרים ולא להעריך ולא להבדיל הקדשות ואין דנין בשבת שכל זה תלוי בדבור והם במקח וממכר. ואסור לו לאדם לדבר בשיחה בטלה כי כן אומר "מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר". ואסור הדין למדו החכמים זה משום שהוא נקרא בשם מלאכה ממאמר "וְהַמְּלָאכָה, לֹא-לְיוֹם אֶחָד וְלֹא לִשְׁנַיִם" (עזרא י, יג:). ואסור לדבר במיני סחורות או אפילו להתיעץ מה יעשה בחול מה יקנה ומה ימכור ולחשוב חשבונות אך לעסק דברי תורה. יש מן החכמים שאמרו יש לשיח בשבת בדברים שעברו אבל באשר ירצה לעשות אחר השבת אסור וזה כי המדבר לשעבר אינו מהנה לעצמו דבר וע"כ יהיה בהתר אבל בדבר שעתיד אפשר שיהא מהנה לעצמו דבר וע"כ יהיה באסור. אכן הדבור בעניני ההנהגה ומוסר ודרך ארץ יכשר ובדבר ראות העין בספרים ומה שהוא לדבר מצוה ומה שהוא עובר כמו הנטירה לביתו וממונו. והביאו החכמים ראיה מן מאמר נחמיה "וּמִנְּעָרַי, הֶעֱמַדְתִּי עַל-הַשְּׁעָרִים--לֹא-יָבוֹא מַשָּׂא, בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (נחמיה יג, יט). ואסור לעיין בעניני הסחורות או בבנין ולא לכון מה יבנה מה יקנה ומה ימכור. גם לשמיעת האוזן לשמוע התפלה ודברי תורה ולדברים המותרים בשבת. אך לכון השמיעה במכר וקנין ועניני סחורות ודברים בטלים הוא אסור. ואמרנו אם כון מפני שהשמיעה בהכרח ועל זה כלל באמרו "מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר". ולענין הריח מותר להריח בבשמים וזה עונג לכבוד השבת ועוד כי חוש הריח מתפעל ולא תבוא אזהרה עליו אלא כאשר יגמה. ואולם במקום שיש לו רשות לטלטל יש לו לגמות להריח בבשמים. אך במקום שאין לו רשות לטלטל אסור לגמות בריח אך אם הוא על כרחו אפשר שיריח בלי שיגמה בריח. וחכמים אסרו הצום בשבת משום שהכתוב אומר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם". ומקצתם התירו הצום בשבת ואמרו כי מאמר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" הוא רשות ולא חובה. והאמת כי הצום יאסר בשבת משום אמרו "וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג" (ישעיהו נח, יג) והעונג הוא באכילה ושתיה כמו שיתבאר על כן אין ראוי לנדור נדר להתענות ואפילו שלא עיין את השבת אלא אמר שבוע או חדש סתם. ולא יעבור לצום בשבת ולא לזעוק ולספוד ולהתאבל ולבכות בשבת שהוא מקרא קדש ויום מועד ויום עונג ושמחה. וענין הבכי והאבל אסרתם התורה ממה שאמרה "וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ, לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם" (ויקרא יט, כח) ואחריו אמר "אֶת-שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ" (ויקרא יט, כל) מכלל האבל אסור בשבת. אכן בארבע תעניות שתקנו ישראל על שבר ציון וירושלם ושבר בית המקדש דנו החכמים להעשות בשבת שעמד כנגדו שבר ציון וירושלם כאשר אמר "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג) ועל כן יהיה בחיוב להתענות בשבת באלו הארבע צומות כיון שהם מזומנים בזמן וחייבוהו ישראל על נפשם ואין מניעה משום אמרו במן בשביל שבת "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" (שמות טז, כה) שהרי יום כפור שחל בשבת חוב להתענות:

**#III:20 פרק עשרים**

**יש** להבין שמצות שבת מצוה עליונה מן המצות העליונות שהרי כתוב החמירה בכל חמרי הענשים בסקילה וכרת שנאמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת--כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד). ונזכרה בשלשה עשר מקומות ונזכרה בשם ברית שנאמר "לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם, בְּרִית עוֹלָם" (שמות לא, טז) ובעבור שסודה מבוא לעולם הבא על כן נתחייב העובר בכרת מפני כי כל המכחש בשבת מכחש במעשה בראשית שהוא מסכים לחדוש העולם שהוא המעיר בחקירת מופתי השכל וכל המכחש בחדוש העולם מכחש במציאות השם ית' מפני שמציאות השם נקנית מידיעת חדוש העולם וידוע שהיודע מציאות השי"ת דעת אמתית וההדבקות בו בשלול ממנו במופתי השכל דברים המונעים והמבדילים בינו לבין השכל והיא אמתת חיי הנפש לעולם הבא על כן נתנה התורה טעם למצות השבת במעשה בראשית באמרה "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי, וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ: כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ, אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת" (בראשית ב, ג) שזה היום נברא לעצמו ושבחו והבדילו משאר הימים היותו אות לישראל עמו ומעיר להטיב העיון בחקירת מופתי השכל לחדוש העולם להורות על קיום המחדש הוא האל ית' שמו כאשר אמר "כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם, לְדֹרֹתֵיכֶם--לָדַעַת, כִּי אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם" (שמות לא, יג). ובאר בשני מקומות איך יהיה יום שבת אות לידיעתו ית' כאשר אמר בעשרת הדברים ביום המעמד "כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה ה' אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ" (שמות כ, יא) ואומר "עַל-כֵּן, בֵּרַךְ ה' אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת--וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ, יא) ואומר "בֵּינִי, וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל--אוֹת הִוא, לְעֹלָם: כִּי-שֵׁשֶׁת יָמִים, עָשָׂה ה' אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ" (שמות לא, יז). ומשה רבינו ע"ה אמר בעשרת הדברים השניים "וְזָכַרְתָּ, כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם, בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה; עַל-כֵּן, צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ, לַעֲשׂוֹת, אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה, טו) וכאן תלה טעם מצות שבת בעבור יציאת ישראל ממצרים. ואין מונע מהסכים שמצות שבת באה לשני טעמים. האחד מה שבארנו והוא בעבור חדוש העולם. והשני צוה שינוחו ביום השביעי בעבור שיהיו זוכרים השעבוד שהיה להם במצרים. ולמבין שיבין כי שני הענינים טעם אחד יכללם בעבור שענין יציאת מצרים כחדוש העולם כי לולי שהעולם מחודש ובכונת מכון לא היה אפשר לשנות המנהג ולכן נהיו האותות בתוך עם אשר היו מתפארים בחכמת המזרות והיו מאמינים קדמות העולם ואחר שטענת האותות באה להם לבטל דעתם הספיקה הטענה לכל העולם ולכן אין הבדל בין התלות הטעם במעשה בראשית ובין התלות הטעם ביציאת מצרים כי ענין אחד יכללם ובעבור היות זה הטעם גדול המעלה על כן החמיר מצות שבת בכל ענשי האזהרות והמחלל שבת כעובד עבודת כוכבים. על כן באה במעמד הר סיני בסדר אחר שקיים עצמו והכחיד זולתו באמרו "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח) עד שאמרו קצת החכמים כי מצות שבת שקולה כנגד כל המצות סמך לדבר "וְעַל הַר-סִינַי יָרַדְתָּ, וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם" (נחמיה ט, יג) ואמר " וְאֶת-שַׁבַּת קָדְשְׁךָ, הוֹדַעְתָּ לָהֶם; וּמִצְווֹת וְחֻקִּים, וְתוֹרָה, צִוִּיתָ לָהֶם, בְּיַד מֹשֶׁה עַבְדֶּךָ" (נחמיה ט, יד). ובמקומות רבים הוכיחם בשביל מצות שבת כאשר אמר בעבור דור המדבר "וְאֶת-שַׁבְּתֹתַי, חִלְּלוּ מְאֹד" (יחזקאל כ, יג) ואמר "וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם, לְכַלּוֹת אַפִּי בָּם, בַּמִּדְבָּר" (יחזקאל כ, כא) ותוכחות באו בשביל שבת בדברי הנביאים כאשר זה ידוע ואין להאריך. ובעבור שמצות שבת סוד טעמה מבוא לעולם הבא וכנראה שהדבר עד למרחוק על כן מבשר על ידי עבדיו הנביאים שמתן שכר שומרי שבת בעולם הזה עדוף כאשר אמר "כֹה אָמַר ה', לַסָּרִיסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת-שַׁבְּתוֹתַי, וּבָחֲרוּ, בַּאֲשֶׁר חָפָצְתִּי; וּמַחֲזִיקִים, בִּבְרִיתִי. (ישעיהו נו, ד) וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחוֹמֹתַי, יָד וָשֵׁם" וגו' (ישעיהו נו, ה) ואומר "אִם-תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ, עֲשׂוֹת חֲפָצֶךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי; וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג" וגו' (ישעיהו נח, יג). מתן שכרן בעולם הבא "אָז, תִּתְעַנַּג עַל-ה', וְהִרְכַּבְתִּיךָ, עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ; וְהַאֲכַלְתִּיךָ, נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ--כִּי פִּי ה', דִּבֵּר" (ישעיהו נח, יד) ואומר "וְהָיָה אִם-שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֵלַי, נְאֻם-ה', לְבִלְתִּי הָבִיא מַשָּׂא בְּשַׁעֲרֵי הָעִיר הַזֹּאת, בְּיוֹם הַשַּׁבָּת; וּלְקַדֵּשׁ אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת-בֹּה כָּל-מְלָאכָה. (ירמיהו יז, כד) וּבָאוּ בְשַׁעֲרֵי הָעִיר הַזֹּאת" וכו' (ירמיהו יז, כז) כלל אותה ההבטחה ואומר "וְאִם-לֹא תִשְׁמְעוּ אֵלַי, לְקַדֵּשׁ אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" אמר "וְהִצַּתִּי אֵשׁ בִּשְׁעָרֶיהָ, וְאָכְלָה אַרְמְנוֹת יְרוּשָׁלִַם" (ירמיהו יז, כז) ונראה כי בשביל חלול שבת נתחייבו גלות. ראה כמה מעלת מצות שבת שהשומר מצות שבת כפי שגזרה התורה זוכה ונוחל לשני העולמים העולם הזה והעולם הבא. וכפי שבארה התורה טעמי מצות שבת ראוי לזייף מהשבת מי שנתן הטעם כי בעבור שכלל ימי השבוע סדורים כפי מערכת שבעת הכוכבים המשרתים ובעבור שיום שבת כנגד כוכב שבתאי וכל העושה מלאכה בשבת לא תצלח אותה המלאכה לפי מערכת הכוכב ההוא על כן צוה והזהיר לבלתי עשות מלאכה בשבת. ואולם במצות שבת נאמרו בתורה מלות חשובות משובחות כגון ברכה קדוש זכירה שמירה ובדברי הנביאים כבוד ועונג. והנה שם ברכה הנאמר בשבת בעבור ששם ברכה תוספת על כן הוצרכו המפרשים לומר שטעם זה התוספת ברכה בעבור שומריה שיהיו מבורכים עד שתלוהו קצתם בענין המן שנמצא משנה על אשר ילקטו יום יום (שמות טז, ה). ויש מפרשים בעבור שביום שבת מתוסף השכל משאר הימים שלא נברא זה היום להעשות בו מעשה למענו נאמרה ברכה בשבת. ויש אומרים בעבור שכל העניינים היו בפועל ביום השבת שלא היה בו דבר בכח לצאת ליד פעל כאשר הימים שנאמר בהם "וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר" אלא זה היום נקרא יום לבד על כן נזכרה בו ברכה שלא היה בו חסרון דבר. והראוי לסבור כי לשון ברכה הנזכרת הוא לשון שבח ורוצה לומר שבח זה היום להורות העדה לקיום המופת במציאותו יתברך לכך נאמר "וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ" (בראשית ב, ג) שלשון קדושה לשון הבדלה הטעם בו להיות זה היום נבדל משאר הימים בעשיית מלאכה וכן בא במפורש שלשון קדושה בעבור כחוד עשיית מלאכה באמרו "וּלְקַדֵּשׁ אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת-בּו כָּל-מְלָאכָה" (ירמיהו יז, כד) והחלול הפך הקדוש. ונתבאר שהחלול הוא עשיית מלאכה שנאמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת" (שמות לא, יד) ונאמר "וְאֶת-שַׁבְּתוֹתַי, קַדֵּשׁוּ" (יחזקאל כ, כ) הפך זה "וְאֶת-שַׁבְּתֹתַי, חִלְּלוּ מְאֹד" (יחזקאל כ, יג) וזהו האמת. ואנשים הוציאו פרחים כגון לאסור התשמיש מזו המלה וכן לא יאות אכן להיותו נכלל בכלל המעשים שהם חלול היום אפשר ויהיה אסור משום מעשה משום כי במקום אשר רצה להביאו תחת טעם הקדוש בארו באמרו "וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר" (שמות יט, י) ואמר "הֱיוּ נְכֹנִים, לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים: אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) ולא ימנע להיותו אסור מטעם המלה שאם הטמאה הפך הטהרה והטהרה תובעת לקדושה והתשמיש הוא טמאה גמורה. אך אם יבוא על דרך הכרח אין בזה מניעה אבל לבוא בצודה יהיה אסור משום קדושת היום. ומהם אמרו הטעם לחייב התפלה והקריאה בזה היום כגון שאמר מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת. (תהילים צב, א) טוֹב, לְהֹדוֹת לַה' (תהילים צב, ב) וכן נאמר "מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת" (מלכים ב ד, כג) ואינו מטעם המלה. ומהם אמרו ממאמר לקדשו שלא לקרוא בספרי חיצונים ביום השבת ולא בכתב זולת לשון הקדש וכתב קדש. והחכמים השיבו שהרי קצת מספרי הקדש כתובים בלשון ארמי אמנם על הכתיבה דנו בו להשתמר. ויאות מאמר החכם שאמר שטעמו להשתמר בדברים המותרים בשבת שלא נרבה בהם אלא יהיה עניננו בהם על צד הספוק ולא להיות הלוכנו ודבורנו ומנהגנו בשבת כמנהגנו בחול ונאמרה זכירה בשבת כאשר אמר "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח). וטעם הזכירה יהיה בלב ובפה בפה כגון "וּמַשָּׂא ה', לֹא תִזְכְּרוּ-עוֹד" (ירמיהו כג, לו) ובלב כגון "זָכַר אֶת-וַשְׁתִּי" (אסתר ב, א) ואם כן חיוב זכירת השבת יהיה בלב ובפה לשבח וכבוד. ואולם במאמר "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" פירשו החכמים ע"ה כי על כן אמר זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת בעבור שקדם זכרה במדבר סין או משום שהדבור בא בשבת עצמו על כן אמר "זָכוֹר אֶת-יוֹם" כמו שאמר בפסח "זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה" (שמות יג, ג) ופירשו החכמים שהכונה להיות האדם זוכר את יום השבת בימי השבוע כדי שלא ישכח או שהרצון לזכרה ביום ששי כדי להכין ליום השבת או הטעם לגמות בדברים אשר יעלה מהם זכר השבת או הטעם כי השבת לא יעלה כי אם במנין וזה תלוי בענין הזכירה שיהיו קווין לבוא בכבוד והטוב לאמר כי בעבור שעלל כי ששת ימים עשה ה' על כן אמר זכור ואם כן הטעם יהיה זכור זה היום שנקדש מפני מעשה בראשית. ואמנם ענין השמירה כטעם הזכירה כי כל שומר זוכר ע"כ באה השמירה במקום זכירה. ואולם מקצת החכמים אמרו זכור את השבת לפני בואה ושמור אותה בבואה וטעם השמירה בשבת כדי לקדשה מלחלל כי כן נאמר "שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ" ( ישעיהו נו, ו). והשמירה באה תמיד במצות לא תעשה אעפ"כ החכמים אמרו שכולל עשה ולא תעשה כי כן נאמר "וְאֶת-מִצְוֺתַי תִּשְׁמְרוּ, וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (ויקרא כו, ג) ויש לומר כמו שהעשייה מוסגלת בעשה ומצאנוה כולל עשה ולא תעשה כגון שנאמר "לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת" (שמות לא, טז) ונאמר "וְכִי תִשְׁגּוּ--וְלֹא תַעֲשׂוּ, אֵת כָּל-הַמִּצְוֺת הָאֵלֶּה" (במדבר טו, כב) שכולל עשה ולא תעשה כך השמירה אע"פ שמוסגלת בלא תעשה נמצאת כוללת עשה ולא תעשה. ובארו החכמים שטעם השמירה להוסיף מחול על קדש עד שמהם פירשו כי בשביל אותו החלק הנוסף ביום ששי נאמר "וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה; וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה" (בראשית ב, ב) בעבור שהמעשה היה נעשה בעצם אותו החלק וזאת הכונה בטלה שאם בעצם אותו החלק היה השם עושה מלאכה איך הזהיר במאמר שמור "לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת-בֹּה כָּל-מְלָאכָה" (ירמיהו יז, כד). והאמת שהטעם להיות שומר השבת כגון דבר יקר שלא יחלל. ואולם צריך להוסיף מחול על קדש בראיה מן הכתוב הנה הכתוב אומר "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ, לַה'" (שמות לא, טו) ואומר "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" וידוע ששם שבת חמור ומעולה משבתון והעד על זה שיום המועד אשר הותר בו מעשה אוכל נקרא שבתון לא שבת מכלל ששם שבת חמור משבתון מכלל ששם שבתון אינו נאמר לעצם היום אשר נקרא בשם שבת מפני שאי אפשר כי אחרי שהחמיר שבא להקל ואם כן שם שבת כולל כ"ד שעות לבד והוא מעת צאת הכוכבים עד עת כמותו וידעו בה"א הידיעה כי הוא הנודע בזה השם כאמרו "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת" (שמות כ, ח) ואפשר בעבור שכבר נקדם זכרו במלה באמרו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ" או להיותו משוקע המין וזהו שבת השם באמרו "אֶת-שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ" (שמות לא, יג) אבל יום הכפורים אם נקרא שבת הנה אומר "מֵעֶרֶב עַד-עֶרֶב, תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם" (ויקרא כג, לב) אכן שם שבתון נאמר על החלק הנוסף מחול על קדש. והנה באמרו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ" הטעם בו על החלק הנוסף מיום ששי ובאמרו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" הטעם בו על החלק הנוסף מחלק ערב יום ראשון לשבת. ודבר מפורש שמוסיפין מחול על קדש כאשר אמר "בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב--מֵעֶרֶב עַד-עֶרֶב" (ויקרא כג, לב) של יום הכפורים טעמו להוסיף מחול על קדש הוא הדין בסוף היום. ובדברי הנביאים נאמרו כבוד ועונג ואין ספק שאלו נלקחים מרמזי התורה כאשר אמר "עַל-כֵּן, בֵּרַךְ ה' אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת--וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ, יא). ומכבוד השבת שאדם מצניע את עצמו ברחיצה וסיכה קודם השבת ומלבוש נקי כאלו הוא בא לקראת המלך וחיוב התורה שיהיה האדם משתדל ביום ששי לכבוד השבת וכן נהגו ישראל מרחיצה וכבוס ותקון המאכל והאפייה והבשול בששי בשביל יום השבת. ומכבוד היום העסק בתפלה ובקריאה וללכת אצל אנשי החכמה לדרוש בדברי תורה מלעסוק בשיחה בטלה כאשר נזכר "מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם--לֹא-חֹדֶשׁ, וְלֹא שַׁבָּת" (מלכים ב ד, כג) וזהו כבוד היום. והעונג הוא מנוחה מהעמל ולהכין מאכל ומשתה איש איש כפי כחו להתענג בשבת וכן הכתוב אומר לכל המרבה בתענוג בשבת הנה שכרו אתו וכאשר אמר "וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג, לִקְדוֹשׁ ה' מְכֻבָּד" (ישעיהו נח, יג) ואמר "אָז, תִּתְעַנַּג עַל-ה', וְהִרְכַּבְתִּיךָ, עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ; וְהַאֲכַלְתִּיךָ, נַחֲלַת יַעֲקֹב אָבִיךָ" (ישעיהו נח, יד). וכל השומר שבת והמחמיר בה ומכבדה ומענגה כראוי זוכה בעולם הזה ומובטח בה' כי הוא בן העולם הבא ככתוב "אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה-זֹּאת, וּבֶן-אָדָם יַחֲזִיק בָּהּ--שֹׁמֵר שַׁבָּת מֵחַלְּלוֹ" (ישעיהו נו, ב) וזה החזוק משער ומודיע שיורה להתנהג האדם על דרך חמרה. ונהגו ישראל בהכנס יום שבת לקדש את השבת בכוס של יין ובצאתו להבדיל בין קדש לחול בכוס של יין כאשר הוא מנהג ביד כל ישראל. ואם אין יין כפי המשקה שמתנהגים בכל מקום:

**נשלם באור מצות שבת לפי השגת קצר יד שכלנו**

**והכתוב אומר "לְכָל-תִּכְלָה, רָאִיתִי קֵץ; רְחָבָה מִצְוָתְךָ מְאֹד". (תהילים קיט, צו)**

**בשם אשר מעשיו לו עדים ▪ נתחיל ענין המועדים**

**#IV והעיון בתחלה בענין הפסח**

**צריך** בתחלה לעיין בענין הפסח. וענין הפסח יהיה בחמשה דרכים. האחד שהפסח מאיזה מין הוא. והשני באיזה זמן יעשה. והשלישי באיזה מקום יוקרב. והרביעי איך יעשה. והחמישי מי יקריבהו ויאכל אותו. ובבחינת אלו הדרכים נדע במה נבדל פסח ראשון מפסח שני. ופסח דורות מפסח מצרים:

**#IV:1 פרק ראשון**

**הפסח** הוא מן הכבשים ומן העזים שנאמר "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה, יִהְיֶה לָכֶם; מִן-הַכְּבָשִׂים וּמִן-הָעִזִּים, תִּקָּחוּ" (שמות יב, ה) וזה נאמר בפסח מצרים. אכן בפסח דורות נאמר בפסח שעשו במדבר בשנה השנית "כְּכָל-חֻקֹּתָיו וּכְכָל-מִשְׁפָּטָיו" (במדבר ט, ג) יעשו אותו ולמד זה הפסוק כאשר יהיה פסח מצרים מן הכבשים ומן העזים כך יהיה פסח דורות מן הכבשים ומן העזים ואין הטעם שכל אחד יביא מן הכבשים ומן העזים אלא מי שירצה יביא מן הכבשים ומי שירצה יביא מן העזים וצריך להיות זכר תמים בן שנה. ומקצת החכמים פירשו כי בזה נחלק פסח מצרים מפסח דורות. שפסח מצרים שה כבשים ושה עזים ממאמר "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה". ובעבור שמצאו במשנה תורה "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) ובאה מלת בקר בו"ו הלווי כנראה שהפסח כולל צאן ובקר. מכלל שפסח מצרים מחולף מפסח דורות שפסח דורות יהיה צאן ובקר ודעת הראשונה צודקת כי אחרי שנאמר פסח במדבר "כְּכָל-חֻקֹּתָיו וּכְכָל-מִשְׁפָּטָיו" ולא קדם מאמר "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ" מלמד שהפסח אינו אלא מן הכבשים ומן העזים אך מאמר "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" פירשו בו צאן לפסחים ובקר לשלמים ואמת הדבר אע"פ שאינו נראה כן לפי גלוי הכתוב אכן יש מקרא מפורש בענין פסח יאשיהו כאשר אמר "וַיָּרֶם יֹאשִׁיָּהוּ לִבְנֵי הָעָם צֹאן כְּבָשִׂים וּבְנֵי-עִזִּים, הַכֹּל לַפְּסָחִים, לְכָל-הַנִּמְצָא לְמִסְפַּר שְׁלֹשִׁים אֶלֶף, וּבָקָר שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים: אֵלֶּה, מֵרְכוּשׁ הַמֶּלֶךְ" (דברי הימים ב לה, ז) וכיון שאמר "הַכֹּל לַפְּסָחִים" ואחרי כן אמר "וּבָקָר" מלמד שאין הבקר נעשה פסח אלא שלמים. וכן באר אח"כ "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ, כַּמִּשְׁפָּט; וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג). אלו הם שלמים ע"כ פירשו מאמר "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) צאן לפסחים ובקר לשלמים אכן יותר הדעת נוטה שיהיו שניהם לפסח או שיהיו שניהם לשלמים ואם אי אפשר להיות מין הבקר נקרב פסח כאשר קדם לנו הבאור. ועוד שמצאו מענין יאשיהו שהיו מקריבים ביום ארבעה עשר שלמים כאשר אמר "וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת". יש לפסוק "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) שניהם לשלמים והטעם וזבחת פסח לה' אלהיך וזבחת צאן ובקר היות מאמר וזבחת מספיק לשנים כמו "וְלֹא-לָמַדְתִּי חָכְמָה; וְדַעַת קְדֹשִׁים אֵדָע" (משלי ל, ג). והפסח לא זכר מאיזה מין הוא כי נשען על מה שנתבאר. ואין מענה מענין יאשיהו שאמר "כְּבָשִׂים וּבְנֵי-עִזִּים, הַכֹּל לַפְּסָחִים" (דברי הימים ב לה, ז) אדרבא מכאן יש להבין שגם הצאן היו מקריבים ממנו שלמים ביום ארבעה עשר. אכן עתה מפני שהיו העם הרבה הלואי שהספיק להם הצאן לפסחים מנדבת המלך והשרים אבל הבקר לבדו נעשה שלמים שאם לא כן מה טעם לומר הכל לפסחים אך היה מניח הענין על מה שהיה נודע. ונתנו החכמים טעם שזה הבדל בין פסח מצרים ובין פסח דורות שפסח מצרים היה נאכל לכל הנפשות בחובה שנאמר "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת" (שמות יב, ד) אנשים ונשים אבל פסח דורות נתחייב לזכרים הבוגרים אבל הנשים והקטנים היו אוכלים מן שלמי החג ולמען שהיו חפצים לאכול ביום המועד שהשלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד והפסח בלילה אחד לבד וכל זה שאין הדעת סובלת לומר שהצאן לא הותר לשלמים ביום ארבעה עשר. ובעלי הקבלה אמרו שזה אמור בשביל חגיגת ארבעה עשר והיא רשות ואינה חובה. והחכם ר' אהרון נ"ע הסכים שצאן ובקר שניהם לשלמים. והפסח נודע ממה שנתבאר:

**#IV:2 פרק שני**

**הדבור** בזמנו. צריך לעיין בזה בארבעה דרכים זמן הכנתו וזמן שחיטתו וזמן אכילתו וזמן שריפת הנותר. ואולם זמן הכנתו נאמר בפסח מצרים "בֶּעָשֹׂר, לַחֹדֶשׁ הַזֶּה: וְיִקְחוּ לָהֶם, אִישׁ שֶׂה לְבֵית-אָבֹת--שֶׂה לַבָּיִת" (שמות יב, ג) וזה התנאי יהיה לפסח מצרים אבל פסח דורות לא מצאנו הכתוב מורה שיהיה פסח דורות בזה התנאי ר"ל להיות מוכן בעשור לחדש והעלה ידועה למה הקדים הכנתו בעבור שהיו ישראל משועבדים בגלות מצרים ולא היה להם צאן מזומן לכל אחד להכינו בבוא המצוה לעתה. ועוד שהיא מצוה מחודשת ולא היו רגילים. ועוד שהמצריים אינם אוכלים בשר ולא היה צאן מזומן ע"כ הקדים בהכנתו בעשור לחדש באמרו "מִשְׁכוּ, וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם" (שמות יב, כא) אבל פסח דורות לא כן. אמנם זמן שחיטתו מצאנו הכתוב אומר "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ, כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל--בֵּין הָעַרְבָּיִם" (שמות יב, ו). ופסוק אחר אומר "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ--בֵּין הָעַרְבָּיִם" (ויקרא כג, ה) ועוד אומר "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב" (דברים טז, ו). וצריך לדעת מה טעם בארבעה עשר אם בין הערבים בעצם ארבעה עשר או חוץ ממנו ואם הוא חוץ ממנו הטעם בארבעה עשר ואם הוא בעצם ארבעה שער מה טעם "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב: כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ" (דברים טז, ו). על כן אמרו בעלי הקבלה שבין הערבים הוא משעת נטות השמש לפאת מערב משש שעות ומחצה ביום ארבעה עשר שנאמר "כִּי יִנָּטוּ צִלְלֵי-עָרֶב" (ירמיהו ו, ד) והם אומרים ששחיטת הפסח אחר עולת התמיד והקטרת הקטורת והעלות הנרות ועל כל אלו יש פסוקים מלאים שהם אחר שקיעת החמה. ואומרים בשש שעות ומחצה מעלה התמיד ומקטיר הקטרת ומעלה הנרות ומשבע ומחצה שוחטים הפסח עד בוא השמש ואותו הזמן כלו יקרא בשם בין הערבים שהוא בין זמן נטות השמש וזמן בואו. והלא הם אומרים אין רואין את הנגעים לא ביום המעונן ולא בצהרים ולא בשחרית ולא בין הערבים ומאימתי רואין את הנגעים משלש ועד תשע בשעה רביעית וחמישית ובשעה שמינית ותשיעית. הנה שעה הששית והשביעית היא עת הצהרים ואם היה נקרא הזמן משעה שביעית היא בין הערבים היך אומרים ולא בין הערבים ועוד חוזרים ואומרים שמעיינים הנגעים בשמינית ובתשיעית מכלל אינו נקרא אותו הזמן בין הערבים. ועוד שהכתוב צווה שהוא נעשה אחר בוא השמש כאשר נאמר "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב: כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד צֵאתְךָ" וכו' (דברים טז, ו) עד שנלחצו וחלקו הזמנים ואמרו בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל ומאימתי אתה שורף "מוֹעֵד צֵאתְךָ מִמִּצְרָיִם" ר"ל באותו זמן נעשה מותר ויוצא לבית השריפה מפני שהם אומרים אין שריפת קדשים ביום טוב אלא נשרף בבקרו של ששה עשר כאשר יתבאר לפי כונתם. ואחרים פירשו כבוא השמש לצד מערב. ור' אברהם בן עזרא השיב עליהם כי זה הפך השמש יצא על הארץ (בראשית יט, כג) וככה ובא השמש (ויקרא כב, ז) ואם אין הדבר ככה יפרש לנו מה הפרש יש בין כבוא השמש של פסח ובין כבוא השמש של מקרה לילה. והטוען שזה ימצא על הקירוב וכבוא השמש צוה יהושע שזה קירוב קודם בוא השמש הלא ימצא קירוב גם אחר בוא השמש כמו "וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, יָבֹא אֶל-תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה" (דברים כג, יב). ואולם מה שאנחנו בו ממאמר בין הערבים יהיה זה הקירוב אחר בוא השמש. ולטוען שיטעון כי אין טענה חזקה למי שאומר שיהיה קירוב קודם בוא השמש אבל מה שמצאנו מוחזק הוא אחר בוא השמש מבעל קרי וככה יפורשו כולם. וכנראה שזה חולק על דעת מי שאינו חולק הפסוק לשלשה הזמנים כפי מה שפירשנו לפי דעתם שהטעם כבוא השמש אתה אוכל אבל זה חולק עם מי שמחבר מאמר כבוא השמש עם "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב" (דברים טז, ו). ואולם לא מצאנו מן הכתוב שאחרי נטות השמש יקרא ערב והראיה שאומרים "כִּי יִנָּטוּ צִלְלֵי-עָרֶב" (ירמיהו ו, ד) הטעם בו בעבור שנוטים הצללים לפאת מזרח על כן יקראו צללי ערב. ואין הטעם עת שיעשו הצללים יקרא ערב כי אחרי שהוא סמוך לא יסבול המאמר שזה בזולת זה. אכן מצאנו הכתוב גוזר שעת ערב כבוא השמש וקודם זה העת יקרא פנות ערב והעד על זה "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם; וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, יָבֹא אֶל-תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה" (דברים כג, יב) מכלל שפנות ערב הוא קודם בוא השמש. לא כדעת בעלי הקבלה שפנות ערב אחר הערב השמש וטעמו מתחלת הלילה יהיה רוחץ בעל קרי באיזה חלק מכל היום עד בוא השמש וכבוא השמש יהיה טהור אך פנות ערב קודם הערב וחייב הכתוב שירחץ בעל קרי באיזה חלק באותם העתים עד בוא השמש וכבוא השמש יהיה טהור. והעד על זה "וַיָּשָׁב הַיָּם לִפְנוֹת בֹּקֶר לְאֵיתָנוֹ" (שמות יד, כז) וזו העת אינה אחר הבקר כי אם קודם הבקר כאשר אמר רש"י הצרפתי כאשר פנה הבקר לבוא הוא הדין לפנות ערב כאשר פנה הערב לבוא. והנה מצאנו כתוב מורה שבין הערבים הוא בשקיעת החמה שנאמר "וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת-הַנֵּרֹת בֵּין הָעַרְבַּיִם" (שמות ל, ח) ואין ספק כי בשקוע החמה ידליק אהרון את הנרות. ונאמר בפסח "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ, כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל--בֵּין הָעַרְבָּיִם" (שמות יב, ו) והוא הדין. אכן הקושיות שהביאו בעלי הקבלה ובעלי מקרא שאם הפסח נשחט בין הערבים משקיעת החמה הוא תחת ט"ו ומה טעם בארבעה עשר. ועוד משקיעת החמה עד הערב הנוגה אשר נקרא "בֵּין הָעַרְבָּיִם" הוא זמן קצר שעה ושליש שעה ואיך ישחטו באותו העת כמה ראשי אלפים ורבבות. ועוד מה טעם לומר "לֹא-תִזְבַּח עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות כג, יח) כי אחרי שהזהיר בביעור החמץ בשבעה ימים בבל יראה ובל ימצא עכ"פ לא יהיה נמצא ומה טעם "לֹא-תשחט עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות לד, כה) אלא מלמד שהיה הפסח נשחט ביום ארבעה עשר זמן אשר היה נמצא החמץ והעיר שיעשו ביעור חמת מבעוד יום. והשיבו עלי מקרא על הקושיא הראשונה שתי תשובות. האחת שהלילה של חמשה עשר נחשב עם יום ארבעה עשר כימי הקרבנות כאשר נאמר "כְּבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה שְׁנַיִם לַיּוֹם, תָּמִיד. (שמות כט, לח) אֶת-הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד, תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר; וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי, תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם" (שמות כט, לט) והוא נחשב יום אחד. והנה קדוש הזמנים וטהרת הטמאים כימי הבריאה מערב עד ערב שנאמר "וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר, יוֹם אֶחָד" (בראשית א, ה) וימי הקרבנות מבקר עד בקר: ואם לדעת האומרים כי מאמר כבשים בני שנה שנים ליום אינו כולל הלילה הבא אחריו רק הקרבנות יהיו נחשבים ליום לבד. יש להשיב תשובה שנית כי אותה העת משקיעת החמה עד הערב נוגה השמש נחשב עם יום ארבעה עשר והוא הנקרא בין השמשות ובאותה העת היה נשחט הפסח. ואם בזמנים המקודשים תופשים אותו הזמן הוא על צד השמירה אף ע"פ שהוא נחשב עם היום הקודם כאשר אומר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב (ויקרא כג, לב): והתשובה למי שאמר כי אותו הזמן צר ואיך ישחטו אלפים ורבבות כמה ראשים באותו הזמן וקוטן המזבח. יש להשיב שאין מזה טענה כי אפשר להשחט על ידי אנשים רבים להספיק והלא ראה לזמן אשר נאמר רק הכהנים היו למעט (דברי הימים ב כט, לד) וזהו תקונו שהיה מביא הפסח ושוחטו והכהן היה לוקח הדם במזרק ושופך אל יסוד המזבח ומפשיטו תוך העזרה ומוציא החלבים ולוקח הגוף והולך לו ועל כן אמר בהעלות העולה והחלבים עד לילה שאם היה מיום ארבעה עשר היה לו לומר עד בוא השמש אבל משמע זה מורה שהעלה התמיד ואיחר חלבי הפסח עד שעבר מן הלילה הרבה. והתשובה על מי שאמר שהכתוב אמר לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד, כה) ויסבול היות שחיטת הפסח בעצם ארבעה עשר ועל כן חשש ואמר לא תשחט על חמץ דם זבחי. הנה כמוהו לא תאכל עליו חמץ (דברים טז, ג) והכל מודים שהפסח הזה נאכל בלילה. ומה שהביאו מענין יחזקיהו שנאמר שם והלוים על שחיטת הפסחים לכל לא טהור (דברי הימים ב ל, יז) שאם אחרי שקיעת החמה הכל יוצאים לידי טהרה אבל מלמד שעדיין לא העריב שמשם ושחטו עליהם הלוים. והחכמים השיבו כי הענין יורה שאכלו הפסח בלא ככתוב וגם נאמר ולא כטהרת הקדש (דברי הימים ב ל, יט) ואחרי שהכתוב מורה שאכלו אותו בטמאה ועל כן ההפלל עליהם חזקיהו ואומר וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם (דברי הימים ב ל, כ) ואם הדבר כן למה לא היה עונה והלוים על שחיטת הפסחים לכל לא טהור על אלו אבל יהיה עונה על אותם שלא יצאו עדיין לידי טהרה ר"ל שלא העריב שמשם והנה מצאנו הכתוב מורה שערב וערבים אינו אלא אחר שקיעת החמה. שאם יהיה קודם שקיעת החמה מה טעם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם (ויקרא כג, לב). ועוד מאמר בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב (שמות יב, יח) שאם היה לפי כונתם צריך להיות מחצי היום וזה לא יתכן. ואולם הספק הוא בדקדוק אלו המלות ר"ל ערב וערבים שערב הוא לשון יחיד וערבים לשון שנים ועוד שבמלת בין מרמיז שיש עת בין שני הערבים. והנה במלת ערבים נשמעו שלש דעות - יש מהם אומרים שערב וערבים אחד ולא שמו לב לטעם השניות ולא לטעם בין מפני שמצאו הכתוב אומר בין הערבים תאכלו בשר (שמות טז, יב) וכתוב אחר אומר בתת ה' לכם בערב בשר לאכול (שמות טז, ח) ועוד כתוב אחר אומר את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים (במדבר כח, ד) וכתוב אחר אומר ומקטירים עולות לה' בבקר בבקר ובערב בערב (דברי הימים ב יג, יא) ועוד נאמר ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים (שמות ל, ח) וכתוב אחר אומר ומנורת הזהב ונרותיה לבער בערב בערב (דברי הימים ב יג, יא) וככה בפסח ושחטו אותו כל קהל עַדת ישראל בין הערבים (שמות יב, ו) וכתוב עליו ויעשו בני ישראל את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו (יהושע ה, י) וידוע שכל יי"ם מורה לשנים ר"ל זוג כמו עינים ידים רגלים. ונמצא כזה שאינו מורה על שנים כמו ואור החמה יהיה שבעתים (ישעיהו ל, כו) ונמצא ישלם שבעתים (משלי ו, לא) כפי דעת מפרשים ואת הכבשה ישלם ארבעתים (שמואל ב יב, ו) שהם ארבעה לבד. ובא עם כן זון שאינו בלשון יי"ם כמו מלת עשרים ומלת פנים. אכן נמצא לשון יי"ם שאינו מורה שניות ולא רבוי כמו מצרים אפרים צהרים אעפ"כ יש למבין לשים טעם השניות שמצרים שני לכוש ואפרים שני למנשה. ואמנם אלו האנשים לא שמו למלת ערבים טעם השניות ע"כ הוצרכו מהם לבאר טעם השניות בזה אע"פ עם היות ערב וערבים אחד. ואמרו שמלת ערבים טעם השניות מורה לעת התערב האור והחשך והנראה כיון שמלת ערב מודיע הענין כגון ערב רב (שמות יב, לח) מה טעם למלת יי"ם. ועוד שבזה הפירוש לא יתקיים רק בשני קיומים אבל בקיום והעדר לא יאמר ערב והנה האור קיום והחשך העדר ועוד שמלת ערב הפך בקר מן לא יבקר הכהן (ויקרא יג, לו) וטעמו להבדיל בין הצורות. וכן הטעם במלת ערב עירוב הצורות ואם כן צריך לבער טעם השניות. ופירשו החכמים שמרמיז הכתוב שני ערבים האחד הוא עריבת השמש והשני הוא עריבת נגהו ויש ביניהם קרוב משעה ושליש שעה ועליו מרמיז באמרו בין הערבים שמלת בין פעמים מורה טעם האמצעות ופעמים אינו מורה טעם האמצעות כמו בין חשך לאור (בראשית א, ד). ומה שהוא באמצעות כמו והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים (שמות כו, לג). ובהיות המלה כוללת מספיק בבין אחד כמו בין עבותים היתה צמרתו (יחזקאל לא, ג) ואין ספק כי גם אותו העת יקרא בשם ערב. וע"כ אמרו החכמים ז"ל שלשה ערבים ועל כן יקרא זמן אחד פעם בשם ערב ופעם בין הערבים והנה אין שום דחיה בזה. ואמנם רבינו אהרן כך מודה ור' לוי כך הודה ואב"ן עזרא בזה הדרך דרך ברדפו אחרי פשטי הכתוב ואם החכם ר' משה חותני אומר שהטעה אב"ן עזרא לחכמי הקראים שאומרים שלשה ערבים הם ומשיב לו שרוב חכמינו לא הודו בזה ואב"ן עזרא תלה המאמר לכל החכמים במפורש שאברהם בן עזרא לא הביא זה הפירוש להרשיעם וכי שהוא אינו מסכים בזה אבל רצונו להטעות הראיה שהביאו ממאמר עד הערב השלישית (שמואל א כ, ה) שאין הרצון בו שלשה ערבים הם ורצה הערב השלישי משלשה ערבים שהכונה בו ערב שלישי מיום הסתירה שהיו שלשה ימים וכן אומר ושלשת תרד מאד (שמואל א כ, יט): אבל כנראה מדבריו שמלת ערבים נופל על שנים כמו אבנים (שמות א, טז) רחים (שמות יא, ה) והעד [דְּרָכַיִם] יפול באחת (משלי כח, יח). וככה שמים שהוא מרטיז לשני סדני הגלגל. ואמר והנה יש לנו שני ערבים האחד עריבת השמש והשני ביאת אורו הנראה בעבים והנה יש ביניהם קרוב שעה ושליש שעה אז יבוא בעל קרי אל המחנה וידליק אהרן את הנרות. והוא עצמו אומר בספר יסו"ד מור"א יש מצות נעשות בין היום ובין הלילה כשחיטת הפסח והדלקת הנרות וביאת הטמאים. וכן מבואר בפירוש התורה שהיה הפסח נשחט בעת שהיה מחשיך כדי שלא יראה מפני המצריים שלא היו אוכלים בשר והראיה הגמורה ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר (דברים טז, ד) שיום הראשון מרמז על יום חמשה עשר. מכלל הפסח היה נשחט בערב חמשה עשר. ובזה נלחצו בעלי הקבלה ואמרו שיום הראשון פירושו הקודם כמו הראשון אדם תולד (איוב טו, ז) כאשר יתבאר. 'וזה אזהרה למותיר בפסח דורות כי והנותר ממנו עד בקר (שמות יב, י) הוא בפסח מצרים: וטעם הפירוש שלא ילין מן הבשר אשר נשחט בארבעה עשר עד בקר חמשה עשר וזה פירוש מקולקל עד שחזרו מזה ואמרו שאינו מדבר רק על חגיגת ארבעה עשר וטעמו ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב שהוא יום ארבעה עשר ביום הראשון שהוא יום חמשה עשר עד בקרו של שני. ולמד שחגיגת י"ד נאבל לשני ימים ולילה אחד כדין זבחי שלמים. ואלו דברים שאין להם שעור אבל האמת שערב יום חמשה עשר פעם נחשב עם יום ארבעה עשר כימי הקרבנות שהם מבקר עד בקר ונחשב עם יום חמשה עשר כימי הבריאה. אכן לזמן שחיטתו נחלקו החכמים. יש מהם אומרים שהוא מעת שקיעת החמה עד סוף נגהו ומהם אומרים עד סוף הלילה והאמת לפי גלוי הכתוב שהוא נשחט בזמן שנקרא בין הערבים והחלבים היו נשרפים בלילה שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בקר (שמות כג, יח) ונאמר בפסח יאשיהו בהעלות העולה והחלבים עד לילה (דברי הימים ב לה, יד) הוא מזבח העולה. לא לפי דעת בעלי הגמרא שאומרים שחלבי הפסח לא היו נשרפים בלילה זולתי שחל יום ארבעה עשר שבת שנקטרים בלילה של יום טוב אבל אין מקטירין חלבי חול ביום טוב ולפי דעתם שהפסח נשחט ביום ארבעה עשר. אבל לפי דעתנו שהפסח נשחט משתשקע החמה כונתם בטלה שאם לא כן מה טעם ולא ילין חלב חגי עד בקר (שמות כג, יח). וכן דקדק ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (שמות לד, כה) שהוא על החלבים שאם ילינו יפסלו. והלילה עד שיעלה עמוד השחר שנאמר על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר (ויקרא ו, ב). והאמת שהיו זורקים הדם והיה נקטר החלב ואחר כך היו צולין ואוכלין. זמן אכילת הפסח בלילה עד חציו סמך לדבר ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור (שמות יב, כט) שישראל כלם אכלו הפסח עד העת ההיא. אבל לפי גלוי מאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש (שמות יב, ח) כולל כל הלילה ועל כן חשש ואמר ולא ילין לבקר זבח חג הפסח (שמות לד, כה) ואמר ולא תותירו ממנו עד בקר (שמות יב, י) ואחרי כן אמר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו. מכלל קודם הבקר כשר להאכל. ולא כדעת האומרים שאחרי נטות חצי הלילה יקרא בקר כדרך שאמרו מאחרי נטות השמש לפאת מערב יקרא ערב. ומהם אומרים עד אשמורת השלישית בשכבר בפסח מצרים אכלו אותו בשתי ידות הלילה. ואולם זמן שריפת הנותר הוא בבקר יום חמשה עשר שנאמר ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו (שמות יב, י). אבל בעלי הקבלה אמרו והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו שאין מאמר באש תשרופו דבק עם עד בקר אבל הטעם הנותר עד בקר ינתן לבית השריפה וישרף בששה עשר לחדש. וכן פירשו ומאימתי אתה שורף מועד צאתך ממצרים הטעם כשישאר עד זו העת ינתן לבית השרפה. ופירשו מאמר ולא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר נתן בקר על בקר ללמד שהנותר ישרף עד בקרו של שני. והם עצמם אמרו שזה מיוחד בפסח מצרים והם יצאו ביום חמשה עשר וכי היו תופשים הנותר לשרפו ביום ששה עשר. ואולם לא פירשו זה הפירוש אלא לפי כונתם שהפסח נשחט ביום ארבעה עשר וכמו שאין חלבו נשרף ביום טוב שיום ארבעה עשר חול הוא הדין בנותר. אבל לפי כונתנו שהוא משתשקע החמה גם הנותר ישרף ביום חמשה עשר עד בקר לפי גלויו של כתוב שבזו הלילה היו מצות נוספות זולתו:

**#IV:3 פרק שלישי**

**מקום** הקרבת הפסח ואכילתו. יש בהם הסגלה מפני שקרבן פסח חמור מזבחי שלמים שהרי הפסח נאכל בלילה לבד והשלמים נאכלין לשני ימים בלילה אחד והקרבתו במקום המובחר שנאמר "לֹא תוּכַל, לִזְבֹּחַ אֶת-הַפָּסַח, בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ" (דברים טז, ה) שחיטתו בעזרה ושפיכת דמו אל יסוד המזבח והקטרת אמוריו במזבח. והיו לשכות סביב בית המקדש לשם היו צולין את הבשר ואוכלים אותו והנותר היו שורפין ובבקר השכם היו הולכים לאהליהם שישראל הבאים לחוג היו תוקעים אהליהם סביבות ירושלים ע"כ אומר הכתוב "וּבִשַּׁלְתָּ, וְאָכַלְתָּ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ; וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר, וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ" (דברים טז, ז) וכן אומר הכתוב "בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁלַּח אֶת-הָעָם" (מלכים א ח, סו) ואחרי כן אומר "וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה … שִׁלַּח אֶת-הָעָם" (דברי הימים ב ז, י) שהראשון הוא שלוח אל אהליהם סביבות ירושלים כי אי אפשר לחלל המועד והשני שלוח למקומותיהם. לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו שהיה לוקח פסחו והולך לביתו וצולהו ואוכלו והיה עושה יום טוב. ומה שאמר "וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר" טעמו בקר של ששה עשר "וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ" שילך כל אחד לעירו והלא יש להם לחוג שבעת הימים במקום המובחר ככתוב "שִׁבְעַת יָמִים, תָּחֹג לַה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טז, טו). ואמת שמקום הנבחר שני חלקים. האחד הקדש עצמו והשני המדינה אך מפני שמאמר "וּפָנִיתָ בַבֹּקֶר, וְהָלַכְתָּ לְאֹהָלֶיךָ" (דברים טז, ז) מורה שלא היו אוכלים כי אם בקדש ולשם כתוב בפסח יאשיהו בשביל הלוים "וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת וּבַדְּוָדִים וּבַצֵּלָחוֹת, וַיָּרִיצוּ, לְכָל-בְּנֵי הָעָם" (דברי הימים ב לה, יג) וזה מורה שהיה בלשכות הקדש:

**#IV:4 פרק רביעי**

**מי** הוא הראוי להקריב הפסח ולאכול אותו. בידוע שפסח מצרים נתחייבו באכילתו אנשים ונשים שנאמר "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת: אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ, תָּכֹסּוּ עַל-הַשֶּׂה" (שמות יב, ד). אבל פסח דורות לא נמצא מורה לחייבו בנשים אבל באנשים שנאמר "יֵרָאֶה, כָּל-זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז) שזה השם מצאנוהו מוסכם לבוגרים שנאמר "וְהִכִּיתָ אֶת-כָּל-זְכוּרָהּ, לְפִי-חָרֶב" (דברים כ, יג) שאח"כ אמר "רק[[4]](#footnote-4) הַנָּשִׁים וְהַטַּף" (דברים כ, יד). ובעלי הקבלה חייבו הנשים בהקרבתו אבל אם נדחו בפסח שני הם ברשות. והחכם ר' אהרון נ"ע אמר בשביל בעלי הקבלה כי חייבו את הנשים בהקרבתו ואכילתו עליהן רשות. וצריך להבין כי אם נתחייבו בהקרבתו צריך להתחייב באכילתו ואם נתחייבו בראשון צריך להתחייב בשני אבל לא בראשון ולא בשני אבל אם הוא עליהן על צד הרשות לאכול אפשר ואינו נמנע. ישראל שהוא ערל אסור לאכול מן הפסח שנאמר "וְכָל-עָרֵל, לֹא-יֹאכַל בּוֹ" (שמות יב, מח) וכשם שמילת עצמו מעכבת אותו כך מילת עבדיו ובניו שנאמר "וְכָל-עֶבֶד אִישׁ, מִקְנַת-כָּסֶף--וּמַלְתָּה אֹתוֹ, אָז יֹאכַל בּוֹ" (שמות יב, מד). זהו עבד שקבל עליו מצות שמאמר "אָז יֹאכַל בּוֹ" כמו שאפשר להחזירו אל העבד כך אפשר להחזירו אל רבו שהרי גר שנתגייר צריך להמול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו שנאמר "וְכִי-יָגוּר אִתְּךָ גֵּר, וְעָשָׂה פֶסַח לַה'--הִמּוֹל לוֹ כָל-זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ" (שמות יב, מח) והכתוב אומר "חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם" וכו' (במדבר ט, יד). ובן נכר לא יאכל בו (שמות יב, מג) כגון הישמעאלים והמומרים אף שהם מולים ותושב ושכיר אלו הם שהיו מולים וקבלו עליהם מצות כגון הגבעונים לא יאכלו הפסח שאם אלו ערלים כבר נאמר "וְכָל-עָרֵל, לֹא-יֹאכַל בּוֹ" (שמות יב, מח). ובן עזרא אמר שאלו מישראל שלא יאכלו בפסח של ישראל שאם היו עובדי כוכבים והם מולים הם בכלל כל בן נכר ואסור ערלים הם בכלל כל ערל וכו'. הפסח אינו נאכל אלא לטהורים לכן מי שהוא טמא לא יאכל את הפסח מפני שהפסח נתחייב במקום מובחר שנאמר "לֹא תוּכַל, לִזְבֹּחַ אֶת-הַפָּסַח, בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ" וכו' (דברים טז, ה) "כִּי אִם-אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ" וכו' (דברים טז, ו) וטמא אינו נכנס למקדש. ועוד שהפסח מעולה מן השלמים ואם על השלמים נאמר "וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר-תֹּאכַל בָּשָׂר, מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה', וְטֻמְאָתוֹ, עָלָיו" (ויקרא ז, כ) ונאמר "וְהַבָּשָׂר--כָּל-טָהוֹר, יֹאכַל בָּשָׂר" (ויקרא ז, יט). הנה יהיה הטמא נמנע מאכילת הפסח על כן במדבר כשנאמר למשה ע"ה "וְיַעֲשׂוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-הַפָּסַח, בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר ט, ב) קרבו הטמאים למשה ע"ה ואמרו לו "אֲנַחְנוּ טְמֵאִים, לְנֶפֶשׁ אָדָם; לָמָּה נִגָּרַע, לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת-קָרְבַּן ה' בְּמֹעֲדוֹ" (במדבר ט, ז) ובאה התשובה "אִישׁ אִישׁ כִּי-יִהְיֶה-טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה" (במדבר ט, י) שיעשה הפסח בארבעה עשר לחדש השני בערב. והנה כאשר אמר הכתוב "אִישׁ אִישׁ כִּי-יִהְיֶה-טָמֵא לָנֶפֶשׁ" פרט לטמא מת הוא הדין לכל הטמאים שהם טמאי שבעה כגון זבים ומצורעים ובועלי נדות שהנטמאים מחמת שרץ או נבלה וכיוצא בהם שהם טמאים טמאת יום כבר הם לערב ארבעה עשר יוצאים לידי טהרה וכן נמי טמאי שבעה שחל שביעי שלהם ביום ארבעה עשר יוצאים לידי טהרה בערב ואם הם מחוסרי כפרה כשרים אל הפסח אחרי שלוקחים את ערובתם להקריב כפרתם. ואולם הכתוב לא פרט אלא טמא מת ויתכן מפני ששאלו אלו ע"כ פרט להם מפני שבזו הטמאה אפשר היות אנשים הגונים וע"כ שאלו הם ולא זולתם ואולם הוא הדין בזולתם. ויש כדמות ראיה בזה מפני שאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר-הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא-הָיָה" (במדבר ט, יג) וטהור הוא הפך כל טמא אע"פ שיש לטעון שאי אפשר לכלול זה המאמר יותר ממה שאמר למעלה. ואחרים לקחו הרמז ממה שאמר "אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה" שהטמא יהיה בדרך רחוקה מן המקדש. ובעלי הקבלה אמרו ששאלו אלו ולא זולתם מפני שהשביעי שלהם חל בארבעה עשר וכפי דתם שהפסח ביום ארבעה עשר נשחט קודם שתשקע החמה ועל כן שאלו הם ואם יכשר להשחט עליהם לאכול בלילה ולקחו הרמז ממאמר "וַיְהִי אֲנָשִׁים, אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם, וְלֹא-יָכְלוּ לַעֲשֹׂת-הַפֶּסַח" (במדבר ט, ו) ממשמע ולא יכלו לעשות הפסח מלמד שלא היו נמנעים אלא מן העשייה וכן נמי לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו (במדבר ט, ז) ואולי מפני שסברו אנשים שמישאל ואלצפן היו וחל שביעי שלהם בי"ד אע"פ שמחלוקת היא בספרי מתי הוקם המשכן והנה הכתוב עלל מי שהוא טמא או בדרך רחוקה ודין להקיש על טמא מת כלל הטמאים בין זב בין מצורע בין בועל נדה שידחה לפסח שני ועל מי שיהיה בדרך רחוקה בין חולה בין אנוש או חבוש או שוגג ועל כל מניעה שיש לו מלעשות הפסח ידחה לפסח שני ומי שהוא טמא יום יש לו לטבול לאכול בערב פסח ואם לא טבל לא ידחה. וכן נמי טמא שבעה שיכול לצאת לידי טהרה לא ידחה לפסח שני וכן נמי מי שהיה יכול לגעת למקום המובחר ורשל ולא הגיע לא ידחה. וכמה היא דרך רחוקה מה שאמר הכתוב "אַךְ רָחוֹק יִהְיֶה, בֵּינֵיכֶם וּבֵנָיו, כְּאַלְפַּיִם אַמָּה" וגו' (יהושע ג, ד) ומפני חלול המועד וכן נמי שכון להתטמאת לכתחלה או ללכת לדרך רחוקה לא ידחה. וחכמינו דנו שהכתוב דבר דבור משולח ואע"פ שעשה רע כיון שדבר דבור משולח מי שהוא טמא או בדרך רחוקה בין שרשל בין שיהיה על צד הכרח דין אחד שידחה לפסח שני ואע"פ שעשה רע בראשון אם לא עשה בראשון יעשה בשני וכן הודו בעלי הקבלה ואין לו אם נמנע ולא הקריב בשני שידחה בשלישי כי אלו שני החדשים יכללם האביב והכתוב אומר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א). וצריך מי שנמנע שבראשון שיזהר שלא ילכד בשני על ידי מניעה כי מצות הפסח מחוייבת בעונש. והנה לפי דעת בעלי הקבלה מי שהזיד ולא הקריב הפסח בראשון אע"פ שהיה טהור ובדרך לא היה או שהיה באחד מאלו ורשל ולא הגיע לעשות הפסח אומרים שנדחה לפסח שני ואם לא עשה בשני יתחייב בכרת אבל אם היה הראשון במזיד ואפילו שגה בשני יתחייב בכרת ואם שגה בראשון והזיד בשני לא יתחייב בכרת. וחכמי הקראים אומרים שאם היה טהור והזיד ולא עשה פסח בראשון יתחייב בכרת ולא ידחה לשני אבל אם היה טמא בראשון או בדרך רחוקה אע"פ שיכול להגיע לעשות הפסח והוא לא כון לעשות נדחה לפסח שני מפני שהכתוב לא הבדיל בין שוגג למזיד בתנאי מניעת עשיית הפסח וע"כ ידחה לשני ואם לא עשה בשני בין בשוגג בין במזיד יתחייב בכרת. והאמת כי הכרת יהיה לפי שהזיד ולא עשה פסח בין על ידי סבה בין בלי סבה בין בראשון בין בשני מפני שהשני תשלומין לראשון ומי שהזיד בראשון בטל מן השני. מי שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני לא יתחייב עליו פסח שני כדין חכמינו ע"ה כי הכתוב אמר "וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח" (במדבר ט, יג) יראה לי כי פסח שני תשלומין לראשון מפני שלא חייב הכתוב לעשות אלא מה שהניח והוא הפסח ועל כן לא יתחייב על הגר שנתגייר בין שני חדשים לעשות פסח שני. בעלי הקבלה אמרו דברים רבים בשביל טמאי מת שאינם עולים מכח הכתוב. אומרים מעוטין נדחין ואין מרובים נדחין שנאמר "וַיְהִי אֲנָשִׁים, אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים" (במדבר ט, ו) ולא אמר ויהיו ואם היו רבים טמאי מת כלם אוכלים הפסח בטמאה היו מחצה על מחצה אוכלין הטמאים בטמאתם והטהורים בטהרתם היו רבים טמאי מת עם הנשים אין טמאי מת עושין את הראשון ולא את השני לא את הראשון מפני שהן מעוטין ולא את השני מפני שהשני רשות על הנשים ונמצאו הטמאים מחצה על מחצה ולא יעשו השני היו רוב הקהל טמאי מת יעשו אותו בטמאה והזבים נדחים ולא יעשו בשני מפני שאין עושים פסח שני אלא אם לא נעשה ראשון בטהרה ושאר דברים אמרו מה שאין לנו צורך להזכירם אלא כדי להעיר היציאה מן הכתוב העירונו מה שהעירונו. והלא בפסח חזקיהו לשם אומר "כִּי מַרְבִּית הָעָם רַבַּת מֵאֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה יִשָּׂשכָר וּזְבֻלוּן, אשר לֹא הִטֶּהָרוּ--כִּי-אָכְלוּ אֶת-הַפֶּסַח, בְּלֹא כַכָּתוּב: כִּי הִתְפַּלֵּל עליהם יְחִזְקִיָּהוּ" (דברי הימים ב ל, יח):

**#IV:5 פרק חמישי**

**איכות** עשיית הפסח. מצוה לכל אחד שנאמר "כָּל-עֲדַת יִשְׂרָאֵל, יַעֲשׂוּ אֹתוֹ" (שמות יב, מז) וחייב למשוך שנאמר "מִשְׁכוּ, וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם" (שמות יב, כא). ורבים נמנים בראש אחד שנאמר "וְאִם-יִמְעַט הַבַּיִת, מִהְיוֹת מִשֶּׂה--וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב" וגו' (שמות יב, ד) בין מן הכבשים בין מן העזים שנאמר "מִן-הַכְּבָשִׂים וּמִן-הָעִזִּים, תִּקָּחוּ" (שמות יב, ה). וצריך להיות זכר תמים בן שנה שנאמר "שֶׂה תָמִים זָכָר" וגו' (שמות יב, ה) ואחד מן החבורה מוליך את הפסח עמו אל העזרה והיה שוחטו הוא או לוי שהם הרגילים על השחיטה לכן נאמר "וְהַלְוִיִּם עַל-שְׁחִיטַת הַפְּסָחִים" (דברי הימים ב ל, יז) ולוקח הדם במזרק והכהן שופך אותו אל יסוד המזבח ומפשיט את עורו תוך העזרה ומוציא אמוריו ומקטירם ולוקח את פסחו ומוליך אל חבורתו באחת הלשכות והיו צולים אותו באשר הוא אחר שנתחוהו ונקרוהו ואוכלים אותו אנשי החבורה הנמנים עליו ואזהרה עליהם שלא יאכלוהו נא ומבושל ונא האמור כאן הוא שאינו צלוי כל צרכו והוא הנקרא בלשון ערבי ני"י. ויש שפירשוהו מן ו"הֵנִיא אָבִיהָ, אֹתָהּ" (במדבר ל, ו) וטעם "וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם" (שמות יב, ט) יש מי שפירש שלא יתבשל על ידי כלי בתוך מים רותחין על כן אמר "וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם". אכן הראוי לומר כי ע"כ אמר במים מפני שהבשול כולל הצלוי שנאמר "וּבִשַּׁלְתָּ, וְאָכַלְתָּ" (דברים טז, ז) ונאמר "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ, כַּמִּשְׁפָּט" (דברי הימים ב לה, יג) על כן אמר "וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם". אזהרה שלא ישברו עצם שנאמר "וְעֶצֶם, לֹא תִשְׁבְּרוּ-בוֹ" (שמות יב, מו). ואמרו החכמים בשביל מוח הראש איך יצא אחר שלא ישברו עצם ואומרין שהיו מחממין שפוד והיה נשרף העצם ומוציאים המוח. ובעלי הקבלה אמרו שאין חייבין על שבירת העצם אלא שיש בו כזית בשר או מוח אבל אם אין עליו כזית בשר או מוח אין חייבין. ואזהרה שלא יוציאו מן הבית מן הבשר חוצה ר"ל מבית החבורה. ומציאת חמץ בשעת עשיית הפסח פוסל את הפסח. אחד השוחט ואחד הזורק ואחד האוכל בבעור חמץ שנאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי (שמות לד, כה). ובשעה שהיו אוכלים אותו על מצות ומרורים היו אוכלים אותו שנאמר "עַל-מַצּוֹת וּמְרֹרִים, יֹאכְלֻהוּ" (במדבר ט, יא) ואם אין מצה ומרור לא יבטל מאכילת הפסח הוא הדין שאם אין פסח אוכלים מצה ומרור בחיוב אע"פ שאלו תנאי הפסח שהפסח עקר ואלו תנאיו. והנותר מבשר ועצמות וגידים היו נשרפים עד הבקר. ומהם אומרים שמשמע והנותר (שמות יב, י) מרמיז על החלב ואינו נכון. ובכל עוד שהיו עוסקים על עבודת הפסח היו מושררים ומשבחים ומהללים בנפלאות הש"י שעל ידיהם הוציא את ישראל ממצרים שנאמר "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם, כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ-חָג" וכו' (ישעיהו ל, כט). אמנם פסח מצרים היה נשחט בכל בית ובית והדם היה נשפך לסף והסף הוא כלי כגון שנאמר ואת הספות (מלבים א ז, נ) ואינו סף השער (יחזקאל מ, ו) כי מה טעם "וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר-בַּסַּף" (שמות יב, כב) ובו היה טובל על ידי אגודת אזוב ונותן על המשקוף ועל שתי המזוזות והוא היה נאכל לטמא ולטהור שאז לא היה דין טמאה וטהרה ובחיוב היו אוכלים אותו אנשים ונשים שנאמר "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת" (שמות יב, ד). ויש בו תנאים שאינם מתנהגים לפסח הורות שנאמר "וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ--מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים, נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם" (שמות יב, יא) ובחפזון היו אוכלים אותו. וחלב פסח מצרים לא ידענו מה היה לו ומדרך דעת נראה שהוא נאכל כי ישראל עדיין לא הוזהרו על אכילת חלב. והגוף הנשחט נקרא בשם פסח שנאמר "וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח" (שמות יב, כא) ונקרא בשם הפעלה באמרו "וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם" (שמות יב, יג). לכן האומר שהוא לשון עבודה מלשון "וַיְפַסְּחוּ, עַל-הַמִּזְבֵּחַ" (מלכים א יח, כו) אי אפשר כי מה טעם "וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם". גם אשר פסח על בתי בני ישראל (שמות יכ, כז). ויש אומרים מלשון פסח מפני שהיו בתי המצריים בינות בתי ישראל מעורבים והיה מדלג המשחית מבתי ישראל לבתי המצריים וזה אי אפשר שזה הענין יקרא דלוג והדלוג לא יקרא בשם פסח. אך הטעם בו לשון חמלה ורחמים מלשון "פָּסֹחַ וְהִמְלִיט" (ישעיהו לא, ה) על שם שחמל על בכורי ישראל בראיית הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות ולא נתן המשחית לבוא אל בתיהם לנגוף. ולפי דעת האומר בתת חלק כנגד חלק על כן נקרא בשם פסח. והאמת כי על גוף הנשחט אינו פסח רק נקמה. אך לפי האמת היותו סימן לבתי בני ישראל כאשר אמר "וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת, עַל הַבָּתִּים" (שמות יב, יג) שלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם לנגוף ועל זה נקרא בשם פסח על צד החמלה והרחמים שחס וחמל על בכורי ישראל. מצאנו כי עם הפסח היו נעשים שלמים מחולף מפסח מצרים וכן הרמיז הכתוב "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) כאשר הרחבנו בו הבאור. ומצאנו אומר "וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג). והדבר בספק מתי היו נשחטים השלמים כבר באר הכתוב כי אחר עולת התמיד של ערב לא היה נקרב דבר אחר כל הלילה שנאמר "זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה: הִוא הָעֹלָה" וגו' כל הלילה עד הבקר (ויקרא ו, ב) זולת הפסח שבא בבאור כי היה נשחט אחר עולת התמיד כמו שאמר "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ, כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל--בֵּין הָעַרְבָּיִם" (שמות יב, ו) ונאמר "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב: כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ" (דברים טז, ו). ואולם על אלו השלמים לא דבר דבר מבואר. אכן מאמר הכתוב "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) ובהכרח שהבקר הוא לשלמים והנה הכתוב אחרו מן הפסח ולא יצא זה משני פנים. אם שנאמר כי במצוה היה עליהם אע"פ שלא באר לשחטו עם הפסח וחלבו היה נקטר כחלב הפסח בלילה כי אי אפשר בטרם יקטירון החלב לאכול מן הבשר ויהיה זה כדין שלמי מצוה בחג שבועות. אם שנאמר כי שחיטת השלמים הוא ביום ארבעה עשר ואם האחירו באמרו "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) הקדים הפסח למעלתו אע"פ שהוא מואחר ובא כדרך "אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶת-הָאָרֶץ, אֶת-הָאָדָם וְאֶת-הַבְּהֵמָה" (ירמיהו כז, ה) ואע"פ שבריאת הבהמה קודמת מבריאת האדם אחרו. וי"א אחר הבקר אע"פ שהוא מעולה מן הצאן כדרך אתה וביתך (דברים יד, כו). והקטירו חלבי השלמים ביום ארבעה עשר קודם קרבן התמיד של ערב וכדין היו צריכים בפסח דורות השלמים מפני שבפסח מצרים כל אחד שחט בביתו והיה להם להספיק לכלם אבל פסח דורות שהיו כלם נקבצים למקום אחד והזמן צר וחלבי כל הפסחים נקטרים למקום אחד ואי אפשר שלא היו מתקבצים בני חבורה אחת לאכול מה שיוצאים ידי חובתם. ועל כן היה להם השלמים שהיו נעשים לזמן רחב להספיק להם לאכול אף למי שאינם חייבים באכילת הפסח כמו נשים וקטנים והן על דרך רשות ולא חובה:

**#IV:6 פרק ששי**

**אם** יקרה הפסח בשבת. מצאתי דעות החכמים נחלקות מהם הורו לעשות הפסח יום שבת ומהם לא הורו לעשותו בשבת וכל אחת משתי הכתות נחלקת לחלקים כפי שראה כל אחד שתשכון נפשו מדין החקירה. ואשר לא הורו לעשותו בשבת הנה הוגד בספרי החכמים שחכמי משנה לא הורו לעשותו בשבת ולא היו עושים הפסח בשבת אלא אח"כ קמו והורו לעשותו בשבת. ומהם אומרים שהיו דוחים אותו והדחייה תהיה במנין ימי החדש שאם הוא עשירי לעשותו תשיעי עד שיהיה הפסח נעשה ביום ארבעה עשר וזה דבר חלוש. ומהם אומרים כשיקרה הפסח בשבת ידחה לחדש שני והלא הכתוב לא דחה הפסח בשני אלא לעלת הטמאה ודרך רחוקה ואם כן זאת הכונה בטלה. ומהם אומרים שמצאנו הכתוב אומר שלשה פסוקים כתוב אחד אומר "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם--לַחֹדֶשׁ: פֶּסַח, לַה'" (במדבר כח, טז) שלא הזכיר בין הערבים וזה יהיה כשחל יום ששי ביום ארבעה עשר וכתוב אחר אומר "בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ--בֵּין הָעַרְבָּיִם" (ויקרא כג, ה) וזה יהיה כשיקרה יום ארבעה עשר וחמשה עשר בימי החול וכתוב אחר אומר "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב" (דברים טז, ו) וזה יהיה כשיקרה יום ארבעה עשר בשבת להעשות במוצאי שבת. והנה הכתוב אומר בפסח יהושע כשהיה יום ארבעה עשר שבת "וַיַּעֲשׂוּ אֶת-הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב--בְּעַרְבוֹת יְרִיחוֹ" (יהושע ה, י). ומהם עזרו בזאת הכונה מאופן אחר שהכתוב אומר "שָׁם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב" (דברים טז, ו) ואומרים כי אות בי"ת טעמה בעצם ופעם תעשה כטעם קודם ופעם תעשה כטעם אחר. והנה כשיקרה בימי החול יהיה הבי"ת בעצמה ואם יום ארבעה עשר בששי יהיה טעמה קודם ואם יום ארבעה עשר בשבת יהיה טעמה אחר. ואולם דבר הכתוב על הרוב כמו "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד" (שמות כ, ט) ויקרה ויהיה מועד בין ימי החול. ואלו הדעות הם סורות. ואשר הורו להעשות הפסח בשבת נחלקו לחלקים. מהם אומרים כי כאשר יום ששי בארבעה עשר לחדש אמרו כי ישחט ראש אחד ויזרק דמו ויקטירו חלבו כפי המנהג והגוף הנשחט ישרף במוצאי שבת. ומהם אמרו שני ראשים מן הכבשים ומן העזים וגם זו כונה בטלה כי אין הפרש כי אחר שיעשה מעשה אחד דין הוא שיעשו כלל המעשים. והעלה אשר הכריחה אותם היא שאמרו אם יחול יום ארבעה עשר בששי ותהיה השחיטה בששי תהיה הצלייה בשבת ואי אפשר משום "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג) אבל אם יפול יום ארבעה עשר בשבת וישחט בשבת להיות תקונו במוצאי שבת עובר. וזה דבר שאי אפשר כי כאשר הקבע זמן בשחיטתו כך הקבע זמן באכילתו וכאשר שחיטתו חובה כך אכילתו חובה ואין ביניהם הפרש וכאשר יתחייב לשחוט בשבת לאכול במועד כך יתחייב לשחוט ביום ששי לצלות ולאכול בערב שבת. ואולם הם לא הכרחו בזה אלא מצד המעשה מענין יהושע שאמר "וַיַּעֲשׂוּ[[5]](#footnote-5) אֶת-הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב" (יהושע ה, י) ובלי ספק היה יום י"ד שבת. ואולם זמן שחיטת הפסח לא יצא משלשה דרכים אם שאותה העת נחשבת עם יום ארבעה עשר והנה שחטו הפסח בשבת אם שנאמר כי אותה העת נחשבת עם יום ארעה עשר ועם חמשה עשר וא"כ נפלה עוד השחיטה בשבת ואם שנאמר כי אותה העת נחשבת עם החמשה עשר והשחיטה היא בחמשה עשר ולא בשבת. אמנם אם יחשב עם יום ארבעה עשר הוא כימי הקרבנות. ויש להבין כי לפי שתי הכונות הקודמות יש לחוש משום עשיית הפסח בשבת בין אם יפול יום ארבעה עשר בששי או יום שבת אבל לפי הכונה השלישית אין לחוש אלא אם נפל יום ארבעה עשר בששי. והאמת היא הכונה השנית שזמן שחיטת הפסח נחשב עם שני הימים והוא הנקרא בין השמשות על כן יש לחוש אם נפל יום ארבעה עשר בין בששי בין בשבת. והנה על דעת מי שחייב אותו בשבת שיעשה כמשפטו וכתקונו. ובעלי הקבלה אמרו אם הקרה יום ארבעה עשר בששי היו שוחטין וזורקין ומקטירין וצולין מבעוד יום ובערב אוכלין ואם הקרה יום ארבעה עשר בשבת מוליכין פסחיהן בשבת והמאכלת בין קרניו או בין סובך הצמר. ואם הקרה יום ארבעה עשר בשבת שלש כתות הנכנסות לפי דעתם כת אחת יוצאים בפסחיהם בהר הבית והשנית עומדת בחיל והשלישית עומדת תוך העזרה ובמוצאי שבת מוליכין פסחיהן לבתיהם וצולין ואוכלין. ואומרים כי מאמר "וְיַעֲשׂוּ … אֶת-הַפָּסַח, בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר ט, ב) שבת היה ויש סתירה לדבריהם כי הם אמרו שיום חמישי יצאו בני ישראל ממצרים וכדעתם שאין בין שנה פשוטה לתחלת שנה אחרת פחות מארבעה ימים ואם היה ראש חדש ניסן בזמן צאתם ממצרים יום חמישי איך אפשר להיות זה יום שבת. ואולם הסמיכות שהורו אלה שמחייבים הפסח בשבת אלו הם. אומרים משום קדימת זאת המצוה ממצות שבת כברית מילה והואיל וקדמה מצות הפסח מהשבת דין השבת בפסח כדין שאר הימים. ויש אומרים שהיא מצות צבור וכל מצות צבור היא נעשית בשבת והלא פסח שני יורה שהוא מצוה ליחידים והקרוב אל הדעת מפני שיש לו זמן מעויין מצד הזמן עצמו כעניני המוספין שנעשים בשבת וההתמדה בלי עבירה כאשר אמר כי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ ואמר "וְעָבַדְתָּ אֶת-הָעֲבֹדָה הַזֹּאת, בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה" (שמות יג, ה) ואמר "וְשָׁמַרְתָּ אֶת-הַחֻקָּה הַזֹּאת, לְמוֹעֲדָהּ, מִיָּמִים, יָמִימָה" (שמות יג, י) ואם יעבור זמנו יבטל הלא פסח שני כעין יום הראשון וזמנו. ואולם הדחיות לתואנות נודעות אך מפני שיש לו תליאה רבה מבעור אש ובשול צלי וההוצאה מרשות אל רשות יקשה הדבר עד יבוא ויורה צדק:

**#IV:7 פרק שביעי**

**יש** הבדל בין פסח ראשון לפסח שני. כי פסח ראשון יש לו מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה ולא כן פסח שני כי הפסח לבדו נדחה לחדש שני מצד המניעות שהורה הכתוב ענין הטמאה ודרך רחוקה. אכן שביתת המלאכה ואכילת שבעת ימים מצב אין להמנע מהם מצד שום מניעה על כן לא יתחייב בשני אלא מה שנמנע מן הראשון והוא עשיית הפסח. והמביאים ראיה שהכתוב אמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מַצּוֹת" (דברים טז, ג) ושם תנאי אכילת שבעת ימים מצה על מנת אכילת הפסח אין הכונה שהוא תנאי רק בא הכתוב להורות מאיזה זמן תהיה אזהרת אכילת החמץ והוא מזמן אכילת הפסח והראיה על זה גלוי הכתוב באמרו "וַיְהִי אֲנָשִׁים, אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם, וְלֹא-יָכְלוּ לַעֲשֹׂת-הַפֶּסַח" (במדבר ט, ו) ולא הורה דבר אחר אלא המניעה מעשיית הפסח שאמר "אִישׁ אִישׁ כִּי-יִהְיֶה-טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה … וְעָשָׂה פֶסַח, לַה'" וגו' (במדבר ט, י) ואמר "לֹא-יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר, וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ-בוֹ" (במדבר ט, יב) ולא הורה שיתחייב במקרא קדש ואכילת שבעת ימי מצה כי עשו אותם בחדש הראשון. מכאן יש רמז להתחייב המועדים בגלות הואיל ואלו אע"פ שלא הקריבו קרבן פסח לא נפל מהם מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה הוא הדין אע"פ שאין אנו יכולים בעשיית הקרבנות לא תפול ממנו שמירת מקרא קדש ושביתתו ואכילת שבעת ימים מצה. ואולם מי שמחייב לחדש השני מקרא קדש ואכילת ז' ימים מצה לטמא ולמי שהוא בדרך רחוקה כנראה שלא יחייבם לו בחדש הראשון. והנה אם יהיה טמא בחדש הראשון מותר לו לאכול חמץ ושלא יעשה מקרא קדש. אכן מפני שהוא בן ישראל ואי אפשר לחלל המועדים ואכול חמץ אם לא יהיה נמצא ימשך הוא כדין כל ישראל. אם כן אלו מדרך ותור. אך מי שהוא בדרך רחוקה לא יתחייב לו מכל זה דבר עד שנחלצו בשביל אנשי הגלות ואמרו כי אין להם דחייה אע"פ שאינם מחוייבים בפסח ויעשו כלם בחדש הראשון אכילת שבעת ימים מצה וכל אלו דברי רוח. והמביאים ראיה ממעשה יחזקיהו כי עשו בחדש השני מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה ולא עשו בחדש הראשון לא לעזר ולא להועיל ואע"פ שנראה מן הכתוב כי עשו בחדש השני מקרא קדש ושבעת ימים אכילת מצה. ועוד כי בחדש הראשון לא הורה הכתוב אם לא עשו פסח שיעשו מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה. אלא אדרבא נראה מן הכתוב שאכלו חמץ וכאשר אמר "וַיַּעַן יְחִזְקִיָּהוּ וַיֹּאמֶר, עַתָּה מִלֵּאתֶם יֶדְכֶם לַה', גֹּשׁוּ וְהָבִיאוּ זְבָחִים וְתוֹדוֹת, לְבֵית ה'; וַיָּבִיאוּ הַקָּהָל זְבָחִים וְתוֹדוֹת" (דברי הימים ב כט, לא) וזה היה ביום שלישי מימות הפסח כאשר אמר "וּבְיוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, כִּלּוּ" (דברי הימים ב כט, יז) ואח"כ אומר "וַיַּשְׁכֵּם, יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ, וַיֶּאֱסֹף, אֵת שָׂרֵי הָעִיר" (דברי הימים ב כט, כ) וזה היה בשבעה עשר לחדש ועשה מה שעשה ואז אמר להם "גֹּשׁוּ וְהָבִיאוּ זְבָחִים וְתוֹדוֹת" (דברי הימים ב כט, לא) והתודות אי אפשר בלי לחם חמץ מכלל היו אוכלים חמץ באותו הזמן. והנה משוי העכברי הוא וסיעתו הודו שאע"פ שיש פסח ראוי להקריב התודה בלחם חמץ והביא ראיה מקרבנות הנשיאים וממעשה יחזקיהו וחכמינו האמתיים ע"ה שברו מלתעותיו. אכן החרדים אל דבר השם נמלטו בזה לומר כי בחדש הראשון לא עשו שביתת חמץ. ומה שהורינו מדין תורה שאם ידחה הפסח לא ידחו מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה. ואין להביא ראיה ממעשה יחזקיהו כי בידוע ששבתה העבודה בבית ה' לגמרי בימי אחז אביו עליו נאמר "גַּם סָגְרוּ דַּלְתוֹת הָאוּלָם, וַיְכַבּוּ אֶת-הַנֵּרוֹת, וּקְטֹרֶת, לֹא הִקְטִירוּ; וְעֹלָה לֹא-הֶעֱלוּ בַקֹּדֶשׁ, לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים ב כט, ז) ואחר שמלך יחזקיהו מראש חדש ניסן צוה לטהר את בית ה' ולא יכלו לטהר אלא עד ששה עשר לחדש ניסן ומזה נמנעו מלעשות הפסח מפני טמאת המקדש. ובידוע אי אפשר שלא חששו בשביל הפסח קודם זמנו וע"כ נאמר "וַיִּשְׁלַח יְחִזְקִיָּהוּ עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה … ואִגְּרוֹת כָּתַב עַל-אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה, לָבוֹא לְבֵית-ה' … לַעֲשׂוֹת הפֶּסַח" (דברי הימים ב ל, א) וכל זה היה בחדש הראשון קודם זמן הפסח אי אפשר זולתי זה וכשלא הספיק לטהר את בית ה' בזמן הפסח נמנעו מעשות הפסח בחדש הראשון כאשר הורה הכתוב "כִּי לֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂתוֹ[[6]](#footnote-6), בָּעֵת הַהִיא: כִּי הַכֹּהֲנִים לֹא-הִתְקַדְּשׁוּ לְמַדַּי, וְהָעָם לֹא-נֶאֶסְפוּ לִירוּשָׁלִָם" (דברי הימים ב ל, ג). על כן ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני (דברי הימים ב ל, ב) וזה היה אחר שעבר זמן הפסח הראשון ואז שלח הרצים פעם שנית באגרות המלך ושריו ולא הורה הכתוב שלא עשה מקרא קדש בראשון ואכילת שבעת ימים מצה ואחר שנקבצו ישראל אומר "וַיִּשְׁחֲטוּ את הַפֶּסַח, בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (דברי הימים ב ל, טו) והבקשה לא היתה לבוא כי אם לעשות הפסח לבד. אך הנאספים יען שלא היו רגילים לעשות בזמן שעבר מקרא קדש ושבעת ימי מצה מפני שדרכיהם ידועים איך היה ראוי לעשות הפסח לבד ולא קדם להם בחדש הראשון מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה על כן בכונתם לעשות את חג המצות בחדש השני ואומר "גַּם בִּיהוּדָה, הָיְתָה יַד הָאֱלֹהִים, לָתֵת לָהֶם, לֵב אֶחָד: לַעֲשׂוֹת מִצְוַת הַמֶּלֶךְ, וְהַשָּׂרִים--בִּדְבַר ה'" (דברי הימים ב ל, יב). וכל זה כדי להרגיל את ישראל בחנוך המצות על כן עשו בחדש השני מקרא קדש ושבעת ימי מצה ועל כן אומר "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל הַנִּמְצְאִים בִּירוּשָׁלִַם אֶת-חַג הַמַּצּוֹת, שִׁבְעַת יָמִים--בְּשִׂמְחָה גְדוֹלָה" (דברי הימים ב ל, כא). נראה הדבר כי אע"פ שלא היה ראוי להעשות בחדש השני נתחייבו לעשותו ונמשכו גם כן עמהם יושבי ירושלם אך בעבור שהיו ביניהם אנשים מביני מדע במצות אלהים ולא נחה דעתם בזה כי לא נתחייבו לעשות בחדש השני אלא מה שלא יכלו לעשות בחדש הראשון מפני טמאת המקדש והוא הפסח אבל מקרא קדש ושבעת ימים אכילת מצה עשו כדין תורה ולא ניחה להם לעשותם בחדש השני שלא כדין תורה על כן אמר "וַיְדַבֵּר יְחִזְקִיָּהוּ, עַל-לֵב כָּל-הַלְוִיִּם--הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל-טוֹב, לַה'; וַיֹּאכְלוּ אֶת-הַמּוֹעֵד" (דברי הימים ב ל, כב) וטעמו זבחי המועד. "שִׁבְעַת הַיָּמִים, מְזַבְּחִים זִבְחֵי שְׁלָמִים" (דברי הימים ב ל, כב) ר"ל שעשו החג שבעת ימים כי מה היה נראה להם לאותם הבאים שאם מורי התורה לא היו עושים וכל זה לא נעשה רק מפני יראת אלהים וכל כן הסכימה השכינה בזה הענין ועם כל זה על הלוים אומר "וּמִתְוַדִּים לַה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם" (דברי הימים ב ל, כב) כי הודוי לא היה בימי הפסח אלא מפני שנראה להם שעשו שלא כדין תורה. ואולם הטוען בעבור שאמר "גֹּשׁוּ וְהָבִיאוּ זְבָחִים וְתוֹדוֹת" (דברי הימים ב כט, לא) בשבעה עשר לחדש הראשון הכונה בזמן שראוי כי לא בא מאמר מבואר אבל ראוי לסבור שהוא אחר עבור זמן שבעת ימי מצה. אין בין פסח ראשון לפסח שני אלא מה שלא יוכל לעשות כגון הפסח והנה הוא נשחט והחמץ יהיה נמצא הפך הפסח הראשון שנאמר "לֹא-תִשְׁחַט עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות לד, כה) אבל אפשר שהלשכה אשר אוכל אפשר להיות לשם בעור חמץ ואין עמו מקרא קדש ולא אכילת שבעת ימים מצה. אבל שאר תנאי הפסח נעשים בפסח שני והכתוב חייב התנאים באמרו "לֹא-יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר, וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ-בוֹ" (במדבר ט, יב) ואחר כך כלל הכל באמרו "כְּכָל-חֻקַּת הַפֶּסַח, יַעֲשׂוּ אֹתוֹ" (במדבר ט, יב). ובעלי הקבלה אמרו אין בכלל אלא מה שבפרט ואם היה לפי דבריהם דין היה להיות הכלל קודם ואח"כ הפרט אלא אחרי שפרט ואחרי כן כלל נראה כי הכלל כולל שאר הדברים. אך בעלי הקבלה אמרו שיש הפרש בין פסח ראשון לפסח שני. הראשון אסור בבל ימצא ובל יראה ואינו נשחט על חמץ ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה וטעון הלל באכילתו ומביאים עמו חגיגה ואפשר שיבוא ג"כ בטמאה אם ימצא רוב הקהל טמאת מת. אבל פסח שני חמץ ומצה בבית אחד ושניהן דוחין את השבת וטעונין הלל בעשייתן ונאכל צלי בבית אחד על מצה ומרור ואין מותירין מהם ואין שוברין בהם עצם. ואשר בראנו הוא האמת:

**#IV:8 פרק שמיני**

**הבדלים** רבים יש בין פסח מצרים לפסח דורות אכן בקצתם נפלה הספקה אם ישוה פסח דורות לפסח מצרים אם לאו. והנה הגוף הנשחט נתבאר בפסח מצרים שהוא שה כבשים ושה עזים. ובעבור שנאמר במשנה תורה "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) יש מי שאומר שפסח מצרים מחולף מפסח דורות בזה שפסח מצרים צאן לבד ופסח דורות צאן ובקר ואנחנו בארנו מה שהוא האמת. ונפלה גם כן הספקה אם נתחייב לפסח מצרים מקרא קדש ושבעת ימים אכילת מצה או לא. מהם אומרים כי לא עשו בפסח מצרים מקרא קדש שהרי בו ביום יצאו ונשאו משאות. וזה מלמד כי לא עשו מקרא קדש שהוא שביתת מלאכה וכן לא היה בחיוב עליהם אכילת שבעת ימים מצה מפני שאמר "וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת-בְּצֵקוֹ, טֶרֶם יֶחְמָץ" (שמות יב, לד) ונאמר "וַיֹּאפוּ אֶת-הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֻגֹת מַצּוֹת--כִּי לֹא חָמֵץ: כִּי-גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם, וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ" (שמות יב, לט) וזה מלמד שאלמלא היו מניחין אותם היו אוכלים אותו חמץ. ומהם אומרים כי מקרא קדש בחיוב עליהם אך מה שעשו ויצאו ונשאו משאות כל זה היה במצוה עליהם כמו "וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ" וגו' (שמות יב, יא). וטעם "וַיֹּאפוּ אֶת-הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֻגֹת מַצּוֹת--כִּי לֹא חָמֵץ" (שמות יב, לט) טעמו כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה אין הטעם אם לא היו מגרשים אותם היו אופים אותו חמץ שאם כן אחרי שיצאו היה ראוי לאפות אותו חמץ. אבל טעמו אע"פ שגורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות אותו מצה עוד אחרי שיצאו כל כך השתדלו ואפו אותו מצה ומאמר "וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת-בְּצֵקוֹ, טֶרֶם יֶחְמָץ" (שמות יב, לד) כל זה בעבור שהיה להם במצוה אלא כנראה שבמצוה היה עליהם. וכדין אמר החכם שאלמלא היה עליהם במקרא אי אפשר לבוא בנפש כל העם לבוא כלם ביום שני במרחץ על דרך מקרה. ואם כן "וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת-בְּצֵקוֹ, טֶרֶם יֶחְמָץ" הטעם בו כי לא נשאו מן הבצק אלא מה שלא היה בא לידי חמוץ. ובעלי הקבלה אמרו שהטעם בו שלא הניחום שעור שיחמיץ החמץ ומה טעם "וַיֹּאפוּ אֶת-הַבָּצֵק" וגו' "כִּי לֹא חָמֵץ" וכו'. ופסוק "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן" (שמות יב, יד) מהם הביאוהו לסיוע כי לא עשו בעת צאתם ממצרים מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה אלא מאז ואילך בעבור שאמר "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן" ואחריו אמר "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (שמות יב, טו). מכלל אז לא עשו פסח והטענה עליהם ממאמר "יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן--זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד). ומהם הביאוהו לסיוע כי עשו בעת צאתם מקרא קדש ושבעת ימים מצה ועל כן אמר "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן". ויותר הדעת נוטה שנתחייבו ביציאת מצרים מקרא קדש ואכילת שבעת ימים מצה כי כיון שקדם הצווי במאמר "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן" מעת שבא הצווי נתחייבו לעשותם. והטוען כי לא דבר לישראל בפרק משכו וקחו (שמות יב, כא) מענין המועד ואכילת שבעת ימים מצה כי אחרי יציאתם יש לומר כי באר להם אמנם קצרם הכתוב כאשר קצר רוב הענינים מענין הפסח ואלו היה לפי דעתם לא היה ראוי להקדים המצוה אלא דין היה שיקרה המקרה ואחרי כן יצוה ר"ל שיקרה שלא יאכל שבעת ימים חמץ ואח"כ יזהירנו לדורות. אלא אחרי שקדם הצווי ודבר מפורש שנצטוו לאכול הפסח עם המצה מה המונע מבוא הצווי לאכל המצה שבעת ימים ולאופן זה הזכיר "וַיֹּאפוּ אֶת-הַבָּצֵק" "כִּי לֹא חָמֵץ" מפני שהוציאו את בצקם פן יבא לידי חמוץ על כן הודיע הענין. ועל פי אלו הדעות החלוקות מצאתי דעות החכמים לחלקים. מהם אומרים כי לא נתחייבו יוצאי מצרים בשביתת מלאכה ואכילת שבעת ימים מצה. והחכם רבינו אהרון נ"ע אמר כי לא נתחייבו בשביתת מלאכה כי אם אכילת שבעת ימים מצה. והחכם ר' יוסף הקרקסאני נ"ע אמר כי יוצאי מצרים נתחייבו בשניהם ר"ל שביתת מלאכה ואכילת שבעת ימים מצה. ובהכנתו גם כן נחלקו יש מהם אומרים שיהיה הפסח מוכן בעשור לחדש ובזה לא נתחייבו אלא יוצאי מצרים ואינו נוהג בפסח דורות וזהו האמת כי לא בא הדבור כי אם סגלה ליוצאי מצרים כאשר באו דברים שמורים על צד הנחוץ והמהור כמו שאמר "וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ--מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים, נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם" וגו' (שמות יב, יא):

**והחכם** ר' משה חותני באר בכמה דברים שוה פסח דורות לפסח מצרים ובכמה דברים אינו שוה פסח דורות לפסח מצרים והעלה כי בי' דברים מחולף פסח דורות מפסח מצרים ובי"ד שוה. האחד פסח מצרים מחולף מפסח דורות שפסח מצרים היה מוכן בעשור לחדש ואין ככה פסח דורות. השני מתן דמו של פסח מצרים על המשקוף ועל שתי המזוזות ודם פסח דורות היה נשפך על המזבח. השלישי חלב פסח מצרים לא ידענו מה היה לו ואחרי הפשט נראה כי היה נאכל כי לא הוזהרו על אכילת החלב וחלב פסח דורות היה נשרף במזבח. הרביעי שפסח מצרים היה נאכל בחפזון שנאמר "וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ" וגו' "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּחִפָּזוֹן" וגו' (שמות יב, יא) ופסח דורות היה נאכל בהשקט ובבטחה. החמישי שפסח מצרים לטהורים ולטמאים ופסח דורות נאכל לטהורים לבד שנאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר-הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא-הָיָה" וכו' (במדבר ט, יג). הששי פסח מצרים היה נאכל לאנשים ולנשים בחיוב שנאמר "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת" וכו' (שמות יב, ד). ופסח דורות היה נאכל לזכרים בחובה שנאמר "יֵרָאֶה כָל-זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז) ונאמר "וּבִשַּׁלְתָּ, וְאָכַלְתָּ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר[[7]](#footnote-7) ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טז, ז). השביעי פסח מצרים לא היה עמו הלל ושיר ופסח דורות היה עמו שיר שנאמר "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם, כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ-חָג" (ישעיהו ל, כט). השמיני פסח מצרים לא היה עמו מקרא קדש ופסח דורות היה עמו מקרא קדש. התשיעי פסח מצרים לא היה עמו אכילת שבעת ימים מצה כמו שכתוב בפסח דורות "לֹא-תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי" (דברים טז, ג) ואנחנו בארנו דעתנו. העשירי פסח מצרים נשחט במקום חול ועל פסח דורות כתוב "לֹא תוּכַל, לִזְבֹּחַ אֶת-הַפָּסַח, בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ" (דברים טז, ה): ובארבעה עשר דברים השוו פסח מצרים ופסח דורות. האחד פסח מצרים היה מן הכבשים ומן העזים ולא מן הבקר וככה פסח דורות ומה שכתוב "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) באר יאשיהו שהבקר לשלמים. השני פסח מצרים היה תמים ר"ל בלי מום וככה פסח דורות. השלישי פסח מצרים היה זכר ולא נקבה וככה פסח דורות. הרביעי פסח מצרים היה בן שנה וככה פסח דורות שנאמר "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה, יִהְיֶה לָכֶם" (שמות יב, ה) ונאמר "כְּכָל-חֻקֹּתָיו וּכְכָל-מִשְׁפָּטָיו" (במדבר ט, ג) זולת אשר יצא בראיה. החמישי פסח מצרים שלא יאכל נא ומבושל וככה פסח דורות. הששי פסח מצרם היה נאכל צלי וככה פסח דורות שנאמר "כְּכָל-חֻקֹּתָיו וּכְכָל-מִשְׁפָּטָיו" (במדבר ט, ג) וכתוב "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ, כַּמִּשְׁפָּט; וְהַקֳּדָשִׁים" שהם השלמים "בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג). השביעי פסח מצרים היה נאכל על מצות ומרורים וככה פסח דורות וכתוב בפסח שני "עַל-מַצּוֹת וּמְרֹרִים, יֹאכְלֻהוּ" (במדבר ט, יא). השמיני פסח מצרים ופסח דורות לא היה יוצא בשר מבית החבורה חוצה שנאמר "לֹא-תוֹצִיא מִן-הַבַּיִת מִן-הַבָּשָׂר חוּצָה" (שמות יב, מו). התשיעי בפסח מצרים כתוב "וְעֶצֶם, לֹא תִשְׁבְּרוּ-בוֹ" (שמות יב, מו) וככה פסח דורות וכתוב בפסח שני "וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ-בוֹ" (במדבר ט, יב). העשירי בפסח מצרים כתוב "וְלֹא-תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ, עַד-בֹּקֶר" (שמות יב, י) וכתוב בפסח דורות "וְלֹא-יָלִין לַבֹּקֶר, זֶבַח חַג הַפָּסַח" (שמות לד, כה). האחד עשר פסח דורות היה נשחט בבעור חמץ ופסח מצרים בבעור חמץ על דעת רוב חכמינו ז"ל. השנים עשר פסח מצרים ופסח דורות לא היו נאכלים לערל ואם הוא ישראל וכתוב בפסח מצרים "וַיֵּלְכוּ וַיַּעֲשׂוּ, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה" (שמות יב, כח) ואמר יחזקאל "וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי, וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי" (יחזקאל טז, ו) הם דם מילה ודם פסח. השלשה עשר פסח מצרים ופסח דורות "כָּל-בֶּן-נֵכָר, לֹא-יֹאכַל בּוֹ" (שמות יב, מג) ואפילו נמול כמו ישמעאל שכן כתוב "זֹאת חֻקַּת הַפָּסַח: כָּל-בֶּן-נֵכָר, לֹא-יֹאכַל בּוֹ" (שמות יב, מג). הארבעה עשר פסח מצרים היה נשחט בארבעה עשר יום לחדש בין הערבים וככה פסח דורות. ואנחנו הרחבנו בו הבאור:

**#IV:9 פרק תשיעי**

**יען** שפשטה אמונה השקרית וכללה את העולם היא אמונת המאמינים לצבא השמים שהם המטיבים והמריעים והיו עושים להם עבודות על דרך כלל אם כפי שעור ממשלת המזל ההוא או הכוכב ולא כונו שיש להם בורא שכונם ויחדם על מה שהם עליו עד שזרח אור הגנוז אברהם אבינו ע"ה ויחד את השם ית' והאמין אמונה אמתית כאשר אמר "בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן, קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ" (בראשית יד, יט) וחלק עם אנשי דורו ועמד כנגד דעתם ואין ספק שהם בקשו למחות זכרו מן העולם שלא תתבטל דעתם השקרית. והש"י בעבור שקדמה לו הידיעה בבנין העיר והמגדל אשר בנו בני האדם לעשות להם שם להיות להם דת אחת וחוק אחת פן יפוצו על פני האדמה וישתנה החוק ההוא ותתבטל דתם בלבל השם לשונם ולא הבין איש שפת רעהו עד שרבתה השנאה והקטטה ביניהם ונחלקו לארצותם בגוייהם. הטעם שאם יתעורר מתעורר להאמין יחוד השם לעמוד כנגד דעתם אי אפשר שלא יעמדו כנגדו לעקרו מן העולם ואם הוא ילך לאקלים אחר עם אנשים אחרים המתגרים עם אותם שיצא מהם ינצל. הלא תראה איך נלחמו המלכים שיצא אברהם מארצם עם המלכים שהלך אברהם בארצם על כן הוציאו השם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ולא היה מן האפשר שתתפשט אמונת אברהם בעולם עם היותו יחיד בדורו. הלא תראה מאמר המתפוגגים אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואנחנו רבים. הלא תראה השתדלות אברהם אבינו ע"ה והשתוקקו מאהבתו את השם ית' לפשט אמונתו היה קורא לאנשי דורו לכל העולם ליחד את השם כאשר אמר "וַיִּקְרָא-שָׁם--בְּשֵׁם ה', אֵל עוֹלָם" (בראשית כא, לג) ואומר "וְאֶת-הַנֶּפֶשׁ, אֲשֶׁר-עָשׂוּ בְחָרָן" (בראשית יב, ה) ובקשתו להשאיר אחריו זרע היא לאהבת יחוד השם כדי למסור להם יחודו של שם ית' במושכל ובמקובל להתפשט האמונה הזאת בעולם ולא תמחה. הלא תראה מה שהעיד עליו הכתוב "כִּי יְדַעְתִּיו, לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת-בָּנָיו וְאֶת-בֵּיתוֹ אַחֲרָיו" (בראשית יח, יט) ונאמר "זֶרַע, אַבְרָהָם אֹהֲבִי" (ישעיהו מא, ח) מרמיז שלא בקש היות לו זרע כי אם בעבור אהבתו ליחוד השם ונאמר "כִּי בְיִצְחָק, יִקָּרֵא לְךָ זָרַע" (בראשית כא, יב) ולשתי סבות איחר הענין להראות גבורת השם בעולם האחת עד שירבה זרעו של אברהם והשנית כי לא שלם עון האמורי עד הנה. והנה השם ית' גלגל וירד ישראל מצרים אל עם אשר היו מתפארים בחכמת המזרות כי כשתספיק הטענה עליהם תספיק לכל העולם. וישראל יען שלא שמרו מה שהיה מסור להם מאברהם יצחק וישראל בדרכי העיון כאשר נאמר בשבילם על-ידי יחזקאל "וָאֹמַר אֲלֵהֶם, אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ, וּבְגִלּוּלֵי מִצְרַיִם, אַל-תִּטַּמָּאוּ" (יחזקאל כ, ז) ואומר "וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם, לְכַלּוֹת אַפִּי בם, באֶרֶץ מִצְרָיִם" (יחזקאל כ, ח) ועל כן נתחייבו ענוי ושעבוד וכן אמר "וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מִן-הָעֲבֹדָה, וַיִּזְעָקוּ" (שמות ב, כג) ולא הורה למי זעקו. והשם ית' למען זכות האבות כדי שיקרא שמו עליהם בפרסום יחודו גאלם על ידי אותות ומופתים והיו לוקים במה שהיה עומד כנגד דעתם והשם ית' נהג יציאת ישראל ממצרים במה שהיה על צד הליאוט ליחודו הנה אומר "כִּי עַתָּה שָׁלַחְתִּי אֶת-יָדִי, וָאַךְ אוֹתְךָ וְאֶת-עַמְּךָ בַּדָּבֶר; וַתִּכָּחֵד, מִן-הָאָרֶץ. (שמות ט, טו) וְאוּלָם, בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ, בַּעֲבוּר, הַרְאֹתְךָ אֶת-כֹּחִי; וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי, בְּכָל-הָאָרֶץ" (שמות ט, טז) רוצה לומר על ידי עשיית הנפלאות אשר אינם נעשים לפי טבע העולם וזה מורה על הכח והגבורה שיש לי כי בכחי אני מנהיג את העולם וברצוני לשנותו על איזו צורה שאני רוצה ואז תדע ""כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא, וְאֵין אֱלֹהִים, עִמָּדִי" (דברים לב, לט) וזה אמרו "וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי, בְּכָל-הָאָרֶץ" (שמות ט, טז). ואחרי שבטל כונתם על ידי עשיית הנפלאות והורה כי כל זה הנמצא יש לו בורא בראו וחדשו על מה שהוא עליו וקיים עצמו ויחודו בשמו המיוחד זלזל דעתם הפחותה כאשר נאמר "וּבְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים, אֲנִי ה'" (שמות יב, יב) ורצה לבטל דעתם הסכלה במריון חקם המכוער בחייבו עשיית הפסח שהוא באמת הפך חוק המצריים. ואולם בזה נשמעו שלש דעות ר"ל בשביל חיוב עשיית הפסח מה זה ועל מה זה. מהם אומרים כי זה החוק שלהם היה שהיו עובדים למזל טלה כאשר אמר ר' ישועה נ"ע שהמצריים היו חושבים שארצם עומדת במזל טלה ועל כן היה להם לאלוה ולא היו אוכלים בשר כבש. ומאמר "הֵן נִזְבַּח אֶת-תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם, לְעֵינֵיהֶם" (שמות ח, כב) מאמר משה רבינו ע"ה אך למצריים לא נאמר כן כי כיון שהיה להם לאלוה גם לא היו אוכלים בשר גדי עזים מפני מזל גדי. או עוד הרמז "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) שהשדים דמיון שעירים ובשבילו נאמר לפי קצת הפירושים "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם-בָּהּ, לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא יח, ג) על כן נאמר "כִּי-תוֹעֲבַת מִצְרַיִם, כָּל-רֹעֵה צֹאן" (בראשית מו, לד) ובשביל זה לא היו אכולים בשר. וכסברתם כי מי שישמור זה החוק ינצל מן המות ומי שלא ישמרנו ימות. והשם ית' לסכל דעתם צוה לשחוט שה כבשים ושה עזים על הפסח להנתן דמו על המשקוף ועל שתי המזוזות על הבתים והדעת בו שירגישו המצריים בעצמם בזה המעשה בראותם הדם. וצוה לאכלו צלי כדי להנתן ריח הצלי להרגיש המצריים אע"פ שיש לומר לעלת המהירות יכול להיות הדבר לשתי סבות. והנה בעבור שהמשחית השחית ונגף בכורי מצרים שומרי אותו החוק ובכורי ישראל נצלו אע"פ שבטלו אותו החוק והמריון שעשו בו בושו המצריים מדעתם הסכלה ועצתם הנבערה וירפאו המון עם ישראל מחולי זה. ומהם כונו עשיית הפסח לעלה אחרת שטוענים על הדעת הקודמת שאלו היו נמנעים המצריים מאכילת בשר בשביל שמזל טלה היה להם לאלוה מה טעם שאינם אוכלים בשר בקר. ועוד שנתינת הדם על המשקוף לא היה כדי להראות שהרי לא נתן על פתח החצר אשר הבתים נמצאים בתוכה אך היה נתן על הבתים אשר בתוך החצר. והסבה היתה בעבור שרצה השם ית' לנגוף בכורי המצריים רצה להציל בכורי ישראל וצוה להם לתת חלק כנגד חלק. ונתינת הדם על המשקוף בענין והתוית תו (יחזקאל ט, ד). וכל זה כדי לדעת המין הכללי בנתנו חלק כנגד חלק כי בקדושיו לא יאמין. והנה זאת הכונה בחלוף הכונה הקודמת. אך החכם רבינו אהרן נ"ע כלל שתי הדעות באיכות כונה אחת וזה אי אפשר. ואם היתה הכונה להנתן חלק כנגד חלק לא היה ראוי להסגל הנגף בבכורים ועוד להתחייב הכל באכילתו. אכן לפי הנראה שחיוב הפסח היה בעבור שמנהג המצריים היה שלא לאכול החי ולא כל היוצא מן החי. והיום אנשי הודו אינם אוכלים בשר וכך היו מתנהגים המצריים באותו הזמן. ובעבור שזה החוק המפורסם אליהם לפי שרש אמונתם הנבערה ע"כ צוה שם ית' לעמוד כנגד החוק ההוא במפורסם וכשתהיה העמידה כנגד החוק ההוא תהא העמידה כנגד אמונתם על כן היה נתן הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות להראות ששרש אמונתם שלא לשפוך הדם להכאיב החי ועל כן צוה לתת הדם על המשקוף על ידי אגודת אזוב שהוא מין הצמח והמבין יבין. ובשביל היות בתי המצריים בינות בתי ישראל צוה להיות הפסח צלי לצאת הריח ושיהיה נעשה בהשתדלות הלא תראה בצוותו להאכל עם מצה כל זה שיעשה במהירות ועם מרורים בעבור המרירות שהיתה להם בשעבוד מצרים. ושלא יוציא מן הבית מן הבשר חוצה להעתק מן בית אל בית כל זה ענין השתדלות. ושלא ישברו עצם ושלא ישאירו ממנו עד בקר ושלא יתמהמהו ביותר. ונאמר "וְכָכָה, תֹּאכְלוּ אֹתוֹ--מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים, נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם" (שמות יב, יא) כדי לצאת בנחוץ ומקלכם בידכם לנהוג החמורים בשאת בזתם של המצריים:

**אכן** בצאת ישראל בחדש ניסן ותלה הענין על פי מציאת האביב ולא במנת הכנס השמש במזל טלה כבר קדם לנו הטעם בו. ובשביל היותו קרוב בחדש האביב להכנס השמש במזל טלה על כן יצאו ישראל בזה החדש זמן שהיה שולט בו מזל טלה שהוא כחם ומבטחם של מצריים ועוזר להם אדרבא לקו בו בעברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים (תהילים עח, מט) עם היותם שומרים החוק שהיה להם מדין עבודת כוכבים שלהם. וישראל עם היותם מבטלים החוק ההוא נושעו ויצאו מתחת ידם כדי שיראו המצרים ויבושו מכל גבורתם ישימו יד על פה ואז ידעו ויבינו כי יד ה' עשתה זאת וקדוש ישראל בראה (ישעיהו מא, כ). ושלא יהיה הענין תלוי בשעת הכנס השמש במזל טלה אשר יתוסף האור ר"ל היום מן הלילה ושלא יהיה בראש חדש ניסן בהתוסף האור על הירח רק בעת שיתחיל להחסר. כל אלו רמיזות עצומות לעמוד כנגד דעת המאמינים בצבא השמים שהם האלוה והיו להם עבודות תלויות באותם הזמנים כדי שלא יחשבו שהצלחת ישראל תלויה בכח המזרות על כן הוציאם בזו העת ר"ל יום חמשה עשר בניסן. ולהיות שבעת ימים שמעת צאתם עד יום שטבע פרעה בקריעת ים סוף עברו שבעת ימים לצאתם גם להיותם מספר שלם להקף הירח להגלות הדבר ולהתפשט להפעל המחשבות ולהתחזק הדעות לעמוד כנגד אמונה השקרית. והשם ברוב רחמיו התמיד זה הענין לדורות והחמירו בענשים שלא ישכח זה הענין אלא בכל זמן יהיו חייבים לעשות אותו החוק שהוחק כאלו בכל זמן אנחנו רואים יציאת מצרים בעינינו וכאלו אנחנו היוצאים כאשר הכתוב אומר "וּלְמַעַן תְּסַפֵּר בְּאָזְנֵי בִנְךָ וּבֶן-בִּנְךָ" (שמות י, ב). ואמר "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים טז, ג). ובעבור היות ענין קרוב שתחלה הנפש מאותו החולי הוחק אותו החוק לדורות להסיר אותו החולי מעקרו ברוך שהורנו נפלאות מתורתו:

**נשלם באור ענין חג הפסח ברוך אשר בתי אבותינו פסח**

**נתחיל סדר חג המצות בשם אשר חנן לנו חקים ומצות**

**#V ענין חג המצות**

**מצוה** לחוג בשנה שלש פעמים. וחג שבעת ימי מצה אחד משלשה חגים שאמר הכתוב "שָׁלֹשׁ רְגָלִים, תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה" (שמות כג, יד). ונאמר "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים, בַּשָּׁנָה--יֵרָאֶה, כָּל-זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז) וחייבים בראיון וחגיגה. וצריך לדעת מה טעם הראיון שאמר "וְלֹא-יֵרָאוּ פָנַי, רֵיקָם" (שמות כג, טו) ומה טעם החגיגה. ואולם הראיון הוא על ידי קרבן עולה והזכרים הבוגרים הם חייבים שנאמר "יֵרָאֶה, כָּל-זְכוּרְךָ" וצריכים הם לעלות ברגליהם שנאמר "שָׁלֹשׁ רְגָלִים, תָּחֹג לִי בַּשָּׁנָה" (שמות כג, יד). ואולם לשון חגיגה ענינה סבוב בהליכה מענין "וְחוּג שָׁמַיִם, יִתְהַלָּךְ" (איוב כב, יד) " יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ, כַּשִּׁכּוֹר" (תהילים קז, כז). ואולם מצאנו שתופה לענינים שנקרא שם הזמן עצמו חג שנאמר בחגים ובמועדים (יחזקאל מו, יא). ונקרא שם הזבח חג שנאמר "אִסְרוּ-חַג בַּעֲבֹתִים" (תהילים קיח, כז) אע"פ שיש אומרים שמוסיפים צאן חג. ונאמר לענין הפעלה המון חוגג (תהילים מב, ה) "אֹכְלִים וְשֹׁתִים, וְחֹגְגִים" (שמואל א ל, טז) וחגותם (שמות יב, יד) תחוגו (ויקרא כג, לט). ועכ"פ צריך לדעת אם שזה השם לשלשה החלקים מגמורי השתוף או בהסכמה אם שעל חלק אחד מוסכם השם והשאר הם בהשאלה מצד הלשון או שהם על פי תקון המדבר בתורה להיות שם תוריי. ואי אפשר לומר כי עצם הזמן היה נקרא חג מתקון הלשון מפני כי יש זמנים אחרים מקודשים ואינם נקראים בשם חג כגון יום תרועה ושמיני עצרת ולא על שם הקרבן כי הקרבן הקרב הוא שלמים אשר יקרא בשם חג והלא אין כל השלמים נקראים בשם חג. צא ודע שאין הענין והטעם כ"א על שם הפעלה על כן יקרא היום בשם חג וכן הקרבן בשם חג ועל כן נקרא גם הפסח בשם חג על שם שהוא כדין השלמים כאשר אמר זבח חג הפסח (שמות לד, כה) ואמר "וְלֹא-יָלִין חֵלֶב-חַגִּי, עַד-בֹּקֶר" (שמות כג, יח). ואולם בטעם ענינה נחלקו המפרשים. מהם אומרים שטעמה ההליכה אל המקדש שהיא החגיגה וזה לא יתכן כי מה טעם "אֹכְלִים וְשֹׁתִים, וְחֹגְגִים" (שמואל א ל, טז). וחכמינו ע"ה פירשוהו ענין סבוב והקפה מלשון חוג וזהו האמת. אכן החלוקה נפלה בענין הסבוב לאיזה דבר יהיה אם סביב ירושלם אם סביב המקדש או סביב המזבח. והאמת מכלם שהוא סביב המזבח דוגמת ואסובבה מזבחך ה' (תהילים כו, ו). ולטעם זה הסבוב שהיו סובבים במזבח לא היה בלי קרבן וכל זה לא היה כי אם לטעם שמחה ועל כן נקרא הקרבן בעצמו בשם חג. וגם כן הזמן בעצמו חג. לשלשה החלקים תהיה הקריאה בשם חג מתקון המדבר בתורה אע"פ שהעקר הוא לענין הפעלה והוא מתקון הלשון. וקריאת השם אינו רק מתקון המדבר בתורה כי לא נקרא שם כל סובב לאיזה דבר שיהיה חוגג. ואולם הקרבן הוא זבח השלמים כי בם תהיה השמחה היות "אֹכְלִים וְשֹׁתִים, וְחֹגְגִים". ובעלי הקבלה אמרו בטעם החגיגה שטעמו מרקדין ומטפחין. והדעת נוטה להיות הליכה על ידי סבוב שכל זה לאופן שמחה כאשר נאמר "וְשָׂמַחְתָּ, בְּחַגֶּךָ" (דברים טז, יד) הפך זה נאמר "וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל" (עמוס ח, י) "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג). והנה החג הוא זולתי המוסף כי העולה לא תקרא חג אכן השלמים הם הנקראים חג וצריך להיותם נעשים בשבעת ימים כי כן נאמר "שִׁבְעַת יָמִים, תָּחֹג" ונאמר והחג שבעת ימים (דברי הימים ב ז, ט) ונאמר בסגלה על היום הראשון "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכָּרוֹן, וְחַגֹּתֶם אֹתוֹ חַג לַה'" (שמות יב, יד) ונאמר על היום האחרון "שִׁבְעַת יָמִים, תֹּאכַל מַצֹּת; וּבַיּוֹם, הַשְּׁבִיעִי, חַג, לַה'" (שמות יג, ו). וצריך להיות עושים חגיגה בכל השבעה ימים בחיוב לא לפי דעת האומרים כי החגיגה חיוב ביום הראשון אבל שאר הימים ראויים הם לחגיגה והם תשלומין ליום הראשון. ואין מאמרם נכון שכל ששת הימים תשלומין ליום הראשון אלא לכל אחד מהימים החגיגה מחוייבת לו שנאמר "שִׁבְעַת יָמִים, תָּחֹג לַה'" (דברים טז, טו) ולא עוד אלא שהם אומרים בשבעת הימים ימי סכה שכל ששת ימים תשלומין לראשון וגם כן שמיני ואם כן למה לא נקרא גם השמיני חג. וכן אומרים בששה ימים אחר חג השבועות ולמה לא קראם הכתוב חג כדבריהם בשבעת ימי מצה ושבעת ימי סכה. ואני רואה שאין דעות חכמי הקראים חלוקות בענין החג כי אם מפני שאוסרים השחיטה במועד. ואם החגיגה היא זביחה נמצא שהיו שוחטים במועד שהרי החולקים טוענים לקראים בשביל שלמי חג שבועות להתיר השחיטה במועד כל שכן מן החגיגה על כן אומרים כי החגיגה היא ההליכה אל המקדש ובעבור שלא יעשה חלול במועד יהא הטעם לחוג בחול בשביל המועד. ומהם אומרים שטעמו הסבוב במקדש או במזבח על ידי שירים ותשבחות ואלו הענינים ראויין במועד. ומהם אומרים שחג נאמר בעבור המוסף וזה לא יתכן כי מוסף המועד הוא עולה וחטאת ואנחנו מצאנו שנקרא הפסח חג שהוא דומה לשלמים ואיך יתכן להיות העולה והחטאת ואם כן החגיגה היא שלמים. ויש תואנות כי אחר שנקרא הזבח חג מכלל שהוא מתנאי החג ואם נאמר שלא היו שוחטים במועד אלא היו נשחטים קודם המועד והם נאכלים לשני ימים ולילה אחד וזאת היא החגיגה הנה אם הקרה להיות קודם המועד שבת איך תהיה החגיגה במועד. ואם יאמר שדבר הכתוב על הרוב הנה חג שבועות לפי דתנו שנופל ביום ראשון תדיר ואם לא היו שוחטים חגיגה במועד ועוד קודם המועד אי אפשר שהוא יום שבת אם כן מה טעם "וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טז, י) על כן צריך לומר שהחגיגה ע"ד מצוה כמו שלמי חג שבועות ונעשית במועד ואין מזה התר לשחוט במועד ואי אפשר להקיש ממה שהוא על צד החיוב למה שהוא על צד הרשות והכתוב אומר "וַיֹּאכְלוּ אֶת-הַמּוֹעֵד" (דברי הימים ב ל, כב) וטעמו את זבחי המועד:

**#V:1 פרק ראשון**

**הדבור** בחמץ. מצאנו שלשה שמות שאור חמץ מחמצת ושלשתם חלוקים בענינם ששם שאור הוא מוסכם לדבר שאינו ראוי לאכילה אלא מחמיצין בו את העיסה על כן לא תמצא בכתוב שהזהיר עליו לאכילה כי אינו ראוי לאכילה. ושם חמץ הוא דבר שנוהג לאכילה כמו לחם חמץ. ומחמצת שם נאמר לתערובת חמץ כגון שכר המדי וכיוצא בו וגם הוא שם תואר. ובאה האזהרה בארבעה דרכים בבל ימצא שנאמר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" (שמות יב, יט). ובבל יראה שנאמר "וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ, וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר--בְּכָל-גְּבֻלֶךָ" (שמות יג, ז). ושלא יאכל שנאמר "כָּל-מַחְמֶצֶת, לֹא תֹאכֵלוּ" (שמות יב, כ). ושלא נאכל חמץ שנאמר "לֹא-תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ" וגו' (דברים טז, ג). ואולם השאור והחמץ הוזהר בבל יראה ובבל ימצא והחמץ והמחמצת בלא תאכלו. ויש להבין כי לא דבר הכתוב בזה התקון אלא להקיש מזה לזה בכל האזהרות שאם הדבר השוה בשאור וחמץ בבל יראה הוא הדין להקיש החמץ בבל ימצא והשאור בלא תאכל. והדבר השוה בין חמץ ומחמצת בלא תאכל הוא הדין לדין על המחמצת בבל ימצא ובבל יראה. ויש להקשות כי אחר שאמר הכתוב "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא" מה טעם "וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר" שאם לא יהיה נמצא לא יראה. ואם נסכים לדעת האומר כי טעם אמרו "בְּבָתֵּיכֶם" כמו "בְּכָל-גְּבֻלֶךָ" ובא טעם "בְּבָתֵּיכֶם" כמו "לֹא-יִהְיֶה לְךָ בְּבֵיתְךָ, אֵיפָה וְאֵיפָה" (דברים כה, יד) שאינו על דרך הסגלה. יש לומר כי על כן אמר "וְלֹא-יֵרָאֶה" ו"לֹא יִמָּצֵא" כדי לחייבו בשני לאוין והגבול הוא ארץ ישראל בכללה ובגלות לוקח המקום שהוא ברשותנו. ואם נאמר שהבית חלוק מן הגבול נאמר שהזהיר להמצא בבתינו בין נסתר בין נגלה ועל הגבול שלא יראה. ואם כן יעבור מזה שיהיה טמון בגבול ולא יהיה נראה מפני שאמר "וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר--בְּכָל-גְּבֻלֶךָ" (שמות יג, ז) ובזולת הגבול יעבור להיות נראה ויעבור מזה כי אחר עבור השבעה לקחת אותו. ואמר החכם רבינו יוסף נ"ע כי לא יכשר שנקח אותו כי החמור הוא טוב שנעשה אותו ולא נעשה על קל. ומה שיש לומר כי לא כון הכתוב באלו הסברות אבל לא יעבור להמצא שאור בכל מקום בין בבית בין שלא בבית ועל כן אמרו "בְּבָתֵּיכֶם" מסתעף לשני מינים האחד שיהיה רצונו בית ממש והשני להורות על שהוא ברשותו ויהיה כולל בין מה שהוא בבית בין מה שהוא בגבול. ואולם אינו הקש שלם שנאמר שאור לא ימצא בבית ונאמר שאור לא ימצא בגבול נאמר לא יראה בבית ונאמר לא יראה בגבול מה שאמור לזה יהיה אמור לזה לא ימצא ולא יראה בבית לא ימצא ולא יראה בגבול. ולמה אינו הקש שלם שלא ימצא כולל את לא יראה ואין לא יראה כולל את לא ימצא אבל האזהרה לא יראה בגבול מפני שהגרים תחייבים עליהם מצות אן ידורו בתוכנו ומכללם שלא יראה חמץ בפסח ואולם אינם נאמנים שלא יהיה החמץ נמצא בבתיהם ועל כן נאמר "וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר" וגו'. ואולם חמץ של אינם ישראלים אם ימצא או אם יראה היהיה בא תחת האסור אם לא. בעלי הקבלה אמרו כי מה שאמר הכתוב "וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ" כיון שאמר לך שלך אין אתה רואה אבל של הקדש ושל אחרים אתה רואה והקישו מן לא יראה ללא ימצא מגזרה שוה שאור הנאמר בבית שאור הנאמר בגבול. והאמת הפך כונתם שהם חברו מלת לך עם מלת חמץ והאמת שהיא מחוברת עם מלת יראה. והחכם ר' יוסף נ"ע הוציא טעם מדיוק הלשון ואמר כי מה שאמר הכתוב "לֹא יִמָּצֵא" "וְלֹא-יֵרָאֶה" לא נעשה על הגלוי כי אין לו גלוי שנשוב עליו עד שתבוא עליו מצות עשה ומצות לא תעשה כמו שאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" שהטעם נודע בין אמרו עשה מלאכה ובין אמרו לא תעשה כל מלאכה וכל מאמר מאלו שני המאמרים מספיק לעצמו ע"כ יספיק מאמר כל מלאכה לא יעשה במקום לא תעשו אבל מאמר "לֹא יִמָּצֵא" "וְלֹא-יֵרָאֶה" לא נתפוש אותם על גלוים שמאמר "וְלֹא-יֵרָאֶה" מצאנו "יֵרָאֶה כָל-זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז) ואינו על גלויו כי אם ההליכה והביאה אל המקדש וכן מאמר "לֹא יִמָּצֵא" שאין אנחנו יכולים על ההמצאה עד שיהיה ענינו לא תמציאנו אלא יהיה טעמו כמו "לֹא-יִמָּצֵא בְךָ, מַעֲבִיר בְּנוֹ-וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ" (דברים יח, י) ר"ל להעדיר המציאות ואם כן יהיה ממין המאמרים שהגלוי שלהם אזהרה והסתר שלהם צווי כמו "לֹא תְחַיֶּה, כָּל-נְשָׁמָה" (דברים כ, טז) שטעמו הרוג. וכן טעם "לֹא-יִמָּצֵא בְךָ, מַעֲבִיר" שהטעם נמנע האינם ישראלים להמצא כאלו הענינים בתוכנו וכן נמי נמנע האינם ישראלים להביא חמץ בגבולינו ועל זה נבער חמץ האינו ישראל כמו שנבער חמץ שלנו ולא נהיה חומסים לאינם ישראלים (וזה הדין נוהג אלא בארץ ישראל בזמן הבית) אם נשרוף חמץ של אינם ישראלים כמו חמץ שלנו שלא ימצא ולא יראה ויהיה דומה כמו "לֹא-יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, עַל-פָּנָי" (שמות כ, ג). ואין טעם למי שפירש שבעור עבודת כוכבים נודע ממקום אחר שנאמר "אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת-כָּל-הַמְּקֹמוֹת" (דברים יב, ב) שלזה בא עשה ולא תעשה. כל שבעת הימים חייב לבער. ואסור לקבל חמצו של אינו ישראל על דרך פקדון או להפקיד ישראל חמצו אצל אינו ישראל ודעתו לחזור לקחתו אחר הימים כמו שעושים הרבנים ומערימים וטעם לא ימצא סובל שלא נחמיץ הבצק אלא נמהר באפייתו ולא נשאיר חמץ אם נשכח אלא נבער אותו בתוך השבעה. ומה שאמר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" (שמות יב, יט) בין שהם שלנו בין שהשכרנו אותו מן האינם ישראלים בין שלקחנו אותם על דרך שאלה. אלא בית ישראל ששכר האינו ישראל אין אנו חייבים בבעור החמץ ממנו והוא מעת שיקבלנו עליו. ומדין תורה לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים לבדוק להוציאו מכל גבולו בכל מה שהוא יכול. ובעור חמץ האמתי לשרפו באש. ואין טעם למי שאמר שיבטלנו מלבו כי מה טעם לא יראה ולֹא יִמָּצֵא עד שנחלצו ואמרו שני דברים שאינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הם ברשותו. ואלו הם בור ברשות הרבים וחמץ בשש שעות ולמעלה ומה שאינו תחת היכולת שלא ימצא ושלא יראה הכתוב לא יחייב עליו. החמץ שהזהירה עליו התורה הוא ההווה מן חטים ושעורים. וכדין אמר החכם כי מה שיעשה ממנו מצה יעשה חמץ וממה שיעשה חמץ ממנו יעשה מצה והחכם רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע אמר כי הרבנים אמרו חמשה מיני דגן שיעשה מהם חמץ. ואלו הם חטה וכסמת ושעורה ושבולת שועל ושיפון. וכדין אמר החכם שאם יבחנו להעשות מהם חמץ יעשה מהם מצה אך שאר הזרעונים קמח שלהם אינו מחמיץ כגון דוחן ואורז פולים ועדשים ואפונים אינם מחמיצים אלא מסריחים. וכך אמרו כי חמשה מיני דגן אם לש אותם במי פירות אינן מחמיצין. וכל אלו הענינים אינם נודעים כי אם אחרי הבחינה:

**#V:2 פרק שני**

**האזהרה** בבל ימצא ובבל יראה הוא בשבעת ימי מצה שנאמר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" (שמות יב, יט) "מַצּוֹת, יֵאָכֵל, אֵת, שִׁבְעַת הַיָּמִים; וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ חָמֵץ, וְלֹא-יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר--בְּכָל-גְּבֻלֶךָ" (שמות יג, ז). אך שביתתו נתחייבה ביום ראשון שנאמר "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" (שמות יב, טו). ואין הכונה שהכתוב חייב השביתה ביום הראשון לבד ולא בשאר הימים כדין היוצא פרט מכלל שהרי בכל הימים אמר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא". ועוד לפי משמע הכתוב באמרו "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר" מראה כי ביום הראשון יהיה נמצא ועל כן ישביתהו המשבית והלא הכתוב אומר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" ואמר "לֹא-תִזְבַּח עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות כג, יח) ושחיטת הפסח כבוא השמש מכלל שביתת החמץ יהיה קודם על כן נחלקו החכמים. בעלי הקבלה אמרו שטעם "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" ביום הקודם ר"ל בארבעה עשר. והעלה כי מה ראה הכתוב להסגיל יום אחד מכלל שבעת ימי מצה בבעור חמץ אם יהיה טעם השביתה בעור חמץ. ובענין השביתה כלם כאחד בשוה על כן נלחצו לומר שיום הראשון הוא יום ארבעה עשר ופירשו ענין השביתה בענין מוסגל שלא יהיה כולל את השבעה ועשוהו ענין בטול והטעם ביום ארבעה עשר עדיין כשהוא ברשותו קודם השעה השביעית שמן שעה שביעית אסור החמץ מן התורה כפי דעתם בזמן שחיטת הפסח מן מאמר "לֹא-תִשְׁחַט עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות לד, כה) ובעור החמץ יהיה מעת אסורו אשר מתחייב בשרפה מטעם לא ימצא אלא קודם זה העת יהיה מענה "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ" (שמות יב, טו) המענה בו כשהוא ברשותו לבטלו מלבו לשומו כעפר וזהו טעם תשביתו לא שמטעם שביתה זו חייבו לבדוק ביום ארבעה עשר שבדיקת החמץ ביום ארבעה עשר חייבוהו מדברי סופרים אבל מתחלת שעה שביעית אין בטולו בטול שהרי הוא אסור בהנאה ואינו ברשותו. ואנחנו טענו עליהם שאם אינו ברשותו מה טעם לא ימצא אע"פ שהם אומרים כי אע"פ שאינו ברשותו הכתוב עשהו ברשותו ואלו דברים בטלים. ואולם השביתה לא מצאנוה בשתופי עניניה שהוא מורה בבטול הלב. והנה החכם רבינו אהרן נ"ע באר שתוף מלת שביתה בכמה ענינים נשתתפה. נמצאת לענין העתקת הדבר ממקום למקום כמו "וַיַּשְׁבֵּת אֶת-הַסּוּסִים" (מלכים ב כג, יא). ובהעדר הענין לגמרי "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" (שמות יב, טו). ועמידתו מדבר שלא יפעלהו "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב). ובשתיקת האיש מדבורו "וַיִּשְׁבְּתוּ, שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים" (איוב לב, א). ואמנם לפי דעת אלו האנשים שמפרשים אותו ענין בטול מה טעם לומר לא ימצא ומה טעם לומר מבתיכם ואם יפרשו מלת בית רשות מה טעם "לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" וכיון שהוא בטל אין רשותו עליו. ועוד ידעת כונתם להקיש הבית מן הגבול והגבול מן הבית מכלל שרצונם בית ממש. והנכון לפרש מלת תשביתו טעמו בעור חמץ ומה טעם "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" והלא החמץ לא יהיה נמצא ביום הראשון שהכתוב אמר "לֹא-תִשְׁחַט עַל-חָמֵץ, דַּם-זִבְחִי" (שמות לד, כה) ושחיטת הפסח מתחלת חמשה עשר וצריך להיות בעור החמץ קודם הכנס יום חמשה עשר. ועוד שאומר "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם" (שמות יב, יט) והוא מתחלת השבעה על כן יש לפסוק כי בעור החמץ בעצם יום ארבעה עשר עליו אמר "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" (שמות יב, טו) ונעזר בזה החכם רבינו יוסף נ"ע באמור כי ה"א הידיעה מודיע ליום ארבעה עשר שקדם זכרו ומה שאמר מיום ראשון הוא יום חמשה עשר וזה אינו פשט נכון. אך על לחץ אשר נלחץ החכם רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע יש לעזור בכונתו ממלת אך שיהיה טעם הוצאה מן הכלל פרט כי כיון שאמר "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (שמות יב, טו) וחייבו באלו הימים מכלל שאר הימים הם ברשות ורצה להורות כי קודם יום חמשה עשר יש חיוב לבער החמץ והטעם שיפורש בי"ת ביום כטעם קודם כאשר פירש החכם ר' אהרן נ"ע. ואני אומר שטעם הבי"ת כטעם קרוב כמו "וַיְהִי, בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ" (יהושע ה, יג) שטעמו קרוב ליריחו והטעם "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" בעת קרובה ליום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מפני שעתיד לומר אחרי כן "שִׁבְעַת יָמִים--שְׂאֹר, לֹא יִמָּצֵא בְּבָתֵּיכֶם". ובעור החמץ יתחייב מדין תורה מיום ארבעה עשר. ויש מהחכמים שהביאו לו דמיון "וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (בראשית ב, ב) שאמר בן עזרא שהטעם לא יבוא יום השביעי אלא והמלאכות מושבתות. וכך "וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (בראשית ב, ב) שכלוי מעשה אינו מעשה וכן הטעם "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" (שמות יב, טו) שלא יבוא יום ראשון אלא והשאור מושבת כן פירש החכם רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע ולכל אחד מאלו הפירושים זה המאמר הורה לעשות בעור חמץ טרם יום חמשה עשר שהוא יום ארבעה עשר.

**נהגו** כל ישראל ומצניעין כליהם ובגדיהם ומנהג טוב הוא בהעתקה אליהם דור אחר דור כי מחיוב התורה אינו כי אם להשבית החמץ. ואם נשכח חמץ ואחר השבעה ימים נמצא אינו באסור להאכל שהרי לא נאסר בהנאה אלא בזמן השבעה ימים מפני שהכתוב אמר "תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" (שמות יב, טו) ורצונו להעביר חמץ מרשותנו וכאלו אם נשכח אינו שלנו ואם נמצא אחר הפסח יהא דינו כדין הדברים המורשים. אכן אם נשאר לכתחלה אסור להאכל. מה שעושים מלבון הבגדים ותקון הספרים וכל עניני הדבק שאינו עומד לאכילה ונפסד ממנו צורת החמץ עובר לקיימו בפסח שהכתוב לא עלל עלה להשבית אלא מה שראוי לאכילה כאשר אמר "אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, תַּשְׁבִּיתוּ שְּׂאֹר מִבָּתֵּיכֶם" כי כל אוכל חמץ (שמות יב, טו) ועלל האכילה לא ענש הכתוב כרת עלינו אלא על האוכל לבד שנאמר "כִּי כָּל-אֹכֵל חָמֵץ, וְנִכְרְתָה" (שמות יב, טו) אבל בלא ימצא ולא יראה חייב מלקות. ובעלי הקבלה אמרו אם החמיצו בשבעת ימים לוקה אבל אם נשאר לו מקודם לכן אינו לוקה מצד שלא עשה מעשה. והתימה מהם כי האוכל תערובת חמץ אינו חייב כרת והלא הכתוב אומר "כִּי כָּל-אֹכֵל מַחְמֶצֶת, וְנִכְרְתָה" וכו' (שמות יב, יט):

**#V:3 פרק שלישי**

**אמר** הכתוב "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תאכלו" (שמות יב, טו) ונאמר "וּשְׁמַרְתֶּם, אֶת-הַמַּצּוֹת" (שמות יב, יז) והמצה ענינה הבצק שלא בא ליד חמוץ ומלמד הכתוב כי המצות יעשו ממין אשר יעשה חמץ כאשר קדם לנו הבאור. והחכם רבינו ענן יר"א אמר כי ממה שאמר לחם עוני לא חייב הכתוב לעשותו כי אם משעורים שטעמו מאכל העניים וכן לא יאות כי טעם לחם עוני יש לו משמע אחר. ועוד אמר שתאפה המצה בין הערבים ממאמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת" (שמות יב, יח). ואולם טעם זה המאמר על האכילה לא על האפייה אבל האפייה אפשר שתהיה קודמת. ועוד אמר כי המצה אשר תעשה ראשונה עם הפסח תעשה עוגה על האש ולא תאפה בתנור כדרך צלי אש והלא הכתוב אומר "וַיֹּאפוּ אֶת-הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם, עֻגֹת מַצּוֹת" (שמות יב, לט) ואינו מרמיז על המצה אשר אכלו עמה הפסח וכל זה הגיד הכתוב כי כשיצאו בדרך לא היו להם תנורים ועשוהו על האש עוגות מצות ולא נמצא מאמר שיחייבהו כן לדורות כי כבר בארנו כי לא נתחייבה אכילת המצות בעבור שהקרה אלא במצוה היה עליהם כדי שלא יהיו מתמהמהים ויעבור לעשותו בתנור ויעבור לעשותו על האש עוגות. ואולם בעבור שנקרא לחם עוני נחלקו המפרשים. מהם אומרים שהמצה מאכל העניים שמצד ענים אוכלים את לחמם מצה העת שיזדמן להם מצד רעבונם. ומהם אומרים שהוא לחם האורחים שמתענים בדרך כדרך שנאמר "עִנָּה בַדֶּרֶךְ כֹּחִי" (תהילים קב, כד). ומהם אומרים שהוא לחם עני לפני החמץ שהוא חזק. ומהם אומרים שנקרא כן על שם שהוא מענה את הגוף ומזיקו. ויש לפרש בו טעם אחר שנקרא לחם עוני הפך החמץ שהוא מתוסף אבל המצה אינו מוסיף בשעורו וכל זה בעבור שהיו ממהרים לצאת כל השבעה ימים על כן אמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי: כִּי בְחִפָּזוֹן, יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים טז, ג) והטעם בשביל למהר לא האחירו להוסיף על מה שהוא עליו ע"כ נקרא לחם עוני שהוא אינו מוסיף לבעליו דבר והעד על זה ששם עוני שם מקרה. ומה שאמר "וּשְׁמַרְתֶּם, אֶת-הַמַּצּוֹת" (שמות יב, יז) טעמו שלא יבואו לידי חמוץ והנכון שטעמו ושמרתם את חג המצות והעד את חג המצות תשמור שבעת ימים (שמות לד, יח). אבל האזהרה שלא יבואו לידי חמוץ הוא מה שאמר "לֹא-תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ" (דברים טז, ג) על כן אנו נזהרים שלא נאחר הבצק לבוא לידי חמוץ על כל צד ופנה כי האחור מוליד חמוץ מעט עת אחר עת אלא משנלוש אותו נמהר באפייתו:

**וחכמי** הרבנים נתנו סכום כמה ילושו שהוא שעור מ"ג ביצים ושליש ושעור העושים. וזה לא יזיק לנו שאם יעמדו רבים וימהרו וילושו ויתחילו באפייה אין חשש בין רב למעט. והואיל וחיוב כדת יש על אכילת חמץ ע"כ צריך להזהר ביותר. ואין טענה ממאמר "וַיִּשָּׂא הָעָם אֶת-בְּצֵקוֹ, טֶרֶם יֶחְמָץ" (שמות יב, לד) כי לשם נתן העלה כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה לאפות המצה ועכ"ז לא חמץ והגיד שזה היה על דרך הכרח מפני שהיו נחוצים לצאת וכל הממהר באפייה הרי זה משובה שעל זה עלל אכילה מצה ואומר "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים טז, ג) לעלת המהור כמו שאמר "כִּי בְחִפָּזוֹן, יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם".

**אסור** לעשות את המצות מחטים שרויים במים וצריכין הכלים שעושין בהם המצות הצנע מן החמץ. וצריך ללוש את המצה במים צוננים ומתוקים ובכל משקין עובר ולא במי ים המלח. ואסור לבשל חטים או ריפות במים או לביבות או קמח או סולת כל אלו באסור אבל מצה אפויה מותר לבשל. אכילת המצה בחיוב בכל שבעת הימים כאשר אמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי: כִּי בְחִפָּזוֹן, יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים טז, ג) ועלל עלה באמרו "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" ותארו גם כן בלחם עוני וכל זה מורה לחיוב אכילת המצות בכל השבעה כי בכל מקום אשר עלל הכתוב מורה על חיובו. והסמיך החג עליו באמרו את חג המצות כמו שהסמיך חג הסכות לסכות וישיבת הסכה חובה בכל השבעה והוא הדין לאכילת המצות בכל שבעה ואמר "וּשְׁמַרְתֶּם, אֶת-הַמַּצּוֹת" (שמות יב, יז) כיוצא בו "וּשְׁמַרְתֶּם, אֶת-הַשַּׁבָּת" (שמות לא, יד) מה זה על צד החיוב אף זה על צד החיוב ונאמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" (שמות כג, טו) ומגלוי ענין הצווי להורות על ענין האכילה. והטוען מלשון צווי שבא על בשר תאוה ויורה להתר כגון "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ[[8]](#footnote-8)" (דברים יב, כא) וישוב על האכילה אשר היא התרה. השיבו החכמים ע"ה שמענה צויתיך אינו חוזר רק על אכילתו בשער ולא בזולת השער. וי"ל שחוזר על מאמר וזבחת ור"ל לאכול הבשר על ידי הזביחה שהיא שחיטת ישראל באמרו תזבח ואכלת. ואולם רבינו יוסף הרואה נ"ע דקדק בעיון שכלו והורה קושט אמרי אמת במופת נאמן מדין החקירה על חיוב אכילת המצות בשבעת ימי הפסח שאמר כי כל צווי ממשמע הלשון מורה על חיוב. אכן כל לשון צווי אשר לא יורה לחיוב לא יצא משני ענינים אם מפני שיהיה קודם למצות לא תעשה או מפני שרוצה להזהיר מורה מה שהוא מותר בלשון צווי כגון "וַיְצַו ה' אֱלֹהִים, עַל-הָאָדָם לֵאמֹר: מִכֹּל עֵץ-הַגָּן, אָכֹל תֹּאכֵל. (בראשית ב, טז) וּמֵעֵץ, הַדַּעַת טוֹב וָרָע--לֹא תֹאכַל, מִמֶּנּוּ" (בראשית ב, יז) וכגון שאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ. (שמות כ, ט) וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי--שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" וגו' (שמות כ, י) והוא מתקדם למצות לא תעשה. ואם כן לא יבוא מענה הצווי על ההתר אלא בעבור שצריך להזהיר. והטעם השני שיבוא לשון צווי ויהיה ענינו התר הוא מה שהיה קודם לכן מנוע מן השכל כשחיטת הבהמות וקנין העבדים. ואולם על שני החלקים אין אחד מהם קיים בזה המקום שלא בא אחרי צווי אכילת המצות אזהרה שיאמר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת" וביום השמיני לא תאכל מצות. ועוד שלא היה מנוע מן השכל לאכול מצות באלו השבעה ימים ובאה התורה והתירה וכמו שאין מן הדין להתיר לאכול באלו השבעה ימים דבש כיון שהוא בהתר מן הדעת הוא הדין על אכילת המצות באלו הימים אם הוא התר. ומכאן יש להבין שלא אמר הכתוב "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת" אלא לחייב. מכלל שאכילת המצות חיוב בשבעת הימים ואין הטעם שכל היום יתחייב באכילתו אלא על דרך שהוא רגיל לאכול. והמצות נאכלים לטהור ולטמא לנמול ולערל בחלוף הפסח שאין ראוי לאכלו טמא וערל אלא טהור ונמול מיוחד. ואכילת המצות הובה בכל זמן ובכל מקום שנאמר "בְּכֹל, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם, תֹּאכְלוּ, מַצּוֹת" (שמות יב, כ). ומה שאמרו בעלי הקבלה שאכילת המצות בשבעת ימים רשות ואינו חובה מפני שכתוב אחד אומר "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת" (שמות יג, ו) וכתוב אחר אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֹּאכַל מַצּוֹת; וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" (דברים טז, ח). והנה כתוב אחד מחייבו בכל השבעה וכתוב אחר מחייבו בששה ימים לבד מכאן דורשין ואומרין דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא ר"ל יום השביעי שהיה בכלל החיוב ויצא מן החיוב לרשות באמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֹּאכַל מַצּוֹת" הוא הדין להיות לרשות לכל הימים אבל לילה הראשון חובה שנאמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת" (שמות יב, יח). וזה הפסוק דרשוהו לטעם אחר באמרם כי לא אמר ששת ימים תאכל מצות אלא להורות ששבעה מן הישן וששה מן החדש בעבור שסוברים כי מחרת השבת הוא מחרת יום טוב ואינו כן כמו שיתבאר. אבל הראוי לסבור שמאמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" נקשר עם ששת ימים בו"ו החבור והטעם כמו שאכילת המצות חיוב בששת ימים כן חיוב ביום השביעי. ואולם לא הבדילו בראשו וחייב אכילת המצות בו מצד החבור אלא ללמד על דבר אחר כדי שיאמר "עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ" כמו שיחד היום הראשון בסגולתו באמרו "שם תִּזְבַּח אֶת-הַפֶּסַח, בָּעָרֶב: (דברים טז, ו) וּבִשַּׁלְתָּ, וְאָכַלְתָּ" (דברים טז, ז) ובאסור מלאכת עבודה באמרו ובַּיּוֹם, הָרִאשׁוֹן, מִקְרָא-קֹדֶש כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, לֹא תַעֲשׂוּ" (במדבר כח, יח). ואם בעה"ק חייבוהו בלילה הראשון ממאמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת" הלא אומר "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ--בָּעָרֶב" (שמות יב, יח) וחיובו בערב מכח זה הפסוק נקשר עם מאמר "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ--בָּעָרֶב". וכשם שיהיה חיוב בערב כך יהיה חיוב "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ--בָּעָרֶב" שאם לא היה אומר "עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ--בָּעָרֶב". והיה אומר בערב תאכלו מצות לבד היינו אומרים כיון שהוא חיוב בכל שבת הימים מה טעם לחייבו בערב יום הראשון לאמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת" אלא אחר שאמר ""עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ" אין הכונה אלא לחייבו בכל השבעה וכשם שבאר שתי הקצוות בבעור החמץ באמרו "כִּי כָּל-אֹכֵל חָמֵץ, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל--מִיּוֹם הָרִאשֹׁן, עַד-יוֹם הַשְּׁבִעִי" (שמות יב, טו) כמו כן בא בחיוב אכילת המצות ואמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת: עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים, לַחֹדֶשׁ--בָּעָרֶב" (שמות יב, יח) והזכיר שתי הקצות. ויש לפרש שאם אכילת המצות חיוב בכלל השבעה הוא חוב מורחב לאכול בכל יום מצות מאיזה עת מן היום אבל באלו שני העתים יהיה חיובו צר:

**והצום** באלו השבעה ימים אינו אסור משום חיוב אכילת המצות אחר שאין הצום מערב עד ערב ואולם משום שהם ימי שמחה יהיה באסור. אבל בזמן הגלות אומר "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג) "וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל" (עמוס ח, י). אך כיון שהבטיחנו במאמר "וְאַף-גַּם-זֹאת בִּהְיוֹתָם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיהֶם, לֹא-מְאַסְתִּים וְלֹא-גְעַלְתִּים" (ויקרא כו, מד) ונאמר "וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-שְׁבוּתְךָ, וְרִחֲמֶךָ" (דברים ל, ג) על כן צריכים אנחנו לקיים מצות התורה כפי היכולת ולמעלה מן היכולת. וצום אסתר שאמרה[[9]](#footnote-9) "וְצוּמוּ עָלַי וְאַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה וָיוֹם" (אסתר ד, טז) אשר נראה שהוא בתוך שבעת ימי מצה ואין מכריח להסכים שהוא אחר עבור זמן הפסח אחרי שיש חיוב באכילת המצות שבעת הימים. ויש מן החכמים אשר אמרו כי ישראל אז היו בצרה גדולה והדבר היה נחוץ לבוא אסתר אל המלך ועל כן עברו במצוה שהיא קלה כנגד סכנת נפשות. ומצאנו שהכתוב יחד זמן אכילת המצות לעלת הפסח כשאר אמר "וְאָכְלוּ אֶת-הַבָּשָׂר, בַּלַּיְלָה הַזֶּה: צְלִי-אֵשׁ וּמַצּוֹת, עַל-מְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ" (שמות יב, ח) והיא בעבור שאכילת הפסח יש לו זמן מיוחד בלילה הראשון וחייב אכילת הפסח עם מצות ומרורים. עתה בזמן הגלות בשאין פסח נתחייבו לאכול המצה עם המרור בלילה הראשון אע"פ שאין פסח. ואולם על אכילת המצות באה מצוה מיוחדת עליו שנאמר "בָּעֶרֶב, תֹּאכְלוּ, מַצֹּת" (שמות יב, יח) כפי מה שבארנו. אבל על אכילת המרור לא באה מצוה מיוחדת עליו אבל חיובו על תנאי אכילת הפסח "עַל-מַצּוֹת וּמְרֹרִים, יֹאכְלֻהוּ" (במדבר ט, יא) וכן נמי בפסח שני וכשאין פסח נפל חיוב אכילתו מן התורה אבל מסבל היורשים חייבו אכילתו מפני שיש לו עלה מיוחדת מפני שמררו המצריים את אבותינו במצרים ואין בעצם המרור ענין שתלוי בארץ אלא הוא תלוי על דבר שהוא חוצה ממנו על כן חייבו אכילתו בזמן הגלות:

**נהגו** ישראל וקורין הגדת יציאת מצרים בליל חמשה עשר זכר ליציאת מצרים שנאמר "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ, בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: בַּעֲבוּר זֶה, עָשָׂה ה' לִי, בְּצֵאתִי, מִמִּצְרָיִם" (שמות יג, ח) בשעה שמצה ומרור סדורים. ומצוה לזכור אותו היום בו ביום שנאמר "זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה[[10]](#footnote-10) אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם" (שמות יג, ג) ובלילה מצוה נוספת שנאמר "לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַה', לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: הוּא-הַלַּיְלָה הַזֶּה לַה', שִׁמֻּרִים לְכָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם" (שמות יב, מב). והתמיד השמירה לדורות לזכור מעשיו ונסיו העצומים אשר על ידיהם הוציא את ישראל ממצרים להודות לשבח ולפאר שמו הגדול. וארבע שמירות נזכרו לעלת יציאת ישראל ממצרים שנאמר "שָׁמוֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב" (דברים טז, א) ונאמר ושמרתם את המצות (שמות יב, יז) ונאמר "זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם" (שמות יג, ג) ונאמר "לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַה'" (שמות יב, מב):

**#V:4 פרק רביעי**

**משבעת** ימי מצה היום הראשון והיום השביעי הזהיר הכתוב מעשיית מלאכה שנאמר "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן, מִקְרָא-קֹדֶשׁ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, מִקְרָא-קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם--אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" (שמות יב, טז) וכמו שהזהיר בשבת באמרו "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג) כן אסר במועד ומה שאסור בשבת בכל מה שבארנו הוא הדין במועד חוץ ממלאכת אוכל שהתירה הכתוב במועד באמרו "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" והכתוב החכים להרמיז המבוקש בענין אסור היום באמרו "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם" להרמיז אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו. ועל כן לא אמר כל מלאכה לא תעשו כמו בשבת שבשבת הרמיז אסור אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו ממאמר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" (שמות לה, ב): והנה כמו שאסר אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה לנו התיר במעשה אוכל מה שנעשה אנחנו ואשר יעשה לנו באמרו "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". ובאלו הימים עצמם אמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, לֹא תַעֲשׂוּ" (במדבר כח, יח) ונאמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" (דברים טז, ח) ועל אלו שני המאמרים לא הוציא מלאכת אוכל. ולא יצא זה משלשה פנים אם שנאמר שעניני מלאכת עבודה אינם כוללים יותר מן כל מלאכה אך מדין הסכמת הלשון אם שיהיה ידוע בנפשו אם שיודע מענהו מזולתו אם שנאמר שזו הסכמה תוריית כי אע"פ שהוא מאמר כולל "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" הכתוב השוהו כמו "כָּל-מְלָאכָה". אך מפני שעל היום אשר נאמר "כָּל-מְלָאכָה" אך ונאמר גם כן "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" ומפני שאי אפשר לעבור סתירה בדברי השם נאמר שמאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" יצוק ביצוקת כל מלאכה אך. ואם יטעון טוען ומה לנו בזו ההסכמה הואיל והועיל "כָּל-מְלָאכָה" אך המכוון מה טעם לומר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" ומה הכונה לזו ההסכמה. תהא התשובה מפני שהיה הכתוב רוצה לזכור מועדים לאסור בהם מלאכות ולהתיר בהם מלאכות כגון מלאכת אוכל אבל הועיל בהם במאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" המכוון בו כדי לקצר הבאור וכל מקום שיזכירהו יהא הרצון נודע. ואם שנאמר כי מאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" אינו פחות מן "כָּל-מְלָאכָה" אכן מה שהוציא מלאכת אוכל במאמר "כָּל-מְלָאכָה" הוא הדין להיות הרצון במאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" לומר אך אשר כדי שלא תעבור סתירה בדברי השם ית' וקצרו הכתוב. ואמנם לפי דעת האומרת שמענין מאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" יודע שהרצון בו חוץ ממלאכת אוכל שיהיה ידוע בנפשו כשאר הלשונות. יש מי שפירש שרצון ענין מלאכת עבודה טעמו מלאכה שיש בה יגע ועל כן נסמכה מלאכה אל עבודה כי מלת מלאכת תבוא סמוכה ומוכרתת בצורה אחת. "וָאָקוּם, וָאֶעֱשֶׂה אֶת-מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ" (דניאל ח, כז) סמוכה "וְהַלְוִיִּם, בַּמְלָאכֶת" (דברי הימים ב יג, י) מוכרתת. ואולם הטענה שלא יתבאר באמת שטעם עבודה מורה על היגע כאשר הרחבנו הבאור בענין שבת. ועוד שמעשה אוכל יש בו יגע ואיך יצא ממלאכת עבודה. והנה יש מלאכות שאין בהם יגע והם אסורים במועד ומנין יבוא אסורם מדין תורה. שאם ענין מלאכת עבודה מוסגל במה שיש לו יגע והלא מה שהוא מוגבל במאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" הוא נכלל במאמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם" (שמות יב, טז) והוא עצמו הנאמר בשביעי עצרת באמרו "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה". ומהם אמרו שמלאכת עבודה מוסכם על מלאכה שיש בה לקיחת כסף וכל זה בעבור שראו כי הוציא הכתוב מלאכת אוכל מה שאין בה הנאת כיס כך אומרים בעלי הקבלה. והחכם רבינו יוסף נ"ע אומר ואם כן יתפור האדם בגדו בעבור שאינו עושה על לקיחת כסף וכפי דעתם שאם המלאכות אשר אין להם חסרון כיס אסר הכתוב כל שכן זולתו וזו טענה בלא ראיה. ומהם אמרו שמאמר מלאכת עבודה חזוק במלאכות שיש בהם יגיעה. ויש להשיב ועל מלאכות שלא יש בהם יגיעה מנין אסורם. ואם ישיב ממאמר כל מלאכת ומשם שבתון מנין יבוא אסורם בחג שבועות שלא נזכר שבתון ומלאכה בו ואם כן אינו מאמר עומד בנפשו. וגם לא יתכן שיהיה מתקון הלשון אשר מענהו יהיה נודע בזולתו מפני כי כאשר אמר "כָּל-מְלָאכָה" אך ואמר באותו היום "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" ביום השביעי עצמו אמר באמרו "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה". וכבר ידעת מדין השכל שאין הבדל בין אמרנו "כָּל-מְלָאכָה" ובין אמרנו מלאכה שמלת כל מחזקת. והנה כמו שאמרנו כי "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" כמו "כָּל-מְלָאכָה" ויהיה מתקון הלשון נודע מענהו בזולתו הוא הדין "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" וזה אי אפשר מדין הלשון. ואולם החלק השני להיות מאמר מלאכת עבודה מתקון המצוה בתורה שישוה מאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" כמו "כָּל-מְלָאכָה" אך מבוא סתירה בדברי השם הוא הדין לומר כן במאמר "לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" שנאמר בעצרת. והלא ידענו שדין הסכמה התוריית הוא להיות שם מועיל. והנה אם נאמר שמאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" מוסכם מן התורה הוסכם להועיל לשאר מועדים שיש בהם אסור מלאכה חוץ ממעשה אוכל אבל מאמר "לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" מה הועיל ועל כן אי אפשר להיות מאמר כל מלאכת שם מתקון התורה. אכן החלק השלישי להיות קשירת התנאה בכל המאמרים לפי דעת החכם רבינו ישועה נ"ע הדבר נראה כי אין הבדל בין אמרנו "כָּל-מְלָאכָה" ובין אמרנו "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" ובכל צריך קשירת התנאה ואין הטעם באמרו "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה" (שמות יב, טז) שבתחלה אסר ואח"כ התיר במאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" אך הכונה במאמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה" הטעם חוץ ממעשה אוכל ומבוא תחתיו על כן אמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ". והוא הדין באמרם למלאכת עבודה שרצונו בזה האסור חוץ ממעשה אוכל וקצר הכתוב קשר התנאי שבטח על מה שקדם במאמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם--אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ". ואמרנו זה מבוא סתירה בדברי השם מפני כי פרק "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, ד) חזוק פרק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה" (שמות יב, ב) והדין הוא להראות רושם במאמר אשר צריך קשור התנאה ועל כן החליף ואמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" שאם היה המאמר בצורה אחת לאמר "כָּל-מְלָאכָה" איך היינו מבדילים בין המועדים שיש בהם התר מעשה אוכל ובין שבת וכפור. ושלא תטעה הדעת כי אפשר שמאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" מועיל בנפשו כלל המלאכות חוץ ממלאכת אוכל על כן אמר "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצֶרֶת לַה' אֱלֹהֶיךָ--לֹא תַעֲשֶׂה, מְלָאכָה" (דברים טז, ח) להעיר שהרצון בו בחסרון קשר התנאה:

**#V:5 פרק חמישי**

**אכן** יש סוברים שמאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" (שמות יב, טז) אינו מרמיז רק על הפסח שנתחייב להאכל בערב חמשה עשר מפני שבפסח נאמר "בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת" (שמות יב, ד) והלא בפסח מצרים נתחייבו להאכל לכל הנפשות. אבל בפסח דורות נתחייבו זכרים הבוגרים בלבד והיך אומר "לְכָל-נֶפֶשׁ". ועוד שלא בא לחייב אלא להתיר. ועוד שלא בא ליחד על אכילת הלילה אלא על אכילתו היום בכללו. ועוד שלא היה עסק מעשה אוכל בפסח לבד אלא היו גם כן מבשלים שלמים הנה בפסח יאשיהו כתוב "וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג). וגדול מכל אלה כי הפסח לא נתחייב רק בלילה של יום ראשון והנה כולל שני הימים באמרו "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם--אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". ויש מי שאומר כי לא בא זה המאמר כי אם להורות בהתר האכילה כמו שהאכילה שאמר בשבת "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" (שמות טז, כה) והלא הכתוב אומר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" ועוד שמאמר "אִכְלֻהוּ הַיּוֹם" אינו מרמיז על התר האכילה כי לא בא זה המאמר כי אם בשביל שאלתם לענין המן כדי שיאמר להם "הַיּוֹם, לֹא תִמְצָאֻהוּ בַּשָּׂדֶה" (שמות טז, כה). ויש מי שסבר כי מאמר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" אין הטעם לבשל ולאכול כי אם שיתקן עירוב ענינים שיאכלם כמו חומץ ושמן וזה אינו מרמיז רק על מי שלא תקן מבעוד יום בשול וזה לא יתכן. אבל הנראה מה שהורה בשבת להכין בששי במאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג) הוא שרצה להתיר במאמר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" בעצם יום המועד מפני שמחת היום. ועוד שזה המאמר אינו מסגיל על מי שלא הכין מבעוד יום רק כולל. ובאמרו "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" אין הטעם להכניס גם בעלי חיים בעבור שאמר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" (שמות יב, טז). ואסור להכין בשביל אינו ישראל מפני שאמר "לָכֶם" אלא אם הכין לעצמו אוכל האינו ישראל ממנו אם נזדמן. וידוע שתקון המאכל צריך לענינים רבים על כן לא נראה שישא הענין להרחיב לפי הצורך לקצור ולדוש לטחון ללוש ולאפות וכלם יעשו בעצם היום וגם לשחוט ולהפשיט ולנתח ולבשל ולהוציא האש אם לא תהיה נמצאת ולשבר עצים וכיוצא בם. ויש מי שקצר להעשות לבד המלאכה אשר אחריה האכילה ובזה הוצרך לומר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". וידוע כי כל מאמר המוציא מן הכלל פרט צריך לתנאים. האחד שיהיה בו ממלות התנאי כגון כי אם אך בלתי זולתי ובלעדי רק. ואם בא למקומות שצריך ממלות התנאי ואינו כתוב כגון "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה, תְּמִימִם" (במדבר כח, ט) שיצא מכלל אסור "כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, ג). יש להשיב שזה אינו נכלל תחת "כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ" מפני שאמרו "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ" (שמות כ, ט). והשני שיהיה אחריו שלא יהיה שם אחור הבאור. והשלישי שיהיה מעט מהרבה כמו "כִּי, אִם-לִשְׁאֵרוֹ, הַקָּרֹב, אֵלָיו" (ויקרא כא, ב) שפרטם מכל ישראל. והרביעי שיהיה ממינו. על כן פירשו החכמים בפסוק שאמר "כָּל-בֶּן-נֵכָר עֶרֶל לֵב וְעֶרֶל בָּשָׂר, לֹא יָבוֹא אֶל-מִקְדָּשִׁי: לְכָל-בֶּן-נֵכָר--אֲשֶׁר, בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. (יחזקאל מד, ט) כִּי אִם-הַלְוִיִּם" (יחזקאל מד, י) שפירשו ולא כל איש אחר כי אם הלוים מפני שהלוים אינם נכללים בכלל ערל לב וערל בשר.

**והנה** אם נמשך בהרחבת צורך המאכל לא יהיה בדין היוצא מן הכלל פרט מן "כָּל-מְלָאכָה" בעבור שיש רוב מלאכות בצורך המאכל ומה טעם "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" ואם כן יהיה הרצון במה שיסבול לקצר המלאכה בצורך המאכל הוא יהיה הרצוי במאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ". ולא יצא זה משני ענינים שאם ידלג מן המלאכה אשר אחריה האכילה לעשות גם כן מלאכות אחרות דין לעשות בכל מה שצריך ואם אי אפשר זה בעבור שאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" אין לדלג מן המלאכה אשר אחריה האכילה כי אין ראיה לעמוד על גבול אבל הרצון במאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" המלאכה אשר אחריה האכילה ואם כן מה טעם לומר עוד "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" ועל כן הוצרכו החכמים לתת טעם בזה. ואמר ר' לוי בה"ר יפת ז"ל כי יציאת פרט מן הכלל פעמים יהיה אחריו הבאור ופעמים יתאחר הבאור כמו "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה" (במדבר כח, ט) שהוא נאמר בשנת הארבעים ויצא מן כלל "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" הנאמר בשנה הראשונה ועל כן אמר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". פן יראה שאפשר יציאת פרט אחר ולא הוציאו עתה אלא עכב הבאור כי אי אפשר לזוז המצווה מן המעמד אלא והוא ידע כל החפצים יש לו לתת טעם במאמר "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם". ואמר כי הדבור בו ככל אשר הורה עליו השכל ובאה בו גם מצות התורה כמו הכפרנות והרציחה והטעם בו שהוא לחזוק לבד. או שיהיה הטעם שבמאמר "הוּא לְבַדּוֹ" להועיל שלא יותר כל מה שצריך במלאכת אוכל אלא המלאכה אשר אחריה האכילה לבד וכל כן אמר "הוּא לְבַדּוֹ" שמלת אך הבדיל מעשה אוכל מכלל המלאכות שהמלאכה מינים ומאמר "הוּא לְבַדּוֹ" הועיל שלא להתיר כל מה שצריך מלאכה אלא המלאכה אשר אחריה האכילה. על כן בעלי הקבלה שהתירו ההוצאה מרשות אל רשות שאינה תלויה במעשה אוכל עשו שלא כדין ולא די שהתירוה לעלת מעשה אוכל אלא גם כן התירוה שלא לעלת מעשה אוכל והכתוב אמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" והם עצמם אמרו שההוצאה מרשות לרשות מאבות מלאכות. מה שאמרו בעלי הקבלה כי לא נאסר במועד ממלאכות התלויות במעשה אוכל אלא מלאכה אשר אם עשאה מבערב אין לה הפסד במועד אבל מלאכת אוכל אשר אם עשאה מבערב יש לה הפסד במועד מותר לעשותו במועד. ומזה גברה יד תאותם על שכלם ואומרים כי השחיטה אם תעשה בערב יום המועד יש לה הפסד. וכן שחיקת תבלין שאנחנו ידענו כי אין בם הפסד דבר ולא התיר הכתוב אלא המלאכה אשר אחריה האכילה והנה באסור לרקד הקמח ולשחוק תבלין. ואם כדבריהם שהשחיטה מותרת הנה האסיפה בדגים הוקשה בשחיטה בבהמות שנאמר "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם, וּמָצָא לָהֶם; אִם אֶת-כָּל-דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם, וּמָצָא לָהֶם" (במדבר יא, כב) ואם השחיטה מותרת גם האסיפה תהיה מותרת. ואין טענה משלמי חגיגה שהיו נשחטים עם הפסח שנאמר "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) שהשלמים היו נשחטים ביום ארבעה עשר ונאכלים לשני ימים ולילה אחת ושלמי חג שבועות היו נשחטים בעצם המועד הם שלמי מצוה ואין להקיש מהם לשחיטת הרשות שהכתוב לא התיר אלא המלאכה אשר אחריה האכילה והיא הבשול. ואולם השחיטה קודם הבשול ויש מלאכות הרבה כגון לשחוט לפשוט לנקר ולנתח. מה שאמר הכתוב "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" הוא לטעם הבשול והאפייה מה שהורה בשבת להעשות ביום ששי באמרו "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ" (שמות טז, כג). ואסור לתקן במועד מה שיאכל בחול ואפילו בשבת שהכתוב אמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם" ואמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" (שמות יב, טז) ומלת "בָהֶם" מתפשטת למאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ". בשל להנאת המועד עצמו והותיר מותר לאכלו בחול עשה לכתחלה אסור להאכל. מה שאמרו בעלי הקבלה כל מה שאסור בשבת אסור במועד בין שהוא דומה למלאכה בין שהוא מביא לידי מלאכה בין שהוא משום שבות ויחדו שיש דברים אסורים משום שבות. הנה בחג המצות שלא נזכר שם שבות בהם לא שבת ולא שבתון מאין יאסרו ואם משום שנקראו מקרא קדש הלא חולי המועד נקראו במקראי קדש כאשר יתבאר:

**אסור** לרקד הקמח ואסור לשחוק תבלין ואסור לשחוט ואסור לצוד ולא הותר במועד אלא הבשול במכשיריו כי הבשול לא יתוקן אלא על ידי האש ואע"פ שלא נזכרה התר האש בברור כיון שהבשול לא יתכן אלא על ידי האש עכ"פ הותרה הבערת האש. ויש רמז מן הכתוב שאמר "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם" שזה המאמר כולל אשר נעשה אנחנו ואשר יעשה מאליה הוא הדין במאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" (שמות יב, טז). ומה שהוא תלוי לענין המאכל אשר היא נעשית מאליה זה הוא הבערת האש. ואולם הטוען כי הבערת האש אינה נכללת ב"כָּל-מְלָאכָה" ובשבת באה אזהרה עליה בראשה דבריו בטלים כי ההבערה היא מלאכה ואולם אם יצאה בשבת בראשה יצאה לטעם נודע. והשאלה היתכן להדליק הנר במועד שלא לצורך המאכל. ויש להשיב כי אחר שהתיר מלאכת אוכל ומלאכת אוכל לא תהיה רק על ידי האש וקיום האש להתמיד לא יהיה רק על ידי הדלקת הנר ואפילו אם נתועל באור הנר אין אנחנו עוברים בזה. ואולם עם היות האש דולקת צריך גם כן להדלקת הנר לתקן המאכל כי אי אפשר בחשך. אמנם להעתיק הנר לצורך אחר חוץ מן המאכל או להדליק בבית אשר אין בו צורך מאכל כגון בית הכנסת אסור. ואסור לכבבות הנר או האש במועד שהיא מלאכה בראשה ולא לעשות ענין שמביא לכבותה כגון להחסיר השמן או לחתוך ראש הפתיל ואם בא להדליק וכבה אין לחוש שככה דרכה שהכונה להדליק. אכן הכונה כשלא תהיה אש מצויה להדליק ממנה היתכן להוציא האש כדרך שמוציאין. ויש טוענים כי אי אפשר להוציא האש אמנם להדליק מאש אחרת מצויה יען שהוצאת האש מלאכה בראשה. ואולם יש לטעון אם יפול המועד אחרי השבת לפי דתנו איך יהיה הדבר ואם יטעון לא נבשל במועד ואמנם הכתוב דבר אחרי הרוב. והטענה בחג שבועות שלפי דתנו נופל תדיר אחרי השבת ובידוע כפי שבארנו יש בו מעשה אוכל ובשבת לא תהיה האש מצויה ואיך יהיה הדבר ועל כן הוכרחו החכמים. ויש טוענים כי האש היתה מצויה במקדש וממנה היו לוקחים האש או מן המזבח לצורך זבחי שלמים שנתחייבו בו ביום. ועם ההשלמה אם היו לוקחים האש מן המזבח זה לא יהיה רק בעיר ירושלים והלא התר מעשה אוכל אינו כי אם בכלל ישראל ע"כ יש לפסוק שיכשר להוציא האש במועד. ואולם הוצאתה לא תהיה על ידי דברים אשר יהיה בהם חלול המועד כגון להכות בברזל האבן וכיוצא בו. אך על ידי כלי זך קשה וזכוכית מלאה מים להניח אותו כנגד עין השמש עד שיחזור וידליק הפשתן. בעלי הקבלה אין להם תואנה מכל התואנות ואפילו אם יפול המועד אחר השבת כבר הם משאירים האש בשבת על כן אסרו להוציא האש במעוד אלא להבעיר האש מאש מצויה ובידוע כי חג שבועות אחר השבת כאשר יתבאר. יש להקשות שאם למדנו מכח הכתוב שלא התיר אלא המלאכה אשר אחריה האכילה הנה יש מלאכות שאחריהן האכילה כגון הקנין ומי שיתלוש דבר מן הארץ שהוא ראוי לאכילה כשהוא והכורת ענבים מן הגפן. ויש להשיב שהכתוב לא הכשיר לעשות באמרו "הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" אלא על המוכן שיאכל באמרו "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ" והמוכן להאכל לא יהיה חסר אלא להכשירו למאכל והוא הבשול והאפייה ואל זה מרמיז באמרו "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ" (נחמיה ח, י) שההכנה קודמת לדבר אשר הותר שהוא הבשול והאפייה כענין "הָכֵן בַּחוּץ, מְלַאכְתֶּךָ--וְעַתְּדָהּ בַּשָּׂדֶה לָךְ; אַחַר, וּבָנִיתָ בֵיתֶךָ" (משלי כד, כז). וכן נמי באמרו "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" ר"ל שיקנה ויביא כי לבשל וכן מה שאמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר-יָבִיאוּ" (שמות טז, ה) שזה מרמיז על הלקיטה והמדידה כי כן אמר "אֵת אֲשֶׁר-יָבִיאוּ". וההכנה כוללת כל מה שהביאו. ולא יתכן להיות מרמיז על הבשול והאפייה כאשר סברו אנשים כי הכתוב אמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ, וְאֵת אֲשֶׁר-תְּבַשְּׁלוּ בַּשֵּׁלוּ וְאֵת כָּל-הָעֹדֵף, הַנִּיחוּ לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד-הַבֹּקֶר" (שמות טז, כג). מכלל שהכל לא נתבשל ואיך יתכן היות מלת "וְהֵכִינוּ" מרמזת לענין "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" וההכנה כוללת את הכל. וכן הסכים רבינו ישועה נ"ע שאין מלת "וְהֵכִינוּ" מיוחדת למאמר "אֵת אֲשֶׁר-תֹּאפוּ אֵפוּ" אלא מרמזת לדבר אחר וסברתו ידועה לקוראי דבריו. ואולם מאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" (נחמיה ח, י) הרמז בו מן מאמר "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל" ומה שלא נכרת ולא נתלש אינו נכון. נראה שבעלי הקבלה מכח זה אסרו המוקצה ביום טוב ואל אסרוהו בשבת כגון פירות העומדות לסחורה בשבת בהתר ובמועד אם לא ייחדם לאכילה הן מוקצה. וע"פ דעתנו שמאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" שלא היה להם דבר שתהיה לו הכנה אל הבשול. והנה הנראה לפי דעתם שבעל הפירות לא יאכל ואחר ישאל ויאכל על צד הקנין כי הם התירו המכירה והקנין במועד ובתחבולה אינם מזכירים דמים אלא פורע אחרי כן ועל כל כיוצא בזה נאמר "שִׁבְתְּךָ, בְּתוֹךְ מִרְמָה; בְּמִרְמָה מֵאֲנוּ דַעַת-אוֹתִי, נְאֻם-ה'" (ירמיהו ט, ה). ויש לדעת כי כלל המועדים שהם שני ימי פסח הראשון והשביעי וחג שבועות ויום תרועה וחג הסכות ושמיני עצרת. אלו ששה ימים כלם בצורה אחת בשביתת מלאכה והתר מעשה אוכל. אעפ"כ החכמים נחלקו בעבור שמצאו ביום תרועה שאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" (נחמיה ח, י) אלמלא היה התר לעשות מעשה אוכל היה עושה מי שהיה לו ולא היה אומר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" כי אלו היה מאמר "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת" טעמו לעניים היה ראוי לומר לאין לו אלא כיון שאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" מכלל הוא מרמיז למי שלא בשל ולא אפה מבעוד יום כי אלמלא היה התר באותו היום לבשל מה טעם למאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ". ואולם בארו שהעכוב היה מפני שהיה ראש חדש ומהם שערו שיראה הירח בזמנו והכין ומהם שערו לעשות אלול מלא ולא הכינו וכשנראה הירח בזמנו נשארו בלי הכנה. ולפי דעת אלו שטעם ההכנה על האפייה והבשול. מכלל שהבשול והאפייה אסורים היו ביום תרועה אכן היה ההתר להם להוציא מרשות אל רשות כיון שאמר "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת". ופלפלו אלו החכמים להורות לכל זה מכח התורה ואמרו שהרי בחג המצות נאמר "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, לֹא תַעֲשׂוּ" שהוא כמו כל מלאכה אך ונאמר גם כן בזה ביום תרועה "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה" ודין שתהיה מלאכת אוכל בהתר. וכיון שמצאו מאמר "לְאֵין נָכוֹן" שזה מראה אסור האפייה והבשול חלקו הימים במעלתם ואומרים שחג מצות לכך לא נקרא בשם שבתון לאופן התר משעה אוכל ולא נקרא יום תרועה שבתון אלא לאופן אסור מעשה אוכל מכלל ששני ימי הפסח וחג שבועות שלא נזכר בהם שבתון שבהם התר מעשה אוכל וההוצאה מרשות לרשות באסור אבל יום תרועה וחג סכות ושמיני עצרת שנקראו שבתון מעשה אוכל באסור אבל ההוצאה מרשות לרשות בהתר. ואני תמיה בזה איך לקחו ראיה מדברי נביאים שסובלים פירושים להורות על דברי תורה ומאיזה כח מדין תורה ששם שבתון מורה לאסור מעשה אוכל והלא שם שבתון הוא שם של תורה ובאורו צריך שיהיה עמו כאשר נאמר בשנת השמטה "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ" (ויקרא כה, ד) והביא באורו עמו. ועוד שההוצאה מרשות לרשות מנין תהיה בהתר והיא נכללת במאמר "כל מְלָאכָה". ואם יאמר כי היא אינה נכללת במאמר "כל מְלָאכָה" אלא אסורה בשבת ממאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" (שמות טז, כט) ואם כן לא תהיה אסורה ביום הכפורים וכן לא יאות ואם הדבר כן אי אפשר שלא תהיה אסורה ביום כפור אם כן אסור הוא מכח "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" ואם היא מותרת במועד דין היה להוציאה מכלל "כָּל-מְלָאכָה, לֹא-יֵעָשֶׂה בָהֶם" (שמות יב, טז). ואולם מה שראוי לפסוק שמאמר "לְאֵין נָכוֹן לוֹ" הוא מרמיז לענין ההכנה והזמון קודם המועד כדי לאפות ולבשל במועד והיתה העלה כפי שספרנו מצד שהיה ראש חדש ולא הכינו מה שיהיה להם במועד לאפות ולבשל. ומאמר "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת" כבר ידעת ענינו שבשבת בני חצר אחת מעתיקים מבית לבית וע"כ אמר "וְשִׁלְחוּ מָנוֹת" במה שלא יקרה החלול. ואולם העלה שלא נקראו ימי פסח ראשון ואחרון בשם שבתון וכן חג שבועות בהיותו יודע ית' מה שיקרה מענין מחרת השבת על כן לא נקראו ימי הפסח הראשון והאחרון בשם שבתון וכן חג שבועות. ואין טעם לדבר מי שאמר כי על כן לא נקרא חג השבועות שבתון משום שהוא אחרי השבת ואין בו שביתה ממלאכה. וכמו שאין הבדל בין שבת ובין "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" כן אין הבדל ובין שבתון ובין "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, לֹא תַעֲשׂוּ":

**חולי** של מועד נקראו בשם מקראי קדש שנאמר "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ: לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה', עֹלָה וּמִנְחָה" (ויקרא כג, לז). והואיל וחולי המועד עם היום הראשון והאחרון בהקרבת הקרבנות כאחד מכלל כלם נכללים בשם מקראי קדש ואם שני הימים בשם מקראי קדש באמרו "בַּיּוֹם, הָרִאשׁוֹן, מִקְרָא-קֹדֶשׁ וביום הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא-קֹדֶשׁ" (שמות יב, טז) והסגיל קריאתם בשם מקרא קדש בשביתת המלאכה ששם קדושה מצאנוה גם כן בשביתת המלאכה כאמרו "וּלְקַדֵּשׁ אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת-בו כָּל-מְלָאכָה" (ירמיהו יז, כד). והחכם רבינו יוסף נ"ע באר כי בעלי הקבלה אינם קוראים חולי המועד מקרא קדש ואני ראיתי דברי הפוסק שלהם אשר באר כי קוראים אותם בשם מקרא קדש. ומן הקראים יש קהלות שקוראים בתפלתם על הענין אלה מועדי ה' מקראי קודש (ויקרא כג, ד) ומהם אינם קוראים. ונראה לי לא מפני שאינם מסכימים כי הם נקראים מקראי קדש שהרי הם אומרים פסוק "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, לז) אלא שאומרים פסוק "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, ד) בשני הימים הראשון והאחרון והוא להגדלה. והודו החכמים באסור מלאכות החרופות בחולי המועד על צד החמרה ולא בראיה נוכחת מן הכתוב ונראה לי לעזור בכונה זו כיון שהמצוה ייחד הימים האלה בעבודת הקרבנות באמרו "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ: לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא כג, לז). מכלל אין ראוי עלינו לעסוק במלאכת אומנות לא שהמלאכה אסורה בהם אלא העסק באומניות כדרך שעוסקים בשאר ימי החול הוא באסור:

|  |  |
| --- | --- |
| **נשלם סדר חג המצות** | **ברוך נותן חקים בטוב עצות** |
| **נחל סדר חג שבועות** | **האל לנו אל למושעות** |

**#VI ענין חג השבועות**

**הדבור** במחרת השבת. יש לדעת כי החלוקה רבתה בין חכמי הקראים ובין חכמי הרבנים שאנחנו אומרים מחרת שבת בראשית והם אומרים מחרת יום טוב. ואמנם נתבאר ששני דברים שסותרים זה את זה לא יצדק אחד משניהם אלא באחד משלשה דרכים אם מפני שיבוא לאחד מהם המופת וישאר האחר בטל. או שלא יבוא לאחד מהם המופת אמנם יצדק האחד מפני בטול סותרו במופת. או שלא יבוא המופת לאחד מהם לא בקיומו ולא בבטולו. אמנם נעיין לאיזה מהם יהיה מעוט ספקות יהיה הוא הצודק. ואולם הענין שאנחנו בו ר"ל מחרת שבת אע"פ שלא בא מופת אמתי שהוא שבת בראשית הנה בא המופת בבטול סותרו ר"ל שאינו מחרת המועד והוא כי לא מצאנו בכל הכתוב שנקרא המועד שבת וא"כ איך יתכן לומר כי מחרת השבת הוא מחרת המועד. ואולם קצת מועדים שיש בהם התר מעשה אוכל מצאנו שנקראו שבתון ולא שבת והפרש גדול יש בין שבת ובין שבתון כאשר נתבאר בענין שבת וכמו שאנו עתידים לבאר ואם כן איך נאמר כי מחרת שבת הוא מחרת יום טוב עד שנלחצו בעלי הקבלה להביא ראיה שנקרא המועד שבת והביאו הראיה משני דרכים מן הכתוב ומן ההקש ומה שלקחו מן ההקש הוא משני דרכים. האחד מדין גזרה שוה והשני מדין קל וחומר. ומה שהביאו מדין גזרה שוה הוא אמרם שהשבת לא נקרא שבת אלא משום שביתת מלאכה ואחרי שיש במועד שביתת מלאכה הוא הדין להקרא המועד בשם שבת. וכבר הודענו שהשבת עדופה מן המועד שהמועד יש בו התר מעשה אכל ובשבת הוא באסור ואי אפשר שתלקח גזרה שוה משבת למועד. ומה שלקחו מדין קל וחומר משנת השמטה שנקראת בשם שבת שנאמר "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" (ויקרא כה, ב) והיתה שבת הארץ (ויקרא כה, ו) אומרים שאם שנת השמטה פחותה מן המועד בשביתה ונקראת בשם שבת הדין להקרא המועד בשם שבת שהוא עדוף בשביתת מלאכה. ויש להשיב ששביתת שנת השמטה אינה בבחינתנו רק בבחינת הארץ שנאמר "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" כפי התנאים שלה ואיך אפשר להקיש בין שני דברים שאינם נכללים תחת מין אחד בקל וחומר. וכלל אומר כי שם שבת הוא שם של תורה ואינו מן הלשון כאשר זה ידוע כי אם ישבות האדם ביום אחד זולתי היום הידוע שקראו השם ית' שבת לא יקרא שבת אבל מה שקראה התורה בשם שבת כגון יום שבת בראשית וקריאת יום כפור וקריאת שנת השמטה שבת אלו הם שמות התורה שלא נשתמש בהם דרך הלשון. ועם היותו שם מן התורה יש לו חלק מן הלשון ואינו שוה על הכל כאחד אלא כל אחד חלוק לעלתו שהשבת נקראת שבת לשביתת השם ית' שנאמר "כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל-מְלַאכְתּוֹ" (בראשית ב, ג) ושביתתנו ועל כן נאמר את שבתותי תשמורו (ויקרא יט, ל). ויום כפור לשביתתנו לבד וע"כ נאמר בו "מֵעֶרֶב עַד-עֶרֶב, תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם" (ויקרא כג, לב). ושנת השמטה לשביתת הארץ שנאמר "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" (ויקרא כה, ב) ואם כן שם מן התורה בכל איזה מקום שיוסכם יש לו תנאים מיוחדים. והואיל ואין קריאת השם מן הלשון מצד זו העלה רק מצד התורה הנה במקום שיוסכם שם התוריי שם יחנה ולא יעתק ממנו ולא יתכן העלה חוץ מאותו שנושא השם להטריד את השם כי העלות לא יוציאו אותם לשמות אבל למשפטים יכתים כל שכן כשיהיה שנוי בעלה איך אפשר להטריד עליו את השם. **סוף** המאמר מופת השכל הורה בזה כי אי אפשר להקיש על שם התורה ששם התורה דומה מצד אחד לשם האמת מן הלשון כי כמו שזה מועיל בהסכמתו כן זה מועיל בהסמכתו. וכמו ששם האמת אינו צריך תוספת וגרוע כן שם המוסכם מן התורה אינו צריך תוספת וגרוע. ומצד אחד דומה לשם המושאל מן הלשון כי כמו שאי אפשר להקיש על שם המושאל מן הלשון מפני שילך ממעבר למעבר ולא יהיה לו מעמד כן אי אפשר להקיש על שם התורה. ואם כן הדבר אין ראוי להקרא המועד שבת לא בהקש מן השבת ולא בהקש מן שנת השמטה וכתוב באמרו "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה', בְּמוֹעֲדֵיכֶם"[[11]](#footnote-11) (במדבר כט, לט) אומר "מִלְּבַד, שַׁבְּתֹת ה'" (ויקרא כג, לח) מכלל שהמועדים לא יקראו שבתות. ואי אפשר לומר כי שם שבת במועד הוא מושאל מן הלשון למה כי כשיהיה שם מוסכם מן הלשון יאמר ממנו מושאל אבל כשאין מוסכם מן הלשון איך יעשה ממנו מושאל. ועוד כי על המושאל לא תבוא ה"א הידיעה עליו ואחר שבאה ה"א הידיעה עליו מורה ליום שבת שנקרא קודם לכן שבת בהסכמת התורה באמור "שַׁבָּת הִוא לַה', בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, ג). ואולם יש לנו מקום מיוחד בחלוק שמות התורה על הדבור בעריות ושם נבארם. ואולם מה שהביאו ראיה מן הכתוב שקרא המועד בשם שבת מה שנאמר ביחזקאל "וְכִי-יַעֲשֶׂה הַנָּשִׂיא נְדָבָה עוֹלָה אוֹ-שְׁלָמִים, נְדָבָה לַה', וּפָתַח לוֹ אֶת-הַשַּׁעַר הַפֹּנֶה קָדִים, וְעָשָׂה אֶת-עֹלָתוֹ וְאֶת-שְׁלָמָיו כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת"[[12]](#footnote-12) (יחזקאל מו, יב) ואי אפשר שיהיה זה שבת בראשית מפני כי הדמיון אינו כי אם בעשיית עולה ושלמים וידוע כי שלמים לא יעשו בשבת ומכלל הוא יום מועד. ויש להשיב הואיל ושם שבת הוא שם מן התורה והסכמת שמות התוריות כללה אותם התורה צריך בתחלה להראות לנו בתורה באיזה מקום נקרא המועד בשם שבת ואולם לא ימצא. ועם ההשלמה מאיזה כח אומר כי הרצון מועד אם מפני שהשלמים לא יעשו בשבת הנה השלמים לא יעשו גם במועד ולא גזרה התורה לעשות שלמים כי אם שלמי מצוה בחג שבועות שהם שני כבשים אם כן לאיזה דבר יהיה הדמיון אחר שהם שלמי נדר ונדבה ושלמי נדר ונדבה לא יעשו במועד לדברי הכל. ועוד שהשלמים והעולות איכות אחת בעשייתם ומה טעם לומר כאשר יעשו ביום המועד. ודין להראות בסדר אותה הפרשה במה שצריך שישוב הדמיון אליו. והנה לא מצאנו שהזכיר הכתוב מקודם לכן אלא בשביל עשיית העולה בשבת שנאמר "וְהָעֹלָה, אֲשֶׁר-יַקְרִב הַנָּשִׂיא לַה': בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (יחזקאל מו, ד). ואפשר להיות מאמר "כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" (יחזקאל מו, יב) חוזר לעשיית העולה לבד ואם יש חשש בשביל הקש העשייה שאמר "וְעָשָׂה אֶת-עֹלָתוֹ וְאֶת-שְׁלָמָיו" ויהיה מיוחד הדמיון אליו בעולה לבד כמו "וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה, עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם" (דברים יב, ו) ואח"כ אומר "וַאֲכַלְתֶּם-שָׁם" ואינו חוזר על העולה. ואמנם מה שיתכן לחזור מאמר "כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת"הוא על פתיחת השער ממה שאמר מקודם "וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת יִפָּתֵחַ, וּבְיוֹם הַחֹדֶשׁ יִפָּתֵחַ" (יחזקאל מו, א) והעד בזה שאין הבדל בזה בין נדבת הנשיא ובין נדבת העם בימי החול רק בפתיחת השער הקדים ועל כן יחזור מאמר "כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת"בפתיחת השער. ועוד כי הכתוב לא הורה מקודם לכן היות שלמים נעשים במועד עד שיחזור "כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת" עליו ואם כן בטלה טענתם שיקרא המועד שבת מזה המקום ואלו השלמנו שהמועד יקרא שבת יש להבין מאיזה כח נעזרים שהרצון במחרת השבת מחרת יום טוב. ואולם הראיות שהביאו להורות שהרצון בו מחרת יום טוב לקצתם ראוי לשחוק עליהם. אכן מכל מקום נזכור ונסדר מה שראוי לחוש עליהם. והאופנים שהביאו להעזר מהם להודיע שמחרת השבת מחרת יום טוב ומהם להורות בבטול הסותר.

**#VI:1 פרק ראשון**

**ואלו** הם הדרכים אשר הורו שמחרת השבת הוא מחרת יום טוב. אופן אחד אמרו שהכתוב אמר "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (שמות יב, טו) וכתוב אחר אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֹּאכַל מַצּוֹת" (דברים טז, ח) וחלוף זה המאמר מורה ששבעה מן הישן וששה מן החדש מכלל שבששה עשר היו סופרים והוא מחרת יום טוב. וכבר פירשנו שהם פירשו בו פירוש אחר והוציאו עלה ממנו שאכילת המצות רשות באמרם דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא יצא ללמד על עצמו אלא ללמד על הכלל כלו ואנחנו פירשנו מה הכונה בו לומר "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֹּאכַל מַצּוֹת" במה שקדם דברים טז, טועוד נעיר בו. אופן שני כי זכר שבת בתחלה ושבת באחרונה וכי יהיה אחרית המנין מועד חוב להיות תחלתו מועד וזה אינו הקש אמתי כי אחריתו בעצמו מועד וראשית המנין אינו בעצמו אלא אחר המועד. אופן שלישי אמרו כי הכתוב אמר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" (ויקרא כג, טו) כאשר יקרה להיות יום המועד שבת ואמר "חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) כאשר יהיה המועד בחצי השבוע וגם זה אינו חלוק אמתי כי שבע שבתות אינם בחשבונם חמשים ימים כי אם ארבעים ותשעה יום והיה ראוי שישוה כל אחד משני המאמרים לכל אחד משני החלקים וזה אינו כן ועוד שמתוך מאמריו נראה שבת בראשית. אופן רביעי כי הכתוב אמר "תִּסְפָּר-לָךְ" (דברים טז, ט) "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) וזה המספר תלוי בבית דין לא במנין השבועות של בריאה כי הוא מנין המוני. יש להשיב כי מנין שבעה שבועות גם מנין חמשים יום לפי הבריאה אינו כמנהג העולם והעם להיות מנין המוני. אופן חמישי אמרם שהכתוב אמר מנה ימים וקדש חדש וקדש עצרת וכמו שחדש ביום ידוע כך עצרת ביום ידוע וגם זו הקשה מקולקלת שהחדש אין היום ידוע מצד המנין כי אם על פי ראיית הירח שהרי פעם יהיה חסר ופעם יהיה מלא אבל עצרת יהיה היום ידוע בחדש בתביעת המנין לפי דתם שהוא מחרת יום טוב ואיך הוקש זה מזה. אופן שישי אמרו כי הכתוב לא הסמיך מחרת יום פלוני אלא ביום שיש בו מעשה אם כן מחרת השבת הוא מחרת יום טוב שהקרבנו הקרבן וזה מאמר חלוש שהדבר ידוע כי כלל השבעה ימים מיוחדים כלם בקרבן אחד ואיך יוסגל היום הראשון מכללם ואם מפני שהראשון נקרא בשם שבת גם השביעי נקרא בשם שבת והחבור מצדיקו. אופן שביעי אומרים כי מתן תורה היה בחדש השלישי ואי אפשר שלא יהיה כמו זה היום ביום ידוע מהחדש וזה לא יהיה כי אם כשיפורש מחרת שבת מחרת מועד. יש להשיב שזה לא יתלה ביום ידוע מן החדש אם מחרת שבת מחרת יום טוב אלא על מנהג העבור. אלה הקדמונים היו עושים על פי ראיית הירח החדשים פעם יבואו מלאים פעם יבואו חסרים ואיך יכון להיות ביום ידוע מן החדש וזה הדבור מושחת מאופנים. האחד כי יום מתן תורה לא היה בששה בסיון שהרי הכתוב אומר "בַּחֹדֶשׁ, הַשְּׁלִישִׁי, לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם--בַּיּוֹם הַזֶּה, בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי" (שמות יט, א) ומיד אומר "וּמֹשֶׁה עָלָה, אֶל-הָאֱלֹהִים" (שמות יט, ג) והענין מקריב שהיה ראש חדש ובו ביום אמר "הֱיוּ נְכֹנִים, לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים: אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) ונאמר "כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי, יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל-הָעָם--עַל-הַר סִינָי" (שמות יט, יא) אם כן מתן תורה לפי הכתוב נראה שהיה בשלשה בסיון ואיך מוסיפים שלשה ימים ואומרים בששה בסיון. ועוד יש להשיב כי לא נודע לנו שכל יום אשר נעשה בו דבר פלא יהיה יום מועד והלא כמה נפלאות נעשו בימים ידועים ולא נעשו ימים טובים ועוד כי ביאתם ממצרים עד שקבלו התורה אינו עולה כך שהרי הם אומרים שיום חמישי יצאו ישראל ממצרים והראיה שלהם שהכתוב אומר "וַיִּסְעוּ, מֵאֵילִם, וַיָּבֹאוּ כָּל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶל-מִדְבַּר-סִין, אֲשֶׁר בֵּין-אֵילִם וּבֵין סִינָי--בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (שמות טז, א) ובו ביום היתה התלונה והשם אמר להם "בֵּין הָעַרְבַּיִם[[13]](#footnote-13) תֹּאכְלוּ בָשָׂר, וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ-לָחֶם" (שמות טז, יב) והיה ביום הששי והכינו (שמות טז, ה) והוא יום ששי לירידת המן וששי לבריאה אם כן יום ראש חדש אייר היה יום שבת ויום ראש חדש ניסן יעלה שהיה ביום חמישי ואם כן יום מחרתו היה יום ששי והם אומרים שיום שבת היה מתן תורה שנאמר "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח) והיה בו ביום כגון שאמר "זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם" (שמות יג, ג) והנה עולה אחד וחמשים יום בהיות בששה בסיון ואייר מלא ואם אייר חסר יהיה בשבעה בסיון. ואולם כשיבנה בית קדשנו ונהיה עושים על פי הראייה ויקרה להיות אייר מלא יהיה נופל בחמשה בסיון. אופן שמיני אומרים בעבור שבאה מלת "וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה" (במדבר כח, כז) מלא בוא"ו מורה שהוא בששה בסיון וזה הסמך ראוי לתינוקות כי כמה מלאים וחסרים בלי סבה גורמת וזה כיוצא בהם. ומה שטענו להעזר מן ההעתקה באמרם עצרת שחלה בשבת בית הלל אומר יום טבוח לאחריה ובית שמאי אומר יום טבוח ביומה. ואומרים לא גה"ז עצרת על סוד העבור והדבר ידוע כי אין העתקתם העתקה שלמה כי כבר הם נחלקים והרי הם מעידים שחדשו מעשים כאשר אמרו שלא לקיים דברי הביתוסין שאומרים עצרת אחר השבת מכלל שישראל חלוקים מקדמת דנא והם עצמם חלוקים מקצתם למקצתם וזקן אחד מהם היה אומר שמחרת שבת מחרת שבת בראשית הוא פינחס בן יאיר והיה אומר מפני שרצה השם שינוחו יום אחר יום ועד היום יש מהם מסופקים בזה עד שמקצת הטוענים על הקראים בטענותיהם אומרים שכתוב אחד אומר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" (ויקרא כג, טו) כאשר יקרה להיות המועד שבת וכתוב אחר אומר "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) כאשר יהיה המועד תוך ימי השבוע. והנה איש אחד חכם היה בזמננו זה מחכמי הרבנים ר' שמריא האיגרופונטי והיה מודה שהשבת הנזכרת עד ממחרת השבת השביעית (ויקרא כג, טז) היא שבת בראשית על פנים זרים בעבור מ"ם השמוש שבמלת ממחרת והיה אומר כי כל יום מימי השבוע נכלל במשמע מלת מחרת השבת בעבור מ"ם השמוש ואין לעיין בדבריו עתה:

**ואסדר** הגדת וכוח מתוך ספריהם על החלוקה שיש בין הקראים ובין הרבנים מה שהיה המלך הכוזרי רואה בזכות הקראים וטען הרבן למלך הכוזר ואמר שלא לחלוק עם הקראים במה שהם טוענם עלינו מן המובן ממלת ממחרת השבת שהוא מיום ראשון ואחר כך נאמר שאחד מן הכהנים או השופטים או המלכים הרצויין עם דעת הסנהדרין וכל החכמים ראה כי הכונה מן המספר ההוא הוא לשום חמשים יום בין בכורי קציר השעורים ובין בכורי קציר חטים ושמירת שבת שבתות שהם שבע שבתות תמימות ונתן לנו דמיון בתחלת יום מהשבוע לומר אם יהיה מהחל חרמש בקמה מיום ראשון תגיעו במספר עד יום ראשון להקיש ממנו שאם תהיה התחלה מיום שני נגיע עד יום שני והחל חרמש מונח אלינו בכל עת שנראה שהוא ראוי נתחיל בו ונספור בו וקבעוהו שיהיה יום שני של פסח ולא יהיה בזה סתירה לתורה והתחייבנו לקבלו לנו לתורה מפני שהוא מן המקום אשר יבחר ה' עם התנאים שהזכרנו ושמא היה זה בנבואה מאת הבורא ית' ויכול להיות ונהיה נקיים מבלבול המבלבלים עד כאן סדר דברי המתנצל. נראה מדבריו כי לשוא טרחו הטורחים להעזר מן הכתוב שמחרת שבת הוא מחרת יום טוב ונחזור לעניננו. ואלו הם הראיות אשר נעזרו מהם וכבר בארנו סתירתם. ואולם אשר נעזרו בבטול סותרו. אופן אחד מה שאמרו שהיה ראוי שיפורש שבת אבל בעבור שיהיה בין המועד הראשון מן חג המצות ובין חג השבועות פעם חמשים יום ופעם עולה עד חמשים וששה והכתוב אומר "חֲמִשִּׁים יוֹם" לבד על כן פתרו אותו יום טוב. ואולם לא נתבאר מרצון הכתוב שתחלת אלו החמשים יום יהיו ממועד הראשון ואלו נתבאר היו כל הטענות בטלות ואיך אפשר לבטל אשר הוא במשפט הנודע עם מה שאינו נודע זה אי אפשר. ואם מפני שהורו במתן תורה שהיה בששה בסיון עוד הדבר בטל מפני שלא נתבאר מתוך התורה שמתן תורה היה בששה בסיון אלא אדרבא נתבאר הפכו שזו דעת מקולקלת כפי מה שבארנו שהוא אחד וחמשים יום מעת צאתם ממצרים כפי דעתם כאשר בארנו. ועוד כי לא יבוא בששה בסיון אלא על פי העבור אבל לפי מה שהיו עושים הקדמונים בראיית הירח פעמים יוסיף ופעמים יגרע הנה יוסיף כשיהיה ניסן ואייר מלא ויחסר כשיקרה להיות ניסן חסר כי כן יאות על פי הראייה. אופן שני המגרה להעזר מענין יהושע בעבור שאמר "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (יהושע ה, יא). וכפי דת הקראים שיום ראשון היה אשר הוא מחרת שבת בראשית וספרו ואכלו בגלוי הכתוב "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" והכתוב אומר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" (ויקרא כג, יד) ואם כן בו ביום היה מועד והכתוב חייב לקצור העומר בו ביום שיתחיל לספור שנאמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" וכו' (דברים טז, ט) והלא לפי דעת הקראים אסור לקצור במועד וגם כן ביום השבת ונראה שהיו קוצרים ביום ששי וזה מבטל למאמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" ועל כן אפשר לומר כי הוא מחרת יום טוב. ופירשו ממחרת הפסח האמור ביהושע שהוא יום ששה עשר ואע"פ שהכתוב מודיע שמחרת הפסח הוא יום חמשה עשר ככתוב "וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן: מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (במדבר לג, ג). אמרו שני פסחים הם פסח השם ופסח ישראל פסח ישראל הוא יום ארבעה עשר ופסח השם הוא יום חמשה עשר וזאת כונה בטלה ששם פסח פעמים יתיחס אל הפועל ופעמים יתיחס אל הפעול והוא פסח אחד. ועוד אמרו כי מאמר מעבור הארץ הוא מן הישן ונקרא עבור בעבור שהוא מן השנה שעברה כאשר נקראת התבואה תבואה מפני שהוא מן השנה הבאה וזה מאמר בטל שהכתוב אמר "מַצּוֹת וְקָלוּי" (יהושע ה, יא) וקלוי לא יעשה מן הישן. ועוד ששם עבור מתורגם על שם דגן האמור תמיד על החדש ומשמוש הלשון שהוא אמור עבור כשהוא עדיין בשבליו רמז לדבר "וְשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ יִכְלֶה" (משלי כב, ח). והטוען ממאמר מהחל תחל יתבאר בו הפירוש אחר כן. אופן שלישי מה שנעזר לבטל להיות מחרת שבת שבת בראשית מפני שחלוק השבת על איזה רצה מכלל שבתות השנה והם חמשה חלקים. ואמר אם שתהיה השבת הראשונה אשר בא בה הצווי וזה בחדש השני במדבר סין או השבת הראשונה בשנה או השבת הראשונה אחר בואם לארץ או השבת הראשונה אשר היא קרובה בפסח או השבת הראשונה בעת שיחפצו לקצור ובטל הכל ואמר אם כן הרצון בו המועד:

**#VI:2 פרק שני**

**אמנם** צריכים אנחנו לבאר שלא רצה בזה המקום כי אם שבת בראשית ואחרי כן נחזור לקיים איזו שבת רצה מכלל שבתות השנה מדרכי החלוק שחלק החולק ונאמר כי באמור הכתוב "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (ויקרא כג, טו) לא רצה בזה כי אם שבת בראשית מפני שאמר הכתוב "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת, תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה. עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) ואלמלא היה הראשון מועד דין היה להיות שבעה מועדים והשבת השביעית גם כן מועד ואנחנו לא מצאנו שבעה מועדים אלא בהיותם שבתות שהם שבת בראשית ישוה הענין בשלשת המאמרים להיות כלם שבת בראשית. אבל לפי דעתם שפירשו הראשון מועד נלחצו ופירשו האחרים שבועות. והלא הדעת נוטה יותר בפירוש אשר ישוה השם לשלשה המקומות לפי הסכמתו התוריית מכונתם שפירשו הראשון מועד מבלי המצא מרצון הכתוב להקרא המועד שבת כאשר קדם לנו הבאור. ולהקרא השבועות שבתות מאין עזר מן הכתוב להקרא השבוע שבת כל שכן שאין הרצון בזה לפי דעתם שבוע הבריאה כי אם שבוע מיום אל יום ורצון הכתוב בהפך שיש הבדל בין שבוע הבריאה ובין שבוע מיום אל יום מהסכמת הלשון כי כל מקום שירצה שבוע מיום אל יום מסמיכו אל יום כמו שנאמר "שְׁלֹשֶׁת שָׁבֻעִים יָמִים" (דניאל י, ג) והנה לא אמר אלא שבעה שבועות מבלי הסמכו אל ימים מכלל הם של בריאה. ואין לטעון ממלת מלא שבוע זאת (בראשית כט, כז) כי הוא סמוך ומלת "וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם" (ויקרא יב, ה) היה ראוי להיות מגזרת שבעה על פי מה שקדם ואמר "וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא יב, ב) אך הוא ממשקל חג שבועות ימים שענינו שבעת ימים ועם כל זה לא מצאנו הכתוב שקרא השבוע שבת אך במקום שיתלה השבוע בשם שבת הטעם מפני שהשבת תכלית השבוע כמו באי השבת עם יוצאי השבת לא שענינו שבוע וכן באמרו "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" שענינו שהם תשלומי השבועות ועל כן אמר "תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כג, טו) ר"ל השבתות עם ימות השבועות. ואין להעזר בעבור שאמר במקום אחד "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" ובמקום אחר אמר "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת" שהשבתות הם השבועות כי הכתוב אמר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת" (ויקרא כג, טז) ושם מחרת לא יפול לא על שנה ולא על חדש ולא על שבוע אלא שבת ממש שהוא יום והמחרת בו יאות. ומה שטענו כי הכתוב אמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת … שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" וצריך להיות תחלת הספירה שבת וזה אי אפשר על כן יש לומר כי השבוע שבת בארו החכמים כי טעם "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" מתפשט עד מאמר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) ומאמר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" מענהו שבתוך אלו הימים יהיו שבע שבתות. ויש לומר כי טעם "וּסְפַרְתֶּם" דבק עם "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" וצריך להיות השבתות נספרות ואין מאמר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" דבק עם "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" (ויקרא כג, טו) עד שיהיה השבוע נקרא שבת אבל הוא ממין כמות המתפרק והביא בזה דמיון משמוש לשון בני אדם כגון שתאמר מעת צאתם ממצרים ועד בואם לירושלים שבע חניות והחניה לא תהיה דבקה בעת צאתם אלא אפילו הלכו מהלך יום אחד ואח"כ חנו החניה תהיה נספרת ביום צאתם. ובזה הפירוש "תִּהְיֶינָה" השבתות נספרות ותהיינה שלש ספירות שבתות שבועות ימים זאת דעת הלוי נ"ע. אך הכהן רבינו סהל נ"ע אמר כי טעם "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" שבועות בעבור שדין מאמר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" דבק עם מאמר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" ואמר שהספירות שתים שבועות וימים ואם קרא השבועות שבתות על מנת שתשלים כל שבוע שבת בראשית והשבת משגת כל ימי השבוע בבאור שאמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם, אֶת-עֹמֶר הַתְּנוּפָה" (ויקרא כג, טו) לא שכל שבעה ימים יקראו שבת כדעת בעלי הקבלה והעד על זה "וְהָיוּ לְךָ, יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים" (ויקרא כה, ח) בעבור שנת השמטה שנקראת שבת. ולפי דעת זה החכם על כן אמר "תְּמִימֹת" להכליל בקרו של יום חמשים כימי הקרבנות שהם מבקר עד בקר הפך דעת בעלי הקבלה שאמרו להיות עם לילותיהם על כן אמר תמימות. ונעזר זה החכם מסדר זו הפרשה שלא הזכיר שם שבועות כי אם שבתות ובמקומות אחרות הזכיר שם השבועות ולא הזכיר שבתות ואלו היו השבתות זולתי השבועות דין היה לזכרם בראשם הנה אבל הואיל ולא הזכירם מלמד שאין השבתות חוץ מן השבועות. ואולם העלה אשר הוציאם הנה בשם שבת בעבור שהשבתות משלימות השבועות. והנראה לי לעזור לפי דעת הלוי נ"ע הארת בדמיון המשל שהביאונו שהשבתות הם שבת בראשית ומשיגים ימי החול עמהם בבאור שאמר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" כי מיום ההבאה בספרו שבע שבתות יהיו תשעה וארבעים יום והרי הם שבע שבועות לא שכל שבעה יקרא שבת והעד על זה כי לא נאמר מחרת שבוע רק מחרת שבת שזה השם מוסגל ליום אחד אשר יאות לו צרוך ולכן אמר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" שמשיגים ימי החול עמהם ממאמר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" בעבור שהיה רוצה לומר עד ממחרת השבת השביעית ולא היה ראוי לומר שבת שביעית אם לא היה אומר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" ואמר "תְּמִימֹת" בעבור שהיה רוצה להוסיף יום אחד שהוא יום החמשים כאשר אמר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) עד שמהם אמרו כי באמור "תְּמִימֹת" שלא תחסר שבת אחד מן המספר. ויותר הדעת נוטה עם הקרא המועד שבת והשבוע שבת עם ההשלמה שלא יהיו שמות שבת הנאמרים בענין זה לשון נופל על לשון אלא מהכרח רב כשלא יהיה דרך לכלול אותם בענין אחד. אבל כשתהיה לנו דרך לכלול אותם בענין אחד מה לנו לעשות אותם חלוקי ענין אשר יתחייבו באותם הענינים קשיות כל שכן שלא מצאנו זה השם אמור לאותם הענינים במקומות אחרות ואם הביאו מקומות להעזר מהם הם מסופקות כשאר בארנו והדין נותן להמשך אחרי כונה אשר ישוו כלל השמות לענין אחד ותכון הכונה בלי סתירה הנה הכתוב בפרשת "כי תשא" אומר "אֶת-חַג הַמַּצּוֹת, תִּשְׁמֹר" (שמות לד, יח) ואחרי כן אומר "שֵׁשֶׁת יָמִים תעבוד[[14]](#footnote-14) וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) אח"כ אומר חג שבועות (שמות לד, כב) להורות שחג שבועות אחרי שבת בראשית:

**#VI:3 פרק שלישי**

**כיון** שנתבאר כי אינו רוצה בזה המאמר באמרו "מִמָּחֳרַת, הַשַּׁבָּת, יְנִיפֶנּוּ, הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, יא) שהוא מחרת יום טוב. ר' סעדיא הפיתומי כאשר ראה חלשת ראיותיו לקיים שמחרת השבת מחרת יום טוב רצה להעזר בבטול הסותר ר"ל לבטל שאין החפץ בו שבת בראשית ואמר שאלו היה הרצון בו שבת בראשית לא יצא הדבור יותר מחמשה חלקים ורצה לבטל את כלם עד שתשאר מחשבתו צודקת וזהו שאמר שאלו היה הרצון בו שבת בראשית מאמרו "מחרת הַשַּׁבָּת" לא יצא מחמשה חלקים כפי שסדרנו. אם הרצון בו שבת הראשונה לשנה או השבת הראשונה לביאתם לארץ או שבת הראשונה מעת בוא הצווי לענין שבת או שהרצון בו שבת אשר יש לה תליאה בפסח או שיש לה תליאה בקציר וכסברתו שהשחית את כלם. ואמת כי אין הרצון בו שבת ראשונה של שנה שהחבור יוכיח שהפסח בחמשה עשר ויש שבת קודמת מן הפסח והלא סדר מחרת השבת מאוחר מן הפסח. ולהיות שבת תחלת ביאתם החבור יוכיח שהעם לו מן הירדן בעשור לחדש ובחמשה עשר יהיה הפסח ומעת בואם עד זמן הפסח ארבעה ימים ויקרה להיות בהם שבת. ולאמר שהוא שבת שנצטוו בה תחלה הלא הוא בעשרים ושנים באייר שנאמר "וַיִּסְעוּ, מֵאֵילִם, וַיָּבֹאוּ כָּל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶל-מִדְבַּר-סִין, אֲשֶׁר בֵּין-אֵילִם וּבֵין סִינָי--בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (שמות טז, א) ומיד וילונו (שמות טז, ב) ונאמר בערב "תֹּאכְלוּ בָשָׂר, וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ-לָחֶם" (שמות טז, יב) ונאמר "וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי, וְהֵכִינוּ" (שמות טז, ה). ולפי שהבינונו מרצון הכתוב שבקשת האביב בתחלת חדש ניסן ועד זמן שנצטוו ישראל בשבת קרוב לשני חדשים וזמן הקציר קודם מזה הזמן ומה טעם "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם" (ויקרא כג, י) "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" (דברים טז, ט). ואולם לחזור "מחרת הַשַּׁבָּת" אל הפסח ואל הקציר המאמר סובל בעבור שאמר מקודם לכן "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (ויקרא כג, ו) ואחרי זה הפרק אמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (ויקרא כג, טו) ויסבול היות מאמר "מחרת הַשַּׁבָּת" שהוא בשבעת ימי מצה או אמור בעבור שאמר "כי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" ואמר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ--וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י) כי מחרת השבת מרמיז אל זמן הקציר וזה בעבור שהחכם רבינו יוסף נ"ע דקדק בה"א הידיעה אשר באה במלת השבת ידיעתה לאיזה ענין תורה מחלקי הידיעה. ואמר כי חלקי הידיעה הם לחמשה דרכים אם שיהיה מדבר על הנודע כמו השמים והארץ שעל הנודע הכתוב מדבר שהם ידועים במראית העין והטעם בהיות כל אחד מהם אחד במינו כמו השמש והירח והשמים והארץ כיון שאין השם כולל דברים רבים רק הוא מוסכם לענין אחד ואע"פ שהוא אחד במינו הוא בשם המין ועל כן תבוא עליו ה"א הידיעה. ויש אשר יהיה ה"א הידיעה לשקוע המין כלו או רובו כמו "וְהָעוֹף, יִרֶב בָּאָרֶץ" (בראשית א, כב) "וּבֵין-הָעוֹף הַטָּמֵא, לַטָּהֹר" (ויקרא כ, כה). ואם לא תועיל ה"א הידיעה לאחד מאלו שני המינים ר"ל לדבר על הנודע או לשקוע המין תשוב אל זכור מקודם או אל זכור מואחר ואשר תשוב אל זכור מקודם תהיה זכירתה במלה או במענה. ואשר יקדם זכרו במלה כמו "אִישׁ הָיָה בְאֶרֶץ-עוּץ, אִיּוֹב שְׁמוֹ" שאמר אחרי כן "וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא, תָּם וְיָשָׁר" (איוב א, א) שידיעת הה"א חוזרת למה שאמר "אִישׁ הָיָה בְאֶרֶץ-עוּץ". ויש אשר לא תהיה קדימת זכרו במלה ויהיה במענה כגון "וְיָבֹאוּ[[15]](#footnote-15) בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם, בַּיַּבָּשָׁה" (שמות יד, טז) שרצונו בהיבשה וידיעתה שבה אל זכור מקודם במענה הוא מה שאמר "וּנְטֵה אֶת-יָדְךָ עַל-הַיָּם--וּבְקָעֵהוּ" (שמות יד, טז) שענינו ובקעהו ליבשה. ואם לא תהיה ידיעתה שבה אל זכור מקודם תהיה שבה אל זכור מואחר. ואשר תהיה ידיעתה מואחר תבוא לאופנים אם שתבוא אחריו המלה עצמה כגון "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח) שאמר אחרי כן "וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי--שַׁבָּת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, י) אם שתבוא אחריו מלת אשר כמו "אַשְׁרֵי הָאִישׁ--אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ, בַּעֲצַת רְשָׁעִים" (תהילים א, א) או שתבוא אחריו אות ה"א כגון "מִי-הָאִישׁ הַיָּרֵא וְרַךְ הַלֵּבָב" (דברים כ, ח) ואם לא תהיה מלת אשר או אות ה"א תצא מתוך שנוי המאמרים כגון שאמר "חָטְאוּ מַשְׁקֵה מֶלֶךְ-מִצְרַיִם, וְהָאֹפֶה--לַאֲדֹנֵיהֶם, לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם" (בראשית מ, א) כיון שאמר "לַאֲדֹנֵיהֶם" מה טעם שאמר עוד "לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם". ואולם מאמר "לְמֶלֶךְ מִצְרָיִם" קשורה במלת "חָטְאוּ" ומלת "לַאֲדֹנֵיהֶם" מורה לידיעת "וְהָאֹפֶה" והטעם אשר "לַאֲדֹנֵיהֶם" וכמו שהסמיך מלת משקה וידעה בסמיכותה באמרו "מַשְׁקֵה מֶלֶךְ-מִצְרַיִם" כן ידע במלת "וְהָאֹפֶה" עם מלת "לַאֲדֹנֵיהֶם". ופעמים יורה בתועלת עקב כאמרו הבא אל ביתי אכבדנו. ואולם ה"א הידיעה במאמר "מִמָּחֳרַת, הַשַּׁבָּת, יְנִיפֶנּוּ, הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, יא) ידיעתה אינה שבה אל הנודע מפני כי אינה אחת במינה ולא הורה לשקוע המין מפני כי אינו רוצה כלל השבתות ולא תשוב אל זכור מואחר כאחד מהסימנים שהקדמנו וחוב שנאמר כי ידיעתה תשוב אל זכור מקודם ואם לא יהיה זכור במלה יהיה זכור במענה. ואמנם טעם המענה בזה המקום בעבור שהקדים בפרק הקודם "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" (ויקרא כג, ו) ואע"פ שהוא פרק מופרד תהיה ידיעתו שבה אל שבעת ימי מצה בעבור השבת שיש בשבעת ימי מצה. ולא נשאר שתשוב ה"א הידיעה במענה אלא למה שאמר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" (ויקרא כג, י). וכנראה באמרו "מִמָּחֳרַת, הַשַּׁבָּת, יְנִיפֶנּוּ, הַכֹּהֵן" רצונו לומר ממחרת השבת המצואה בזמן הקציר ע"כ יש לחוש בדבר. ולא יצא הדבר משני ענינים אם שזמן הקציר והפסח כאחד או זה בזולת זה. ואם הקציר בזולת הפסח אם שיהיה קודם הפסח או אחר הפסח. ולהיות הקציר קודם הפסח אפשר מפני שעבור השנה תלוי באביב ודין שנה פשוטה שימצא האביב בראש חדש ניסן ואם לא ימצא מעברין ואמור אם לא נמצא האביב בתחלתו אלא אחר ראש חדש מעברין והנה ילך חדש וחצי עד בוא זמן הפסח ובידוע שהקציר קודם מן הפסח ואם כן יהיה גם מחרת השבת קודם והחבור יוכיח כי יום הנפת העומר מואחר בסדר מן הפסח ואיך אפשר זה. ועוד שמאמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" אינו עונה אלא בעצם המחרת ואם התחלת הקציר תהיה עצמו הנה השבת לא יהיה זמן קציר ואיך תהיה ידיעת השבת שבה למענה "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ". וכבר סופר בספרי החכמים שאיש אחד שמו בבתא"ן היה זה דתו להסמיך אל הקציר חוץ מן הפסח והכלל נוצח הפרט. ואולם להיות מואחר מהפסח כפי שמורה החבור אי אפשר שהרי הכתוב אמר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" ואם האביב נמצא בראש החדש הקציר ישיג עד חמשה עשר בו ואיך יהיה מואחר מן הפסח על כן ההכרח מביא להסכים שידיעת מחרת השבת עונה במענה "שִׁבְעַת יָמִים, מַצּוֹת תֹּאכֵלוּ" ואם החבור יורה שהוא אחד הפסח ידיעת הה"א מורה בשבת שהיא בתוך שבעת ימי מצה ואין טענה הואיל והוא בתוך שבעת ימי מצה למה אחרו אחריהם. התשובה לו כי לא יאות הסדר בזולת זה אחר שיום השביעי עצמו יהיה יום ההנפה כדעתנו. אכן לפי דעת בעלי הקבלה שאומרים בששה עשר בניסן ולא יזוז תאות הקושיא. ואולם מה שטעננו כי לא ישוב אל שבוע הקצירה הנה הכתוב אומר "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י) ואומר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה, תָּחֵל לִסְפֹּר, שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת" (דברים טז, ט). יש להשיב כי כיון שהפסח נתלה על האביב כידוע שישיג לקצור בימי הפסח לאופן העומר ולפעמים יתאחר הפסח מזמן שישיג הקציר כפי שבארנו ואם כן יהיה טעם "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" שלא ילקח על אמתתו אלא יהיה כטעם "הֵחֵלּוּ הָעֲרֵמוֹת, לְיִסּוֹד" (דברי הימים ב לא, ז) וכטעם "וְעֵינָו הֵחֵלּוּ כֵהוֹת" (שמואל א ג, ב) שאינו מורה על התחלה אמתית. ואם אמר "רֵאשִׁית קְצִירְכֶם" הטעם כשהיו קוצרים היו מזמנים ראשית קציר לאותו הזמן שהוא מחרת שבת. והנה הכתוב אומר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא כג, יד) וכלם מן החדש אעפ"כ החכם רבינו יוסף נ"ע אמר כי על דרך נס היו ממתינים ולא היה נשחת הזרע כדרך "וְלֹא-יַחְמֹד אִישׁ, אֶת-אַרְצְךָ" (שמות לד, כד). ואם יטעון טוען הנה טעם ידיעת הה"א מורה שהשבת היא בשבעת הימים של מצה והנה יקרה ויהיה יום חמשה עשר באחד בשבוע ואם כן אנחנו בין שני דברים אם שנכניס השבת ונוציא המחרת או שנכניס המחרת ונוציא השבת וזה יבטל הוראת ידיעת הה"א שהורה שהוא במענה השבעה אם שנוציא המחרת ונכניס השבת וזה בחלוף דת כל ישראל. והמשיב מפני שעבודה תלויה במחרת שהוא הנפת העומר צריך להכניס המחרת ונוציא השבת. החכם ר' יוסף נ"ע החליש זאת הכונה כיון שמכח הה"א שבמלת השבת הורה במענה ידיעתו שהוא בשבעת ימי מצה איך יהיה רושם העבודה שבמחרת מחייב להכניס המחרת ולהוציא השבת ומן הדין רושם המענה היה מספיק להורות איזה שבת היא המבוקשת:

**#VI:4 פרק רביעי**

**החכם** ר' יוסף נ"ע החזיק להיות המחרת בפנים והשבת בחוץ והחזיק זה מן ההעתקה המשלשלת אעפ"כ אמר שזה מחליש למה שקדם לנו מדקדוק הה"א שהורה ידיעת מענה השבת שבתוך שבעת ימי מצה ואמר שזה יהיה כדין כל היוצא מן הכלל שהורה עליו הה"א והוא שבתחלת הפרק אמר "בַּ[חֹדֶשׁ הָ]רִאשׁוֹן, בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ--בֵּין הָעַרְבָּיִם: פֶּסַח, לַה'" (ויקרא כג, ה) וידוע שאי אפשר ששחיטת הפסח אינו תופש חלק מיום ארבעה עשר והואיל ויום ארבעה עשר נזכר הנה הה"א יוצא מהוראת מענהו עם היות הפסח ביום חמשה עשר. אכן ראיתי להורות שתי הכחות המורות היות הנפת העומר בתוך שבעת ימי מצה. ראיה אחת אמר החכם רבינו ישועה נ"ע כי שמונה עשר מועדים הם הנזכרים בפרשת פינחס ואלו היה יום הנפת העומר יום בפני עצמו חוץ משבעת ימי מצה היה ראוי לזכרו בראשו והיו תעשה עשר יום והם שבעת ימי מצה וחג שבועות ויום תרועה ויום כפורים ושבעת ימי סכה ושמיני עצרת אל אחר שלא הזכירו מכלל הוא בתוך שבעת ימי מצה. והשיב בן עזרא בזה שתי תשובות האחת כי כמו שהניח הנה הנפת העומר כן הניח ראשי חדשים בפרשת אמור אל הכהנים ואם כן אין ראיה מפני שהניחו ולא הזכירו מכלל הוא בתוך שבעת ימי מצה. וזאת התשובה בטלה כי בפרשת פינחס כלל והנה זכר גם ימי החול אבל בפרשת אמור לא הזכיר רק הימים שהם נקראים מקראי קדש לבד. וראיה גמורה כי כל יום שיש בו שתי קרבנות אין מזכיר שניהם בסדר אחד אלא מזכיר האחד במקום אחד והאחר במקום אחר אבל כל יום שיש בו מוסף מזכירו בפרשת פינחס והעד על זה מעשה יום הכפורים בפרשת אחרי מות וקרבן שתי הלחם בפרשת אמור והוא הדין בקרבן הנפת העומר בעבור שהוא בשבעת ימי מצה והיה להם קרבן בפני עצמו וקרבן העומר נוסף עליהם על כן הזכירו בפרשת אמור. ועוד כשם שקרבן שתי הלחם על יום שיש בו קרבן אחד כן קרבן העומר על יום שיש בו קרבן אחד. והתשובה השנית אמר כי אלו היה יום הנפת העומר תוך שבעת ימי מצה היה ראוי לומר מלבד קרבן העומר וגם זאת התשובה בטלה כי כשם שיש בכל שבעת ימים שבת ולא אמר מלבד עולת השבת כן לא אמר תוך ז' ימי מצה מלבד עולת העומר ועוד כי עולת העומר קרבה אחר קרבן המועד והיך היה אומר מלבד עולת העומר. ועוד כי בחג שבועות שתי קרבנות קרבן היום וקרבן שתי הלחם ולא אמר מלבד וזה אינו אלא שהכתוב מקצר. ראיה שנית שהכתוב בפרשת אמור לא כלל אלא מה שהם מקראי קדש כאשר התחיל "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה'" (ויקרא כג, ד) וחתם "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ: לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה', עֹלָה וּמִנְחָה" (ויקרא כג, לז) והוא כלל ופרט וכלל ואחרי שהזכיר יום הנפת העומר בתוכם הוא מקרא קדש ודין היה לקראו בראשו מקרא קדש הואיל ולא קראו מכלל הוא בתוך שבעת ימי מצה נכלל והם נקראו מקראי קדש בראשם ונכלל עמהם ועל כן לא קראו בראשו מקרא קדש. ובזה תבטל טענת ר' אברהם בן עזרא בעבור שלא הזכיר בפרשת אמור ראשי חדשים שהם אינם מקראי קדש. ואם יטעון טוען שחולי המועד אינם נקראים מקראי קדש שקר הגיד כי הנה הכתוב אומר אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה', אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ: לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' כאשר נתבאר. החכם ר' יוסף הקרקסאני נ"ע עזר בכונה זו שהנפת העומר בתוך שבעת ימי מצה שבפרשת כי תשא כאשר הזכיר הפסח אחריו אמר "רֵאשִׁית, בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ, תָּבִיא" ( שמות לד, כו) להרמיז כי הנפת העומר בתוך שבעת ימי מצה לפי שדעתו במנחת העומר שהיא תקרא בכור ואין צורך. ראיה שלישית שמביאים ראיה מן המעשה שיהושע ע"ה ספר ביום חמשה עשר עצמו והוציא השבת והכניס המחרת מפני שאמר "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (יהושע ה, יא) ומחרת הפסח הוא יום חמשה עשר עצמו לא כדברי הטועה שאמר ששני פסחים הם פסח השם ופסח ישראל אבל הוא פסח אחד כאשר נתבאר "וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן: מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (במדבר לג, ג) אם כן כנראה שאכלו ביום חמשה עשר מן החדש כאמרו "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח--מַצּוֹת וְקָלוּי" וקלוי אינו מן הישן כי אם מן החדש והכתוב אומר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--עַד הֲבִיאֲכֶם, אֶת-קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כג, יד) והוא הנפת העומר ועכ"פ צריך להיות יום חמשה עשר ממחרת שבת בראשית. והטוען שמן הישן היה מלת וקלוי טענה לו - ואשר טען בן עזרא כי יש הבדל בין קלוי ובין קלי שקלוי אינו מן החדש שהכתוב אומר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל" ואומר כי מאמר "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ" (ויקרא ב, יד) הוא תואר דבריו חלושים. ועוד שמקודם לכן היו אוכלים מן הישן והעד "הָכִינוּ לָכֶם, צֵידָה: כִּי בְּעוֹד שְׁלֹשֶׁת יָמִים, אַתֶּם עֹבְרִים אֶת-הַיַּרְדֵּן" (יהושע א, יא). ועוד שאחרי עברם בעשור לחדש שנאמר "וְהָעָם, עָלוּ מִן-הַיַּרְדֵּן, בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" עד יום חמשה עשר מה היה המונע שלא יאכלו מן הישן אבל כנראה כי בעברם לא מצאו ישן כי היה אצור בעירות ומן החדש לא היו רשאים לאכול עד געת זמן להקריב עומר להתירו ואז שבת המן. ואם כן לפי אלו הסברות כנראה שהוא מחרת שבת בראשית. שבעלי הקבלה חולקים מהם אומרים הקריבו עומר ומהם אומרים לא הקריבו עומר וחלוקתם בעבור שלא כבשו עדיין לארץ והלא הכתוב לא התנה אלא בביאתם שנאמר "כי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" כמו שתלה הפסח בביאתם לארץ כאמרו "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יא, כט) וכמו שעשו הפסח אחרי בואם כן הקריבו העמר אחרי בואם. ואם יטעון טוען שזה קציר של אחרים והכתוב אומר "וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" הנה הכתוב אומר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" ואם כן בין קציר שלנו ובין קציר של אחרים ראוי על העמר כל שכן שנפרש שם קציר על הכריתה להיות שם מתגבר ואין חשש בין שלנו בין של אחרים כי שניהם יתיחסו אלינו אחרי שנקצרהו אנחנו. ואמור ממענה "וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת" (יהושע ה, יב) מלמד שהיה יורד ביום ארבעה עשר כי לא יאמר שביתה אלא אחר מעשה כמו "וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (בראשית ב, ב) שרצונו מפעולת יום הששי כן זה לפי דעתנו שיום ארבעה עשר שבת. יש להשיב ואפילו לפי דעתם שיום מועד לא היה יורד המן ואם היה המחרת יום ששה עשר עוד הקושיא עומדת עליו אבל הכונה שבת ממנהגו שהיה יורד והוא יום שני לשבוע ועליו מורה באמרו "וַיִּשְׁבֹּת הַמָּן מִמָּחֳרָת" (יהושע ה, יב). ואין לטעון שלפי דעתנו הפסח בערב חמשה עשר והוא נחשב עם יום חמשה עשר מחרתו כי כבר נתבאר בהזכר הלילה המחרת הוא היום הבא אחרי הלילה כמפורש "וַיָּקָם הָעָם כָּל-הַיּוֹם הַהוּא וְכָל-הַלַּיְלָה וְכֹל יוֹם הַמָּחֳרָת" (במדבר יא, לב) מכלל המחרת הוא היום הבא אחרי הלילה ומקרא מפורש הוא בתורה כמו שבארנו באמרו "וַיִּסְעוּ בני ישראל מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ [הָרִאשׁוֹן] מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח" (במדבר לג, ג). ור' אברהם בן עזרא טען לחכם גדול שהיה ברומה וחזק דברי רבותיו שהנפת העומר בששה עשר מענין יהושע שחשב כי מחרת הפסח הוא יום ששה עשר לחדש ניסן ואמר ולא ידעתי כי בנפשו הוא. ומה שטוענים כי אם יקרה יום חמשה עשר באחד לשבוע וצריך לספור והוא יום מועד שביתת מלאכה ואסור לקצור ועוד התמול שבת ואסור לקצור ואם כן יהיה נקצר מיום ששי וזה אי אפשר כי הכתוב אמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה, תָּחֵל לִסְפֹּר, שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת" (דברים טז, ט).

**ידוע** כי החכם רבי טוביא העובד נ"ע השלים היות העמר נקצר ביום המועד ולא כן דעת כלל החכמים והדין עמהם. ואין טענה ממלת "מֵהָחֵל" כי כמוהו החלו הערמות ליסוד (דברי הימים ב לא, ז) "וְעֵינָו הֵחֵלּוּ כֵהוֹת" (שמואל א ג, ב) כאשר בארנו ואינו על דרך אמת. והלא בעלי הקבלה אמרו ששה דברים עשו אנשי יריחו על שלשה לא מחו להם החכמים ועל שלשה מחו להם. אלו שלא מחו להם החכמים מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את קריאת שמע וקוצרין וגודשין מלפני העומר ולא מחו להם. ואלו שמחו בידם מתירין גומזיות (פי' פרחים העולים סביב האילן) של הקדש ואוכלים מתחת הנשרים בשבת ונותנים פאה לירק ומחו בידם החכמים. תנן במנחות בפרק ר' ישמעאל אנשי יריחו קוצרים לפני העמר כרצון החכמים וגודשין שלא כרצון החכמים ולא מחו בידם. פרק קימא לן במנחות דף ע"ג ראשית קצירכם ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר ותבואת יריחו של עמקים היא ואינה כשרה למנחות אפילו לגדוש ולא היו מתירים להם החכמים דכולי האי לאשריכן להגדיש לפני העמר. מעתה עמד מאמר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" (דברים טז, ט) אינו רומז על תחלת הקצירה כי הכתוב אמר סתם "בַּקָּמָה" ואמרם משום שתבואת יריחו לא היתה כשרה למנחות והלא במה שחולקים החכמים שיהושע הקריב עמר ויש אומרים שלא הקריב ואין החלוקה מפני שלא היתה ראויה למנחות אלא מפני שלא כבשו עדיין לארץ וכבר בארנו סבת החלוקה. החכמים לקחו רמז מן הכתוב שאם יקרה יום חמשה עשר באחד לשבוע שהקצירה קודם השבת. הנה אחר שאמר "אֶת-חַג הַמַּצּוֹת, תִּשְׁמֹר" (שמות כג, טו) ואמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת" (שמות כג, יב) "בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" ואח"כ הזכיר "וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ" והכניס שבת בראשית בין שני המועדים להודיע שחג שבועות לא יהיה אלא אחר שבת בראשית ועל כן אמר "בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) להורות שלא יהיה העומר נקצר בשבת מכלל בנפול הפסח באחד לשבוע קציר העומר קודם ואם כן טעם "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" על צד המעבר ואם יאות להיות על צד האמת אין דחייה מזה והעד על זה כי לא אמר תחל לספור חמשים יום אלא אמר "שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת" ואין חשש אם יקדם הקציר ביום ויומים ושלשה ימים. יש מן המתחכמים בזמננו זה שפירשו עד ממחרת השבת השביעית שבת בראשית בעבור שאמר ממחרת במ"ם השמוש ומן הדין היה ראוי לומר עד מחרת שמלת עד תורה לתכלית והגבלת ענין ואות מ"ם מורה להתחלה. והנה אמר עד ומ"מ והם דבר והפכו ע"כ חשש לפרש לתת טעם לשניהם שמלת עד תורה לתכלית הגבלה. אמנם אות מ"ם בעבור ששם שבת הוא שבת בראשית והמחרת יום ראשון ובידוע לפי דעתם שסופרים ממחרת המועד ומסתדר בכל ימי השבוע על כן כשיקרה ביום ראשון הוא עד מחרת וכשיפול בשאר ימי השבוע יאותו מכח שמוש אות מ"ם ממחרת ר"ל שהם אחרי המחרת. והנה לפי דעתם מה יעשו במאמר "בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל, וּמִמָּחֳרָת" (ויקרא יט, ו) שהרי ביום השלישי באש ישרף על כן פירשו חכמים שהמ"ם נוסף מפני שמלת עד מורה על תכלית ההגבלה. ואם יתאונן כי אי אפשר תוספת אות מבלי הטעם אע"פ שנמצאו אותיות נוספות למאות שאם לא כן תתקלקל שורת הפירושים בידוע עם כל זה יש לתת טעם כי על כן אמר ממחרת בעבור שאמר "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" ולעולם כל מספר הוא מוגבל ויש לו שתי קצוות וכל אחת משתי הקצוות תהיה סוף והתחלה לאחרת על כן כל יום שיספר יהיה גרוע מחמשים יום כאשר מנהגנו לספור היום כמה ימים מספירת חמשים יום ועל כן אמר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם; וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה[[16]](#footnote-16), לַה'" (ויקרא כג, טז) כדרך עד למרחוק "לְמִן-הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל-הָאָרֶץ, וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם, וְעַד-קְצֵה הַשָּׁמָיִם" (דברים ד, לב) לפי עיון הדקדוק. ועל כן נלחצו בעלי הקבלה בפירוש פסוק "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם; וְהִקְרַבְתֶּם [מִנְחָה חֲדָשָׁה, לַה']" מאמר חמשים יום חברוהו עם "וְהִקְרַבְתֶּם" והפסיקו במלת תספרו שאם לא כן יהיה נראה להספר יום החמשים לבד. ואמנם לפי הפשט עשוהו מקרא מסורס ור"ל "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" שהוא חמשים יום תספרו. אך לפי כונתנו יאות בפירוש כפי שהוא והראיה כי לא אמר וספרתם חמשים יום כמו שאמר "וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא טו, כח) רק אמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" וזה מראה שכל יום ויום יספור וכן למאמר "בְּיוֹם זִבְחֲכֶם יֵאָכֵל, וּמִמָּחֳרָת" (ויקרא יט, ו) בעבור שיום הראשון אכילתו חובה והמחרת רשות שע"ז אמר "וְהַנּוֹתָר בַּבָּשָׂר, וּבַלָּחֶם" (ויקרא ח, לב) שטעמו אם הותיר הנותר ועל כן אמר וממחרת להבדיל בין חובה לרשות כי אם היה אומר ביום זבחכם יאכל ומחרת היה נראה שחיוב לאכלו שני ימים ועל כן אמר וממחרת שיהיה נקשר למטה במאמר "וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל" (ויקרא ז, טז). ואולם כנראה לפי דעת זה המפרש שמאמר "מִמָּחֳרַת, הַשַּׁבָּת, יְנִיפֶנּוּ, הַכֹּהֵן" שהוא שבת בראשית ואם כן יהיה יוצא השבת חוץ משבעת ימי מצה תמיד. ואנחנו לפי כונתנו יקרה בעת שיפול יום חמשה עשר באחד לשבוע ובעת הזאת יקדם קציר העומר ביום ששי. מה שאמרו בעלי הקבלה יכול לספור ויביא ביום שני ואימתי שירצה לקצור תלמוד לומר "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" אינך רשאי להחל חרמש אלא ביום הספירה והם עצמם אמרו במסכת מנחות מצות העומר להביא מן הקרוב לירושלם לא בכר הקרוב מביאים מכל מקום מארץ ישראל. עוד מה שאמרו "מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ, בַּקָּמָה" יכול יקצור ויספור ואימתי ירצה יביא תלמוד לומר מיום הביאכם או מיום הביאכם יכול יקצור יספור ויביא ביום תלמוד לומר "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת, תְּמִימֹת" (ויקרא כג, טו) אימתי אתה מוצא תמימות בזמן שאתם מונין מבערב הא כיצד קצירה וספירה בלילה והבאה ביום. ואם תהיה מלת תמימות מורה להיות הימים עם לילותיהם מה יהיה במאמר "וְלֹא-אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים" (יהושע י, יג) וזה התמימות אינו מורה על הלילה אלא על היום. ואין טענה ממאמר "וְיָרֵחַ, בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן" (יהושע י, יב) כי מאמר "וְלֹא-אָץ לָבוֹא" טענה להם. ומה שאמרו להיות הספירה בלילה שהרי הכתוב לא אמר להיות הספירה בלילה אלא ביום והראיה ממאמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" שמלת מחרת תמיד נופלת על היום זולתי הלילה וזו ראיה גמורה שהספירה ביום ולא בלילה שימי הקרבנות מבקר עד בקר והעד "אֶת-הַכֶּבֶשׂ אֶחָד, תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר; וְאֵת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי, תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם" (במדבר כח, ד) וקדם ואמר "כְּבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה תְמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם" (במדבר כח, ג) והראיה שמלת מחרת נופלת על היום זולתי הלילה ממה שנאמר "וַיַּכֵּם דָּוִד מֵהַנֶּשֶׁף וְעַד-הָעֶרֶב, לְמָחֳרָתָם" (שמואל א ל, יז) שטעמו מהנשף ועד הערב כלו ועד בוא הנשף למחרתם ר"ל מחרת שני נשפים. מכלל שמלת מחרת עונה תמיד על זמן היות השמש על הארץ והכתוב אומר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" (ויקרא כג, טו) ובעת הבאתה תהיה הספירה וההבאה בבקר גם הספירה בבקר. אכן מלת תמימות שפירשנו טעמו שבתות עם ימותיהם:

**#VI: 5 פרק חמישי**

**העומר** שהיה נקרב כבר בארנו בענין האביב שהעומר הוא מן השעורים ושתי הכתות ר"ל בין חכמי הקראים וחכמי הרבנים מודים בזה כי בתחלה קודם קציר השעורים שנאמר "עַד-כְּלוֹת קְצִיר-הַשְּׂעֹרִים, וּקְצִיר הַחִטִּים" (רות ב, כג). אך מחלקות יש לחכמי הקראים בין חכמי הרבנים שבעלי הקבלה אמרו מצות העומר להביא מן הלח וקצת מחכמי הקראים נטו אחריהם. אך רוב חכמי הקראים לא הודו להם ופירשו מאמר "וּקְצַרְתֶּם אֶת-קְצִירָהּ" (ויקרא כג, י) בגעת הקציר בתכונה ידועה והוא פועל נגזר מהשם. ובעלי הקבלה עשוהו שם נגזר מן הפועל ופירשוהו ענין כריתה בעבור הוראתם שהוא מן הלח עד שאמרו שהוא מנחת בכורים הנאמרת בפרשת ויקרא. הוא אמרם כיון שחשבה יום טוב של חמשה עשר בניסן אמר להם הממונה בא השמש אמרו לו הין הין הין שלשה פעמים מגל זו אמרו לו הין קופה זו אמרו לו הין אקצור והם אומרים קצור קצור קצור שלש פעמים על כל דבר ודבר וכל כך למה מפני הביתוסין שהיו אומרין אין קצירת העומר במוצאי יום טוב אלא במוצאי שבת בראשית. ואחד שבת ואחד חול היה נקצר העומר ושם עומר לפי דעתם אינו מן "וְחִצְנוֹ מְעַמֵּר" (תהילים קכט, ז) אך הוא כלי מדה והיה בא משלשה סאין ושלשה בני אדם ושלש מגלות ושלש קופות. כיצד היו עושים שלוחי בית דין היו יוצאים מבערב יום טוב ועושים אותם ברכות במחובר לקרקע כדי שיהיה נקצר בעסק גדול קצרוהו ונתנוהו בקופות והביאוהו לעזרה שנאמר "וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, י). ולדברי החכמים היו חובטים אותו תחלה וזורין ובוררין ולוקחין והיו מהבהבין אותו באור כדי לקיים בו מצות קלוי כדעתם שהוא מנחת בכורים שנאמר "אָבִיב קָלוּי בָּאֵשׁ" (ויקרא ב, יד). נתנוהו באביב ואביב היה מנוקב כדי שיהא האור שולט בכלו שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו נתנוהו ברחים של גרוסות והיה גרוש שנאמר "גֶּרֶשׂ כַּרְמֶל" (ויקרא ב, יד) והוציאו ממנו עשרון שהוא מנופה בשלש עשרה נפה שנאמר "וְהָעֹמֶר, עֲשִׂרִית הָאֵיפָה הוּא" (שמות טז, לו) והשאר נפדה ונאכל לכל אדם. בא לו עשרון ונותן שמנו ולבונתו שנאמר "וְיָצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן" (ויקרא ב, א) יצק ובלל מלח והניף והגיש וקמץ והקטיר שנאמר "וְהֵנִיף אֶת-הָעֹמֶר" (ויקרא כג, יא). והתימה הגדול בכל זה הסדור וראיות כאריות מדין תורה שאין העומר מנחת בכורים. והנה בן עזרא ברדפו אחרי הפשט הוא העומד כנגד דברי רבותיו והשליכם ארצה שאין העומר הוא מנחת בכורים והם עצמם המודים בחלשת דבריהם באמרם מפני הביתוסין וכפי דעתם שהעומר קדש קדשים ונאכל לזכרי כהונה. ובעלי מקרא אמרו שהוא מקדשים קלים כיון שהוא מונף כי כל המונפים קדישם קלים הראיה "וְזֶה-לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם, לְכָל-תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר יח, יא). וקדשי קדשים הם ארבעה לחם הפנים והמנחות וחטאת ואשם. ובעלי הקבלה אמרו שמונה והוסיפו ארבעה אחרים ואלו הם עומר התנופה ושתי הלחם ושני שלמי מצוה של חג השבועות ולוג של מצורע בעבור שהוא מונף עם האשם שהוא קדש קדשים. וחכמי הקראים אומרים שהיה האשם מונף קודם זריקה כי האשם קדש קדשים אחר זריקה הוא ואם הונף עם הלוג הוא קודם שיזרק דמו שלא היה עדיין קדש קדשים ואם כן גם הלוג אינו קדש קדשים. אך חכמי הקראים אומרים שהעומר מן "וְחִצְנוֹ מְעַמֵּר" (תהילים קכט, ז) וצורתו בגעת אל הקציר ואותו העומר היה גדול משאר העמרים בעבור קרבתו לפני השם ית'. ועומר הסמוך אל קציר אינו מדה וזה ידוע. וכשהיה מונף היה נאכל לזכרים ולנקבות ולא באר הכתוב היאך יהיה תקונו אמנם קצרו ואפשר שהיו טוחנין אותו ולשין ואוכלין אותו בקדושה ונשאר ללמוד תקונו מן התוצאה כאשר הונח באור תקון הבכור והמעשר ונשאר ללמוד תקונם מהתוצאה והכתוב הזכיר לאכול מן החדש עד הביא קרבן העומר שנאמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--עַד הֲבִיאֲכֶם, אֶת-קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם: חֻקַּת עוֹלָם" (ויקרא כג, יד). וחלוקה בין החכמים אם שנאסר שלא לאכול לחם השעורים והחטים לבד אמנם שאר מיני הזרעונים כגון פול ועדשים וכיוצא בם בהתר. והנה יש מהם אוסרים אותם ממאמר "וְקָלִי" ששם קלי נאמר על חטים ושעורים ועל פול ועדשים בענין ברזילי עם דוד באמרו "וְחִטִּים וּשְׂעֹרִים וְקֶמַח וְקָלִי, וּפוֹל וַעֲדָשִׁים, וְקָלִי" (שמואל ב יז, כח) וקלי השני מן פול ועדשים. ואחרים אומרים שהאמת כי לא אסר אלא של חטים ושעורים שנקרב מהם קרבן. ועוד נחלקו מהם אומרים שהעומר אינו מתיר רק לחם השעורים בעבור שמצאו שתי הלחם בחג שבועות ואמרו עכ"פ לא יהיו נקרבים שתי הלחם אלא להתיר לחם חטים וזה אי אפשר שאם היו שתי הלחם מתירים לאכילה דין היה להורות אסורו קודם שתי הלחם והכתוב לא הורה דבר מזה אבל האמת שהעומר מתיר החדש לאכילה בין שעורים בין חטים ושתי הלחם מתירין להקרבת קרבן במקדש. אך העומר היה מתיר השעורים להקרבה שהרי העומר עצמו היה נקרב מן השעורים והוא מנחת בכורים אחרי העומר לפי דעתנו. אך חכמי הרבנים שאומרים כי מנחת העומר היא מנחת בכורים אומרים כי אחרי קרבן העומר לא היה נקרב מן השעורים ואפילו מנחת קנאות וזה הפך האמת ואם העומר היה נקרב והוא מן השעורים איך לא היה נקרב אחרי כן מן השעורים. אמנם שתי הלחם היו מתירין להקריב מן החטה. ועם העומר היה נקרב כבש לעולה ומנחתו כפולה וזה לעלת התבואה ואפשר שגם שמנו היה כפול כדי לכלול את המנחה להספיקה אבל הנסך היה בשעורו. והעומר הוא מארץ ישראל וחיוב הצבור עליו ואם אחד יתנדב ויתננו נפטרו הכל. ואם לא השיג בארץ ישראל שיקנו מארץ פלשתים שהיא סמוכה לארץ ישראל כי אין הבדל בין שזרעו ישראל ובין שזרעו הגוים והעד יהושע שהקריב מארץ כנען אע"פ שלא זרעו אותה ישראל. מה שאמר הכתוב "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--עַד הֲבִיאֲכֶם" במה שאמר "עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" מרמיז כי אפילו לא הקריבו עומר מצד מניעה כגון שאירע שדפון או שנת בצורת ולא הקריבו עומר היום יהיה מתיר והקרבן יהיה קרבן של יום לא קרבן של עומר על כן בזמן הגלות אפילו שלא נקריב קרבן היום יהיה מתיר והעד על זה שאמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" וזה אינו תלוי להבאת העומר אלא למניעת האכילה עד עצם היום הזה. וחיוב לנו לספור אפילו שלא נקריב העומר כי כן אמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" ואמר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" ולא התנה הספירה על תנאי ההבאה כי אין הנה מלת התנאי אלא אמר "הֲבִיאֲכֶם" והוא מצדר ורצונו לומר יום המחושב להקרבת העומר על כן יתחייב עתה בגלות לספור ולעשות חג שבועות ואע"פ שאין עתה הנפת העומר ולא הקרבת שתי הלחם. והספירה הנאמר באמרו "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם" (ויקרא כג, טו) "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת, תִּסְפָּר-לָךְ" (דברים טז, ט) אין הבדל בינם ובין "וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא טו, כח) כפי משמע המאמר. אמנם בעבור שספירת ימי הזבה אם תראה בתוך ימיה דם סותרת הימים הקודמים על כן אי אפשר שישוו אלו הימים עם ימי הנדה בספירתם. ועוד מקבוץ ישראל יש הבדל ביניהם כי מאמר "וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים" עובר בלב ואפילו בלי מנין מפורש בדבור אבל ספירת אלו הימים צריך למנות בכל יום ויום כפי שנהגו ישראל וכל זה נודע מקבוץ ישראל. והידוע מהם כי הם יספרו אחרי התפלה מהם יספרו שתי ספירות האומרים שהשבתות הם שבועות והאומרים שהשבתות זולתי השבועות מהם סופרים שתי ספירות לפי אחת מן הדעות ומהם סופרים שלש ספירות כפי שקדם לנו הבאור:

**#VI:6 פרק ששי**

**ראיתי** לבאר ספקות המתחייבות לפי דעת הרבנים בענין מחרת השבת ואלה הן. ספקה אחת שטעם "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" (ויקרא כג, טו) אשר אמרו שהוא יום טוב באמור התורגמן מבתר יומא טבא ואנחנו לא מצאנו שנקרא המועד שבת לא מן הכתוב ולא מן ההקש כמו שבארנו: ספקה שנית שאומרים "שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת" "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת" ולא עוד אלא שהם מיום אל יום וזה יקשה שאם יום שיש בו שביתה לא יקרא שבת אם לא יקראהו המצוה בתורה כל שכן לקרוא ימי המעשה בשם שבת ועל פי ההשלמה היה ראוי להיות תשלומם שבת. ספקה שלישית בהיות שם אחד והוא חלוק המענה כגון שם שבת שנתפרש במענה מועד ובמענה שבוע עם שיש דרך להשוות מעניהם בענין אחד ולא תהיה סתירה בדבר בהיות שבת בראשית: ספקה רביעית שאמרו במאמר "שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת" שהם שבועות מיום אל יום ומן הדין היה ראוי לומר שבועות ימים כמו "שְׁלֹשָׁה שָׁבֻעִים יָמִים" (דניאל י, ב) כפי מנהג הכתוב. ספקה חמישית שאמר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת" (ויקרא כג, טז) ואומרים שרצונו עד ממחרת השבוע השביעי כפי שתרגם המתרגם מבתר שבועא שביעתא. וידוע מדין הלשון שאמרו ממחרת מתיחס אל יום לבד לא לשבוע ולא לחדש ולא לשנה: ספקה ששית כיון שהם אומרים שתדיר נופל בששה בסיון למה לא בארה התורה בכמה לחדש כמו שעשה בשאר המועדים. ואם יטעון טוען הנה יום שמיני עצרת שלא אמר בכמה לחדש כמו שעשה בשאר המועדים אלא הסמיכו לימי הסכה. יש להשיב שלא ראי זה כראי זה שזה בבחינת חדש אחד ויום שמיני מצורף לימי הסכה לא כן חג השבועות והיה הדין לבאר בכמה לחדש כיון שהוא בחדש אחד אבל לפי דעתנו שנופל ביום חמישי לחדש עד יום אחד עשר לחדש ואיך יבאר בכמה לחדש. ספקה שביעית שלא יאות להיות בששה בסיון אלא אם יהיה ניסן מלא ואייר חסר וזה לא יהיה אלא לפי סוד העבור ועל פי הראייה פעמים שניהם מלאים ופעמים שניהם חסרים פעמים כסדרן. והנה בהיות שניהם מלאים יפול בשבעה בסיון ובהיות שניהם חסרים יפול בחמשה בסיון. ספקה שמינית מעשה יהושע שאמר "וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח--מַצּוֹת וְקָלוּי" (יהושע ה, יא) ומחרת הפסח הוא יום חמשה עשר עצמו ובאמרו "מַצּוֹת וְקָלוּי" הגיד שהם אכלו מן החדש. ספקה תשיעית ההעתקה עצמה שהם נשענים עליה נפלה בה החלוקה שמהם אומרים שבת בראשית ומהם אומרים יום טוב כאשר נתבאר והעתקתם שבששה בסיון נתנה התורה נמצאת סתירה בדבריהם כפי שקדם לנו הבאור:

**#VI:7 פרק שביעי**

**חג** השבועות נתספק לקצת אנשים אם יתחייב בגלות או לא יתחייב מפני שהכתוב תלה אותו לעלה והוא הנפת העומר כאשר נתבאר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם, אֶת-עֹמֶר הַתְּנוּפָה: שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת, תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כג, טו). ואומר "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) והואיל והנפת העמר אינה מתחייבת כי אם בארץ ישראל כשבית המקדש קיים על כן תפול עשיית חג שבועות בגלות. וחכמי האמת השיבו תשובות נכוחות שהכתוב אומר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" וקודם לכן אמר "מִמָּחֳרַת, הַשַּׁבָּת, יְנִיפֶנּוּ, הַכֹּהֵן" (ויקרא כג, יא) מכלל שהזמן היה נודע וע"כ אמר "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" ואחרי כן אומר "מִיּוֹם הֲבִיאֲכֶם" והוא על דרך אשור לא ששם הספירה מתחייב בתנאי ההבאה מפני שאין הנה מלות התנאי כי ואם כמו שאשר יום הכפורים בעשיית הקרבנות ביום הכפורים במה שהיה תלוי כשבית המקדש קיים. ואי אפשר שיפול יום הכפורים מאנשי הגלות אע"פ שנפל מעשה יום הכפורים מאנשי הגלות כן לא יפול חיוב הספירה אע"פ שנפלה הנפת העומר מפני שלא הזכיר הנה מלות התנאי ואם תתחייב הספירה יתחייב חג השבועות. הנה הכתוב אומר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--עַד הֲבִיאֲכֶם, אֶת-קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא כג, יד) ללמד כי היום הוא יהיה מתיר החדש לאכילה על כן אמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, יד) והספירה היא מחוייבת ואפילו בלי הקרבת קרבן העומר כי לא חייבו בתנאי הקרבת העומר והואיל וחג שבועות תלוי על ידי הספירה יתחייב גם חג השבועות בגלות ונאמר "וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ, אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (דברים טז, יב). ואם נמצא שזה היום תלוי בדברים שהם תלויים בארץ בהעדר הדבר ההוא לא תפול שמירת היום כגון שחג המצות תלוי לעלת הפסח כאמרו "לֹא-תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ" (דברים טז, ג) וכן יום הכפורים בעבור מעשה יום הכפורים וחג האסיף כאמרו "בְּאָסְפְּךָ--מִגָּרְנְךָ, וּמִיִּקְבֶךָ" (דברים טז, יג) וכמו שאלו לא יבטלו בהעדר הדברים שהם נתלים בהם ככה זה היום. והנה זה היום מצאנוהו תלוי בדברים כגון שנאמר חג השבועות יום הבכורים חג הקציר וזה בחלוף שאר כל הימים המתיחסים לדברים אחרים כגון חג המצות חג הסכות שהמצות והסכות הם בעצם הימים אבל חג השבועות אין השבועות בעצם החג אבל חוצה ממנו ומתיחס אליהם. אך חכמים נלחצו לתקן ולישר הדבר באמור כי חג השבועות יען שימי הקרבנות מבקר עד בקר אשר תשלום תשעה וארבעים ימים עד בקרו של יום החמשים נמצא שיום החמשים לילו עמו כימי הבריאה תשלום שבעה שבועות על כן נקרא חג שבועות ועל כן נאמר "בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם" (במדבר כח, כו) תביאו ואלו דברים בעלמא כי צריך להספר בקר של יום הבא אחרי החמשים. אבל מה שבארו החכמים שזה סובל שני אופנים האחד שהבי"ת ימצא בעצם וימצא בטעם אחר וימצא בטעם טרם וזה יבוא עם המצדר ועם השם כמו "בשכבך וּבְקוּמֶךָ" (דברים ו, ז) "בַּאֲכָלְכֶם מִלֶּחֶם הָאָרֶץ" (במדבר טו, יט) שטעמו טרם אכלכם ובי"ת "בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם" טעמו אחר שבועותיכם וימצא כטעם קרוב כמו "וַיְהִי, בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ" (יהושע ה, יג) שטעמו קרוב ליריחו. והשנית נאמר כי נסמך החג אל השבועות בעבור שהוא נודע בהם. אמנם באמרו חג הבכורים וחג הקציר אין הטעם כי בעצם היום הזה היה נקצר אלא כנראה שנסמך היום אל הדבר שלא היה נמצא בו כגון שנאמר חג האסיף. ויותר דעתי נוטה שלא נקרא חג הקציר וחג הבכורים אלא על מנת שהיה נקרב לחם הבכורים בזה היום כי אין הטעם באמרו חג הקציר זולתי אמרו חג הבכורים אלא על מנת קציר הבכורים כי כן נאמר "וְחַג שָׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ, בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים" (שמות לד, כב) לא על מנת שהיה נקצר באותו היום אלא על מנת שהיה נקרב אמנם היה נקצר מקודם לכן והיה מעותד לזה היום להקריבו. ובעלי הקבלה קראוהו עצרת שלא כדין גזרת התורה באמרם לא גה"ז עצרת והמון העם גם כן נמשכו בזו הקריאה ולא כן האמת כי לא נקרא עצרת אלא שביעי עצרת של חג המצות ושמיני עצרת ונקרא מקרא קדש וחייב קריאתו בראשו שנאמר "וּקְרָאתֶם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, מִקְרָא-קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, כא) ולא נקרא בשם שבתון. ואמרו מקצת החכמים כי בעבור שהוא אחר השבת ואינו שביתה ממלאכה על כן לא נקרא בשם שבתון ויותר טוב לומר מפני שידע השי"ת מה שיקרה בשם מחרת מן החלוקה על כן לא נקרא זה היום בשם שבתון:

**#VI:8 פרק שמיני**

**בזה** היום נתחייב להביא קרבן חוץ ממוסף היום והוא קרבן שתי הלחם הוא מה שאמר "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ לֶחֶם תְּנוּפָה, שְׁתַּיִם" ואמר "שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים--סֹלֶת תִּהְיֶינָה, חָמֵץ תֵּאָפֶינָה: בִּכּוּרִים, לַה'" (ויקרא כג, יז). וחייב הבאת שתי הלחם מארץ ישראל שנאמר "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ" והוא בכור קציר חטים שהיו מעתדים אותו לזה היום כדי להתיר החדש בהקרבה והוא מן המובחר של סלת שנאמר "סֹלֶת תִּהְיֶינָה, חָמֵץ תֵּאָפֶינָה". ובזה יש חלוף לשתי הלחם מן העמר כי העמר לא היה בא מתוקן ושתי הלחם היו באים מתוקנים וכל אחד עשרון וזה מחולף מלחם הפנים שלחם הפנים היתה החלה שני עשרונים ושתי הלחם כל אחד עשרון. ובעלי הקבלה אמרו ששעור אחד משתי הלחם ארכה שבעה טפחים וגבהה ארבע אצבעות ורחבה ארבעה טפחים ולחם הפנים היה שני עשרונים ועשרה טפחים אולי משום שלחם הפנים מצה והכתוב לא למד מזה דבר ולחם התנופה חמץ. ונסתפק לחכמים שלחם הפנים חמץ או מצה והראוי להאמין כי הוא מצה והוא בעבור שימי הפסח אין ראוי להמצא חמץ בפסח. ועוד כי בעבור שלחם הפנים היה מושם חם שנאמר "לָשׂוּם לֶחֶם חֹם, בְּיוֹם הִלָּקְחוֹ" (שמואל א כא, ז) והיתה נתנת הלבונה בו ועכ"פ היתה נמסית והיא היתה נתנת למזבח ואי אפשר שלא היו נדבקים בה מן הלחם ואלמלא היה חמץ הנה הכתוב אומר "כִּי כָל-שְׂאֹר וְכָל-דְּבַשׁ, לֹא-תַקְטִירוּ" (ויקרא ב, יא). ואולם לחם הפנים הוא קדש קדשים נאכל לזכרים ולחם התנופה קדשים קלים נאכלים לזכרים ולנקבות וקרבן הכתוב בפרשת אמור הוא קרבן שתי הלחם ומה שנזכר בפרשת פינחס הוא מוסף היום והעד על זה כי לא הזכיר בפרשת אמור מן מוספי המועדים דבר רק "וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַה'" לבד אבל מוספי המועדים הזכירם בפרשת פינחס נראה שגם מוסף חג השבועות נזכר בפרשת פינחס ושם נאמר "פָּרִים בְּנֵי-בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד; וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים" (במדבר כח, יט) וחלוקת החכמים אם שניהם כאחד או זה בזולת זה. ואשר אמרו כי שניהם כאחד הוא בעבור שלא הזכיר באחד המקומות מלבד כך וכך כמו שאמר "מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים" (במדבר כט, יא) ועוד לא אמר בשביל מוסף היום והקרבתם אשה לה'. ודעתם כי לפי הרצון הוא אם שיקריבו שני פרים ואיל אחד עם שבעה כבשים או פר אחד ואלים שנים עם שבעה כבשים וזה אי אפשר כי בכל אחד משני המקומות אינו מזכיר רק עשרה ראשים. ומהם אמרו כי מה שנזכר בפרשת אמור לפי הזמן היה והעד "וַיַּעַשׂ כֵּן[[17]](#footnote-17), אַהֲרֹן" (במדבר ח, ג) עד שנעזרו כי בעבור שהיו יודעים איזה יום יפול יום הקביעה והוא יום שבת ולא יקרה חג שבועות שבת על כן צוה להקריב גם שני כבשים לזבח שלמים. ובאמת כי אלו שני קרבנות קרבן אמור אל הכהנים הוא קרבן שתי הלחם על כן נאמר "וְהִקְרַבְתֶּם עַל-הַלֶּחֶם" (ויקרא כג, יח) ושני כבשים שלמים היו נאכלים על לחם התנופה והקרבן האמור בפרשת פינחס הוא מוסף היום ואם בעבור שלא אמר מלבד יהיה כמו שלא הזכיר בחג המצות בשביל יום שבת מלבד קרבן שבת. ואולם על כן אמרו חכמים כי על כן היה מקדים איזה משניהם אם מוסף היום אם קרבן שתי הלחם. ומהם אמרו להקריב קרבן שתי הלחם בעבור שנאמר בפ' פינחס "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים, בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'--בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם" (במדבר כח, כו) והואיל וקראו יום בכורים קודם שיזכיר המוסף מכלל קרבן מנחה חדשה קודם וטעם בי"ת בהקריבכם אחר הקריבכם וסדר הזכרת הקרבנות מסייע כי קודם לכן הזכיר קרבן שתי הלחם ואחרי כן הזכיר המוסף ואין זאת טענה כי הנה העומר קודם בזכר ומאוחר בהקרבה. והאמת כי קרבן שתי הלחם מואחר ע"כ לא אמר בפרשת פינחס בלבד קרבן שתי הלחם ואם לא אמר בפרשת אמור מלבד הוא בעבור שלא הזכיר עדיין קרבן היום ובארו החכמים טעמים. מהם אמרו מפני שמוסף היום קודם ליום עצמו והלא מעשה יום הכפורים קודם מן מוסף היום. ואמרו טעם אחר מפני שבקרבן שתי הלחם יש שלמים והם קדשים קלים ובקרבן מוסף היום כלם קדשי קדשים וראוי שיהיה קודם. ומה שאמר הכתוב "וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת, לַה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טז, י) טעמו בחג שבועות ואמר "מִסַּת נִדְבַת יָדְךָ, אֲשֶׁר תִּתֵּן" (דברים טז, י) יש מפרשים שהטעם מנסת מגזרת נס וטעמו הרמת יד ויש לומר מגזרת מס דבר שנתחייב בו אחר שנתנדב כמו מס משוער ונתחייב להביאם אחר המועד כי במועד עצמו מקריב הקרבנות שנזכיר אבל נדרים ונדבות בראיון אחרי היום:

**#VI:9 פרק תשיעי**

**יש** מצות שבארה התורה טעמם ומצות רבות הניחה אותן בלי באור הטעם. והנה בקדוש הזמנים לקצתם בארה התורה הטעם כגון חג המצות באמרו "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים טז, ג) ובחג הסוכות באמרו "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג). ואולם בחג שבועות לא בארה התורה הטעם בו על כן אמר בחג הזה "וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ, אֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (דברים טז, יב). ואולם החכמים פלפלו בעיון שכלם ונתנו טעם בענין הספירה. הנה החכם ר' יוסף הרואה נ"ע אמר כי אלו הימים יש פחד על הזרע ומספרם יקיץ אותנו על אשר הלך מהם ועל אשר נשאר להיות וכי זה ימשוך אותנו לשאול מה' הרחמים ויוציאם בשלום מעלינו בתבואתנו וטובתנו בעבור כי הוא אמר "וְלוֹא-אָמְרוּ בִלְבָבָם, נִירָא נָא אֶת-ה' אֱלֹהֵינוּ" (ירמיהו ה, כד) עד אמרו "שְׁבֻעֹת חֻקּוֹת קָצִיר, יִשְׁמָר-לָנוּ" (ירמיהו ה, כד) עת שימטיר ועת שלא ימטיר. ובעלי הקבלה אמרו בעבור היות זה היום מתן תורה ומזמן צאת ישראל ממצרים עד זה היום חמשים יום ועל כן צוה להיות סופרים הימים לחבב היום שנתנה בו התורה. ואנחנו רואים מפשט הכתוב כי יום המעמד אינו עולה בזה החשבון כי אחרי הפשטב שלשה לחדש היה המעמד כפי שבארנו ועוד כי אין כל יום שנעשה בו נס להעשות יום קדש. אך כפי שאנחנו רואים הסכמת אומתנו מסדר התפלות שמתפללים ביום זה לענין מתן תורה יש להעיר כי בידוע החכם ר' ישועה נ"ע פירש "בַּחֹדֶשׁ, הַשְּׁלִישִׁי, לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם--בַּיּוֹם הַזֶּה, בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי" (שמות יט, א) שמאמר ""בַּחֹדֶשׁ, הַשְּׁלִישִׁי" אינו מרמיז על יום ראש חדש כי ראוי להיות שלשה ירחים מיום צאתם ממצרים. אך מאמרו "בַּיּוֹם הַזֶּה" אינו מרמיז שהוא ראש חדש אבל הידיעה אפשר שתשוב על יום שנסעו מרפידים בו ביום באו מדבר סיני ואם כן ביאתם כנראה שהיה ביום אחד מן החדש איזה שהיה אע"פ שיש לטעון כי למה לא באר הכתוב באיזה יום מן החדש היה מכל מקום עובר להיות חג השבועות יום מתן תורה איזה היום שיהיה מן החדש על מנת היות התחלת החמשים מחרת שבת שבתוך ימי הפסח ולהיות שבעה שבועות יהיה מרמיז שרצון הכתוב היה לטהר אותם טהרה מוחלטת מן הטמאה החמורה על כן אמר בסוף "הֱיוּ נְכֹנִים, לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים: אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) ונאמר "וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי[[18]](#footnote-18), וּטְהַרְתֶּם" (במדבר לא, כד) וכנראה ששבעה שבועות כדין שבעת ימי טמאה חמורה שיצאו לידי טהרה וביום החמשים קבלו התורה:

**ויש** מעיינים מבעלי הקבלה שלא הורו שחג שבועות נהיה לעלת מתן תורה כי הנה הימים שעברו מעת שיצאו ממצרים עד שיקבלו התורה עולים אחד וחמשים יום שלפי כונתם שביום חמישי יצאו ישראל ממצרים וביום השבת נתנה התורה הנה יהיו אחד וחמשים יום מכלל שחג השבועות אינו למתן תורה. אכן חקרו לתת טעם בחמשים יום ואמרו בעבור שכלל תנועות שבעה כוכבי לכת ארבעים ותשע תנועות כדי לבטל דעת הוברי שמים שאין הנהגת העולם תלויה בהם על כן אמר "תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כג, טז) שעלה למעלה מן מ"ט ויש לתת טעם למה שבעה שבועות כדי לבטל דעת האומרים בעבור שנמצאי מטה קשורים בארבעים ושמונה צורות הגלגל שהיא מערכת העליונה ובעבור שהיו מאמינים באותם הזמנים תכלית המציאות עד אותן הצורות ולא היו מאמינים שיש למעלה מהם נמצא אחר על כן עבר למעלה מן מ"ח עד מ"ט שהם שבעה שבועות להורות שיש למעלה מהם נמצא ר"ל למעלה מן מ"ח צורות נמצא אשר אין תכלית לו שמכחו מתקיים כל זה הנמצא והוא המשגיח ומנהיג לכל נמצאי מעלה ומטה והוא הקושר התחתונים בעליונים להתקיים אלו באלו בכונתו וברצונו ית' ברוך שכחו מלא העולם. ויש נותנים טעם כי על כן אמר שבעה שבועות להורות שכל הענינים חוזרים על מספר השבעה כנגד שבע מערכות. ועל כן סופרים שבעה ימים שהשביעי שבת ושבעה שבועות ושבעה חדשים שהשבעה רובו ימים טובים ושבע שנים ושבע שמטות ושבע יובלים וכלם מתגלגלים בשבע מערכות. ומזה יש רמז כי כמו שהימים תלויים לסדר הבריאה כך השבועות תלויים לסדר הבריאה ואומרים כי מקודם לכן ממשלת הכוכבים היתה על תקון סדר אחד אך מעת שיצאו ישראל ממצרים סדרם בדרך אחרת שתהיה ממשלתם חוזרת על מספר השבעה. ואומרים כי בזמן שיצאו ישראל ממצרים התחילו יובלות כוכב שבתי משבע יובלותיו ובשבע יובלותיו עוד חוזרים השבע מערכות והנה יובל הראשון תלוי עוד לשבתי הוא הדין על השמטה הוא הדין על השבועות ועל החדשים. והנה היו שבעה שבועות מעת צאתם מגלות בסגולת כוכב שבתי עד יום מתן תורה וזה הכוכב מורה על טובה ועל רעה. אמנם טובותיו להורות על מעלה טובה וגדולה מורה על דת האמת ועל חכמה האלהית. והנה כשהתחילה מערכת כוכב שבתי השחתתו חלה על המצריים וטובותיו חלו על ישראל ועל כן קבלו ישראל התורה בתחלת ממשלת הכוכב ויצאו ישראל ממצרים וכן חוזרים חלילה כי כן הכתוב אומר "וְסָפַרְתָּ לְךָ, שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים--שֶׁבַע שָׁנִים, שֶׁבַע פְּעָמִים" (ויקרא כה, ח) כי על כן אמר "שֶׁבַע שָׁנִים, שֶׁבַע פְּעָמִים" להיות מתגלגלים השבע שבע פעמים. על כן אומרים כי בהשלים השבעה כוכבים כל אחד יובלותיו ועוד יחזור כוכב שבתי להתחיל יובולותיו תהא גאולת ישראל מהגלות כמו שנגאלו ישראל ממצרים. והנה שבו יובלות כל הכוכבים שני אלפים ארבע מאות וחמשים שנה ועתה חזרו כלם ונכנסו יובלות כוכב שבתי ועברו מאתים ושש עשרה שנה עד זמננו זה שנת חמשת אלפים מאה וארבע עשרה שנה לפרט ומן הדין היה כמו שיצאו ישראל ממצרים בתחלת יובלותיו לצאת גם עתה. והנה עתה עברו שנותיו ואנחנו בגלות על כן אנחנו חוזרים לאמונת תורתנו כי הגאולה תלויה על פי התשובה כאשר הבטיחנו על ידי משה רבינו עליו השלום שנאמר "וְשַׁבְתָּ עַד-ה' אֱלֹהֶיךָ, וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ (דברים ל, ב) וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-שְׁבוּתְךָ, וְרִחֲמֶךָ; וְשָׁב, וְקִבֶּצְךָ" וגו' (דברים ל, ג) שענינו שימציא מנוחה לנשבים בעודם בארץ גלותם ואחרי כן אמר "וְשָׁב, וְקִבֶּצְךָ" להוציאם מן הגלות. ואמנם יהי רצון מלפניו לקיים לנו ההבטחה הגדולה להעיר לבנו אל יחודו להישירנו בדרכי התשובה בהסיר המונעים כאשר אמר "וּמָל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-לְבָבְךָ" (דברים ל, ו) ונאמר "וַהֲסִרֹתִי אֶת-לֵב הָאֶבֶן, מִבְּשַׂרְכֶם, וְנָתַתִּי לָכֶם, לֵב בָּשָׂר" (יחזקאל לו, כו) ואז יחיש פדותנו וזמן גאולתנו. אך מה שיש לנו לומר כי ההערה בשמטות ויובלים שיש להם תלייה לענין הגלות והגאולה והעד שנחרב הבית בתום שבעים שמטות ועשו שבעים שנה ועוד נאמר על ידי דניאל "שָׁבֻעִים שִׁבְעִים נֶחְתַּךְ עַל-עַמְּךָ וְעַל-עִיר קָדְשֶׁךָ" (דניאל ט, כד). ואם כן הגאולה גם כן תהיה תלויה על פי ענינים אלו ואלהים הבין דרכם:

|  |  |
| --- | --- |
| **נשלם סדר חג שבועות** | **בעזרת האל לנו אל למושעות** |
| **ונתחיל סדר יום תרועה** | **כי עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה (שמות טו, ב)** |

**#VII ענין יום תרועה**

**#VII:1 יום** ראשון של חדש השביעי אשר נקרא יום תרועה צריכים אנחנו לדעת ענין שם תרועה אשר נסמך היום אליו ונאמר שענין תרועה מצאנוהו נאמר על הברת הרמת קול ומצאנוהו כולל הרמת קול שהוא לענין שמחה כגון "וְכָל-הָעָם הֵרִיעוּ תְרוּעָה גְדוֹלָה בְהַלֵּל" (עזרא ג, יא) שהוא לענין שמחה והפך מה שאמר "לָמָּה תָרִיעִי רֵעַ" (מיכה ד, ט). הנה אמר "וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת-קוֹל הָעָם, בְּרֵעֹה (שמות לב, יז) וַיֹּאמֶר, אֵין קוֹל עֲנוֹת גְּבוּרָה, וְאֵין קוֹל, עֲנוֹת חֲלוּשָׁה; קוֹל עַנּוֹת, אָנֹכִי שֹׁמֵעַ" (שמות לב, יח) מכלל שענינה כולל. על כן מה שנסתפקו בעלי הקבלה שענינה אם גנוחי גנוחי אם ילולי ילולי ושלשה שברים שהם גנוחי והלא הכתוב יחד זה היום לשמחה ועליו אמר "אַל-תִּתְאַבְּלוּ, וְאַל-תִּבְכּוּ (נחמיה ח, ט) כִּי-קָדוֹשׁ הַיּוֹם" (נחמיה ח, י) ובידוע שהכתוב לא הרמיז שזאת התרועה היא קול השופר וכבר ידענו כי בכל מקומות שהזכיר הכתוב תרועה עם חצוצרה ועם קול השופר כגון "בַּחֲצֹצְרוֹת, וְקוֹל שׁוֹפָר-- הָרִיעוּ, לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה'" (תהילים צח, ו) "עָלָה אֱלֹהִים, בִּתְרוּעָה; ה', בְּקוֹל שׁוֹפָר" (תהילים מז, ו) יכול להכריח על כל כיוצא באלו המאמרים אין שזאת התרועה היא קול השופר אלא היא תרועת קול הפה מחוברת עם חצוצרה או שופר והעד על זה בהרבה מקומות מצאנו לשון תרועה מיוחדת על הרמת שיר וזמרה כגון שאמר "לְכוּ, נְרַנְּנָה לַה'; נָרִיעָה, לְצוּר יִשְׁעֵנוּ. (תהילים צה, א) נְקַדְּמָה פָנָיו בְּתוֹדָה; בִּזְמִרוֹת, נָרִיעַ לוֹ" (תהילים צה, ב) "הָרִיעוּ לַה', כָּל-הָאָרֶץ; פִּצְחוּ וְרַנְּנוּ וְזַמֵּרוּ" (תהילים צח, ד) "רָנּוּ שָׁמַיִם כִּי-עָשָׂה ה', הָרִיעוּ תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ" (ישעיהו מד, כג) "הַרְנִינוּ, לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ; הָרִיעוּ, לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב" (תהילים פא, ב). ומה שמצאנו תרועה מחוברת עם שופר או חצוצרה אין הטעם שקול חצוצרה או השופר היא תרועה כי קול חצוצרה או שופר היא תקיעה אבל התרועה היא הרמת קול מחוברת עם התקיעה. ויש לדעת כי מה שאמר הכתוב בענין החצוצרות "וְתָקְעוּ, בָּהֵן--וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל-הָעֵדָה" (במדבר י, ג) "וְאִם-בְּאַחַת, יִתְקָעוּ--וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים" (במדבר י, ד) "וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה, שֵׁנִית--וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת, הַחֹנִים תֵּימָנָה[[19]](#footnote-19)" (במדבר י, ו) ונאמר "וּבְהַקְהִיל, אֶת-הַקָּהָל--תִּתְקְעוּ, וְלֹא תָרִיעוּ" (במדבר י, ז) מכלל שהתרועה חוץ מהברת החצוצרה. ולמה שהקישו בעלי הקבלה יום תרועה עם יום כפור שהיא שנת היובל במאמר הכתוב "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי, בֶּעָשׂוֹר, לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כה, ט) ואמרו מה זו התרועה של שופר אף זו התרועה של שופר אם כן יום התרועה גם כן היא בשופר. ואנחנו בארנו הטעם שהוא הרמת קול מחוברת עם קול השופר וכן הכתוב אומר "כִּי קוֹל שׁוֹפָר שמעת נַפְשִׁי, תְּרוּעַת מִלְחָמָה" (ירמיהו ד, יט). והנה ביום תרועה אינו רוצה רק הרמת קול בשיר והלל כי אין לשם זכר שופר. ומה לנו להקיש דבר שהוא בחיוב בכל שנה ושנה ממה שנתחייב פעם אחת בחמשים שנה שהיא שנת היובל ולא די בזה אלא שהרחיבו תנאים בתקון השופר והם עצמם מודים שהברתו נסתפקה להם ולא ידעו איך היא. והנה הם על כל פנים התירו התקיעה בשבת ועל כל פנים אסרוה ואומרים כי כתוב אחד אומר "יוֹם תְּרוּעָה" (במדבר כט, א) וכתוב אחר אומר "זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד) ורצונם אם נפל יום תרועה בחול הוא יום תרועה ואן נפל יום תרועה בשבת הוא זכרון תרועה. והלא הם חתירוה על כל פנים ומה טעם לפירושם. ואב"ן עזרא אומר לולי הקבלה לא הבדלנו מן הכתוב בין ראש חדש ניסן לראש חדש תשרי. ואולם חכמינו ע"ה נחלקו מהם אומרים כי זאת התרועה על ידי כלים ולא הבדילו בין שופר לחצוצרה כמו שהבדילו בעלי הקבלה. ואלו גם כן נחלקו מהם אומרים כי התקיעה בחצוצרה היתה תרועה בשביל מוספי היום. ומה שאמר "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם, וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם--וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת" (במדבר י, י) ומה שהיו בשאר המועדים על המוספות עתה היו מריעים ואפילו השיגו בעולת התמיד של מועד מפני כי לא הסגיל באמרו "עַל עֹלֹתֵיכֶם" כי אם בעולת המוסף לבד והסגיל זה לאופן ששון ושמחה ועתה בגלות כיון שאין המוסף סר התנאי ועוד שאם על דרך שמחה עתה ערבה כל שמחה והשיר נהפך לקינה ועל כן כתוב אחד אומר "יוֹם תְּרוּעָה, יִהְיֶה לָכֶם" (במדבר כט, א) שהוא בזמן הבית וכתוב אחר אומר "זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד) והוא בזמן הגלות. ומהם אמרו כי זאת התרועה לא היתה אלא לעורר לבות בני אדם שבאו ימי תשובה לאופן יום כפור להכין כל אחד את לבו להתודות בעונותיו. ואם כן לפי זאת העלה כנראה בכל זמן התשובה מחוייבת בין בזמן הבית בין בזמן הגלות מתחייבים להריע כדי לעורר התשובה:

**וכבר** הוגד בספרי חכמים שאנשים חייבו זה על נפשם והיו עושים אותו זמן ונמשך להם זמן ואחרי כן אסרוהו. ומהם אמרו כי אין זאת התרועה בכלים אלא על ידי שיר והלל כאשר יריעו האנשים בקדושה כמו שאמר "וַיָּרַע הָעָם, וַיִּתְקְעוּ בַּשֹּׁפָרוֹת … וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה"[[20]](#footnote-20) (יהושע ו, כ) שהורה שהתרועה זולת תקיעת השופרות וכן כתוב "וְכָל-הָעָם הֵרִיעוּ תְרוּעָה גְדוֹלָה בְהַלֵּל" (עזרא ג, יא) ולא יתכן להריע בכלים אלא בראיה והראיה נעדרת. ונראה שהיתה זאת התרועה מחוברת עם תקיעת החצוצרות שהיתה ביום הזה עם המוספים וגם יעבור כי בכל ערי ישראל היו מתקצבים ומריעים בשיר והלל ויקרב כי זאת התרועה היתה בזה היום להעיר לבות בני האדם בדרכי התשובה ועל כן נאמר "יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן--זִכְרוֹן תְּרוּעָה" (ויקרא כג, כד) ר"ל שיזכרו לפני השם דמיון לדבר "וַהֲרֵעֹתֶם, בַּחֲצֹצְרֹת; וְנִזְכַּרְתֶּם, לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (במדבר י, ט) ונאמר "אַשְׁרֵי הָעָם, יֹדְעֵי תְרוּעָה; ה', בְּאוֹר-פָּנֶיךָ יְהַלֵּכוּן" (תהילים פט, טז) והכתוב תלה הזכרון לפניו בין על ידי תרועה בין על ידי תקיעת חצוצרה כאשר נאמר "וַהֲרֵעֹתֶם, בַּחֲצֹצְרֹת; וְנִזְכַּרְתֶּם, לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם" ונאמר "וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם" (במדבר י, י):

**ונהגו** כל ישראל מראש השנה ועד יום הכפורים שהם עשרה ימים וקמים בלילות ומתפללים עניני ודויים ותחנות למצוא סליחה לעונותיהם ואע"פ שבכל הזמנים צריך האדם להיות בתשובה אלו הימים ביותר האדם מפשפש במעשיו כי אי אפשר להיות חוזר בתשובה והחטא בידו. ויש יראי חטא ומתענים כל הימים וכל אלו הנהגות טובות כדי שיבוא יום כפור אשר הסגל לכפרת העונות ויהיו מוכנים בתשובה שלמה הכל למצוא סליחה וכפרה בכל מה שחטאו כאשר כתוב "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטַהֵר אֶתְכֶם" וכו' (ויקרא טז, ל). וזה היום שהוא יום תרועה נקרא שבתון ומקרא קדש ולא נקרא בשם חג ויש בו אסור מלאכת עבודה וכבר נתבאר בענין חג המצות איך יבוא במאמר כל מלאכת עבודה התר מעשה אוכל. ובארנו כי מה שאמר בעזרא ושלחו מנות לאין נכון לו (נחמיה ח, י) שלא יורה זה המאמר באסור מלאכת אוכל במועד מפני שלא נאמר לאין לו שהרי נתבאר כי טעם זאת ההכנה אינו מורה רק לענין הקנין וההבאה מחוץ כטעם הכן בחוץ מלאכתך וכבר בארנו התואנות איך לא הכינו מפני שהיה ראש חדש ונסתפק להם ועל כן נשארו קצתם בלי הכנה וכי זה המאמר באמרו ושלחו מנות לאין נכון לו אינו מורה להתר ההוצאה מרשות אל רשות שהיא אסורה בשבת יען שזה היום שהוא מקרא קדש והוא ראש חדש לפעמים יקרה ויסתפק כשיהיה השמים מעונן ואפשר שיראה ואפשר שלא יראה ולפעמים יקרה ועושים שני ימים ואם יקרה ויקדשו היום הראשון מספק ויראה הירח בליל יום שני ויעיד הירח משעורו ומדרכו כי עתה זמנו שיראה שומרים היום השני ואם עדיין תופש הראשון מחללין אותו להכין בשני ואם לא נראה גם כן בליל יום שני מצד מניעה ושמרו השני ובשני נראה הירח בעוד היום גדול והיה נראה משעורו שהוא בן שני ימים מחללין עליו את היום והיום הראשון הוא העקר. כבר אנחנו בארנו דרכי הראיות והסימנים שעליהם ראוי להסמך בקדוש החדש בפרקי ענין ראיית הירח ומשם יתבונן כל הענין ואיכות שמירת שני הימים כפי דעות החלוקות בדברי החכמים ומה שהוא ראוי להמשך אחריו ודאי. זה היום קראוהו קצת החכמים ראש שנה מה שלא מצאנוהו מן הכתוב ובעלי הקבלה קראוהו כן באמרם בתשרי נברא העולם וביניהם חלוקה כפי שבארנו אם בניסן נברא העולם ואם בתשרי נברא העולם ואנחנו הורינו בראיות נוצחות להיות בריאת העולם בניסן. אך מה שמתפללים הרבנים שיום זה הרת עולם שבו נברא כל יצור אין האמת עמם והלא הכתוב מורה מאמר מוחלט שאין ראש השנה מראש החדש שהרי הכתוב אומר "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) והוא חג הסכות ואמר "בְּצֵאת הַשָּׁנָה, בְּאָסְפְּךָ אֶת-מַעֲשֶׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה" (שמות כג, טז) וכתוב "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי, בֶּעָשׂוֹר, לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כה, ט) ולעולם הכרוז יהיה קודם. והנה בהיות הכרוז קודם חמשה ימים נראה כי ראש השנה מחג הסכות כי אי אפשר לבוא שנת הדרור ועדיין לא נשתחררו העבדים אע"פ שיש לומר כי החדש בכללו יקרא ראש השנה כמו שנאמר לחדש ניסן "רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם, לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב, ב) אע"פ שנתיחסה יציאת השנה לחג הסכות לבד ויתיחד ראש השנה לראש חדש תשרי. ואולם אחרי האמת מה שצריך להאמין כי יש לשנה שני ראשי שנה ניסן ראש לחדשים ולמנין ראשי השנים ותשרי ראש לשמטות וליובלים ולהשמטת כספים ולדרור העבדים ולהשמטת הקרקעות וכך יאות להיות תחלת אלו הענינים מתשרי שאם בניסן נברא העולם הנה אין קודם ממנו שום ענין אלא אחרי שנברא העולם לשביתת אלו הענינים אשר פעלתם קודמת השביעי יהיה קדש. יום זה אמרו בעלי הקבלה שהוא הרת עולם ויום זה נזכרים מעשי כל אדם זכיותיו ועונותיו מי שזכיותיו מרובים נכתב לחיי עולם ומי שעונותיו מרובים אם לא שב נכתב לגיהנום מי שזכיותיו מחצה על מחצה אם שב עד יום כפור נכתב לחיי עולם ואם לא שב נכתב לגיהנום. תימה גדול שאם זה היום יום דין איך נותן התורה צוה להיותו יום שמחה ומקרא קדש ובזה היום נאמר "אַל-תִּתְאַבְּלוּ, וְאַל-תִּבְכּוּ (נחמיה ח, ט) כִּי-קָדוֹשׁ הַיּוֹם, לַאֲדֹנֵינוּ (נחמיה ח, י)" ואדרבא אם הוא יום דין צריך עניני הכנעה ושפלות. ומה שיש להבין שאומת הצאב"א אשר היו מאמינים שההויה וההפסד הם במצוע האור והחשך וידוע כי הקיץ כלו יום והחורף כלו לילה על כן יום בשנה חשוב שנה. והתחלת אלו שני הזמנים שתי נקודות השווי שהם ראש מזל טלה וראש מזל מאזנים ובהכנס השמש במזל טלה עודף היום ובהכנס השמש במזל מאזנים עודף הלילה וההויה נמשכת אחרי האור וההפסד נמשך אחרי החשך על כן הזמן שהיה מתוסף האור היו עושים אותו יום שמחה והכתוב בטלו ושם אותו כשאר ראשי חדשים וביום החסר האור היו עושים אותו יום אנחה ויללה והכתוב כשהיה רוצה לעמוד כנגד הדעת ההיא להסיר אותו החולי מעקרו אדרבא צוה להיות יום שמחה ומקרא קדש ובעבור היות שתי נקודות השווי שתי תקופות ובכל תקופה ותקופה נעתק הזמן מאיכות לאיכות והוא זמן דין על כן בתקופת ניסן היה נעתק הזמן לאיכות ההויה ובתקופת תשרי היה נעתק לאיכות ההפסד וכדי להסיר זאת הדעת מעקרה שהזמן לא ייטיב ולא ירע עמד הכתוב כנגד החוק ההוא שלהם ועשהו יום שמחה. ויש לסבור סברה כי בעבור היות ההכנעה והשפלות עקרי ודוי העונות והיתה מדה טובה ואי אפשר להשביתה על כן העתק הענין לזמן אחר אשר הוא בחלוף זה הזמן לבטל הדעת ההיא לכון שזה הענין תלוי על ידי פועל אחר והיתפאר הגרזן על החוצב בו ולא שם אותו במרובע שגם היסודות מתגלגלות ברביעי החדש והנה בהכנס הרבע נעתק הזמן מאיכות לאיכות וגם הוא יום דין על כן שם הענין בחצי המרובע השני באמצעות איכות אחת שהוא שליש החדש והעשירי יהיה קדש כי רוח מלפניו יעטוף ואותו היום קבע להיות זמן ודוי העונות וכפרת זדונות. יתעלה ויתנשא שמו הגדול אשר כרוב רחמיו הגדיל חסדו לברואיו שאע"פ שהתשובה מחוייבת בכל עת קבע זמן על ידי ליאוטים לטהרם מכל פשע וזדון וחטאת לרשת חיי העולם הבא ככתוב "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטַהֵר אֶתְכֶם" וכו' (ויקרא טז, ל). על כן נהגו ישראל ומיום זה עד יום הכפורים קוראים אותם עשרת ימי רחמים והם ימי תשובה וקמים בלילות ומתפללים ודויים ותחנות לבקש סליחה וכפרה לעונותיהם להיותם ראויי מחילה ביום הכפורים:

|  |  |
| --- | --- |
| **נשלם סדר יום תרועה** | **ברוך ה' אשר לו הישועה** |
| **ונתחיל ענין יום הכפורים** | **בשם המשגיח על כל היצורים** |

**#VIII ענין יום הכפורים**

**יום** העשור לחדש השביעי קראו הכתוב "מִקְרָא-קֹדֶשׁ" ו"שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" ולא נקרא חג ונאמר בו "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" כדין השבת ועל כן כל מה שאסור בשבת אסור ביום העשור אין ביניהם הבדל אלא במשפט שהעובר בשבת במזיד חייב סקילה וכרת שנאמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת--כִּי כָּל-הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה, וְנִכְרְתָה" (שמות לא, יד) והעובר בזה היום חייב כרת לבד שנאמר "וְכָל-הַנֶּפֶשׁ, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה, בְּעֶצֶם, הַיּוֹם הַזֶּה--וְהַאֲבַדְתִּי אֶת-הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, מִקֶּרֶב עַמָּהּ[[21]](#footnote-21)" (ויקרא כג, ל). ואולם דברים שנאסרו בשבת בפרט חוץ ממאמר "כָּל-מְלָאכָה" איך יהיה הדבר בהם כגון שאסר הכתוב בעור האש במאמר "לֹא-תְבַעֲרוּ אֵשׁ, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" (שמות לה, ג) והיציאה חוץ לתחום במאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו, אַל-יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ" (שמות טז, כט) מנין יבוא אסורם בזה היום. ואולם שם בענין השביתה בררנו ובארנו שבעור האש נכנס תחת "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" ואם הוציאה הכתוב בבאור הוציאה לעלה כאשר נתבאר לשם וכיון שאמר הכתוב הנה "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" הנה גם בעור האש באסור. אכן היציאה חוץ לתחום לשם בארנו הכרח החכם ר' יוסף נ"ע במאמר "שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו" אם שהוא מיוחד לאנשי דור המדבר או להם ולזולתם ובאר החכם שבזה המאמר נאמר "וַיִּשְׁבְּתוּ הָעָם, בַּיּוֹם הַשְּׁבִעִי" (שמות טז, ל) וכיון שנכללה מניעת היציאה מן התחום בשם שביתה ונאמר בזה שבת שבתון גם היציאה חוץ מן התחום תהיה נכללת במלת שביתה ולשם בארנו בענין השביתה שהיא כוללת מה שכולל מאמר "כָּל-מְלָאכָה" כפי שדקדקנו לשם ומספיק ועל כן נגזור אומר שבעור האש והיציאה מן התחום אסור במאמר "כָּל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" ומאמר "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן" וכו' אם כן כל מה שאסור בשבת אסור ביום העשור. תוספת באה בזה היום במצות הענוי שהוא נכלל תחת השביתה באמרו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם, וְעִנִּיתֶם אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא כג, לב) שכל מה שתלוי באכילה יהיה אסור בזה היום מענין טלטולי הכלים שהם לצורך האכילה. הענוי שנאמר בזה היום הוא מניעת המאכל והמשתה שכל ענוי דבק בנפש הוא לענין הצום שנאמר "עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי" (תהילים לה, יג) ונאמר "וְנֶפֶשׁ נַעֲנָה תַּשְׂבִּיעַ" (ישעיהו נח, י). ויש אשר נסתפקו אם יהיה הענוי דבק בנפש שהוא הצום שאמרו אם היה כל ענוי דבק בנפש הוא הצום לא היה ראוי לומר "עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי" שאם היה אומר עניתי נפשי היה מספיק שהוא צום מפני שכל ענוי דבק בנפש הוא צום. וזאת איננה טענה כי זה להרחבת המאמר ולהפלגתו ואע"פ שהוראת אלו המלות לא תורה להסגלת הצום אלא נראה שהרצון על כל איזה ענין שתתענה הנפש והעד מה שאמר הכתוב "כָּל-נֵדֶר וְכָל-שְׁבֻעַת אִסָּר, לְעַנֹּת נָפֶשׁ" (במדבר ל, יד). אך בשמוש הלשון לא מצאנוהו אלא מוסגל על הצום כאשר אמר "לָמָּה צַּמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ, עִנִּינוּ נַפְשֵׁנוּ וְלֹא תֵדָע" (ישעיהו נח, ג) והנה צמנו וענינו נפשנו כפל מאמר והעד שאמר "הֵן בְּיוֹם צֹמְכֶם תִּמְצְאוּ-חֵפֶץ, וְכָל-עַצְּבֵיכֶם תִּנְגֹּשׂוּ" (ישעיהו נח, ג) שמספיק על שני המאמרים ואין טענה ממאמר "עִנֵּיתִי בַצּוֹם נַפְשִׁי" שטעמו ביום צום שהיה ידוע להם ופתחות הבי"ת לעדות. והנה לא מצאנו ענוי נפש כי אם במניעת המאכל והמשתה כפי המפורסם בכתוב. ואולם להיות משמע אלו המלות מורה גם בזולתי זה אין מונע אך לא נתבאר לנו. אך מה שהרחיבו בעלי הקבלה לאסור דברים אחרים ממאמר "תְּעַנּוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא טז, כט) בכל מה שמצאו מלת ענוי לבד בלי צרוף נפש משתמשת אינם צודקים. ואלו הם הסיבה ומנעת השכיבה ולבישת הסנדל ולרחוץ הלא הם עצמם הבדילו כי אין חייב כרת אלא על האכילה ועל השתייה לבד אכן מכל מקום צריך להתנהג בכל ענין שמענה הנפש לבד שלא יהיה בו חלול היום כי אלו הם ליאוטי התשובה שבה יהיה כפור העונות. אך עקר משמע אלו המלות לפי רצון הכתוב הוא במניעת המאכל והמשתה על כן כל מי שעבר על מצוה זו חייב כרת כפי שאמר הכתוב "כִּי כָל-הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא-תְעֻנֶּה, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--וְנִכְרְתָה, מֵעַמֶּיהָ" (ויקרא כג, כט). וצריך לכון לבו בענוי נפשו שאם יצום בלי כונת הלב לא יועיל לו ועל כן יחס הענוי על הנפש שיעצור נפשו מכל הנאה גשמית מגלוי משמע הכתוב שזאת המצוה תתחייב על הבוגרים מפני שבא עליו כרת ועוד שזה יהיה לכפור עונות. אכן אנחנו מקבוץ ישראל שמענים את בניהם ואפילו שלא הגיעו לידי בגרות. ולהיות הקש מן השבת שאמר "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ" (שמות כ, י) כך יהיה ההקש ביום כפור במניעת מלאכה ואע"פ שעלל עשיית המלאכה ליום כפור משום שהוא יום כפורים וזאת העלה לא תכלול למי שהוא זולת בוגר כך יהיה הדין בענוי נפש אך בזה צריך להיות הקטנים בפרק שלא יבואו לידי סכנה אבל במה שסובל צריך להדריכו כדי לחנכו במצות. וצדק החכם באמרו כי זה יהיה על צד התקון והליאוט באשר ישיג מן הענוי לבנינו ותשבר נפשותינו בראותנו אותם. ועוד כי בעתי הצרה היו ישראל מכניסים בניהם וטפם עמהם שנאמר "וְכֹל-יְהוּדָה--עֹמְדִים שם לִפְנֵי ה'; גַּם-טַפָּם, נְשֵׁיהֶם וּבְנֵיהֶם" (דברי הימים ב כ, יג) ואמר "קַדְּשׁוּ-צוֹם, קִרְאוּ עֲצָרָה." (יואל א, יד) "קִבְצוּ זְקֵנִים--אִסְפוּ עוֹלָלִים, וְיֹנְקֵי שָׁדָיִם" (יואל ב, טז) וחייב הכתוב בזה הענוי לקחת חלקים מן החול משתי קצות היום כאשר אמר "וְעִנִּיתֶם אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם; בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב--מֵעֶרֶב עַד-עֶרֶב, תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם" (ויקרא כג, לב) לאופן שענוי נפש ימצא לפרקים אחרים בשאר צומות בחלקי היום שאוכלים בתחלת הלילה. וזאת המצוה ר"ל מצות הענוי מחוייבת לישראל ולגרי צדק ולא לגרי שער שאם הם נמנעים מעשות מלאכה בגבולנו אינם נמנעים על האכילה בגבולנו:

**#VIII:1 פרק ראשון**

**זה** היום נקרא יום הכפורים לאופן כפרת העונות שנאמר "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטַהֵר אֶתְכֶם: מִכֹּל, חַטֹּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה', תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל). ויש בכאן שאלות ששאלו חכמי התושיה ואלו הם. הואיל והסגיל זה היום לכפרת העונות והמעשים הנעשים בזה היום היהיה ענינו שמעשה יום הכפורים מכפר לבדו או המעשה עם התשובה שהיא בזה היום. ואם הרצון שהמעשה עם התשובה שהיא בזה היום מכפר והואיל והתשובה לבדה מכפרת מה טעם לצורך המעשה. ועוד אחר שהתשובה תתחייב בעת השני מן החטא מה טעם להסגיל זה היום. ואם זה היום ומעשהו הוא ליאוט על התשובה היהיה לתשובת זה היום עדפנות מתשובת ימים אחרים ואם יהיה לזה היום עדפנות היהיה היום לבדו או היום עם המעשה שבו אמתת הליאוט. ואם היום עם המעשה יום הכפורים אמתת הליאוט אחד שמעשה יום הכפורים יש מקומות מעויינות לזריקת דם פר ושעיר בבית שני כשלא היה הארון איך היה הדבר. ואולם בגלות כשלא יהיה מעשה יום הכפורים איך יהיה הדבר. ואמנם איזה עון מתכפר בזה היום אם השגגות או הזדונות או שניהם יחד ואם העונות שהם תלויות במקדש אם מה שהם תלויות במקדש וזולת המקדש. ואם מכפר גם על עונות שהם בזולת המקדש היהיו מה שהם בין השם ובין בני אדם או מה שיש בין בני אדם אחד לחברו. ואולם להיות המעשה שיעשה בזה היום הוא המכפר בלתי התשובה אי אפשר כי העקר הוא התשובה כאשר באר החכם רבינו יוסף המאור הגדול נ"ע לשני אופנים. האופן האחד כי אחרי שמחילת העון בצורת הפטור ואפשר למחול עון החוטא על צד החסד אי אפשר שיצוה מצוה לעשותה המצווה בשביל כפרת עונותיו שיהיה ערך שכר המצוה מכריע לערך גמול העונות כי אז לא יהיה קריאה אל המצווה בזה הואיל ומחילת העונות על צורת הפטור על כן צריך שתהיה המצוה ההיא בערך אשר תפיל כלל העונות ועכ"ז יתחייב השכר שהוא גמול טוב ואיזו היא הנה היא התשובה גדולת המעלה יקרת הערך אשר בעשייתה כתקונה תפיל גמול כל העונות ויתחייב בה גם כן השכר מפני שהיא מצות עשה אשר יתחייב בה השכר כגון שאמר "וְשַׁבְתָּ עַד-ה' אֱלֹהֶיךָ, וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ" (דברים ד, ל). על כן אמרו החכמים שיש לה שני פנים פאת חוב ופאת חיוב שפאת החיוב הוא בהפילה גמול הרע ופאת חוב שיתחייב בה השכר ועל כן יתחזקו בה קריאי המצווים להנצל מגמול הרע ולזכות בגמול הטוב. והאופן השני שאם זה הקרבן יתחייב בו שכר רב הנה ימצאו עונות מן הגדולות שלא ישוה ערך השכר אשר יתחייב בעשיית הקרבן בערך עונש גודל העון על כן אי אפשר להיות הקרבן הוא המפיל כלל העון אלא העקר לכל המעשה היא התשובה אשר בעשייתה היא מכרעת לכל פשע ועון וחטאת ובה יתחייב גם כן השכר וכי היא נתחייבה מן הדעת ומן התורה צד חיובה מן השכל וצד חובתה מן התורה ופאת חובתה היא להיותה ליאוט והעד בזה שחייב בזה היום ענוי הנפש אשר הוא עקר להעשות התשובה כאשר אמר "וְגַם-עַתָּה, נְאֻם-ה', שֻׁבוּ עָדַי, בְּכָל-לְבַבְכֶם; וּבְצוֹם וּבִבְכִי, וּבְמִסְפֵּד" (יואל ב, יב) ואם כן הדבר מה טעם במעשה יום הכפורים הואיל והתשובה מספקת על כן אמרו החכמים כי אלו המעשים אטים ונהולים לענין התשובה כי בלתם לא תתקן התשובה אלא אלו הענינים מתקנים ומישרים את התשובה על פי אמתתה כפי שראה בחכמתו ית' על פי האט והתקנה ואם נעלמו סודותם מעין שכלנו בידוע שהוא הרופא האמתי מסיר חליי הנפש ואע"פ שלא נדע תקון הרפואה ההיא. ראיתי דעות החכמים חלוקות באלו הענינים שהם מעשה יום הכפורים. יש מהם אומרים בעבור היות הדעות הקודמות מאמינים אמונות סכלות והיה מאמונתם ומנהגם להקריב מיני בעלי חיים וזהו מאמונתם להתקרב אל מי שהם עובדים לו וכשבאה התורה להורות האמונה האמתית לא מנע דרכי העבודות ההן לגמרי לא מפני שיש תכלית מכוונת לאותן העבודות אלא מפני שהיה קשה להעתיקם מאותו מנהג שהיו מכונים כי בו יתקרבו. וטעם זאת הכונה הקשה בעיני מפני כי לא היה כל כך קשה להעתיקם מעצתם הנבערה כאשר העתיקם מאמונתם הסכלה. ועוד דין היה בתחלה לבאר איכות דעת העובדים אלו העבודות להורות זיוף מחשבתם הכוזבת והנה הבל הביא מבכורות צאנו (בראשית ד, ד) ולנח כתוב "וַיָּרַח ה', אֶת-רֵיחַ הַנִּיחֹחַ" (בראשית ח, כא) קודם התפרסם מה שהיה מאמונות הכוזבות. והיות הנקרבים שור שה כשבים ושה עזים נתן פרטי העלות בהיות שה כשבים כנגד עובדי מזל טלה ושה העזים כנגד "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) וגם מן השור להיותם מגדילים את השור מפני שהוא סבת פרנסת האדם ורב תבואות בכח שור על כן שם אותם בשביל עונות עמו לבזותם ולהפחיתם לעמוד כנגד הדעת ההיא המגונה כי אותו שהיה מעולה ומשובח באמונתם שם אותם בשביל כפרת עונות עמו לבזותם ולהפחיתם לעמוד כנגד הדעת ההיא עד כאן הגיע עיון זה החוקר. ומדברי חוקר אחר כי כל עניני הקרבנות תכליתם בעבור היות כל נמצאי מטה קשורים במערכת העליונה ועל פי מולד האדם יהיה מזלו לטוב או לרע ועל כן היו מקריבים מיני בעלי חיים לזבחם בתת כופר נפש תחת נפש כדי שינצל אותו החלק שיש על פי המערכה יעודו לרע לא שהמערכת תשחת אלא תעשה דרכה באותו הנזבח וזאת היתה תכלית הקרבת הקרבנות כך מאמין בכל מה שסדרה התורה מעניני הקרבנות. ונראה מכונת זה החוקר שזאת היתה תכלית מכוונת בהקריב הקרבנות. אמנם סכלו קצת דעות ושמו הקרבת הקרבנות לצד תכלית אחרת כגון מה שהיו עושים המצריים אשר היו זובחים והיו מכונים כי השדים מתקבצים לאכול הדם והיו מודיעים להם עתידות באמרם שהשדים יש להם ששה דברים שלשה כבני אדם ושלשה כמלאכי השרת. כבני אדם שפרים ורבים כבני אדם ואוכלים ושותים כבני אדם ומתים כבני אדם. ושלשה כמלאכים בכנפים בטיסה ובדעת העתיד. ואומרים כי אלו משני יסודות אש ורוח ועל כן טסין למעלה באויר לקבלת עתידות משרי המזלות. ואלו דברי רוח ודמיונות כוזבות ואין להם מציאות חזקה אבל צד המרחקה שעושים שודדים את דעתם ונראה להם שהם משיגים אותם. וישראל כשהיו במצרים כל כך נתמלאה בטנם מטיט עבודת כוכבים של מצרים ולמדו נימוסיהם ובכן באה התוכחה עליהם "וָאֹמַר אֲלֵהֶם, אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ, וּבְגִלּוּלֵי מִצְרַיִם, אַל-תִּטַּמָּאוּ" (יחזקאל כ, ז) ונאמר "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) ונאמר "יִזְבְּחוּ, לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ" (דברים לב, יז) ולזה נאמר "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים, יָחֳרָם--בִּלְתִּי לַה', לְבַדּוֹ" (שמות כב, יט) ומכונת זה החוקר כי סכלו בתכלית סבת הקרבנות. אמנם כבר בארנו דעתו בהם שלא היתה הכונה כי אם בתת נפש תחת נפש ולהיות כופר נפש וזהו טעם "פֶּן-יִפְגָּעֵנוּ, בַּדֶּבֶר אוֹ בֶחָרֶב" (שמות ה, ג). והנה הוא מאמר מוחלט וטעם להזכיר הקרבנות קודם כל המצות כי השכינה תשוב אל מקומה אם לא ישמרו תורת העולה וכן היה. וחלילה חלילה להצטרך לעולה וכן הוא אומר "אִם-אֶרְעַב, לֹא-אֹמַר לָךְ: כִּי-לִי תֵבֵל, וּמְלֹאָהּ" (תהילים נ ,יב) רק יש לו סוד. והעולה מכח זאת הדעת לא יעלם מן המבינים שדעתו בזה כי אם לא תעשה המערכת מה שנגזר על פי סבובה אי אפשר ואם לא יעשו הקרבנות לתת חלק תחת חלק אז לא תהיה השגחה אמתית וזהו טעם בסור השכינה. ואולם לפי זאת הדעת יתחייבו טענות והמשכילים יבינום ומה לנו להאריך. אך מה שיש להעיר כי בכל קרבן הנקרב לא מצאנו אשה לאלהים כי אם אשה לה' השם המיוחד והכתוב אומר "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים, יָחֳרָם--בִּלְתִּי לַה', לְבַדּוֹ" (שמות כב, יט) על כן יש לנו לומר כי כמו שסכלו המצריים הדעת האמתית וזבחו זבחיהם לשדים כן סכלו אלו לזבוח זבחיהם לפי כונתם כי המערכת תשלים פעולתה באותם הזבחים בתת חלק תחת חלק ועל כן אמרה התורה "זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים, יָחֳרָם--בִּלְתִּי לַה', לְבַדּוֹ" בידיעה ופרעה אמר "לְכוּ זִבְחוּ לֵאלֹהֵיכֶם--בָּאָרֶץ" (שמות ח, כא). והנה אומר "וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה, עֹלָה וּזְבָחִים--לֵאלֹהִים" (שמות יח, יב) כי עדין לא השיג השם המיוחד ואע"פ שאומר "עַתָּה יָדַעְתִּי, כִּי-גָדוֹל ה' מִכָּל-הָאֱלֹהִים" (שמות יח, יא) על כן כשכונה התורה למחות אלו הדעות המזוייפות מעקרן לא תמצא שיחס הקרבנות כי אם לשם המיוחד באמרו אשה לה' עולה לה' חטאת לה'. ואולם דברי הנבואה הורו שעניני הקרבנות אינם תכלית המבוקשת כאשר אמר "הַחֵפֶץ לַה' בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים, כִּשְׁמֹעַ, בְּקוֹל ה'" (שמואל א טו, כב) ונאמר "לֹא-אֶקַּח מִבֵּיתְךָ פָר" (תהילים נ ,ט) ונאמר "הַאוֹכַל, בְּשַׂר אַבִּירִים; וְדַם עַתּוּדִים אֶשְׁתֶּה" (תהילים נ ,יג) ונאמר "לֹא-דִבַּרְתִּי אֶת-אֲבוֹתֵיכֶם, וְלֹא צִוִּיתִים ... עַל-דִּבְרֵי עוֹלָה, וָזָבַח" (ירמיהו ז, כב) "הֲיִרְצֶה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים, בְּרִבְבוֹת נַחֲלֵי-שָׁמֶן" (מיכה ו, ז) ואם כן אין הכונה לפי דעת הקודמים שהם מזון השדים ולא לפי הדעת השנית שתשלים המערכת פעולתה אלא הכונה כפי מה שאספר:

**#VIII:2 פרק שני**

**אחרי** אשר יצר השם את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים (קהלת ז, כט) הנה בהיותו ישר לא יצטרך בעניני הקרבנות אמנם אחרי נטותו מדרך היושר יהיו אלה הקרבנות מתקנים אותו לשוב לקדמתו על כן יש לנו לומר שעניני הקרבנות הם אטים ונהולים להתעוררות התשובה. ואולם דרכי הליאוט שיש בעניני הקרבנות דבר ידוע כי אין האדם חוטא כי אם מצד שתי הנפשות שהן נפש הצומחת ונפש החיונית והאדם נזון מהצומח ומהחי האלם והמזון ישוב בטבע הנזון והנה בשעת חטאו יביא מאלה ויתכפר. ובעבור היות האדם והחי האלם נכללים בסוגם הקרוב החי יתן אל לבו כי החלב הנשרף תמור חלבו וכלל אברי הבהמה תחת אבריו ויכניע נפשו הבהמית להישר נפשו העליונה לאור באור החיים כי הלב הדכא מעון לשכינה כאשר אמר "מָרוֹם וְקָדוֹשׁ, אֶשְׁכּוֹן; וְאֶת-דַּכָּא, וּשְׁפַל-רוּחַ" (ישעיהו נז, טו) ונאמר "זִבְחֵי אֱלֹהִים, רוּחַ נִשְׁבָּרָה: לֵב-נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה, אֱלֹהִים, לֹא תִבְזֶה" (תהילים נא, יט). ונראה לי שעל זה כון אב"ן עזרא באמור גם כן יתכן להיות מצוה אחת בעבור שני דברים כמצות העולה וכון בזה שתי הדעות הדעת הקודמת וגם זאת הדעת. אכן המינים הנקרבים ממין הטהור להמצאם בקלות והענין מופלא בהיותם מינים פחותי ההרגש ועל כן תראה מאלה המינים יש מהם יותר חשוב מחברו כי הנה הבקר משובח מן הכבשים והכבשים מן העזים והעזים הם חדי ההרגש יותר על כן תמצאם חלוקים בקרבנות שהעולה תהא נקרבת ממין השור וממין הכבשים לפחיתות החטא וגם כן לחטאת ועל כן תמצאם נקרבים כפי המקריבים וכפי החטא. והעז בדרך חיוב מיוחד לחטאת אך על דרך נדבה יעשה לעולה. והנה בשגגת הצבור והמשיח ששגגתם אינה מהתגברות תאוה הבהמית חייב להביא פר חטאת להיותו פחות ההרגש. אבל הנשיא שעיר ועם הארץ כבשה או שעירת עזים ששגגתם מהתגברות טבעם חייב להביא מחדי ההרגש והנשיא למעלתו יביא שעיר. ואם תשתכל היטב בפרטי הקרבנות ימצא הרמז כלו שהכונה התוריית לדכא החומר ולהכניעו מתאות העולם החדות כי לא נאמרו ונסדרו על דרך מקרה והמבין יבין מעניני התמורה שאם הוא עני להביא כפי יכלתו העשיר בשורו והדל בתורו והתכלית לדכא החומר ולהכניעו שיתעורר בדרכי התשובה:

**הנה** בענין מעשה יום הכפורים בדם פר ושעיר לחטאת כפי חלוק החוטאים. אמנם להקריב הכהן פר והקהל שעיר לחטאת כפי חלוק החוטאים לפי הרמז שהקדמנו והנה דמם נזרק לפנים והם נשרפים בחוץ לפי גודל חטאם. והשעיר המשתלה לעזאזל המדברה מיוחד לישראל ואין לכהן חלק בו שאי אפשר מפני שהוא מכפר על עונות גדולות הבאות מרוע חדוד החמר כאשר נאמר "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֶת-כָּל-פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל-חַטֹּאתָם" (ויקרא טז, כא) ומפני זה לא נרצה לא לזביחה ולא לשרפה אלא הרחיקו הרחקה יתרה וגדולה ויושלך בארץ גזרה שאין בה ישוב ויחתך חתיכות שבזה הדין צריך שיוסר מי שחטא בחטאות שהוא מכפר ככתוב "וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹתָם, אֶל-אֶרֶץ גְּזֵרָה" (ויקרא טז, כב) ר"ל עונש אלו העונות כאלו לפי גודל החטא לא ילקה פני השכינה ועל כן לא לקח לאיזה שעיר שנזדמן רק על פי הגורל ואמר "לַעֲזָאזֵל, הַמִּדְבָּרָה" (ויקרא טז, י) טעמו למדבר עזאזל ונקדם כמו בכספייא המקום. ולדברי התועים שהוא שחד לסמאל ראש השדים הנה הכתוב אומר "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) אלא אדרבא יש לומר כי מפני שהיה מנהגם זה לזבוח לשעירים כאשר נאמר "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם" ועתה לזלזל אותו המכוון להם אשר הם מדמים כמו עזים נתנו השעירים בשביל עונם וחטאתם. ולהיות עזאזל שם מן עז על שם המוקרב ויש שדקדקו בו עז אזל מלשון אזלו בבהילו (עזרא ד, כג) וטעמו עז הלך. ויש להפלא בזה שבתחלה הקריב החטאות ואחרי כן העולה לפי העקר שהרמזנו שכך יאות אחרי שהסיר צחנתו לראות פני השכינה ולהיות העלה אילים אילו של כהן ואילו של העם להיות הענין בשביל חטא הנשמה העליונה העולה למעלה בעבור מחיצות החומר כי דרך אחת לכל על כן העולה כלה נשרפה על מזבח העולה שהוא פתח אהל מועד ועל כן נאמר בו ריח ניחוח שהוא התעוררות לטהר הנשמה מסיגי החמר דמיון הדבר כמו שזה הגוף נשרף כך צריך לברר וללבן מחיצות החמר. ואיכות התשובה ועניניה כבר בארנום בספר ע"ץ החיי"ם ודי:

**#VIII:3 פרק שלישי**

**ואם** התשובה עם אלו המעשים שהם ליאוטים לה מכפרת למה הסגל יום העשור מכלל הימים וכל שכן כי התשובה תתחייב בעת השני מן החטא כבר נתנו החכמים טעם בעבור היות זה היום מחילת העגל בקריאת שלש עשרה מדות כפי שאומרים. והנה יש חלוקה בין החכמים כמה ארבעים עשה משה בהר שמהם אומרים שעשה שלשה ארבעים בהר ומהם אומרים שני ארבעים ואעפ"כ אני רואה דעות החכמים שאחרי הפשט נראה שעשה שני ארבעים והנה מה יעשו במאמר "וְעַתָּה אֶעֱלֶה אֶל-ה'" (שמות לב, ל) ובאמת שעליו מרמיז בפרשת עקב "וָאֶתְנַפַּל לִפְנֵי ה' כָּרִאשֹׁנָה, אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה" (דברים ט, יח) ובאמת שעל אלו היה עולה ויורד ואם כן האמת ששמונים יום נתענה משה ולפי זאת הכונה יצדק מאמר "וְאָנֹכִי עָמַדְתִּי בָהָר, כַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים" (דברים י, י) שלא היה עולה ויורד. אכן החשבון לא יעלה שהיה ביום הכפורים מתן הלוחות השניות כי שלשה ימים בינינו וביניהם שהם אומרים בששה בסיון נתנה התורה ואנחנו אומרים בשלשה בסיון בראיה מן הכתוב "הֱיוּ נְכֹנִים, לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים: אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) וכתוב "כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי, יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל-הָעָם--עַל-הַר סִינָי" (שמות יט, יא) נמצא שמתן הלוחות השניות לא היה בעשור לחדש. ויש מי שנתן הטעם בעבור ששנה נכנסת בחמשה עשר לחדש כאשר נאמר "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) ונאמר "וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כג, טז) על כן הקדים יום הכפורים בחמשה ימים כדי שיהיו נקיים בהתחלת השנה מכל פשע ועון וחטאת להיות להם ברכה במעשה ידיהם. אכן עדיין צריך לתת טעם בעשרה וצריך להבין במה שהרמזנו ממה שקדם כי לא הקבע זמן ראש חדש תשרי אשר הוא תחלת הכנס השמש במזל מאזנים על דרך הקרבה לפי מהלך האמצעי והיה אז העתקת הזמן מאיכות לאיכות ר"ל מאיכות ההויה לאיכות ההפסד שהם החום והקור להתמעט זמן האור מזמן החשך נקודת השווי וכפי שהרמזנו כי בזמן תוספת האור היו אמות הצאב"א עושים שמחות כן בזמן התוסף החשך על זמן האור היו מתענים והיו עושים עניני עבודות להם אומות הצאב"א והתורה התמימה בכונה למחות רושם עבודת כוכבים שרש האמונה ההיא ממה שהיה מכוון אצלם בהיות כל הענינים ההווים בעולם השפל תלוים בכחות הגלגליות לפי תנועתם והיו שומרים הזמנים ההם שהם מזמנים באותם השנויים ועם היות ההנהגה נראית לפי המפורסם אשר בסבתה תתפעלנה הנפשות היותם על צד התשובה והיה קשה להפרד השאיר הענין ההוא והעתיקו על פנים שיסתירו התכלית המכוונת להם. והנה בן עזרא אומר אע"פ שיום ראש השנה הוא יום דין אסור להתענות ועזרא יוכיח ומתקן התורה העתיק ענין הענוי וצאצאיו בזולת זה היום ולהיות בצאת סוף המרובע עדיין לא היה יוצא מן המכוון שלהם לעמוד כנגד דעתם כי כמו שהשנה ארבע תקופות כן החדש ארבע תקופות ובכל תקופה יש העתקה מאיכות לאיכות והקף שלם הוא בשבעה ימים על כן תלה הענין באמצעות איכות אחת שאינו בענין נגדיי כדי למחות רושם המחשבה ההיא ותלה הענין בסוף המשולש שהוא סוף המערכת מחברת הקטן. ועוד יהיה זה לעלה נודעת כי אע"פ שהתשובה מחוייבת בכל עת יחד גם כן זמן על צד הליאוט שיתעורר אדם בתשובה על צד מצוה נוספת כי אע"פ שהוא מחוייב בכל עת אם לא יתיחד זמן עוד לא יהיה מתקרב האדם אל התשובה בכלל השנה על כן יחדו זה היום עם כלל התקון שהורה על צד הליאוט וזה היום יהיה שוה ליחיד ולרבים בהתעוררם לענין התשובה. אכן אחרי שהתשובה מחוייבת בכל עת. ועוד הכתוב הסגיל זה היום בתשובה היש לתשובת זה היום עדפנות מתשובת ימים אחרים והחכמים הורו בזה שהשם ית' הבטיח לכפר על חטא החוטא בזה הים באמרו "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטַהֵר אֶתְכֶם: מִכֹּל, חַטֹּאתֵיכֶם, לִפְנֵי ה', תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל). וכנראה שהתשובה בזה היום עדופה מכלל הימים כי עכ"פ תעתר תשובה השב. ויש קושיא בזה שאם התשובה תהיה ראויה גם בזולת זה היום על כל פנים הדין נותן למחול אם כן מה יום מימים. יש לנו לומר יען שהסגיל זה היום מכלל הימים במצוה נוספת שכלם יתחייבו בתשובה בזה היום יהיה מאמר "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם" על דרך הגדה כי השם יכפר עליהם כיון שיש עונש על מי שלא יעשה דרכי הליאוט לתשובה. אבל האמת אין הבדל בין תשובת זה היום לתשובת יום אחר על כן מי שאומר כי היום מכפר אין דבריו נכונים:

**#VIII:4 פרק רביעי**

**ומעתה** יש להבין שעל השגגות לבד תהיה כפרה בזה היום או על השגגות ועל הזדונות. ומדין השכל כיון שהתשובה מכפרת כלל העונות בהעשות התשובה בזה היום אין להבדיל בין שגגה לזדון ועוד שהתורה הורתה בזה באמרו "כָּל-פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל-חַטֹּאתָם" (ויקרא טז, כא) והפשע הוא מוסגל על הזדון ואם הדבר כן היש הסגלה בכפרת זה היום במין מן העונות או שהוא מכפר לכל מיני העונות. והנה ראיתי הכתוב העיר בחלק ממין העונות עונות שהם תלויים במקדש בין בשגגה בין בזדון על טמאת המקדש ועל פסלות המקורבים שנאמר "וְכִפֶּר עַל-הַקֹּדֶשׁ, מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִפִּשְׁעֵיהֶם, לְכָל-חַטֹּאתָם" (ויקרא טז, טז) ונאמר "וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ, מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא טז, יט) אכן על שאר עונות נאמר "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא טז, כא). והנה שעיר הנעשה בפנים מכפר על עונות שתלויות במקדש ושעיר המשתלח בחוץ מכפר על שאר העונות. על כן בעלי הקבלה שחלקו ידיעות הטמאה ואמרו ידיעות הטמאה שתים שהן ארבע. היה לו ידיעה בראש ובסוף והעלם בינתים. היה לו ידיעה בראש ולא היה לו ידיעה בסוף. לא היה לו ידיעה בראש והיה לו ידיעה בסוף. לא היה לו ידיעה לא בראש ולא בסוף וכך אומרים מי שהיה לו ידיעה בראש ובסוף והעלם בינתים מתכפר בקרבן עולה ויורד. היה לו ידיעה בראש ולא היה לו ידיעה בסוף שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים תולה בו עד שיודע לו חטאו ויביא קרבן עולה ויורד. אין לו ידיעה בראש אבל יש לו ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר שנאמר "מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים" (במדבר כט, יא) על מה שזה מכפר זה מכפר מה הפנימי מכפר על מה שיש לו ידיעה אף החיצון אינו מכפר אלא על מה שיש לו ידיעה. לא היה לו ידיעה לא בראש ולא בסוף שעירי רגלים מכפרים ושעירי ראשי חדשים דברי ר' יהודה ור' שמעון אומר שעירי רגלים מכפרים ועל מה שעירי ראשי חדשים מכפרים על טהור שאכל את הטמא. ופשט הכתוב אין שעיר הנעשה בחוץ אלא על העונות שנאמר נאמר "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא טז, כא) וכן "וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹתָם, אֶל-אֶרֶץ גְּזֵרָה" (ויקרא טז, כב). ומעשה יום הכפורים עם התשובה מפילים בין עונות שיש בין בני אדם ובין השם ובין מה שיש בין בני אדם אחד לחבירו. אכן מה שיש לחוש כי יש עבירות אשר לא תספיק התשובה לבדה אל המחילה אלא צריך על מנת להשיב מה שנתחייב להשיב הגזל והקרבת הקרבן ועשיית הודוי על כן יש לומר כי בשובו בזה היום ויערב על עצמו להשיב מה שיתחייב תקובל תשובתו. אבל מה שיש בין בני אדם ובין השם התשובה מספיקה מפני שמחילת העון על צורת הפטור. ואמת שהתשובה מפלת הגמול ואיזה גמול הוא מה שהוא בידי שמים אבל מה שהוא תלוי בבית דין ואפילו שישובו הם נפרעים. בעלי הקבלה חלקו העונות יש עבירות כגון העובר על מצות עשה אם שב איננו זז עד שמוחלין לו עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ועשה תשובה התשובה תולה ויום הכפורים מכפר. עבר על מצות לא תעשה שיש בה כרת ומיתת ב"ד תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין מכפרין ואינה מתכפרת עד שיבואו עליו יסורים. חלל את השם אע"פ שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא בתשובתו ובאו עליו יסורין אינו מתכפר כפרה גמורה עד שימות אלא תשובה ויום הכפורים ויסורים תולים ומיתה מכפרת שנאמר "אִם-יְכֻפַּר הֶעָוֺן הַזֶּה לָכֶם, עַד-תְּמֻתוּן" (ישעיהו כב, יד) וע"פ דתנו שהתשובה מכפרת ומפלת הגמול זולתי שלא יהיה תלוי בב"ד. ויש לדעת שהתשובה מפלת כלל העונות ואם יהיו לאדם זכיות ועונות שקול המאזנים נתחייב מדין השכל ומדין התורה כמו שנתבאר בספר ע"ץ החיי"ם ואין שקול המאזנים כרב וכמעט אלא כפי גודל העון כאשר נאמר "כָּל-צִדְקֹתָו אֲשֶׁר-עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה" (יחזקאל יח, כד) ונאמר "וְרִשְׁעַת הָרָשָׁע לֹא-יִכָּשֶׁל בָּהּ , בְּיוֹם שׁוּבוֹ" (יחזקאל לג, יב). ואם תעשה תשובה התשובה תפיל כלל העונות וישארו הזכיות ואם לא יהיו לו זכיות זכות התשובה תספיק. במה שיש לחוש אדות התשובה כי לא תהיה מקובלת אלא כשתעשה עם כלל תנאיה וליאוטיה. וכבר ידענו שמעשה יום הכפורים יש לו תנאים בהיות המקדש קיים וכהן גדול והארון שצריך הזיית דם פר ושעיר על הכפורת ולפני הכפורת. ואולם כשלא יהיה הארון במנוחתו מעשה יום הכפורים לא היה שובת אבל ההזיה היתה אל מקום הארון מפני שהכתוב התמיד מעשה יום הכפורים באמרו "וְהָיְתָה לָכֶם, לְחֻקַּת עוֹלָם: בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" (ויקרא טז, כט) ולפי זה הענין לא שבת מעשה יום הכפורים בבית שני אע"פ שלא היה הארון והעד על זה כי הנה חטאת המשיח והעדה דמם מוקרב לפנים והיה מוזה לפני פרוכת הקדש. והנה כשלא היה הארון גם לא היה הפרוכת והלא בבית שני מצאנו שהקריבו הקהל חטאת ומן הדין שדמם הוקרב לפנים אע"פ שלא היה שם פרוכת וזה מלמד שמעשה יום הכפורים היו עושים אע"פ שלא היה שם ארון העדות עם הפרוכת אלא היה הדם מוזה לפני הארון. ואולם בזמן הגלות הגיון פינו יעמוד במקום עשייתם כמו שנאמר "קְחוּ עִמָּכֶם דְּבָרִים, וְשׁוּבוּ אֶל-ה'" ונאמר "וּנְשַׁלְּמָה פָרִים, שְׂפָתֵינוּ" (הושע יד, ג). ומה שיש לומר כי בליאוטי התשובה בזה היום יש ענינים שהם תלויים בזמן שבית המקדש קיים ויש אשר כולל אנשי הבית ואנשי הגלות ואלו הם הודוי והענוי שנאמר "וְהִתְוַדּוּ אֶת-עֲוֺנָם" (ויקרא כו, מ) ונאמר "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֺנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא טז, כא) ואמר "וְהָיְתָה לָכֶם, לְחֻקַּת עוֹלָם: בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, וְכָל-מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא טז, כט) על כן התשובה תהיה ראויה ומקובלת כל זמן שנוכל לעשותה מליאוטי התשובה לפי היכולת ועל כן בזמן הגלות כיון שאנחנו יכולים על הענוי והודוי תהיה התשובה מקובלת. אמנם מצאנו מהגדת הנביאים שבטואי שפתינו יעמוד במקום הקרבת הקרבן כיון שאמר "וּנְשַׁלְּמָה פָרִים, שְׂפָתֵינוּ" "תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ; מַשְׂאַת כַּפַּי, מִנְחַת-עָרֶב" (תהילים קמא, ב):

**נהגו** ישראל מראש חדש עד יום כפור והם עשרה ימים וקמים בלילות ומתפללים ודויים ותחנות ומבקשים סליחה עד אור הבקר ומפשפשים במעשיהם לעזוב כל מעשה רע ולהוציא הגזל מידיהם להיותם על ידי תשובה באלו הימים. וקצת יראי חטא מתענים מיום שני עד יום כפור. ומנהג טוב להיותם מתפללים ביום כפור כל היום מהבקר עד צאת הכוכבים מתודים ומתחננים למצוא סליחה על כל עונותיהם מפני שהיו עוסקים כל היום בזמן היות בית המקדש במעשה יום הכפורים:

**#VIII:5 פרק חמישי**

**מצוה** מן הכתוב שיתענו ישראל בכל עת צרה שנאמר "וְכִי-תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם, עַל-הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם--וַהֲרֵעֹתֶם, בַּחֲצֹצְרֹת; וְנִזְכַּרְתֶּם" (במדבר י, ט) ואי אפשר מבלי ענוי ולעשות מה שראוי מתנאי התשובה. כל צרה שתחול לישראל לא תחול רק מפני עון לא כדברי התועים "כִּי לֹא יָדוֹ נָגְעָה בָּנוּ--מִקְרֶה הוּא, הָיָה לָנוּ" (שמואל א ו, ט) וכן מרמיז הכתוב "וְאִם-תֵּלְכוּ עִמִּי קֶרִי" (ויקרא כו, כא)"וְהָלַכְתִּי אַף-אֲנִי עִמָּכֶם, בְּקֶרִי" (ויקרא כו, כד) להוסיף מכה על מכתם וכן מצאנו הכתוב מרמיז באמתת התשובה להעזר מן צרה באמרו "קַדְּשׁוּ-צוֹם, קִרְאוּ עֲצָרָה" (יואל ב, טו) וכל הענין. ועל כן בבוא על ישראל צרה בין ליחיד בין לרבים ראוי להתענות לפני השם ית' ולהתודות על חטאיו הנה מה שראינו מענין מרדכי ואסתר מה שאמר[ה] "וְצוּמוּ עָלַי וְאַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים" (אסתר ד, טז) גם בענין הריגת שאול נאמר על אנשי יבש גלעד "וַיָּצוּמוּ, שִׁבְעַת יָמִים" (שמואל א לא, יג). ובידוע שאלו הצומות אינם מערב עד ערב כדין יום הכפורים כי מה טעם "אַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה וָיוֹם" אלמלא היה התקון כך. ועוד מה שאמר "וַיָּצוּמוּ, שִׁבְעַת יָמִים" אי אפשר שלא היו אוכלים בלילה. והנה מהערת הכתוב נעזרו ישראל ותקנו ארבעה צומות הם הנזכרים בספר זכריה כאשר נאמר "צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי" (זכריה ח, יט) מפני שאמר "וְהִתְוַדּוּ אֶת-עֲוֺנָם וְאֶת-עֲוֺן אֲבֹתָם, בְּמַעֲלָם אֲשֶׁר מָעֲלוּ-בִי, וְאַף, אֲשֶׁר-הָלְכוּ עִמִּי בְּקֶרִי" (ויקרא כו, מ) ועקר הודוי היא התשובה עם כל תנאיה. והנה אלו הם הזמנים שאירעו בהם צרות לישראל והם יום עשרה בטבת ויום תשעה בתמוז ויום שבעה באב ויום עשרה באב ויום שלשה ועשרים בתשרי אלו מצאנו אשר הרמיז הכתוב שאירעו בהם צרות לישראל. וכיון שאמר הכתוב שבבוא צרה לישראל יתודו על עונם למצוא מחילה לעונותיהם והנה אין ראוי ליחד התשובה עם כל תנאיה אלא באלו הימים שאירעו בהם צרות לישראל ותהיה הכונה כי מצד חטאם חל להם מה שחל ע"כ יחדו אלו הימים להתענות ולהתודות על עונותיהם. ואולם מה שראוי לעיין שאם אלו הצומות הקבעו מצד חרבן בית ראשון אחרי שנבנה בית שני ונבנתה ירושלים היתכן להתמיד עוד אותן הצומות והנה נסתפק מי שהיה ירא חטא בזמן שנבנה בית שני כאשר נאמר "וַיִּשְׁלַח, בֵּית-אֵל, שַׂרְאֶצֶר, וְרֶגֶם מֶלֶךְ וַאֲנָשָׁיו" (זכריה ז, ב) ואמר "הַאֶבְכֶּה, בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי--הִנָּזֵר, כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כַּמֶּה שָׁנִים" (זכריה ז, ג). ויש להקשות בזה הואיל וארבעה צומות היו מתענים למה פרט החמישי. ועוד למה באה התשובה בחמישי ובשביעי באמור "כִּי-צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי, וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה" (זכריה ז, ה) ואחרי כן בארבע צומות באמרו "צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי" וגם כשבאה השאלה לצום או שלא לצום. התשובה באיזה דרך באה והתמיד אותם ר"ל הצומות או בטלם לגמרי ויעדם לימים טובים וימי שמחה כאשר נאמר יהיו "לְבֵית-יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה" (זכריה ח, יט). אמנם שאלו בעבור צום החמישי בעבור שצום החמישי מוסגל על שמירת המקדש וכשנבנתה חששו כי אולי אין ראוי מעתה להתאבל עליו ונשלם בנינו בשנה ששית שנאמר "וְשֵׁיצִיא בַּיְתָה דְנָה, עַד יוֹם תְּלָתָה לִירַח אֲדָר--דִּי-הִיא שְׁנַת-שֵׁת[[22]](#footnote-22)" (עזרא ו, טו) ודעתם בשביל כלל הצומות. אמנם בעבור שבנין הבית היה עלה על שאלתם ועוד שצום החמישי הוא הגדול מכלם השאלה עליו תספיק לכלם שאלו עליו וכשבאה התשובה חבר עליו השביעי להעיר שהכונה על כלם אחת. ואולם לא זכר הרביעי כי הוא קודם החמישי ותפש השביעי שהוא אחריו על כן בא בענין החתימה וזכר ארבעתם בסדר. ואמת שהשאלה היתה אם יצומו ואם לא יצומו והתשובה באה מופלגת שלא יוכל המבין להבין הבנה שלמה אם שהתמידם או בטלם. ואולם צריך לעיין במאמרים שאמר "כִּי-צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי, וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה--הֲצוֹם צַמְתֻּנִי, אָנִי. (זכריה ז, ה) וְכִי תֹאכְלוּ, וְכִי תִשְׁתּוּ--הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים, וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים" (זכריה ז, ו). ומאמר "הֲצוֹם צַמְתֻּנִי, אָנִי" יסבול שני מענים אם שהרצון באמרו "הֲצוֹם צַמְתֻּנִי, אָנִי" ר"ל אני צויתי אתכם לצום ועתה אתם מבקשים ממני לקיימם או לבטלם ואין טעם לזה הפירוש כי מה טעם "וְכִי תֹאכְלוּ, וְכִי תִשְׁתּוּ--הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים, וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים" (זכריה ז, ו). ויש שפירשוהו "הֲצוֹם צַמְתֻּנִי, אָנִי" ר"ל "הֲכָזֶה, יִהְיֶה צוֹם אֶבְחָרֵהוּ--יוֹם עַנּוֹת אָדָם, נַפְשׁוֹ; הֲלָכֹף כְּאַגְמֹן רֹאשׁוֹ" (ישעיהו נח, ה) אכן הרצון "הֲלוֹא זֶה, צוֹם אֶבְחָרֵהוּ--פַּתֵּחַ חַרְצֻבּוֹת רֶשַׁע, הַתֵּר אֲגֻדּוֹת מוֹטָה; וְשַׁלַּח רְצוּצִים חָפְשִׁים, וְכָל-מוֹטָה תְּנַתֵּקוּ" (ישעיהו נח, ו). וגם זה הפירוש בלתי נאות כי היה לו לפרש. אכן יותר הדעת נוטה שהטעם באמרו "הֲצוֹם צַמְתֻּנִי, אָנִי" ר"ל המתענה בצומכם או אני הנהנה באכלכם ובשתותיכם אלא בודאי אתם המתענים ואתם הנהנים אבל בצומכם לא ישיגני הזק ובאכלכם אתם לא תשיגני הנאה והטעם הואיל והצום הוא מדרכי ליאוטי התשובה אין ראוי להמנע מלצום. אכן העיר על איזה תקון יהיה הצום באמרו "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם, אֱהָבוּ" (זכריה ח, יט) ואלו שתי המלות כוללים כל סדר ישעיה הנביא ע"ה באמרו "הֲלוֹא זֶה, צוֹם אֶבְחָרֵהוּ--פַּתֵּחַ חַרְצֻבּוֹת רֶשַׁע" וכו' (ישעיהו נח, ו) מה שכולל מלת האמת ומה שאמר הלא "הֲלוֹא פָרֹס לָרָעֵב לַחְמֶךָ" וכו' (ישעיהו נח, ז) מה שכולל השלום. והכונה כי למה התמידם מפני כי כל מה שהוא מליאוטי התשובה אין ראוי להמנע והואיל והם בעצמם בחרו צריך להיות מקוים כי עדיין לא נתקיימה הבשורה העתידה לבוא כאמרו "וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים, לְעוֹלָם יִירְשׁוּ אָרֶץ" (ישעיהו ס, כא) ונאמר "וַהֲסִרֹתִי אֶת-לֵב הָאֶבֶן, מִבְּשַׂרְכֶם, וְנָתַתִּי לָכֶם, לֵב בָּשָׂר" (יחזקאל לו, כו) והתשובה לא תהיה אלא מפני עון אבל בהיות כלם צדיקים מה צורך להוסיף בליאוטי התשובה חוץ ממה שגזרה התורה על כן הבטיחם במאמר הנבואה שיבוא זמן "צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית-יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה, וּלְמֹעֲדִים, טוֹבִים" (זכריה ח, יט). אכן מאמר "וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם, אֱהָבוּ" עונה שהוא צווי אבל היות "לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה, וּלְמֹעֲדִים, טוֹבִים" הוא הגדה לעתיד. והאמת כי אחרי שהוא דרך הגדה אלו היה מאותו הזמן היה ראוי שלא יהיה חלוף בו כי המגיד לא יגיד רק על דרך האמת והואיל ואין אנחנו עושים אותם היום יום שמחה מכלל שהוא הגדה לעתיד. ועוד שאנחנו מצאנו אחרי זה הזמן שנתענו ביום עשרים וארבעה לחדש השביעי שהוא הצום השביעי מכלל שהוא הגדה לעתיד. והכתוב אומר סתם "צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי" ואינו רוצה החדש כלו כי הנה חדש השביעי שלא היו צמים כל החדש אכן צמו יום עשרים וארבעה לחדש. על כן במה שנחלקו חכמי הקראים והרבנים שבעלי הקבלה פסקו שלא יצומו לחרבן בית ראשון כי כבר בטלום אחרי שנבנה הבית. וחכמי הקראים אומרים כי לא נתבטלו אלא אדרבא התמידם כמו שקדם לנו הבאור. והתשובה מה שראוי לסבור כי כאחד בטלם או כאחד קיימם. והנה אין בשביל בית שני כי אם צום החמישי אבל צום הרביעי מה שאומרים שהוא שבעה עשר בתמוז שנשתברו בו הלוחות ויום שלשה ועשרים לחדש השביעי שנהרג בו גדליה וצום העשירי שסמך מלך בבל על ירושלים והנה השלשה צומות לעלות קדומות ואין יום שנחרב הבית הראשון נופל והשאר יהיו קיימים. ועוד כמו שיהיה צום העשירי מפני שסמך מלך בבל על ירושלם אחר שיום שרפת בית המקדש נפל אחר שנבנה הוא הדין צום העשירי שיפול כיון שנבנתה ירושלם. אמנם אחרי שביום זה נחרב בית ראשון אחרי שאותו היום נחרב השני שניהם כאחד והדין נותן לתפוש אשר הסכימו בו נביאים ואין חלוף נוסף לפי דעת בעלי הקבלה אלא שהבית השני נשרף בתשעה לחדש אב והראשון בשביעי ובעשירי בו והחלוף בו מעט על כן אין להסכים שנשתנה דבר ממה שהיה או נפל. והעד כי אחרי שנחרב הבית הראשון ונבנה השני שלא היה להם תכלית הבטחון בבנינו כי אם מה שיבנה לעתיד לבוא מה שאמר "כִּי מִי בַז, לְיוֹם קְטַנּוֹת" (זכריה ד, י). ואם בשביל שאירעו מאורעות בבית שני יש להוסיף תקנות אחרות הלא כמה צרות עברו על ישראל ולא התמידו על זמנם צום. והנה צום הרביעי הוא תשיעי לחדש תמוז שנאמר "בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ, וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר; וְלֹא-הָיָה לֶחֶם, לְעַם הָאָרֶץ (ירמיהו נב, ו) וַתִּבָּקַע הָעִיר" (ירמיהו נב, ז). והרבנים אומרים שהוא שבעה עשר בתמוז שבו נשתברו הלוחות. והצום החמישי הוא חדש אב שנאמר "בחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי, בְּשִׁבְעָה לַחֹדֶשׁ--הִיא שְׁנַת תְּשַׁע-עֶשְׂרֵה שָׁנָה, לַמֶּלֶךְ נְבֻכַדְנֶאצַּר" (מלכים ב כה, ח) ובחדש זה עצמו נאמר "וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" (ירמיהו נב, יב). ונראה כי בשביעי התחילו באשר סביבו ויום העשירי התחילו בבית עצמו כי אחרי שני המאמרים אומר "וַיִּשְׂרֹף אֶת-בֵּית-ה'" (מלכים ב כה, ט). והנה צריך לצום אלה שני הימים אכן הרבנים צמים ביום התשיעי בחדש החמישי שבו נחרב בית שני ועל פי דעתם אם נפל הצום של בית הראשון צריך להיות ימי שמחה כפי שיעד. כי לא יצאו משני דברים אם שהם ימי צום או ימי שמחה ואם אינם ימי צום הדין להיות ימי שמחה והענין לא כן עמהם. נהגו ישראל וביום שביעי ועשירי לחדש אב מתנהגים מנהג אבלות ויושבים על הארץ ויראי חטא שוכבים על הארץ ואינם רוחצים ולא סכים ולא רוחצים בגדיהם מראש חדש אב. ומן תשעה בתמוז נהגו מקומות ואינם אוכלים בשר ומהם אינם שותים יין ובערב שביעי ועשירי באב אוכלים פת חרבה במלח ומים בדאגה ובשממון ומתפללים ומקוננים בשבר ציון וירושלים וחרבן בית המקדש כל היום וקוראים מעניני התוכחות הכתובות בספרי הנביאים ואינם קוראים לדברי תורה ויושבים בטלים דוים ונאנחים. וכן מסור בידנו שכל העושה מלאכה באלו הימים אינו רואה ברכה במעשה ידיו. ואולם צום השביעי לא מצאנו בכתוב אלא שנאמר "וּבְיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַזֶּה, נֶאֶסְפוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּצוֹם וּבְשַׂקִּים" (נחמיה ט, א) ולא נתבאר לאיזה מאורע קבעו צום השביעי. ובעלי הקבלה אמרו שהוא צום גדליה בשלשה לחדש תשרי ולא מצאנו מבואר בכתוב. אכן נתנו החכמים טעם לצום השביעי שהוא לכריתת המועדים עד שאמרו כי מן הדין היה ראוי ביום עשרים ושלשה וסברו אולי מפני שהיה יום שבת על כן דלג עד יום ארבעה ועשרים לפי דעת האומרים כי לא יצומו בשבת. והאמת שראוי להיות צום השביעי בשביל הריגת גדליה שנהרג ונכרת רגל ישראל מארצם כי זה היתה השמדה גדולה לישראל מארצם. והענין שתקנו להתפלל בזה היום הוא מסודר לענין זה ואם לא בא במבואר לאיזה יום מן החדש יש לומר אע"פ שהיה באיזה יום מן החדש תקנוהו ביום ארבעה ועשרים מפני שכל החדש מועדים ותקנוהו אחרי יציאת המועדים. והצום העשירי שנאמר "וַיְהִי בשנה הַתְּשִׁיעִית לְמָלְכוֹ, בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בָּא נְבֻכַדְנֶאצַּר … וְכָל-חֵילוֹ עַל-יְרוּשָׁלִַם" (ירמיהו נב, ד). ואולם נהגו ישראל ומקבלים נחמה בעשור לחדש החמישי מפני שההבטחה בבנין בית שלישי היתה בו ביום שנאמר בנבואת יחזקאל הנביא ע"ה "בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה, אַחַר, אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר" (יחזקאל מ, א). ואלו ארבעה עשרה שנה שלמות מנקודה עד נקודה ונאמר "בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, הָיְתָה עָלַי יַד-ה'" (יחזקאל מ, א) אם כן הבשורה באה בו ביום עצמו שהוא עשירי לחדש החמישי על כן אנחנו מקבלים נחמה ביום הזה. יהי רצון ויתקיים הנאמר "לָשׂוּם לַאֲבֵלֵי צִיּוֹן, לָתֵת לָהֶם פְּאֵר תַּחַת אֵפֶר שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן תַּחַת אֵבֶל" וגו' (ישעיהו סא, ג). יש מישראל יראי חטא שמקבלים ומתחננים ומתענים ימים שאינם קבועים לכל האומה אלא על דרך נדבה כגון שמתענים שלשים יום מיום תשעה בתמוז עד עשרה באב ומהם מראש חדש עד עשרה ימים בו ומהם משבעה עד עשרה בו. וכן נמי צמים מראש חדש אלול עד יום כפורים כסברתם ארבעים יום שעשה משה בהר וביום כפור היתה קריאת שלש עשרה מדות. ומהם צמים תשעה ימים עד יום כפור. אכן מה שכתוב במגלה "וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל-נַפְשָׁם, וְעַל-זַרְעָם: דִּבְרֵי הַצּוֹמוֹת, וְזַעֲקָתָם" (אסתר ט, לא) ואלה הצומות יש מהם שצמים שבעים יום מן שלש עשרה לחדש ניסן עד יום עשרים ושלשה מן החדש השלישי מן הגזרות הראשונות שכתב המן עד הגזרות שכתב מרדכי הספרים בהפך מפני שכל אותם הימים היו ישראל בצרה גדולה שנאמר "וּבְכָל-מְדִינָה וּמְדִינָה, מְקוֹם אֲשֶׁר דְּבַר-הַמֶּלֶךְ וְדָתוֹ מַגִּיעַ--אֵבֶל גָּדוֹל לַיְּהוּדִים, וְצוֹם וּבְכִי וּמִסְפֵּד; שַׂק וָאֵפֶר, יֻצַּע לָרַבִּים" (אסתר ד, ג) ואולם לא היה לכל העירות כאחד. אכן מה שמורה דברי הצומות הוא לענין שאמרה אסתר "וְצוּמוּ עָלַי וְאַל-תֹּאכְלוּ וְאַל-תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לַיְלָה וָיוֹם" (אסתר ד, טז) והיה זה בחדש ניסן כאשר הכתוב אומר. ואם כן אין הכונה באמרו דברי הצומות שהתמידם לדורות כי איך אפשר לצום בניסן בתוך המועדים אדות הפורים עד שנלחצו ופירשו הפסוק בפירוש זר ר"ל "לְקַיֵּם אֶת-יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם, כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה, וְכַאֲשֶׁר קִיְּמוּ עַל-נַפְשָׁם, וְעַל-זַרְעָם: דִּבְרֵי הַצּוֹמוֹת, וְזַעֲקָתָם" (אסתר ט, לא) ר"ל שאלו הימים קיימם מרדכי היהודי ואסתר המלכה ימי משתה ושמחה ודברי צומות וזעקתם באותו הזמן לא שדברי הצומות התמדו לדורות. אכן הכונה בפירוש הפסוק "לְקַיֵּם אֶת-יְמֵי הַפֻּרִים הָאֵלֶּה בִּזְמַנֵּיהֶם, כַּאֲשֶׁר קִיַּם עֲלֵיהֶם מָרְדֳּכַי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה" תמור שהיה להם צומות וזעקה בשביל הצרה שבאה אליהם עתה נושעו ונוצלו ועל כן קיימו עליהם ימי הפורים ימי משתה ושמחה להזכיר בהם חסדי השם להודות ולתת שבח לשמו הגדול אשר "מַצִּיל עָנִי, מֵחָזָק מִמֶּנּוּ" (תהילים לה, י) כענין "וּמָה-רָאוּ עַל-כָּכָה, וּמָה הִגִּיעַ אֲלֵיהֶם" (אסתר ט, כו). או שהרצון בפירושו כאשר קיימו הצומות על עתים שבאה עליהם צרה ונוצלו כן קיימו אלה ימי שמחה בעבור ישועת השם שבאה עליהם והכונה בו בדברי הצומות אלו הם החמשה צומות. ואולם השם הבטיח שאלו הצומות יהיו "לְבֵית-יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה, וּלְמֹעֲדִים, טוֹבִים" בביאת המשיח אכן ימי הפורים לא יבטלו כאשר קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ואמר "וְזִכְרָם, לֹא-יָסוּף מִזַּרְעָם" (אסתר ט, כח) אלא חוב על כל ישראל לקורא במגלת אסתר באלו הימים ולעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים שיתחייבו בהם ארבעה דברים. האחד להיותם ימי משתה שלא יצום בהם איש. השני להיותם ימי שמחה שלא יבכה בהם איש. השלישי ומשלוח מנות איש לרעהו. הרביעי ומתנות לאביונים. וחייבים לעשות שני הימים כי בשלשה עשר לחדש אדר יושבי הפרזים הרגו לאויביהם ונוח בארבעה עשר בו ואנשי שושן הרגו ביום שלשה עשר ויום ארבעה עשר ונוח בחמשה עשר בו על כן מאז ואילך נתחייבו בין אנשי שושן בין יושבי הפרזים לעשות יום ארבעה עשר וחמשה עשר ימי פורים ונתחייבנו וקבלנו עלינו יען שזה היה בזמן נביאים והסכימו בו נביאים:

**אכן** החנוכה שאומרים הרבנים לא קבלנו עלינו יען שלא היו באותו הזמן נביאים וכמה נסים נעשו בכל זמן וזמן ואפילו בזמן נביאים ולא קבעו אותם ימי שמחה ויהיה זה כיוצא בהם. אמנם מה שיפול מאלו הצומות בשבת נחלקו דעות החכמים מהם חייבום בשבת ומהם מנעום שלא יעשו בשבת ומהם העבירו. ואשר מנעו אותם אומרים שהכתוב קרא יום השבת יום עונג וצריך שלא יהיה בו ענוי. ועוד שמועד יום תרועה נאמר בו "כִּי-קָדוֹשׁ הַיּוֹם, לַאֲדֹנֵינוּ" (נחמיה ח, י) "אַל-תִּתְאַבְּלוּ, וְאַל-תִּבְכּוּ" (נחמיה ח, ט) ונאמר "לְכוּ אִכְלוּ מַשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מַמְתַקִּים" (נחמיה ח, י) ועל כן לא יכשר לצום בשבת ובמועד. ואשר חייבוהו הוא בעבור שנאמר "וְהָפַכְתִּי חַגֵּיכֶם לְאֵבֶל" (עמוס ח, י) ונאמר "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג). ומהם הכריחו מטענות שתי הכתות בשוה ועל כן העבירו לצום או שלא לצום. ואשר העבירו לצום בשבת זוכים ויום כפור לאות שאם נפל בשבת חיוב לצום. ובעלי הקבלה אמרו היתה עיר שהקיפוה אויבים או נהר או ספינה הנטרפת בים אפילו יחיד הנטרף מפני לסטים ומפני רוח רעה מתענים עליהם בשבת וזועקים ומתחננים בתפלות ואם על אלו התירו לצום בשבת כל שכן על חרבן הבית ועל שבר ציון וירושלם. אבל אין ראוי לגזור תענית בימים טובים ולא בראשי חדשים ולא בפורים:

**נשלם סדר יום הכפורים שבח לאל מוחל וסולח לעוברים**

**#IX ענין חג הסכות**

**הדבור** בענין הסכה חלקוהו החכמים לשבעה דבורים. הדבור האחד מאיזה כח מדין תורה לעשות סכה. הדבור השני מאיזה דבר תעשה. הדבור השלישי מתי תעשה. הדבור הרביעי מי יעשה הסכה. הדבור החמישי במקום עשייתה. הדבור הששי מי ישב בה. הדבור השביעי באיכות ישיבתה:

**#IX:1 פרק ראשון**

**הדבור** הראשון אמנם יש לדעת מאיזה כח מן התורה לעשות סכה. החכם ר' יוסף נ"ע באר כי עשיית הסכה מן הכתוב בענין ולא דבור ממה שאמר הכתוב "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ, שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב) ואם הישיבה תורה על חיוב העשייה יש לנו חיוב עשייתה שמאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן, פְּרִי עֵץ הָדָר" (ויקרא כג, מ) לא יורה גלוי המאמר על עשיית הסכה מפני כי לא אמר תקחו ותעשו סכה אלא אמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" ואחרי כן אמר "וּשְׂמַחְתֶּם, לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם--שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מ) על כן נחלקו דעות המפרשים אם שמאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם" נאמר כדי להעשות מהם סכה וזהו טעם "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ, שִׁבְעַת יָמִים" או שהרצון באמרו "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" הוא לטעם אחר. אכן עשיית הסכה תלקח מחיוב ישיבתה שנאמר "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ, שִׁבְעַת יָמִים". ואולם מי שמגביר הכונה על מאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם" שהוא בשביל עשיית הסכה הוא אמר שהכתוב לא הורה בעשייתה ואי אפשר שלא תבוא מצוה בעשייתה בגלוי הכתוב דין לומר כי זה הכתוב מורה על עשייתה. ויש לעזור בכונה זאת הואיל ואמר בנחמיה[[23]](#footnote-23) "צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי-זַיִת וַעֲלֵי-עֵץ שֶׁמֶן[[24]](#footnote-24)" ואמר "לַעֲשֹׂת סֻכֹּת, כַּכָּתוּב" (נחמיה ח, טו) מכלל שבתורה הורה בעשיית הסכה. הואיל ואלו המינים שבמאמר "וּלְקַחְתֶּם" נזכרו מהם מינים בנחמיה במאמר צאו והביאו ואע"פ שלא הורה בפסוק "וּלְקַחְתֶּם" העשייה יהיה הטעם בזו הלקיחה הוא הכנת העשייה כמו "וְיִקְחוּ לָהֶם, אִישׁ שֶׂה לְבֵית-אָבֹת--שֶׂה לַבָּיִת" (שמות יב, ג). ואם יהיה מאמר "וּלְקַחְתֶּם" לתקון עשיית הסכה מה טעם "פְּרִי עֵץ הָדָר" על כן הוצרכו מהם ופירשוהו מטעם "ותַּעַשׂ [בדים ותשלח] פֹּרֹאות" (יחזקאל יז, ו) דמיון "עֵץ עֹשֶׂה-פְּרִי" (בראשית א, יא) שכולל אילני פרי ואילני סרק. ואחרים פירשו שטעמו מעץ פרי הדר ועל פי הפירוש הראשון על כן אמר "כַּפֹּת תְּמָרִים" בלא ו"ו שאלמלא היה זולתו היה ראוי לומר וכפות. אמנם לפי הפירוש השני על כן הזכיר פרי עץ שרצונו מעץ פרי בעבור שרוצה להזכיר אילני סרק על כן הזכיר פרי עץ לענין כפות תמרים. ואם הכונה בו שפסוק "וּלְקַחְתֶּם" לענין עשיית הסכה צריך להיות כל הנזכר בנחמיה בפסוק "צְאוּ הָהָר" הוא הנזכר בפסוק "וּלְקַחְתֶּם". וחכמים הציעו פירושים לישב שני המאמרים כאחד כי כל הנזכר בפסוק האחד הוא הנזכר בפסוק האחר. ואמנם החלוק שמצאנו ביניהם הוא כי ערבי נחל שנזכרים בתורה אינם נזכרים בנחמיה ו"עֲלֵי-זַיִת וַעֲלֵי-עֵץ שֶׁמֶן, וַעֲלֵי הֲדַס" (נחמיה ח, טו) שנזכרים בנחמיה אינם נזכרים בתורה ואם שני המאמרים כאחד צריך להשוות את שניהם על כן נדחקו החכמים ואמרו כי "פְּרִי עֵץ הָדָר" כולל הזית ועץ שמן מפני שמצאו "וִיהִי כַזַּיִת, הוֹדוֹ" (הושע יד, ז) והוד והדר כאחד. ואולם חלוק עלי זית מעלי עץ שמן אמר רבינו ענן נ"ע ששניהם מעצי זית אמנם הזית שני מינים זית שעושה שמן וזית שאינו עושה שמן ואלו היה כן היה ראוי לומר וכפות תמרים. ועוד שר' דניאל אלקמס"י נ"ע אמר שפרי עץ הדר יותר נאות להיות בכפות תמרים דמיון זה שאמר "זֹאת קוֹמָתֵךְ דָּמְתָה לְתָמָר" (שיר השירים ז, ח). ואולם בענין ההדס אמרו שהוא ערבי נחל ונאמר "בֵּין הַהֲדַסִּים אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה" (זכריה א, ח) ויאות להיות ערבים. ור' בנימן נ"ע אמר כי על כן לא אמר ערבי נחל בנחמיה מפני שאמר "צְאוּ הָהָר" וטעמו עלו אתם ההר והביאו אשר נמצא בהר ואנחנו נביא ערבי נחל והנה על צד הדוחק השוו שני המאמרים כאחד. ואולם החולקים עליהם שאי אפשר להיות שני המאמרים כאחד אומרים שמאמר "וּלְקַחְתֶּם" אינו מורה לעשות הסכה מפני שלשון פרי עץ מה יאות בעשיית הסכה ועוד שהוסיף וגרע שהוסיף שלשה מיני עלים "עֲלֵי-זַיִת וַעֲלֵי-עֵץ שֶׁמֶן, וַעֲלֵי הֲדַס" וגרע "עַרְבֵי-נָחַל" מכלל שאין שני המאמרים כאחד. והטוען ממאמר "לַעֲשֹׂת סֻכֹּת, כַּכָּתוּב" (נחמיה ח, טו) טעם זאת העשייה היא שמירה כמו לעשות את יום השבת (דברים ה, טו) או שמאמר ככתוב חוזר לעצם מלת סכות לא למלת לעשות. ואולם יש לחוש בדבר שלא יצא זה משני פנים אם שמאמר "וּלְקַחְתֶּם" ישוה למאמר "צְאוּ הָהָר" או אינו שוה ואם הוא שוה לו צריך שיהיה בלי תוספת וגרוע ואנחנו רואים שהוסיף וגרע מכלל אינו שוה לו. ולא יצא הדבר משני פנים אם שהמאמר היה לעשות סכה מכלל איזה מין שירצה לא שיהיה מאלו המינים בהסגל ואולם העיר בקצת וידעו זה ישראל מצדיית השליח ע"ה ובא נחמיה והוסיף וגרע או שנאמר שמאמר "וּלְקַחְתֶּם" אינו בעשיית הסכה אמנם הוא למענים אחרים. ואולם יקשה הענין לומר שהמאמר לא היה על צד הסגלה ועל צד המצוה בלי תוספת ומגרעת ואם כן נראה שזה המאמר אינו עונה לעשות הסכה ואם בא בספר נחמיה ואמר "לַעֲשֹׂת סֻכֹּת" קצת מאלו המינים לא יורה זה ששני המאמרים שוים כי לאופן שהיה צריך בנחמיה לענין הסכה אמר ועלי כך וכך אבל בתורה בעבור שלא היה רוצה לאופן הסכוך לא אמר עלי כך וכך אלא אמר "כַּפֹּת תְּמָרִים, וַעֲנַף עֵץ-עָבֹת, וְעַרְבֵי-נָחַל" (ויקרא כג, מ). והנה במאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם" פירשו בו מן חכמינו שהרצון בו לקחת פרי עץ הדר כמו אתרוגין ותפוחין וזולתם בכפות תמרים שצריך תוספת בי"ת וענף עץ עבות וערבי נחל לעשות אותם אגודות לשמוח בהם באכילת הפרי ובטלטולו שאמר "וּלְקַחְתֶּם" "וּשְׂמַחְתֶּם". ובעלי הקבלה אמרו כי זאת הלקיחה היא ביד והנזכרים הם ארבעה מינים אמרו פרי עץ הדר הוא אתרוג ודרשו בו הדר באילנו. ומאמר כפות צריך ו"ו וכפות אלו לולבין וענף עץ עבות הוא הדס לאופן שהוא משולש בענפיו וזו טעות כי הנה בנחמיה אמר "ַעֲלֵי הֲדַס ... וַעֲלֵי עֵץ עָבֹת" מכלל שהם שני מינים. ועוד אי אפשר להיות עבות זה מורה לענין השלוש מפני שזה בקמץ העי"ן ואשר יורה על השלוש מעשה עבות הוא בשו"א והוא בשקל שאור. ודברו בהם דברים ולא הורה הכתוב והוא שהכתוב אמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" ויחד היום הראשון בלקיחה והם כללו כל השבעה ימים בענין מצות הלולב והשם יתעלה לבדו הוא יודע האמת:

**#IX:2 פרק שני**

**הדבור** השני אכן מכל מקום צריך להעשות הסכה בכמו אלה המינים אשר נזכרו במעשה כמו שאמר בנחמיה "צְאוּ הָהָר" והמאמר מחוכם כי אין הרצון להעשות מכל אלו המינים אבל הרצון מכל מה שירצה יעשה סכה לבד שלא יהיה ריחו רע והזכירו אלו הנמצאים לפי הזמן והמקום. והנה מה שסדר בנחמיה עלי עץ שמן זולתי עלי עץ זית יש מי שפירש שהוא עלי אגוזים ואחרים פירשוהו עץ שמדליק מתוך שמנו ואולם בעץ עבות אמרו שהוא מין ארז כמו שאמר "ובין עֲבֹתִים, הָיְתָה צַמַּרְתּוֹ" (יחזקאל לא, ג) ואחרים אמרו שהוא אילן הבטנים ואל זה מרמיז באמרו "וְתַחַת כָּל-אֵלָה עֲבֻתָּה" (יחזקאל ו, יג) וצריך להעשות על שם סכה ואפילו היתה עשויה מקודם לכן כשרה. והדבור השלישי בעת עשייתה. הסומכים בעשייתה מן מאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" זה המאמר יורה בעצם היום והלא תקון הסכה הוא חלול המועד ואי אפשר להעשות עם מובאי המועד ועוד שהכתוב באמור "בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ, שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב) ואלה הימים שלמים בראשיתם ושלמים באחריתם וצריך להיות הסכה מוכנת קודם בוא המועד. ואם נסכים שמאמר "וּלְקַחְתֶּם" מורה לעשות הסכה כיון שמצאנו הבי"ת למענים כגון "וַיְהִי, בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ" (יהושע ה, יג) והוא בי"ת הקרוב יהיה גם כן מאמר "בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" בי"ת הקרוב ליום הראשון. והדבור הרביעי במי יעשה אותה. החכמים הבדילו בין המצוה אשר יש להם תליאה בשכל ובין אשר אין להם תליאה בשכל ואמרו כי המצות אשר יש להם תליאה בשכל יעבור לעשותם גם האינו ישראל כגון עשיית מעקה והמצות אשר אין להם תליאה בשכל לא יעשה אותם כי אם ישראל כגון עשיית הסכה והציצית ושטיפת הכלים לא יעשו אלא על ידי מאמין והדבר נראה. והדבור החמישי במקום עשייתה. שאם אנשים הסגילוהו במקום מובחר מפני כי חייבה עם החגיגה והחגיגה תלויה בארץ וכבר בארנו שמצאנו דברים אחרים תלויים עם החגיגה אך אלו תלויים על תנאי החגיגה. ואולם חייבנום גם בזולת החגיגה כאשר נתבאר בכמה מקומות וזה כיוצא בהם ועל כן יתחייבו בגלות כבזמן הבית ואין להם חסרון תנאי שתלוי בארץ ואף כי אמר בזה "לְמַעַן, יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם, כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג) וכלל כלל הדורות בין אנשי הבית בין אנשי הגלות: והדבור הששי היתחייב לכל אחד ואחד מישראל. דבר ידוע שאם הישיבה חייבת לכל אחד ואחד מישראל גם העשייה חייבת לכל אחד ואחד מישראל ואולם אם קדם אחד ועשאה נפטרו הכל כי גם היא מן המצות הנעשות כדי ולא כן הישיבה שכל אחד ואחד מחוייב לשבת בה. והכתוב חייבה על האזרחים ולא על הגרים שנאמר "כָּל-הָאֶזְרָח, בְּיִשְׂרָאֵל, יֵשְׁבוּ, בַּסֻּכֹּת" (ויקרא כג, מב). והנה הפסח נתחייב גם על הגרים ולא כן הסכה ונתנו החכמים טעם כי השם סתר וגנן בפסח מצרים על כל הכשרים בדת אבל הענן היה מסך למחנה ישראל לבד ואולם הגרים היו באים בו על כן ביאת הגרים בסכה על דרך עובר ולא על דרך חיוב על דעת מי שאומר כי עשיית הסכה אינה כי אם לעלת הענן שהיה מסך לישראל במדבר. אבל על דעת מי שאינו מסכים כי עשיית הסכה לעלת הענן אלא מפני שישבו בסכות בצאתם ממצרים נותן הטעם למה הוסגלו האזרחים מפני שהגרים תמיד יושבים בסכה ומה היה בא הכתוב לחייב. ויש לתת הטעם בעבור שהמצות נתנו לפי היכולת והסכות נתחייבו לאשר יש להם מקום נחלה כאשר נאמר בנחמיה "אִישׁ עַל-גַּגּוֹ וּבְחַצְרֹתֵיהֶם[[25]](#footnote-25)" (נחמיה ח, טז) אבל הגר אין לו מקום נחלה ואיך היה מחייבו הכתוב: והדבור השביעי באיכות ישיבתה. זאת הישיבה אינה על גלויה וצריך להיות יחס בין עלה לעלולה הואיל שאמר "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כג, מג) אשר הכונה בזו הישיבה הטעם לשבת ולשכב ולאכול ולשתות ולקרוא ולהתפלל כל מה שיעשה בביתו. אכן לא יעשה בה מלאכות פחותות כי צריך ליקר המצוה ולפארה. וצריך שתעשה תחת השמים ותהיה בקומת בית בפתח ובמזוזה ואין צורך על הדפנות אם יהיו כותלי אבן או כותלי עץ ותהיה כשעור שישתמש אדם לשבת ולשכב לא פחות אבל להוסיף במה שיוכל. עבר ולא עשה סכה בהתחלת הימים או עשה ונפלה יעשה באמצע הימים ואפילו ביום האחרון יתחייב לעשות סכה ולשבת. והסומכים מן המאמר "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן" לאופן עשייתה אומרים כי העשייה צריך להיות בתחלה. ובאמת כי הכתוב חייב הישיבה בכל השבעה וחיוב עשייתה מפני חיוב ישיבתה ועל כן תתחייב עשייתה בכל עת מן השבעה כדי לקיים חיוב הישיבה ונראה כי על כן לא הורה בעשיית הסכה שאם היה מורה עשייתה היה מורה זמן העשייה והיה נראה כי באותה העת לבד תתחייב עשייתה על כן יתלה חיוב עשייתה מחיוב ישיבתה שכל זמן השבעה יש לו לעשותה:

**#IX:3 פרק שלישי**

**התורה** בארה הטעם בעשיית הסכה באמור "לְמַעַן, יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם, כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מג). ונחלקו החכמים מהם אומרים שטעם "כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי" מרמיז על הענן שהיה מסך להם במדבר כנרמז "פָּרַשׂ עָנָן לְמָסָךְ" (תהילים קה, לט). ואחרים אומרים כי לא היה מסך אמנם טעם "פָּרַשׂ עָנָן לְמָסָךְ" מרמיז על הענן שהיה מורה להם הדרך כאשר אמר "וְאֵשׁ, לְהָאִיר לָיְלָה" (תהילים קה, לט) וענן אחד היה לא שבעה עננים כדעת המפרשים ולא שלשה עננים. ומה שאמר "פָּרַשׂ עָנָן לְמָסָךְ" שהמסך אינו מורה שהוא היה עליהם אבל יסבול שהוא היה לפניהם כמו שנקרא הפרוכת פרוכת המסך והוא היה לפני הארון ולא עליו כי לא יקרא פרוכת המסך על עת נסעם לבד שהיה על הארון. אכן אמרו כי טעם "בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי" כי בצאתם ממצרים כשחנו בסכות עשו על אחד סכה לעצמו לשבת להיות צל מחורב ועל כן נתחייבה עשיית הסכה לזכר. אמנם מה שיש לחוש שאם היה הדבר קרוב לצאתם מה הטעם שאחר הדבר עד החדש השביעי. ואמרו החכמים אופנים. מפני שהיה מתחלת הכנס חדש ניסן הפסח היה צריך שיתאחר חג הסכות עד החדש השביעי שיתיאשו הלבבות מחג הפסח לקבל חג הסכות בחבה יתרה. ובעבור שהיה הפסח בניסן שהוא ראש החדשים היה ראוי להיות חג הסכות בתשרי שהוא ראש לשמטות וליובלים. ואחרים אמרו מפני שעלי האילנות אז דשנים ורעננים ועל כן אחרו עד זה הזמן. ויש לומר מפני שישראל לא עשו הסכות רק עד זמן תשרי מפני שלא היו צריכים הסכות רק בהכנס החורף להיות מחסה מזרם וממטר ותחלת הכנס החורף והקור הוא זמן תשרי. ויש להוסיף טעם בעבור היות אמות הצאב"א מאמינים לצבא השמים והיו מיחסים הפעלות ההוות בעולם השפל שהם על ידי כח המאורות ופעולותיהם הנגלות על ידי הצמחים כאשר הגיד מאמר הכתוב "וּמִמֶּגֶד, תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ; וּמִמֶּגֶד, גֶּרֶשׁ יְרָחִים" (דברים לג, יד). והנה בהיותם רואים חלשת כחותם מלפעול בצמחים מעת הכנס השמש במזל מאזנים הוא אשר דברנו שהיו ביגון ואנחה הפך שמחתם בניסן ועל כן כונה התורה להעשות בזמן הזה הסכה לשמוח ולהתעדן ולהתענג בצמחי האדמה ולא צוה בתורתו לקחת מאילנים אשר עליהם נובלים אלא אשר עליהם עומדים אשר לא יחלשו לנבול בהחלש כח המאורות כפי הנטייה. וכל זה לעמוד כנגד דעתם המכוערת בהראות שהכל עומדים בהשגחתו ית' ואם נראים שמתהוות פעולות על ידי אמצעיים הם כגרזן ביד החוצב בו:

**ויום** שמיני עצרת אינו מעצם חג הסכות ואינו נקרא חג רק עצרת וטעם עצרת פירשו בו החכמים שענינו ענין קהלה מלשון עצרת בוגדים (ירמיהו ט, א) והאמת שהוא מלשון עצירה להעצר בבית ה' יותר מבשאר המעדים. ואמנם פירשו החכמים כי בכל המועדים היו נעצרים אלא נתיחד זה היום בזה השם בעבור שאין בו ענין אחר להתיחס בו ועל כן נתיחס בשם עצרת. ויש להשיב כי הנה שביעי של מצות נקרא בשם עצרת וכנראה מפני שהיו עושים באלו הימים עצרה יתרה מפני שהיו סופי המועדים. ואמנם לתת טעם למה נתחייב בזה המועד שהוא יום שנים ועשרים לחדש הוא בעבור שהחדש שמונה ועשרים יום מנקודה עד נקודה על דרך מהלך האמצעי ופחות כפי שהוא. והנה ימי החדש הם ארבע תקופות וההקף האחרון מפני מעוט אור הלבנה לא היו עושים שמחה וימים טובים על כן צותה התורה לעשות ראש זה ההקף יום טוב וזהו יום שמיני עצרת:

**תם ונשלם סדר חג הסכות ויום שמיני עצרת**

**#X ענין שמטה ויובל**

**שמטה ויובל** הם מן המצות שתלויות בזמן. וצריך לעיין בהם בתקון הזמן עצמו ומאיזה חדש התחלותם ומאיזה זמן התחילו למנות שמטה ויובל. ואם נתחייבו בגלות אם לא. והדברים שתלויים בהם. מהם בעבודת הקרקע ומהם בזריעה ונטיעה. ומהם מה שתלוי בבני אדם מתנאי שמטה ויובל בהשמטת הכספים ובהשמטת הקרקעות ולדרור העבדים.

**#X:1 פרק ראשון**

**ואולם** תקון הזמן הוא שאמר "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ, וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ; וְאָסַפְתָּ, אֶת-תְּבוּאָתָהּ" (ויקרא כה, ג). ואלו שש ושש אחדים הם כדרך תרח אבי אברהם ואבי נחור (יהושע כד, ב) ואלו השנים דבקות זו בזו בין שזרע בין שלא זרע עולים בסדר. והשנה השביעית מהשש היא הנקראת שמטה שנאמר "וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ" ( שמות כג, יא) ונאמר "וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת, שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ--שַׁבָּת, לַה': שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע, וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר" (ויקרא כה, ד). ותחלת אלו השנים מתשרי על מנהג הזריעה שנאמר "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ" והזריעה מזמן תשרי. ועוד אמר "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי, בֶּעָשׂוֹר, לַחֹדֶשׁ" (ויקרא כה, ט) ונראה שתקיעת השופר היא בהתחלת השנה כי אי אפשר היות זה אחר עבור חצי שנת היובל והנה "חַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) ועוד שאמר שם "בְּצֵאת הַשָּׁנָה" (שמות כג, טז). ומחלוקת יש בין החכמים שיש מהם אומרים שתחלת אלו השנים מניסן וריאתם "וְכִי תֹאמְרוּ, מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת: הֵן לֹא נִזְרָע, וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת-תְּבוּאָתֵנוּ" (ויקרא כה, כ). ואם לא היתה התחלתם מניסן מה טעם "וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת-תְּבוּאָתֵנוּ" אם לא זרעו אלא כנראה שזרעו וכשנכנס חדש ניסן ולא יכלו לקצור ועל כן אמר "וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת-תְּבוּאָתֵנוּ". וזאת ראיה חלושה שאם אסיפת התבואה קודמת מה טעם שיאמר קודם לכן "הֵן לֹא נִזְרָע". ועוד שאם היתה התחלתם מניסן איך היה זורע אדם בידעו כי לא יוכל לקצור. והטענה ממה שאמר "תְּבוּאָתֵנוּ" הוא בעבור שאמר "הֵן לֹא נִזְרָע" על כן אמר "תְּבוּאָתֵנוּ" ר"ל הן לא נזרע וכשלא נזרע גם לא נאסוף את תבואתנו תבואה שהיא שלנו. והחכם ר' יהודה דודי ורבי נ"ע הביא החלוקה שבין החכמים שמהם אומרים שמתשרי התחלת שמטה ויובל ומהם אומרים מניסן והוא הסכים לפי דעת האומרים מתשרי והביא כמה ראיות מכח התורה כפי שהקדמנו שאמר שאלו היתה התחלתם מניסן היה אומר שדך לא תקצור וכרמך לא תבצור שבניסן יחלו לקצור ובאלול יחלו לבצור ובמרחשון יחלו לזרוע ובטבת יחלו לזמור הכרמים ואם כן היה נכון לומר באחרונה שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור (ויקרא כה, ד) כפי סדר עבודת האדמה. והראיה האחרת שאלו היתה התחלתה מניסן כבר היו נזרעים מקודם ואם כן מה טעם "אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר" (ויקרא כה, ה) שהספיח אינו משדה נזרע אלא הוא מן הגרגרים הנופלים בארץ בעת הקציר וישארו שם עד בוא זמן הצמיחה ויצמחו מאליהם מבלי חרישה וזריעה ועל כן הסמיך הספיח אל הקציר באמרו "סְפִיחַ קְצִירְךָ" ר"ל ספיח שיצא מגרגרי החטה התבואה מן הקציר ואלו היו השדות נזרעות היה לו לומר שדך לא תקצור ולא היה מזכיר ספיח ואם היו בלי קצירה מה טעם "וְצִוִּיתִי אֶת-בִּרְכָתִי לָכֶם, בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית" (ויקרא כה, כא) ואם לא היו קוצרים ממה היו נזונים בשלש השנים. והראיה הגדולה מפסוק "מִקֵּץ שֶׁבַע-שָׁנִים, בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה--בְּחַג הַסֻּכּוֹת" (דברים לא, י) ידענו בלי חלוקה וספק שהתחלת השנה מתשרי. ואמר ואחר בארי כל זה נשארו שני הפסוקים שצריכים באור ולא ראיתי לאחד מן המפרשים פירוש ישר בם והם "וְכִי תֹאמְרוּ, מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת" (ויקרא כה, כ) והפסוק השני "וּזְרַעְתֶּם, אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת" (ויקרא כה, כב). ולדעת האומרים שתחלתם מתשרי היה ראוי לומר מה נאכל בשנה השמינית כי בשביעית יאכלו מה שזרעו בשנה הששית אם כן מה טעם "מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת" ולכמו כן בפסוק השני שאומר "וּזְרַעְתֶּם, אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת" והלא שנת היובל היא שמינית לשנת השמטה והכתוב מזהיר "יוֹבֵל הִוא, שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה--תִּהְיֶה לָכֶם; לֹא תִזְרָעוּ--וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת-סְפִיחֶיהָ" (ויקרא כה, יא) וזאת הספקה לא בארה אחד מן המפרשים. והנה נעזרים מאלו הפסוקים האומרים שתחלת אלו השנים מניסן שאומרים אלו היה מתשרי מה טעם "וְכִי תֹאמְרוּ, מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת" כי אם היה מתשרי הנה מה שיקצרו בששית יאכלו בשביעית אלא הטעם בעבור שהית תחלתם מניסן הנה מה שהיה זרוע מן הששית לא יקצרו בשביעית ועל כן אמר "וְכִי תֹאמְרוּ, מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת" ואמר "וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת-תבואת[נו]" ר"ל מה שזרעו בששית. ומה שאמר "וְצִוִּיתִי אֶת-בִּרְכָתִי לָכֶם, בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית; וְעָשָׂת, אֶת-הַתְּבוּאָה, לִשְׁלֹשׁ, הַשָּׁנִים" טעמו בהכנס ניסן בשנה ההיא יצוה את הברכה והנה יספיק לשנה הששית והשביעית והשמינית ואמר "וּזְרַעְתֶּם, אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת" ואמר "עַד-בּוֹא תְּבוּאָתָהּ--תֹּאכְלוּ, יָשָׁן" ( ויקרא כה, כב) ואלו היה הטעם בשביל היובל וזה טעם "וְעָשָׂת, אֶת-הַתְּבוּאָה, לִשְׁלֹשׁ, הַשָּׁנִים" מה טעם "וּזְרַעְתֶּם, אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת" והלא השנה השמינית היא יובל ובשנת היובל אומר "לֹא תִזְרָעוּ--וְלֹא תִקְצְרוּ" (ויקרא כה, יא). ואולם על צד הדוחק ישבום החכמים עם היות תחלת אלו השנים מתשרי שאומרים כי טעם השאלה לא היתה רק בשביל היובל שאם בשביל השמטה דין היה לשאול יותר ויותר על היובל והכתוב לא הורה בזה ולומר כי שאלו בעבור השמטה ובאה התשובה בשביל השמטה והיובל וזה אי אפשר. והנה הכונה באמרו "וְכִי תֹאמְרוּ, מַה-נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת" אין מאמר מה נאכל דבק עם בשנה השביעית אבל הטעם מה נאכל בשמינית אם בשביעית לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו על כן אמר "וְצִוִּיתִי אֶת-בִּרְכָתִי לָכֶם, בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית; וְעָשָׂת, אֶת-הַתְּבוּאָה, לִשְׁלֹשׁ, הַשָּׁנִים" הטעם בשלש השנים האלו הם מחצי שנה ששית כפי מנין שנות הבריאה בעבור היות התחלת הבריאה מאז והשנה השביעית שמטה והשנה השמינית שהיא היובל ומתחלת השנה התשיעית יזרעו ועד חצי השנה שהוא זמן ניסן ומחצי שנה תשיעית יקצרו וזה הוא טעם "עַד-בּוֹא תְּבוּאָתָהּ--תֹּאכְלוּ, יָשָׁן" (ויקרא כה, כב). והנה אלו השלש שנים הם על פי תקון הבריאה והוא מתחלת קציר שנה ששית. נתבאר עתה כי ניסן ראש לחדשים ולמועדים ותשרי ראש לשמטות וליובלים. וצריך לעיין בחדש השביעי שהוא חדש תשרי באיזה יום מימי החדש תכנס שנת השמטה והחכמים נחלוק. המון העם קוראים יום תרועה שהוא אחד לחדש תשרי ראש השנה וכונת התורה מחמשה עשר לחדש תשרי שהוא זמן סכות כי כן נאמר "וְחַג, הָאָסִיף--תְּקוּפַת, הַשָּׁנָה" (שמות לד, כב) ונאמר "בְּצֵאת הַשָּׁנָה, בְּאָסְפְּךָ אֶת-מַעֲשֶׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה" (שמות כג, טז( ונאמר "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי, בֶּעָשׂוֹר, לַחֹדֶשׁ; בְּיוֹם, הַכִּפֻּרִים" (ויקרא כה, ט) ואי אפשר שקדם ראש השנה ועדיין לא נשתחררו העבדים. אמנם יאות לומר שהכרוז קודם חמשה ימים מראש השנה ונאמר "בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת (דברים לא, י) בְּבוֹא כָל-יִשְׂרָאֵל" (דברים לא, יא):

**ואולם** הדבור מאיזה זמן התחילו ישראל למנות שמטות ויובלים והוא מעת הכנסם לארץ שנאמר "כִּי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם--וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" (ויקרא כה, ב) והתחלת השנים לא מעת הכנסם לארץ כי אם מזמן שכבשו וחלקו שנאמר "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ, וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ; וְאָסַפְתָּ, אֶת-תְּבוּאָתָהּ" (ויקרא כה, ג) ונראה כי הוא מזמן שחלקו והיו להם שדות וכרמים. וחלוקה יש בין חכמי הקראים ובין חכמי הרבנים. שבעלי הקבלה אמרו שבע שכבשו ושבע שחלקו וחכמי הקראים אומרים שבע שכבשו ושחלקו וראיתם ממאמר כלב "בֶּן-אַרְבָּעִים שָׁנָה אָנֹכִי, בִּשְׁלֹחַ מֹשֶׁה עֶבֶד-ה' אֹתִי מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ" וכו' (יהושע יד, ז) "וְעַתָּה הִנֵּה אָנֹכִי הַיּוֹם, בֶּן-חָמֵשׁ וּשְׁמֹנִים שָׁנָה. (יהושע יד, י) עוֹדֶנִּי הַיּוֹם חָזָק, כַּאֲשֶׁר בְּיוֹם שְׁלֹחַ אוֹתִי מֹשֶׁה--כְּכֹחִי אָז, וּכְכֹחִי עָתָּה: לַמִּלְחָמָה, וְלָצֵאת וְלָבוֹא" (יהושע יד, יא). והנה המרגלים נשתלחו בשנה השנית לצאתם ממצרים והיה אז כלב בן ארבעים שנה ועברו גם כן שמונה ושלשים שנה הנה שמונה ושבעים שנה ובעת שדבר עם יהושע בשעת החלוק אז היה בן חמש וששים שנה. הנה כנראה ששבע שנים הם מעת הכנסם עד שדבר כלב. ואמרו החכמים כי בשנה השמינית התחילו למנות שמטה. ואולם יש להקשות כי תחלת הגורל נפל ליהודה ועל כן טען כלב מה שטען ואי אפשר שחלק כל ישראל אז והכתוב אמר "וַיִּוָּתְרוּ בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר לֹא-חָלְקוּ" (יהושע יח, ב) ומאמר יהושע "עַד-אָנָה, אַתֶּם מִתְרַפִּים" (יהושע יח, ג) אעפ"כ יש לומר כי בנפול תחלת הגורל מיד התחילו למנות והכתוב אומר "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ" ואיך התנאי עד שיחלקו כלם. ואולם אם היה המשך החלוק זמן לא ידענו זה בדקדוק ואולם היה זה פחות משבע שנים. ובעלי הקבלה לקחו הרמז באמרם שבע שכבשו ושבע שחלקו ממאמר "בְּעֶשְׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה, אַחַר, אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר" (יחזקאל מ, א) ואלו הארבע עשרה שנה הם שהיו שני הכבוש והחלוק ונוספו אחרי שחרב הבית להשלים היובל וע"כ אומר הפסוק "בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה" שהוא החדש השביעי "בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" שהוא יום הכפורים. ומהם שאמרו שראש השנה הוא עשור לחדש והוא היה מוצאי שביעית ותחלת יובל ומזה הרמז אמרו שבע שכבשו ושבע שחלקו. וחכמינו ע"ה פירשו כיון שאמר "בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה" הם שנים שלמות מעת אל עת. ועל כן אמר בראש השנה והוא בעשור לחדש החמישי בו ביום שחרב הבית באה הנחמה ועל כן אומרים אנחנו הנחמה בו היום:

**צריך** להבין אם שמטה ויובל מוסגלים לארץ הקדושה או גם עירות שכבשו ישראל חוצה לארץ תהיה השמטה נוהגת וגלוי הכתוב הוא אומר "כִּי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם--וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ" (ויקרא כה, ב) אפילו חוץ מעבר הירדן. והחכם ר' אהרון נ"ע אומר כיון שאמר "אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם" כולל גם ארץ סיחון ועוג. ור' לוי בה"ר יפת ז"ל ראה לכלול גם עירות שהם חוץ מארץ ישראל שכבשום ישראל. והאמת כשם שהשמטה נוהגת בארץ נוהגת גם בכל העירות שהם חוץ מארץ ישראל שכבשום ישראל כי כן אמר "כִּי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" ואמר "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ" טעמו לכל שהוא ברשותכם. ואולם אם תתנהג שמטה בגלות אינו נראה מכח הכתוב כי הכתוב אמר "אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם" הטעם בו להיותם ברשותם:

**#X:2 פרק שני**

**מה** שאמרה התורה "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" (ויקרא כה, ב) הוא מה שפירש אחרי כן "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע, וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר" (ויקרא כה, ד). ועבודה שאסורה להעשות בארץ כגון לחרוש ולזבול הוא מה שצריך בזריעה ונטיעה והחרישה אסורה שהיא על מנת לזרוע אבל מה שאינו תלוי לענין תבואה הוא בהתר כגון חפירת הבארות ומחצב האבנים וכל כיוצא בהם. ודין להקיש בשביתה את מיני קטניות ירקות וכיוצא מקשואים ואבטיחים ובצלים ושומים ובכיוצא בהם בהקש ממה שאמר "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע" וממה שאמר "וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר" להקיש עליו כל נטיעת אילן וכל פעולה שתלויה בעבודת האילן. ואם החכמים משם כרם כללו כל האילנים ממה שאמר "וְעַד-כֶּרֶם זָיִת" (שופטים טו, ה) יש מהם שפירשו בחסרון ו"ו שטעמו ועד כרם וזית והשאר בהקש. אסור לתקן הארץ קודם שביעית להועיל התקון ההוא בשביעית. וחכמי הרבנים אמרו בשנה הששית סמוך לשביעית אסור לעבוד את האדמה. ולא נניח האינו ישראל לזרוע בשנה השביעית שנאמר "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ, שַׁבָּת לַה'" שלא אמר תשבתו. מה שנשלם פריו קודם שביעית ואפילו שבאה שביעית הוא ברשות הבעל כגון חבוט הזיתים וכיוצא בו. אבל מה שתוציא הארץ בשביעית היא אסור להתיחד לבעל הוא הדין מה שעבר מן השמטה אל השנה השמינית שהוא לעניים מה שתוציא הארץ מעצמה הוא הנקרא ספיח וענבי הגפן נקראו נזירים שנאמר "וְאֶת-עִנְּבֵי נְזִירֶךָ" (ויקרא כה, ה) הטעם שלא יזמר כדין הנזיר שלא יכרת שערו ואחרים פירשוהו ענין פרישות ר"ל שנפרשו לשנה שביעית והעשיר והעני כאחד בו כעבד כאדוניו הקרוב והרחוק כאחד כחי המדבר כחי האלם שנאמר "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם, לְאָכְלָה" (ויקרא כה, ו) ונאמר "וְלִבְהֶמְתְּךָ--וְלַחַיָּה, אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ: תִּהְיֶה כָל-תְּבוּאָתָהּ, לֶאֱכֹל" (ויקרא כה, ז). פירות שביעית הם לאכילה ולשתיה שנאמר "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם, לְאָכְלָה". ובעלי הקבלה אסרו פירות שביעית לדברים אחרים חוץ מאכילה ושתייה ולסיכה ולהדלקת הנרות ולצביעה. ואמרו שראוי לאכול מה שיהיה אוכל ראוי לאכילה שנאמר "לְאָכְלָה". ואמרו כל זמן שיהיה המאכל נמצא לבהמה יהיה מותר לאדם לאכול שנאמר "וְלִבְהֶמְתְּךָ--וְלַחַיָּה, אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ" אבל כשלא יהיה לבהמה יאסר לאדם ואמר "וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ, וְיִתְרָם, תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה" (שמות כג, יא) וראוי להפסידו. ואין אוכלין פירות שביעית חוץ משביעית ואנחנו בארנו דעתנו. אין אוספין התבואה שנקרא ספיח בשביעית במגורות אלא לוקח כל אחד די ספוקו של כל השנה מן השדה ואוכל שנאמר "מִן-הַשָּׂדֶה--תֹּאכְלוּ, אֶת-תְּבוּאָתָהּ" (ויקרא כה, יב):

**יש** מצוה נוספת בשמטה להשמיט משה כל איש באחיו שנאמר "וְזֶה, דְּבַר הַשְּׁמִטָּה--שָׁמוֹט כָּל-בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ" ואמר "לֹא-יִגֹּשׂ אֶת-רֵעֵהוּ וְאֶת-אָחִיו, כִּי-קָרָא שְׁמִטָּה לַה'"[[26]](#footnote-26) (דברים טו, ב) וכל זה חסה התורה הואיל ולא תבוא הועלה לאדם מעבודת האדמה על כן חייבה התורה השמטת החוב. ונאמר "מִקֵּץ שֶׁבַע-שָׁנִים, תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה" (דברים טו, א) וזה הקץ עשאוהו בעלי הקבלה סוף בעבור שנאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה (דברים לא, י) והוא אחר שבע אף זה אחר שבע ואומרים המלוה בתוך שביעית גובה חובו כל השנה וכשתשקע החמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית עבר החוב. ואומרים ששמטה משמטת בסופה ויובל בתחלתו. וחכמי הקראים אומרים שהוא מתחלה כגון "לְכָל-תִּכְלָה, רָאִיתִי קֵץ" (תהילים קיט, צו) ואומר "וְנִטֹּשׁ אֶת-הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית, וּמַשָּׁא כָל-יָד" (נחמיה י, לב) והוא בעצם השביעית לא במוצאי שביעית. ובזמן שיובל נוהג להשמטת קרקע גם השמטת כספים נוהג בשביעית. המלוה על המשכון אינו משמיט כשיהיה החוב כנגד המשכון ואם יהיה החוב יותר על המשכון נשמט. והמתלה דינו בבית דין בשטרותיו אינו נשמט שהדבר תלוי בבית דין והכתוב אומר "אֶת-אָחִיךָ, תַּשְׁמֵט יָדֶךָ" (דברים טו, ג) וזהו אינו עם אחיו כי אם בבית דין ובית דין שחתכו דין לגבות מעות הרי הוא כפרוע ואינו נשמט. וכל תביעת דין במלוה שביעית משמטת ומה שהוא בתורת מלוה שביעית משמטת אבל תביעת שומר ושותף אינו משמטת. וכל המתנה בשעת הלואתו שלא תשמיט שביעית תנאו בטל שכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. כשעברה שביעית והלווה פורע למלוה מקבל על מנת שלא יגוש שהכתוב לא אמר להשמיט אלא מה שהוא בחזקת משה ונוגש וזו אינו נוגש. מי שנמנע מהלוות לחברו מפני שלא תשמטנו שביעית עליו הכתוב אומר "הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן-יִהְיֶה דָבָר עִם-לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר, קָרְבָה שְׁנַת-הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה, וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן" (דברים טו, ט) והנה הכתוב אומר "נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ, וְלֹא-יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ" (דברים טו, י) והעובר על זה עובר על עשה ועל לא תעשה. ואולם הבטיח למקיים זאת המצוה שנאמר "כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה, יְבָרֶכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים טו, י):

**#X:3 פרק שלישי**

מצוה לספור שבע שמטות שהם תשע וארבעים שנה ולקדש את שנת החמשים שנאמר "וְסָפַרְתָּ לְךָ, שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים--שֶׁבַע שָׁנִים, שֶׁבַע פְּעָמִים; וְהָיוּ לְךָ, יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים, תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים, שָׁנָה" (ויקרא כה, ח) ונאמר "וְקִדַּשְׁתֶּם, אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה, וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ" (ויקרא כה, י). ומה שיתחייב בשמטה יתחייב ביובל מהנחת זריעה וקצירה שנאמר "לֹא תִזְרָעוּ--וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת-סְפִיחֶיהָ, וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת-נְזִרֶיהָ" (ויקרא כה, יא). ובשמטה יש השמטת כספים וביובל השמטת קרקע ודרור העבדים. ואולם מה שאמר "וְהָיוּ לְךָ, יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים" אין הטעם ששבע שנים נקראים שבת אמנם שנת השמטה בלבד. וטעם "תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים" טעמו בתשע וארבעים וחסר בית השמוש כמו "אַתָּה, יָדְךָ גּוֹיִם הוֹרַשְׁתָּ וַתִּטָּעֵם" (תהילים מד, ג). ונקראת שנת החמשים יובל ולא נקראת שבת כמו השמטה ואומרים כי נקראת יובל על שם השופר שנאמר "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה" (ויקרא כה, ט) ונאמר "שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבְלִים" (יהושע ו, ד) על שם שהוא קרן האיל וקורין הערביים לאיל יובלא ומשום שתוקעין בו בקרן היובל נקראת השנה בשם יובל. עבדים משוחררים ביובל הם שנאמר בהם "וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם" (שמות כא, ו) וענין העבדים יתבאר במקום אחר:

**ארץ** ישראל אינה נמכרת לצמיתות שנאמר "וְהָאָרֶץ, לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת" (ויקרא כה, כג). לא ימכור אדם מאחוזתו כלום אלא אם אין לו מה לאכול שנאמר "וכִּי-יָמוּךְ אָחִיךָ, וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ" (ויקרא כה, כה). ולא ימכור כדי לקנות דבר או לסחור ולא ימכור כל אחזתו אלא חלק מאחזתו שנאמר "מֵאֲחֻזָּתוֹ". ואם ימכור ימכור במספר תבואות כדי שלא יחמיס אחד לרעהו שנאמר "לְפִי רֹב הַשָּׁנִים, תַּרְבֶּה מִקְנָתוֹ" (ויקרא כה, טז) ובכל עת שירצה לגאול יגאל עד שנת היובל אם השיגה ידו ואם אין לו "וּבָא גֹאֲלוֹ, הַקָּרֹב אֵלָיו, וְגָאַל, אֵת מִמְכַּר אָחִיו" (ויקרא כה, כה). ולא ימכור פחות משתי שנים שנאמר כי "בְּמִסְפַּר שְׁנֵי-תְבוּאֹת הוא מוכר" (ויקרא כה, טז) לפחות שתים. דין תורה שאם השביח הקונה את השדה כשחוזר ביובל פורע המוכר את השבח לקונה באילנים ובכל דבר. מכר את השדה והקונה מכרו לאחר המוכר הראשון גואל מידי הכל. אם מכרו במעוט והקונה מכרו ביותר מחשב לפי המעוט. מכרו ביותר והקונה מכרו במעוט מחשב לפי המעוט. וביובל ישוב לבעל הראשון ולא לאשר קנהו מאתו אלא לאשר לו אחזת הארץ (ויקרא כז, כד) ואינו מוכר שדה אחזה וגואל החצי כי כן נאמר "וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ" (ויקרא כה, כו) ר"ל גאלת כל הממכר. בית הנמכר מחוץ לעיר חומה נחשב כשדה הארץ שנאמר "וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים, אֲשֶׁר אֵין-לָהֶם חֹמָה סָבִיב--עַל-שְׂדֵה הָאָרֶץ, יֵחָשֵׁב"[[27]](#footnote-27) (ויקרא כה, לא) אך בית שהוא בתוך העיר אם נגאל תוך שנים עשר חדש נגאל ואם לא נגאל תוך שנים עשר חדש לא יגאל עוד שנאמר "וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר-בָּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ, לְדֹרֹתָיו, לֹא יֵצֵא, בַּיֹּבֵל" (ויקרא כה, ל):

**דין** אחר יש ללוים שבתי ערי הלוים גאלת עולם תהיה להם אבל אין להם רשות למכור שדה מגרש עריהם שנאמר "וּשְׂדֵה מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם, לֹא יִמָּכֵר" (ויקרא כה, לד). ומה שנאמר לירמיהו ע"ה "קְנֵה נָא אֶת-שָׂדִי אֲשֶׁר-בַּעֲנָתוֹת" (ירמיהו לב, ח) פירשו החכמים שבית היה בתוך העיר ונהרס ונהיה למחרשה ועל כן נאמר "קְנֵה נָא אֶת-שָׂדִי אֲשֶׁר-בַּעֲנָתוֹת" שענתות עיר היתה שעיר חומה לא יעשה כדין המגרש והמגרש לא יעשה כדין עיר חומה והדין אינו אלא לפי המקומות וערי הלוים בתי ערי אחזתם ואם נהרס העיר לא יעשה מגרש ואם הוקף המגרש לא יעשה כדין עיר חומה ומדין תורה שלא ימכור לוי אלא ללוי שנאמר "וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן-הַלְוִיִּם" (ויקרא כה, לג) הואיל והוציא קנייתם בשם גאולה ויש לומר שטעמו אם מכר לוי לישראל וגאל אותו לוי גואלו של מוכר עוד ישוב ללוי הראשון ביובל. ודיני אלו הענינים שבין לוי לישראל הם תלויים בארץ ישראל לבד שנתנה בברית לאברהם ונתחלקה לשבטים ושאר מקומות דין ישראל ודין לוי אחד. שנה זו שאנחנו עומדים בה היא שנת חמשת אלפים מאה וארבע עשרה שנה ליצירה היא שנת חמישית לשמטה שלישית מן היובל שהוא יובל נ"ג משהתחילו ישראל למנות שמטות ויובלים. וכדעת בעלי הקבלה שאומרים שבע שכבשו ושבע שחלקו אומרים בטל חשבון זה משחרב הבית ומעת שעלה עזרא ע"ה בבית שני שנה שביעית לבנינו התחילו למנות ונמצאת שנה זאת שנה שביעית משמטה אחרונה משבע שמטות של יובל. וכפי דעת האומרים כי משחרב הבית הראשון לא מנו יובלים אלא שמטות לבד משבע שבע שנה זו שנה רביעית מן השמטה:

**#X:4 פרק רביעי**

**בענין** שמטה ויובל יש להפליא במחשבת הלב לדעת טעמם. ואמת שנשגבו עניניהם בהפלאת ההנהגה במצות תוריות. הנה בענין השמטת האדמה מלזרוע בידוע תתחזק האדמה להוסיף התבואה גם האדם העובד אותה ינוח שהשביעי לדברים הטבעיים יש לו הגבלה אל התכליות גם להשמטת כספים כיון שאין נשיאה ונתינה בעבודת האדמה לעזוב משא איש לאחיו כשאין מה לפרוע והנה מנעו מכל וכל גם דרור העבדים ביובל רמז לדבר "וּמִבֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה, יָשׁוּב מִצְּבָא הָעֲבֹדָה" (במדבר ח, כה). ובעבור שאין זמן יותר מזמני ישראל מזמן היובל ע"כ צותה התורה בשנת היובל השמטת הקרקעות ובתים שלא תמכר הארץ לצמיתות כי זה הענין גדול בקבוץ ישראל איש אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו שלא תתקלקל המשפחה. וטעם השביעי יש להבין כי כל גשם בעל שעור וישיגנו הכמות בין כמות המתדבק בין כמות המתפרק ובעבור שלא השיג הקף מן ההקפות פחות משבעה ע"כ עמדו דרכי המערכות על שבעה מבטים והנה חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה (משלי ט, א). ולהיות זה המבוא הסתה לפי דעות הצאב"א בהיות כל ענין תלוי על פי המערכות ולא הישגו שיש לכל המערכת מנהיג ע"כ בצוותו שבע שנים להיות השביעית שמטה צוה גם כן לספור שבע שמטות שהם מ"ט שנים ולקדש שנת החמשים שאין לה תליאה בעצם השבעה אלא חוץ מן הז' להשכיל ולהבין נפש היודעת כי יש למעלה מן המערכת מנהיג שבו תלויים כל הענינים בין נמצאי מעלה בין נמצאי מטה בחוט חסדו המתוח ובשער טובו הפתוח ברוך שהורנו נפלאות מתורתו. ויש חכמים שנתנו טעמים איש איש כפי אשר נשאו לבו והם ידועים למבינים:

**תם ענין שמטה ויובל ובו נחתם סדר המועדים**

**#XI באשר לו נאוה תהלה אתחיל לכתוב באור ענין התפלה**

**בענין** התפלה בארו החכמים עשרה אופנים ואלו הם: הדבור הראשון בחיובה. יש לדעת כי האופן בחיובה מפאת הדעת ומפאת המשמע. ואמנם חיובה מפאת הדעת הוא מפני חיוב הודאת המענים שיתחייב עלינו להודות ולשבח למי שיקדים לנו כל טובה והואיל והשם ית' וישתבח שמו הגדול המציאנו מאפס והחינו וקיימנו וחנן לנו שכל ובינה וחיינו ונשמתנו תלויים על ידיו בכל עת ובכל שעה ובכל רגע ובידו לשמרנו מכל פגע רע ולחון לנו כל טובה על כן אנחנו מחויבים להודות להלל ולשבח לאל ית' בכל יום ובכל שעה ובכל רגע יען שהחינו וקיימנו ומחינו ומקיימנו לחון לנו על טובה ולשמרנו מכל פגע רע ונזק כי האל ית' הוא הנמצא החסיד בתכלית החסידות וכל אשר המציא המציאו על צד החסד בגמור. וגם אחרי אשר יצר את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים (קהלת ז, כט) "אֵין צַדִּיק בָּאָרֶץ--אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה-טּוֹב, וְלֹא יֶחֱטָא" (קהלת ז, כ) ויתחייב גמול הרע על מעשיו הרעים הואיל ועונש העון על צד הפטור אחרי אשר לא ישיגהו הזק בעזיבת הגמול ותועלת בעשותו הגמול אלא חיובו כדי לישר ההנהגה אשר תכלית הרצון בקיום המציאות אשר המציא בחסדו הרב והגדול כיון שהבקשה והתחנה הוכשרו בינינו בהעביר הגמול הוא הדין לאל ית' וישתבח כשיתודה אדם על עונותיו בשובו תשובה שלמה הבקשה והתחנה יעבירו הגמול. ואולם מה שמצאנו חיובה מפאת המשמע הוא מן הכתובים מדין תורה שאמר "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ" (דברים יב, ה) ואמר "וַעֲבַדְתֶּם, אֵת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (שמות כג, כה) והעבודה היא התפלה ואמר "וּלְעָבְדוֹ, בְּכָל-לְבַבְכֶם, וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם" (דברים יא, יג) ואמר שלמה המלך ע"ה "לִהְיוֹת עֵינֶיךָ פְתֻחוֹת אֶל-הַבַּיִת הַזֶּה, יוֹמָם וָלַיְלָה" (דברי הימים ב ו, כ) "לִשְׁמֹעַ אֶל-הָרִנָּה וְאֶל-הַתְּפִלָּה" (דברי הימים ב ו, יט) ואמר בשביל אנשי הגלות "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ, דֶּרֶךְ אַרְצָם" (מלכים א ח, מח) ונאמר "וּקְרָאתֶם אֹתִי וַהֲלַכְתֶּם, וְהִתְפַּלַּלְתֶּם אֵלָי" (ירמיהו כט, יב) וכן מצאנו הנביאים והחסידים שהיו מתפללים וידועים הם ומהם לקחו חיוב התפלה מחמת העונש ממה שאמר באסא "וְכֹל אֲשֶׁר לֹא-יִדְרֹשׁ לַה' אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל, יוּמָת" (דברי הימים ב טו, יג) ונאמר בדניאל שמסר נפשו לסכנה באמרו "וְזִמְנִין תְּלָתָה בְּיוֹמָא, בָּעֵא בָּעוּתֵהּ" (דניאל ו, יד) ואלולי שיש עונש בעזיבת התפלה לא היה מוסר עצמו לסכנה. והאמת כי אם מסר עצמו לסכנה לא היה בעבור יראת העונש אלא בעבור שהיה הרצון לקיים שורש הדת על ידי התפלה על כן מסר עצמו לסכנה ולא בעבור חיוב התפלה פן יתחייב בעונש כי ענין התפלה היא מצות עשה ואין על מצות עשה עונש אכן חיובה יתבאר על ידי תנאים האחרים. ואולם ענין התפלה זולתי ענין ההודאה שההודאה כעין שנאמר "הוֹדוּ לַה' כִּי-טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ" (תהילים קלו, א) ואולם ההודאה לא תתחייב בכל עת אלא יש לה עתים כאשר אמר החכם בעת שנוי המעשים ובעת ראיית מעשים המופלאים ונעימות ובעת האכילה והשתייה וההצלה מעון וההצלחה ולא יקראו אלו תפלות אלא הודאות. ואולם התפלה תהיה ליראת נזק ולתקות גמול. ליראת נזק כמו שאמר "עִבְדוּ אֶת-ה' בְּיִרְאָה" (תהילים ב, יא) ולתקות גמול כמו שאמר "עִבְדוּ אֶת-ה' בְּשִׂמְחָה" (תהילים ק, ב):

**הדבור** השני כמה הם התפלות בכל יום מהערת דברי הנביאים. כתוב אחד אומר "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה'; וְכֵן, לָעָרֶב" (דברי הימים א כג, ל) ונאמר "לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ; וֶאֱמוּנָתְךָ, בַּלֵּילוֹת" (תהילים צב, ג) ועוד נאמר "עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם, אָשִׂיחָה וְאֶהֱמֶה; וַיִּשְׁמַע קוֹלִי" (תהילים נה, יח) ונאמר "חֲצוֹת-לַיְלָה--אָקוּם, לְהוֹדוֹת לָךְ" (תהילים קיט, סב) ונאמר "בְּאַשְׁמֻרוֹת, אֶהְגֶּה-בָּךְ" (תהילים סג, ז) ונאמר "שֶׁבַע בַּיּוֹם, הִלַּלְתִּיךָ" (תהילים קיט, קסד). ולכל הנאמר בפסוקים הראשונים הודיע זמן מעויין אבל במאמר "שֶׁבַע בַּיּוֹם, הִלַּלְתִּיךָ" לא הורה זמן מעויין. וחכמים בארו שהשבע אלו הם ערב ובקר וצהרים וחצות לילה הם ארבע תקופות היום ומה שאמר "בְּאַשְׁמֻרוֹת, אֶהְגֶּה-בָּךְ" אלו הם שלש אשמורות ממאמר "רֹאשׁ הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה" (שופטים ז, יט) ויש מי שמתחייב להתפלל השבע ויש מי שמתחייב בארבע באמרו "חֲצוֹת-לַיְלָה" ויש מי שמתחייב בשלש באמרו "עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם". והנה מצאנו תפלת נשף שנאמר "קִדַּמְתִּי בַנֶּשֶׁף, וָאֲשַׁוֵּעָה" (תהילים קיט, קמז) והם יותר משבעה. ועל כן יש שפירשו מאמר "שֶׁבַע בַּיּוֹם" ענין ריבוי כעין שנאמר "כִּי שֶׁבַע, יִפּוֹל צַדִּיק וָקָם" (משלי כד, טז) "עַד-עֲקָרָה יָלְדָה שִׁבְעָה" (שמואל א ב, ה) "שֶׁבַע כְּחַטֹּאתֵיכֶם" ( ויקרא כו, כא). והמעוט שאין למטה ממנו הם ערב ובקר שהם עתי הקרבן שנאמר "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה'; וְכֵן, לָעָרֶב" מפני שהם עתי זמן הקרבת הקרבן. אכן בכל קרבן מוסף היו מתפללים כאשר אמר "וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה' וְהַחֲצֹצְרוֹת (דברי הימים ב כט, כז) עַד לִכְלוֹת הָעֹלָה (דברי הימים ב כט, כח)" הנה בעוד שאברי העולה נשרפים עד כלותם השיר היה משורר. והנה היו לוקחין חלק מן היום וחלק מן הלילה עד שרפת העולה. והנראה כי תפלות ערב ובקר הם החובות והשאר על דרך נדבה. ואם אמר דוד הע"ה "עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם" גם נאמר בדניאל "תְּלָתָה בְּיוֹמָא, בָּעֵא בָּעוּתֵהּ" כשם שהתמיד החוב מפני קיום הדת וסכן עצמו הוא הדין על הנדבה. מה שאמרו בעלי הקבלה שאין ראוי להתפלל בערב שבת תפלת נדבה מפני שאין מקריבין בשבת נדבה בידוע כי בשעת הקרבת הנדבה היו מתפללים התפלה. והנה אם בליל שבת לא היו מקריבים קרבנות נדבה גם בשאר הלילות לא היו מקריבים קרבנות נדבה כי בין קרבן ערב לקרבן בקר לא היו מקריבים דבר שנאמר "הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל-הַמִּזְבֵּחַ כָּל-הַלַּיְלָה, עַד-הַבֹּקֶר" (ויקרא ו, ב) והכתוב אומר "יוֹמָם, יְצַוֶּה ה' חַסְדּוֹ, וּבַלַּיְלָה, שִׁירֹה עִמִּי תְּפִלָּה" (תהילים מב, ט) ובשבת עצמו נתקן השיר שנאמר "לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ; וֶאֱמוּנָתְךָ, בַּלֵּילוֹת" (תהילים צב, ג):

**הדבור** השלישי בעתי בקר וערב. הקרוב כי עת הבקר מעת התחיל הנוגה של שמש הוא עת עלות קרבן בקר. וערב הוא מעת הערב השמש. ואולם אמרו החכמים ששעור עת התפלה יהיה כשעור עלות הקרבן ואם נמצא בנחמיה[[28]](#footnote-28) "וַיִּקְרָא-בוֹ לִפְנֵי הָרְחוֹב אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעַר-הַמַּיִם, מִן-הָאוֹר עַד-מַחֲצִית הַיּוֹם--נֶגֶד הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים, וְהַמְּבִינִים; וְאָזְנֵי כָל-הָעָם, אֶל-סֵפֶר הַתּוֹרָה" (נחמיה ח, ג) וכנראה כי היה מתחלת היום וכי הם הקריבו שני מוספים מוסף החדש ומוסף המועד ואי אפשר שיהיה אלא זמן נרחב. ואפשר לומר כי מקצתם היו עוסקים בענין הקריאה ומקצתם היו עוסקים בעסק הקרבן כאשר היה בזמן הפסח שמהם שוחטים ומהם מהללים ומהם מתקנים הפסח וכבר נאמר "מֵעֲלוֹת הַשַּׁחַר, עַד צֵאת הַכּוֹכָבִים" (נחמיה ד, טו) והם היו נפטרים משתי התפלות והעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואולם עתי תפלת נדבה נודע זמנם כגון צהרים נשף ואשמורת:

**הדבור** הרביעי במקומה. הכתוב גלה זה באמרו "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ" (דברים יב, ה) ואמר "נָבוֹאָה לְמִשְׁכְּנוֹתָיו" (תהילים קלב, ז) "אָבוֹא בֵיתְךָ בְעוֹלוֹת" (תהילים סו, יג) "וַיָּבֹא בֵית-ה', וַיִּשְׁתָּחוּ" (שמואל ב יב, כ) ונאמר "כִּי בֵיתִי, בֵּית-תְּפִלָּה יִקָּרֵא לְכָל-הָעַמִּים" (ישעיהו נו, ז). אכן מצאנו הכתוב הראה התפלה גם בזולת בית המקדש ואפילו חוצה לארץ כאשר אמר "וּבִקַּשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ, וּמָצָאתָ" (דברים ד, כט) ואמר "וּקְרָאתֶם אֹתִי וַהֲלַכְתֶּם, וְהִתְפַּלַּלְתֶּם אֵלָי" (ירמיהו כט, יב) ואמר שלמה ע"ה "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ, דֶּרֶךְ אַרְצָם" (מלכים א ח, מח) ונאמר "וָאֱהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט" (יחזקאל יא, טז) כי אפילו בגלות יש לי בהם השגחה לשמוע תפלתם בעת קראם אלי. ואם החכם הרחיק להיות מאמר "לְמִקְדָּשׁ מְעַט" בשביל בתי כנסיות שיש להם בגלות עוד אינו רחוק כי הואיל ובעבור בנין הבית מדבר. ובאמת כי הבית אינו מקדש כי אם על מנת התמדת השגחתו לשם לשמוע תפלת כל מתפלל כאשר אמר "וְהָיוּ עֵינַי וְלִבִּי שָׁם, כָּל-הַיָּמִים" (מלכים א ט, ג) כן נמי כל מקום שיחדו ישראל להכנס ולהקהל לשם הוא מקדש מעט וקראו מעט למעוט ההשגחה בו והעלה ידועה. ואמר "בְּמַקְהֵלוֹת, בָּרְכוּ אֱלֹהִים" (תהילים סח, כז) "בְּמַקְהֵלִים, אֲבָרֵךְ ה'" (תהילים כו, יב) וזהו טעם הכניסה. וצריך להיות אותו מקום שיחדו ישראל להתפלל טהור מכל טנוף וגאול וטמאה. והנה כתוב "וְהַצְנֵעַ לֶכֶת, עִם-אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח) ואמר "וְלֹא-יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר, וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים כג, טו) ואמר "וְהִטַּהֲרוּ, וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם" (בראשית לה, ב):

**הדבור** החמישי בהקבלת המתפלל במקדש כנגד המערב כאשר היה הארון במקדש לצד מערב והשער היה מפאת מזרח ממנו היו משתחוים קדמה לשמש לצד האמינם לצבא השמים ואברהם אבינו ע"ה כדי לבטל דעתם יחד השתחויתו לצד מערב וכן נאמר "וּצְבָא הַשָּׁמַיִם, לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים" (נחמיה ט, ו) ואחר שנבנה המשכן כך יסדו משה ע"ה. וגנה הכתוב למי שהיתה השתחויתם קדמה לשמש לצד האמינם לדעות זרות ואמר בשביל הרחוקים מן המקדש "וְהִשְׁתַּחֲווּ, לְהַר קָדְשׁוֹ" (תהילים צט, ט) ואפילו מי שהוא במערב בית המקדש במקום רחוק השתחויתו כנגד המקדש במזרח. ואמר לאשר הם בגלות "וְהִתְפַּלְלוּ אֵלֶיךָ, דֶּרֶךְ אַרְצָם" (מלכים א ח, מח) ואמר דניאל "וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ[[29]](#footnote-29) בְּעִלִּיתֵהּ, נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם" (דניאל ו, יא). על כן צריכה כל כניסה לעשות חלונות מכוונות כנגד המקדש ולא נמצא מכל ישראל חולק על זה זולתי מה שהועד בשביל משוי העכברי שבכל מקום שהיה מתפלל הקבלתו כנגד המערב ואפילו אם הוא במערב ארץ ישראל:

**הדבור** הששי במי שהוא חייב בתפלה הוא הבוגר בין איש בין אשה והקטנים כדי לחנכם ולהרגילם בתפלה. והחלוקה בין החכמים על הטמא אם תתחייב עליו התפלה. וגם הטמא על שני חלקים אם שיהיה טמא מחמת עצמו או מחמת דבר אחר. ודנים החכמים כי מי שהוא טמא טמאת עצמו אפילו בטמאה קלה הוא יהיה נמנע יותר ממי שנטמא מחמת דבר אחר אפילו טמאה חמורה כגון טמאת מת. ועל כן יש קהלות שמונעים את בעל קרי שיתפלל עד שירחץ ואין חשש אם לא העריב שמשו. ויש מהם מונעים התפלה מן הטמא מכל וכל שדנים התפלה כמו הקרבן וכמו שאין הקרבן ראוי להקריבו טמא כן אין ראוי להתפלל והכתוב אומר "וְתִיטַב לַה', מִשּׁוֹר פָּר" (תהילים סט, לב). וכדין השיב החכם שזה הדמיון אינו מפני קדושתה רק לאופן שהוא מכפר כמוהו. סוף דבר כי מי שהוא מלוכלך בטמאה בין מחמת עצמו בין מחמת דבר אחר תהיה התפלה אסורה ממנו ואף אם הוא מטונף בטנוף מן הטמאה והכתוב הוראה הזה "וְלֹא-יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר, וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ" (דברים כג, טו) אבל אחרי הנקותו מן הטמאה תכשר ממנו התפלה. ויש לדעת הואיל ומצאנו הכשרתה בגלות וישראל בגלות הם טמאים והתפלה היא ראויה מהם יכשר גם מן הטמא הוא הדין על הקריאה. עכ"ז יש לחוש כי טמאה מטמאה יש הפרש ואם ישראל בגלות טמאים הוא מצד הכרח כללי אבל כשיהיה הדבר מהכרח פרטי דין לחוש להזהר מהתפלה כי זה הענין תכליתו הוא תמור הקרבן אשר הוא על ידי הכשר ותקון טהרה ועתה כתוב "וּנְשַׁלְּמָה פָרִים, שְׂפָתֵינוּ" (הושע יד, ג) אשר כל מקום שיחדו ישראל לעבודת השם הוא תמור העבודה הקדושה ובשביל זה נאמר "וָאֱהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט" (יחזקאל יא, טז). על כן התפלה תכלול תנאים רבים כגון שיהיה המתפלל בר דעת ומבין בכל מה שהוא מדרך החיוב בשרשי התפלה שהענינים מופלאים באופניהם מיסודי התורה. אמנם בעבור שישראל נפלו בגלות ודחקה שעה את הכל ואבדה תורה מבינינו בעונותינו ההכרח מביא ועומדים בתפלה בורים ועמי הארץ ולבד כמו צפצוף העוף יוצא מפיהם מה שמתפללים לא תכלית מכוונת בתפלה ולא במאמרים ובזה נלכדים המחזיקים בזה המנהג הפחות ברשת חטא עצום שאם לפני שליט צריכים להעמיד מכון דברים כל שכן לפני מלך מלכי המלכים בורא העולם כלו וכי "הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים" (מלאכי ג, ח). ועל כן צריכים כל תלמידי חכמים הנמצאים בכל דור להסיר בורים עמי הארץ ממלאכה הזאת כי לא דבר ריק הוא (דברים לב, מז) וזה הענין תלוי למבינים. ולהיותם טהורים "כִּי-לֹא לְפָנָיו, חָנֵף יָבוֹא" (איוב יג, טז). ולהיותם מכונים כי תפלה בלא כונה כגוף בלא נשמה. ואם לכל בר ישראל ככה לשליח צבור לא כל שכן ואם לא מן הכתוב צווח "אָרוּר, עֹשֶׂה מְלֶאכֶת ה' רְמִיָּה" (ירמיהו מח, י):

**הדבור** השביעי בתקון המתפלל. צריך שיהיה צנוע בתקון לבושו שנאמר "וְהִטַּהֲרוּ, וְהַחֲלִיפוּ שִׂמְלֹתֵיכֶם" (בראשית לה, ב) ונאמר "וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר; וְכִבְּסוּ, שִׂמְלֹתָם" (שמות יט, י). וצריך כשרוצה להתפלל רחיצת ידים ורגלים שנאמר "וְרָחֲצוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו, מִמֶּנּוּ, אֶת-יְדֵיהֶם, וְאֶת-רַגְלֵיהֶם" (שמות ל, יט) ונאמר "אֶרְחַץ בְּנִקָּיוֹן כַּפָּי" (תהילים כו, ו) ונאמר "יָצַק מַיִם עַל-יְדֵי אֵלִיָּהוּ" (מלכים ב ג, יא). והתפלה תמור העבודה וצריך שיהיה מכוסה הערוה שנאמר "אֲשֶׁר לֹא-תִגָּלֶה עֶרְוָתְךָ, עָלָיו" (שמות כ, כג) וצריך שיהיה בעל ידיעה שיהיה יודע למי הוא מאשר ולמה הוא מאשר מפני שאשורי השם ית' נחלקים לשלשה חלקים מהם לנפש ומהם לעלה ומהם לא לנפש ולא לעלה שלא יהפוך ספורי הנפש לספורי העלה וכן להפך שלא תהיה בהם אמונה כוזבת ולא ידיעה נעדרת שאם לא כן יהיה כעובד זולתו ויחשוב כי העבודה פונה אליו שזה לא יתדיין שמשתף עם השם זולתו ולא שמקצר בהשגתו ולא שמשיגו בחלוף מה שהוא אלא מעדיר מציאותו ית' מכל חסרון ואין לך עבודת כוכבים למעלה מזאת מפני שכל עובד עבודת כוכבים יחשבה אמצעית. לכן צריך המתפלל שיהיה שלם בידיעתו ועכ"ז צריך שתהיה לו כונה שאם לא כן מה תועיל לו תפלתו והוא עומד לפני מי שחוקר לבבות ובוחן כליות ואם לפני מלך בשר ודם צריך להיות דבריו בכונה שאם לא כן יחרה לו כל שכן לפני מלך מלכי המלכים. ועל כן צריך שירחק מכל דברים שחופזין אותו כגון שיהיה שכור וכגון שיהיה לבו פנוי בכונה אחרת או שיהיה צריך לנקביו ויהיה לבו טרוד וכל כיוצא בזה אבל צריך להיות בכונה שלמה וכל שכן מי שהוא שליח צבור שהכל נשענים לפי דעתו. על כן כל כניסה שאין בה תלמידי חכמים אשר דעתם שלמה להיות דעת כל הכניסה ידיעה כללית הנה כתוב "מֵסִיר[[30]](#footnote-30) אָזְנוֹ, מִשְּׁמֹעַ תּוֹרָה גַּם תְּפִלָּתוֹ, תּוֹעֵבָה" (משלי כח, ט):

**הדבור** השמיני בתנאי התפלה העמידה וההשתחויה ובריכה וכריעה וקידה והנפילה ונשיאת ידים ופרישת כפים והשואת רגלים ונשיאת עינים והרמת קול התפלה והשבח וקריאה וצעקה וגם תפלה בלחש ואפילו שלא ישמע קולו כי כן נאמר בחנה "רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת, וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ" (שמואל א א, יג) וזאת תפלת יחיד. ואולם העמידה כגון שאמר "קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת-ה' אֱלֹהֵיכֶם" (נחמיה ט, ה) "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר" (דברי הימים א כג, ל) כדרך " עוֹדֶנּוּ עֹמֵד, לִפְנֵי ה'" (בראשית יח, כב). וההשתחויה ביראה ובאימה על שם שנאמר "נָבוֹאָה לְמִשְׁכְּנוֹתָיו; נִשְׁתַּחֲוֶה, לַהֲדֹם רַגְלָיו" (תהילים קלב, ז) "וְכָל-הַקָּהָל, מִשְׁתַּחֲוִים" (דברי הימים ב כט, כח). וזאת ההשתחויה שחוח הראש כי כן נאמר אחרי כן "וּכְכַלּוֹת, לְהַעֲלוֹת: כָּרְעוּ, הַמֶּלֶךְ וְכָל-הַנִּמְצְאִים אִתּוֹ--וַיִּשְׁתַּחֲווּ" (דברי הימים ב כט, כט) והראה כי ההשתחויה זולתי הכריעה ונאמר "וְהִשְׁתַּחֲווּ, לַהֲדֹם רַגְלָיו" (תהילים צט, ה) "וְהִשְׁתַּחֲווּ, לְהַר קָדְשׁוֹ" (תהילים צט, ט) "בֹּאוּ, נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה" (תהילים צה, ו). והכריעה להדביק הכרעים בברכים זאת היא הכריעה ובכן נאמר "כָּרְעוּ, הַמֶּלֶךְ וְכָל-הַנִּמְצְאִים" (דברי הימים ב כט, כט) ואחרי כן הבריכה כאמרו "נִבְרְכָה, לִפְנֵי-ה' עֹשֵׂנוּ" (תהילים צה, ו) ונאמר על המלך שלמה "וַיִּבְרַךְ עַל-בִּרְכָּיו" (דברי הימים ב ו, יג) ונאמר על דניאל "והוּא בָּרֵךְ עַל-בִּרְכוֹהִי" (דªיאל ו, יא). והקידה לשום קדקדו בארץ. והנפילה על אפיו כגון "וַיַּרְא כָּל-הָעָם וַיָּרֹנּוּ, וַיִּפְּלוּ עַל-פְּנֵיהֶם" (ויקרא ט, כד). וזה יהיה על שני פנים אם שיהיה מנביאי ה' הטעם לבקש בקשה ואם יהיה מזולתם הטעם על צד דמיון הבשת כענין "אֱלֹהַי בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי--לְהָרִים אֱלֹהַי פָּנַי, אֵלֶיךָ" (עזרא ט, ו). כל אלו מורים שפלות והכנעה לפני האדון להודיע חסרונו אצל שלמות האדון שלא יהיה מתקשט בקומתו הזקופה אשר נעדף בה מבעלי חיים אלא להראות עצמו כבעלי חיים שאין להם מעלה. ואולם נשיאת היד כענין "שְׂאוּ-יְדֵכֶם קֹדֶשׁ" (תהילים קלד, ב) דמיון להרמיז כי לו יאות השבח והמהלל. ופרישת כפים כגון שאמר "וּפָרַשׂ כַּפָּיו, אֶל-הַבַּיִת הַזֶּה" (מלכים א ח, לח) דמיון ששואל רצון וטרף מיוצרו. ונשיאת עינים כגון "אֵלֶיךָ, נָשָׂאתִי אֶת-עֵינַי" (תהילים קכג, א) כאלו תוחלתי ותקותי תלויים עליך כגון שנאמר "הִנֵּה כְעֵינֵי עֲבָדִים, אֶל-יַד אֲדוֹנֵיהֶם--כְּעֵינֵי שִׁפְחָה, אֶל-יַד גְּבִרְתָּהּ: כֵּן עֵינֵינוּ, אֶל-ה' אֱלֹהֵינוּ עַד, שֶׁיְּחָנֵּנוּ" (תהילים קכג, ב). ואולם הרמת הקול כגון שנאמר "קוֹלִי אֶל-אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה" (תהילים עז, ב) "קוֹלִי, אֶל-ה' אֶזְעָק" (תהילים קמב, ב) דמיון להשמיע רצונם אל השם ית' ואע"פ שהוא יודע רצון השואל בלי דבור ראה אחרי התקון שיהיה בהרמת קול וכל זה על צד הליאוט שתהיה מחשבתו ודבורו כאחד להשמיע אחד לאחר תוקף תהלתו כגון שנאמר "וַיִּזְעֲקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל (נחמיה ט, ד) קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת-ה'" (נחמיה ט, ה). אבל היחיד יש לו לעשות תפלה בלחש רק שיהיו דבריו מחותכים כי דברים שבלב אינם דברים רק מחשבות.

**הדבור** התשיעי באיזה לשון ראוי להתפלל המתפלל. יש מן החכמים שלא הכשירו להתפלל כי אם בלשון הקדש ובזה צריך להרגיל הואיל ולשוננו שפה ברורה שאין בה שמות מוסכמים לדברים המגונים רק כלם שמות נגזרים כפי הפעלות שבהם והכתוב אומר "כִּי-אָז אֶהְפֹּךְ אֶל-עַמִּים, שָׂפָה בְרוּרָה, לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה'" (צפניה ג, ט) ושם ה' הוא הנקרא בלשון הקדש על כן ראוי להתפלל בלשון הקדש. וחכמים מפני שמצאו דניאל ע"ה שהתפלל בלשון ארמי הכשירו להתפלל בכל לשון. ויש טוענים כי לא התפלל דניאל אלא לצורך שיבינו הכשדים. ואולי יש לטעון שלשון ארמית קרובה ללשון הקדש ועל כן אם התפלל דניאל בלשון ארמית אין ראיה ממנו להתפלל בכל לשון אבל הראוי להתפלל בלשון הקדש שהרי בזמן עזרא שהיו מדברים לשונם מעורבת מלשון אשדודית גנה אותם הכתוב וכעסו עליהם החסידים בזמן ההוא כל שכן בענין התפלה:

**הדבור** העשירי בענין התפלה. ענין התפלה הוא שבח והודאה ודוי בקשה ותחנה ויש להוסיף צעקה וקריאה כגון "קוֹלִי אֶל-אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה" (תהילים עז, ב) "אֵלֶיךָ ה' אֶקְרָא" (תהילים ל, ט). והשבח הוא לשבח לשם יתברך בשבחיו היקרים ולהודות לו בחסדיו הגדולים שהמציא את העולם ומעמידו בחוט חסדו ואחרי כן יש לו להתודות על עונותיו או לשאול שאלה כפי צרכו על צד בקשה ותחנה זהו דין שוה לכל אדם לצאת ידי חובתו. וכן למדנו מדברי הנביאים ע"ה בהתפללם כגון דניאל ע"ה באמרו "אָנָּא אֲדֹנָי הָאֵל הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא" (דניאל ט, ד) ואחרי כן השיג בודוי העונות שאמר "חָטָאנוּ וְעָוִינוּ, הִרְשַׁעְנוּ וּמָרָדְנוּ" וגו' (דניאל ט, ה) ואחרי כן אמר מה שחל להם מצד עונותיהם והצדיק הדין והשלים בתחנה בעניני הודאות. ויש מזמורים כוללים שלשתם כגון "תְּפִלָּה, לְמֹשֶׁה" (תהילים צ, א) ויש מזמורים מיוחדים לאחד הענינים. עד הנה נשלמו העשרה תנאים:

**#XI:1 פרק ראשון**

**עקר** גדול ושורש חזק ענין התפלה באמונת ידיעת האל ית' וקיום השגחתו. והנה בכל דור ודור היו להם תקונים בעניני תפלותיהם מזמן אדם עד זמן משה ע"ה ומזמן משה עד זמן דוד ע"ה. ודוד תקן המשמרות וחבר ספר תהלות כאשר כתוב "וְאֵלֶּה, אֲשֶׁר הֶעֱמִיד דָּוִיד עַל-יְדֵי-שִׁיר" (דברי הימים א ו, טז) על כן זכה מה שזכה להיות מזרעו תמיד מושלים על כסא ישראל כמו שזכה אברהם אבינו ע"ה בקיום זרעו שהם עם ה' בעבור שפרסם אמונת האל ית' בעולם כן זה בעבור שיסד התהלות שהם מקיימים ההשגחה האישיית. והחן שהוחן להיות מזרעו מושלים הוא עצמו מורה לעוצם ההשגחה האישיית. ואחרי שיסד דוד ע"ה אלו התהלות וההודאות בהם היו משוררים ומתפללים כל מי שהיה צריך להתפלל כאשר אמר בדברי דוד ואסף החוזה (דברי הימים ב כט, ל) כי כל מה שתקן תקנם כפי צורך כל מבקש בין לעניני שבח והודאה בין לענין בקשה למחילת עון בין על טובות וחסדים שגמל השם ית' לישראל עמו בין מה שהמציא מעניני המציאות בין בקיום השגחתו ית' בין לבטל דעת כל מורד בהשגחה בין מה שהקרב מענין הגלות מצערם וצרתם מה שחל עליהם ואיך יגאלם השם ומה שיעשה באויביהם וצריהם בין כל מי שילכד בצער והשם ית' יצילנו. כל אלה תקנם דוד המלך ע"ה משיח אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל (שמואל ב כג, א) מחוברים ומזומנים כפי צורך כל מבקש והעד על זה הנה מזמור "אֱלֹהִים, בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" (תהילים עט, א) שהוא אמור לאנשי הגלות וכן מזמורים רבים כיוצר בזה. ואם לא יאמרו אותם אנשי הגלות לשוא חברם המחבר וזה אי אפשר. והנה זאת היתה תפלת כל מתפלל אם שיאמר שיר ממה שחבר או מה שיעלה בלבו כפי צורך השעה לשאלתו ובקשתו. אכן אחר אשר גלו ישראל בארץ לא להם ושכחו לשונם עד שלא יכלו להוציא כל המבוקש להם בלשונם מפני שקצרה לשונם בהתערבם בישמעאל ופרס ויון ואדום ושאר האומות ונולדו להם בנים ובני בנים ונתבלבלה לשונם והיתה שפת כל אחד מעורבת מלשונות אחרות כלשון עם ועם ומפני זה היה כל אחד מקוצר בלשונו לשאול חפציו או להגיד שבחיו של שם ית' עמדו חכמי האמת הם התאנים הטובות ותקנו תפלות מזכירים שבחיו של שם יתעלה ועניני ההודאות ודויים שאלות ובקשות והיא ערוכה בפי הכל למדו אותה ותהיה תפלת המקצר בלשונו כתפלת צח הלשון. והוסיפו גם תפלת הקרבן והמוסף כזמנו בתוך התפלה כי בעת היות בית המקדש קיים כשהיו מעלים הקרבן היו משוררים אבל עתה ששבת משוש לבנו (איכה ה, טו) אומרים הקרבן ואחרי כן השיר כי לא יוכלו לומר אותם בעת אחת. ואולם נחלקו בענין התפלה מהם ראו להתפלל פיוטים כפי הרצוי אליהם מהסכמת לשונם ומהם לא ראו להתפלל כי אם מדברי נביאים ולא ראו להתפלל פיוטים. והראשונים טוענים לאחרונים כי הנה הם מתפללים מדברי נבוכדנאצר ודריוש ואע"פ שאינם דברי נביאים כמו "מְשַׁבַּח וּמְרוֹמֵם וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא" (דניאל ד, לד) וכגון "אָתוֹהִי כְּמָה רַבְרְבִין" (דניאל ג, לג) וכגון "מְשֵׁיזִב וּמַצִּל--וְעָבֵד אָתִין וְתִמְהִין" (דניאל ו, כח). והאומרים כי לא יתכן להתפלל פיוטים הנה הם אומרים מתודים אנחנו לפניך ה' אלהינו כן אמרתם כִּי-פְשָׁעֵינוּ וְחַטֹּאתֵינוּ עָלֵינוּ (יחזקאל לג, י):

**סוף** המאמר שראוי להתפלל משני המינים לבד שיהיה בלי שגג וטעות. ואמת שהחכם רבינו ישועה נ"ע הכשיר תקון הלשון לאל ית' ואם אינם דברי נבואה במופתים נאמנים אחר אשר התכלית בתקון הלשון בין מדברי נבואה בין מזולתה הודעת החפץ לבד והכשיר תקון השמות לאל ית' באמרו ודע כי המענה שיוליכנו לעשות שם לזולתו ית' הוא קיים בו ואלו אמרנו כי אנו צריכים לתקן לו שמות יותר מזולתו היה כשר מפני שלא תתם בו ההרמזה ועכ"ז צריך להיות התקון מן הבנה שלמה וידיעה אמתית שלא ישיג חסרון ודבור סרה לאל ית' כאשר קדם לנו זכרון זה הענין בפרק הקודם. אכן רצוני להתל על שועלים קטנים מחבלים כרמים (שיר השירים ב, טו) פורצים הגדר בהשמיעם לאזנם ערבות צפצוף לשונם ושולחים פיהם בפיוטיהם במה שאין בהם השגה וידיעה ונלכדים ברשת חטא עצום ושגגתם עולה זדון מקוצר השגתם ומעוט הבנתם "וְחוֹשֵׂךְ שְׂפָתָיו מַשְׂכִּיל" (משלי י, יט) כי "גַּם אֱוִיל מַחֲרִישׁ, חָכָם יֵחָשֵׁב אֹטֵם שְׂפָתָיו נָבוֹן" (משלי יז, כח). אכן הנשענים בקריאת השמות לאל ית' מדברי הנביאים לבד הנה מדברי בעלי הקבלה אשר אמרו דנחית ההוא קמיה דר' חנינא ואמר האל הגדול הגבור והנורא האדיר החזק היראוי והעזוז וא"ל ר' חנינא וכי שלמתיה לתושבחתיה דמרך השתא אנן הכי קמייתא דאמרינן אלמלא דאמרנוהי משה רבינו ע"ה ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנוהי בתפלה אנן לא היה יכילנן לממרנוהי ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו אלף אלפין דינרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו. והחכם ר' ישועה נ"ע השיב בזה כי אחרי שהשם ית' קרא שמות לעצמו כן יאות מזולתו לקראו בשמות הואיל ותכלית שתי הקריאות טעם אחד יכללם והוא כדי להודיע לאחרים חפצם בשלמותו יתעלה מכל חסרון וכמו שהוכשר ממנו ית' כן יכשר מזולתו שאם ימנע ממנו אנחנו היה נמנע גם ממנו ית' וכדין השיב. וכונת בעלי הקבלה שאלולי לא אמרם משה רבינו ע"ה ולא זכרם כלל ואלולי לא העתיקום אנשי כנסת הגדולה ממקומם ולא התפללו בם כלל נראה כי מפני שהעתיקום אנשי כנסת הגדולה ממקומן על כן הם מתפללים בם. והנה שלש ברכות ראשונות שתקנו בתפלתם הן מעין אלו השלשה תארים רצוני לומר הגדול הגבור והנורא (דברים י, יז). והאמצעיות גם כן הן מעין הראשונות כאשר אמרו בברכה ראשונה אל עליון גומל חסדים טובים אע"פ שהוא אל עליון השגחתו משגחת עד בריה קלה שבעולם והוא האדם. וגומל חסדים טובים ומדתו לא כמדת בשר ודם כי מדת בשר ודם כשמגיע לגדולה לא ישגיח בקלים. קונה הכל וזוכר חסדי אבות אע"פ שהכל שלו חסדי אבות זוכר ובוחר בהם משאר בני אדם ומביא גאולה לבני בניהם למען שמו באהבה מלך עוזר ומושיע ומגן כל אלה מגדולתו. בברכה שניה פירש מה היא גבורתו הוא שאמרו אתה גבור לעולם אדני מחיה מתים אתה רב להושיע גבורתו לא כגבורת בשר ודם שגבורת בשר ודם היא להמית ולהפל ולמחוץ וליקח שבי. אך הקב"ה שהוא מחיה מתים וסומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים. בברכה שלישית פירש מה הוא נורא הוא שאמר אתה קדוש ושמך קדוש וכן כתוב "קָדוֹשׁ וְנוֹרָא שְׁמוֹ" (תהילים קיא, ט) והוציאו גם כן אמצעיות מעין הראשונות כאשר בארו. והנה הם בפירושם יחדו אלו השלשה תארים בבחינת העולם השפל ולא כן עולה מכח אותה הפרשה כי בראשית אותו הפרק אמר "הֵן לַה' אֱלֹהֶיךָ, הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמָיִם" (דברים י, יד) ור"ל השמים הם המלאכים ושמי השמים הם הגלגלים אחרי כן אמר "הָאָרֶץ, וְכָל-אֲשֶׁר-בָּהּ" (דברים י, יד) ואמר "רַק בַּאֲבֹתֶיךָ חָשַׁק ה'" (דברים י, טו) וכמו שיחס אלו השלש עולמות לאל ית' כן יחס השם ית' לאלו השלש עולמות ואמר כי הוא אלהיכם הוא "אלֹהֵי הָאֱלֹהִים" (דברים י, יז) ר"ל אלהי המלאכים ואמר "אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים" (דברים י, יז) ר"ל אדון הגלגלים ואחרי כן תארו בשלשה התארים כפי התיחסו לשלש עולמות באמרו האל הגדול הגבור והנורא שתארו גדול כנגד עולם העליון ר"ל עולם המלאכים וכן צריך שיתואר הואיל ואין לאחד משלשת חלקי המציאות גדול ומעולה ממנו כי לא ישתבח המשובח בגדולה רק לאשר הוא אחריו לא לאשר הוא שלישי ורביעי במעלה וכן נאמר "מֵאֵין כָּמוֹךָ, ה': גָּדוֹל אַתָּה וְגָדוֹל שִׁמְךָ, בִּגְבוּרָה" (ירמיהו י, ו) הטעם לשלול הדמיון לו ית' מאשר עומדים לפניו ואחרי כן תארו הגבור בבחינת הגלגל. וכן צריך שיתואר כי כל המעיין זאת המסבה בתנועה המהירה הנוראה אשר לא יכילוה המחשבות איך בכ"ד שעות תקיף זאת ההקפה. ונאמר על צד ההשלמה הנה השמש אשר בגלגל הרביעי תקיף כ"ד אלף מיל בכ"ד שעות כאשר שערו בעלי שעורי הרחקים האין זה הפלא ופלא כל שכן הגלגל העליון ולכן יתואר השם ית' עליו בגבורה וכן נאמר "הַשָּׁמַיִם, מְסַפְּרִים כְּבוֹד-אֵל" (תהילים יט, ב) שביכלתו וגבורתו מסבב הגלגל ואח"כ תארו בשם נורא בבחינת העולם השפל שהוא עולם ההויה וההפסד וכן צריך שיתואר כפי השנויים הנקרים עליו. ואחר שאלה השלשה תארים חלוקים בבחינת שלשת חלקי המציאות איך יחדום בבחינת חלק אחד וכן לא יאות. ולזה כון הכתוב לשלול כל האמצעיים ביננו לבינו ית' "כִּי חֵלֶק ה', עַמּוֹ" (דברים לב, ט) האלהים אם לא כונו לכך בהיות הסבה קרובה ורחוקה ועל כן יחדו שלשה התארים בבחינת חלק אחד מחלקי המציאות וזאת היא אמונת שתי רשויות ונחזור לעניננו. אכן מה שמתפללים מדברי הנביאים לא תצא הכונה משני פנים אם שנאמר שהמתפלל כאלו הוא המחבר אותו המאמר לפי הרצוי שלו או ישען המתפלל על פי כונת המחבר וכן מצאנו כתוב "בְּדִבְרֵי דָוִיד וְאָסָף הַחֹזֶה". ועל פי כונה הראשונה אין ראוי להזכיר שם המחבר המזמור כי יראה כמגיד שפלוני היה משורר אכן על פי כונה השנית ראוי להזכיר שם המחבר. והלא מצאנו מזמורים שאי אפשר שלא יזכר שם המחבר כגון שאמר "שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, לְדָוִד". ובארו החכמים כי אם ימצא בהם דברים שאינם ראויים למתפלל יקשור בלבו שהם על דרך ספור למי שראוי באותם המאמרים ואם יש בהם עתידות יהיו על דרך שאלה ובקשה לשם ית'. ויש מין אחר שיביאו מקצת מעשיות הכונה להדמות באותם הענינים כגון "וַיְבָרֶךְ דָּוִיד" (דברי הימים א כט, י) וכגון "וַיֹּאמֶר יְחִזְקִיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וְהַשָּׂרִים, לַלְוִיִּם, לְהַלֵּל לַה', בְּדִבְרֵי דָוִיד" (דברי הימים ב כט, ל). ונהגו ומחברים פסוקים מפה ומפה שיהיו נוגעים בענין ומתפללים אותם:

**#XI:2 פרק שני**

**יען** ראיתי קצת אנשים מהמשתדלים בזמננו זה למצוא דברי חפץ ומקצור למודם אינם מבינים קשרי הענינים בתפלות אשר תקנו חכמי האמת ומפני הכרח החיוב שמתחייבים בתפלה יקשה להם להיותם מתפללים ואינם מבינים מה הם מתפללים ואיך הענינים נקשרים זה אחר זה כאשר סדרום המסדרים. על כן העירתני רוחי לבאר קצת רמזים בתקון התפלה וסדרי עניניהם כאשר יסדום חכמינו קדושי עליון חכמי האמת ע"ה. ואולם התפלות שתקנו חכמי האמת לא יצאו מדרכי הכתוב כי מן הכתוב לקחו כל הרמז וסדרו כל מה שחייב להם דעתם משבח והודאה ודוי בקשה ותחנה. וצריך בבוא המתפלל להתפלל להשתחוות לשם ית' אפים ארצה כאשר אומר "נָבוֹאָה לְמִשְׁכְּנוֹתָיו; נִשְׁתַּחֲוֶה, לַהֲדֹם רַגְלָיו" (תהילים קלב, ז) ואומר "בֹּאוּ, נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרָעָה; נִבְרְכָה, לִפְנֵי-ה' עֹשֵׂנוּ" (תהילים צה, ו) וכשהוא כורע ומשתחוה מתחיל להתפלל. ותקנו להתחיל החזן לשבח לשם ית' בלשון ברכה באמרו "אֲבָרְכָה אֶת-ה'" (תהילים לד, ב) ותקנו להתחיל זה המזמור לטעמים מפני שזה המזמור תקנו דוד ע"ה בחוצה לארץ ועל כן מפני שאנחנו בגלות בחוצה לארץ תקנו זה ועוד מפני שמתחיל בלשון ברכה ולשון ברכה ענינו השבח לשבחו ולפארו בתכלית השלמות וכולל כל מיני השלמיות אשר בהם נבדל מכל נוצר ונברא שהוא נמצא קדמון מבלי ראשית ותכלית רחוק מן הגשמות וממשיגי הגשמות והוא מיוחד יחוד אמתי בלי חבור והרכבה מאין שותף לו ית' מכל חסרון כל אלו כוללם לשון ברכה על כן מתחיל בלשון ברכה ומשלים "תָּמִיד, תְּהִלָּתוֹ בְּפִי" (תהילים לד, ב). והמזמור הזה נכבד ומעולה בהעירו סבות שבהם מתחייב האדם לשבח ולפאר לשם ית' לעבדו בלבב שלם מפני שחייו ושמירתו תלויים בידי השם בכל עת ובכל שעה ובכל רגע לפרנסו ולהחיותו. ומפני שיש בו תקות גמול ויראת עונש כגון שאמר "עֵינֵי ה', אֶל-צַדִּיקִים; וְאָזְנָיו, אֶל-שַׁוְעָתָם" (תהילים לד, טז) ואמר "פְּנֵי ה', בְּעֹשֵׂי רָע; לְהַכְרִית מֵאֶרֶץ זִכְרָם" (תהילים לד, יז) ומשלים לתקות גמול אחרון "פֹּדֶה ה', נֶפֶשׁ עֲבָדָיו" (תהילים לד, כג) וחותם ב"בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג). וכבר כללנו שבחיו של שם ית' במלת ברכה אשר הם נלקחים מעיון השכל מצד מעשיו שהוא העולם בכללו. ולא נקרא העולם עולם אלא מפני שהוא מחודש שלשון עולם לשון חדוש מגזרת "בֶּן-מִי-זֶה הָעָלֶם" (שמואל א יז, נו) וכיון שהוא מחודש צריך אל מחדש ולפועל ממציאו ומקיימו הוא האל יתעלה שהוא נבדל ממנו בשלמותו ית' בכל מיני השלמיות על כן אמר "אָמֵן וְאָמֵן" ר"ל אמן בבחינת מה שמתחייב בשלמותו ית' ואמן במה שמתחייב לעולם שצריך לו מצד שהוא מתחדש ממנו. ואח"כ עומדים ומתפללים כגון שנאמר "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה'; וְכֵן, לָעָרֶב" (דברי הימים א כג, ל). ומתפללים תפלה שהתפללו עולי בבל תאנים הטובות כגון שאמר "וַיָּקָם עַל-מַעֲלֵה הַלְוִיִּם, יֵשׁוּעַ וּבָנִי קַדְמִיאֵל" (נחמיה ט, ד) וכתוב "וַיִּזְעֲקוּ בְּקוֹל גָּדוֹל" "קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת-ה' אֱלֹהֵיכֶם, מִן-הָעוֹלָם עַד-הָעוֹלָם" (נחמיה ט, ה) עם פסוק "אַתָּה-הוּא ה', לְבַדֶּךָ" (נחמיה ט, ו) והמסדרים ירחמם אל בחרו להשים אלו הפסוקים ראשית תפלת היחוד וחתימתו שהם מורים לאמתת יחוד האל ית' כי במאמר "קוּמוּ בָּרְכוּ אֶת-ה' אֱלֹהֵיכֶם, מִן-הָעוֹלָם עַד-הָעוֹלָם" מרמיז על קיום המחדש מצד היות העולם מחודש על כן אמר "וִיבָרְכוּ שֵׁם כְּבֹדֶךָ, וּמְרוֹמַם עַל-כָּל-בְּרָכָה וּתְהִלָּה" (נחמיה ט, ה) שהוא מרומם ומעולה בכל מיני השלמיות כי כך יאות בבחינתו ית'. וחבר המסדר עמו פסוקים מסכימים בענין הפסוק באמרו "שְׂאוּ-יְדֵכֶם קֹדֶשׁ" (תהילים קלד, ב) "בָּרְכוּ עַמִּים אֱלֹהֵינוּ" (תהילים סו, ח) "בְּמַקְהֵלוֹת, בָּרְכוּ אֱלֹהִים" (תהילים סח, כז) "בַּה' יִצְדְּקוּ וְיִתְהַלְלוּ" ( ישעיהו מה, כה) "יִרְאֵי ה', הַלְלוּהוּ" (תהילים כב, כד). ומורים אלה הפסוקים כי ברב עם הדרת מלך (משלי יד, כח) ובסגלה לאומת ישראל ונותן הטעם כי אע"פ שהוא גבוה על כל גבוהים ומתנשא לכל מתנשא הוא שומע תפלת השפל שבשפלים באמור "כִּי לֹא-בָזָה וְלֹא שִׁקַּץ, עֱנוּת עָנִי" (תהילים כב, כה) ומפני שהוא שומע תפלת כל מתפלל ע"כ מתחייבים כלם להתפלל לו ית' באמרו "שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה-- עָדֶיךָ, כָּל-בָּשָׂר יָבֹאוּ" (תהילים סה, ג) "כִּי-שֹׁמֵעַ אֶל-אֶבְיוֹנִים ה'" (תהילים סט, לד) "שְׁמַע-ה' קוֹלִי אֶקְרָא" (תהילים כז, ז) "שְׁמַע-ה' וְחָנֵּנִי" (תהילים ל, יא). ומפני שהפסוק השני הוא "אַתָּה-הוּא ה', לְבַדֶּךָ" (נחמיה ט, ו) מורה ליחודו ית' וכי כל הנמצא הוא המציאו על כן מחבר פסוקים דומים לענינו. ורעיוני המסדר בטוב השכילו ודעת שפתיו ברור מללו ועל כן הציע זאת התפלה בתחלה לקיים היחוד מפני שידעת דעת בעלי הקבלה במה שתקנו בסוד תפלותיהם ותהלותיהם שהם מתפללים שמאמינים בשתי רשויות באמרם בעבור היות הסבה קרובה ורחוקה וזהו סוד מטטרו"ן שקוראים אותו ה' הקטן שהוא מנהיג העולם השפל שהוא נקרא שכל הפועל שנותן הצורות לכל נמצאי מטה בעולם השפל שהוא עולם ההויה וההפסד ועליו מפרשים פסוקים הנאמרים כגון "אֲרוֹמִמְךָ אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ" (תהילים קמה, א) "בָּרוּךְ ה', צוּרִי הַמְלַמֵּד יָדַי לַקְרָב" (תהילים קמד, א) "הוּא תְהִלָּתְךָ, וְהוּא אֱלֹהֶיךָ" (דברים י, כא) "וְהִתְגַּדִּלְתִּי, וְהִתְקַדִּשְׁתִּי" (יחזקאל לח, כג) מה שלא כונה התורה בכל זו הכונה אלא עמדה כנגדה ויחדה יחוד אמתי. אך אנחנו המאמינים ביחוד אמתי יחוד האל ית' שרצון התורה סובב בזה לקיים היחוד ולבטל השניות כאשר העירונו בפסוק "כִּי, ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים" (דברים י, יז) שהרצון בו אלהי המלאכים ואדון הגלגלים לא שרצונו על האלילים והפסילים שזה אינו שבח שישתבח שהוא אדון העצים והאבנים. וכמה פעמים שנה אין עוד מלבדו (דברים ד, לה) להורות יחוד אמתי. ואחר כל אלו המאמרים האפשר להאמין שניות לאל ית' ושתפנה התפלה בזולתו ית' חלילה לו עד שבאה מצוה בתורה להאמין היחוד באמרה "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל: ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד" (דברים ו, ד). כי ספוריו של שם יתעלה נחלקים יש מהם אשר אי אפשר להשען בהם במאמר הנביא כגון מציאות השם ית' ע"י ספור יכול ויודע מפני שידיעת מציאות השי"ת קודמת בהכרח מאמונת הנביא אבל באמונת יחודו ית' אין הכרח לשום ידיעת יחודו ית' קודם אמונת הנביא על כן אע"פ שהכרח העיון מורה כמו שנדע את מציאותו ית' מדין השכל כן בהכרח המופת נדע יחודו מדין השכל. עוד המתרשל שלא ידע אותו מעיון השכל יש לו להשען במאמר הנביא מה שלא כן בידיעת מציאותו כי ידיעת מציאותו מוכרחת קודם אמונת הנביא ולא כן ידיעת יחודו על כן באה מצות היחוד בתורה במאמר "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" וכו'. ומסבה זו אשר הקדמתי מדעת בעלי הקבלה מסוד תפלותיהם ותהלותיהם על כן יסד המסדר תחלה שורש היחוד מדין תורה שכולל סכל ומעיין ואחר כך מדין השכל כאשר יתבאר על כן פתח במאמר "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" ועל כן הסמיך לו "הַאֲמִינוּ בַּה' אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ, הַאֲמִינוּ בִנְבִיאָיו וְהַצְלִיחוּ" (דברי הימים ב כ, כ) שזה המאמר על דרך מצות תוריית לפי שענין התפלה מחוייבת מן הדעת ומן המשמע על כן אמר "ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד" שהשם הראשון מורה שהוא מחויב המציאות לבדו והשני שהוא המציא כל הנמצא לא כדעת הקודמים שאומרים שיוצר בראשית הוא הסבה הקרובה ועל כן סמוך לו "ה', שִׁמְךָ לְעוֹלָם; ה', זִכְרְךָ לְדֹר-וָדֹר" (תהילים קלה, יג) שנאמר בתורה "זֶה-שְּׁמִי לְעֹלָם, וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר" (שמות ג, טו) שאמרו "זֶה-שְּׁמִי לְעֹלָם" מראה שמצד חדוש העולם יחייב העיון שהוא מחוייב המציאות לעצמו ובאמרו "וְזֶה זִכְרִי לְדֹר דֹּר" מראה שהוא ממציא כל הנמצא ומעמיד העולם השפל על צד ההויה והפסד ועל כן סמוך לו רצה לסדר שלשת חלקי המציאות שהם עולם ההויה וההפסד ועולם הגלגלים ועולם המלאכים כאמרו "ה'--בְּחָכְמָה יָסַד-אָרֶץ" (משלי ג, יט) "ה', בְּהַשָּׁמַיִם חַסְדֶּךָ" (תהילים לו, ו) ומביא פסוקים כלם מתחילים בשם המיוחד להורות שכלם נמצאים ממנו ית'. ואח"כ "ה' בַּשָּׁמַיִם, הֵכִין כִּסְאוֹ" (תהילים קג, יט) מרמיז בהיות הכסא עם משרתים. ואמר "ה' אֲדֹנֵינוּ מָה-אַדִּיר שִׁמְךָ, בְּכָל-הָאָרֶץ; אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ, עַל-הַשָּׁמָיִם" (תהילים ח, ב) הרמיז כי מעלה ומטה אין כמוהו. ואם יש אבל מרמיז יום המיתה ויום התחיה באשר הוא סוף כל האדם (קהלת ז, ב) שהם תלויים על ידיו באמרו "ה', מֵמִית וּמְחַיֶּה" (שמואל א ב, ו) "ה'--הֶעֱלִיתָ מִן-שְׁאוֹל נַפְשִׁי" (תהילים ל, ד) ואמר כי בכל הנמצא אין כמוהו כאשר אמר "ה', מִי כָמוֹךָ" (תהילים לה, י) "מֵאֵין כָּמוֹךָ, ה'" (ירמיהו י, ו) "מִי לֹא יִרָאֲךָ מֶלֶךְ הַגּוֹיִם, כִּי לְךָ יָאָתָה" (ירמיהו י, ז). ובעבור שהיה רוצה להעיר למציאות המלאכים שהם מרומים אמר "וְצִדְקָתְךָ אֱלֹהִים, עַד-מָרוֹם: אֲשֶׁר-עָשִׂיתָ גְדֹלוֹת" (תהילים עא, יט) ואמר "מִי-כָמֹכָה בָּאֵלִם ה', מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ" (שמות טו, יא) הורה בזה שהמלאכים מודים לאל ית' מי כמוכה. ואם כן הכונה בכל זה הסדר מדברי הנביאים שהשם ית' נבדל משלשה חלקי המציאות והוא ממציאם ומעמידם וכלל בזה המין העליון מן המלאכים ואיך תסבול הדעת במין למטה מהם להיות נעבד חלילה לנו מזה על כן בא המסדר והפליא בסדורו לבטל המחשבה ההיא להאמין יחוד אמתי מאין שותף לו ית'. וכשסדר פעולותיו של שם ית' מכללם שהוא מעריב ויוצר אור ואלו הם עתי התפלה על כן התחיל לתת שבח לאל ית' באמרו "ה' אֱלֹהַי, אַתָּה--אֲרוֹמִמְךָ אוֹדֶה שִׁמְךָ, כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא" (ישעיהו כה, א) שאלו הם מפלאי השם ית' ומעשיו. ואמר "תָּשֶׁת-חֹשֶׁךְ, וִיהִי לָיְלָה" (תהילים קד, כ) "מוֹנֶה מִסְפָּר [לכוכבים]" (תהילים קמז, ד) "לְךָ יוֹם, אַף-לְךָ לָיְלָה; אַתָּה הֲכִינוֹתָ, מָאוֹר וָשָׁמֶשׁ" (תהילים עד, טז) שבאמצעותם מאיר ומחשיך. וחותם "כִּי-גָדוֹל אַתָּה, וְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת; אַתָּה אֱלֹהִים לְבַדֶּךָ" (תהילים פו, י). והורה שהוא לבדו ית' מנהיג זאת המציאות. ואמר היחוד האמתי בדרך מופתי השכל "אַתָּה-הוּא ה', לְבַדֶּךָ אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת-הַשָּׁמַיִם שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל-צְבָאָם הָאָרֶץ וְכָל-אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַיַּמִּים וְכָל-אֲשֶׁר בָּהֶם" (נחמיה ט, ו) ותלה כלל הפעלות בכחו של שם ית' באמרו "וְאַתָּה מְחַיֶּה אֶת-כֻּלָּם" (נחמיה ט, ו). ובעבור שבנראה יש פעלות תלויות על ידי האמצעיים אמר שהם כגרזן ביד החוצב ועל כן אמר "וּצְבָא הַשָּׁמַיִם, לְךָ מִשְׁתַּחֲוִים" (נחמיה ט, ו). סמוך לזה אומרים "גַּם-אֲנַחְנוּ נַעֲבֹד אֶת-ה'" (יהושע כד, יח) ר"ל כמו שצבא השמים עובדים כן אנחנו נעבוד את ה' אלהינו. וטעם העבודה להודות לאל ית' שכל מה שהמציא בחסדו המציאו ותלוי בכחו על כן סדר אח"כ את רב חסד שהוא מזמור "הֹדוּ לַה' כִּי-טוֹב, כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ" (תהילים קלו, א) שהוא הודאה אמתית שכל מה שהמציא בחסד הגמור המציאו ומקיימו והיתה הסבה בהזכיר זה המזמור לאופן לתת הודאה לשם ית' בכל מה שהמציא גם להזכיר יציאת מצרים אשר חייב הכתוב לזכרה כל ימי חיינו כאשר אמר "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ" (דברים טז, ג) וכי יציאת מצרים הוא כמו בריאת העולם על כן חברה עם בריאת העולם. ובעבור שמספר בה דברים מעשיים ביציאת מצרים וכי הוא מורה השגחה אמתית במופת הרגשי בבחירתו לאומת ישראל וחותם ב"בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג). ואחר שחתם מענין השבח הכללי וההודאה הכללית התחיל בבריאת היום שהוא מעשה כל יום ויום להורות ההשגחה האמתית שמאמתת הנבואה אשר באמצעותה חיוב הקרבן ומזכיר מזמור שהוא מורה לבחירת האל לישראל וחיוב עבודתו עליהם היא עבודת האל על ידי הקרבן ואומר "מִזְמוֹר לְתוֹדָה: הָרִיעוּ לַה', כָּל-הָאָרֶץ. (תהילים ק, א) עִבְדוּ אֶת-ה' בְּשִׂמְחָה (תהילים ק, ב)" ואומר כל המזמור ומתחיל "רֹאשׁ-דְּבָרְךָ אֱמֶת" (תהילים קיט, קס) שהוא מורה לאמתת התורה ומסדר ענין הקרבן "וַיְדַבֵּר ה', אֶל-מֹשֶׁה לֵּאמֹר. צַו אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: אֶת-קָרְבָּנִי לַחְמִי" (במדבר כח, ב) שהוא הקרבן והקטרת הקטורת והעלות הנרות שהם עבודות המקדש. ומזכיר "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה'; וְכֵן, לָעָרֶב" (דברי הימים א כג, ל). ואומר מזמור מקום השיר שהיו משוררים בעת הקרבת הקרבן ומתחיל מזמור "תְּהִלָּה, לְדָוִד: אֲרוֹמִמְךָ אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ" (תהילים קמה, א) עד סוף הספר ששה מזמורים מסודרים לששת ימי המעשה בכל יום ויום מזמור אחד וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן". ואחרי כן נופל על פניו ומתודה כענין "וַיִּפֹּל עַל-פָּנָיו" (שמואל ב ט, ו) ואומר על צד הקינה "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר אֱלֹהֵינוּ" (עזרא ט, י) מפני שחרב בית המקדש ושבתה העבודה. ואומר "שָׁבַת מְשׂוֹשׂ לִבֵּנוּ" (איכה ה, טו) "עַל-זֶה, הָיָה דָוֶה לִבֵּנוּ" (איכה ה, יז) "עַל הַר-צִיּוֹן שֶׁשָּׁמֵם" (איכה ה, יח) ואומר "אִם-אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם" (תהילים קלז, ה) ומבקש מחילה וסליחה וכפרה על עונותיו וחרבן המקדש וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן". ואחר כן אומר מזמור "ה' קְרָאתִיךָ, חוּשָׁה לִּי" (תהילים קמא, א) שהוא מעיר כי ארשת שפתינו לענין הקרבן תהיה מקום הקרבתו כגון "תִּכּוֹן תְּפִלָּתִי קְטֹרֶת לְפָנֶיךָ; מַשְׂאַת כַּפַּי, מִנְחַת-עָרֶב" (תהילים קמא, ב) ואומר פסוקים מורים שרוח נמוכה מקום הזבח כגון שאמר "זִבְחֵי אֱלֹהִים, רוּחַ נִשְׁבָּרָה: לֵב-נִשְׁבָּר וְנִדְכֶּה-- אֱלֹהִים, לֹא תִבְזֶה" (תהילים נא, יט). ומבקש "הֵיטִיבָה בִרְצוֹנְךָ, אֶת-צִיּוֹן; תִּבְנֶה, חוֹמוֹת יְרוּשָׁלִָם. (תהילים נא, כ) אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי-צֶדֶק, עוֹלָה וְכָלִיל; אָז יַעֲלוּ" (תהילים נא, כא). להשיב שבות ירושלים ולבנות בית המקדש לשוב העבודה על מכונתה וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן". ואח"כ עומד ומתחיל מזמור לענין הגאולה שהוא מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים; הָבוּ לַה', כָּבוֹד וָעֹז" (תהילים כט, א) שהוא מבאר מבנין המקדש וביאת הכבוד וחותם "ה'--עֹז, לְעַמּוֹ יִתֵּן; ה', יְבָרֵךְ אֶת-עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם" (תהילים כט, יא). ובעבור שבעת הגאולה ישירו לאל שיר חדש כאשר אמר "בַּיּוֹם הַהוּא, יוּשַׁר הַשִּׁיר-הַזֶּה בְּאֶרֶץ יְהוּדָה" (ישעיהו כו, א) אומרים מזמור מה שנאות לפי רצון המתפלל אם לשבח אם לבקשה אם לשמחה אם להפך וחותם "בָּרוּךְ ה'". ואחרי כן אומר מזמור "תְּפִלָּה, לְמֹשֶׁה" (תהילים צ, א) אשר זה המזמור כולל איך בחר השם בישראל והוא מעון להם ואיך מעירם לענין התשובה באמרו "וַתֹּאמֶר, שׁוּבוּ בְנֵי-אָדָם" (תהילים צ, ג) והזכיר ממה שחל להם מענין הגלות באמרו "כִּי-כָלִינוּ בְאַפֶּךָ" (תהילים צ, ז) "כִּי כָל-יָמֵינוּ, פָּנוּ בְעֶבְרָתֶךָ" (תהילים צ, ט) ומבקש מהשם סליחה להנחם מהרעה שהביא עליהם לגאלם והוא זמן קץ הישועה כאשר נאמר "יֵרָאֶה אֶל-עֲבָדֶיךָ פָעֳלֶךָ" (תהילים צ, טז) ואומר "וִיהִי, נֹעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ-- עָלֵינוּ" (תהילים צ, יז) וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן". ואח"כ מביא פסוקים מורים לענין בקשה כגון "אַל-תִּנְאַץ לְמַעַן שִׁמְךָ, אַל-תְּנַבֵּל כִּסֵּא כְבוֹדֶךָ" (ירמיהו יד, כא) "זְכֹר ה' מֶה-הָיָה לָנוּ" (איכה ה, א) וכיוצא בהם ומרמיז שאנו פועל ידך ואתה גואלנו ויש לך לרחם עלינו כאמרו "כִּי-אַתָּה אָבִינוּ" (ישעיהו סג, טז) והנה כחומר ביד היוצר (ירמיהו יח, ו) כן אנו בידך. ואם יש אבל מחבר זכור נא כי בחומר עשיתני (איוב י, ט) זכור כי רוח חיי (איוב ז, ז) לטעם ההויה וההפסד שהם תלויים לפי רצונו ית'. ומזכיר מענין הגלות וחרבן בית המקדש ושבר ציון וירושלם באמרו "עָרֵי קָדְשְׁךָ, הָיוּ מִדְבָּר" (ישעיהו סד, ט) "בֵּית קָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ" (ישעיהו סד, י). ומבקש שיוציא עמו מהגלות בעבור קנאת עמו וחלול שמו וחלול תורתו וחלול בית המקדש ואומר "הַעַל-אֵלֶּה תִתְאַפַּק, ה'" (ישעיהו סד, יא) וחותם בבקשת סליחה ומחילה באמרו "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב) "שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ" (ישעיהו סג, יז) "הֲשִׁיבֵנוּ ה' אֵלֶיךָ" (איכה ה, כא) "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג). והנה אחר שהשלים הקרבת הקרבן והתחיל ענין הודוי בעבור שפסקה העבודה בחרבן המקדש מצד עונותינו והורה שניב שפתינו ירצה תמור הקרבן וכי יש עתיד לחזור העבודה על מכונתה והורה לקום להודות בענין הגאולה והעיר בענין התשובה העבור שעל ידי התשובה תבוא הגאולה וסדר פסוקים בשביל חלול שמו וחלול תורתו וחלול מקדשו שיקנא בשבילם ויגאל את ישראל וחותם. כל הסדר נקשר זה בזה. ואחרי כן מסדר חמש קדושות כנגד חמשה חומשי תורה והטעם בו כי בתחלת התפלה כאשר התחיל לברך ולשבח את השם ית' הכונה היתה בזה השבח שהוא נבדל מכל הנמצאים ורחוק מן הגשמות וממשיגי הגשמות וכל צרכי הגוף כיון שכל אלו אפשרי המציאות והוא לבדו נבדל בחיוב המציאה אי אפשר שיכללם גדר אחד וכל זה הבננו מתוך עיון בפעולותיו וחייבנוהו שהוא שלם בתכלית השלמות ויחודו יחוד אמתי שזהו השבח האמתי שראוי לשבח לשם ית' ואחרי זאת האמונה נתאמתה גם כן אמונת התורה אמונה שלמה. והתורה דברה כלשון בני אדם ונראים עניניה שהם עומדים כנגד מה שהורה השכל מאמתת שלמותו ית' מכל חסרון וכל שכן כי סדרה עניני הקרבנות ובעבור סדר הקרבן האמור בתפלה רצה המסדר להורות שהשם ית' נבדל תכלית ההבדל מהנאות הגשמיות לא ישיגהו השג גופני אלא כל אלו הענינים אשר סדרה התורה מהשגות הגשמיות הוא כדי להבין השומעים. וכל סדר הקרבנות הם צורך השפל על כן בא המסדר לסדר חמש קדושות כנגד חמשה חומשי תורה כל קדושה וקדושה תורה ענינה מעין הספר ההוא. הנה בשביל ספר בראשית אומר "וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב, תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל" (תהילים כב, ד) שענינו אתה נבדל נצחי שמלת "קָדוֹשׁ" תורה על הפרשה והבדלה ומלת "יוֹשֵׁב" תורה על ההתמדה והנצחות הטעם שאם העולם מחודש כאשר הורה במאמר "בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים" (בראשית א, א) השם ית' קדמון נצחי נבדל מכל הנמצאים. ופירוש הפסוק "וְאַתָּה קָדוֹשׁ" שאתה קדוש יושב לעולם אתה תהלות ישראל. והקדושה השנית לספר ואלה שמות בענין בעבור שענין הספר בשביל יציאת ישראל ממצרים אומרים בקדושה פסוק "גֹּאֲלֵנוּ, ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ קְדוֹשׁ, יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו מז, ד) שענינו גואל לישראל וכנהו "ה' צְבָאוֹת" בשביל צבאות ישראל שנאמר "וְהוֹצֵאתִי אֶת-צִבְאֹתַי אֶת-עַמִּי" (שמות ז, ד) ותארו בשם "קְדוֹשׁ" על הבדלה והפרשה. והקדושה השלישית לספר ויקרא בעבור שבזה הספר מסדר עניני הקרבנות אומר שלוש קדוש שהוא פסוק "קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת" (ישעיהו ו, ג) להורות על תכלית ההבדלה וההפרשה מכל צרכי הגוף שכל אלו הנקרבים אינם להנאת השם ית' מכל חסרון אבל כל אלו הם לצורך השפל. ובעבור שהוא משגיח בעולם השפל השגחה פרטית ויודע אטי ונהולי ברואיו בשעת חטאם הלאיטם ונהלם וטהרם מגואלי החומר וזאת היא תכלית תקון הקרבנות לא שהם להנאת השם יתעלה מכל חסרון. והקדושה הרביעית בשביל ספר וידבר והוא פסוק "בָּרוּךְ כְּבוֹד-ה', מִמְּקוֹמוֹ" (יחזקאל ג, יב). ובעבור שכונת הספר במנין ישראל שהם שנים עשר שבטים להיותם ארבעה דגלים שישראל דומים לעולם העליון מתדמים לארבעה פני המרכבה שהם שנים עשר מזלות "יַצֵּב גְּבֻלֹת עַמִּים, לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים לב, ח). והנה "וְאַרְבָּעָה פָנִים, לְאֶחָת; וְאַרְבַּע כְּנָפַיִם, לְאַחַת" (יחזקאל א, ו) הרמז כי שלשה שבטים שהם דגל אחד הנה ארבעה פנים לאחד כי בני לוי נחלקו לארבעה ראשים שמשה ואהרן ובניו במזרח והנה ארבעה פנים לאחד. והנה סדרי כלל זאת הפרשה ועניני הדגלים והמשכן והארון והכבוד ששוכן בו מתדמים לעניני המרכבה והמשכילים יבינום. ובעבור שזה הפסוק אמור לענין המרכבה על כן אמרוהו בענין זה הספר ועל כן אמר "בָּרוּךְ כְּבוֹד-ה', מִמְּקוֹמוֹ" דמיון המרכבה שמורה על הרוכב. והקדושה החמישית לספר חמישי הוא ספר אלה הדברים והוא פסוק "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" (דברים ו, ד). ובחר המסדר זה הפסוק בעבור שזה הספר הוא משנה תורה רצה ליחד את השם שאין לו שום שנוי מכל מיני השנויים לא שנוי דעת ולא שנוי רצון אלא הוא מיוחד יחוד אמתי במופת השכל בזה הסדר לא במאמר נביא כאשר הסכמנו בענין היחוד שיסבול היות לשם על פי מאמר נביא ועל כן סמך לו "הַאֲמִינוּ בַּה' אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ" (דברי הימים ב כ, כ). אבל מפני שהיה הרצון הנה לעמוד כנגד הכתוב במופתי השכל על כן יצדק זה הפסוק להיות הנה על פי מורה שכלי ועל כן תכון המלה ר"ל מלת "שְׁמַע" על פי שתי הכונות בסדר היחוד היות ענינה ענין קבלה ובסדר הקדושה ענינה ענין הבנה ומה שעזר בזה היות הפסוק עצמו מעצם הספר. והנה בכל קדושה וקדושה מקדימים פסוקים כפי חפץ המתפלל על פי הזמן והרצון אך חותם באותם הפסוקים מעין הקדושה לחבר בין השלבים דמיון שאומר "וְאֶל-מִי, תְּדַמְּיוּן אֵל" (ישעיהו מ, יח) "וְאֶל-מִי תְדַמְּיוּנִי, וְאֶשְׁוֶה--יֹאמַר, קָדוֹשׁ" (ישעיהו מ, כה) "וְאַתָּה קָדוֹשׁ" (תהילים כב, ד) וכן "וְגֹאֲלֵךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו מא, יד) "גֹּאֲלֵנוּ, ה' צְבָאוֹת" (ישעיהו מז, ד) כיוצא בזה הסדר הקדושות ואחרי הקדושות אומר הודאה אחד אלהינו גדול אדונינו קדוש ונורא שמו לעולם ועד. ומסדר ארבע הודאות ה' אלהינו אל אחד אמת ותורתו התמימה אמת ומקדשו בית התפלה אמת ונביאיו אמת ומצותיו וחוקותיו ועדותיו ומשפטיו וכל דבריו אמת "וַה' אֱלֹהִים אֱמֶת, הוּא-אֱלֹהִים חַיִּים" וכו' (ירמיהו י, י) "וְאַל-תַּצֵּל מִפִּי דְבַר-אֱמֶת עַד-מְאֹד" וכו' (תהילים קיט, מג) ואומר "יוֹדוּךָ ה', כָּל-מַעֲשֶׂיךָ; וַחֲסִידֶיךָ, יְבָרְכוּכָה" (תהילים קמה, י). ואומר מלכות שמים "בָּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָבִינוּ, מֵעוֹלָם, וְעַד-עוֹלָם. (דברי הימים א כט, י) לְךָ ה' הַגְּדֻלָּה וְהַגְּבוּרָה" וכו' (דברי הימים א כט, יא) שכולל שבחיו של שם ית' שבחם משתבח בבחינת כל חלקי המציאות עולם העליון והאמצעי והשפל. ואומר "וְעַתָּה אֱלֹהֵינוּ, מוֹדִים אֲנַחְנוּ לָךְ; וּמְהַלְלִים, לְשֵׁם תִּפְאַרְתֶּךָ" (דברי הימים א כט, יג). ונופל על פניו ארצה ואומר תחנה "בְּךָ, בָּטְחוּ אֲבֹתֵינוּ; בָּטְחוּ, וַתְּפַלְּטֵמוֹ" (תהילים כב, ה) " יְהִי-לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ לְמַעַן, לֹא אֵבוֹשׁ" (תהילים קיט, פ). ואומר "כִּי לֹא עַל-צִדְקֹתֵינוּ, אֲנַחְנוּ מַפִּילִים תַּחֲנוּנֵינוּ לְפָנֶיךָ--כִּי, עַל-רַחֲמֶיךָ הָרַבִּים" (דניאל ט, יח). ומבקש סליחה ורחמים בעד ירושלם ובעד עמו ישראל ואומר "אֲדֹנָי שְׁמָעָה, אֲדֹנָי סְלָחָה, אֲדֹנָי הַקְשִׁיבָה וַעֲשֵׂה, אַל-תְּאַחַר: לְמַעַנְךָ אֱלֹהַי כִּי-שִׁמְךָ נִקְרָא, עַל-עִירְךָ וְעַל-עַמֶּךָ" (דניאל ט, יט). ואומר "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב) וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם". ועושה תפלה בלחש כמו שמצאנו הרמז מן חנה הצדקת באמור "רַק שְׂפָתֶיהָ נָּעוֹת, וְקוֹלָהּ לֹא יִשָּׁמֵעַ" (שמואל א א, יג) וזאת תפלת יחידים שמבקש כל אחד כפרה על עונו נגעו ומכאובו שיביט אליו ברחמים לפרנסו די צרכיו שלא יבוש בחייו ומבקש סליחה על עצמו וביתו ובניו בפסוקים מורים לאלו הענינים ולשלום כל ישראל ואחרי כן מתפלל החזן בקול רם "חִזְקוּ, וְיַאֲמֵץ לְבַבְכֶם" (תהילים לא, כה) "וְאַתֶּם חִזְקוּ, וְאַל-יִרְפּוּ יְדֵיכֶם" (דברי הימים ב טו, ז) לענין בנין ירושלם וקבוץ כל ישראל באמרו "בּוֹנֵה יְרוּשָׁלִַם ה'" (תהילים קמז, ב) "בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתָיִם, שָׁלוֹם שָׁלוֹם לָרָחוֹק וְלַקָּרוֹב" (ישעיהו נז, יט) כלומר שלום למי ששב מזמן קרוב ושלום למי ששב מזמן רחוק וחותם "ה'--עֹז, לְעַמּוֹ יִתֵּן; ה', יְבָרֵךְ אֶת-עַמּוֹ בַשָּׁלוֹם" (תהילים כט, יא) וחותם "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג). ועוד עושים תפלה בלחש כל אחד ואחד לקדש שמו הגדול ויגדיל תורתו ויבנה מקדשו ובנין ציון וירושלם וקבוץ ישראל וביאת בן דוד משיח צדקנו וכהן שהוא משיח צדק ומסדר פסוקים מרמיזים לאלו הענינים ואחרי כן נפטרים מן התפלה ומשתחוים לשם ונותנים שלום אחד לאחד וחוזרים ויושבים הזקנים כלפי העם והעם פניהם כלפי הזקנים שהם בעלי תורה ולפניהם בניהם ותלמידיהם ואחרי כן יוצאים מן הכנסת והולכים להם לבתיהם וזהו תקון תפלת של ערב:

**סדר** תפלת בקר. ובבקר השכם נכנסים בבית הכנסת כורעים ומשתחוים. וחזן הכנסת מתחיל "יְהִי שֵׁם ה' מְבֹרָךְ-- מֵעַתָּה, וְעַד-עוֹלָם. (תהילים קיג, ב) מִמִּזְרַח-שֶׁמֶשׁ עַד-מְבוֹאוֹ-- מְהֻלָּל, שֵׁם ה'" (תהילים קיג, ג) דומה הענין לפי העת. ומתחיל בענין ברכה כמו שבארנו ומחבר מזמור "בָּרְכִי נַפְשִׁי, אֶת-ה'" (תהילים קד, א) כי בהקיצו משנתו נפשו פנויה מכל עסקים ומברכת ומשבחת לאל ית' וחתימתו "בָּרְכוּ ה', מַלְאָכָיו: גִּבֹּרֵי כֹחַ, עֹשֵׂי דְבָרוֹ" (תהילים קג, כ) "בָּרְכוּ ה', כָּל-צְבָאָיו" (תהילים קג, כא) "בָּרְכוּ ה', כָּל-מַעֲשָׂיו" (תהילים קג, כב) דמיון " בְּרָן-יַחַד, כּוֹכְבֵי בֹקֶר; וַיָּרִיעוּ, כָּל-בְּנֵי אֱלֹהִים" (איוב לח, ז). ומחבר עמו מזמור "ה' אֱלֹהַי, גָּדַלְתָּ מְּאֹד; הוֹד וְהָדָר לָבָשְׁתָּ" (תהילים קד, א). כי בידוע לחוקרי האמת ששני המזמורים כאחד ורמזים יש בזה המזמור לפי העת כגון "עֹטֶה-אוֹר, כַּשַּׂלְמָה" (תהילים קד, ב) "תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ, יֵאָסֵפוּן" (תהילים קד, כב) "יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ" (תהילים קד, כג) וחותם "יְהִי כְבוֹד ה' לְעוֹלָם; יִשְׂמַח ה' בְּמַעֲשָׂיו" (תהילים קד, לא) וחותם "בָּרוּךְ, ה' אֱלֹהִים--אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (תהילים עב, יח) ועומד ומסדר היחוד ובהגיע למקום שאומר "תָּשֶׁת-חֹשֶׁךְ, וִיהִי לָיְלָה" (תהילים קד, כ) בערב אומר בבקר ברוך "יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ" (ישעיהו מה, ז) "וְהוּא מְהַשְׁנֵא עִדָּנַיָּא, וְזִמְנַיָּא" (דניאל ב, כא) כפי הסדר המסודר לענין היוצר. ומשלים היחוד ואומר רב חסד ומסדר ענין הקרבן ובמקום שאומר בערב "וּבְהַעֲלֹת אַהֲרֹן אֶת-הַנֵּרֹת" (שמות ל, ח) אומר בבקר "וְהִקְטִיר עָלָיו אַהֲרֹן, קְטֹרֶת סַמִּים" (שמות ל, ז) מפני כי בבקר צריכים הנרות תקון והטבה ובערב הדלקה לבערם כמשפט. ומסדרים אחרי הקרבן מזמור "בְּכָל-יוֹם אֲבָרְכֶךָּ"[[31]](#footnote-31) (תהילים קמה, ב) כנרמז "וְלַעֲמֹד בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, לְהֹדוֹת וּלְהַלֵּל לַה'; וְכֵן, לָעָרֶב" (דברי הימים א כג, ל) מקום השיר שהיו משוררים בעת עלות הקרבן ומתחילים ביום ראשון "ה' מָלָךְ, גֵּאוּת לָבֵשׁ" (תהילים צג, א) סדר אותם המזמורים עד "ה' מָלָךְ, תָּגֵל הָאָרֶץ" (תהילים צז, א). וביום ששי מזמור "ה' אֲדֹנֵינוּ-- מָה-אַדִּיר שִׁמְךָ, בְּכָל-הָאָרֶץ" (תהילים ח, ב) כפי מה שנאות לבריאת היום. ויושב ואומר ודוי "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר אֱלֹהֵינוּ" (עזרא ט, י) ומשלים הודוי ומתחיל מזמור "אֲמָרַי הַאֲזִינָה ה'" (תהילים ה, ב) בעבור פסוק "ה' - בֹּקֶר, תִּשְׁמַע קוֹלִי" (תהילים ה, ד). ומחבר פסוקים מרמיזים על עת תפלת הבקר ואומר "וְתִיטַב לַה', מִשּׁוֹר פָּר; מַקְרִן מַפְרִיס" (תהילים סט, לב) שניב שפתינו יהא מקום הקרבת הקרבן. ובעבור כי אחר קרבן הבקר יכשר להביא קרבנות נדרים ונדבות כי בין קרבן ערב ובקר אין מקריבים קרבן אבל בין קרבן בקר וערב יש להקריב על כן מחבר פסוקים "וְאָבוֹאָה, אֶל-מִזְבַּח אֱלֹהִים-- אֶל-אֵל, שִׂמְחַת גִּילִי" (תהילים מג, ד) ואומר "וְאֶזְבְּחָה בְאָהֳלוֹ, זִבְחֵי תְרוּעָה" (תהילים כז, ו) "נְדָרַי, לַה' אֲשַׁלֵּם; נֶגְדָה-נָּא, לְכָל-עַמּוֹ" (תהילים קטז, יד) ואומר "וְעָרְבָה, לַה', מִנְחַת יְהוּדָה" (מלאכי ג, ד) וחותם " הֲשִׁיבֵנוּ ה' אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה" (איכה ה, כא) שמבקש להשיב העבודה על מכונתה בשוב ישראל לארצם "כִּימֵי עוֹלָם, וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיֹּת" (מלאכי ג, ד). ואחרי כן מסדר המזמורים שהם בקשה למחילת עונות ולבקשת הישועה להוציאם מן הגלות והם מזמורים משובחים כגון מזמור "הַטֵּה-ה' אָזְנְךָ עֲנֵנִי-- כִּי-עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי" (תהילים פו, א) ומזמור "חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ" (תהילים נא, ג). הנה במזמור "הַטֵּה-ה' אָזְנְךָ" אומר "חָנֵּנִי אֲדֹנָי: כִּי אֵלֶיךָ אֶקְרָא, כָּל-הַיּוֹם" (תהילים פו, ג). ואומר במזמור "חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ" מה שמרמיז מקרבנות הנדבה "אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי-צֶדֶק, עוֹלָה וְכָלִיל" (תהילים נא, כא) שהם נקרבים ביום. ואחרי כן אומר "מִי-אֵל כָּמוֹךָ, נֹשֵׂא עָוֺן" (מיכה ז, יח) הרמז כלו למחילת העון וגאולת ישראל מן הגלות. ועומד ואומר מזמור "אֵלֶיךָ ה', נַפְשִׁי אֶשָּׂא" (תהילים כה, א) המורה לגאולת ישראל. והיה זה המזמור מסגולת תפלת היום כאשר אומר "הַדְרִיכֵנִי בַאֲמִתֶּךָ, וְלַמְּדֵנִי– כִּי-אַתָּה, אֱלֹהֵי יִשְׁעִי; אוֹתְךָ קִוִּיתִי, כָּל-הַיּוֹם" (תהילים כה, ה). ואחרי כן אומר מזמור הראוי וחותם כל התפלה כדרך שחותם בערב:

**#XI:3 פרק שלישי**

**סדר** תפלת ראש חדש. אם יקרה להיות ראש חדש מוסיפים אחר מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א) פסוקים מרמיזים לענין חדוש הירח ומתחילים הענין "נֵר-לְרַגְלִי דְבָרֶךָ; וְאוֹר, לִנְתִיבָתִי" (תהילים קיט, קה) הטעם התורה התמימה היא המאירת עינים ללכת בדרכי יושר. "פֵּתַח דְּבָרֶיךָ יָאִיר; מֵבִין פְּתָיִים" (תהילים קיט, קל) הרמז כלו על התורה אשר "דְּרָכֶיהָ דַרְכֵי-נֹעַם; וְכָל-נְתִיבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם" (משלי ג, יז) כמאמר "יְהִי מְאֹרֹת" (בראשית א, יד) ועל כן סמוך לו "מֵפֵר אֹתוֹת בַּדִּים, וְקֹסְמִים יְהוֹלֵל" (ישעיהו מד, כה) רמז על הבודים מלבם לשנות מצות התורה שהתורה הישירתנו לקדש החדש בראייה וכך מודים גם בעלי הקבלה אלא החליפו הכתוב ובדו מלבם לקדש החדש במולד כיוצא בזה החדש אשר בדא מלבו (מלכים א יב, לג). סמוך לו "מֵשִׁיב חֲכָמִים אָחוֹר, וְדַעְתָּם יְסַכֵּל" (ישעיהו מד, כה) כי אפילו על המולד עצמו אינם מתנהגים על המולד האמתי מפני שזה הדבר עמוק להשיגו על בוריו ועד עתה מדקדקים עליו האצטגנינים ולא יוכלו לעמוד על בוריו. והנה הם מתנהגים לקדש המולד במהלך האמצעי והמולד האמתי פעם יתקדם ופעם יתאחר למה שהוא במהלך האמצעי. הנה בזמננו זה שנת חמשת אלפים מאה וארבע עשרה שנה ליצירה בחדש תשרי אשר הקרה לקות השמש בשש שעות של יום אשר שעת הלקות הוא הקבוץ האמתי והמולד שלהם היה בשמנה שעות של לילה על כן נאמר "מֵשִׁיב חֲכָמִים אָחוֹר, וְדַעְתָּם יְסַכֵּל" (ישעיהו מד, כה). וסדר פסוקים לזייף מחשבת האצטגנינים. וחבר מאמר "עַל-הָרֹעִים חָרָה אַפִּי" (זכריה י, ג) שבאמת שזה הטעות לא היה כי אם מן גדולי האומה והרמיז שעונש עתיד לבוא עליהם באמרו "עַל-הָרֹעִים חָרָה אַפִּי, וְעַל-הָעַתּוּדִים אֶפְקוֹד" (זכריה י, ג) בעת שתבוא נחמה לישראל כאמרו "כִּי-פָקַד ה' צְבָאוֹת אֶת-עֶדְרוֹ, אֶת-בֵּית יְהוּדָה" (זכריה י, ג) רמז לדבר "הִנֵּה עֲבָדַי יָרֹנּוּ, מִטּוּב לֵב; וְאַתֶּם תִּצְעֲקוּ מִכְּאֵב לֵב, וּמִשֵּׁבֶר רוּחַ תְּיֵלִילוּ" (ישעיהו סה, יד). ואחרי כן מחבר פרק "יְהִי מְאֹרֹת" (בראשית א, יד) עם פסוקים דומים לענין ואומר מזמור "הַרְנִינוּ, לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ" (תהילים פא, ב) בעבור "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר; בַּכֵּסֶה, לְיוֹם חַגֵּנוּ" (תהילים פא, ד). ומסדר מזמורים מרמיזים לענין המאורות וצבא השמים כגון "הַלְלוּ-יָהּ: הַלְלוּ אֶת-ה', מִן-הַשָּׁמַיִם" (תהילים קמח, א) "הַלְלוּ-יָהּ: הַלְלוּ-אֵל בְּקָדְשׁוֹ" (תהילים קנ ,א) וחותם "הוֹשִׁיעֵנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קו, מז) ומשלימים כל התפלה כסדר. ובבקר בהגיע למזמור "חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ" (תהילים נא, ג) מוסיף ודוי "ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, צַדִּיק אַתָּה" (עזרא ט, טו) כפי תוספת המרי. ואומר מזמור "הַלְלוּ-יָהּ: הַלְלוּ, אֶת-שֵׁם ה'; הַלְלוּ, עַבְדֵי ה'. (תהילים קלה, א) שֶׁעֹמְדִים, בְּבֵית ה'" (תהילים קלה, ב) הקדמה למזמור "כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי, כִּי-גָדוֹל ה'" (תהילים קלה, ה) וזה המזמור משובח ומעולה לענין הגאולה כמו שגאל את ישראל ממצרים שיגאלם גם מזו הגלות כאשר אמר "כִּי-יָדִין ה' עַמּוֹ; וְעַל-עֲבָדָיו, יִתְנֶחָם. (תהילים קלה, יד) עֲצַבֵּי הַגּוֹיִם, כֶּסֶף וְזָהָב; מַעֲשֵׂה, יְדֵי אָדָם" (תהילים קלה, טו) "כְּמוֹהֶם, יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם" וכו' (תהילים קלה, יח) וחותם המזמור ועומד ואומר "שַׂמֵּחַ, נֶפֶשׁ עַבְדֶּךָ: כִּי אֵלֶיךָ אֲדֹנָי, נַפְשִׁי אֶשָּׂא" (תהילים פו, ד) שגם זה המזמור לענין הגאולה. ובעבור שרוצה לסדר ענין החדש בקרבן עוד מסדר שבח והודאה וסדר מעשיי לאמת ההשגחה ומסדר הקרבן. וענין השבח הוא מזמור "ה', אוֹרִי וְיִשְׁעִי" וכו' (תהילים כז, א) שהוא שבח לענין הגאולה. וההודאה מזמור "אוֹדְךָ בְכָל-לִבִּי" (תהילים קלח, א). וסדר מעשיי לאמת ההשגחה ענין השירה כי התורה לא תתאמת רק באמונת ההשגחה וענין הקרבן הוא ענין תוריי. ומסדר אחרי השירה מזמור "אַשְׁרֵי נְשׂוּי-פֶּשַׁע" (תהילים לב, א) בעבור "עַל-זֹאת, יִתְפַּלֵּל כָּל-חָסִיד אֵלֶיךָ-- לְעֵת מְצֹא: רַק, לְשֵׁטֶף מַיִם רַבִּים-- אֵלָיו, לֹא יַגִּיעוּ" (תהילים לב, ו) ומזמור "רַנְּנוּ צַדִּיקִים, בַּה'" (תהילים לג, א) בעבור "כֹּנֵס כַּנֵּד, מֵי הַיָּם; נֹתֵן בְּאוֹצָרוֹת תְּהוֹמוֹת" (תהילים לג, ז). וחותם "הוֹשִׁיעֵנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ" וכו' (תהילים קו, מז). ומתחיל "ה', בְּצִיּוֹן גָּדוֹל" (תהילים צט, ב) "בָּרוּךְ, ה' אֱלֹהִים--אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" וכו' (תהילים עב, יח). משבח ומברך את השי"ת אשר נתן את התורה ומאשר את התורה באמרו "כִּי-יָשָׁר דְּבַר-ה'" (תהילים לג, ד) "רֹאשׁ-דְּבָרְךָ אֱמֶת" (תהילים קיט, קס) "אַתָּה, צִוִּיתָה פִקֻּדֶיךָ" (תהילים קיט, ד) "גַּל-עֵינַי וְאַבִּיטָה" (תהילים קיט, יח) "טוֹב-אַתָּה וּמֵטִיב" וכו' (תהילים קיט, סח) ומתחיל הקרבן "וּבְרָאשֵׁי, חָדְשֵׁיכֶם" וכו' ( במדבר כח, יא) וחותם בפסוק "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם, וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם" (במדבר י, י) כי בכל המוספים היו תוקעים בחצוצרות. ואומר שיר כי בעת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה' (דברי הימים ב כט, כז) והוא מזמור "הַרְנִינוּ, לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ" וכו' (תהילים פא, ב) מרמיז לענין החדש "תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר" (תהילים פא, ד) ונופל על פניו ואומר ודוי "וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה' וְהַחֲצֹצְרוֹת" (דברי הימים ב כט, כז) "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר אֱלֹהֵינוּ" (עזרא ט, י) ומחבר פסוקים "חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה נַפְשִׁי" (ישעיהו א, יד) לאמר מתי יעבור החדש (עמוס ח, ה) "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג) ערבה כל שמחה וכו' (ישעיהו כד, יא) כאלו הפסוקים וכיוצא בהם המורים לענין החדש. וחותם בענין בקשת מחילה "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב) ואחרי כן אומר "לֹא הֶאֱמִינוּ מַלְכֵי-אֶרֶץ, כֹּל יֹשְׁבֵי תֵבֵל: כִּי יָבֹא צַר וְאוֹיֵב" וגו' (איכה ד, יב) וקם ואומר "אֱלֹהִים, בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" (תהילים עט, א) שצריך בזה הסדר לומר בעבור ששבתה העבודה בקרבן המוסף והיה זה מפני שנתחייבו גלות ונחרב המקדש. ועוד מבשר לענין הגאולה. ובכל המועדים אומרים מזמור "לָמָה אֱלֹהִים, זָנַחְתָּ לָנֶצַח" (תהילים עד, א) משום "שָׁאֲגוּ צֹרְרֶיךָ, בְּקֶרֶב מוֹעֲדֶךָ" (תהילים עד, ד) "שָׂרְפוּ כָל-מוֹעֲדֵי-אֵל בָּאָרֶץ" (תהילים עד, ח). ויום ראש חדש אינו מועד על כן אומרים מזמור "אֱלֹהִים, בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" (תהילים עט, א) שהוא דומה לענינו. ואחרי כן מסדר מזמורים מרמיזים לענין המאורות הכתובים בערב ומזמור "הַשָּׁמַיִם, מְסַפְּרִים" וגו' (תהילים יט, ב) עם מזמור "ה' אֲדֹנֵינוּ-- מָה-אַדִּיר שִׁמְךָ" ( תהילים ח, ב) בעבור "כִּי-אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ" (תהילים ח, ד). ואומר קדושה ובקדושות מחבר פסוקים מרמיזים לענין החדש ומסדר פרק "וְאָהַבְתָּ, אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ו, ה) למעלת היום וכנראה שדין לומר בכל הימים זה הפרק ערב ובקר כאשר מתנהגים קהלות אחרות. אבל אני סובר כי מפני עלה קצרוהו לאופן מה שכונו בו בעלי הקבלה רצו להרחיק המחשבה ההיא והמבין יבין. ואומר ארבע הודאות והודאה חמישית וראשי חדשיו בראיית הירח אמת. ומסדר ההלל "הַלְלוּ אֶת-ה', כָּל-גּוֹיִם" וכו' (תהילים קיז, א) כסדרו מפני שכל יום שנתחייבו אנשי הבית קרבן מוסף בזמן המקדש נתחייבו אותו היום אנשי הגלות במוסף הלל ושבח על דרך "וּנְשַׁלְּמָה פָרִים, שְׂפָתֵינוּ" (הושע יד, ג) ואומר ההלל וחותמים התפלה כמנהג:

**#XI:4 פרק רביעי**

**סדר** תפלת ערב שבת. בערב שבת בעוד היום בששי באים אל בית הכנסת בהשתחויה וכריעה להוסיף מחול על קדש שמירה לשבת. ומתחילים הקדמה "שְׁלַח-אוֹרְךָ וַאֲמִתְּךָ, הֵמָּה יַנְחוּנִי" וכו' (תהילים מג, ג) ואומר מזמור "מַה-יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ" (תהילים פד, ב) מפני שרגילים היו להתועד במקדש בשבת משאר הימים לכך אומר זה המזמור על השתוקקות אהבה וחבה להתפלל לשם ית'. ואומר היחוד ראשי ענינים בפסוקים ראויים ואומר "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" (דברים ו, ד) ומתחיל "ה', שִׁמְךָ לְעוֹלָם" (תהילים קלה, יג) עד "מֵאֵין כָּמוֹךָ, ה'" (ירמיהו י, ו) ואומר "כִּי-גָדוֹל אַתָּה, וְעֹשֵׂה נִפְלָאוֹת" (תהילים פו, י) ומשלים היחוד "וְרַב-חֶסֶד" (שמות לד, ו) ומחבר לענין קדוש השבת "וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, וְכָל-צְבָאָם" כל הענין המסודר (בראשית ב, א). ואומר התמיד עם "מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת" (תהילים צב, א) וחותם בהעמדה ודוי "אִם-אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם" (תהילים קלז, ה) ובקשת מחילה "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" וכו' (שמות לב, יב). ואומר קדושה בקצרה ואומר ארבע הודאות והודאה חמישית ושבתותיו המקודשות אמת וחותם התפלה. והיה הרצון שלא להאריך בתפלה מפני שאינם מדליקים נר ומשתדלים לברך את השבת על השלחן בעוד נוגה היום לבוא עניניהם בתקון ממאכלם ומשקיהם:

**סדר** חצות הקטון. ובחצות לילה קמים ואומרים חצות קטן. מתחיל ואומר מזמור "אֲבָרְכָה אֶת-ה'" (תהילים לד, ב) ועומד ואומר היחוד של עשרת ימי רחמים שהוא בלי מעריב ויוצר עם תוספת פסוקים ומשלימו כאשר נבארהו. ואומר הודאה כאשר היא מסודרת וחותם. ואחרי כן מסדר פסוקים לענין אזהרה וחותם. ואחרי כן מסדר פסוקים מענין תשובה וחותם. ואחרי כן מסדר פסוקים לענין תוכחה וחותם. ואחרי כן מסדר פסוקים ליום המיתה וחותם. ואחרי כן מסדר פסוקים ליום הדין וחותם. ואומר ודוי וחותם. זהו חצות הקטון:

**סדר** חצות הגדול. אך חצות הגדול מאריך בענין התוכחה ומסדר פסוקי הבטחה למחילה שהוא מוחל וסולח ואין זולתו. ומסדר פסוקי תשובה ומשלים בודוי ובקשה:

**סדר** תפלת השחר. אמנם תפלת השחר מקדימים הקדמה כוללת ענין אזהרה ותוכחה ותשובה לפי קשר הפסוקים גם לענין העת כגון "אֱלֹהִים, אֵלִי אַתָּה-- אֲשַׁחֲרֶךָּ" (תהילים סג, ב) "לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ" (תהילים צב, ג) "עוּרָה, הַנֵּבֶל וְכִנּוֹר" (תהילים קח, ג) וכיוצא בהם וחותם "יוֹמָם, יְצַוֶּה ה' חַסְדּוֹ" (תהילים מב, ט) "אֲבָרֵךְ--אֶת-ה', אֲשֶׁר יְעָצָנִי" (תהילים טז, ז). ומתחיל מזמור "אֲבָרְכָה אֶת-ה' בְּכָל-עֵת" (תהילים לד, ב) ומשלימו. ואחרי כן מסדר מזמורים עם הקדמותיהם אם לענין היום אם לענין הפרשה אם לעלה לענין מילה אם לענין שמחה או הפכה וחותם "הוֹשִׁיעֵנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קו, מז) "בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (תהילים קו, מח) "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם" (תהילים פט, נג). זהו סדר תפלת השחר:

**סדר** תפלת הבקר של שבת. ובבקר השכם מתחיל תפלת חובה עם פסוקים הראויים כגון "אֲדֹנָי, שְׂפָתַי תִּפְתָּח; וּפִי, יַגִּיד[[32]](#footnote-32) תְּהִלָּתֶךָ" וכו' (תהילים נא, יז) או לפי רצון המתפלל לחבר פסוקים הראויים אם להאריך אם לקצר או פיוט הראוי מחובר לפסוק "תְּהִלַּת ה', יְדַבֶּר-פִּי וִיבָרֵךְ כָּל-בָּשָׂר" (תהילים קמה, כא). ואומר "בָּרְכִי נַפְשִׁי, אֶת-ה'" (תהילים קד, א) וחותם "בָּרוּךְ, ה' אֱלֹהִים--אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (תהילים עב, יח). ועומד ואומר היחוד כפי שהוא מסודר עד "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" (דברים ו, ד). מכניס פסוקים נאותים אל אותו החבור אם להאריך אם לקצר ואומר "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" ומתחיל ה' אלהינו בוראנו. ומוסיף פסוקים לענין היחוד שראויים להורות על היחוד ומסיים היחוד ואומר ההודאה ומחבר לקדוש היום "זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ח). ואומר "טוֹב, לְהֹדוֹת לַה'" (תהילים צב, ב) לחבר ענין הקרבן עם למזמור "ה' מָלָךְ, יִרְגְּזוּ עַמִּים" (תהילים צט, א). ונופל על פניו ואומר ודוי גדול בתוספת פסוקים הראויים לתוכחה כללית וחותם "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב). ואחרי כן מחבר המזמורים "אֲמָרַי הַאֲזִינָה ה'" (תהילים ה, ב) עם סדר הפסוקים ומזמור "הַטֵּה-ה' אָזְנְךָ" (תהילים פו, א) אם ירצה עם הקדמותיהם. גם מזמור "תְּפִלָּה, לְעָנִי כִי-יַעֲטֹף" (תהילים קב, א) שגם הוא בקשה ותחנה למחילת עונותיהם. ואומרים עוד וידוי גדול "אֱלֹהַי בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי" (עזרא ט, ו) ומחברים בו הודאה לשם ית' מזמור "הַלְלוּ-יָהּ הַלְלוּ, אֶת-שֵׁם ה'" (תהילים קלה, א) "מִי יְמַלֵּל, גְּבוּרוֹת ה'" (תהילים קו, ב). ואומר "זָכְרֵנִי ה', בִּרְצוֹן עַמֶּךָ" (תהילים קו, ד) ועומד ואומר "אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם, לֹא-הִשְׂכִּילוּ נִפְלְאוֹתֶיךָ" (תהילים קו, ז) כל המזמור. והודוי הראשון הוא במה שחל עליהם מצד עונותיהם מעניני הגלות וחרבן המקדש בעבור שביתת העבודה ובטול התמיד ושבר ציון וירושלם כאשר יורה כל הסדר. והנה מחבר מזמורים שהם בקשה ותחנה ואחרי כן מחבר זה הודוי אשר סדורו יורה שאין להם לשאת פנים מצד רוב עונותיהם וגודל אשמתם. ונותנים הודאה לשם ית' כי כל מה שחל עליהם כדין חל. ומשלים מזמור "אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם, לֹא-הִשְׂכִּילוּ" ומורה כי מה שחל להם לא חל אלא במריונם וקושי לבם הערל. וכשמשלימים המזמור עם תוכחות אחרות מחברים חבור "וָאֹמַר אֵלֶיהָ, יָמִים רַבִּים תֵּשְׁבִי לִי" (הושע ג, ג) שמורה ממה שיקרה לעתיד כגון שאמר "וָאֹמַר אֵלֶיהָ, יָמִים רַבִּים תֵּשְׁבִי לִי לֹא תִזְנִי, וְלֹא תִהְיִי לְאִישׁ" (הושע ג, ג). ואמר "וְיָמִים רַבִּים, לְיִשְׂרָאֵל לְלֹא אֱלֹהֵי אֱמֶת" וכו' (דברי הימים ב טו, ג) והורה כי הם יעלו על ידי תשובה כאמרו "וַיָּשָׁב, בַּצַּר-לוֹ, עַל[[33]](#footnote-33)-ה', אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל; וַיְבַקְשֻׁהוּ, וַיִּמָּצֵא לָהֶם" (דברי הימים ב טו, ד). ומחבר הסדר כי מפני עני ישראל אין להם עצור ועזוב "יָדִין ה' עַמּוֹ; וְעַל-עֲבָדָיו, יִתְנֶחָם" (דברים לב, לו). ומחבר הבשורות העתידות לבוא לישראל שהם בשורות נאמנות ומאשר לשם ית' "מִי-אֵל כָּמוֹךָ, נֹשֵׂא עָוֺן וְעֹבֵר עַל-פֶּשַׁע, לִשְׁאֵרִית, נַחֲלָתוֹ" (מיכה ז, יח) בעבור זכות האבות כאמרו "וְזָכַרְתִּי, אֶת-בְּרִיתִי יַעֲקוֹב" וגו' (ויקרא כו, מב) לגאלם גאולה גמורה עולמית כאשר אומר "זְכֹר עֲדָתְךָ, קָנִיתָ קֶּדֶם" וגו' (תהילים עד, ב) וחותם ויושב ונופל על פניו ומתחיל עוד ודוי גדול אנא ה' ברחמיך הרבים וכו' וסדר זה הודוי בהודאת החטא כי בקשת המחילה על החטא מפני הרחמים וכל זה הקדמה למזמור "חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ" (תהילים נא, ג) הרמז במה שיעד בפסוק "וַיָּשָׁב, בַּצַּר-לוֹ, עַל-ה', אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל; וַיְבַקְשֻׁהוּ, וַיִּמָּצֵא לָהֶם" (דברי הימים ב טו, ד). ומאשר לשם ית' בנושא עון להביא הגאולה לישראל ואומר "הוֹשִׁיעָה, אֶת-עַמֶּךָ-- וּבָרֵךְ אֶת-נַחֲלָתֶךָ" (תהילים כח, ט). ואומר "עַם-זוּ יָצַרְתִּי לִי, תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ" (ישעיהו מג, כא) כי אחרי שמחל להם וגאלם הנה מספרים תהלתו אחרי שהוציאם מן הגלות והביאם אל ארצם כאשר אמר "לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן, שֵׁם ה'; וּתְהִלָּתוֹ, בִּירוּשָׁלִָם" (תהילים קב, כב). ועומד ואומר מזמור "כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי, כִּי-גָדוֹל ה'" (תהילים קלה, ה) שהוא מורה לגאולת ישראל עם מזמור "אֵלֶיךָ ה', נַפְשִׁי אֶשָּׂא" (תהילים כה, א) כאשר בארנו ענינו וחותם. ואחרי כן אם רוצה מסדר קצת הפרקים "אַשְׁרֵי תְמִימֵי-דָרֶךְ" (תהילים קיט, א) כי הנושעים הם צדיקים. ובעבור שרוצה לסדר המוסף ונעתק מפרק אל פרק מתחיל "עַל-חוֹמֹתַיִךְ יְרוּשָׁלִַם, הִפְקַדְתִּי שֹׁמְרִים" (ישעיהו סב, ו) כאלו שסדרי התפלה כמו החומות וכמו כן הפרקים. וענין הפרקים לאשר התודו ונמחל להם ונושעו בגאולה העתידה ועל כן מאשרם "אַשְׁרֵי תְמִימֵי-דָרֶךְ" ואומר גם כן שירי המעלות וחותם "הוֹשִׁיעֵנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קו, מז) כאשר תקנם המסדר. חלוקים הפרקים בכל יום ויום מימי השובע עם שירי המעלות שלהם. אחרי כן מתחיל מזמור "אֵלֶיךָ ה', נַפְשִׁי אֶשָּׂא" עם מזמור "ה', אוֹרִי וְיִשְׁעִי" (תהילים כז, א) אם ירצה עם הקדמותיהם והוא תמור שבח היחוד כמו שהרמזנו. ואומר הודאה "אוֹדְךָ בְכָל-לִבִּי" (תהילים קלח, א). ואם ירצה אומר מזמור "אֵלֶיךָ ה' אֶקְרָא-- צוּרִי" (תהילים כח, א) גם מזמור "קוֹלִי אֶל-אֱלֹהִים וְאֶצְעָקָה" (תהילים עז, ב) שיש להם חבור לענין השירה אם ירצה עם הקדמותיהם. ומתחיל שירת "וַיּוֹשַׁע ה'" (שמות יד, ל) ומשלימים השירה כפי הצורך שבארנו. ומחברים מזמורי "אַשְׁרֵי נְשׂוּי-פֶּשַׁע" (תהילים לב, א) ומזמור "רַנְּנוּ צַדִּיקִים, בַּה'" (תהילים לג, א) כפי שזכרנו. כל זה הסדר מענין השירה שהוא ענין מעשיי לאמת ההשגחה כפי מה שהעירונו לאמת התורה. וחותם "הוֹשִׁיעֵנוּ, ה' אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קו, מז) שכל מה שסדר הוא לענין ישועה ומרמיז גם על הישועה העתידה לבוא לישראל. ומתחיל באשור התורה "הָאֵל, תָּמִים דַּרְכּוֹ" ( תהילים יח, לא). ומתחיל הענין מעניני האזהרה על השבת. ואומר המוסף "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים" וכו' (במדבר כח, ט). ומתחיל מאשר ומשבח מעלת השבת באמור "וְעַל הַר-סִינַי יָרַדְתָּ" (נחמיה ט, יג). וכי יש שכר רב בעולם הזה לשומריה ומקיימיה כאשר אמר "אַשְׁרֵי אֱנוֹשׁ יַעֲשֶׂה-זֹּאת, וּבֶן-אָדָם יַחֲזִיק בָּהּ" (ישעיהו נו, ב). הנה שכרו רב בעולם הזה ועצום בעולם הבא כאמרו "אָז, תִּתְעַנַּג עַל-ה'" (ישעיהו נח, יד). ומשלים ענין זה ואומר "מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת" (תהילים צב, א) כי כן אומר "וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה' וְהַחֲצֹצְרוֹת" (דברי הימים ב כט, כז) ואולם לא היו תוקעים חצוצרות על כן לא חייב המסדר לומר "וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם" (במדבר י, י) אכן מאמר ""וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה'" (דברי הימים ב כט, כז) הטעם בעבור השיר ולא בעבור חצוצרות. ואחרי כן יושב ונופל על פניו ואומר "וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה" ואומר הודוי "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר אֱלֹהֵינוּ" (עזרא ט, י) "יָדַעְנוּ ה' רִשְׁעֵנוּ" (ירמיהו יד, כ) ומסדר יעודים רעים אשר חלו עלינו מפני שהפרנו מצות שבת ומספר שיד החורים והסגנים הכהנים שהם מורי התורה היתה במעל הזה לחלל השבת כאמרו "כֹּהֲנֶיהָ חָמְסוּ תוֹרָתִי, וַיְחַלְּלוּ קָדָשַׁי--בֵּין-קֹדֶשׁ לְחֹל לֹא הִבְדִּילוּ, וּבֵין-הַטָּמֵא לְטָהוֹר לֹא הוֹדִיעוּ; וּמִשַּׁבְּתוֹתַי הֶעְלִימוּ עֵינֵיהֶם, וָאֵחַל בְּתוֹכָם" (יחזקאל כב, כו) ומסיים כל הודוי בבקשת מחילה "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב) וחותם. ומתחיל המזמורים שהם בקשת תחנה למחול על עונותיהם כגון מזמור "קוֹלִי, אֶל-ה' אֶזְעָק" (תהילים קמב, ב) עם מזמור "ה', שְׁמַע תְּפִלָּתִי" (תהילים קמג, א) וחותם "הוֹשִׁיעָה, אֶת-עַמֶּךָ" (תהילים כח, ט) לענין הגאולה. ואומר הקדמה "רְעֵה עַמְּךָ בְשִׁבְטֶךָ, צֹאן נַחֲלָתֶךָ" (מיכה ז, יד) למזמור "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל, הַאֲזִינָה-- נֹהֵג כַּצֹּאן יוֹסֵף" (תהילים פ, ב). והיתה הכונה בעבור שסדר בתוכחות הנביאים והכהנים אשר הם רועי ישראל ומורי התורה כאלו נאמר זה המזמור על צד הבקשה שיהיה רועה נאמן להם ככתוב "אֲנִי אֶרְעֶה צֹאנִי וַאֲנִי אַרְבִּיצֵם" (יחזקאל לד, טו). ועוד שמסדר על הפורענות שבאו לישראל מצד עונותיהם וכי הוא יעוררם אל התשובה לקרב ימי הגאולה בביאת המשיח זהו טעם כל המזמור סמוך לו "רָצִיתָ ה' אַרְצֶךָ" (תהילים פה, ב) שהוא מורה אמתת הגאולה. ואחרי כן מחבר פסוקים לשבח מעלת משה רבינו ע"ה ולמעלת נבואתו כאשר סדרו בסדר "בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת, יְכֻפַּר עָוֺן" (משלי טז, ו) בעבור להזכיר מזמור "תְּפִלָּה, לְמֹשֶׁה" (תהילים צ, א). וכבר הקדמנו הבאור בטעם זה המזמור שהוא מזכיר שבחו של שם ית' והשגחתו עלינו והוא מעוררנו אל התשובה להנצל מדין יעודים הרעים לבקש ממנו לשוב אלינו ברחמים לגאלנו גאולת עולם כאמור "יֵרָאֶה אֶל-עֲבָדֶיךָ פָעֳלֶךָ" (תהילים צ, טז) "וִיהִי, נֹעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ-- עָלֵינוּ" (תהילים צ, יז). ואחרי כן מחבר פסוקים על דרך בקשה כדי שיהמו רחמי השם עלינו לזכור הברית כאמרו "אַל-תִּנְאַץ לְמַעַן שִׁמְךָ" (ירמיהו יד, כא) הבט לברית (תהילים עד, כ). ולחמול עלינו מצד עניותנו כגון "אַל-יָשֹׁב דַּךְ נִכְלָם" (תהילים עד, כא). ולקנאתו בשביל אויבינו כגון שאמר "קוּמָה אֱלֹהִים, רִיבָה רִיבֶךָ" (תהילים עד, כב). "אַל-תִּשְׁכַּח, קוֹל צֹרְרֶיךָ" (תהילים עד, כג). ושיזכור חרפתם אשר חרפוהו כגון שאמר "זְכֹר ה' חֶרְפַּת עֲבָדֶיךָ". ושיזכור היסורים שעברו עלינו כגון שאומר "זְכֹר ה' מֶה-הָיָה לָנוּ" (איכה ה, א). ולקנאתו בשבילנו מפני שאנחנו מעשה ידיך כחומר ביד היוצר (ירמיהו יח, ו). ומסדר "אוֹמְרָה, לְאֵל סַלְעִי-- לָמָה שְׁכַחְתָּנִי" (תהילים מב, י) "כִּי-אַתָּה, אֱלֹהֵי מָעוּזִּי-- לָמָה זְנַחְתָּנִי" (תהילים מג, ב) הרצון שבטחוננו בשם ית'. ואומר "לָמָּה תַתְעֵנוּ ה' מִדְּרָכֶיךָ" (ישעיהו סג, יז) ר"ל מפני שאתה מתאפק לענוש הרשעים על רשעם נראה שאין השגחה עליונית על כן אמר "שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ" (ישעיהו סג, יז). ומספר בגדולות ובנפלאות שעשה השם ית' לישראל מהשגחתו הרבה עליהם ואומר "פָּגַעְתָּ אֶת-שָׂשׂ וְעֹשֵׂה צֶדֶק" (ישעיהו סד, ד) בשביל משה ואהרן "בִּדְרָכֶיךָ יִזְכְּרוּךָ" (ישעיהו סד, ד) כשהיית קוצף "הֵן-אַתָּה קָצַפְתָּ" (ישעיהו סד, ד) מפני שחטאנו והם היו עומדים בפרץ לפניך אמנם עתה אין קורא בשמך מתעורר להחזיק בך (ישעיהו סד, ו) וזה מפני עון כאמרו "כִּי-הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ מִמֶּנּוּ, וַתְּמוּגֵנוּ בְּיַד-עֲוֺנֵנוּ" (ישעיהו סד, ו) אמנם יש לך לחוס עלינו מפני שאנחנו מעשי ידיך על כן "אַל-תִּקְצֹף ה' עַד-מְאֹד" (ישעיהו סד, ח) כי "עָרֵי קָדְשְׁךָ, הָיוּ מִדְבָּר" (ישעיהו סד, ט) "בֵּית קָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ" (ישעיהו סד, י) "הַעַל-אֵלֶּה תִתְאַפַּק, ה'" (ישעיהו סד, יא). ומזכיר קנאת חלול שמו וחלול תורתו וקנאת חלול מקדשו וקנאת חרפת עמו בית ישראל ומזכיר "מִקְוֵה, יִשְׂרָאֵל, מוֹשִׁיעוֹ, בְּעֵת צָרָה" (ירמיהו יד, ח) הואיל ואנחנו נשענים עליך " לָמָּה תִהְיֶה כְּגֵר בָּאָרֶץ, וּכְאֹרֵחַ נָטָה לָלוּן" (ירמיהו יד, ח) "לָמָּה תִהְיֶה כְּאִישׁ נִדְהָם, כְּגִבּוֹר לֹא-יוּכַל לְהוֹשִׁיעַ; וְאַתָּה בְקִרְבֵּנוּ ה', וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא--אַל-תַּנִּחֵנוּ" (ירמיהו יד, ט). ומחבר מזמור "עַד-אָנָה ה', תִּשְׁכָּחֵנִי נֶצַח" (תהילים יג, ב) נתן הסבה מפני שמחת אויבים באמרו "פֶּן-יֹאמַר אֹיְבִי יְכָלְתִּיו" (תהילים יג, ה) וחותם. ומתחיל הקדושות ומחבר בכל קדושה פסוקים לפי רצון המתפלל אם נוגעים לענין פרשת היום או לענין שבח או לענין מה שהוא רוצה וחותם הקדושות ואומר "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" (דברים ו, ד) "וְאָהַבְתָּ, אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ו, ה). ואומר ארבע הודאות והודאה חמישית ושבתותיו המקודשות אמת. ואומר "כִּי-כֹה אָמַר ה', רָנּוּ לְיַעֲקֹב שִׂמְחָה, וְצַהֲלוּ, בְּרֹאשׁ הַגּוֹיִם" (ירמיהו לא, ז) לבקש ישועה מהשם באמרו "הוֹשַׁע ה' אֶת-עַמְּךָ" (ירמיהו לא, ז). ואומר מלכות שמים ויושב ומתחנן "יְהִי-לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ" (תהילים קיט, פ). ומבקש "וְעַתָּה אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ אֶת-עַמְּךָ" (דניאל ט, טו). ומצדיק דין השם ית' באמרו "אֲדֹנָי, כְּכָל-צִדְקֹתֶךָ יָשָׁב-נָא אַפְּךָ וַחֲמָתְךָ" וכו' (דניאל ט, טז). ומשלים "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב) "שׁוּב לְמַעַן עֲבָדֶיךָ" (ישעיהו סג, יז) "הֲשִׁיבֵנוּ ה' אֵלֶיךָ" (איכה ה, כא) ואומר תפלה בלחש ואחרי כן אומר "קוּמָה, עֶזְרָתָה לָּנוּ" (תהילים מד, כז). ומשלים התפלה כסדרה וחותם. ואומר תפלה בלחש שנית ואחרי כן קמים ומשתחוים לשם ית' ונותנים שלום איש לרעהו וחוזרים הזקנים שלפני התבה ויושבים כלפי העם והעם פניהם נגד הזקנים. ואם יהיה ראש חדש בשבת הדין נותן להשלים התפלה עד מזמור "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל" (תהילים פ, ב). ואחרי כן אומר סדר החדש כי לא יתכן אחר קרבן התמיד לומר קרבן ראש חדש כי הודויים לא תקנום המסדרים רק לפי עניני הקרבנות. והנה בקרבן התמיד סדר הודוי הראשון ועליו חברו פסוקים ופרק "עַל-מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמֹדָה" (חבקוק ב, א). "וְרָאִיתִי אֲנִי דָנִיֵּאל" (דניאל יב, ה) בעבור "וּמֵעֵת הוּסַר הַתָּמִיד" (דניאל יב, יא) גם "הוֹדִיעֵנִי ה', קִצִּי" (תהילים לט, ה) אדות קץ התמיד. גם מאמר "אֱלִי, כִּבְתוּלָה חֲגֻרַת-שַׂק" (יואל א, ח). ואיך אפשר להפסיק ביניהם ולומר מוסף של שבת:

**תפלת שבע שבתות** ויש שבתות בסדרי השנה שיש להם תוספות לפי ענין הזמן כגון שמוסיפים על השבתות שיש מפסח עד חג שבועות שאומרים על הודוי הראשון "עַל-מִשְׁמַרְתִּי אֶעֱמֹדָה" (חבקוק ב, א) בשביל הקץ לאופן שהם שבע שבתות הספירה גם מוסיפים מזמור "מִי יְמַלֵּל, גְּבוּרוֹת ה'" (תהילים קו, ב) עם "אֲבוֹתֵינוּ בְמִצְרַיִם" (תהילים קו, ז) ופרק ואומר אליה (הושע ג, ג) גם אחרי ודוי השני מוסיפים מפרק "צֹאן אֹבְדוֹת, הָיוּ עַמִּי" (ירמיהו נ ,ו) אלהינו הקם לנו גם חתימת מזמור "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל" (תהילים פ, ב) "בַּיּוֹם, הַהוּא, כֶּרֶם חֶמֶר, עַנּוּ-לָהּ" (ישעיהו כז, ב). גם בשבתות שהם מן תשעה בתמוז עד עשרה באב מוסיפים תפלות שמתפללים בסדר שבעה ובעשור של אב כאשר הם מסודרים. אכן בשבת כשיושבים אחר חתום התפלה מוציאים התורה וקוראים הפרשה ואדם חשוב בעל תורה מתחיל באשור התורה ומתחיל הפרשה וכאלו הוא הקורא מפני כבוד התורה. אלא נהגו ואחרי קרוא הפסוק הראשון עומד בחור אחד הגון וקורא הפרשה וכשמשלים מחבר אשורים על התורה וחותם. וקוראים ההפטרה המסודרת. ואם ירצה לדרוש דורש מה שיבוא בלב הדרשן וכפי ענין היום אם לשמחה אם להפך או לענין היום וכשמשלימו מאשרים אותו "מִי, כְּהֶחָכָם, וּמִי יוֹדֵעַ, פֵּשֶׁר דָּבָר" (קהלת ח, א) "וְהַחָכְמָה, מֵאַיִן תִּמָּצֵא" (איוב כח, יב) וכיוצא בהם. ואחרי כן עושים תפלת צהרים עם מזמור "תְּהִלָּה, לְדָוִד" (תהילים קמה, א) ואומרים קדושה בעבור הפרשה ואומרים קריאת שמע ומלכות שמים ומשלים התפלה בברכת ישראל "בָּרוּךְ ה', אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל" (מלכים א ח, נו) וחותם. ויוצאים והולכים לבתיהם לסעוד. ובתחלה מקדש את השבת על היין ומברך על היין ועושה המוציא ואוכלים ובסוף מברכים ברכת המזון ומחבר מענין שבת וחותם:

**שבת ההלל הגדול** ובהיות שבת הגדול הסמוכה לפסח אומרים הלל הגדול. והטעם כי בעשור לחדש היה נמנה הפסח שנאמר "בֶּעָשֹׂר, לַחֹדֶשׁ הַזֶּה: וְיִקְחוּ לָהֶם, אִישׁ שֶׂה לְבֵית-אָבֹת--שֶׂה לַבָּיִת" (שמות יב, ג) ועל כן נהגו ואומרים הלל הגדול בשבת זו הסמוכה לפסח אדות יציאת ישראל ממצרים וזה הוא הסדר. מתחילים "ה' אֲדֹנָי[[34]](#footnote-34), חֵילִי" (חבקוק ג, יט) ומחבר פסוקים הראוים לפסח. ואחרי כן אומר הודאה כגון מזמור "הַלְלוּ-יָהּ: אוֹדֶה ה', בְּכָל-לֵבָב" (תהילים קיא, א) ומזמור "הוֹדוּ לַה' כִּי-טוֹב" (תהילים קלו, א). ואחרי כן אומר מזמור לענין המעשה "וַיִּקְרָא רָעָב, עַל-הָאָרֶץ" (תהילים קה, טז) ואומר "אֶזְכּוֹר מַעַלְלֵי-יָהּ" (תהילים עז, יב) ומחבר פסוקים על כלל המעשה. ומסדר עשר מכות ויציאת ישראל ממצרים אם לענין מעלתם והשגחת השם עליהם. וחברו פיוטים מרמיזים לעשר מכות ויציאת ישראל ממצרים גם כן בענין מעלתם והשגחת השם עליהם. ואומר פיוט אזכיר פלאות אל עם איום מרום מראשון. ולענין השגחת השם עליהם איך נהלם ושבחם פיוט "מַה-דּוֹדֵךְ מִדּוֹד". ולענין גלות פיוט "אֲנִי יְשֵׁנָה, וְלִבִּי עֵר". ולענין גאולתם פיוט ברוך אל הפודה הגואל בחסדו. וחותם "אֶשְׁרְקָה לָהֶם וַאֲקַבְּצֵם" (זכריה י, ח). ואחרי כן מתחיל "בָּרְכוּ עַמִּים אֱלֹהֵינוּ" (תהילים סו, ח) ונותן שבח והודאה לשם ית' איך גאלם ונהלם ומתחיל ברוך אלהינו אשר עשה נסים וגבורות כל הפרק בנסים שעשה עמנו ונתן לנו את התורה. אחרי כן מתחיל כן יהי רצון מלפני ה' אלהינו ומסדר כל הפרק כדי שיוציאם מהגלות וחותם "וְנַפְשִׁי, תָּגִיל בַּה'" (תהילים לה, ט). ומתחיל ביאת המשיח בפרק "גִּילִי מְאֹד בַּת-צִיּוֹן" (זכריה ט, ט:) בכלל פרק "חָזֵה הֲוֵית" (דניאל ב, לד). וחותם "מַגְדִּל, יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ" (תהילים יח, נא). "ה' יֵחַתּוּ מְרִיבָו" (שמואל א ב, י). עם מזמור "הַלְלוּ-יָהּ: הַלְלוּ, עַבְדֵי ה'" (תהילים קיג, א). ואחרי כן מתחיל "רָנִּי וְשִׂמְחִי, בַּת-צִיּוֹן--כִּי הִנְנִי-בָא" (זכריה ב, יד) בעבור קבוץ ישראל בארץ הקדושה ומחבר פסוקים כלל הפרק בקבוץ ישראל עד "וְיָדַעְתָּ, כִּי-ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים: הָאֵל, הַנֶּאֱמָן" (דברים ז, ט) ושאר הסדר. זהו סדר ההלל הגדול בשבת הגדול:

**#XI:5 פרק חמישי**

**ואולם** זמני המועדים תחלתם הפסח. בערב כשבאים אל הכנסת החזן משתחוה ומתנפל ומתחיל הקדמה "ה'--אָהַבְתִּי, מְעוֹן בֵּיתֶךָ" (תהילים כו, ח) עם מזמור "מַה-יְּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ" (תהילים פד, ב) לאופן ביאתם לימים טובים אל המקדש ואומר "יֵרָאֶה אֶל-אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן" (תהילים פד, ח). ועומד ואומר היחוד והודאה וסדר הבריאה והתמיד ודוי ובקשה בענין הגאולה לשוב העבודה על מכונתה. ומתחיל "קוֹל שָׁאוֹן" וכו' (ישעיהו סו, ו) להשפלת גוג ומגוג וגאולת ישראל שהוא הקדמה למזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א). ואומר "ה', בְּצִיּוֹן גָּדוֹל" (תהילים צט, ב) שבח התורה ומתחיל "בחדש הראשון" וכו' (ויקרא כג, ה). ואומר "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה" (שמות יב, ה) ומשלים הענין בשביל הפסח. ואומר מזמור "הוֹדוּ לַה', קִרְאוּ בִשְׁמוֹ" (תהילים קה, א) בעבור "הַשִּׁיר יִהְיֶה לָכֶם, כְּלֵיל הִתְקַדֶּשׁ-חָג" (ישעיהו ל, כט) עם מזמור "הַלְלוּ-יָהּ: הַלְלוּ-אֵל בְּקָדְשׁוֹ" וכו' (תהילים קנ ,א). ואחרי כן אומר הודאה לזכר נפלאותיו "הַלְלוּ-יָהּ: אוֹדֶה ה', בְּכָל-לֵבָב" (תהילים קיא, א). ופרק "כֹּה-אָמַר ה' גֹּאַלְךָ, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל" (ישעיהו מח, יז) על דרך תוכחה הטעם כי מצד עונם לקו ושבתה העבודה ושמחת המועדים כאשר אמר "וְהִשְׁבַּתִּי, כָּל-מְשׂוֹשָׂהּ, חַגָּהּ, חָדְשָׁהּ וְשַׁבַּתָּהּ--וְכֹל, מוֹעֲדָהּ" (הושע ב, יג) ולאופן המחליפים והממירים קדוש הזמנים בראיית הירח. ואומר ודוי "שָׁמוֹעַ שָׁמַעְתִּי, אֶפְרַיִם מִתְנוֹדֵד" וכו' (ירמיהו לא, יח). ואח"כ אומר "הוֹרֵנִי ה', דַּרְכֶּךָ" ( תהילים כז, יא ; תהילים פו, יא) "הֲבִינֵנִי, וְאֶצְּרָה תוֹרָתֶךָ" (תהילים קיט, לד). שגם מה שאנחנו מקדשים הוא בספק. ויש סדורים מורים לומר בזה המקום "הַנִּסְתָּרֹת--לַה', אֱלֹהֵינוּ" (דברים כט, כח). "שְׁגִיאוֹת מִי-יָבִין" (תהילים יט, יג) לאופן שקדוש הזמנים תלוי על פי ראיית הירח והענין מסופק לרוב העתים על פי הראייה. ומסדר אשור התורה "הוֹרֵנִי ה', דֶּרֶךְ חֻקֶּיךָ" (תהילים קיט, לג) ואומר הענין. ומזמור "אֹהֵב ה', שַׁעֲרֵי צִיּוֹן" (תהילים פז, ב) בעבור " יֵרָאֶה כָל-זְכוּרְךָ" (שמות כג, יז). ויושב ואומר הודוי על דרך קינה פסוקים שמורים על שביתת החגים ושביתת עולי רגלים. ומבקש מחילה "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב). ועומד ואומר מזמור "לָמָה אֱלֹהִים, זָנַחְתָּ לָנֶצַח" (תהילים עד, א) בעבור "שָׁאֲגוּ צֹרְרֶיךָ, בְּקֶרֶב מוֹעֲדֶךָ" (תהילים עד, ד). גם מזמור "הוֹדִינוּ לְּךָ, אֱלֹהִים הוֹדִינוּ" (תהילים עה, ב) בעבור "כִּי, אֶקַּח מוֹעֵד" (תהילים עה, ג). ומזמור "שָׂמַחְתִּי, בְּאֹמְרִים לִי" (תהילים קכב, א) בעבור עולי הרגלים. ואומר קדושה וקריאת שמע וארבע הודאות גם הודאה חמישית וחג הפסח אמת:

**ובבקר** מסדר התפלה בהקדמה ראויה עם מזמור "בָּרְכִי נַפְשִׁי, אֶת-ה'" (תהילים קד, א). ועומד ואומר היחוד שנזכר בשבת ומוסיף פסוקים לפי ענין היום ומוסיף פסוקים בענין היוצר גם בסדר ההודאה מסדר עד להשלים שבע השתחויות ומשלים ההודאה עם סדר הבריאה עם פסוקים מרמיזים לטעם הבריאה והתמיד ויושב ואומר הודוי כמו שנזכר בשבת. ומזמור "אֲמָרַי הַאֲזִינָה ה'" (תהילים ה, ב) עם הקדמתו ומוסיף פסוקים כגון "מַשָּׂא, דּוּמָה: אֵלַי, קֹרֵא מִשֵּׂעִיר" (ישעיהו כא, יא) בעבור "אָמַר שֹׁמֵר, אָתָה[[35]](#footnote-35) בֹקֶר" (ישעיהו כא, יב) שמעיר לענין התשובה ומזמור "הַטֵּה-ה' אָזְנְךָ עֲנֵנִי" (תהילים פו, א) עם הקדמתו. ואומר "שִׁירוּ לַה', שִׁיר חָדָשׁ" (תהילים צו, א) ומוסיף פסוקים שמרמיזים להשפלת גוג עם מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א). ואומר "ה' עֻזִּי וּמָעֻזִּי, וּמְנוּסִי--בְּיוֹם צָרָה" (ירמיהו טז, יט). ומוסיף לבנין הבית "וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, נָכוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית-ה' בְּרֹאשׁ הֶהָרִים" (ישעיהו ב, ב). וזאת היא הגאולה השלמה ותמיד מזכירים אותה ערב ובקר. אך בארך התפלה המרמיזים גאולת ישראל ויציאתו מן הגלות כאשר מרמיזים בפרק "מִי-אֵל כָּמוֹךָ" (מיכה ז, יח). ולכן ראיתי קהלות שבבקר מזכירים מזמור "הָבוּ לַה'" כסדרו ויושבים ומביאים עד פרק "מִי-אֵל כָּמוֹךָ". ואומרים "אֵלֶיךָ ה', נַפְשִׁי אֶשָּׂא" (תהילים כה, א). אכן בערב מזכירים לבד גאולת גוג. וזה הכלל כי על כל סדרי התפלה יש להזכיר מלחמת גוג שהיא הגאולה השלמה אך כשרוצה להאריך מוסיף ומרמיז גאולת הגלות כאשר זה ידוע למבינים. ואח"כ יושב ואומר פרק "כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא" (ישעיהו נז, טו) עם מזמור "תְּפִלָּה, לְעָנִי" (תהילים קב, א). הקדמה לודוי "אֱלֹהַי בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי" (עזרא ט, ו) כפי הטעם שהזכרנו בשבת מסדר כל הודויים. ועומד ואומר מזמור "כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי" (תהילים קלה, ה). ומנהג טוב הוא לסדר הפרקים לכלל ימי השבוע. גם רבינו אהרן נ"ע חבר פסוקים נאותים לכל פרקי יום ויום. ואומר המזמורים עם הקדמותיהם והשירה עם תוספותיה עד בוא בפרק "כֹּה-אָמַר ה' גֹּאַלְךָ" (ישעיהו מח, יז) שהוא לענין תוכחה עם ודוי "שָׁמוֹעַ שָׁמַעְתִּי" (ירמיהו לא, יז). ואומר אשור התורה וענין היום עם הקרבן ומחבר פסוקי שירה דמיון "וּבְעֵת הֵחֵל הָעוֹלָה, הֵחֵל שִׁיר-ה'" (דברי הימים ב כט, כז). ואומר מזמור "גָּדוֹל ה' וּמְהֻלָּל מְאֹד" (תהילים מח, ב) נאות לענין. ויושב ואומר ודוי לשביתת הרגלים ויעודים הרעים שבאו עליהם. ומביא פרק "וְלֹא-אֹתִי קָרָאתָ, יַעֲקֹב" (ישעיהו מג, כב) מפני בטול הקרבן. ואומר "עוּרָה, לָמָּה תִישַׁן ה'" (תהילים מד, כד) להזכיר מזמור "לָמָה אֱלֹהִים, זָנַחְתָּ לָנֶצַח" (תהילים עד, א). ואחריו "הוֹדִינוּ לְּךָ, אֱלֹהִים" (תהילים עה, ב) לטעם שהזכרנו. ומזמור "הוֹדוּ לַה', קִרְאוּ בִשְׁמוֹ" ( תהילים קה, א) ואומרים הנבואה שהיא מרמזת להשפלת גוג ומגוג. ומשלים התפלה ואומר "שָׁבַת מְשׂוֹשׂ לִבֵּנוּ" (איכה ה, טו) על דרך קינה. ואומרים הטל שזה הזמן צריך אל הטל וענינו מסודר משבח והודאה ומעשה ובקשה ותחנה. ואומרים הקדושה וחמש הודאות בהודאת אמונת היום. וקודם אמור מלכות שמים אומרים ההלל מן "בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל, מִמִּצְרָיִם" (תהילים קיד, א) נוגע לענין היום וחותמים התפלה והולכים לבתיהם לסעוד ומברכים בתחלה לקדוש היום ומברכים על היין וסועדים ואחרי כן מברכים ומביאים מענין היום וחותמים. ככה סדרי כלל המועדים וחלופיהם כפי עניניהם:

**והנה** בשביעי עצרת מוציאים התורה וקוראים בשירת "אָז יָשִׁיר-מֹשֶׁה" (שמות טו, א) לאופן קריעת ים סוף שהיה בו ביום ומפטירים "וַתָּשַׁר דְּבוֹרָה" (שופטים ה, א). ואומרים קדושה מפני קריאת התורה. ואחרי נטות השמש קוראים שיר השירים: ובענין העומר אחר קדושת המועד אומר "מִזְמוֹר: לַה', הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ" (תהילים כד, א) שבח. ומזמור "אַשְׁרֵי-אִישׁ, יָרֵא אֶת-ה'" (תהילים קיב, א) אודות תאנים הטובות יסודי עולם אשר עמדו על פי הרשום בכתב אמת. ואומר אשור התורה ומחבר "אַל-תַּט-לִבִּי לְדָבָר רָע" (תהילים קמא, ד) גנאי סותרי הכתוב הרשום בכתב אמת בשביל מחלוקת הרבנים בענין מחרת השבת שהם אומרים מחרת יום טוב ומכחישים הכתוב שרצונו מחרת שבת בראשית. ואומר הענין והקרבן ומזמור "לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן" (תהילים סה, ב) נאות לענין התבואה באמור "לָבְשׁוּ כָרִים, הַצֹּאן-- וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ-בָר; יִתְרוֹעֲעוּ, אַף-יָשִׁירוּ" (תהילים סה, יד). ויושב ואומר ודוי על צד התוכחה בענין הרעב במניעת המטר ויובש הארץ שהם סבות הרעב וספור בוא הרעב מצד עונותיהם. ועומד ואומר מזמור "אֱלֹהִים, בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" (תהילים עט, א). ומחבר ענין הבשורה "וַיַּעַן ה' וַיֹּאמֶר לְעַמּוֹ" (יואל ב, יט). ואומר קדושה וחותם:

**תקנו** המסדרים ובשבע שבתות עד חג שבועות כשם שיש תוספת בתפלה מצד החלוף שבינינו ובין בעלי הקבלה תקנו ואחרי נטות היום קוראים הפרקים:

**ובחג** שבועות אומרים סדר "צֹאן אֹבְדוֹת, הָיוּ עַמִּי" (ירמיהו נ ,ו) אודות חלוקה וחלוף שיש בינינו ובין הרבנים לענין מחרת השבת. והנה מגנה הרועים שהם היו רועים והחליפו הכתוב ומבשר בביאת המשיח וכי הרועים הרעים "אֲשֶׁר לֹא-יִתֵּן עַל-פִּיהֶם, וְקִדְּשׁוּ עָלָיו מִלְחָמָה" (מיכה ג, ה) יכרתו יגועו (זכריה יג, ח). ומה שיש בזה היום קרבן היום וקרבן מנחה חדשה פסקו החכמים שיקדם ענין היום והוא הראוי כאשר קדם לנו הבאור בענינו. ובענין מנחה חדשה מזכירים ודוי הראוי לפי ענין הרעב. ועומד ואומר "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל, הַאֲזִינָה" (תהילים פ, ב). ואומר פרק "בְּיוֹם טַהֲרִי אֶתְכֶם, מִכֹּל עֲוֺנוֹתֵיכֶם" (יחזקאל לו, לג) שהיא בשורה בענין השבע שלא יתן להם חרפת רעב אדות קרבן שתי הלחם. ומחבר הקדושות לענין מתן תורה. ומשלימים התפלה ומוציאים התורה וקוראים בעשרת הדברים ומחברים פסוקים לאשור התורה "וְהַחָכְמָה, מֵאַיִן תִּמָּצֵא" (איוב כח, יב) בעבור מתן תורה לא שמתן תורה היה בזה היום אלא לאופן שמתן תורה היה קרוב לזה היום. ומפטירים "תְּפִלָּה, לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא" (חבקוק ג, א) ואומרים קדושה בעבור קריאת התורה וחותמים. ואחרי נטות היום קוראים סדר רות כפי ענין הזמן:

**וביום תרועה** מסדרים התפלה ואומרים ענין החדש. ואחרי כן ענין המועד עם מזמור "כָּל-הָעַמִּים, תִּקְעוּ-כָף; הָרִיעוּ לֵאלֹהִים, בְּקוֹל רִנָּה" (תהילים מז, ב) נאות לענין ודוי שאינו מרמיז לענין החג כי זה היום אינו מן החגים. ומסדר חמש הודאות בהודאת אמונת היום וחותם כמנהג עם ההלל:

**גם** בסדר הסכות מתפלל כמנהג מענין היחוד ודוי וכל הסדר אלא בסדר "שִׁירוּ לַה', שִׁיר חָדָשׁ" (תהילים צו, א) מחבר מנבואת זכריה מה שיהיה לעתיד בזמן חג הסכות. וסדר הקרבן בכל יום להפחית מקרבן העולה פר אחד צריך בכל יום להשלים היום השביעי בשבעה פרים ודעהו:

**ויום** שמיני עצרת אינו חג ומתפלל בסדר עד הקרבן עם מזמור "לְךָ דֻמִיָּה" (תהילים סה, ב) כי אינו חג. ודויו של זה היום כודוי יום תרועה וכשמגיע בענין הקדושה אומרים הגשם מפני שזה הזמן תחלת הזריעה וצריכים גשם. וסדר הגשם בעבור שצריך להזכיר מזמור "אֱלֹהִים--מִשְׁפָּטֶיךָ, לְמֶלֶךְ תֵּן" (תהילים עב, א) והוא מספר בענין המטר כאמרו "יֵרֵד, כְּמָטָר עַל-גֵּז" (תהילים עב, ו) על כן מקדים פתיחת "גִּילִי מְאֹד בַּת-צִיּוֹן" (זכריה ט, ט) שהוא ביאת המשיח. ובעבור שעל ידי המשיח יהיה קבוץ ישראל מחבר כל הסדר כראוי עם מזמור "אֱלֹהִים, יְחָנֵּנוּ וִיבָרְכֵנוּ" (תהילים סז, ב) וחותם במזמור "אֱלֹהִים--מִשְׁפָּטֶיךָ, לְמֶלֶךְ תֵּן". ואחרי כן מתחיל לשבח לשם ית' "אֲבָרְכָה אֶת-ה'" (תהילים לד, ב) ומחבר ענין ירידת המטר שתלוי בכחו ית' ומסדר פסוקים בעניני ההבטחה לנתינת הגשם בעתו והשפעת הברכה כל פסוקים שנמצאו במקרא מרמיזים על זה וחותם "וְכָל-הַגְּבָעוֹת תִּתְמוֹגַגְנָה" (עמוס ט, יג). ומתחיל "עֹשֶׂה גְדֹלוֹת" (איוב ט, י) הנזכר באיוב שהוא מזכיר מנפלאות המטר בהויתו וחותם "וְנִבְלֵי שָׁמַיִם, מִי יַשְׁכִּיב" (איוב לח, לז). אחרי כן מזכיר הודוי על ידי בקשה ותחנה אלהינו ואלהי אבותינו אל תוכיחנו באפך לתת לנו גשמי ברכות וחותם במזמור "הַלְלוּ-יָהּ: כִּי-טוֹב, זַמְּרָה אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קמז, א) המרמיז בהוית המטר ותת הארץ פריה. ואומר קדושה וחותם התפלה בסדר ההודאות וההלל. ואחרי כן מוציאין התורה וקוראים בסדר המועדים ומפטירין "וִיכַלּוּ, אֶת-הַיָּמִים" (יחזקאל מג, כז) ואומרים קדושה בעבור הפרשה וחותמים:

**אמנם** בעשרת ימי רחמים זהו הסדר שקמים בלילה והולכים בכנסת ומתחילים מזמור "אֲבָרְכָה אֶת-ה'" (תהילים לד, ב) בתקון החזן פסוק והעם פסוק. ועומדים ואומרים היחוד ומוסיפים פסוקים הראויים עד "ה'-- מִשָּׁמַיִם, הִשְׁקִיף" (תהילים יד, ב) בלי סדר יוצר ומעריב כי אין העת נותן. ואחרי כן מסדר סדר בשביל צרות שעברו על עם ישראל והשם ית' יצילם ויושיעם כי "אֵין עוֹד, מִלְּבַדּוֹ" (דברים ד, לה). ואינו מביא סדר הפסוקים הנאמרים בענינים ההם אלא מרמיז בפסוקים אחרים על כן מחליף כל פרק ופרק. פרק "וַה' מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג" ( יואל ד, טז) עם פרק "ה' עֻזִּי וּמָעֻזִּי, וּמְנוּסִי--בְּיוֹם צָרָה" (ירמיהו טז, יט). ומפרק "ה', שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ יָרֵאתִי" (חבקוק ג, ב). ומפרק "ה', אִישׁ מִלְחָמָה" (שמות טו, ג) מרמיז לענין אבדת גוג ומגוג. "וְהָיָה ה' לְמֶלֶךְ, עַל-כָּל-הָאָרֶץ" (זכריה יד, ט) כי אז יהיה יחוד אמתי בפי כל היצור וחותם "אַתָּה-הוּא ה', לְבַדֶּךָ" (נחמיה ט, ו) ונופל על פניו. ואחרי כן עומד ואומר פסוקי תשובה הראויים וחותם "בָּרוּךְ, ה' אֱלֹהִים--אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (תהילים עב, יח). ואחרי כן מתחיל "לַאדֹנָי אֱלֹהֵינוּ, הָרַחֲמִים וְהַסְּלִחוֹת: כִּי מָרַדְנוּ, בּוֹ" (דניאל ט, ט) ומסדר פסוקים מורים על המרי ועל העון שנפלו מידינו וכי השם הוא הצדיק אמנם יש לנו להשען על רחמיו "כִּי-יַרְבֶּה לִסְלוֹחַ" (ישעיהו נה, ז). ונהגו ומסדרים פיוטים חטאנו תוכחה ודוי תחנון וסליחה כל אחד לפי הענין והשם הנקרא עליו. ואחרי כן אומרים סליחה בחלוי משה רבינו ע"ה אשר בקש מהשכינה והודיעו סדר דרכיו שבהם מנהיג העולם. כאמרו "הוֹדִעֵנִי נָא אֶת-דְּרָכֶךָ" (שמות לג, יג) ובשעת חטאם קורא לאל בעדם בזו הקריאה והשם ית' יענה לקוראיו ואלו הם "ה' ה', אֵל רַחוּם וְחַנּוּן" (שמות לד, ו) כל הסדר לפי התקון שסדרו וחותמים בפסוקי "לַה' אֱלֹהֵינוּ, הָרַחֲמִים וְהַסְּלִחוֹת" וכו' (דניאל ט, ט:):

**ובערב** יום כפור מקדמים קריאת "אַשְׁרֵי נְשׂוּי-פֶּשַׁע" (תהילים לב, א) עם שאר החבור בעבור שהם מוזמנים היות ע"י תשובה מאשרים לשבי פשע היות תשובתם בלב שלם ומהללים לשם ית' עם ששה המזמורים ממזמור "אֲרוֹמִמְךָ אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ" (תהילים קמה, א) עד סוף הספר "כֹּל הַנְּשָׁמָה, תְּהַלֵּל יָהּ: הַלְלוּ-יָהּ" (תהילים קנ ,ו). ואומרים מלכות שמים שהוא מקבל לשבי פשע וחותם בבשורה "כִּי אֱלֹהִים, יוֹשִׁיעַ צִיּוֹן" (תהילים סט, לו) ויפדם מהגלות באמרו "פְּדֵה אֱלֹהִים, אֶת-יִשְׂרָאֵל" (תהילים כה, כב). "הוֹשִׁיעָה, אֶת-עַמֶּךָ" (תהילים כח, ט). ומתחיל התפלה ומתפלל היחוד והודאה וסדר הבריאה והתמיד ויושב ואומר הודוי ומזמור "ה' קְרָאתִיךָ" (תהילים קמא, א) ומשלים המזמור בחבור "אַל-תַּט-לִבִּי לְדָבָר רָע" (תהילים קמא, ד) מעורר לענין התשובה באמרו "יֶהֶלְמֵנִי צַדִּיק חֶסֶד, וְיוֹכִיחֵנִי--שֶׁמֶן רֹאשׁ" (תהילים קמא, ה). ולעלה הזאת מתחיל "לֵךְ עַמִּי בֹּא בַחֲדָרֶיךָ" (ישעיהו כו, כ) בעבור שמשלים "וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ, וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ" (ישעיהו מג, ד). והנה אומר "וְגִלְּתָה הָאָרֶץ אֶת-דָּמֶיהָ, וְלֹא-תְכַסֶּה עוֹד עַל-הֲרוּגֶיהָ" (ישעיהו כו, כא) ואינו מתחיל "שִׁירוּ לַה', שִׁיר חָדָשׁ" (תהילים צו, א) כשאר המועדים שכל זה התעוררות אל התשובה. ואומר מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א) עם פרק "ה', תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לָנוּ" (ישעיהו כו, יב) כי אחרי מלחמת גוג יהיה שלום שלם וכתוב "וְיָשַׁב עַמִּי, בִּנְוֵה שָׁלוֹם" (ישעיהו לב, יח). ומסדר התפלה עם הענין כסדר ואומר הודוי וברוב עונינו. ומזמור "לָמָה אֱלֹהִים, זָנַחְתָּ לָנֶצַח" (תהילים עד, א) עם "הוֹדִינוּ לְּךָ, אֱלֹהִים" (תהילים עה, ב). ואחרי כן מסדר שלשה חלויים. החלוי הראשון עם פסוקי תשובה עם "אִם-עֲוֺנֵינוּ, עָנוּ בָנוּ" (ירמיהו יד, ז). ופיוטים חטאנו תוכחה ודוי תחנון וסליחה ואומר חלוי. ואמנם כנראה שהם כנגד שלשה הודויים. הודוי הראשון במקום "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר אֱלֹהֵינוּ" (עזרא ט, י). ובחלוי שני מתחיל *סלח לנו אבינו כי חטאנו* ואומר פסוקי תשובה. ודוי "אוֹי-נָא לָנוּ" (איכה ה, טז) כי בעזות מצחנו במקום "אֱלֹהַי בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי" (עזרא ט, ו). ואומר ודוי תחנון וסליחה וחלוי. ועומר ואומר "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם, לְטַהֵר אֶתְכֶם" (ויקרא טז, ל). ומחבר פסוקים "דִּרְשׁוּ ה', בְּהִמָּצְאוֹ" (ישעיהו נה, ו) במקום אנא ה' ברחמיך הרבים וגו'. ומסדר תחנון וסליחה וחלוי וחותם במזמור "יַעַנְךָ ה', בְּיוֹם צָרָה" (תהילים כ, ב). ומתחיל "תְּפִלָּה, לְמֹשֶׁה" (תהילים צ, א) ואומר קדושה וחותם התפלה:

**ובבקר** מתחיל התפלה. ומוסיף בודוי הראשון פיוט "הֲלֹא עַל כִּי-אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי" (דברים לא, יז) ופיוט *אפס ארון* נוגעים בענין יום הכפורים וגם כדי להרחיב הודוי. ובמזמור "חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ" (תהילים נא, ג) מסדר פיוט *אתה אלהי יוצר עולם לבדך* וחותם "אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא מֹחֶה פְשָׁעֶיךָ, לְמַעֲנִי" (ישעיהו מג, כה). ועומד ואומר פסוקי תשובה "בַּמָּה אֲקַדֵּם ה'" (מיכה ו, ו) נוגע במעשה יום הכפורים. ואומרים חטאנו. וכפי שספר החכם רבינו אהרן נ"ע שהסדורים הראשונים מורים לסדר פיוטים בחלוי הראשון ובשני מה נדבר ובשלישי אלהינו בשנו מאד ולא נראה לו אבל תקן לומר בראשון "מַה-נְּדַבֵּר" במקום "וְעַתָּה מַה-נֹּאמַר" ובשני יאמר אלהינו בשנו מאד במקום "אֱלֹהַי בֹּשְׁתִּי וְנִכְלַמְתִּי" ובשלישי שיאמר "אֲדֹנָי, נֶגְדְּךָ כָל-תַּאֲוָתִי" (תהילים לח, י) במקום *אנא ה' ברחמיך הרבים* ומסדר סדר ישר ממעשה כהן גדול. והנה אלו השלשה ודויים מורים על העתיד בבחינת כל איש במה שחטא למצוא כפרה לעונותיו. והנה בראשון מסדר בודוי "מַה-נְּדַבֵּר" מן הנקמות שיחולו לו על עונותיו לעתיד לבוא. ובודוי אלהינו בושנו מאד מקדים סדר *סלח לנו אבינו כי חטאנו*  וסדר "וַיַּמְרוּ וַיִּמְרְדוּ בָּךְ" (נחמיה ט, כו). ומסדר חטא האברים כאמרו *חטאנו לפניך בראש* ועוד מסדר אלהינו בשנו מאד ואומר חלוי. ובשלישי מסדר פסוקי תשובה ואומר "אוֹי-נָא לָנוּ" כי בעזות מצחנו וחטא עשרת הדברים עם ודוי "אֲדֹנָי, נֶגְדְּךָ כָל-תַּאֲוָתִי" (תהילים לח, י) ואומר חלוי. ועומד ואומר "כִּי-בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם" (ויקרא טז, ל) ואומר תחנון נאות לענין יום הכפורים ואומר חלוי. ויושב ואומר "כִּי בְהַר-קָדְשִׁי בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל" (יחזקאל כ, מ) אודות מעשה יום הכפורים שהיה נעשה בזמן בית המקדש אשר היה הכהן הגדול בא במקום העבודה. ומוציאין התורה וקוראין במעשה יום הכפורים כהן אחד כאשר הוא מסודר. ואומר מזמור "לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן" (תהילים סה, ב). ויושב ואומר ודוי. ואם ירצה אומר "צֹאן אֹבְדוֹת, הָיוּ עַמִּי" (ירמיהו נ ,ו) ומזמור "רֹעֵה יִשְׂרָאֵל, הַאֲזִינָה" (תהילים פ, ב) ומזמור "רָצִיתָ ה' אַרְצֶךָ" (תהילים פה, ב). ואומרים קדושה בשביל מעשה יום הכפורים וחותם התפלה בחלוי. ותקנו ובזה היום אומרים קדושה אחר "וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים" (ישעיהו ב, ב) אודות התמיד מה שלא עשו כן במועדים אחרים וכמו כן בשבת. ונראה מפני שבזה היום נעתק לענינים אחרים מענין הודאת חטא ודוי עונות ע"כ אומרים קדושה ועוד שבזה היום מאריכים בהרבה ענינים. אך יש לחוש מה הטעם כי בכל קרבן צריך לסדר קדושה ולמה כשיהיה מוסף אין אומרים קדושה על התמיד. ויש לומר מפני שהמוסף מחובר אחרי התמיד מיד שנאמר "עַל-עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה, וְנִסְכּוֹ" (במדבר כח, טו). ואחרי כן מתחיל "עַם-זוּ יָצַרְתִּי לִי" (ישעיהו מג, כא) תפלת המועד ומסדר כל סדר המועד ומסדר כל הפרקים עם כל שירי המעלות שיהיה טהור בלי חטא וגם כדי להאריך התפלה. והנה מתפללים כל היום לאופן שכל היום היה כהן גדול עוסק במעשה עבודת הקרבנות. ומשלים העבודה עם הענין ומזמור "גָּדוֹל ה' וּמְהֻלָּל מְאֹד" (תהילים מח, ב) עם ודוי הרצוי לזה היום ומשלים התפלה כדרך המועד ואומר הלל ואחריו חלוי וחותם. ואולם המסדרים תקנו תפלות והאריכו בתפלה בדבריהם היקרים ובמעניהם הישרים וסדרו גם תפלת צהרים. ובעבור שהיום אין אנו מתפללים אותם הלואי יספיקו להתפלל מה שסדרנו על כן הנחתים מלתת הטעם אכן מכל מקום לא יבצר הטעם כי ממה שהרמזנו יודע מה שלא הרמזנו. והנה סדרו מאחרי חתימת התפלה לומר רחמים וידועים הם כי אחרי ששבו ונשלח להם מבקשים רחמים. ואומרים סליחה גדולה כאשר מסודרת במעשה העגל והודאת היחוד האמתי ומקלל לאשר תארוהו בתמונות ושעור קומה ומאמיני השנים. ואומרים "שְׁמַע, יִשְׂרָאֵל" (דברים ו, ד) יחוד אמתי בלא שנוי וחלוף. ומשלים החלוי ובזה משלים התפלה במזמור "יַעַנְךָ ה', בְּיוֹם צָרָה" (תהילים כ, ב). והנה סדרו שלשה חלויים בלילה ושבעה חלויים ביום הרי עשרה חלויים כנגד עשרת ימי רחמים. והנה מתחיל התפלה מעלות השחר ומשלים עד צאת הכוכבים. ואולם אם יקרה להיות יום כפור בשבת אומר המסדר לקרוא הפרשה אחרי השלים תפלת המועד והחכם רבינו אהרן נ"ע נתן טעם שאי אפשר מפני שמקודם לכן קורא מעשה יום הכפורים ואחרי כן אם יקרא הפרשה הנה יהיה מקדים המואחר ומאחיר המוקדם לפי סדר התורה ונראים דבריו וזה לפי החוק שלנו שמתחלים התורה מניסן אבל לפי חוק קהלות אחרות שמתחילים התורה מתשרי יהיה כפי שסדרו הראשונים:

**ובארבע** צומות שקבלו ישראל עליהם תקנו תפלות הראויות בכל יום לפי המקרה שהקרה. והנה בצום העשירי "סָמַךְ מֶלֶךְ-בָּבֶל אֶל-יְרוּשָׁלִַם" (יחזקאל כד, ב) על כן אומרים אחרי מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א) "אוֹי לִי עַל-שִׁבְרִי" (ירמיהו י, יט) פסוקי קינות. ואחרי כן מצדיקים לשם ית' "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ" (דברים לב, ד) ואומרים ענין היום "וְהָיָה כִּי-תִמְצֶאןָ אֹתוֹ רָעוֹת רַבּוֹת" (דברים לא, כא) לפי הנאות בענין המצור. ובבקר מוסיפים ענין "וְאַתָּה בֶן-אָדָם שִׂים-לְךָ שְׁנַיִם דְּרָכִים" (יחזקאל כא, כד) ומחבר חבור נאות על ביאת האויב והמצור:

**גם** בצום הרביעי כשנלכדה ירושלם מאריך בעניני הקינות בפסוקי "מִי בָכֶם, יַאֲזִין זֹאת" (ישעיהו מב, כג) "פְּלֵטִים מֵחֶרֶב" (ירמיהו נא, נ) עם מזמור "זְכֹר ה', לִבְנֵי אֱדוֹם" (תהילים קלז, ז) "אוֹי לִי עַל-שִׁבְרִי" (ירמיהו י, יט). וצדוק הדין "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ" (דברים לב, ד) והענין "מַשָּׂא, גֵּיא חִזָּיוֹן" (ישעיהו כב, א) אודות לכידת ירושלים ולכידת המלך ומחבר פסוקי קינה. ובבקר אומר מזמור "ה', אֱלֹהֵי יְשׁוּעָתִי" (תהילים פח, ב). ופסוקי קינה "אַחַי, מֵעָלַי הִרְחִיק" (איוב יט, יג). ואומר ענין "מַשָּׂא, גֵּיא חִזָּיוֹן" גם מוסיף ענין "וְאַתָּה בֶן-אָדָם, עֲשֵׂה לְךָ כְּלֵי גוֹלָה" (יחזקאל יב, ג) שהוא מבאר במשל איכות לכידת ירושלם והמלך ופסוקי קינה עם מזמור "אֱלֹהִים, בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלָתֶךָ" (תהילים עט, א). ומזה הצום השבתות שיש עד עשרה באב יש תוספת לעניני קינה בתפלה כאשר הם מסודרים. גם הקינות בכל שבת אחרי נטות היום אומרים שירת האזינו (דברים לב, א) ותוכחה מן הנביאים. ואומרים קינה כסדר במסודר:

**וצום** החמישי מתפללים בשבעה לחדש כמנהג צום הרביעי. ואומרים הענין "כִּי-מָעֲלוּ אֲבֹתֵינוּ" (דברי הימים ב כט, ו) שמבאר ענין שרפת המקדש וגלות ישראל. ומזמור "לָמָה אֱלֹהִים, זָנַחְתָּ לָנֶצַח" (תהילים עד, א) אודות שרפת המקדש. ובעבור נסיעת הכבוד וחרבן המקדש מתחיל ואומר פרק "אֲבוֹתֵיכֶם, אַיֵּה-הֵם" (זכריה א, ה) בישיבה. ועומד ואומר "אֱלֹהִים, בְּאָזְנֵינוּ שָׁמַעְנוּ" (תהילים מד, ב) שמספר מעלת ישראל ואיך נתחייבו גלות מצד עונותיהם. גם פרק "כִּסֵּא כָבוֹד, מָרוֹם מֵרִאשׁוֹן" (ירמיהו יז, יב) שמבאר מעלת המקדש ושכינת הכבוד ואיך נחרב עד שמסדר פרק "עָזַבְתִּי, אֶת-בֵּיתִי" (ירמיהו יב, ז). גם מחבר סדר "אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל-מְקוֹמִי" (הושע ה, טו) שהוא נסיעת הכבוד ומסימים התפלה ויושבים כל היום בכנסת ואומרים שירת האזינו וקינות ותוכחות הראויות לענין הגלות:

**גם** בעשירי לחדש מתפללים כמו כן אלא שבזה היום מחליף בפרק "כִּי-מָעֲלוּ אֲבֹתֵינוּ" (דברי הימים ב כט, ו) "וּבַחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי, בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ" (ירמיהו נב, יב) שעל הקודם אומר "בְּשִׁבְעָה לַחֹדֶשׁ". ובבקר מוסיף פרק "וּמִדַּלּוֹת הָעָם וְאֶת-יֶתֶר הָעָם" (ירמיהו נב, טו) ענין הראשון כתוב בראשונים וזה כתוב בירמיה ומסימים התפלה כמנהג שסדרנו. ואחרי כן מסדרים השירה וקינות ותוכחות. ובאחרית היום אומרים קינה "קוֹל עַל-שְׁפָיִים נִשְׁמָע" (ירמיהו ג, כא) ועומד ואומר "זְכֹר ה' מֶה-הָיָה לָנוּ" (איכה ה, א) וחותם "הֲמָאֹס מָאַסְתָּ אֶת-יְהוּדָה" (ירמיהו יד, יט) ויושב ומתחיל הנחמות "אוֹדְךָ ה', כִּי אָנַפְתָּ בִּי" (ישעיהו יב, א) "נַחֲמוּ נַחֲמוּ, עַמִּי--יֹאמַר, אֱלֹהֵיכֶם" (ישעיהו מ, א) שבעצם היום הזה באה הנחמה בבנין המקדש כאשר אמר "בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה, אַחַר, אֲשֶׁר הֻכְּתָה הָעִיר" (יחזקאל מ, א). וסדר הנחמות כלם בקבוץ ישראל כלו ובנין העיר והמקדש על מכונו ומשלים "כֹּה-אָמַר ה' צְבָאוֹת, צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית-יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה" וגו' (זכריה ח, יט):

**אך** בצום השביעי הענינים שסדרו המסדרים כענין "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת, עוֹלֵל יְעוֹלְלוּ כַגֶּפֶן" (ירמיהו ו, ט) גם בענין הבקר אינו מרמיז רק מה שחל עליהם מענין הריגת גדליה בן אחיקם ושארית גלות הנשארים על ידי ישמעאל בן נתניה אע"פ שאין אנו יודעים באמת שזה הצום על איזה ענין נתקן אך בעבור שהריגת גדליה בזה החדש השביעי והכתוב אינו מבאר יום מעוין תקנו סדר ענינו בזה ר"ל בחדש השביעי היה הצום לזו העלה או לעלה אחרת:

**וימי** הפורים בעבור הגאולה שהיתה לישראל וכי ישראל נתחייבו לעשות אותם ימי שמחה תקנו תפלת[[36]](#footnote-36) הראויה לפי הענין. כי בערב אחרי מזמור "הָבוּ לַה', בְּנֵי אֵלִים" (תהילים כט, א) אומרים פסוקים "אֵלִי אַתָּה וְאוֹדֶךָּ" (תהילים קיח, כח) שהם לשבח ולהודאה שמצילם השם ית' מצרה. ומנעימים בקול ערב כשמחת הנער הנמול כאלו עתה נולדו בעבור שנושעו מאותה הצרה. ואומרים מזמור "הַלְלוּ-יָהּ: אוֹדֶה ה', בְּכָל-לֵבָב" (תהילים קיא, א) משום "זֵכֶר עָשָׂה, לְנִפְלְאוֹתָיו" (תהילים קיא, ד). ומזמור "אַשְׁרֵי-אִישׁ, יָרֵא אֶת-ה'" (תהילים קיב, א) אודות מרדכי שהוא האמין באלהיו וסבל והשם ית' הצילו. ואומרים פסוק "ה', הֵפִיר עֲצַת-גּוֹיִם" (תהילים לג, י) "עֻצוּ עֵצָה, וְתֻפָר" (ישעיהו ח, י) בעבור עצת המן. ומסדר ענין "כִּי הָמָן בֶּן-הַמְּדָתָא" (אסתר ט, כד) אודות מה שהוקרה. ואחרי כן מסדר מזמורים הראוים להשפלת הרשעים וגאולת עבדיו. כגון "שִׁגָּיוֹן, לְדָוִד" ( תהילים ז, א) גם "אוֹדֶה ה', בְּכָל-לִבִּי; אֲסַפְּרָה, כָּל-נִפְלְאוֹתֶיךָ" (תהילים ט, ב) גם מזמור "לָמָה ה', תַּעֲמֹד בְּרָחוֹק" (תהילים י, א) ומשלים התפלה. ואחרי כן יושבים וקוראים המגלה בהקדמותיה כאשר היא מסודרת ומשלימים "שְׂאוּ-יְדֵכֶם קֹדֶשׁ" (תהילים קלד, ב). ואחרי כן קוראים אודות ענין עמלק שהמן מזרע עמלק ואחרי כן קמים ואומרים שבח לשם ית' עם פסוקים ראויים שהוא "מַצִּיל עָנִי, מֵחָזָק מִמֶּנּוּ" (תהילים לה, י) ושונים ומשלשים ברכתו של השם ית'. גם זכר הצדיקים מרדכי ואסתר לברכה. וזכר הרשעים המן וזרש אשתו לקללה. וחותם בשבח *ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם* *הרב את ריבנו* וכו' וזהו השבח האמתי. ומשלים בברכת כל ישראל *ואתם קהל הקדוש עם ה'* וכו':

**ובבקר** מוסיף מזמורים כגון "אֱלֹהִים אַל-דֳּמִי-לָךְ" (תהילים פג, ב). ומזמור "אֵל-נְקָמוֹת ה'" (תהילים צד, א) וקורא המגלה וסדר השבח. וכן מתפללים ביום שני כצורה הזאת ומוסיף מזמור "אֱלֹהֵי תְהִלָּתִי, אַל-תֶּחֱרַשׁ" (תהילים קט, א):

**ובענין** המילה בתחלה מברכים ומשבחים לשם ית' מעין האבר שהמצוה תלויה בו ומתחילים "נֵר-לְרַגְלִי דְבָרֶךָ" (תהילים קיט, קה). "בַּאֲשֻׁרוֹ, אָחֲזָה רַגְלִי" (איוב כג, יא). ומרחיב בשבחו של שם ית' אודות צורת העובר בבטן אמו מדברי דוד המלך ע"ה גם מדברי איוב באיכות יצירתו ומשלים בשבח השם ית' "בֵּית יִשְׂרָאֵל, בָּרְכוּ אֶת-ה'" (תהילים קלה, יט). "ה', זְכָרָנוּ יְבָרֵךְ" (תהילים קטו, יב). ומשלים בפסוק "נְדִיבֵי עַמִּים, נֶאֱסָפוּ" (תהילים מז, י). ומיחד "אֵין כָּאֵל, יְשֻׁרוּן" (דברים לג, כו). ויחוד עם ישראל בחקים ומצות וחותם במזמור "הַלְלוּ-יָהּ: כִּי-טוֹב, זַמְּרָה אֱלֹהֵינוּ" (תהילים קמז, א). ואחרי כן מביאים הנער. ואם מביאו אב הנער אומר החזן "אַשְׁרֵי, כָּל-יְרֵא ה'" (תהילים קכח, א) בעבור "אֶשְׁתְּךָ, כְּגֶפֶן פֹּרִיָּה" וגו' (תהילים קכח, ג) ואם מביאו אחר אומר מזמור "ה' אֲדֹנֵינוּ-- מָה-אַדִּיר שִׁמְךָ, בְּכָל-הָאָרֶץ" (תהילים ח, ב) בעבור "מִפִּי עוֹלְלִים, וְיֹנְקִים-- יִסַּדְתָּ-עֹז" (תהילים ח, ג). וכשמתחיל לעשות המילה אומר *ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להמול בשמיני* וכו'. ויש להבין כי זאת הברכה מורכבת לפנים ושלא לפנים. וידעת דעת בעלי הקבלה אודות היות הסבה קרובה ורחוקה ואומרים לפנים *ברוך אתה* אודות הסבה הקרובה ואומר *אשר קדשנו* שלא לפנים על הסבה הרחוקה ואומרים זאת הכונה שאמונת הברכה לפנים ושלא לפנים בעבור היות סבה קרובה ורחוקה. וזה סוד מטטרון אשר על ידיו נתנו הצורות. ונקרא בפי הפילוסופים שכל הפועל שעל ידו מתנבאים כל הנביאים ועל זה הטעם מרמיז סוד זאת הברכה אשר הורו בספריהם. אכן אנחנו המאמינים ביחוד אמתי ושאין אמצעי בינינו ובינו ית' בנתינת תורתו התמימה והנאמנה אין כונתנו ככונתם. ועוד ראיתי החכמים מחכמי אומתנו שסדרו זאת הברכה כגון החכם ר' אהרן נ"ע והחכם ר' יהודה האבל ז"ל אשר הוא הביא דעת בעלי הקבלה בזאת הברכה והורה טעותם. ועוד סדר זאת הברכה הוא מה שיוצאת מתקון הלשון שהיא מורכבת לפנים ושלא לפנים. ואולם מה שקבלנו בטעם זאת הברכה להיות טעם זאת הברכה מרחקת הגשמות כי כל דבר גשמי עומד במקום אחד ועל כן אפשר להיות לו פנים מיוחדים אכן מה שאינו גשם אינו נמצא במקום ועל כן יצדק לדבר עליו לפנים ושלא לפנים כי לא יקיפהו גבול. ומתחיל "הוֹדוּ לַה', קִרְאוּ בִשְׁמוֹ" וגו' (ישעיהו יב, ד). וחותם "וַיַּעֲמִידֶהָ לְיַעֲקֹב, לְחֹק-- לְיִשְׂרָאֵל, בְּרִית עוֹלָם" (תהילים קה, י). ואחר השלימו הברית מביא פסוקים מורים לענין כריתת הברית כגון "וַיֹּאמֶר, הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית" (שמות לד, י). "גַּם-אַתְּ בְּדַם-בְּרִיתֵךְ" (זכריה ט, יא). "שׁוּבוּ, לְבִצָּרוֹן" (זכריה ט, יב). "וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ" (יחזקאל טז, ו). וחותם *ברוך אתה ה' כורת הברית* וקורא לנער שם. ואומר רפאות תהא לשרדו ושקוי לעצמותיו ונותן הודאה לשם ית' "הוֹדוּ, לְאֵל הַשָּׁמָיִם" (תהילים קלו, כו). ומברך לישראל *תרבינה שמחות בישראל*. וחוזר ומברך *לנער פלוני הקטן יגדל בתורה* וגו' וחותם *כשזכינו למילתו נזכה לתורתו ולחופתו* ומוליכים הנער. ויושב וקורא פסוקים שנאמר אדות המילה. ועומד ואומר בקשה בשביל ברית מילה כגון "אַל-תִּנְאַץ לְמַעַן שִׁמְךָ" (ירמיהו יד, כא). "הַבֵּט לַבְּרִית" (תהילים עד, כ). ומזכיר שבר ציון וירושלים באמרו "אִם-אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם" (תהילים קלז, ה). ואומר "שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ" (שמות לב, יב). ויושב ומתחיל נחמות "רָנִּי עֲקָרָה, לֹא יָלָדָה" (ישעיהו נד, א). ומסדר פסוקי נחמה מעירים לענין יולדת וילדיה שהם משל לענין כנסת ישראל וכל הדומה לענין הנחמה וחותם:

**ובענין** צדוק הדין סדרו סדר ישר שבתחלה מצדיקים לאל ית' *ברוך שדינו דין אמת ומשפטו משפט אמת*. ומתחיל "הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ" וגו' (דברים לב, ד) עם כל הפסוקים הדומים לו ואחרי כן מבאר היאך הוא דן בצדק מפני שאינו מוותר ממה שראוי אחרי הדין אלא דן דין אמת על כן אמר "וַה' אֱלֹהִים אֱמֶת, הוּא-אֱלֹהִים חַיִּים" (ירמיהו י, י) "לִפְנֵי זַעְמוֹ מִי יַעֲמוֹד" (נחום א, ו). ועוד נותן סבה אחרת מפני שאינו נושא פנים ואינו מקבל שוחד אלא דן דין אמת כאשר אמר "כִּי, ה' אֱלֹהֵיכֶם--הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים, וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים" (דברים י, יז). כי אפשר גם לאדם שלא יהיה מוותר אך מפני שוחד אפשר להטות משפט על כן אמר "אֲשֶׁר לֹא-יִשָּׂא פָנִים, וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד" (דברים י, יז) כי משתי הסבות האלו יהיה הטיית הדין והשם ית' לא יעות הדין כלל לא בנשיאת פנים ולא בלקיחת שוחד. ועוד הרמיז כונה אחרת כי אפשר לאדם שאינו מוותר ואינו לוקח שוחד ולא יעות הדין בלקיחת שוחד ולא בנשיאת פנים אך מפני שיש אחר חזק ממנו מונעו מלעשותו דין אמת על כן בא ליחדו יחוד אמתי לסלק כלל התואנות והעלות כי "צֶדֶק, לְפָנָיו יְהַלֵּךְ" (תהילים פה, יד). ואומר "מֵאֵין כָּמוֹךָ, ה': גָּדוֹל אַתָּה וְגָדוֹל שִׁמְךָ, בִּגְבוּרָה" (ירמיהו י, ו) ומחבר פסוקים נאותים שמורם לענין שכל הדברים תלויים על ידיו ואחרי כן מעיר באיזה ענין רצה להצדיק דינו של שם ית' והוא בענין מדת הדין ע"כ אמר "רְאוּ עַתָּה, כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא, וְאֵין אֱלֹהִים, עִמָּדִי" וגו' (דברים לב, לט). ומחבר פסוקים נאותים לענין ואחרי שמשלים הפרק מתחיל פסוקי קינה. והמת אם הוא אדם נכבד אומר "אַשְׁרֵי-אִישׁ, יָרֵא אֶת-ה'" (תהילים קיב, א). ומחבר פסוקים מאשור התורה "וְהַחָכְמָה, מֵאַיִן תִּמָּצֵא" (איוב כח, יב). ואם אשה צנועה אומר "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת, הִתְבּוֹנְנוּ וְקִרְאוּ" (ירמיהו ט, טז). ואם הוא בחור אומר "גַּם-הַיּוֹם, מְרִי שִׂחִי" (איוב כג, ב). ואם הוא נער אומר "אוֹי-נָא לִי, כִּי-יָסַף ה' יָגוֹן עַל-מַכְאֹבִי" (ירמיהו מה, ג). לכל אחד מחבר לפי הראוי. ומסמיכים אח"כ בלי נגון קינה "אֲשֶׁר בְּיָדוֹ, נֶפֶשׁ כָּל-חָי" וגו' (איוב יב, י) שכל ענין תלוי בידי השם ית' בין גדול בין קטון. ואחרי כן מחבר "מִי גֶבֶר יִחְיֶה, וְלֹא יִרְאֶה-מָּוֶת" (תהילים פט, מט) שאין שום אדם נצול מדין המיתה ומחבר פסוקים מורים על המיתה שהיא נגזרת במין האדם בטבע. ואחרי כן אומר פרק "בַּאֲשֶׁר דְּבַר-מֶלֶךְ, שִׁלְטוֹן" (קהלת ח, ד) וכל הדומה לו כי אחרי שנפש על חי בידו מפני שהמיתה נגזרת על האדם "כָּל-אֲשֶׁר יַחְפֹּץ, יַעֲשֶׂה" (קהלת ח, ג) אחרי הדין. ומביא פסוקים שמורים שענינים יותר גדולים תלויים בידי השם כל שכן האדם. ואחרי כל זאת ההצעה משלים בעבור האדם "כִּי-יָדַעְתִּי, מָוֶת תְּשִׁיבֵנִי" (איוב ל, כג) ומחבר פסוקים מורים כי ישות האדם אין וערכו הבל ו"יָמָיו, כְּצֵל עוֹבֵר" (תהילים קמד, ד) אמנם השם ית' לא יעות המשפט עכ"ז מצד פחיתותו של האדם. ומתחיל להצדיק דינו ית' *ברוך דיין האמת* וכו' עד שזוחל האדם וטוען "וּמָה אֶעֱשֶׂה, כִּי-יָקוּם אֵל" (איוב לא, יד) כיון שאינו מוותר ואינו נושא פנים ולא לוקח שוחד ואין אחר שותף לו למנעו מלעשות משפט ומתחיל ואומר "אָנָה, אֵלֵךְ מֵרוּחֶךָ" (תהילים קלט, ז). ונושאים המת להוליכו אל הקבר. ומרמיז מקום הקבר באמרו "וְאַצִּיעָה שְּׁאוֹל הִנֶּךָּ" (תהילים קלט, ח) וכדומה לו. ואחרי כן מתחיל "וְהוּא רַחוּם, יְכַפֵּר עָוֺן-- וְלֹא-יַשְׁחִית" (תהילים עח, לח). האופן למחול ולסלוח עון החוטא מפני שהאדם מורכב מחומר וצורה והחומר מסוכסך וגורם העונות כאמרו "כִּי-הוּא, יָדַע יִצְרֵנוּ" (תהילים קג, יד). ואין אדם "צַדִּיק בָּאָרֶץ--אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה-טּוֹב, וְלֹא יֶחֱטָא" (קהלת ז, כ). ומרמיז על הבדל הנפש מן הגוף כאמרו "וְיָשֹׁב הֶעָפָר עַל-הָאָרֶץ, כְּשֶׁהָיָה" (קהלת יב, ז). וכשמכניסים אותו בבור אומר "קָטֹן וְגָדוֹל, שָׁם הוּא" (איוב ג, יט) וכל שיקרה לו סמוך למיתתו ואחרי הפרד הנפש ממנו ובואו בקבר כל הענין שיש בספר קהלת. וחותם שיש לו לתת דין ומשפט לפני השי"ת באמרו "כִּי, אֶת-כָּל-מַעֲשֶׂה, הָאֱלֹהִים יָבִא בְמִשְׁפָּט" וגו' (קהלת יב, יד) "סוֹף דָּבָר, הַכֹּל נִשְׁמָע: אֶת-הָאֱלֹהִים יְרָא" וגו' (קהלת יב, יג). וכשבאים לעשות אבל נותנים נחמה וענין הנחמה לבשרו בתחית המתים ולנחם לב האבלים. ומתחילים בענין המיתה מפרשת קהלת. וכשמשלים הענין מתחיל *אלהינו ואלהי אבותינו שוב אל ירושלים ברחמים* וחותם בנחמת ציון וירושלם ומביא פסוקי נחמה. ואחרי כן מביא זכרון הנאסף היך ינערהו השם מעפרו ויעוררהו משנתו בתחית המתים ויתן חלקו וגורלו עם הצדיקים וינחם את לב האבלים. ומברך על היין וטועמים האבלים כה יעשה בשבעת ימי האבל. אך בשאר הימים מתחיל *אלהינו ואלהי אבותינו שוב אל ירושלים ברחמים*. אכן בשבת קוראים לפני האבל מספר איוב אך אינם עושים אבל ומתחלים בענין איוב "אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי ה'" (מלאכי ג, טז). ואם הוא אדם חשוב אומרים "טוֹב שֵׁם, מִשֶּׁמֶן טוֹב" (קהלת ז, א) כדי לנחם לב האבל שאם הם יסורי אהבה ירבה שכרו ואם הם יסורי עונות וטוב לו מאד:

**מחוייב** כל אדם לשבח לשם ית' בכל מה שיהנה קודם שיהנה ואחרי שיהנה כי כן מצאנו עליו שצריך לברך קודם באמרו "כִּי-הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח, אַחֲרֵי-כֵן יֹאכְלוּ הַקְּרֻאִים" (שמואל א ט, יג). ואחרי האכילה אומר "וְאָכַלְתָּ, וְשָׂבָעְתָּ--וּבֵרַכְתָּ אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ח, י). שכל ענין מצד עצמו מראה גדולת הפועל על כן מחוייב האדם לתת שבח לשמו ית' ככתוב "יוֹדוּךָ ה', כָּל-מַעֲשֶׂיךָ; וַחֲסִידֶיךָ, יְבָרְכוּכָה" (תהילים קמה, י). "כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי, וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו" (ישעיהו מג, ז). ממאכל ומשקה וכל ענין הנאת ריח ומראה. והנה על היין ועל הלחם מברך בשמם ועל שאר הענינים *"ברוך שהכל ברא לכבודו"*. ואולם על היין ועל הלחם אומר מוציא "לֶחֶם, מִן-הָאָרֶץ. (תהילים קד, יד) וְיַיִן, יְשַׂמַּח לְבַב-אֱנוֹשׁ" (תהילים קד, טו). ואולם יש חלוקה בין בית שמאי ובין בית הלל על איזה מהם יברך תחלה. והמנהג על היין שעליו נאמר אשר בי ישמחו "אֱלֹהִים וַאֲנָשִׁים" (שופטים ט, יג). ועוד על הלחם אומר תכליתו באחרונה "וְלֶחֶם, לְבַב-אֱנוֹשׁ יִסְעָד" (תהילים קד, טו). ועל מיני קטניות ועל מיני זרעונים מברך *"ברוך בורא פרי האדמה"*. ועל פרי האילן *"ברוך בורא פרי העץ"*. ועל מיני תבואה *"ברוך בורא מיני תבואה"*. על כל דבר לפי ענינו. וכל אלו הענינים מסורים לאיש מפי איש להתנהג בהנהגה זאת ואין לדקדק בכל זאת כי על כל פנים מחוייב לברך טרם שיהנה בכל ענין כי בברכתו זאת מקיים מציאות השם ית' לבני אדם כפי מה שהוא משובח בתכלית השלמות ואחרי כן יהנה ממעשה ידיו. בעלי הקבלה מנו רוב ברכות והאמת כי מחוייב האדם לשבח לשם ית' בצאתו ובבואו בשכבו ובקומו. ואמר "חֲדָשִׁים, לַבְּקָרִים, רַבָּה, אֱמוּנָתֶךָ" (איכה ג, כג) ואמר "בְּכָל-דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ; וְהוּא, יְיַשֵּׁר אֹרְחֹתֶיךָ" (איכה ג, כג). "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג):

**#XI:6 פרק ששי**

**במצות** הציצית. הכתוב אומר "דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל-כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם, לְדֹרֹתָם; וְנָתְנוּ עַל-צִיצִת הַכָּנָף, פְּתִיל תְּכֵלֶת" (במדבר טו, לח). וענין ציצית כמו "וַיִּקָּחֵנִי בְּצִיצִת רֹאשִׁי" (יחזקאל ח, ג) והרצון בו החוטים הנשארים בסוף האריגה כעין שער הראש ואין הבדל בין שיהיו מגוף הבגד ובין שיהיו נדבקים עליו ועל כן אמר "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת" ולא אמר "וְנָתְנוּ" שיהיה נתן עכ"פ מבחוץ ולא אמר ממנו יהיו כעין שנאמר "מִמֶּנּוּ [תהיין] קַרְנֹתָיו" (שמות כז, ב) להורות בין שנעשו אליו מבחוץ בין שהיו ממנו הוא אחד. ואמר "וְנָתְנוּ עַל-צִיצִת הַכָּנָף, פְּתִיל תְּכֵלֶת" ולא הורה הכתוב מנין החוטים ולא הורה גם כן שהתכלת הוא חוט בתוכם כי הכתוב אמר "פְּתִיל תְּכֵלֶת" והפתיל אינו חוט רק הוא פתול משלשה חוטים לפחות כגון שנאמר "נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם-אֲחֹתִי" (בראשית ל, ח). ומאמר "וְקִצֵּץ פְּתִילִם" (שמות לט, ג) חוטים על שם סופם יקראו פתילים. ולא הורה הכתוב היות עליו קשרים ולא מנין קשרים אך מנין חוטים ומנין קשרים ידעום בעלי הקבלה בהעתקה כפי שאומרים. ועוד שבקבלה זאת הם חולקים שהם אומרים שמונה חוטים וחמשה קשרים ובית הלל אומרים בשלשה חוטים ושנים קשרים. ובאמרו "וְהָיָה לָכֶם, לְצִיצִת" כיון שאמר "וְהָיָה" ולא אמר והיו עונה על הפתיל והעד שאמר "לְצִיצִת" עם למ"ד המשיג שאין טעם "וְהָיָה" חוזר על הציצית אלא על הפתיל שהוא סמוך לציצית או שהטעם שהפתיל יהיה גם הוא לציצית ולשון ציצית מלשון מציץ מן החרכים (שיר השירים ב, ט) לשון ראייה. לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו והיה שאין התכלת מעכב את הלבן ואין הלבן מעכב את התכלת שאחרי עקר זה הכתוב רמז שהעקר הוא התכלת וכולם מודים שהציצית הוא לבן אעפ"כ בעלי הקבלה אומרים אם יהיה משאר צביעות יכשר לבד שלא יהיה שחור שמראהו קרוב למראה התכלת. ודעתנו קרובה להיות מראה לבן כיון שיחד הפתיל הנוסף במראה תכלת וסימנך "אִם-יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ" (ישעיהו א, יח). ואמת שהתכלת כמראה הרקיע. ומה שאמרו בעלי הקבלה שהתכלת האמורה בתורה הוא צמר צבוע בדם דג חלזון ובארו היאך תהיה צביעתו בסממנים ידועים וכל זה ידועים כפי שהם מסכימים בקבלתם. ולא די להם כל זה אלא אומרים שהתכלת הוא צמר נתן עם הפשתים והסמיכו דבריהם מן קשר לֹא תִלְבַּשׁ שַׁעַטְנֵז, צֶמֶר וּפִשְׁתִּים יַחְדָּו. (דברים כב, יא) גְּדִלִים, תַּעֲשֶׂה-לָּךְ (דברים כב, יב) ר"ל לעשות גדילים מצמר ופשתים והיה רואי שיצא באך כדין כל היוצא מן הכלל פרט והם עצמם אומרים שאי אפשר לעשות מן צמר ופשתים מפני שחיוב הציצית הוא ביום ואולי יתעטף בלילה ונמצא נלכד בדבר אסור משום "וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז, לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ" (ויקרא יט, יט). ולהיות התכלת צמר אינו נודע מכח הכתוב. ומה שהביאו חכמינו ע"ה כדמות ראיה שהתכלת אינו צמר כי מה טעם וקצץ פתילם לעשות בתוך התכלת (שמות לט, ג) שהזהב לא יהיה לנואי אם יעשה בתוך הצמר והשש והחשש על מה שכתוב בתורה כי הם אמרו "תְּכֵלֶת" האמורה בתורה. ומה שהביאו לסתור דבריהם מדברי הנביאים כגון "תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן מֵאִיֵּי אֱלִישָׁה" (יחזקאל כז, ז) "תְּכֵלֶת וָחוּר" (אסתר ח, טו) כנראה לי שאין צורך. ואני תמיה לחברינו שהם מכת הקראים איך נמשכו בתקון הציצית אחר תקון הרבנים אשר כל ענין שהם מתקנים הוא על צד הקבלה אשר אנו חולקים עליה במנין חוטים וקשרים כמנין ציצית תרי"ג מצות אשר אין דעתנו מסכמת בענין זה. עוד שמלת "צִיצִת" חסרה יו"ד כל שכן בהתערב בתקנה זאת אסור מן התורה שהוא אסור שעטנז. אכן הנראה מכח התורה לפי מה שפירש הר"ר יוסף נ"ע כי תקון הציצית הם החוטים הנשארים מסוף האריגה ואין להם שעור ואין הבדל בין שינתנו עליו ובין שיהיו מגוף האריגה להנתן על אותם החוטים פתיל תכלת. ואם יעשהו האינו ישראל הוא בהתר אבל נתינת הפתיל צריך להיות על ידי ישראל ואינו צריך קדושה כי הוא לצורך הראייה לבד וצריך להיות הבגד הנזכר הוא הטלית והוא ממצות הבאור שנתבאר ענינו במשנה תורה "גְּדִלִים, תַּעֲשֶׂה-לָּךְ, עַל-אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ, אֲשֶׁר תְּכַסֶּה-בָּהּ" (דברים כב, יב) ולא תקרא כסות אלא מה שהוא למעלה מן הכל ולא יש ארבע כנפות רק על הטלית. ואולם יתחייב לאנשי הגלות כמו שיתחייב לאנשי הבית הנה "דַּבֵּר, אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" לוקח את הכל. ומה שאמר "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל-כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם, לְדֹרֹתָם" ויתחייב עליהם. ואולם כיון שתלה הכתוב עשיית הציצית בפתיל תכלת ויש ספקה על פתיל התכלת הישאר גם עשיית הציצית. והחכם רבינו יוסף נ"ע באר ממשמע הפרשה לחייב הציצית ואמר הכתוב אומר "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל-כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם, לְדֹרֹתָם" והיא מצוה בעצמה. ואחרי כן אומר "וְנָתְנוּ עַל-צִיצִת הַכָּנָף, פְּתִיל תְּכֵלֶת" והיא מצוה אחרת. ואחרי כן אמר "וְהָיָה לָכֶם, לְצִיצִת" מלת "וְהָיָה" חוזרת על הציצית לא על התכלת ואפילו אם נאמר כי הציצית היא כוללת גם התכלת תקרא ציצית כיון שיחד שם ציצית בלתי התכלת באמרו "וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת" אחר שאמר "וְהָיָה לָכֶם, לְצִיצִת" חוזר אל הציצית המוקדם זכרו. וכבר בארנו שאינו נראה כן מכח הפשט כי שם "צִיצִית" הוא שם נקבות כמו "אַךְ-שָׁם הִרְגִּיעָה לִּילִית" (ישעיהו לד, יד) ומאמר "וְהָיָה" הוא לשון זכר וכן מה שאמר "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ" וצריך להיות חוזר על לשון פתיל תכלת והוא אינו נקרא ציצית ולמד המשיג במלת "לְצִיצִת" מורה כי הפתיל סמוך אל הציצית מכאן למדנו כי הרצון אינו כי אם הפתיל תכלת או יהיה הרצון שגם הפתיל יהיה גם הוא לציצית. וממה שבאר תכלת תקנת זאת המצוה באמרו "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֺת ה'" (במדבר טו, לט) ונראה כי תקון הראייה היות פתיל תכלת על הציצית ונראה שחיוב לעשות זאת המצוה בזו הצורה כשנלחץ החכם בזה ואמר על דרך פחות יהיה לעשות הציצית בלי פתיל תכלת על דרך נדבה. ויותר נראים דבריו שאמר כי עשיית הציצית היא חובה ועשיית התכלת גם היא חובה ואם לא תהיה ידועה בברור על דרך קרוב נדע אותה ותכלית הכונה על הצבע ואין הבדל בין היותו שש או משי או צמר לבד שלא יהיה אסור שעטנז ואע"פ שיש חכמים אומרים שהוא ידוע בברור על צד ההשלמה אמרנו שהוא בדרך קרוב. וכבר נתבאר בכמה מקומות שאנחנו מתנהגים במצות על דרך דעת ועל דרך קרוב ובמקום שלא נוכל לעשות על דרך דעת אנחנו עושים על דרך קרוב. ואין תקנת זאת המצוה עד שיהיה מדרך דעת בלבד אבל תקנתה תכשר אע"פ שהוא בדרך הקרבה. וזאת המצוה חייבת לאנשים בוגרים ולא לנשים ולא לקטנים ולא לשוטים. והסומא אינו פטור מן לבישת הציצית כיון שאמר "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ" שהטעם שמעורר הראייה אצל אחרים והוא חיוב ביום ולא בלילה ממה שאמר "וּרְאִיתֶם":

**ומנהג** ישראל ללבוש הטלית בשעת התפלה וכנראה מדין הפשט שצריך ללבשו בשעת הנשיאה והנתינה בשוק ובעניני עסקיו כי כן אמר "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֺת ה', וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם; וְלֹא-תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם" וגו' (במדבר טו, לט). ואולם לשון ראייה משתמשת תמצא לשון הבנה ולבי ראה הרבה חכמה ודעת (קהלת א, טז) וראיית עין. והחכם הבדיל כי כל מקום שרוצה ראיית הלב יתאר הדבר כגון "וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאוֹר, כִּי-טוֹב" (בראשית א, ד) וכשלא יתואר הדבר הוא ראיית עין והנה לא תאר והנה הוא ראיית עין והכתוב כלל את שניהם באמרו "וְלֹא-תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם, וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם" (במדבר טו, לט). אני רואה מכונת התורה שזאת הציצית צוה אותה נותן התורה היות על צד נהול וליאוט כאשר אמר "וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת-כָּל-מִצְוֺת ה'" ולא בארה התורה צד נהולה וליאוטה אע"פ כן מהקרבת דעתנו נעיר אופני נהולה וליאוטה ולא אשימם בדרך גזרה אלא נשיא הענין עליו יען שהוא ענין חשוב ומחשבה צודקת וצריך בלב רודפי צדק מבקשי ה' (ישעיהו נא, א). בעבור שגוף האדם מורכב מארבעה טבעים אשר נמשכו אחר כל אחד שתי אכיות ואינם שוים בהתחברם במזג שוה אבל ימצא מין האדם חלוק באישיו בהמצא יתרון וחסרון בתכונותיהם לפי התגבר טבע איש אחד מאיש אחר לארבעת טבעיהם ותכונות הנפשיות נמשכות כפי טבע התגברות הטבעים וימצאו חלוקים במדותיהם כמעט שהם נגדיים זה לזה אף על פי שיכללם מין אחד מה שלא כן בחמר השמימיי אשר אין לו נגד והפך בעצמו והוא מתמיד נצחי בלי הפסד על כן צוה נותן התורה עשיית ארבע ציציות בכסות כנגד ארבעה הטבעים שהורכב מהם גוף האדם והתחבר פתיל תכלת עם כל אחד שהוא תואר הרקיע שמרמיז על החומר השמימיי להרמיז שאם גוף האדם מורכב מהפכים ולא כן החמר השמימיי שמצד שאין בעצמו הפך אין בו שנוי. הנה יש לו לאדם כשיראה פתיל תכלת שמרמיז על גוף השמים שאין לו הפך ושנוי שהוא הפך החמר השפל הם הארבעה טבעים אשר הורכב מהם גוף האדם לזכור את כל מצות ה' אשר נתנו לישראל לישר הנעקשים באורחותם ונלוזים במעגלותם להיותם כאיש אחד בלי שנוי וחלוף על כן סמוך לו "וְלֹא-תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם, וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם, אֲשֶׁר-אַתֶּם זֹנִים, אַחֲרֵיהֶם. (במדבר טו, לט) לְמַעַן תִּזְכְּרוּ, וַעֲשִׂיתֶם אֶת-כָּל-מִצְוֺתָי; וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים, לֵאלֹהֵיכֶם (במדבר טו, מ). אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (במדבר טו, מא). "בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן" (תהילים פט, נג):

**נשלם סדר ענין התפלה בשם מרומם על כל ברכה ותהלה** (נחמיה ט, ה)

**#XII בשם אשר שחקים כדוק נטה אחל לכתוב ענין שחיטה**

"גַּל-עֵינַי וְאַבִּיטָה-- נִפְלָאוֹת, מִתּוֹרָתֶךָ" (תהילים קיט, יח)

**ברוך** השם אשר הורנו נפלאות מתורתו וישר מסלתנו לנחותנו בדרך אמת להאיר עיני שכלנו אל יחודו למען תחכם הנשמה לדבקה בשם הנכבד והנורא "בַּאֲשֶׁר, הוּא סוֹף כָּל-הָאָדָם" (קהלת ז, ב). ומפני שנפש החכמה לא תשלם רק על ידי הגוף והגוף לא יוכל לעמוד רק בכחות הנפשיות על ידי כלי הגוף כפי מה שצריך לעמוד עליו על כן הוחנו לו אלו הכחות הנפשיות. ומפני שלא היתה הכונה למצוא אלו הכחות תכליתן כי אם להעמיד הגוף כדי שתשלם הנפש החכמה כי היא הראויה והמכוונת למצוא תכליתה על כן באה התורה במצות וחוקים לתת גדר לכל כחות הנפש שלא תהיה ההשתדלות למלאת תאותן לכל המבוקש אליהן כי "לֹא-תִשְׂבַּע עַיִן לִרְאוֹת, וְלֹא-תִמָּלֵא אֹזֶן מִשְּׁמֹעַ" (קהלת א, ח) אלא לפי הצורך לבד ואפילו מה שצריך יהא לפי מה שכונה החכמה האלהית שהוא על צד הליאוט ומכללם כח הזן שמזון האדם מהצומח ומהחי האלם. ועיוננו עתה בחי האלם שיש עליו אסור והתר וכל זה תלוי על פי גזרת התורה שאין להם תליאה בדעת כי מצות התורה נחלקות לשני מינים מצות שכליות ומצות תוריות וכל אחד משני המינים נחלק לשנים עשה ולא תעשה ואחרי שזה הענין אשר אנחנו בו הוא ממין המצות התוריות צריך על כל צד ופנה שנשען על התורה. וידוע כי התורה היא בנויה באמצעות הנבואה ע"פ חכמת המבטא כדי להודיע לנו רצון האל ית' וידוע לכל משכיל כי הדבור הוא המליץ בין איש לאיש לדעת האדם חפץ חברו בהיות הדבור מתוקן ומחוכם על פי רצון המדבר והמדבר ההוא צריך שיכון דבורו על פי רצונו ואז יובן רצונו שאם לא יהיה דבורו על פי רצונו יהיה נותץ חפצו. אמנם פעמים יהיה רצון המדבר לקצר דבורו במקום שלא תקצר ההבנה כי תכלית הדבור אינה כי אם להודיע החפץ. ופעמים יהיה רצון המדבר לקצר דבורו שלא יובן רצונו מיד וזה יהיה לעלה או שיהיה דבר אחר הנרצה חוץ ממה שיורה הדבור והוא הנקרא משל מצד עומקו של נמשל או שרוצה להסתירו. אכן הדבור שיבוא מן מצוה או מזהיר צריך להיות הדבור ההוא מתוקן ומחוכם על פי הרצון שלו שיובן רצונו שאם יקצר דבורו יהיה נותץ חפצו מן המצווה או מן המוזהר ועכ"פ כל אזהרה וצווי תחת יכולת המדבר לבארו שאם אין ביכלתו לבארו לשוא יצוה ויזהיר כל שכן בהיות הדבור ההוא בהתראה ועונש אל המצווה שאם לא יתבאר רצונו בדבורו לשוא יהיה מעניש וזה אי אפשר על כן יש לנו להאמין בכל מה שכללה תורתנו הקדושה ממצות ואזהרות צריך להמשך אחרי מה שיורה דבורו בצווי או באזהרה לפי גלויו של כתוב שכבר בארנו כי זה אינו מצד הנמנע שלא יתבאר. ועוד אם יהיה רצונו חוץ ממה שיורה דבורו יהיה נותץ חפצו ועוד העונש לא יבוא מן הדין שיכול המצווה לומר "עָשִׂיתִי, כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי" ( דברים כו, יד ; יחזקאל ט, יא). ואפשר שיהיה המדבר מדבר בדבור מחוכם אמנם השומע יקחנו על פנים שלא רצה בהם המדבר וזה החטא יהיה לאופנים. וכן אמר ר' ישועה נ"ע כי זה העקר כאשר יתקיים לא ישאר חלוף אלא מפאות. ואמנם סבת אופני החלוף יש לנו מקום לבארם בספר עריות כפי שצריך להעיר כאשר העיר החכם הנזכר בספר עריות בהכשרת השמות עם כל זה אמר אבל החוב עלינו החפוש והפלפול והחקירה ובאור האמת מן הבטל. אך כשיהיה הפירוש ההוא מה שלא יסבול משמע הכתוב זהו מרדות כל שכן בהיות הפירוש ההוא סתירת הכתוב בנגלה. ואמרם הקבלה תנצח זה המאמר לא יכילוהו לבות המשכילים. ומי היה המכריח למדבר הואיל ויש ביכלתו לבאר רצונו באור מספיק לדבר דבור שיורה פנים אחרים ורצונו על פנים אחרים זה מה שלא יסבלהו דעת כל משכיל. ומה שהוסיפו על הכתוב בידוע שהכתוב הזהיר שלא להוסיף ולא לגרוע ככתוב "לֹא תֹסִפוּ, עַל-הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, וְלֹא תִגְרְעוּ, מִמֶּנּוּ" (דברים ד, ב) והוא הדבר אשר כל ישראל מודים עליו אך מה שבודים מלבם ואומרים שזה הלכה למשה מסיני זה מנהגם להגדיל מאמרם ולהחשיבו להטיל אימה בלב השומעים ומה היה ההכרח שלא יכתבם משה בתורה אלא למסרם בקבלה על כן יש לנו לשוב אל התורה ולהסמך על מה שכתוב בתורה ועל מה שיולד ממנה מן ההקש בהקש הברור ובהקש היוצא מן החפוש ועל הנודע מצדיית השליח ע"ה והוא אשר התחברו אליו כל ישראל ונעזרים גם כן מכח הכתוב והוא הנקרא סבל הירושה. ראיתי לפרשן אחד מהם כשרצה לפרש התורה אמר כי בשני הספרים הראשונים יש לי לבאר כפי מה שיורה הכתוב על פי שסובל המאמר אך בשלשה הספרים התנה שלא יטה ממה שפירשו רבותיו מכאן יש לנו לדעת כי הם עצמם מודים שאין מפרשים המצות לפי רצון הכתוב רק כפי מה שיעלה ברוחם והשם למענו יורנו בדרך זו נלך:

**#XII:1 פרק ראשון**

**יש** לדעת שמזון האדם מן הצומח ומן החי האלם כי צריך להיות הנזון עם המזון תחת סוג אחד בהכרח והכתוב הגיד בם על צד הודעה כמו שאמר על הצומח "הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת-כָּל-עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע" וגו' (בראשית א, כט) ואינו התר כפי שסברו אנשים מפני שאמר "וּלְכָל-חַיַּת הָאָרֶץ" וגו' (בראשית א, ל) וחי האלם אינו בעל דעת שיהיה צריך התר ועל החי המדבר אמר "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם" וגו' (בראשית א, כו) והעד על זה שהגיד בהם קודם ברוא האדם באמרו "וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם" ולא על ידי נח הותר הבשר מאמרו "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" (בראשית ט, ג) שהרי נאמר "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ, כָּתְנוֹת עוֹר--וַיַּלְבִּשֵׁם" (בראשית ג, כא) ונאמר "וְהֶבֶל הֵבִיא גַם-הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ, וּמֵחֶלְבֵהֶן" (בראשית ד, ד) ולנח אמר מקודם לכן "מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה, תִּקַּח-לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה--אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ; וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה[[37]](#footnote-37)" וגו' (בראשית ז, ב) ואם לא היו אוכלים בשר מה טעם לאלו המאמרים. ואמנם היו אוכלים בשר על איזו צד שהיו רוצים לא על ידי שחיטה אך כשבא זמן נח בעבור העבירה שהיתה בזמנו כאשר העירונו בספר ע"ץ החיי"ם מנשוא פנים לחי המדבר מה שהיה על צד הליאוט צוה להאכל על ידי שחיטה ואמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (בראשית ט, ד) והוא הנקרא בפי הכל אבר מן החי ומה שאמר "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" לא אמר זה המאמר אלא כדי לומר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" שהרי אמר "כְּיֶרֶק עֵשֶׂב, נָתַתִּי לָכֶם אֶת-כֹּל" (בראשית ט, ג) והוא יורה לעבר כי לא אמר אתן או הנני נותן. ואם אמר בפסוק הקודם "וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם, יִהְיֶה, עַל כָּל-חַיַּת הָאָרֶץ" (בראשית ט, ב) וחתם "וּבְכָל-דְּגֵי הַיָּם, בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ" (בראשית ט, ב) לא ירחק היות זה הפסוק סובל פירוש בעבור היות נח יחידי בדורו שלא ישלטו בו החיות והעיר גם כן על אופן היותם מזון לו על כן אמר "וּבְכָל-דְּגֵי הַיָּם, בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ" ומורה לשעבר וכדי להסגיל היות אכילת החי על ידי שחיטה אמר "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי" או יתכן שנאמר כי לא אמר זה המאמר אלא בעבור שאמר מקודם לכן לנח "לְהַחֲיֹת אִתָּךְ" (בראשית ו, יט) על כן אמר עתה "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי" וגו'. והשחיטה היא מלאכה נודעה ביד האומה מסבל הירושה כי ישראל עומדים על שלשה דברים על הכתוב ועל ההקש ועל הקבוץ כמו שהקדמנו ואמר שלמה המלך ע"ה "הֲלֹא כָתַבְתִּי לְךָ, שָׁלִשִׁים בְּמֹעֵצוֹת וָדָעַת" (משלי כב, כ) ועם כל זה לא ינצל מה שיודע מן הקבוץ שלא תהיה בו ידיעה גם מצד התורה. ואמנם על ידי נח באה השחיטה והיה נמשך זה הענין אכול החי על ידי שחיטה עד בוא נתינת התורה וכשבאה התורה נתנה גדרות וסייגים והנה על פי הגדרות והסייגים שנתנה התורה יש לעיין במלאכה הזאת ואולם הם חמשה דרכים בהכרח מפני שכבר נתבאר בחכמת הטבע שכל מה שיתפעל צריך ארבע סבות והם החומר והצורה והפועל והתכלית ובעבור שזה פועל גשמי ולא יפעל הגשם רק על ידי כלי על כן צריך לעיין בחמשה דרכים לענין השחיטה. הדרך האחד מהו הנשחט ואיך תהיה צורתו. והדרך השני מה היא צורת השחיטה. והדרך השלישי איך תהיה צורת השוחט. והדרך הרביעי באיזה כלי תפול השחיטה ומה היא צורתו. והדרך החמישי תכלית זה הנשחט שהיא האכילה. ואמנם רצוננו בבאור אלו החמשה דרכים לשחיטת החולים אבל לא לשחיטת הקדשים כי לשחיטת הקדשים יש בהם פנים אחרים בשלשה דרכים מאלו החמשה והם החומר והפועל והתכלית אך בצורת השחיטה והכלי נכללים הכל כאחד ויש להם תוספת שני דרכים הזמן והמקום. אכן רצוננו לבאר אלה החמשה דרכים שסדרנו בחמשה שערים:

**#XII:2 פרק שני**

**ידוע** שעל ידי נח נתבאר במאמר "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" (בראשית ט, ג) וכלל כל החי כפי שהוכן בראשית הבריאה. ועל ידי משה רבינו ע"ה הסגיל אשר יאכל ממין הבהמה הטהורה על ידי סימנים והם שנים סימנים מעלה גרה ופרסה שסועה באמרו "וְכָל-בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה, וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת, מַעֲלַת גֵּרָה, בַּבְּהֵמָה--אֹתָהּ, תֹּאכֵלוּ" (דברים יד, ו). והיות שנים סימנים ולא שלשה נבארהו בספר טמאה וטהרה. ובעלי הקבלה שאמרו סימנים אחרים שאין לו שנים למעלה ובשרו וחלבו שתי וערב אומרים חוץ מן הערוד ואם כן אין הגבלה אמתית. ואולם מצאנו הסגל בטהורים היות לו קרנים ואונו בשרירי בטנו אך מפני שאין בכלם לא הזכירם. ונתבאר בפרשת ראה שהם עשרה מינים שלשה ביתיים ושבע חיות ברא ואלו הם "שׁוֹר, שֵׂה כְשָׂבִים וְשֵׂה עִזִּים (דברים יד, ד) אַיָּל וּצְבִי, וְיַחְמוּר; וְאַקּוֹ וְדִישֹׁן, וּתְאוֹ וָזָמֶר" (דברים יד, ה). ויש מינים אחרים טהורים בסימנים ולא נתבארו בשמות אך במאמר כללי באמרו "וְכָל-בְּהֵמָה מַפְרֶסֶת פַּרְסָה, וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע" וגו' אע"פ כן החכמים בארו שאין מין אחר חוץ מאלו העשרה ומפרשים הו"ו נוסף שהוא באור למה שאמר למעלה "וּמִן-הָעוֹף" מה שאסרה התורה בארם והאחרים הם בהתר ולא נתן סימנים כמו שנתן בבהמות. ואשר מלאם לבם לתת סימנים העלה אשר הכריחה אותם היא באמרם אי אפשר שלא ישתתף כל מין טהור בענין אחד ומין הטמא בענין אחד. והביא החכם תשובה לסלק עלתם כי האדם הוא מין אחד ובדין העריות מהם באסור ומהם בהתר. והביאו עלה אחרת מפני שנאמר "לְמִינוֹ" והמין יכלול אישים חלוקים אינם נקראים בשם ההוא כי אם לא כן מה טעם "לְמִינוֹ". ויש להשיב כי לא רצה במין אלא מה שנקראים בשם ההוא אע"פ שהם אישים חלוקים ונקראים גם כן בשמות אחרות כשם צאן שכולל כבש ועז וכן נמי שה והעד שהזכיר בפרשת שמיני עשרים עופות ובפרשת ראה עשרים ואחד ונכללה הדיה בשם איה בפרשת שמיני ובפרשת ראה ואת האיה והדיה למינה (דברים יד, יג) ובא כמו "וְלוֹ צֹאן שְׁלֹשֶׁת-אֲלָפִים, וְאֶלֶף עִזִּים" (שמואל א כה, ב). ויש מהם אומרים כי באמרו "לְמִינוֹ" שידמו הכל בענינו ויהיו באסור. והשיבו החכמים שהיה ראוי להאמר על הנשר לבד וידמו הכל אליו והלא המין לארבעה מהם ואם ישיב ויאמר כנגד ארבעה מיני סימנים שהם זפק וקרקבנו נקלף ואצבע יתרה ושאינו דורס ואוכל ואלו היה כן היה ראוי להיות קיומים ואלו מהם קיומים ומהם העדר ואנחנו לא מצאנו סימן טהרה שיהיה העדר לא בבהמה ולא בדג. ועוד שמהם לקחו מן הטהור באמרם מה תורים ובני יונה ומהם לקחו מן הטמא באמרם מה נשר ועוד בלבלו דבריהם ואמרו אם יהיה העוף דורס והיו לו כל הסימנים הוא באסור ואם לא היה דורס והיה לו סימן אחד הוא טהור ואלו דברי רוח כי התורה לא נתנה סימנים נסתרים כי אם נגלים בבהמה ובדג ומתי ישחט עד שיראה הסימן ואם אין הסימן תהיה השחיטה לבטלה. ויש מהם שנתנו סימנים אחרים בהיות שואף המים ומאכיל אפרוחיו ולקחו דמיון מן התורים והיונים. ואולם לא תשמע לדברי הנותנים סימנים לדעת המין המותר כי דעת התורה כללה דעתם ומפני שקצרה לשוננו עתה בגלות אין אנחנו מכירים המין הטהור אכן מה שנשאר ידיעת קצת שמות מן הכתוב ומה שנודע מסבל הירושה כגון היונים והתורים והשלו והקורא וברבורים והתרנגולים והאווזים שכך קבלנו איש מאיש שהם מתגדלים בבתיהם והם בהתר אך מה שיסופק הוא באסור. בארו החכמים שהדברים נחלקים לשלשה דרכים חוב אסור ועובר והדבר שיסופק בין אסור ועובר דנים אותו לחמרת האסור כגון אסורי העריות ואסורי מאכלות שנסתפק אם הוא אסור או עובר דנים אותו לחמרת האסור. ואם יתערב חוב ועובר דנים אותו לחמרת החוב כגון בכור שבא בתוך עדר נקדשו הכל. ואם יתערב אסור וחוב אין דנים אותו לחמרת החוב כגון שנתערב שור נגח בתוך עדר אסור להרוג את הכל אע"פ שהריגת שור נגח חוב אלא אכילתם תהיה באסור מפני שחל אסור על עובר ואם כן עוף שנסתפק אם הוא טהור או אינו טהור חוב לעמוד מאכילתו. והנה כל שם שידענו מהסמכת לשוננו ולא נזכר בסדר אלו האסורים שנתבארו בשמות יהיה בהתר ולכן אם נדע כי תרנגול שם מוסכם מן לשוננו נאמר כי הוא בהתר יען שלא נזכר שמו בתוך אלו האסורים: וכל המינים האלו שסדרנו נשחטים לבד מן המוכה והחולה והגוסס שנאמר "זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ב) ואחרי ששם חי משתתף יכול לקחתו על כל חלקי השתוף ואם כן זה המאמר מורה שהשם לא התיר אכול החי רק על ידי שחיטה שלא תהיה סבה אחרת למותו שהכתוב כך אמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ" (דברים יב, טו) וחוץ מן הנרבע והממית אדם כשור נגח שאלו מחוייבים סקילה ובהמת עיר הנדחת ובהמת מועל בחרם שהם מחויבי שרפה ואסורים בהנאה ובהמת זובח לאלהים יחרם (שמות כב, יט) לפי דעת קצת החכמים שהוא בכלל החרם. והטענה בפרשת שופטים שלשם אומר "וַיֵּלֶךְ, וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (דברים יז, ג) והעבודה היא שזבח או הקטיר או השתחוה ולשם אומר "וְהוֹצֵאתָ אֶת-הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת-הָאִשָּׁה" (דברים יז, ה) ולא בהמתם. ומין אחר עגלה ערופה שאינה צריכה שחיטה ואסורה בהנאה ושעיר המשתלח וצפור של מצורע המשולח חי והוא כשעיר המשתלח בחלוף דעת בעלי הקבלה שאמרו באמור התורה "כָּל-צִפּוֹר טְהֹרָה, תֹּאכֵלוּ" (דברים יד, יא) להתיר משלחת של מצורע ומה שיהיה מן החי האלם תקרובת לעבודת כוכבים אסור להשחט והוא מעת שיעשו בו מעשה לשם עבודת כוכבים הנה הכתוב אומר "לֹא תֹאכַל, כָּל-תּוֹעֵבָה" (דברים יד, ג) ואומר "כִּי כָל-תּוֹעֲבַת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא, עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם" (דברים יב, לא) וכיון שנאסרה אכילתו נאסרה שחיטתו. ויש מין אחר שהוא אסור בשחיטה כגון מה שהוא חסר זמן מעת הולדו בשבעת ימים מיום הלידה ממאמר "שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז כִּי יִוָּלֵד, וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ; וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי, וָהָלְאָה, יֵרָצֶה, לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא כב, כז) ונאמר "כֵּן-תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ, לְצֹאנֶךָ: שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם-אִמּוֹ, בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ-לִי" (שמות כב, כט) ואין השבעה ימים מעת אל עת. ואע"פ שזה המאמר לענין קרבן מטעם מאמר יהיה עם אמו אין הבדל בין שיהיה קדש בין שיהיה חול ואם כן הוא אסור להשחט בשבעת ימים והוא הדין על אמו שאסורה לשחיטה בשבעת הימים מיום הלידה שנאמר "תַּחַת אִמּוֹ" ואם הבדילו מאמו מי שהבדילו או מתה אמו אסור לנו לשחטו שהכתוב הורה בהשארותו ממאמר "יִהְיֶה". ואם יש לנו לעלל עלה לאופן החמלה והרחמים אע"פ ששלשה מינים לבד נאסרו באמרו "שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז" הוא הדין להקיש כלל הבהמות ולא הזכיר אלו אלה בעבור עלת הקרבן אך למין העוף נודע הכשר הפרדו מאמו שנאמר "שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת-הָאֵם, וְאֶת-הַבָּנִים תִּקַּח-לָךְ" (דברים כב, ז) אכן להשחט תוך השבעה לא נודע הכשרו. ואסור לקחת האם ולעזוב את הבנים כי ישחתו היא והם אך לקחת הבנים ולשלוח את האם בין שהיא מעופפת עליהם בין שאינה מעופפת ואם הכתוב אמר "רֹבֶצֶת" (דברים כב, ו) דבר בהווה ודין אחד בין במזומן בין מה שאינו מזומן כגון אווזים ותרנגולים אע"פ שאמר "כִּי יִקָּרֵא קַן-צִפּוֹר" (דברים כב, ו) כי דבר הכתוב במה שאינו מכיר ובמין הטהור דבר שבהם פרט ואמר אפרחים או בצים להוציא ביצי הרוח ואמר "בַּדֶּרֶךְ בְּכָל-עֵץ" (דברים כב, ו) הוא הדין בים שנאמר "הַנּוֹתֵן בַּיָּם דָּרֶךְ, וּבְמַיִם עַזִּים, נְתִיבָה" (ישעיהו מג, טז):

**#XII:3 פרק שלישי**

**אסור** לשחוט העקר עם הפרח ביום אחד שנאמר "וְשׁוֹר, אוֹ-שֶׂה--אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ, לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח) בכל מקום ובכל זמן בין בקדשים בין בחולים בין שנשחט בין שנהרג האחד השני לא ישחט ואפילו אם האחרון חייב סקילה לא יסקל. ומלת "אֹתוֹ" כולל האם והאב כמו שהבן כולל זכר ונקבה והבן הוא יחס אחד לאב ולאם כמו עבד ואדון ואם לא יודע האב כמו שיודע האם שהשם ית' צונו במה שנדע לא לפי דעת ר' שלמה הצרפתי שאמר שכולל האם ולא האב. והשוחט הפרח אחר שנשחט העקר וכן להפך הוא החייב אבל הראשון פטור. ואם שוחט אחד שחט הראשון והשני על הראשון פטור ועל השני חייב. וכן שנים ששחטו כאחד אחד עקר ואחד פרח שניהם חייבים. רצה אחד לשחוט הפרח או העקר והלך אחד ושחט האחד לכתחלה הוא החייב והשני פטור אם לא ידע השוחט השני שנשחט הראשון ואחר שהשחיטה היא המכשרת האכילה אם תהיה השחיטה נתעבה גם האכילה נתעבה. ובארו החכמים כי כל דבר אשר נאסר מעשהו אכילתו יותר חמור ממעשהו ועומד כנגדם פרי המורכב שנאסר מעשהו ולא נאסרה אכילתו. ואומרים כי בשול שנתבשל בשבת לא יהיה אסור להאכל אחר עבור השבת והראיה כי אין כל דבר שנאסר מעשהו אכילתו יותר חמור ממעשהו כי במקום שיהיה רוצה לבאר אסור האכילה לא החריש הכתוב מלבאר כמו שאמר "ולֹא-תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר" (שמות יב, י) ואחרי כן אמר "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר, בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ" (שמות יב, י) "לֹא-תִזְרַע כַּרְמְךָ, כִּלְאָיִם: פֶּן-תִּקְדַּשׁ, הַמְלֵאָה" (דברים כב, ט) ר"ל פן יאסר עליך כאסור הקדש. והנה יש מהם שהתירו את שניהם ומהם מי שאסר את שניהם והביא דמיון ערות אשה ובתה לאב ובנו שנאמר "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" ( ויקרא יח, יא) כי בגלוי ערות השנית נאסרה הראשונה. והתימה בזה כי אע"פ שהכל מודים באסור שחיטת השני מהם לא ראו באסור אכילתה כל שכן על הראשונה שאין הדעות חלוקות באסור שחיטתה והדומיה אשר הביאו לא ראי כי אחרי שנלקחה השניה נאסרה הראשונה בשכיבה אחרי כן אבל השכיבה שקדמה קודם נשיאת השניה בהכשר ומה שהוליד לא יפסל ולא כן שחיטת הבהמה הראשונה כי אין לשחיטת הראשונה פועל אחרי שחיטת השניה אבל השחיטה שקדמה היא בהכשר ועל כן תהיה אכילתה מותרת ואין אופן לאסור אכילת הראשונה. אמנם המתירים את האחרונה לא ידעתי מה הביאם לזה ואם מפני שמצאו דבר שנאסר מעשהו ולא נאסרה אכילתו כפרי המורכב והמסורס כאמרו "וּבְאַרְצְכֶם, לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כב, כד) יש להשיב שפרי המורכב אם הותר לא הותר רק מדרך ההקש בראיה מן הכתוב כי אחרי שאסר כלאי הכרם במאמר "פֶּן-תִּקְדַּשׁ, הַמְלֵאָה" (דברים כב, ט) עכ"פ השאר יהיו בהתר שאלו היה מחריש מזה הכל היו באסור מכח ההקש ומאמר ולא תותירו ואח"כ אמר "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר, בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ" (שמות יב, י) אין הכונה כי לולי זה המאמר היו אוכלים אותו בשכבר אכילתו הוסגלה במאמר אחר בלילה כמו שאמר "וְאָכְלוּ אֶת-הַבָּשָׂר, בַּלַּיְלָה הַזֶּה" (שמות יב, ח). אמנם על הנותר הורה לו תקנה מה יעשה לו ועל כן אמר "וְהַנֹּתָר מִמֶּנּוּ עַד-בֹּקֶר, בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפוּ". ועוד יש להשיב כי השחיטה מכשרת האכילה וכיון שנתעבה השחיטה גם האכילה תהיה נתעבה ולא כן הפרי המורכב והמסורס כי מעשהו מתמים ואינו מכשיר ולא ידמה המתמים עם המכשיר ולא ידמה זה למאמר "לֹא-תְבַשֵּׁל גְּדִי, בַּחֲלֵב אִמּוֹ" (שמות כג, יט) שכחו האכילה ולא מפני שנאסר מעשהו נאסרה האכילה אלא טעם "לֹא-תְבַשֵּׁל" כטעם לא תאכל ועל כן מי שבשל ביום שבת או ביום כפור לא יאסר אחר עבור השבת אלא אם שחט בשבת אסור להאכל ואם כן מה שראוי לפסוק כי אכילת האחרון אסורה ואם שחטו שניהם כאחד תהא אכילת שניהם אסורה ואם נשחט הראשון לכתחלה תהיה אכילתו באסור לא שהשוחט עובר וחייב והנשחט יהא בהתר. ואין הבדל בין ששחט העקר קודם והפרח אחרי כן או ששחט הפרח קודם והעקר אח"כ והכתוב אומר "וְשׁוֹר, אוֹ-שֶׂה--אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ, לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח). והוא הדין לחיות ברא שהרי כשרצה להבדיל העוף בענין אחר ר"ל במאמר שלח תשלח את האם (דברים כב, ז) כדי לפטרו ממאמר "שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם[[38]](#footnote-38)-אִמּוֹ" (שמות כב, כט) אכן לא פטרו שישחט ביום אחד מכאן למדנו כיון שפטר את העוף לשלח את האם כנראה פן יאסר מכח ההקש מכלל שחיה ועוף מוקשים לשור ושה כי הכונה לצד החמלה כעין שנאמר "לֹא-תִקַּח הָאֵם, עַל-הַבָּנִים" (דברים כב, ו) "לֹא-תַחֲרֹשׁ בְּשׁוֹר-וּבַחֲמֹר, יַחְדָּו" (דברים כב, י) "לֹא-תַחְסֹם שׁוֹר, בְּדִישׁוֹ" (דברים כה, ד). ואולם העלה אשר תכריחנו להקיש מה שאינו כתוב ממה שכתוב כי אחרי שהזכיר שור ושה במה שהזכירם והעוף כמו כן הזכירו לאופן אשר הזכירו וחיות ברא לא הזכירם מכל וכל מכלל שכלם מוקשים זה מזה. ואם כן עולה לנו מכח אלו הדברים שאסור לשחוט בעופות הפרח עם העקר ביום אחד בין האב ובין האם שלא פטרו אלא על שלוח האם לבד באותו יום שלקח הבנים:

**#XII:4 פרק רביעי**

**ההרה** גם היא אסורה שלא תשחט משום "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" (ויקרא כב, כח) מעת שנזקקה עם הזכר הטפה ההיא מעת שבאה ברחמה נתנה צורה לדם הרחם והוא בחזקת חי כי כן אמר "תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ" (בראשית א, כד) אבל האשה קודם נתון הזרע צורה אין האשה טמאה טמאת לידה ואם כן הבהמה מעת שתהר הטפה ההיא תקרא בהמה ממאמר "תּוֹצֵא הָאָרֶץ" אבל האדם אחר השלים הצורה שכן אמר "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם, עָפָר מִן-הָאֲדָמָה" (בראשית ב, ז) אם כן הבהמה ההרה לא תשחט משום "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" כי העובר במעי אמו נקרא בן שנאמר "וַיִּתְרֹצְצוּ הַבָּנִים, בְּקִרְבָּהּ" (בראשית כה, כב) ואומר "הַעוֹד-לִי בָנִים בְּמֵעַי" (רות א, יא) ואין טענת הטוען טענה שזה נקרא על שם סופו כמו "וּבִגְדֵי עֲרוּמִּים תַּפְשִׁיט" (איוב כב, ו) כי הדבר הנקרא על שם סופו אינו נמצא בקריאתו כלל אבל כשיהיה נמצא צריך שיתואר לפי המצאו ואם כן כיון שנקראו "בָנִים" והם נמצאים במעי אמם אינם נקראים על שם סופם אבל השם מוסכם עליהם ואם כן הוא נכלל תחת "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" אע"פ שאמר "לֹא תִשְׁחֲטוּ" והעובר אינו נשחט רק מת. כבר אנחנו הכללנו על כל איזה צד שיפסד ויחייב אסור שניהם כי פעולה אחת תכללם. ועוד שהכתוב לא הרשה להפסיד החי אלא על צד שנהיה זה מפני זה ואם ימות העובר בלי שחיטה הנה הוא נבלה ואוסר להאכל ועוד שהוא מטמא את אמו ואסור להאכל. אבל בעלי הקבלה האומרים כי העובד אבר אחד מאברי הבהמה איך אמרו במאמר "וּמֵתוּ גַּם-שְׁנֵיהֶם" (דברים כב, כב) לרבות הולד מכלל שהם שני עצמים. ועוד שהם נכשלים בלשונם באמרם שחיטת אמו מטהרתו ושם אם שם הצירוף מכלל שיש לה בן. והם אומרים אפילו שמת העובר קודם השחט הבהמה יכשר אחר שהוא אבר מאבריה משנשחטה הבהמה מותר הוא להאכל ועם ההשלמה יהיה זה כמו אבר המדולדל ובשר המדולדל וביצי המסורס שהם אסורים להאכל אחרי שחיטתם וכן נמי העובר בעוד אמו בחיים יהיה אסור להאכל שאם הם יש בהם קצת חיים ועם כל זה נאסרו וכל שכן שהוא מת. והתירו השליל ממאמר "בַּבְּהֵמָה--אֹתָהּ, תֹּאכֵלוּ" (ויקרא יא, ג) ר"ל מה שיש בתוך הבהמה מה שלא יורה כן מהות הלשון וכן אמרו אפילו נמצא בה סוס או חמור מותר באכילה שכן אמרו כל היוצא מן הטהור טהור ומן הטמא טמא:

**ושמע** ענין שהקרה בשנת חמשת אלפים צ"ט ליצירה כפי שספר הרב ר' משה חותני נ"ע בחבור שחבר ששני אנשים שם האחד יודא פפא ושם השני משה בן דוד מבני הרבנים קנו כבשה אחת ושחט אותה ר' נתן ב"ר הלל ונמצא בקרבה חזיר והתירוהו ואכלוהו כפי דין רבותיהם כל היוצא מן הטהור טהור ומן הטמא טמא. ומזה סמכו "אַךְ אֶת-זֶה, לֹא תֹאכְלוּ, מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה, וּמִמַּפְרִסֵי הַפַּרְסָה" (ויקרא יא, ד) ר"ל אם נמצא בבטן החזיר כבש שהוא ממפריסי הפרסה וממעלי הגרה שלא יאכל ומנין להם זה הפירוש הזר והנמהר כי בידוע שפירושו עונה אם שיהיה על האסורים ויהיה יו"ד ממפריסי נוסף או שיהיה מרמיז על כל מין ממפריסי הפרסה ועל כל מין ממעלי הגרה והוציא פרט מן הכלל במלת "אַךְ אֶת-זֶה, לֹא תֹאכְלוּ". ועוד אם כל מה שימצא בתוך הבהמה הוא בהתר למה בארו במאמר "הַשְּׁסוּעָה" (דברים יד, ז) מרמיז על בהמה בעלת שתי שדרות שהיא אסורה ואינו דין שתהא מלת "הַשְּׁסוּעָה" חוזרת למלת הפרסה ואף שמצאנו "וְשֹׁסַעַת שֶׁסַע שְׁתֵּי פְרָסוֹת" (דברים יד, ו) ואם כפי דבריהם היה ראוי לומר ו"אֶת-הַגָּמָל" אם לא יהיה נכלל למאמרים הקודמים. ועוד אמרו אם נמצא בה עוף אפילו שהוא מין טהור הוא אסור. ועוד אמרו אם שלמו חדשי העובר אינו צריך שחיטה אבל חלבו אסור ואם לא שלמו חדשיו חלבו מותר וגיד הנשה אסור ומעולם לא שמענו להיות בהמה אחת בעלת ארבעה גידי הנשה. ואם נולד והוא הולך על הארץ מהם הצריכוהו שחיטה ומהם אמרו אפילו הוא חורש בשדה אינו צריך שחיטה. ועוד אמרו אם הוציא אבר אחד העובר בין החזירו בין שלא החזירו אחרי שנולד הוא באסור משום אבר מן החי והחלב הבא ממנו באסור משום שבא מכל האברים. ועוד אמרו נשחטה בהמה והיא טרפה אם העובר בן תשע חדשים הוא צריך שחיטה להתירו שלא תועיל בו שחיטת אמו ולמה לא יהיה גם הוא טרפה הואיל שהוא אבר מאבריה. ינוחו על משכבותם חכמינו ע"ה אשר רחקו מאלו הדברים וכיוצא בהם ועמדו על הרשום בכתב אמת ואסרו את ההרה ואין ספק על מה שהוא עובר שלה מהיותה נכלל במאמר "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" (ויקרא כב, כח). אמנם אם נמצאת טפה ברחם אם יהיה נדון במאמר "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" כבר הורינו על זה כי מעת קבלת הזרע הוא בכלל בהמה וכן אמרו בעלי הקבלה על האדם מתי נגמרה צורתו ואמרו לארבעים יום אבל על הבהמה לא עמדו על מנין הימים. ועוד אמרו הבהמה כשהפילה טפה פטרה לבא אחריה מן הבכורה. והנה צדקו חכמינו בזה שהוא מעת נפילת הזרע ואם התורה אמרה "לֹא תִשְׁחֲטוּ" דברה על הרוב בהפסד החי על ידי שחיטה ובהמה שהיא חשודה להריון אסורה לשחיטה אך אם נשחטה ונמצאת טהורה היא בהתר להאכל כי המחשבה גברה שאינה הרה ממה שיגביר שהיא הרה שהאדם חס על ממונו ויראת החטא בנגלה. אך אם כון לשחטה עם מחשבתו שהיא הרה ונמצאת טהורה שחיטתו נתעבה והיא בחזקת נבלה כדין שאמרנו למי ששחט בשבת. אך אם נשחטה הבהמה ויצא העובר חי איך יהיה דינה אם נפסד בו ביום נאסרה הבהמה כי מעשה השחיטה הפסיד את שניהם והכתוב אומר "לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד". אבל החכם ר' שלמה הנשיא נ"ע אומר שהוא נמנע לחיות מפני שחיטת אמו ואחרי ששחיטת אמו היא סבה למותו אסור לשחטה ממאמר "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ". ועוד שהוא אם ימות הוא נבלה ומטמא את אמו ואסור להאכל והכתוב לא הורה להשחית את החי אלא על צד שנהיה זה מפני זה. וחכמינו ע"ה אמרו כי באכילת הקבוט ששה דברים אסורים ואלו הם חלב ונבלה ודם וגיד הנשה ו"אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" ולא ישלמו הסימנים כי לא העלה גרה ואמרו שזה השער האחרון אין הוא כן בעבור כי הוא ית' התיר שחיטתו ביום שמיני ללידתו ואם הוא חי לא העלה גרה. וכבר בארנו שחיות ברא מוקשים על זה וההרה בבהמה וחיה לא תשחט אבל לא בעוף כי אין בבטן העוף חי כי הביצה דבר נקפא והתורה אמרה "לֹא תִשְׁחֲטוּ". ואמרנו שאסור "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" נוהג בבהמה וחיה ובעוף אע"פ שפרט במאמר "וְשׁוֹר וָשֶׂה" וחכמינו אמרו שדבר הכתוב בהווה. ואין להקשות על "צֶמֶר וּפִשְׁתִּים" (דברים כב, יא) שאין הדין נוהג בכל שני מינים כי בפרשת קדושים אמר "וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז, לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ" (ויקרא יט, יט) וכלל כל שני מינים והנה בא ופרט ואמר "צֶמֶר וּפִשְׁתִּים" וחוב לעמוד על זה. ועוד שאין צד רחמים להיות עלה אחת שוה לכל כמו שיש לחי האלם. הנה הכתוב אמר "כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ" (שמות כג, ד) הוא הדין על הכל. "לֹא-תִרְאֶה אֶת-חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ" (דברים כב, ד) והוא הדין על הכל "וְנָפַל-שָׁמָּה שּׁוֹר, אוֹ חֲמוֹר" (שמות כא, לג) והוא הדין על הכל:

**#XII:5 פרק חמישי**

**אסור** לשחוט את הטרפה בין בהמה בין חיה בין עוף שנאמר "וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ" (שמות כב, ל) ולא הותרה השחיטה אלא בשביל האכילה וכיון שנאסרה האכילה נאסרה השחיטה והיא הדרוסה מחיה ועוף ונאמר "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה, בָּאֶזְרָח, וּבַגֵּר" (ויקרא יז, טו) לא כדעת בעלי הקבלה שאומרים שמונה עשרה טרפות כי הם בעצמם מודים שהדרוסה היא מכח הכתוב והיא דורסת היד ולא הרגל ולא השן והלא נמצאת טרפה בשן כגון שאמר "טָרָף בְּפִיהָ" (בראשית ח, יא) ואומרים טרפת חיה ועוף במה שיש במנהגו לטרוף בין בהמה בין עוף ובשאר טרפות אומרים הלכה למשה מסיני. אך המתחכמים שהם רוצים להוציא את הכל מכח הכתוב ומפרשים ענין טרפה שהוא חולי מלשון " כִּי הוּא טָרָף וְיִרְפָּאֵנוּ" (הושע ו, א) אם יש לו לב יש לו להבין שלא אמר "טָרָף" אלא בעבור שאמר למעלה "כִּי אָנֹכִי כַשַּׁחַל לְאֶפְרַיִם, וְכַכְּפִיר לְבֵית יְהוּדָה; אֲנִי אֲנִי אֶטְרֹף וְאֵלֵךְ, אֶשָּׂא[[39]](#footnote-39) וְאֵין מַצִּיל" (הושע ה, יד) ע"כ אמר "טָרָף" ועל כן אמר "בַּשָּׂדֶה" ודבר על ההווה ברוב והוא הדין על הנטרפת בעיר לא כדברי המהביל על כן אמר "בַּשָּׂדֶה" ר"ל אפילו הוא חורש בשדה מצד חולי יהיה אסור להאכל כי לא יכיל משמע זה הפסוק זה הפירוש הזר והנמהר ואנחנו יודעים שבזה המאמר ר"ל "וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ" כלל טרפת העוף וטרפת בהמה שהרי לענין העונש רוצה את שניהם במאמר "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל[[40]](#footnote-40)" (ויקרא כב, ח) שבראשית הפרק אמר "אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף" (ויקרא יז, יג) מכלל שבאזהרה כלל את שניהם ואיך אמר זה המפרש שמאמר "בַּשָּׂדֶה" ר"ל אפילו חורש בשדה מכלל לא כלל העוף. ועם היות זה המאמר גלוי ההסכמה מיוחד הענין רחוק מכל חלקי השתוף עזר בענינו ממאמר אחר סמוך לו כמו שאמר "בַּשָּׂדֶה" כי טעם "בַּשָּׂדֶה" הנה להופיע ענינו שטעמו לאסור את הנטרפת מחית השדה ומציאותו על הרוב היא בשדה והשתכל אמרו "וּבָשָׂר" ולא אמר ובהמה כי כיון שנטרפת היא בשר ואינה בהמה ע"כ צדק לומר "וּבָשָׂר" שהרצון בו חיה ועוף שכן נאמר "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה, בָּאֶזְרָח, וּבַגֵּר" (ויקרא יז, טו). ואין בעוף אופני הטרפה שבודים מלבם ונותן התורה בעבור שידע מה שיקרה מן המוסיפים על כן אמר "בַּשָּׂדֶה" להופיע ענין הטרפה ומאמרו "וְאַנְשֵׁי-קֹדֶשׁ, תִּהְיוּן לִי" (שמות כב, ל) מן גאולי חיות הטורפות. ואמת שהכתוב לא הרשה לשחוט אלא אשר הוא בריא שנאמר "זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ב) ונאמר ע"י נח "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" (בראשית ט, ג) ואע"פ שרצון הכתוב באמרו "חַי" שהוא מרגיש יסבול היותו מורה על בריאותו ועל חזקתו כגון "כִּי-חָיוֹת הֵנָּה" (שמות א, יט) ואם כן יהיה אסור החולה ואולם לא יבחן זה רק על ידי מאכל ומשקה לא בדבר נעלם אשר לא יודע רק אחרי השחיטה והמורה לא הכשיר השחיטה רק להאכל ואם תאסר אכילתו אחרי השחיטה לשוא יהיה הכשר השחיטה והכתוב אמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ" (דברים יב, טו) והדביק האכילה אחרי השחיטה בלי אמצעות דבר אחר. ואם יטעון טוען כי אפשר שתפסל השחיטה ויאסר הנשחט אינה טענה כי הכתוב לא ידבר רק אחרי הכשר השחיטה שאינו צריך אחרי תמימות השחיטה הכשר אחר שנאמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ" והכתוב אסר להאכל הטרפה אפילו לגר לא כמו הנבלה שנאמר "לַגֵּר אֲשֶׁר-בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ" (דברים יד, כא) אבל על הטרפה אמר "לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ" (שמות כב, ל). ינוחו על משכבותם חכמינו עליהם השלום ההולכים בנתיב הרשום בכתב אמת:

**#XII:6 פרק ששי**

**כל** המינים נשחטים בין ביום בין בלילה זולתי הימים אשר נאסרה בהם המלאכה חוץ ממה שבא על צד החיוב מהקרבת הקרבנות בזמן המקדש ואין שוחטין במועד כי אין בין השבת ובין המועד זולתי מלאכת אוכל בראיה מן הכתוב "אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל-נֶפֶשׁ, הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם" (שמות יב, טז) שלא הותרה אלא המלאכה אשר אחריה האכילה. ומה שטען אב"ן עזרא שיש מענה לבני מקרא להתיר השחיטה במועד מן הכתוב בחג השבועות ושני כבשים בני שנה לזבח השלמים (ויקרא כג, יט) יש להשיב כי אלו שלמי מצוה שהרי ראה אמרו "בְּנֵי-שָׁנָה" ואמרו "שְׁנֵי" ואמרו "קֹדֶשׁ יִהְיוּ לַה', לַכֹּהֵן" (ויקרא כג, כ) שלא היו נאכלים כי אם לכהן ומנין יש להתיר החולים. ועוד שאין הקשתו נכונה כי כבר רבותיו אמרו חל חג שבועות בשבת ישחטו שלמי צבור ואם יש לו להקיש משחיטת שלמי צבור שחיטת חולין יש לו להתיר שחיטת החולין בשבת וזה מה שאי אפשר. ומה שכתוב "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר" (דברים טז, ב) פירשו קצת החכמים שפסח מצרים מן הכבשים ומן העזים ופסח דורות צאן ובקר אמנם לדעת רוב חכמינו ע"ה אין הפרש בין פסח מצרים ובין פסח דורות וזהו האמת ופירשו צאן ובקר צאן לפסחים ובקר לשלמים והעד פסח יאשיהו "וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג). וכבר ידעת דעת חכמינו ע"ה שהפסח היה נשחט בערב חמשה עשר ואם כן כפי הענין יש לו התר לשחוט במועד. ואפשר להשיב בזה תשובות כי אפשר שהיה זה תלוי במצוה כדין שלמי מצוה של חג השבועות וחלבי השלמים היו נקטרים בלילה כחלבי הפסח משום שכתוב "וְלֹא-יָלִין חֵלֶב-חַגִּי, עַד-בֹּקֶר" (שמות כג, יח). והאומר שהיו לנים עד הבקר ואחר עולת הבקר היו מקטירים החלבים שנאמר "וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים" (ויקרא ו, ה) זה המאמר חלוש שהרי אין בשר השלמים נאכל טרם הקטר החלבים כמו שידעת הכונה מן בני עלי. אכן התשובה הנכונה שהשלמים היו נשחטים קודם הפסח ומה שהקדים הכתוב הפסח מן השלמים למעלתו ולא לזמן שחיטתו ובא כמו "אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶת-הָאָרֶץ, אֶת-הָאָדָם וְאֶת-הַבְּהֵמָה[[41]](#footnote-41)" (ירמיהו כז, ה) והקדים האדם מן הבהמה למעלתו ולא לזמן בריאתו ואמרנו זה בעבור שהשלמים לא היו נשחטים בלילה שנאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר (ויקרא ו, ב). אך אני תמיה איך נחה דעת החכמים שיהיה צאן לפסחים ובקר לשלמים והלא חגיגת הפסח צאן ובקר ולא בקר לבד ויותר טוב שיהיה צאן ובקר הנזכר חגיגת הפסח אך הפסח היה נודע ממה שנזכר "שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן-שָׁנָה" (שמות יב, ה) ובענין זה נאמר "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ, כַּמִּשְׁפָּט; וְהַקֳּדָשִׁים בִּשְּׁלוּ, בַּסִּירוֹת" (דברי הימים ב לה, יג) ויותר טוב היות מאמר צאן מסתעף לפסחים ולשלמים והבקר לשלמים כדרך "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב[[42]](#footnote-42), וָעֵז" וגו' (ויקרא ז, כג). החלב היא אסורה משור ושה ולא מחיות ברא והדם מכל וכל שנאמר "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא ז, כו) ועל כן הקדים הצאן מן הבקר. סוף המאמר אסור לשחוט במועד.

**#XII:7 פרק שביעי**

**אם** יש רשות לשחוט בכל מקום. יש דעות חלוקות וכבר ידענו כי על ידי נח הרשה להאכל בשר על ידי שחיטה שנאמר "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" (בראשית ט, ג) ואמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (בראשית ט, ד) וכשבא נותן התורה יחד למקבלי התורה מינים מוסגלים כפי שקדם לנו זכרם ולא הורה דבר יותר על שחיטתם אלא נשאר הדבר כמו שהיה קודם לכן היות רשות לשחוט בכל מקום. אך בהיות ישראל במדבר יחד שלשה מינים שור שה כשבים ושה עזים להשחט במקום מוסגל להאכל קדשים שנאמר "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז, בַּמַּחֲנֶה; אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. (ויקרא יז, ג) וְאֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, לֹא הֱבִיאוֹ" (ויקרא יז, ד) וזה הפסוק הורה שאסור לשחוט מאלו השלשה המינים חוץ מאהל מועד אבל שאר המינים נשארו כפי שהיו נהוגים מקודם לכן. ובזמן היות המחנה נאסרו אלו להשחט כי אז היה מחנה וחוץ למחנה וחוץ למחנה יתכן שלקח כל העולם כדרך מחוץ לגבול עיר מקלטו (במדבר לה, כז). והנה בזמן המדבר מי שהיה בבבל לא היה לו רשות לשחוט חולים ואם משמע מחוץ מורה למקום קרוב מן המחנה משמע הענין מורה לכל העולם. ומי שאמר כי ממאמר "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא יז, ה) נאסר למי ששחט אז חולים בבבל אינו מאמר נאות כי כשם שהגביל מחוץ למחנה כן ראוי להגביל מאמר "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ" ואולם לא דבר מאמר מחוץ שהוא מורה בקרוב המחנה אלא בעבור שכל ישראל לשם היו ודבר מאמר שיועיל בעד שהם במחנה וחוץ למחנה ר"ל בקרוב לא לפי דעת מי שאומר כי אינו רוצה כל העולם במאמר מחוץ ואלו אמר מאמר כולל כל העולם היה המאמר בלתי תועלת כי אחרי שאין לשם ישראל מה בא לאסור אבל הענין יורה זה והעד שדבר בהרחק המקום באמרו "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" (דברים יב, כא) מכלל בהרחק המקום לא היה רשות לשחוט חולים והמבין יבין כי העלה ידועה "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) ולמחות זה החולי מעקרו בשביל חיה ועוף שהיו נשחטים חוץ למזבח צוה לכסות דמם כי דם אלו השלשה מינים בהיות קרבנות היה נשפך במזבח וכיון שהיתה תקנה שלא יראה דם אלו השלשה מינים על כן יחדם במדבר להאכל כלם קדשים ועל כן אסר להאכל חולים כדי שלא יצטרך בכסוי דמם מכלל חוץ מן המשכן היה אסור לשחוט שלשה המינים בין בקרוב בין ברחוק מפני שדמם היה נשפך שנאמר "עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ כַּמָּיִם" (דברים יב, טז). וחיה ועוף היו שוחטים במחנה וחוץ למחנה והעד השלו שהיה נשחט במחנה אחרי שהוקם המשכן ולא היה נשחט תוך העזרה ועוף שהיה נשחט תוך העזרה לא היה נאכל אלא נשרף. ואין טעם לדברי בעלי הקבלה שאמרו במוקדשין הכתוב מדבר מפני שאמר להקריב קרבן (ויקרא יז, ד) וכנראה לפי דעתם שלא נאסרו החולים במדבר אם מאמר "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט" וגו' אמור במוקדשין והלא הם עצמם אומרים שנאסרו החולים ואם כן אין מאמר זה אמור במוקדשין. אכן על המוקדשין יש מאמר אחר כגון "וַאֲלֵהֶם תֹּאמַר--אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, וּמִן-הַגֵּר אֲשֶׁר-יָגוּר בְּתוֹכָם: אֲשֶׁר-יַעֲלֶה עֹלָה, אוֹ-זָבַח" (ויקרא יז, ח) ומה שאמרו עוד כי השחיטה לחולין נאסרה במדבר אלא היו נוחרין ואוכלין בידוע על פי דבריהם שהיו אוכלים הנבלה כי כצאת נפש הבהמה בלי שחיטה היא נבלה ועוד שהדם היה נבלע באברים על ידי נחירה והכתוב אומר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ" וגו' (בראשית ט, ד) ואומר "רַק חֲזַק, לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם" (דברים יב, כג). ויש לדעת כי אחרי שבאו ישראל לארץ הקדושה והרחיב גבולם שנאמר "כִּי-יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-גְּבֻלְךָ, כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר-לָךְ" (דברים יב, כ) הוא גבול שבעה עממים "וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר, כִּי-תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר--בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ, תֹּאכַל בָּשָׂר" (דברים יב, כ) ר"ל בשר חולים והורה הטעם "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" (דברים יב, כא) ולא תוכל לאכול שלמים אמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ, בְּכֹל, אַוַּת נַפְשֶׁךָ" (דברים יב, כא) ומשמע "כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" מרמיז למאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר, כְּבִרְכַּת ה'" (דברים יב, טו). והלא אכילת הבשר היא רשות ולשון צווי הוא חיוב אלא שזה סובל פירושים אם שיהיה חוזר שיאכלנו על ידי שחיטה למה שאמר תזבח "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" או שיהיה פירושו שיאכלנו חולים בשער ולא בבית הבחירה וזהו הקרוב לפי משמע הכתוב וחוזר למה שאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר" ושתי הפרשיות כאחת ואין מאמר "צִוִּיתִךָ" מורה בענין שיסגיל אכילת החולים בשער בין היותו לאכול הבשר על ידי שחיטה בין היותו מורה שיאכלנו חולים ולא שלמים. אך בפרשה הקודמת אמר למעלה "לֹא תַעֲשׂוּן--כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה, הַיּוֹם: אִישׁ, כָּל-הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו" (דברים יב, ח) ומרמיז שלא היה להם חיוב במדבר להקריב קרבנות כי אם אחרי בואם לארץ כמו שמרמיז "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז, בַּמַּחֲנֶה; אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. (ויקרא יז, ג) וְאֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, לֹא הֱבִיאוֹ (ויקרא יז, ד)" מלמד שהיה ברשות אם רצה וזהו "אִישׁ, כָּל-הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו" יעשה ולמה "כִּי לֹא-בָאתֶם, עַד-עָתָּה--אֶל-הַמְּנוּחָה, וְאֶל-הַנַּחֲלָה" (דברים יב, ט) שאז יהיה בחיוב כאמרו "וְהָיָה הַמָּקוֹם, אֲשֶׁר-יִבְחַר ה'" (דברים יב, יא) ואומר "שָׁמָּה תָבִיאוּ, אֵת כָּל-אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם: עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם" (דברים יב, יא) שאז יהיו בחיוב והזהיר שלא יקריבום במקום אחר באמרו "הִשָּׁמֶר לְךָ, פֶּן-תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ, בְּכָל-מָקוֹם, אֲשֶׁר תִּרְאֶה" (דברים יב, יג) ואחרי כן אמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר" (דברים יב, טו) בא עתה להתיר בשר חולים שאסר במדבר באמרו "וְאֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, לֹא הֱבִיאוֹ, לְהַקְרִיב קָרְבָּן" (ויקרא יז, ד) ואמר "וְאָכַלְתָּ בָשָׂר, כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן-לְךָ--בְּכָל-שְׁעָרֶיךָ" (דברים יב, טו) הם ערי ישראל ואמר "הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יֹאכְלֶנּוּ, כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" (דברים יב, טו) משום שבמדבר היו אוכלים אותו שלמים ולא היה רשאי הטמא לאכלו. אבל עתה זבחי חולים רשאי הטמא לאכלו כמו צבי ואיל שיש עליו רשות לאכלו הטמא והטהור שלא יהיה בתורת קדשים. וכמו שנתן הטעם בחיוב הקרבת הקרבנות בעבור בואם "אֶל-הַמְּנוּחָה, וְאֶל-הַנַּחֲלָה" כן רצה לתת טעם למה התיר בשר חולים באמרו "כִּי-יַרְחִיב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-גְּבֻלְךָ, כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר-לָךְ וְאָמַרְתָּ אֹכְלָה בָשָׂר" (דברים יב, כ) ונתן הטעם "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" (דברים יב, כא) ואמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" (דברים יב, כא) ובאר כי לא התיר בשר תאוה רק בהרחק המקום מכלל מי שיהיה רחוק מירושלם יש לו לשחוט בשר חולים והרחוק מצאנו עליו סמך "אַךְ רָחוֹק יִהְיֶה, בֵּינֵיכֶם וּבֵנָיו, כְּאַלְפַּיִם אַמָּה, בַּמִּדָּה" (יהושע ג, ד) ואדוניהו שחט חולים קרוב לירושלם. ואין הטעם באמרו "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" (דברים טו, כב) אלא כדי לאסור החולים במקום הבחירה כמו שאמר ואל פתח אהל מועד לא יביאנו (ויקרא יז, ט) "לְהַקְרִיב קָרְבָּן" כי באמרו "לְהַקְרִיב קָרְבָּן" (ויקרא יז, ד) אסר החולים בבית הבחירה על כן אמר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" הרצון בשעריך התר החולים ולא במקום המובחר כי כמו שאסר הקדשים חוץ ממקום המובחר באמרו "רַק קָדָשֶׁיךָ" וגו' (דברים יב, כו) כן אסר החולים במקום המובחר באמרו "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" והוציא שער ירושלם כי ירושלם לא נחלקה לשבטים והיא שער ה' שנאמר "בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ" (תהילים מח, ב). "עִיר-אֱלֹהִים; קְדֹשׁ, מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן" (תהילים מו, ה) וכן אמרו החכמים ירושלם לא נחלקה לשבטים ומזמן אברהם אבינו ע"ה היה נודע המקום ליחידים כנרמז "וַיָּחֶל שְׁלֹמֹה, לִבְנוֹת אֶת-בֵּית-ה'" (דברי הימים ב ג, א). ואין הטעם שבשר חולים הותר בשער וזולת שערי ישראל יהיה לכל העולם באסור כמו שיתבאר שהכתוב לא ידבר רק על דרך שלום וכמו שאמר "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט" וכו' (ויקרא יז, ג) ואע"פ שאמר "מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" מורה למקום קרוב למחנה ואינו רוצה כל העולם ועכ"ז הוא אסור לכל העולם באותו הזמן אלא דבר הכתוב במה שצריך לדבר כי לא היה אז ישראל במקומות רחוקות עד שיכללם כן אמר הנה בשעריך ולא אמר מאמר שיכלול חוץ מן שערי ישראל כי אם היה אומר כן כאלו היה מבשר להם קלקלה אבל בין שערי ישראל בין חוץ משערי ישראל שחיטת חולים בהתר כי כן אמר "כִּי-יִרְחַק ... וְזָבַחְתָּ" וכמו שאין הזביחה הסגל בשער כן אין האכילה הסגל בשער כי אם התירו. והזביחה על תנאי הרחבת הגבול לא הסגל בגבול אף שכבר הורינו שלא היה מאמר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" אלא לאסרו בבית הבחירה לא לאסרו חוץ משערי ישראל לכל העולם כי בית הבחירה קודם במאמר "בִּשְׁעָרֶיךָ" ולא כל העולם ובו חתם באמרו "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר-יִהְיוּ לְךָ" וגו' (דברים יב, כו). והנה שתי הפרשיות נקשרות זו בזו לאסור חולים במקום המובחר ולאסור קדשים חוץ מבית הבחירה. אכן לפי דעת בעלי הקבלה אשר בארו מאמר לא "לֹא תַעֲשׂוּן--כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים" (דברים יב, ח) דרך הגדה אמור לבאי הארץ בשני הכבוש והחלוק שהותרו להם הכמות ולא תהיו עושים ככל אשר אנחנו עושים שהמזבח כשר להקריב אשמות וחטאות אלא תהיו עושים "אִישׁ, כָּל-הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו" (דברים יב, ח) אין קשר הפסוקים מורה זה שהרי מקודם לכן אמר "כִּי אִם-אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם, מִכָּל-שִׁבְטֵיכֶם" (דברים יב, ה) ואחרי כן אמר "לֹא תַעֲשׂוּן--כְּכֹל" וגו' ואיך יהיה זה הגדה על זמן הביאה לארץ רק הוא אזהרה כמו שבארנו. ועוד מה שאמרו כי מאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח" (דברים יב, טו) אינו אמור אלא על קדשים שנפל בהם מום ואנחנו כבר הורינו קשר הענין ר"ל שהוא בשר חולים לא כדעת המלמד שחלק מאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ" מן "כִּי-יַרְחִיב" ואמר שזה מורה התרתו בשערים ובמדינות ומאמר "כִּי-יַרְחִיב" מורה התרתו בשדות שנקראים גבול ואנחנו כבר בארנו ששני המאמרים כאחד שהרי כשם שאמר הנה "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" כן אמר הנה "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" עולה לנו לאמר כי הבשר הותר מזמן נח על ידי שחיטה ולא היה הסגל מקום בין לקרבן בין לחולים וכשבא משה רבינו ע"ה נאסרו החולים בהיות מחנה וחייבם לשחוט במקום מיוחד לאכלם קדשים וכשבאו לארץ חייב להם הקדשים במקום מיוחד ונאסרו החולים במקום המובחר במה שקרוב לו והותר לכל העולם:

**#XII:8 פרק שמיני**

**אכן** החכמים ע"ה מתוך מאמרים הנזכרים באלו הפרשיות שסדרנו מהם אסרו לשחוט בגלות ומהם התירו ויש לאלו ולאלו ראיות ואנחנו כפי קשר המאמרים עזרנו לפי דעת המתירים והוא האמת כפי שהוכחנו אנחנו. והמובן מדברי ר' שלמה נ"ע כי בין היות מחוץ למחנה קרוב למחנה ובין היותו כולל כל העולם אין מאמר "וְזָבַחְתָּ" רשות כי כשלא יהיה כולל כל העולם מה רשות יהיה וצריך המקום הרחק ואם יהיה כולל כל העולם לא יהיה כולל רק כשיהיה מחנה וכשאין מחנה בטל פנימי וחיצון ולא יאמר חוץ לדבר נעדר ולא יהיה אסור בשר חולים לכל העולם כמו שהיה מקודם לכן אם כן בין כך ובין כך אין מאמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ" רשות אלא כדי לאסרו במקום המובחר ומאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" אינו חיוב לאכלו בשער לבד אלא כדי להאסר בשערי ירושלם אבל הוא מותר להאכל לכל העולם. והחכם ר' אהרן נ"ע אומר כבר נאסר בשר חולין במדבר והתירו לכשיבואו בארץ ונתן העלה "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" ואמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ" ומה שאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" אין הטעם שלא יהיה התר לאכלו במקום המובחר אלא כדי לומר לא תוכל לאכול בשעריך (דברים יב, יז) "רַק קָדָשֶׁיךָ אֲשֶׁר-יִהְיוּ לְךָ" (דברים יב, כו) והנה לפי דעת שני החכמים מאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" יוצא ממשמעו. והדין נותן לחקור ולדעת איזה ענין הכריח לצאת מאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" ממשמעו ולדעת איזה דעת משתי הדעות צודקת אם שתהיה הכונה לאסרו במקום המובחר או שיהיה הרצון כדי לומר לא תוכל לאכול בשעריך רק קדשיך וגו'. והנראה כי התקון אשר תקן שיהיו ישראל מתנהגים במדבר ממה שאמר "לְמַעַן אֲשֶׁר יָבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויקרא יז, ה) "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) כלל אותה הפרשה לא סדרה על תנאי ולא על זמן ואמנם לולי מאמר "לֹא תַעֲשׂוּן--כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים" וגו' לא היינו יכולים לשנות ענין ממה שסדר על כן צדק מאמר רבינו אהרן נ"ע שהוא התר ר"ל מאמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ" מסברת רבינו שלמה הנשיא נ"ע שאמר שהוא כדי לאסור זביחת חולים במקום הבחירה. אך לפי דעת ר' אהרן נ"ע שהתיר החולים גם בירושלם אינו מאמר נאות כי ההתר אינו רק בהרחק המקום שנאמר "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" על כן היה צריך לסדר סדר אחר והוצרך להתיר החולים מה שאסר ולחייב הקרבנות מה שהיו ברשות ונתן גבול לשחיטת החולים באמרו "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם"ושעור הרוחק הרמזנוהו לשחוט חולים. וכמו שאסר הקדשים בזולת בית הבחירה כן אסר החולים במה שקרוב לבית הבחירה ואם כן הנראה בשעור הרוחק ההוא לא היו שוחטים קדשים ולא חולים שהקדשים היו בבית הבחירה והחולים חוץ שעור הרוחק ההוא אך במאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" להוציאו ממשמעו צריך אל מורה. ויש לדעת השער יתכן להיות שער כל בית ובית או שיהיה עונה לשער העיר ונמצא מאמר שער נאמר על המדינה שנאמר "כִּי-יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ" (דברים יז, ב). "כִּי-תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיךָ" (דברים יג, יג). אמנם להיות הכונה בשער הבית או בשער העיר אי אפשר כי מצאנו הכתוב הגיד בזולת השער ממעשה גדעון ומנוח ששחטו חולים כפי שהרמיז ר' שלמה הנשיא ע"ה כי לא עשאום בתורת קרבן אם כן יהיה הרצון באמרו "בִּשְׁעָרֶיךָ" כענין באחת שעריך והם ערי ישראל ואמנם גלויו של כתוב מורה שלא יאכל בזולת שערי ישראל ואם כן יהיה אסור בגלות מפני שבכל מקום שיזכור שעריך הוא ארץ ישראל והטוען מן "אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם, שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם" (זכריה ח, טז) והוא זולת ארץ ישראל אמר המלמד שזה אמור לכהנים אשר בבית ה' ויהיה בשעריכם רמז לארץ ישראל אמנם בני הגולה הוא בעבור הצום ואחרים אומרים שזה מרמיז לשער המשפט ואין הבדל בין ארץ ישראל ובין זולתה לפי דעתם.

**ועתה** נחפש דברי אלהים חיים כמשמעם ונאמר אם יהיה הרצון לחייבו בשערים לבד היה ראוי להיות כל העולם זולת שערי ישראל חלק אחד שיהיה בשר חולים באסור ואנחנו מצאנו זולת שערי ישראל שני חלקים בית הבחירה ושאר כל העולם והנה בבית הבחירה יהיה אסור משום קדושה ולכל העולם משום פסלות ואיך אפשר היות מאמר אחד מספיק לאסרו לשני המקומות זה אי אפשר אבל צריך בכל אחד משני המקומות מאמר מוסגל שלא יעשה בו חולים אלא בשערים והואיל ולא מצאנו מאמר אחר זולת זה המאמר לאסרם בבית הבחירה דין לנו שנאמר שזה המאמר מוסגל לאסור החולים במקום המובחר לא לאסרם לכל העולם. אבל יש לנו להקשות כי למה לא אמר מאמר מורה לאסרו לכל העולם זולת שערי ישראל אם היה רוצה לאסרו לכל העולם זולת שערי ישראל ולא עמדה הראיה כי הנשחט והנאכל חוץ מן הגבול והשער הוא נבלה על כן יש לנו לומר שמאמר " כִּי-יַרְחִיב" ומאמר "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" אינם תנאי להתירו בגבול ובשער לבד כי אינם עומדים בראשם אלא כאשר הרמזנו כדי לאסרם במקום המובחר ובעת שאין אסור כולל כל העולם נשאר שהוא בהתר במאמר "זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ב) על המנהג הקדום שהוא בהתר בכל זמן ובכל מקום ואינו צריך להתר אחר ואם נזכרו החולים בתוך הקדשים אין הטעם כי בזמן היות הקדשים יהיה התר החולים אלא כדי לאסור החולים במקום הקדשים. ואם יטעון טוען ולמה לא אמר מאמר שיכלול כל העולם בהתר החולים אלא אמר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" כבר בארנו העלה. ויותר הדעת נוטה לפי סברת ר' שלמה הנשיא נ"ע שנאמר זה המאמר לאסרו במקום המובחר כי האסור יהיה אז בעצמו של דבר ממאמר רבינו אהרן נ"ע שאמר כי טעם "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" כדי לומר "רַק קָדָשֶׁיךָ" כי האסור יהיה אז בזולת עצמו וזה לא יתכן מפני כי מה שהוא זולת עצמו הוא נודע בעשה באמרו "שָׁמָּה תָבִיאוּ" וגו' (דברים יכ, יא) ולא תעשה שאמר "לֹא-תוּכַל לֶאֱכֹל" וגו' (דברים יב, יז) ומה צורך למאמר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" אלא כדי לאסרו בירושלם שהוא שער ה' וכמו שאסר לשחוט חולים בירושלם במאמר "כִּי-יִרְחַק" כן אסר גם כן להאכל באמרו "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ". ומזה יש להבין כי בשעור הרוחק ההוא שלא היו רשאים לשחוט חולים ולא קדשים לא היו אוכלים חולים רק קדשים ר"ל שלמים על כן הוצרך לומר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" שהוא אסור לאכלם בירושלם אך חיה ועוף היו שוחטים ואוכלים בירושלם ואם כן לא תהיה הכונה במאמר "בִּשְׁעָרֶיךָ, תֹּאכְלֶנּוּ" לאסרם חוץ משערי ישראל לכל העולם על כן ראוי להאמין כי בגלות יש לנו רשות לשחוט חולים ולאכול. ויש ראיה על אכילת בשר בקר וצאן בגלות ממאמר "בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם--כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ[[43]](#footnote-43)" (ויקרא ג, יז) לאזרח ולגר שמושבותיכם כולל לכל העולם אף ע"פ מצאנו מלת מושבותיכם מוסגל בארץ כמו "מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם תָּבִיאּוּ" (ויקרא כג, יז) "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט, לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (במדבר לה, כט). אזהרת הדם אינה תלויה בארץ לבד שכבר חיה ועוף היו שוחטים חוצה לארץ על דעת הכל. ואחרי שמפני הדם אנחנו נאמין שמושבותיכם כולל הארץ וחוצה לארץ וחבר החלב עם הדם והחלב הוא אסור משור ושה שאסרו בחוצה לארץ מכלל ששור ושה מותרים בחוצה לארץ מכלל שבשר בקר וצאן מותר בגלות. ואין שחיטת חולים צריכה מזבח כפי שמביאים ראיה מן "וְדַם-זְבָחֶיךָ, יִשָּׁפֵךְ עַל-מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יב, כז) ומזה הודחקו להסגיל שחיטת חולים בארץ כי זה הפסוק אמור לענין השלמים אך על החולים אמר "עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" (דברים יב, כד) ואיך יהיה צריך מזבח. והאומרים כי הוא דם שטיפה הנה "וְדַם-זְבָחֶיךָ, יִשָּׁפֵךְ" והוא דם שחיטה ואינו דם שטיפה. והמביאים ראיה מענין שאול שנאמר "הִנֵּה הָעָם חֹטִאים לַה' לֶאֱכֹל עַל-הַדָּם" (שמואל א יד, לג) ואמר "גֹּלּוּ-אֵלַי אֶבֶן" (שמואל א יד, לג) ואמר "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ" (שמואל א יד, לה) ונתן זה הבאור למאמר "לֹא תֹאכְלוּ, עַל-הַדָּם" זאת ראיה חלושה כי איך יודע הדבר הנעלם ר"ל היות חולים צריכים מזבח ממה שהוא נעלם ממנו ר"ל מעשה שאול כי זה המאמר יסבול פירושים. מהם אומרים כי החטא שלהם מפני שהיה הארון לשם ולא היה ראוי לשחוט חולים והם שחטו על כן אמר "הִנֵּה הָעָם חֹטִאים לַה' לֶאֱכֹל עַל-הַדָּם" כדרך דם יחשב לאיש ההוא דם שפך (ויקרא יז, ד) ועל כן אמר "גֹּלּוּ-אֵלַי אֶבֶן" ואמר "פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שְׂיֵהוּ[[44]](#footnote-44)" ואמר "וּשְׁחַטְתֶּם בָּזֶה" (שמואל א יד, לד) ועל פי זאת הכונה נחלקו דעות המפרשים. מהם אומרים שזה נעשה מזבח להקריב שלמים ועל כן אמר "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ". ויש הנה שתי קושיות כי העם היה בא מן המלחמה ואפשר שהיו טמאים ואיך אפשר לאכול שלמים עוד שהיה לילה והכתוב אומר "הִוא הָעֹלָה עַל מוֹקְדָה עַל-הַמִּזְבֵּחַ כָּל-הַלַּיְלָה" (ויקרא ו, ב) ועל עולת הבקר היו מקטירין חלבי השלמים ועוד מה טעם לומר "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ" ואם כן אותה האבן לא היתה מזבח לשלמים. ומהם אומרים עשהו מחיצה לשחוט חולים כדרך "כִּי-יִרְחַק מִמְּךָ הַמָּקוֹם" ואם הוא מחיצה אינו מזבח ואם כן מה טעם "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ" ואמרו בזה שתי כונות. האחת כי בנה בפנים מן האבן לזבוח שלמים הטהורים וכבר בטלנוהו. ומהם אומרים על דרך תורה שיצליחו כדרך "וַיִּבֶן מֹשֶׁה, מִזְבֵּחַ" (שמות יז, טו) והלא אחר המלחמה עשהו שאול וגם זו כונה בטלה. ויש מן החכמים אומרים שזה המזבח בעבור חולים והוא האבן ובעבור ששחטו מקודם לכן בלי מזבח על כן אמר "הִנֵּה הָעָם חֹטִאים לַה' לֶאֱכֹל עַל-הַדָּם" ושמו זה פירוש "לֹא תֹאכְלוּ, עַל-הַדָּם" (ויקרא יט, כו). ויש קושיא לדבריהם כי מה טעם "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ" אם היה מן המצוה ובדבר שהיו רגילים איך שגו והלא מן הפסוק לא מצאו עזר שהחולים צריכים מזבח ואם מפסוק "וְדַם-זְבָחֶיךָ, יִשָּׁפֵךְ" הלא הוא אסור על השלמים ומאמר "לֹא תֹאכְלוּ, עַל-הַדָּם" אין ראיה שמורה על זה ר"ל לחולים הנאכלים בלי מזבח ואינו ידוע לא מן הכתוב ולא מן הקבוץ ולא מן ההקש וענין שאול יסבול החלוקה אם כן בטל שיהיו החולים צריכים מזבח עד שיוסגל היותו בשער להאסר חוץ מן השער ויהיה אסור בגלות. אכן מה שיש לנו לומר כי מאמר "לֹא תֹאכְלוּ, עַל-הַדָּם" כולל כל מה שהזהירה התורה שלא להשחט והלא ראה מה שאמר לשוחט במדבר "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפָךְ" (ויקרא יז, ד) והנה התורה הזהירה "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ, לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח) והעובר ושוחט ואוכל הוא אוכל על הדם ובזה הענין אמר "וַיַּעַט הָעָם אֶל-הַשָּׁלָל" ואמר "וַיִּקְחוּ צֹאן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ[[45]](#footnote-45)" (שמואל א יד, לב) ועברו על "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ, לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד" ועל כן נאמר "הִנֵּה הָעָם חֹטִאים" וזה לא הוקרה אלא בעבור שהיו נפוצים ועל כן אמר "גֹּלּוּ-אֵלַי אֶבֶן" ואמר "וּשְׁחַטְתֶּם" בזה לעשות הסגל במקום והיו מעיינים שלא ילכדו על ידי חטא בידוע ואמר "פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ ואיש שיהו"[[46]](#footnote-46) (שמואל א יד, לד) וזאת הכונה יותר ראויה כי לא היו שוגים כל כך ישראל אם לא היה ראוי לזבוח חולים וזבחו חולים או אם היו צריכים מזבח ולא עשו אכן שגו על זאת העבירה ועל כן בארו בבאור "בקר וּבְנֵי בָקָר" שזה היה החטא ואלו היה דבר אחר היה מבאר וכל מה שבארו החכמים הם סברות. אכן מה שיש להקשות הוא מאמר אותו החל לבנות מזבח ואם אינו חוזר על "גֹּלּוּ-אֵלַי אֶבֶן" לא הורה שבנה ולא הורה שהעלה דבר וזה אי אפשר אבל הראוי לומר כי כל מקום מיוחד לשחיטה יקרא מזבח ואין הבדל בין חולים ובין קדשים ובעבור שיחד שאול מקום לשחוט כדי שלא ילכדו בחטא קראו מזבח וזה אינו מן המצוה רק על דרך עצה וכל מקום שהיו הולכים במלחמה והוקרה להם זה המקרה היו מיחדים מקום וע"כ אמר "אֹתוֹ הֵחֵל, לִבְנוֹת מִזְבֵּחַ" לה' ר"ל שלא יעברו במצות השם ועל כן אמר "לַה'". והבמות לא היו לשחיטת החולים אלא על הקדשים והיה מותר להקריב בבמה עד שיבנה הבית כאשר הוכיח על ידי שלמה לבמה אשר בגבעון ואמר "אֶלֶף עֹלוֹת יַעֲלֶה" (מלכים א ג, ד) בבמה ההיא ואמר "כִּי לֹא-נִבְנָה בַיִת לְשֵׁם ה'" (מלכים א ג, ב) מכלל אחר אשר נבנה הבית נאסרו הבמות ועל דרך תוכחה היה אומר "עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמְקַטְּרִים, בַּבָּמוֹת" (מלכים א כב, מד):

**סוף** המאמר כל העובר בכל מה שהגבילה התורה בין מקדשים בין מחולים הוא אוכל על הדם הנה השוחט קדשים חוץ מן המקדש נחשב לו שדם שפך כגון מי שאמר זאת לשם עולה ושחטה לשם חולים היא אסורה שהקדישה בדבור כגון שאמר "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ, יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה' (ויקרא כז, טז) וכן כל הקדשים כגון שאמר זאת לחטאת או לאשם או לפסח אע"פ שיש לפסח זמן מוגבל משום שבעליו מפרישו בכל עת שירצה אכילתו אסורה משום קדושה בזמן שיש בית המקדש ויש לקדשים מעלות ידועות לשם בבית הבחירה בין לשחיטתם בין לזריקת דמם ואכילתם ואין ראוי לשנות מה בזה לזה וכל זה אינו מרצון כונתנו לבארו. ומי ששוחט במקום המובחר בזמן שאין המקדש על מכונתו הוא אוכל על הדם כמו שהוכיח ליושבי החרבות אחרי שנחרב המקדש שהיו מקריבים קרבנות ואמר "עַל-הַדָּם תֹּאכֵלוּ וְעֵינֵכֶם תִּשְׂאוּ" וגו' (יחזקאל לג, כה) מכלל אחרי שנחרב הבית אין קדושה נוהגת בחי האלם ועתה בזמן הזה ר"ל בזמן הגלות אסור לשחוט ולאכול חולים בירושלם "עִיר-אֱלֹהִים; קְדֹשׁ, מִשְׁכְּנֵי עֶלְיוֹן" (תהילים מו, ה) "אֱלֹהִים יְכוֹנְנֶהָ עַד-עוֹלָם סֶלָה" (תהילים מח, ט) אמן:

**#XII:9 פרק תשיעי**

**הדבור** על איכות צורת השחיטה. יש לדעת כי המכשיר אכול החי הוא השחיטה ועל ידי נח הזהיר שלא להאכל אלא על ידי שחיטה באמרו "כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי, לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה" (בראשית ט, ג) והורה שהוא חי ולא מת כי אחר שאמר "כָּל-רֶמֶשׂ" הורה שהוא חי ומה טעם לומר "אֲשֶׁר הוּא-חַי" אם לא כון לכך ואחרי כן הורה איך יאכל החי ואמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (בראשית ט, ד) טעמו כשהוא חי לא יאכל ר"ל כשנפשו עמו כל כן אמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ" והוא הנקרא בפי הכל אבר מן החי אלא אחרי צאת נפשו. ואסר המת מיתת עצמו וגם אסרו כשהוא חי עכ"פ הכשיר אכילתו בצאת נפשו על ידי פעולה כאשר באר "בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" ונקרא הדם נפש בעבור שקיום הנפש על ידי הדם בעבור כי המקור שיש בו דם תחתיו יש מקור אחר נבוב שבו רוח החיונית מתהלכת תחת מקור הדם ונאמר במקום אחר "כִּי הַדָּם, הוּא הַנָּפֶשׁ" (דברים יב, כג) ועל ידי הפעולה ההיא תהא תמצית שפיכת הדם ותמצית הדם אינה כי אם מן הגרון והפעולה ההיא הנעשית בגרון היא כריתת סימני הצואר שהם קנה ושט ושני ורידים שעל ידי אלה הארבעה סימנים תהא הסרת חיי החי ושפיכת דמו וצריך לכרות ארבעתם והיא הנקראת שחיטה כי באמרו "אַךְ-בָּשָׂר" מיעט הסרת חיי החי ושפיכת דמו בפעולה הקלה כאחד והיא השחיטה בכרות אלו הארבעה סימנים שבשחיטה קנה ושט לבד תצטער הבהמה למות וכן נמי בכריתת הורידים לבד תצטער הבהמה אך בכריתת הארבע סימנים כאחד לא תצטער הבהמה. מכלל נאסרה הנחירה והעקור שאמרו חכמי הרבנים כי במדבר היו נוחרים ואוכלים ומאז מזמן נח היתה נוהגת השחיטה בכל דור ודור ונאמר זה באברהם "וַיִּקַּח אֶת-הַמַּאֲכֶלֶת, לִשְׁחֹט, אֶת-בְּנוֹ" (בראשית כב, י) ובא משה רבינו ע"ה והעמיד את דבריו על התקון ההוא שהיה מקודם לכן ואמר "וְשַׁחֲטוּ הַפָּסַח" (שמות יב, כא) "וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ, כֹּל קְהַל עֲדַת-יִשְׂרָאֵל" (שמות יב, ו) "וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו" (במדבר יט, ג) וזאת המלה ידועה מהסכמת הלשון כי הכריתה הנעשית בכל אבר מאברי החי יש לה שם בפני עצמה כגון הכריתה הנעשית בעור החופה את העטרה נקראת מילה וכגון עריפה חבורה פצע קצוץ וכיוצא בהם כך השחיטה ענינה היא כרות ארבעה הסימנים. ויש לעזור בזה שאין רצון המתיר להאכל על ידי שחיטה אלא כריתת אלו הארבעה כמו שבארנו שאם הוסיף לכרות יותר מאלו מה שאין אליו צורך יפסל הנשחט מכלל השחיטה נגבלת בכאלו הארבעה כלם. וידוע כי מצות עשה בתורה על שלשה דרכים. הדרך האחד שלא היתה מקודם לכן כלל כגון הזיית מי חטאת. הדרך השני שהיתה נעשית מקודם לכן אלא התורה הוסיפה עליו תנאים כגון העולה. הדרך השלישי שקבע זמן כגון אכילת מצות ז' ימים. וכבר היו אוכלים מצה על דרך מקרה מקודם לכן אבל עתה הגביל זמן והשחיטה אינה מהחלק האחד שלא היתה נעשית מקודם לכן ולא מהחלק השני שהוסיף תנאים ולא מהחלק השלישי שיקבע זמן אלא נשאר כמו שהיתה מקודם לכן. ואמרו בעלי הקבלה שחיטה כשרה מאזן אל אזן לכרות קנה ושט ורידים וזה האמת המועתק ביד ישראל שישראל עומדים על שלשה דברים על הכתב ועל ההקש ועל סבל הירושה. וענין השחיטה כשאר הדברים שהישירתנו התורה על פי המנהג כמו קנין האשה וקדוש החדש. ובעלי הקבלה הוציאו מקום השחיטה מעצם המלה שכרתו המלה לשנים ואמרו מקום ששח חטהו כלומר מקום שכופף ראשו מלשון "וַיִּשַּׁח אָדָם" (ישעיהו ה, טו). ומהם אומרים מקום ששח חטהו כלומר מקום שמוציא הדבור מגזרת "אוֹ שִׂיחַ לָאָרֶץ וְתֹרֶךָּ" (איוב יב, ח). ועל הזביחה אומרים מקום שזב חטהו ואלו דברים בעלמא כי כמו שאין המילה ידיעת ענינה מעצם המלה כן זאת אך התורה בארה רושם מקום השחיטה באמרה "וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ" (ויקרא יז, יג) ושפיכת הדם אינה כי אם מן הגרון בשני המקורים שהנפש תלויה בהם ואין ראיה מענין "וּמָלַק אֶת-רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ" (ויקרא ה, ח) שאמרו מול העורף הוא פני הצואר שתפול בו השחיטה ותהיה בו המליקה ולא אמרו כלום כי המליקה היא בסוף העורף ולא בצואר והעד שמלת מול נאמרת לרואה זה את זה הועד "וְהוּא יֹשֵׁב, מִמֻּלִי" (במדבר כב, ה) "מוּל, הַגִּלְגָּל" (דברים יא, ל) שלא יהיה מתויך ביניהם דבר עכ"ז הואיל ובאר שהמליקה באחורי הצואר שהוא העורף עכ"פ והשחיטה היא בפני הצואר ומורה התורה בא וסייע באכול החי ע"י שחיטה במאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ" (דברים יב, טו) ואמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ[[47]](#footnote-47)" (דברים יב, כא). ועם היות מלת "צִוִּיתִךָ" סובלת אופנים יכול להיות הטעם אכול החי ע"י שחיטה במה שאמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ". אכן לא פירש ענין השחיטה ואיכותה מפני שאם המלה נמשכת לפי הסכמתה לפי מה שהיה נודע להם מבעלי הלשון מה טעם לבאר ענינה כמו שאין הכרח לבאר על מלה מוסכמת בענינה. ובארו החכמים שמקום השחיטה מטבעת הגדולה עד למטה ממנה מעט. ומהם אומרים עד חוץ כנף הריאה בלבד שלא יגע בריאה הוא מקום השחיטה ולא בטבעת הגדולה עצמה שאם נפלה השחיטה בה תהיה הפסולה. וטבעת גדולה היא שאין לה חריץ כשאר טבעות הקנה אלא מסביבותיה עצם אחד ואיכות אחת. ובעלי הקבלה אמרו שאם נפלה בה השחיטה כשרה ובפי הטבעת שני חוטים ואפילו נפלה השחיטה בחוטים כשרה לבד אם שייר למעלה מן החוטים במלא החוט שהרי שחט משפוי כובע ולמטה והניח מטבעת הגדולה על פני כולה ושפוי כובע הוא הבשר שסותם למעלה את פי הקנה ואם לא שייר למעלה מן החוטים פסולה והיא הנקראת הגרמה. ועוד אמרו אם שחט שני שלישים והגרים שליש השחיטה כשרה אלא אם הגרים חצי הסימן היא פסולה ודעתנו שאם נפלה השחיטה בטבעת הגדולה במה שהוא השחיטה פסולה ולמען כי השחיטה תהיה אז בושט בבית הבליעה הוא הנקרא תרבץ הושט הוא המקום שמקבץ בעת בלוע המאכל ובושט תהיה השחיטה מבית הבליעה ולמטה ובית הבליעה כמו תפישת שתי אצבעות בבהמה בינונית. ובעלי הקבלה אמרו שהוא כמו תפישת יד בשור ומהם אמרו כמו תפישת ארבע אצבעות והכל לפי גדלו וקטנו והשחיטה ראויה עד למטה כנגד חוץ מראש כנף הריאה. ובעלי הקבלה אומרים מתרבץ הושט עד מקום שישעיר והוא מקום שיתחיל להיות המאכל פרצים פרצים בכרס והאמת הוא מה שאמרנו למקום שישוח הראש קרוב מהחיך למטה זאת היא השחיטה הכשרה עם כל זה אם תפול השחיטה מסוף טבעת הגדולה עד חוץ מראש כנף הריאה לא יפסל הנשחט וכן על הושט מסוף בית הבליעה עד אותו המקום שהכשר הקנה הוא הדין בורידים לא יפסל הנשחט ומתי תפול השחיטה עד אותו המקום במשוך השוחט את הסימנים למעלה מאוזן אל אוזן שאם למטה ביותר הוא חבורה ולא שחיטה וצריך לכרות קנה ושט ושני ורידים וכריתותם בהולכת והובאת הסכין ר"ל משיכת הסכין שלשון שחיטה היא משיכה כמו "חֵץ שָׁחוּט לְשׁוֹנָם" (ירמיהו ט, ז) וכן "זָהָב שָׁחוּט" (מלכים א י, טז) שטעמו משוך שהזהב המשובח מצד רכוכו כאלו נמשך והמשך הסכין יהיה בהולכה או בהובאה ור' שלמה הנשיא נ"ע אמר מעוט יהיה שני פעמים הולכה והובאה עד שיכרות שני הורידים משני הצדדים והאמת כי במשיכה אחת אם יתחזק הרעיון שנשלמה השחיטה מספיק אך להוסיף על השתים כפי חזוק הרעיון להשלים מלאכת השחיטה להוליך ולהביא פעם שנית ואם הוסיף למשוך הרי זה מנבל את השחוט שזה יהיה משתי עלות אם מרפיון יד השוחט או מפני שאין המאכלת חדה. וחכמי הרבנים אומרים לא יפחות משלשה פעמים ואם פחת ושחט בהולכה ובהובאה השחיטה כשרה וכן אם הוסיף להוליך ולהביא אפילו כל היום לבד שלא ישהה הכשירו שחיטתו וזה אי אפשר כפי שפסקנו:

**#XII:10 פרק עשירי**

**השחיטה** הכשרה צריך לכרות הארבעה סימנים שהם קנה ושט ושני ורידים ואם נשאר אחד מהם בלי כריתה השחיטה פסולה אבל בעלי הקבלה אומרים צריך לשחוט קנה ושט ואינם חוששים על הורידים ויש ביניהם חלוקה. שמהם אומרים צריך לשחוט ארבעתם ומהם אומרים השנים קנה ושט לבד וכך פוסקים ואומרים כי שחיטת הורידים לא יהיה רק בעוף שצולהו כאשר הוא אבל השה מנתחו ועם המלח יוצא הדם. והדין עם האומרים שצריך לכרות ארבעתם לא על דעת שאומרים שהיה מנקב הורד בקוץ לשפוך את הדם אם לא נשחט וידוע שעקר השחיטה לשפוך את הדם ושפיכות הדם הוא בשחוט את הורידים וכיון שפוסקים על שחיטת קנה ושט ושחיטת הורידים טפלה להם שחיטתם פסולה. וכבר ידעת מדין השכל שהשחיטה אם תספיק בשחיטת קנה ושט להוסיף עליהם אינו נראה מדין השכל שדעת התורה הישירתנו להקל על הכאב וחוב לעמוד על מה ששערה התורה האלהית ואם נוסיף על אותו השעור נהיה מנבלים את השחוט והכתוב אומר "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא) ולא עוד אלא על העוף הכשירו שחיטתו ברוב סימן אחד לבד באמרם שהכתוב הטיל העוף בין הבהמה שהוכשרה בשחיטת שני הסימנים ובין הדג שנפטר מן השחיטה והנה פחתוהו מן הבהמה והעלוהו מן הדג והכשירו אותו בשחיטת סימן אחד ואנחנו לא כן נאמין כי הסכמת המלה על הכל כאחד וצריך לשחוט גם כן בעוף ארבעה סימנים. ואין להקשות ממה שאמרנו כי אמתת השחיטה היא לכרות את הסימנים כלם לגמרי ועוד אם יכרת מכל אחד דבר וישאר דבר מספיק על השחיטה כן יהיה הדבר בכרות סימן ובהניח סימן להספיק על השחיטה. יש להשיב שהחכמים בארו שאם תפול השחיטה בכל אחד מן הסימנים ותהיה לו כריתה נגלית מבוארת אע"פ שלא נכרות כל הסימן מספיק על השחיטה ואין בזה מה שהוכרחנו בכרות קצת הסימנים וישאר קצתם מפני כי הסימנים אין אחד מהם תלוי באחר ובכרות אחד מהם לא יהיה מספיק על האחר אע"פ שלא נכרת אבל הסימן האחד בכרות קצתו מספיק על כולו והשחיטה כשרה. ובעלי הקבלה נתנו גבול רוב אחד בעוף ושנים בבהמה ורובו של אחד מהם כמוהו סמך לדבריהם ממאמר "כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" ואנחנו העמדנו הדבור בהיות כריתה נגלית מבוארת אבל כשאין הכריתה נגלית מבוארת השחיטה פסולה והכריתה על הגדול ועל הקטון יהיה כשעור גדלו וקטנו וזה לפי דעת מלמדינו ע"ה אכן רבינו שלמה הנשיא נ"ע הספיק השחיטה על כריתת רוב הסימן ונראים דבריו. אלו הדברים שיקרו בשחיטה נוטים מיושר השחיטה ועכ"ז אינם פוסלים את השחיטה כגון ששחט את הסימנים בעוות לא על טור אחד ישר ואם נכרתו הסימנים עכ"פ השחיטה כשרה. וכגון שתפש השוחט את העור שבפאת הצואר והביאו בפני הצואר ושחט עליו ונשחטו הסימנים כדרכם וכשהניח העור ונראה חתוך העור בפאת הצואר עם כל זה השחיטה כשרה. וכגון שנפתל העור ושחט את הסימנים ונהיו שני חורים בעור ומקום הנפתל בלי חתוך השחיטה כשרה. וכגון ששחט השחיטה כקולמוס אם לא יצא מגבול שהגבלנו בסימנים השחיטה כשרה:

**#XII:11 פרק אחד עשר**

**הדברים** המפסידים את השחיטה בכמות ואיכות ואנה. הם עשרה דברים ואלו הם. האחד כגון ששחט את הסימנים ונשאר סימן אחד מארבעה סימנים שהם קנה ושט ושני ורידים שלא נתבארה שחיטתו ואין צריך לומר שהניחו לגמרי השחיטה ההיא פסולה והנשחט בחזקת נבלה. ובבאור השחיטה חכמים אומרים שיפתח חור מכל אחד מן הסימנים אע"פ שלא ישחוט את כל הסימן השחיטה כשרה. ורבינו שלמה הנשיא נ"ע דעתו שהשחיטה הראויה היא בכל הסימן אף על פי כן דעתו נוחה בשחיטת רוב הסימן. ובעלי הקבלה לא הכשירו שחיטת הסימן אלא ברובו והכשירו שחיטת הסימן אפילו בשלשה חתוכים או שנים שחתך בסימן אחד כדי לצרפם ברוב הסימן לבד שיהיו החתוכים על קו שוה בהקף הסימן. אך מה שהכשירו השחיטה בשני סימנים שהם קנה ושט והניחו הורידים הפך מה שנודע מדת השליח ע"ה ששחיטת הבהמה בשפיכת דמו כפי שקדם לנו הבאור ועל זה המאמר יש ביניהם חלוף ואוסרים אשר נשחט בלי שחיטת הורידים אך מה שאומרים ברוב א' בעוף ושנים בבהמה ממאמר "כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" כבר קדם לנו שבוש זה המאמר: השני כשהתחיל השוחט לשחוט ולא גמר השחיטה אלא תוך השחיטה איחר המאכלת על צואר הבהמה זמן נרחב כשעור שחיטה קודם השלימה ואח"כ השלים השחיטה או שהגביה ידו בכל שהוא אחר שהתחיל אפילו בכריתת העור בין במזיד בין באונס בין בשוגג ואחרי כן חזר ושחט בין במקום ההוא בין במקומות אחרות בין הוא בין אחר השחיטה ההיא פסולה כל שכן כשהתחיל בסימנים וזאת היא הנקראת שהייה שלא תצטרף הכריתה הראשונה עם האחרונה. ובעלי הקבלה אומרים שעור שהייה שתגביה הבהמה ראשה ותרביצנו והכל לפי גדלו וקטנו בין בהמה בין עוף ואמרו עוד כדי שחיטה ואינם אומרים שהייה אלא בושט עד שישחט הרוב אבל בקנה אין שהייה כלל אלא אם שחט מעוטו ושהה חוזר ושוחט בין במקום ההוא בין במקום אחר שהרי קנה שנפסק חציו והוסיף במה שהוא השחיטה כשרה אם כן על שחיטת העוף אין שהייה בקנה כלל אחר שבשחיטת סימן אחד שחיטתו תספיק על העוף. אך בבהמה ששחט רוב הקנה ושהה במעוט ואחר כך שחט הושט השהייה פוסלה ואיזה היא שהייה כשרה כגון ששחט בסכין שאינו חד ואין בו פגימה אפילו מוליך ומביא כל היום שחיטתו כשרה לבד שלא ישהה וכן נמי אם היה שוחט במעוט הקנה בסכין רע והיה מוליך ומביא זמן רב עד שיתחיל הושט הוא הנקרא שהייה כי ההולכה וההובאה ההיא במעוט הקנה כגון שיעשנה ביד או ברגל כיון שאינו מועיל לענין השחיטה אך אם שחט רובם כאחד ולא שהה ובמעוט שהה בושט ובקנה הכשירו שחיטתו אעפ"כ מהם העמידו הדבר ההוא בספק ואנחנו כבר פסלנו כל כריתה שתהיה אחרי השהייה בין קודם שתספיק השחיטה בין אחר שתספיק השחיטה בעוד שלא תצא נפשו שאם קודם השלים השחיטה שהה נהיו שתי פעולות במות החי ולא תצטרך הראשונה עם האחרונה ואנחנו רוצים בפעולת השחיטה קשר ההמשך בלי הפסק זהו טעם השחיטה והכריתה האחרונה אחרי שנשלמה השחיטה להוסיף כאב על החי כבר לא הכשיר אכול החי אלא בכאב השחיטה לבד: השלישי כגון ששחט במאכלת דקת הראש ונכנס ראש המאכלת משום מקרה תוך הסימנים בין מפני סובך הצמר בלכת המאכלת ונקב בין העור ובין הסימנים השחיטה ההיא פסולה שטעם השחיטה בארנו שהיא משיכה וזאת נקראת חלדה ובעלי הקבלה אומרים אפילו החליד תחת הצמר או תחת המטלית שהיה הצואר קשור פסול. אך מה שנאמר אנחנו בהיות המאכלת דקת הראש ולא יחזק הרעיון שלא החליד אז תהיה השחיטה פסולה. אמנם לפי דעתם אם החליד במעוט הכשירוה ומהם דנו אותו בספק והחמירו ואמנם אין טענתם טענה שאם נשאר המעט השחיטה כשרה ועל המעוט בין שישהה בין שיחליד אין חשש בו. ואנחנו פסקנו אם שהה במעוט אחרון אע"פ שהכשירוה ברוב הסימן השחיטה פסולה בעבור תוספת צער על הבהמה והוא הדין אם החליד שנעשית שנוי פעולה מן השחיטה הראויה כי דבר שהוכשר בשחיטה אסור לעשות בו דבר אחר זולתי השחיטה בשעת השחיטה ואע"פ שבלתי שחיטת המעוט הכשרה השחיטה והנה בשעת השחיטה בשחיטה הוכשר לא בדבר אחר ודומה שחיטת מעוט הסימן ככריתת העור לצורך שחיטת הסימנים: הרביעי שנשמטו הסימנים או אחד מהם ממקום חבורם בין מעקר הלחי בין בחבורם בצואר ואע"פ ששחטם השחיטה פסולה והזו הנקרא עקור. ויש מבעלי הקבלה שאומרים עקור פסיקת הגרגרת ולא כן הוא אלא הוא נקרא נתק ולא עקור: החמישי כגון שכרת הסימנים או אחד מהם ככריתת הצנון בלי הולכה ובלי הובאה ולשון שחיטה היא המשך בהולכה והובאה והוא הנקרא דרסה: הששי כגון ששחט למעלה ממקום השחיטה ר"ל בטבעת הגדולה השחיטה ההיא פסולה ותקרא הגרמה בבחינת הקנה ולשון הגרמה מלשון "גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת" (מלכים ב ט, יג) ור"ל בטבעת העליונה שבטבעות מפני שהוא אינו מקום שחיטה ומקום שחיטה הוא בפני הצואר מקום שישוח. ובעלי הקבלה אומרים אם שחט בטבעת הגדולה ושייר מלוא חוט למעלה על פני כלה השחיטה כשרה שהרי שחט למטה משפוי כובע. ואמרו עוד אם שחט שני שלישים והגרים שליש בין שיהיו שני החלקים יחד בין שהיה מוגרם ביניהם השחיטה כשרה שהרי שחט רוב הסימן בהכשר אלא אם הגרים שני שלישים ושחט שליש בין שיהיו שני החלקים יחד בין שהיה השחוט ביניהם השחיטה פסולה ויש מהם שפוסקים שאם הגרים תהיה השחיטה פסולה וכדעתנו שלא תפול השחיטה כלל בטבעת הגדולה ואין הגרמה בושט שהרי השחיטה הכשרה למטה מתרבץ הושט: השביעי כגון ששחט בבית הבליעה הוא הנקרא תרבץ הושט ושעור בית הבליעה כתפישת יד ואם נפלה השחיטה בו השחיטה פסולה אלא מבית הבליעה ולמטה השחיטה כשרה ושעור יד לבהמה גסה והכל לפי גדלו וקטנו ובעלי הקבלה אומרים כדי ארבע אצבעות ומהם אמרו כדי תפישת שתי אצבעות: השמיני אם משך הסימנים למעלה ונפלה השחיטה על העור במקומה אלא הסימנים נשחטו שלא במקומם השחיטה פסולה. והנה בארנו הכשר השחיטה חוץ מראש כנף הריאה והוא הדין בושט מקום שהוא כנגד חוץ מראש כנף הריאה וחוץ מאותו המקום למטה השחיטה פסולה. ובעלי הקבלה אומרים בושט עד מקום שישעיר והוא המקום שיתחיל להיות המאכל פרצים: התשיעי כגון שהוליך והביא המאכלת והגיע עד המוח השחיטה פסולה. ואין צריך לומר אם התיז את הראש הפך דעת בעלי הקבלה שאמרו שאם התיז את הראש בבת אחת שחיטתו כשרה ובלבד שיהיה אורך המאכלת כשעור שנים מצואר הנשחט: העשירי אינו משלשה מאמרים שהקדמנו אלא מקרה שיקרה בסימנים השחיטה בהם פסולה כגון שנפסק קנה או נקב ושט או ורד השחיטה בהם פסולה. וכן נמי אחרי שחתכם במאכלת ונתקו מאליהם בלי חתך המאכלת השחיטה ההיא פסולה וזה יהיה מפני חזקת הבהמה שנטתה ראשה ובשעת פעלת השחיטה נתקו הסימנים במקום השחיטה מאליהם בלי חתך המאכלת. אמנם מאמר בעלי הקבלה שאמרו קנה שנפסק חציו והוסיף במה שהוא השחיטה ההיא כשרה אינו נראה זה המאמר כי לא יאמן מותו מחייו בפסיקת הגרגרת אך בפסיקת רוב הגרגרת הפסילו השחיטה בו אך בושט אמרו היה נקב במה שהוא השחיטה פסולה ואומרים כי היה נקב מפולש ששתי קליפות יש בושט חיצון אדום פנימי לבן או היו בשניהם שני נקבים זה שלא כנגד זה אסור להאכל:

**#XII:12 פרק שנים עשר**

**יש** לדעת שנתחייבנו אכול בשר בקר וצאן על ידי שחיטה הנה הכתוב אומר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ ... כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ" (דברים יב, כא) והיה מוקשת אל הבהמה ממה שאמר "אַךְ, כַּאֲשֶׁר יֵאָכֵל אֶת-הַצְּבִי וְאֶת-הָאַיָּל--כֵּן, תֹּאכְלֶנּוּ" (דברים יב, כב). ועוף הוקש לחיה ממה שאמר "אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף, אֲשֶׁר יֵאָכֵל--וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר" (ויקרא יז, יג). והנה ידענו ששפיכת דם על ידי שחיטה. ומצאנו שחיטה בעוף ממה שנאמר "וְשָׁחַט, אֶת-הַצִּפּוֹר" ( ויקרא יד, ה) אע"פ שאינה נאכלת כגון פרה אדומה עם כל זה מצאנו בעולת עוף וחטאת עוף שהזכיר הכתוב מליקה כגון שאמר "וּמָלַק אֶת-רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ" (ויקרא ה, ח). ובשביל זה המאמר נחלקו דעות החכמים בענין המליקה מהם אומרים שהמליקה היא השחיטה ופתרו ממול העורף פני הצואר וזה הדבר בטל כמו שנתבאר ויותר טוב היה לדבר במלה נודעת מענינה לומר ושחט משיאמר ומלק. ועוד כי לא מצאנו לשון ומלק רק בעולת עוף וחטאת עוף שהזכיר הכתוב מליקה כמו שאמר "וּמָלַק אֶת-רֹאשׁוֹ" לא בבהמה ולא בעוף חוץ מן המוקרב. ומהם אומרים שהמליקה חוץ מן השחיטה וגם אלו נחלקו לשני חלקים אם שהמליקה תספיק זולתי השחיטה או לא תספיק זולתי השחיטה ואם כן יש להם חלוק בענין המליקה כמו שיתבאר. אמנם האומרים כי המליקה לא תספיק זולתי השחיטה נחלקו לשני חלקים. מהם אומרים כי המליקה היתה נעשית קודם השחיטה והם בעלי הקבלה אשר אמרו שהכהן היה חותך בצפרנו בעורף סוף השדרה ומפרק בלא רוב בשר עד הסימנים ואחר כך שוחט הסימנים בחטאת אחד או רוב אחד מפני שאמר "לֹא יַבְדִּיל" (ויקרא ה, ח) ובעולה שנים או רוב שנים שהיה מבדיל. והיות הכהן מולק בצפרנו מפני שאמר ומלק הכהן שהטעם לומר לכהן ר"ל בעצמו של כהן זו דעת הפיתומי שבאר לפי דעת רבותיו. וחכמינו ע"ה בטלו זאת הדעת כי העוף היה מת במליקה טרם שישחטנו במאכלת ומה טעם שישחט את המת אעפ"כ חכמינו ע"ה דקדקו בדברי בעלי הקבלה וראו שדעתם אפילו הסימנים היו נחתכים בצפרנו של כהן וזהו טעם המליקה לא כדברי הפיתומי. אכן האומרים שהמליקה אחרי השחיטה כדעת קצת הקראים ר"ל שיכרות הראש אחרי השחיטה ואין הכתוב מורה על ענין זה אם שתעשה המליקה בעודנו חי אלא אחר שישחט או אחר צאת נפשו והלא בחטאת נאמר "וּמָלַק אֶת-רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ, וְלֹא יַבְדִּיל" (ויקרא ה, ח). ועוד שהכתוב לא הזכיר בהם בשום פנים פעולת השחיטה וזה אי אפשר. אך לפי דעת האומרים שהמליקה תמור השחיטה באלו המוקרבים הנה באר באמרו "וּמָלַק אֶת-רֹאשׁוֹ מִמּוּל עָרְפּוֹ" וממלת מול משתתפת והיא מענין פיאה ור"ל בפאת העורף כדרך אשר "בָנוּ בְנֵי-רְאוּבֵן וּבְנֵי-גָד ... אֶל-מוּל אֶרֶץ כְּנַעַן" (יהושע כב, יא) "וְאֶת-הַיָּם, נָתַן מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית קֵדְמָה--מִמּוּל נֶגֶב" (מלכים א ז, לט). והרצון בו כי הפרדת השלשלת והיא סוף השדרה על ידי סכין היא המליקה ככרות הסימנים ויגיע עד העור שעל פני הצואר. והנה לפי זאת הדעת אשר בארנו בענין המליקה שתעשה בקרבן תמור השחיטה. נחלקו חכמי הקראים לשלש דעות בעוף שיאכל במקדש. הדעת האחת היא דעת ר' ענן נ"ע אומר כי אין הבדל בין מה שתעשה במקדש ובין חוץ מן המקדש הוא במליקה והלא הכתוב אומר "וְשָׁחַט, אֶת-הַצִּפּוֹר הָאֶחָת" (ויקרא יד, ה) ולא הורה שום מורה שיאכל העוף במליקה עד שהכרחו מזה וכשמצאו שהעוף חברו עם החיה ואמר "אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף" (ויקרא יז, יג) אמרו כשם שהעוף במליקה כך ציד חיה במליקה והנם מביאים ראיה מדבר שלא עמדה עליו הראיה וכבר בארנו שיחות זה המאמר בראש הפרק וכאשר לא היה לזה ר"ל לדעת זו עקר בכתוב תלמידי ר' ענן נ"ע שבו אל השחיטה ומי שנשמר מהם תחת הספק אינו אוכל לא מלוק ולא שחוט. והדעת השנית דעת ר' בנימין האוונדי נ"ע שאמר כי מצאנו שתי פעולות על העוף מליקה ושחיטה ואיזה יחפוץ יעשה משניהם בין שחיטה בין מליקה והלא המליקה לא מצאנוה רק בקרבן והשחיטה בזולת הקרבן וכמו שאין ראוי להחליף דבר הכתוב בקרבן להניח המליקה ולעשות השחיטה כן אינו ראוי במה שאינו קרבן להניח השחיטה ולעשות המליקה. אכן החלק השלישי כפי שאנחנו מתנהגים כי מה שהוא זולתי הקרבן שיהיה נאכל על ידי שחיטה. ויש לתמוה על דעת החכמים אשר חלקו על מאמר "וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ" (ויקרא יז, יג) חוץ מן השחיטה שאומרים כי היו כורתים שני גידי הירך והיה נשפך הדם ואם קודם השחיטה לא הורה הכתוב כן להעשות פעולה בחי קודם השחיטה כי לא יאמנו חייו ממותו ועוד אחר שחיטה אם קודם צאת נפשו הוא צער בעלי חיים בלתי מורה ברור מן הכתוב ואם אחר צאת נפשו הוא במעשה הנתיחה ואין הכתוב מורה משמע זה המאמר ולא עוד אלא שהשפיכה מצאנוה על דם הזביחה כמו שאמר "וְדַם-זְבָחֶיךָ, יִשָּׁפֵךְ" (דברים יב, כז) ונאמר "רַק הַדָּם, לֹא תֹאכֵלוּ: עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" (דברים יב, טז) ומרמיז על מה שאמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ" (דברים יב, כא):

**#XII:13 פרק שלשה עשר**

**הדבור** באיכות הכלי אשר בה ישחט הנשחט. הכלי ר"ל המאכלת אשר בה ישחט הנשחט מן הדין שתהיה חדה וחריפה בלי פגימה וכשרוצה לשחוט בתחלה ישחיזנה ואחר כך יבדקנה השוחט ואם תלך ותבוא בצפורן בחלקות איננה פגומה ואז כשרה לשחוט כי לא יצער בעל חי שכבר בארנו כי לא הרשה לשחוט את החי אלא בהקל הכאב וכל ענין אשר יוסיף כאב חוץ מכאב השחיטה הנעשית בקלות יפסל הנשחט על כן יאסר לשחוט במלאכת פגומה. וכן מצאנו בענין המילה "וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר" (שמות ד, כה) ונאמר "עֲשֵׂה לְךָ, חַרְבוֹת צֻרִים" (יהושע ה, ב) וכתוב לענין שחיטה "וַיִּקַּח אֶת-הַמַּאֲכֶלֶת, לִשְׁחֹט, אֶת-בְּנוֹ" (בראשית כב, י) ואמר "הַמַּאֲכֶלֶת" בה"א הידיעה כי היא מוסגלת למלאכת השחיטה וכך ראוי להיות מאכלת השוחט מוסגלת למלאכה הזאת לבד. וראוי להיות המאכלת ארוכה כפל רוחב מקום השחיטה לפחות ותהיה גם כן ישרה שלא תהיה נטויה על פיה כמו המגל ולא נטויה על גבה ויהיה פיה יוצא מקו היושר ולא תהיה אוגרת מצדדיה עד שיהיה אורך פי המאכלת על צד הרוחב ולא תהיה קצה המאכלת צר כמו שיפוד שמא יקרה וינקוב ותהיה חלדה בנשחט ולא תקרא השחיטה ההיא שחיטה כפי מה שנתבאר בדבור השני בצורת השחיטה ומאכלת הבהמה הגסה אינה ראויה לשחיטת העופות כשליו ובני יונה כי שמא יתיז את הראש ויאסר הנשחט ולא יאכל. ואמנם מה שאסרנו בהיות המאכלת דקת הראש שלא ישחוט ובמאכלת שתשחט בהמה גסה שלא ישחט העוף אין הכונה אם ישחט בהם יפסל הנשחט אפילו שהשחיטה כשרה אבל אם השחיטה כשרה לא יפסל הנשחט אבל אין ראוי לעשות כן. ואין שוחטין לא בקרום הקנה ולא בעצם ולא בשן חיה ולא בחרש ולא בזכוכית ולא בשאר מתכות כי אם במתכת של ברזל כי אי אפשר שלא יפגם ואין שוחטין במאכלת פגומה ויש לומר ויהיה הסכין ארוך והפגם בקצהו שלא יגיע לצואר הנשחט קושר הפגם ושוחט. והמאכלת שאינה חדה אע"פ שאינה פגומה פסולה היא לשחיטה מפני צער בעלי חיים ולא כמו שאמרו בעלי הקבלה סכין שפיה חלק ואינה חדה הואיל ואין בה פגם שוחטין בה. ואמרו עוד לבן את הסכין באור ושחט בה שחיטתו כשרה. והשוחט שני ראשים בבת אחת שחיטתו כשרה. וכן שנים שאחזו הסכין משני צדדיו ושחטו שחיטתם כשרה. אבל שנים ששחטו ראש אחד בשני סכינים שחיטתם פסולה. השוחט שלא בדק המאכלת ושחט ואחרי כן בדק המאכלת ונמצאת פגומה שחיטתו פסולה וצריך למנוע השוחט ההוא מלשחוט כי אינו נאמן על השחיטה. בדק ולא היתה פגומה ושחט ואחרי כן בדק ונמצא פגומה יש לחוש כי על השחיטה נפגמה והשחיטה פסולה. בדק ושחט ואחרי כן נשתמש הסכין בדבר אחר ואחר כן בדק ונמצא פגום השחיטה כשרה כי הפגימה בסכין אולי היתה בדבר אחר. והסכין שנתגאל מגאולי אינם ישראלים אסור לשחוט בה. ואשר נתגאל בשחיטת בהמה אשר נתנבלה אסור לשחוט בה:

**#XII:14 פרק ארבעה עשר**

**הדבור** מי הוא השוחט ומה צורתו. צריך לדעת מי הוא הראוי שיקרב אל המלאכה הזאת. ויש לדעת כי המלאכה הזאת צריכה אמונה ותקון ולכל אחד מהם יש ידיעה ומעשה ועל איכות הידיעה והמעשה יש גנאי ושבח ועל פי הגנאי והשבח ימשכו הגמול והעונש ואלו אינם ראויים רק על הבוגר אשר שלמה דעתו. על כן יש לפסוק כי זאת המלאכה אין ראוי שתפול ממי שאינו בוגר כי אחרי שבמלאכה הזאת תלויות מצות והמצוה לא תתחייב רק למי שהוא בוגר אשר יקבל הגמול והעונש ועל כן אי אפשר שתפול רק מן הבוגר הפך מאמר בעלי הקבלה שאמרו חרש שוטה וקטן ששחטו ואחרים רואים ששחטו כהוגן שחיטתם כשרה כי לא תתלה פעולת הפועל באשור זולתו ולא בהכשיר זולתו רק בבחינת הפועל עצמו. ואולם האמונה אשר זכרנו שיש לה ידיעה ומעשה הידיעה היא לדעת איך הכשיר ית' לאכול החי על ידי השחיטה. אכן דעות החכמים נחלקו באיכות הידיעה הזאת לפי צורך השחיטה שאומרים כי השחיטה היא כאב לחי וכל כאב הוא רע ועל רע הוא חמס אם לא יהיה על אחד מארבעה פנים היפים שהם הועלה חוב דחיית כאב ומניעה. ועל כן היו נמנעים קצת מאמות העולם אכול החי וכל היוצא מן החי כמו המצריים וההודיים מפני שלא היו מאמינים בנבואה ואולם לא נעשה השחיטה בחי אלא ברשיון המרשה בכח הנבואה ועל כל פנים הוא כאב והכאב הוא רע. וצריך לדעת אם הכאב ההוא חמס או אינו חמס שהוא לאחד מארבעה פנים היפים אשר יוציאנו מהיותו חמס ועכ"פ אנחנו מוכרחים כי אם הוא חמס שלא נעשהו. ואולם מאמר הנבואה הכשיר השחיטה ועכ"פ צריך להישירו שלא יהיה חמס ועכ"פ צריך לעיין מקודם לכן כי המרשה ההוא לא יעשה חמס וזה לא יבנה רק בשני עקרים. האחד לשלול ממנו ית' אופני הצורך והשני שהוא יודע בכל ידוע אם טוב ואם רע ולא יסכל בשום ענין. ואלו שני השרשים מעקרי היחוד הם העקר והשרש להצדיק פעולותיו וגזרותיו של השם ית' שלא יפול ממנו שום חמס והוא "אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל" (דברים לב, ד) וכל זה צריך שיצדק במופת אחרי עיון השכל והואיל ופסקנו הדין בהכרח מופתי השכל שלא יפול ממנו שום חמס עכ"פ נשאר שיהיה זה הכאב לאחד מארבעה פנים היפים לצאת מהיותו חמס. וצריך לדעת איזה הוא מארבעה פנים היפים. ואולם שני הפנים היפים שהם המניעה ודחיית כאב לא יעברו עליו ית' כי באופן המופת שסלקנו ממנו אופני הצורך בו בעצמו נרחיק להיות פעולותיו על צד המניעה ודחיית כאב. ואולם לא נשאר ליפות זה הכאב רק באחד משני פנים היפים שהם ההועלה והחוב כי אי אפשר שני פנים האחרים אפילו בבחינת החי עצמו כי שחיטת החי אינו דחיית כאב גדול בכאב קטן ולא למנעו מלהכאיב זולתו. ואמנם שני הפנים שהם החוב וההועלה בחנו החכמים אחרי עיון שכלם והישירוהו על צד ההועלה ולא על צד החוב מפני כי לא יכשר הנה ענין החוב כי לא הכאיבה הבהמה חי זולתה עד שתתחייב הכאב על כן הביאם החלוק ההכרחי בהשחית כלל הפנים לחייב אופן ההועלה ודרך ההועלה הוא לתת לו תמור ר"ל לחיותו אחרי ההפסד ולהמציא לו מנוחה ואם הוציאוהו מהיותו חמס בתמור אחר שלא יעדיף ממה שהפסיד הנה יהיה בתורת השוא ועל כן אמרו שהוא ליאוט למצווים לירוא ממי שהתיר הכאב לחי וכבר אנחנו הרחבנו הבאור בספר ע"ץ החיי"ם שמהם יפוהו מפני גזרת מלך שהוא חוץ מארבעה פנים היפים ומהם שמוהו משער החוב בפנים זרים ומהם פטרוהו מכל ענין שיפוהו כדי שלא להשוותו עם חי המשכיל ומהם מעטו הועלתו שלא ישוה עם חי המשכיל אשר הועלתו יתרה ושמו הועלתו ממין תועלת העולם הזה זהו ענין התמור. ויש לך לדעת כי כל אלה הדעות לא הורה באחת מהם מאמר נביא ולא מופת השכל הורה עצמו על זה הענין אלא מהכרח להצדיק גזרת האל שלא תהיה על צד החמס זה אומר בכה וזה אומר בכה כמו שנראה לכל אחד מהתישבות דעתו. ומרבית חכמינו ע"ה הודו בתמור והאמינוהו כדי ליפות זה הכאב ואמרו כי מי שלא יאמין בענין התמור שחיטתו נבלה. וכדין אמרו שאם יכחיש התמור ולא יישיר זה הפועל בפנים אמתיים להוציאו מהיותו חמס בידוע שהוא מיחס לאל ית' העול והחמס חלילה לאל מרשע (איוב לד, י). ויש מחכמינו ע"ה שלא נחה דעתם להודות בענין התמור להיותו אפשרי שאם אל האדם האמינו בו לחיותו אחרי המות מפני הכרח להצדיק פעולותיו של שם ית' ועצמו של ענין גם כן מעיר לעזור מפני החלק השכלי אשר אינו בן הפסד ואין ראוי להקיש מחי המדבר לחי האלם הנה שלמה ע"ה הרחיב נקבי המשכית בהלו נר מחשבתו על קדקוד זאת הדעת בספר קהלת בהבדיל "מוֹתַר הָאָדָם מִן-הַבְּהֵמָה" (קהלת ג, יט) כאשר יודע עם התבוננות. והחכם רבינו יפת הלוי המלמד הגדול נ"ע אמר בפירוש קהלת בפסוק "אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי" (קהלת ג, יח). וזה ישבר דברי בעלי ספרים החיצוניים אשר אומרים שיש לבהמות שלום טוב תחת כאב השחיטה ואין ספק שזאת הדעת נולדה מחכמי המחקר מהכרח אמונות אשר הוכרחו לאמתם והתחייבה להם זאת הדעת ומצאוה חכמי ישראל ונמשכו אחריה אמנם החכם רבי משה סר מזאת האמונה גם החכם רבינו אהרן נ"ע הרחיק זאת האמונה כאשר אמר למי שמאמין כי יש לכאב הבהמה חלף ותמורה ואמר ואנחנו לא נאמר בזה יען כי אם נאמר זה יוליך לנו לומר כי כל בעלי חיים אשר תצא רוחם מהמה אם מהם אם מהמהם או מיד בני אדם שיתן להם האל תמורת הכאב כמו שיאמרו מחכמי הדעת. ואשר גרמם ומשכם אל זה הדבר שלא ירשיעו להקב"ה למען כי הוא צדיק ולא יעשה הרע ולמען שיקדישוהו מן הרע דברו אשר דברו. גם החכם רבינו אהרן נ"ע עזר בדברים ואמר כי כל דבר הנתן בעבור עונש או גמול טוב המקבלו צריך שידענו על איזה דבר נותן לו ואם לאו לא יראה לו שישתעשע ממנו ויהיה לשוא וצריך עוד לדעת המשלם וכל אלה לא יאותו לחי האלם. וזה דומה למאמר רבינו יוסף נ"ע שהכריח לעבדאי אשר אמר כי הרוח החוטאת מן האדם תכנס בבהמה ועל כן נגזרה בהם השחיטה ושמהו מדרך החוב. ואמר שאלו היה כן היה ראוי לדעת הבהמה על מה היא נענשת גם מאשר ראיתי דעות נקיות רחוקות לקבל ההטעאה[[48]](#footnote-48) לא נחה דעתם בדעת הזאת. סוף המאמר האמת תעיד על עצמה עכ"ז יש מן החכמים אשר חששו שאם לא יהיה מצד ההועלה להישירו על צד החוב להוציאו מהיותו חמס ואומרים כי חיי החי הם חסד וכאלו הם פקדון ובעת שירצה יקחנו על איזה פנים שירצה וזה לא יהיה חמס:

**#XII:15 פרק חמשה עשר**

**אך** מה שיש לומר כי יש לדעת כי המזון קודם מן הנזון קדימה טבעית והנה מזון החי האלם הוא עשב האדמה ועל כן קדמה בריאת הצומח מן החי ומזון החי המדבר מן הצומח והחי האלם ועל כן קדמה בריאתם וכן הורה הכתוב כמו שקדם לנו הבאור ואמר "כְּיֶרֶק עֵשֶׂב, נָתַתִּי לָכֶם אֶת-כֹּל" (בראשית ט, ג) וכמו שאין לעשב תמורה כן אין לחי האלם תמורה והואיל ונהיה זה מפני זה איננו חמס כי לכך המציאו ולכך נברא אך עכ"ז שלא להשחיתו אלא על צד שנהיה זה מפני זה. והנה בעקר בריאתם הרצון להתמיד המינים כי כן אמר "לְמִינֵהוּ" "לְמִינוֹ" ונותן התורה אמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ" (דברים יב, כא) זולתי האדם שלא נאמר בו למינו אלא אישיו צריך שיהיו קיימים ועל כן אומר "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם, בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ" (בראשית ט, ו). אכן מה שיש לחוש בשביל אשר הכשיר אכול החי על ידי שחיטה להקל הכאב בהוציא נפש החי לתקנה מנשוא פנים לשמירת מין האדם והוא ליאוט למצווים והכשר השחיטה הוא הליאוט לא השחיטה עצמה שאם היתה השחיטה היא הליאוט היתה השחיטה בחיוב כי הליאוטים כלם חובות כפי שבארו משכילנו ע"ה. וצריך מי שיקרב אל מלאכת השחיטה שיהיה נאמן ביחודו ית' ואמונת שלוחו ודברו הנאמן כי לא דבר ריק הוא אלא שיש לו צד חכמה ויהיה נזהר במלאכתו להקל בכאב החי שאם לא יהיה נאמן בעקרי האמונה לדעת תכלית מה ששערה החכמה האלהית הנה תהיה הפעולה ההיא בתורת השוא וזה אי אפשר. ולא תשמע לדברי בעלי הקבלה שאמרו וכי מה איכפת ליה להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר לא נתנו המצות אלא כדי לצרוף בהן את הבריות שנאמר "אִמְרַת ה', צְרוּפָה" (תהילים יח, לא). ודעתם שאין תכלית לפעלת השחיטה במה שהוקל לכאב החי אבל שמוהו בתורת השוא ולא תאבה ולא תשמע לדבריהם כי יחסו חסרון לאל ית' מכל חסרון. ועל כן צריך לדעת כל ענין ששערה החכמה האלהית במה שאסר ומה שהתיר ומה שחייב ואז יקרב אל המלאכה הזאת. וכנראה כי מאמיני התמור אע"פ שהוציאוהו מהיותו שוא מפני ששמו אותו מכלל ליאוטי המצווים בבחינת עצמו מהיותו חמס לא יספיק ענין התמור אחרי שלא יהנה יותר ממה שהפסיד. וכנראה כי לא ינצל מטענת שהשם ית' המציאם ועומדים בחסדו ובכל עת שירצה לקחת החסד לא יהיה עושה רע ואם כן זאת הטענה תספיק להוציא המעשה מהיותו חמס מבלתי נתינת התמור. ואמנם מי שלא יתנהג על הצורה שאסר והתיר וחייב כאלו הוא שופך דם כאשר העידה התורה במאמר "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז" (ויקרא יז, ג) ואמר "דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפָךְ" (ויקרא יז, ד). וידוע שהזמן נחלק לשלשה חלקים מזמן אדם עד זמננו זה מזמן אדם עד זמן נח היו אוכלים החי על ידי איזו צורה שהיו מוציאים נפשו ומזמן נח הכשיר אכול החי על ידי שחיטה להקל הכאב לתקנה לשמירת מין האדם והיה זה עד זמן משה רבינו ע"ה וכשבא משה רבינו כ"ה העמידנו באיכות השחיטה כפי שהיה המנהג קודם. אך התורה נתנה גדרות וסייגים על חי האלם איזה יאכל ואיזה לא יאכל. ועל הגוף הנשחט ואיזה יאכל ואיזה לא יאכל וכל זה כפי שראה נותן התורה לליאוט המצווים והואיל והכשר אכול החי על ידי שחיטה הוא ממאמר הנבואה יש לחוש איך יצא זה המעשה מהיותו שוא מכלל מי שלא יפילנו על זו הצורה להוציא המעשה מהיותו שוא אין ראוי לאכול משחיטתו ואין צריך להורות באסור אכילת שחיטת מי שאינו מאמין בנבואה כי אין אצלו הבדל בין שיאכלנו על ידי שחיטה בין שיאכלנו באחת החבורות. ואסור לאכול משחיטת מי שהשיג את השם ית' בהשגה נעדרת או שהאמין בו אמונה כוזבת כי לא יהיה נאמן ביחודו ית' לשלול ממנו אופני הצורך ופעלת ההבל והיא פעולה שאין לה תכלית כל שכן שחיטת מי שיאמין זולתו ית' מכל החסרונות. ואומרים בעלי הקבלה שחיטת אינו ישראל נבלה ומטמאה במשא. ואולם מה שבא על ידי משה רבינו ע"ה להגביל את החי האלם ממה שאסר וממה שהתיר הכל הוא על צד הליאוט למצווים. ומי שלא יפיל השחיטה על פי כונת התורה אסור לאכול משחיטתו אע"פ שהפיל השחיטה בלי שיחס חסרון לאל ית' וכן תלה הכתוב השחיטה על הנגבל בדין התורה כאשר אמר תזבח ואכלת "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר[[49]](#footnote-49)" (דברים יב, טו) כי המגומה באכילה הוא המגומה בשחיטה ואמנם קדם לנו המאמר כי מלאכת השחיטה צריכה אמונה ותקון והאמונה כוללת ידיעת יחוד השי"ת ואמונת ההשגחה ואמונת התורה ומי שיכפור באחת מאלו שחיטתו נבלה והאמונה הזאת יש לה ידיעה ומעשה ויחלקו אלה השני מינים לארבעה חלקים. יש מי שיש לו ידיעה ומעשה ויש מי שיש לו ידיעה ואין לו מעשה. ויש מי שיש לו מעשה ואין לו ידיעה. ויש מי שאין לו ידיעה ולא מעשה. והנה מי שיש לו ידיעה ואין לו מעשה כגון שמבטל המצות ומתרשל באמרי דתו שחיטתו נבלה כי יחשד בענינים שתלויים בענין השחיטה ומעשיו הרעים גם כן יעידו על אמונתו המקולקלת. ואין מאמר בעלי הקבלה נכון שאמרו ישראל שנשתמד ושחט בסכין בדוק בפני אחרים וראו שהשחיטה כשרה ראוי להאכל. ומי שיש לו מעשה ואין לו ידיעה כגון מי שהוא ירא חטא ושומר המצות בכל יכלתו אם אין לו ידיעה אסור לאכול משחיטתו מפני שאינו יודע להוציא גזרת השם ית' מהיותו שוא ואין צריך לפסול שחיטת מי שאין לו ידיעה ומעשה כי ידוע הוא. הנה נשאר חלק אחד מי שיש לו ידיעה ומעשה שתפול ממנו מלאכת השחיטה כל שכן בהיות הידיעה להוציא פועל השם מהיותו שוא במופת השכל. והתקון גם הוא כולל ידיעה ומעשה והידיעה היא כל מה שסדרנו מענינים שתלויים בנשחט וצורת השחיטה והמעשה היא פעלת השחיטה. ואולם הרצון בידיעה מי שיהיה יודע מה שראוי בענין השחיטה ומה שראוי להשחט ומה שאין ראוי להשחט והשחיטה שהיא ראויה ואיזה דבר מפסיד את השחיטה. והמעשה צריך להיות השוחט בעל זרוע זריז במלאכתו ואז יקרב אל מלאכת השחיטה כי מי שהוא יודע מה שראוי בענין השחיטה ואינו יכול לשחוט אסור לשחוט. ומי שיכול להפיל השחיטה בצורתה ואינו יודע עניניה גם הוא אסור לשחוט:

**#XII:16 פרק ששה עשר**

**כבר** קדם לנו בפרקים הקודמים שצריך השוחט להיותו בוגר ויהיה גם כן משכיל יודע כי יש בורא בעולם אחרי שאכילת החי הכשרה על ידי שחיטה במאמר הנבואה וידיעת השם ית' קודמת מאמונת הנבואה ולהאמין גם כן על אופן הכשר השחיטה שיש תכלית מכוונת איננו על דרך השוא ולהאמין גם כן שיש תורה מן השמים ולא נתנה לתועלת נותנה כי אם לתועלת מקבליה וכל דרכי גדרות וסייגים באסור והתר שבאו בחי האלם שבכלם יש תכלית מכוונת. אחד ישראל ואחד גר צדק כשר בענין השחיטה כאשר אמרה התורה "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִן-הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם, אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף, אֲשֶׁר יֵאָכֵל--וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר" (ויקרא יז, יג). ואשה שידעה דברים שהתנינו בשחיטה לא תשחט לכתחלה אע"פ שמכשירים גם את האשה קצת החכמים כאשר עשתה צפורה המילה ובעבור שמצאו גם כן "וְלָאִשָּׁה עֵגֶל-מַרְבֵּק בַּבַּיִת, וַתְּמַהֵר וַתִּזְבָּחֵהוּ" (שמואל א כח, כד) הכשירו גם את האשה ואולי יהיה "וַתִּזְבָּחֵהוּ" כמו "וַיֶּאְסֹר יוֹסֵף מֶרְכַּבְתּוֹ" (בראשית מו, כט) ובאמת אין ראוי לאשה לקרבה אל המלאכה הזאת רק אחר צורך רב אם אין שם איש כמו צפורה שלא היה שם זולתה כי משה אדונינו ע"ה היה חולה שנאמר "וַיִּרֶף, מִמֶּנּוּ" (שמות ד, כו) ולא יתכן להיות "וַיִּרֶף, מִמֶּנּוּ" חוזר לנער כי אין צווי לקטן ומאמר "וְעָרֵל זָכָר, אֲשֶׁר לֹא-יִמּוֹל אֶת-בְּשַׂר עָרְלָתוֹ--וְנִכְרְתָה" (בראשית יז, יד) לבוגר הוא. והסומא לא ישחט ואם שחט וראו אחרים שחיטתו שהיתה כשרה תאכל. ומי שאחזתו רוח רעה והשכור ומי שנתבלבלה דעתו לא ישחטו עד שתתישב דעתם משום שזאת המלאכה צריכה למעשה הלב להישיר גזרת השם שלא תהיה בדרך השוא. ולמעשה האברים להשכיל את ידיו במלאכת השחיטה לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו ששחיטת חולים אינה צריכה כונה אלא אפילו אם שחט כמתעסק או דרך שחוק או שזרק סכין לנעצה בכותל ושחטה כהלכתה הואיל והשחיטה במקומה ושעורה הרי זו כשרה. אמנם כשירצה השוחט לשחוט יתפוש בידו הימנית המאכלת ובידו השמאלית סימני צואר החיה שהם קנה ושט ושני ורידים ופניו אל פאת ירושלם ואז יברך את השם בלבו ובפיו וזאת הברכה: *"ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו והתיר לנו לשחוט בהמה טהורה או חיה טהורה או עוף טהור"*. וטעם *"אשר קדשנו"* אשר הפרישנו כטעם "קַדֶּשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר" (שמות יג, ב) שנאמר "וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן-הָעַמִּים, לִהְיוֹת לִי" (ויקרא כ, כו). ואמר "זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ב) "אַךְ אֶת-זֶה, לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא יא, ד) ואם ירצה לומר  *"אשר קדשנו במצותיו* *וצונו*" הרשות בידו על מנת שיהיה חפץ וצדיית השוחט אל השחיטה ר"ל כי השם צוה לרוצה לאכול בשר שישחט. ואחר כך יאכל שנאמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר" (דברים יב, טו) כמו שנתבאר בחלק השני. והרוצה לשחוט בהמות רבות ברכה אחת מספקת לכלם ובלבד שתהיינה כל הבהמות נמצאות לשם לפני המברך. וכן השוחט חיה ועוף ראשים הרבה במקום אחד מברך ברכה אחת ושוחט והולך בלבד שלא ידבר ואם דבר והפסיק חוזר ומברך עוד כי הפסיק הדבור שנאמר "כִּי-תִמְצָא אִישׁ לֹא תְבָרְכֶנּוּ, וְכִי-יְבָרֶכְךָ אִישׁ לֹא תַעֲנֶנּוּ" (מלכים ב ד, כט) כי ברכה אחת תספיק את כלם ובלבד שיהיו הנשחטים ממין אחד אם בקר וצאן אם חיה ועוף וכסוי אחד לדם חיה ועוף בברכה אחת מספיקה. ולא ישחט חיה ועוף על כלי ולא על אבן ולא על עצים ולא בבגד ולא בעור ולא בשאר הדברים ולא במים ולא בשאר הדברים הנוזלים כמו השמן והיין אלא בעפר בלבד שנאמר ו"לֹא שְׁפָכַתְהוּ עַל-הָאָרֶץ, לְכַסּוֹת עָלָיו עָפָר" (יחזקאל כד, ז) ואמר "לְבִלְתִּי, הִכָּסוֹת" (יחזקאל כד, ח) ואם נפל הדם בדברים הנאמרים למעלה חייב לכסות ואם בדברים הנוזלים כמו מים וחלב כל זמן שמתאדם צריך לכסות ואם לאו פטור מלכסות. שחט במקום ונבלע הדם ואין רושם הדם נראה פטור מלכסות כי מה יכסה כי הכתוב אמר "וְכִסָּהוּ" ואם אין הדם נראה מה יכסה. ודם השחיטה הוא הראוי להכסות ולא דם שעל צואר הנשחט ולא דם רחיצה אלא אשר ישפך בשחיטה ונותרי הדם כי כך אמר "וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ" ולא דם שבמאכלת אלא אם לא יטוף דם אחר ראוי לכסות דם המאכלת וכן אם שחט וכסהו הרוח פטור מלכסות וכן אם כסהו איש אחר נמנע השוחט מן שכר מצות הכסוי. אבל אם נפסלה שחיטתו שלא תאכל אינו חייב לכסות את הדם כי דמו כדם הנהרג כי כן אמר הכתוב "אֲשֶׁר יֵאָכֵל--וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר". ואולם אם שחט ראשים הרבה ונפסל אחד ראוי לכסות דם כלם אחר שאין עונש למכסה דם ראוי לכסות דם הנפסל בשחיטתו לפי עקר המחשבה שיש בכסוי הדם. והמכסה לא יכסה לא בחול ולא בסיד ולא בקמח ולא בשאר הדברים כמו שברי חרש או בזרניך או בעצי פשתן או בנסורת עצים. סוף דבר לא יכסה אדם כי אם בעפר ובשחיקת זהב שנאמר "עַד אֲשֶׁר-דַּק לְעָפָר" (דברים ט, כא) "וְעַפְרֹת זָהָב לוֹ" (איוב כח, ו) ובאפר גם כן שנאמר "מֵעֲפַר, שְׂרֵפַת הַחַטָּאת" (במדבר יט, יז) וצריך להיות דק מפני שאמר עפר ויורה על דוק וצריך שישפך בארץ שנאמר "עַל-צְחִיחַ סֶלַע שָׂמָתְהוּ; לֹא שְׁפָכַתְהוּ עַל-הָאָרֶץ" (יחזקאל כד, ז). והשוחט הוא עצמו יכסה שנאמר "וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר" וצריך לכסות בידו או במאכלת שיש בידו לא ברגלו כדי שינהוג כבוד במצוה ויברך ברכת כסוי הדם ויאמר *"ברוך אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו כל כסוי דם החיה הנשחטת או העוף הנשחט"* ואחר כך יכסה. ואם נתגלה חייב לכסותו על כן לא יתכן להשחט על כף האדם ויכסה בכפו האחרת בעבור שנמצא "כִּי-עָפָר אַתָּה" (בראשית ג, יט). והשוחט אשר לא נתן פניו נגד ירושלם אין חשש עם היותה מדה טובה אלא אם לא ברך ושחט השחיטה פסולה וכן אם לא כסה הדם לא יאסר הנשחט משום כי זאת המצוה בראשה. אמנם המקל במצות התורה כאשר קדם לנו הבאור ואשר אינו סומך בתורה אחת אשר צונו משה רבינו ע"ה ואמר "כִּי תִשְׁמַע, בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, לִשְׁמֹר מִצְוֺתָיו וְחֻקֹּתָיו, הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה" (דברים ל, י) ולא בתורת הפה כי אינו נאמן שלא קלקל בין במחשבה בין במעשה ואע"פ שהפיל שחיטתו ראויה הואיל ולא כון מחשבתו ומעשהו על פי שהוכשרה מלאכת השחיטה שחיטתו פסולה. אבל המגלה פנים בתורה והמבזה מצותיה את השם הוא מגדף ושחיטתו נבלה כמו שקדם לנו הבאור והוא בכלל הנאמר "זִבְחֵיהֶם כְּלֶחֶם אוֹנִים … כָּל-אֹכְלָיו יִטַּמָּאוּ" (הושע ט, ד). ושחיטת עובדי כוכבים נבלה והאוכל עובר בלא תעשה שנאמר "וְקָרָא לְךָ, וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ" (שמות לד, טו). ואולם פסקנו המאמר כי כל שחיטה שהיא נופלת מן השוחט ההוא ואין אמונתו על פי שהכשירה והישירה התורה בין מדרך האמונה בין מדרך תקון השחיטה כפי שסדרנו בפרקים הקודמים עם היותה במקומה ובשעורה היא נבלה והכתוב אומר "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא) כל שכן שחיטת מי שמגלה פנים בתורה ומבטל המצות כל שכן המתרשל במה שהוא חייב כל שכן שחיטת מי שכופר בעקר מעקרי האמונה כל שכן שחיטת עובדי כוכבים הלא תראה שלא הכשיר הכתוב השחיטה במה שהותר לו לאכול אלא לישראל עצמו שנאמר "רַק בְּכָל-אַוַּת נַפְשְׁךָ תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר" (דברים יב, טו) "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ" (דברים יב, כא) "וְאָכַלְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ" (דברים יב, כא) ולמי שבא עמהם בתורה מן העובדי כוכבים שנאמר ומן הגר הגר בישראל אשר ישחט. אם כן שחיטת מי שאינו נאמן באמונת יחוד האל ית' ואמתת הנבואה ואמונת שלוחו באמונת התורה שחיטתו נבלה ושלמה המלך ע"ה אמר "זֶבַח רְשָׁעִים, תּוֹעֵבָה" (משלי כא, כז). והטמא אינו נמנע מלשחוט החולים אם יאכלנו הוא וטמא זולתו כמוהו כי כן אמר אחרי מאמר "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ" "הַטָּמֵא, וְהַטָּהוֹר, יַחְדָּו, יֹאכְלֶנּוּ" (דברים יב, כב). וידוע שמאמר "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ" עם השלם ידבר אע"פ שכל אחד מישראל מגומה בדבור כל ישראל בחזקת כשרים. ואמנם מי שאינו שלם אצל אחרים אלא נראה לו לפי ראות עיניו יש לו לשחוט ולאכול הוא בעצמו ומי שלמטה ממנו במקום שאין לשם מי שמכיר חסרונו. אבל בעוד שיש לשם מי שמכיר חסרונו שגגתו עולה זדון ושחיטתו תאסר אפילו לו לעצמו כל שכן לאחרים. ולא אמרנו זה המאמר משולח לכל מי שיהיה שיש לו רשות לשחוט אבל כונתנו במי שיאמין להתלות המצוה על ידיו:

**#XII:17 פרק שבעה עשר**

**הדבור** החמישי מה תכלית הגוף הנשחט. בבקשת תכלית הגוף הנשחט כבר בארנו שהחי הותר להאכל על ידי הכשר השחיטה אך בזולת הכשר השחיטה החי אסור להאכל כשהוא חי לכן נאסרו ביצי המסורס משום אבר מן החי אך היוצא מן החי כגון הביצה והחלב מצאנו הכתוב שספר בהתרם על הביצה אומר "כִּי יִקָּרֵא קַן-צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ ... אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים" (דברים כב, ו) ועל החלב אומר "אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ" (דברים כז, ג) וחלב ודבש אינם אסורים משום אבר מן החי ואפילו לא נגמר הביץ ונפל מותר להאכל וביצה אם נמצא דם על קשר הזרע אסור להאכל. וביצים צלויות על ידי אינו ישראל אסורות להאכל. אך אם השליכם באור אפילו לא יעשה בם שום פעולה אחרת אינם מותרות וביצים שנתבשלו עם ביצים טמאים גם הם אסורות להאכל. וביצת הטרפה אסורה אם נגמרה בעוד שהיא טרפה אך ביצת וחלב החי הטמא אסורים שהכתוב אמר "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא יא, ח) ואמרו החכמים ע"ה כל היוצא מהם בחייהם. אך בעלי הקבלה הורו באסור ביצת העוף הטמא וחלב החי הטמא ממקום אחר על ביצת העוף הטמא ממאמר "וְאֵת בַּת הַיַּעֲנָה" (ויקרא יא, טז) ובאסור החלב ממאמר "אֶת-הַגָּמָל" (ויקרא יא, ד) ואלו דברים בעלמא אך ממאמר "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ" יותר טוב להורות באסורם וכיון שנאסר היוצא מן החי הטמא מכלל היוצא מן הטהור הוא בהתר ועל כן ספר בהם הכתוב. אבל הדבש היוצא מן הטמא ר"ל הדבורים הוא בהתר בידוע שאין הדבש מתמצית גופם רק ממה שמקבץ מן העשבים. ומה שהורו בעלי הקבלה בהתרו ממאמר "אַךְ אֶת-זֶה, תֹּאכְלוּ, מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף" (ויקרא יא, כא) אין משמע הכתוב מורה זה ועוד שאסרו דבש הצרעה משום שנקרא בשם טמא. אך מה שיש לנו לומר שהאומה ידעה בהתר אלו הדברים מצדיית השליח ע"ה והעתיקו אותם האומה דור אחר דור וכי שהכתוב ספר בהתרם. וצריך כשמבדילים הדבש מן הדבורים שלא יבדילו על ידי חמום ורתיחה ממאמר "אַל-תְּשַׁקְּצוּ, אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא יא, מג) מפני צאת לכלוך השקץ על הדבש ואז יכשר להאכל הדבש. ואזהרת הנבלה אזהרה מן התורה ממאמר והנפש "אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה" (ויקרא יז, טו). ולא תאבה לשמוע לדברי בעלי הקבלה שמתירים אכילת הנבלה באחד מששים על מין במינו ואחרים אסרוה במה שהוא על מין במינו ר"ל בשר טמא על בשר טהור וכשאינו מין במינו בנותן טעם וחלוקה ביניהם שיש מהם אומרים שגם הוא אחד מששים ואיך יצדק מאמרם הואיל והם חולקים שכל אלו הדברים הם עצמם מודים שהם דברי קבלה ואין להם סיוע מן הכתוב. ומה שהביאו אסמכתא ממאמר "הַזְּרֹעַ בְּשֵׁלָה" (במדבר ו, יט) מגששים כעורים קיר. ועוד אמרו אכילת הנבלה כשעור זית אבל אחר שאמר הכתוב והנפש "אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה" וכו' "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא) אפילו במה שהוא ואפילו אם נתערב בכל מה שנתערב הכל אסור מדין תורה. ונבלת בהמה טהורה היא אשר תמות מיתת עצמה שנאמר "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר-הִיא לָכֶם לְאָכְלָה" (ויקרא יא, לט). ובפרשת אחרי מות אומר "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה, בָּאֶזְרָח, וּבַגֵּר" (ויקרא יז, טו) כולל נבלת בהמה ונבלת עוף ואשר נפסלו בשחיטה מן הדרכים אשר בארנו הכל נבלות וצריך להזהר מאכילתם אמנם מה שהוכשר בשחיטה כשרה הוא הראוי להאכל. והכורת בשר מן הנשחט קודם צאת נפשו כאוכל אבר מן החי והנשחט עצמו אסור כמו שנתבאר. אבל מה שיש לו לעשות בנשחט הוא אחרי צאת נפשו ואין רצוננו על מה שחייבה התורה מעניני הקרבנות ומה שתלוי לאופן מצוה אכן רצוננו במה שתכליתו להאכל והוא על צד הרשות כמו שנאמר "כִּי-תְאַוֶּה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל בָּשָׂר" (דברים יב, כ) אין הרשות תלוי בתנאי התאוה אך מפני שהאכילה תלויה בכח התאוה אמר "כִּי-תְאַוֶּה" ורצונו שלא ישחט החי אלא על מנת להאכל שאם לא כן יהיה נדון כשופך דם כאשר נאמר למי ששחט במחנה במדבר דם יחשב כי כל מי שלא ימשך כפי שגזרה התורה על החי האלם כאלו הוא שופך דם. ואמנם יש לו לאכול הנשחט באיזו צורה שהוא רוצה אם ליבש הבשר ויאכלנו אם לצלותו או לבשלו וכל אלו הפעולות אחרי המלוח כמו שיתבאר אבל כשהוא בשר בלי שיעשה לו אחת מאלו הפעלות אסור להאכל משום "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ" וכו' (בראשית ט, ד). ומהגוף הנשחט אסרה התורה הדם והחלב וגיד הנשה וגדי בחלב אמו מהם אסורים מללם ומהם אסורים מקצתם ונתחיל לבארם:

**#XII:18 פרק שמונה עשר**

**אסור** הדם כבר בא בתורה. וצריך לדעת אם דם החי שהוכשר בשרו על ידי שחיטה לבד יהיה באסור כדעת בעלי הקבלה כגון דם בהמות חיות ועופות או שיהיה גם כן דם חגבים ודגים אשר אין הכשרם על ידי שחיטה. וצריך לדעת כי אסור הדם בא בארבע פרשיות בשמונה לאוין. האחד בפרשת ויקרא כגון שאמר "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז). השני בפרשת צו שאמר "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (ויקרא ז, כו). השלישי בפרשת אחרי מות "כָּל-נֶפֶשׁ מִכֶּם לֹא-תֹאכַל דָּם" (ויקרא יז, יב). הרביעי שנאמר עוד בפרשה זאת בסמוך "ואומר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, דַּם כָּל-בָּשָׂר לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא יז, יד). החמישי שנאמר בפרשת ראה "רַק הַדָּם, לֹא תֹאכֵלוּ: עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" (דברים יב, טז). הששי שאמר עוד בפרשה זאת "רַק חֲזַק, לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם" (דברים יב, כג). השביעי שנאמר עוד "לֹא, תֹּאכְלֶנּוּ: עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" (דברים יב, כד). השמיני שנאמר עוד "לֹא, תֹּאכְלֶנּוּ--לְמַעַן יִיטַב לְךָ" (דברים יב, כה). אכן מה שנאמר בפרשת ויקרא "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" היה נראה לנו בידוע שאסר כל דם בעבור שלא פרט באיזה מין יהיה הדם אסור. ואחרי שבא בפרשת צו ובאר במינים שיאסר מהם הדם ואמר "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם, לָעוֹף, וְלַבְּהֵמָה" והזכיר גם כן עונש לאוכל מכלל שמאמר "וְכָל-דָּם" אינו כולל דם כל בעלי חיים ומה טעם למלת כל והיינו אומרים שרוצה לכלול כל דם שיוצא מן החי כגון דם אברים דם שחיטה ודם רחיצה והיינו סוברים כי לא יאסר דם אחר זולתי דם הנזכרים כאשר אמר באסור החלב "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז--לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ז, כג) והזכיר גם כן העונש ולא יאסר חלב זולתי חלב אלו הבהמות הנזכרות כן רצה גם באסור הדם על אלו הנזכרים לעוף ולבהמה מכלל באמרו "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ" עונה על כל מיני הדם היוצאים מן החי. ומה שהזכיר בפרשת ראה בשני מקומות אין ספק כי בעבור שהזכיר בשר תאוה ורצה לבאר שלא יהיה הדם נזרק על המזבח הזהיר באכילתו באמרו "רַק הַדָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" כדי לומר "עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" "רַק חֲזַק, לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם" ונראה שלא הורה באלו המאמרים באסור הדם רק דם בשר תאוה. אך בפרשת אחרי מות אמר "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, וּמִן-הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם, אֲשֶׁר יֹאכַל, כָּל-דָּם--וְנָתַתִּי פָנַי, בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת" (ויקרא יז, י). ויש לדעת כי בזה המקום הזכיר עונש והכתוב לא יעניש אם לא הזהיר אם כן האזהרה קודמת בפסוק "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" ובאמרו "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" ואחר ששם פרט לעוף ולבהמה גם זה עונה על דם העוף והבהמה ואולם שנה המאמר הנה לאופנים כדי להכליל הגר ולחלק הדם לשני חלקים דם שיכוסה ודם שלא יכוסה וכדי להכליל שתי עלות באסור הדם דם המינים שמהם נקרבים למזבח באמרו "וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל-הַמִּזְבֵּחַ" (ויקרא יז, יא) מפני שהדם משכן הנפש ולהזכיר עוד עלה באסורו באמרו "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, בַּדָּם הִוא" (ויקרא יז, יא) ולאמר שהדם הוא הנפש. ומפני אלו העלות הזכיר גם כן עונש אוכל הדם באמרו "כָּל-אֹכְלָיו יִכָּרֵת" (ויקרא יז, יד) ואולם אמרו "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, בַּדָּם הִוא" מפני עלה כדי לאסור דם בעלי חיים שאינם נקרבים למזבח ויש לנו לומר בתתו העלה שנפש כל בשר בדם היא ואמר "כִּי הַדָּם, הוּא הַנָּפֶשׁ" ואי אפשר לאכול הנפש מינה והיא הנפש הבהמית והואיל והעלה שוה בכל חי שקיום נפשו בדמו יהא באסור להאכל הדם ההוא. ומכאן נאסר דם דגים וחגבים ואע"פ שלא הזכירם בשמם מפני שאין דמם יוצא בשחיטה אך באכילת בשרם ואמר "כִּי-נֶפֶשׁ כָּל-בָּשָׂר, דָּמוֹ הִוא" (ויקרא יז, יד) [**או** "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, בַּדָּם הִוא[[50]](#footnote-50)" ( ויקרא יז, יא)] והדגים בשר הם שנאמר "מֵאַיִן לִי בָּשָׂר" (במדבר יא, יג) ואמר "הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם, וּמָצָא לָהֶם; אִם אֶת-כָּל-דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם, וּמָצָא לָהֶם" (במדבר יא, כב). וחגבים הם שרץ העוף מכלל פסוק "וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" כולל דגים וחגבים ודמם יוצא במלוח ואע"פ שהזכיר לעוף ולבהמה הזכירם שהם העקר לפי שהם נשחטים והעד שאמר "כָּל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר-תֹּאכַל כָּל-דָּם" כולל דם בעלי חיים המותרים באכילה הוא הדין שאמר בפרשת ויקרא "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" וכולל גם כן דם שימצא בתוך הביצה שאם לא תהיה ארוגה בתוך הביץ קולף הדם ואוכל הביצה ואם ימצא הדם על קשר החלבון או החלמון הוא קשר הזרע של זכר והביצה אסורה להאכל מפני שהאפרוח נוצר והכתוב חייב שנהיה מוזהרים להשתדל בהסרתו מן הבשר כי לכך נאמרה אכילה בדם בעוד שיאכל הבשר בלי מלח ואמר "וְלֹא-תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ, עִם-הַבָּשָׂר" וצריך בתחלה להניח השחוט עד שימצה דמו בטוב ואחרי כן יעשה נקור הבשר להוציא המקורות שבהם הדם כמו שיש לנו בהעתקה. ואחר כך ימלח הבשר במלח שלא יהיה לא דק ולא עב עד שימס הדם לצאת מן תוך הבשר כי אם יהיה דק מאד מיד ימס ולא יעבור תוך הבשר שימס הדם. וצריך כשימלחהו להיות בכלי נקוב או על גב פשוטי כלים כדי שעת צליה להוציא ממנו הדם אשר ימצה מן הבשר שאם לא כן יהיה הדם עוד נבלע בבשר ולא יהיה המים שיוצא ממנו מהול בדם ונשאר עם הבשר אלא יהיה יוצא מן חור הכלי ואח"כ ירחצנו היטב עד שיוצא המים זך ואח"כ יבשלנו או יצלנו או ייבשהו ויאכלנו. ואמנם צריך שיזהר כשיבשלנו כל הנזהר היטב באכילת הדם קודם לכן ירתיח המים ואחרי כן ישליך הבשר במים ויוצא הקצף בהרתחה היטב כי החום שואב מתוכו להוציאו ומיד הוא צף על פני המים. אך אם יתן הבשר במים קרים או פושרים מתבשל הבשר מעט מעט מבחוץ ונעצר הדם בפנים אך הצלי האש שואב הדם ולא ישים תחתיו דבר לקבל מה ששואב האש ממנו שהוא תערובת שומן ודם ואסור הוא ועל דם רחיצה הזהירה התורה כל כך באמרה "רַק חֲזַק, לְבִלְתִּי אֲכֹל הַדָּם" (דברים יב, כג) כי יקל על האדם להתרשל במצוה זו ועל כן הבטיח העונש בשלש מקומות שאמר והנֶפֶשׁ "אֲשֶׁר-תֹּאכַל כָּל-דָּם--וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ" (ויקרא ז, כז) ונאמר "וְנָתַתִּי פָנַי, בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת" (ויקרא יז, י) ונאמר "כָּל-אֹכְלָיו יִכָּרֵת" (ויקרא יז, יד) ויש לפרש כנגד דם האברים דם שחיטה דם רחיצה. ואסור להאכיל את האינו ישראל הדם מאזהרת בני נח שנאמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (בראשית ט, ד) והבטיח הכתוב גם בשכר באמרו "לֹא, תֹּאכְלֶנּוּ--לְמַעַן יִיטַב לְךָ" (דברים יב, כה). ובשביל נקור המקורות של ראש לאופן שהם רחבים הספיק בהם המלח לבד להוציא הדם בלי נקור. אך העוף לאופן שהוא חלול ומקורי הדם מריקים הדם על ידי מלח אינם מנקרים אותם. אמנם הכבד והטחול אומרים החכמים ע"ה שלא יתבשל אלא צלי אש יאכל אחר נתוחם ומלוחם מפני שמבוע הדם בהם ואחרי שיצלה אם ירצה יתבשל ואין צריך להסיר מקורי הכבד כי אחרי שהם רחבים מריקים הדם והמקורים הדקים כשנחתכים מריקים הדם על ידי מלוח וכשיצלה אותם מחתכם והחום שואב את הדם לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו כי אם יפרוש הדם מן הכבד יהיה אסור משום הדם אלא בעודו בכבד אינו אסור משום דם ועוד התירוהו אם יתבשל באש בחומץ בלי מלוח מפני שאינו פולט ודם שבתוכו התירוהו וזה דבר דלא אפשר כי אם לא יפרוש הדם ממנו יהיה בהתר ואם יפרוש יהיה באסור והלב אם נתבשל קודם שיקרע להוציא דמו אסור להאכל לא כדעת בעלי הקבלה שאומרים כי אחרי שנתבשל קורעו ומוציא דמו ונאכל מפני שהלב חלק כשבולעו כך פולטו. ויש לדעת כי מפני היות נקל מרוב השפיעם לאכול הבשר והתעצלם להוציא הדם והדבר נופל על ידי גדולים וקטנים אנשים ונשים הרבה הכתוב לאוין וענשים והבטיח גם כן בשכר מה שאין כן בשאר לאוין שבתורה להיות בני אדם זהירים הרבה והבטיחם להתמדת זרעם וטובתם כמ"ש "לְמַעַן יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ" (דברים יב, כה):

**#XII:19 פרק תשעה עשר**

**כבר** העירונו בפתיחת עניננו זה כי התורה בנויה באמצעות הנבואה לפי חכמת המבטא ולפי בחינת הדבור יהא נודע רצון המדבר וצריך שיהיה שומע הדבור ההוא נבון לחש להבין מליצתו כאלו הוא עצמו המדבר הדבור ההוא ובאיזו מחשבה יהיה עומד בהוציאו הדבור ההוא. ואם אפשר היות דבור אחד ישוה לענינים רבים אי אפשר בלי תוספת ומגרעת לפי בחינת הדבור ההוא אל האמת וצריך להיות המעיין שוכן נפש לקבל איזו כונה ראויה לדבור ההוא בלי נטיה לאחת הסבות המטעות ואז יבחן הענין האמתי מן הבטל. וידוע כי החלב בא אסורו בכתוב בשני מקומות בפרשת ויקרא "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם--כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז) ובפרשת צו "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז--לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ז, כג). וישראל נחלקו לשלש דעות בענין החלב. מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים לא חלבי חולים שחלב חולים הוא בהתר וזהו דת משוי העכברי והנמשכים אחריו. ומהם אומרים שהחלבים הם שלשה אסורים מן החולים שהם החלב המכסה על הקרב ואשר על הקרב וחלב הכליות וזהו דעת הרבנים. ומהם אומרים שהחלבים האסורים מן החולים הם חמשה מן הבקר והעז וששה מן הכבש וזהו דעת הקראים. ואולם בתחלה ראוי לעיין בכתובים לפי משמע הפשט ואחרי כן לחלוק עם משוי העכברי שמתיר חלב חולים ואח"כ נשיב ידינו עם האוסרים השלשה לבד שהם הרבנים. ונאמר שהכתוב אמר בפרשת ויקרא בחתימת פרשת השלמים בקרבן העז "וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ קָרְבָּנוֹ, אִשֶּׁה לַה'--אֶת-הַחֵלֶב, הַמְכַסֶּה אֶת-הַקֶּרֶב, וְאֵת כָּל-הַחֵלֶב, אֲשֶׁר עַל-הַקֶּרֶב. (יקרא ג, יד) וְאֵת, שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת, וְאֶת-הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵהֶן, אֲשֶׁר עַל-הַכְּסָלִים; וְאֶת-הַיֹּתֶרֶת, עַל-הַכָּבֵד, עַל-הַכְּלָיֹת, יְסִירֶנָּה" (יקרא ג, טו) ואמר "וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן, הַמִּזְבֵּחָה--לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ, כָּל-חֵלֶב לַה'" (יקרא ג, טז) וזה המאמר כולל כל חלב לה' בידוע שהוא על חלב קדשים אח"כ אמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם--כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (יקרא ג, יז) וזה המאמר אינו עונה על חלב קדשים כי אם על חלב חולים כי בחלב קדשים הורה במאמר "כָּל-חֵלֶב לַה'" אך במאמר "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם" הוא באסור חלב חולים ואסר חלב חולים מפני כי הנקרב ממינם החלב נתן למזבח ועל כן חשש גם כן לאסור הדם מפני שגם הדם נתן למזבח מן הנקרבים והורה על החלב באמרו בפרשת צו "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז--לֹא תֹאכֵלוּ" ואמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא ז, כה). והורה על הדם בפרשת אחרי מות באמרו "וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל-הַמִּזְבֵּחַ, לְכַפֵּר עַל-נַפְשֹׁתֵיכֶם: כִּי-הַדָּם הוּא, בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר" (ויקרא יז, יא) והואיל וזאת היא העלה על כן הזכיר אסורם אצל הקדשים אחרי שהורה שהם נתנים על המזבח הורה גם כן אסורם בסמוך ואם אין כן הענין אבל במאמר "כָּל-חֵלֶב" אינו עונה רק על חלב קדשים מה טעם להורות באסור אכילתם אחרי שהוא נתן למזבח וכמו שלא חשש לאסור אבר מאברי העולה בעבור שהם נתנים למזבח כן לא היה ראוי להורות באסור אכילת החלב אחרי שהוא נשרף ולא עוד אלא אחרי כן אמר "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ" לאזרח ולגר וכפי דבריו היה עונה אסור הדם גם כן על הקדשים לבדו ובידוע שגם דם החולים באסור. צא ודע כמו שהדם אסור בין מן הקדשים בין מן החולים כן החלב אסור בין מן הקדשים בין מן החולים ולא עוד אלא שאמר אחרי כן "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" וחלב הקדשים אינו כי אם במקום המובחר במקדש ומה טעם "בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" מלמד שאינו מרמיז רק על חלב חולים. וכדי להשבית טענת כל טוען לא אמר קודם לכן "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם" ואחרי כן שיאמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם" למצוא הטוען מקום לאמר שבכל מושבותיכם עונה על הדם ועוד שאמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם" וכל זה המאמר כולל בין זמן הבית בין זמן הגלות ובזמן הגלות אין קרבנות לאסור חלב קדשים ומה שכון באלו המאמרים בא בפרשת צו ובאר ואמר בשביל החלב "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" והורה שהחלב אינו אסור רק מאלו השלשה מינים מפני שמאלו המינים נקרבים החלבים במזבח כאשר אמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה' וְנִכְרְתָה" (ויקרא ז, כה) ואין הרצון באמרו אשר יקריבו ממנה קרבן לה' מן הבהמה עצמה שמקריבים ממנה קרבן יהיה החלב אסור להאכל מפני שאינו דבור מחוכם לפי זאת הכונה כי אין לך בהמה קרבה לקרבן שאין החלב נתן למזבח וכיון שהחלב נתן קרבן אנה ימצא החלב להאכל ושימצא קרבן בהמה שינתן החלב ולא ינתן הבשר נמצא או שינתן החלב והבשר אבל שינתן דבר אחר זולתי החלב לא נמצא ואין יכון המאמר באמרו "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" נראה שדבר אחר היה נתן מן הבהמה קרבן והאוכל חלבה יהיה חייב כרת כי אם היה עונה מאמר אשר יקריבו על החלב הקרב מן הבהמה היה ראוי לומר כי כל אוכל חלב אשר יקריבנו קרבן לה' לא שיאמר כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה':

**סוף** המאמר יותר טוב היה ראוי לומר כי כל אוכל חלב הקרב ונכרתה לא שיאמר כל חלב שור וכבש ועז ולא שיאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב" וכו' ואם חלב הקרב יהא באסור לבד מה טעם "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה, יֵעָשֶׂה לְכָל-מְלָאכָה" (ויקרא ז, כד) כי אחרי שהנבלה והטרפה באסור גם חלבם באסור ומה בא הכתוב ללמד ואם מפני שחלב חולים בהתר שלא נדין שחלב נבלה בהתר על כן בא לאסרו זאת הכונה לא יחשבנה רק מי שדומה לאוכל עשב. אך לפי כונתנו יש לישב הענין כי בעבור שחלב חולים באסור והאוכל חייב כרת שלא נחשוב שחלב נבלה כיון שאינו בהתר להאכל משום נבלה האוכל חלב נבלה יהיה עובר משום אוכל נבלה ולא יהיה חייב כרת משום אוכל חלב על כן הזכירו כדי להכלילו בכרת אך במה שאמר "יֵעָשֶׂה לְכָל-מְלָאכָה; וְאָכֹל, לֹא תֹאכְלֻהוּ" (ויקרא ז, כד) כדי שלא נחמיר עליו מפני שחל אסור על אסור ונאמר כמו שיהיה אסור באכילה יהיה אסור במלאכה ואפשר לסבור כי על כן אמר "יֵעָשֶׂה לְכָל-מְלָאכָה" כדי שלא נכון כיון שנאסר באכילה יהיה אסור בהנאה. ויש לחוש אחרי שהחקירה הוציאתנו שהכונה בחלב חולים מה טעם להזכיר בזה המקום אסור חלב חולים ויש לתת הטעם בעבור שהחלב עקר הסכמתו לשומן הלבן כפי שהוא ידוע המכסה ואשר על הקרב וחלב שעל הכליות וכבר הורינו שהעלה באסור החלבים מפני שהם קרבים למזבח וגזרה שוה לכל הקרבים שאין אחד מהם יתר ועדוף מזולתו והואיל והשלשה האחרים שהם הכליות והיותרת והאליה לא יקראו חלב מצד הלשון אכן מן התורה ידענו שהסכימה שמות לדברים אשר אינם לפי תקון עקר הלשון כמו חטאת ואשם ושלמים ומלואים וכיוצא בהם וקרא גם את אלו השלשה חלבים כמו שנבאר בהכרעת דעת הרבנים כאלו תקן תקון לשון כי אחרי שפרטם קראם בשם חלב כאמרו כל חלב לה' וכבר תדע במה שנבאר בפירוש העריות כי השמות המוסכמות מן התורה ידמו אל השמות המוסכמות מצד הלשון בענין אחד כמו שיועילו שמות הלשון אחרי הסכמתם כן יועילו שמות התורה אחרי הסכמתם להודיע לאחרים חפצם וכל מקום שיאמר חלב אחרי שהוסכם על הששה מהסכמת התורה יהיה כולל ששה מן הכבש וחמשה מן הבקר והעז. אך שלא ימצא הטוען מקום לחלוק ולומר כי שם חלב אם הוסכם על זולת השלשה על הקדשים לבד תהיה ההסכמה אבל בחולים לא כן על כן הזכיר אסור חלב חולים בסמוך אל הקדשים במה שהיתה ההסכמה להקרא חלבי הקדשים שפרטם בשם חלב כאמרו "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" כי כמו שתהיה ההסכמה על הקדשים להקרא בשם חלב אמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם--כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז) כן תהיה ההסכמה על החולים להקרא בשם חלב לא שיהיה זה מוקש מזה כי אין מקישין על שמות התורה על כן כשבא בפרשת צו ואמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" (ויקרא ז, כג) שלא נסתפק כי אולי לא יהיה כולל הששה אמר עוד "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא ז, כה) לבאר שחלבי חולים כמו חלבי קדשים שהם הששה והחמשה ועל כן פרט שמות המינים מפני שאינם שוים באסור החלבים:

**#XII:20 פרק עשרים**

**אמנם** מה שנסתפק משוי העכברי והתיר חלבי חולים הוא משלש ספקות. האחת מפני שאמר הכתוב "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" (ויקרא ז, כה) ואמר כי לא דבר הכתוב זה המאמר אלא כדי לאסור חלבי הקדשים לבד. ובטל רבינו יוסף הקרקסאני נ"ע זה המאמר כי באמרו "מִן-הַבְּהֵמָה" טעמו ממין הבהמה לא מן הבהמה עצמה כמוהו שאמר הכתוב "וְאִם-בְּהֵמָה--אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן, לַה': כֹּל אֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ לַה', יִהְיֶה-קֹּדֶשׁ" (ויקרא כז, ט) והטעם ממין הבהמה ודקדקו החכמים בזה כי אחרי ששם בהמה בכלל ובפרט שתי הכונות יתכנו לה אם בכלל ואם בפרט זולתי שיש ראיה להסגיל אחת משתי הכונות ולולי הראיה אשר הסגילה מאמר "וְאִם-בְּהֵמָה--אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ מִמֶּנָּה קָרְבָּן, לַה'" (ויקרא כז, ט) היינו לוקחים אותו על הפרט כמו שהיינו לוקחים אותו על הכלל אלא אחרי שאמר "וְאִם-הָמֵר יָמִיר בְּהֵמָה בִּבְהֵמָה" (ויקרא כז, י) הורה כי ענינו על הכלל ולא על הפרט ואמנם בפסוק "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה" כמו שיסבול הפרט כן יסבול הכלל אמנם להסגילו על הכלל מפני שאמר מקודם לכן "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" והוא כולל לחולים ולקדשים. אכן יש לטוען שיטעון אמת שמאמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" כלל ויהיה האוכל חלב חולים עובר בלאו אבל מאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה" יהיה מרמיז לחלב הקדשים שיהיה חייב כרת אכן לא יצדק הטוען בעבור שאנחנו אמרנו שזה המאמר סובל שתי אמתות וחוב לקחת את שתיהן בעוד שלא תמצא ראיה להסגיל אחת משתי האמתות עכ"ז בעזרת השם במה שהקדמנו מן הפירושים נראה הענין כי לא כון הכתוב בזה המקום כי אם לחולין כפי שנראה מעצם הפסוק שהרי בארנו כי אם היה רצונו לאסור חלב הקדשים בלבד היה לו לומר כי כל אוכל חלב הקרב או שיאמר כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבנו אשה לה' כי החלה עצמו נתן אשה. ואיך יכון המאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" כנראה שדבר אחר זולתי החלב נתן מן הבהמה אשה לה' לא החלב עצמו כי מלת "יַקְרִיב" מקרה וצריך לעצם נושא מקרה ההקרבה וכיון שקדם העצם ר"ל החלב היה ראוי להשיא מקרה ההקרבה אליו כי מלת "אִשֶּׁה" גם היא תואר ואם לא היה מזכיר העצם היה המקרה נשוא על התואר אלא כיון שהזכיר העצם צריך מקרה הפעולה והתואר שיהיו נשואים על העצם וכיון שאמר "מִן-הַבְּהֵמָה" ועוד אמר "אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה" והורה לשני עצמים ולא יסבול הענין היות שניהם שבים לעצם אחד אבל הראוי לומר שמאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה" רוצה המין כגון שאמר "מִן-הַבְּהֵמָה, מִן-הַבָּקָר וּמִן-הַצֹּאן" וכבר קדם לנו כי לא היה ראוי לאסור חלב הקרב כמו שלא יאסור דבר מן העולה: ספקה אחרת למשוי. שהכתוב אמר "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה" וכו' (ויקרא ז, כד) וזה יחייב התר חלב זולתו שאינו נבלה ולא טרפה וזאת ראיה בטלה כי יש להקשות עליו ואלמלא לא אמר "וְחֵלֶב נְבֵלָה" מאיזה כח היה לנו בהתר לאכול חלב הנבלה הלא היינו אוסרים אותו כשאר גוף הנבלה שגם החלב הוא נבלה אבל לאיזה אופן הזכירו כיון שהוא אסור כבר קדם לנו הפירוש בו. ועוד שאם היה חפצו לאסור מה טעם מאמר "יֵעָשֶׂה לְכָל-מְלָאכָה" (ויקרא ז, כד): ספקה אחרת למשוי. משום כשהתיר בשר תאוה הזכיר אסור הדם לבד ולא הזכיר חלבו ולוא היה החלב אסור היה מזכיר אסורו. והתשובה בשכבר הזכיר אסור החלב באלו הפרשיות בפרשת ויקרא ובפרשת צו אמנם הזכיר בפרשת ראה אסור הדם לבד בעבור כי ישראל היו במדבר נזהרים מלאכול חולים והיו אוכלים זבחיהם שלמים כדי שלא ישפך הדם בחוץ רק במזבח וכשבאו ישראל לארץ והתיר להם לאכול חולים ורצה להזכיר שדמו ישפך בחוץ ובעבור שהיה הצורך כדי להזכיר שפיכת הדם על הארץ שאינו צריך מזבח הוצרך להזכיר גם כן אסורו ועל כן הזכיר אסור הדם לבדו באמרו "רַק הַדָּם, לֹא תֹאכֵלוּ: עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ, כַּמָּיִם" (דברים יב, טז) ועל כן לא הוצרך להזכיר אסור החלב בשכבר הזכיר אסורו בפרשיות ויקרא וצו. ואולם במה שעזר אב"ן עזרא הרבן אחרי משוי העכברי להתיר חלב חולים מדין תורה באמור כיון שהזכיר אסור החלב בפרשיות הקדשים מכלל שהחלב אינו אסור רק מן הקדשים. כבר אנחנו הזכרנו העלה אשר הכריחה להזכיר אסור חלב חולים בתוך הקדשים ובארנו שבהכרח הוא חלב חולים מה שאין לנו צורך לשנות המאמרים. אמנם מה שפירש במה שנאמר "כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" (דברים יב, טו) שאומר כי לא דמה הכתוב בשר חולים "כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" אלא בעבור שצבי ואיל חלבם מותר להיות החולים חלבם מותר ודין היה לו להבין כי לא דמהו הכתוב "כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" אלא בעבור שאמר "הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר, יַחְדָּו, יֹאכְלֶנּוּ" (דברים יב, כב) בעבור שבמדבר לא התיר להם בשר חולים כי אם בשר שלמים והזהיר שלא יאכלנו טמא עתה אחרי שהתיר בשר תאוה הצרך לבאר ש"הַטָּמֵא, וְהַטָּהוֹר, יַחְדָּו, יֹאכְלֶנּוּ" שלא תהיה מניעה לטמא מלאכול כמו שבשר צבי ואיל נאכל לטמא ולטהור ואין הדמיון שוה בכל עניניו והלא זה דמו מכוסה וזה נשפך על הארץ ואם יאמר שזה נתבאר אבל בשאר עניניו יהיה דומה כבר התורה חייבה נתינת הזרוע והלחיים והקיבה מן הבהמה הטהורה ואינם חייבים לתתם מן צבי ואיל ולא די לו שדבריו כחרש הנשבר אלא התהלל שחלק עם קראי אחד ונצחו עד שחזר אותו הקראי ופצו שפתיו שבועה להסמך בדברי בעלי הקבלה מן העת ההיא. וצריך להעיר לענין השאלה ותשובת זה האיש. וזאת היא השאלה האליה אסורה מן התורה אם לא. ויען ויאמר אב"ן עזרא אמת כי האליה תקרא בשם חלב אבל רבותיו התירוה ואסרו כל חלב דעתו בזה שהחלב אסור מדברי קבלה וזה שקר גמור כי רבותיו מה שאסרו לא אסרוהו רק מן התורה כאמרם בתורת כהנים אסור החלב ממאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב[[51]](#footnote-51) מִמֶּנָּה" אין לי אלא חלב תמימים הראויים ליקרב חלב בעלי מומין מנין תלמוד לומר מן הבהמה ואין לי אלא חלב קדשים חלב חולים מנין תלמוד לומר כי כל אוכל חלב אם כן למה נאמר אשר יקריבו ללמד שדוקא חלב שכמותו כשר ליקרב אסרתי לך יצא חלב שעל הדפנות נראה כי מה שאסרו הם לא אסרוהו רק מכח התורה ואמר כי האליה תקרא חלב ובטל דברי רבותיו שאינם מסכימים כי האליה תקרא חלב. ועוד שהם לא התירוה מן ההעתקה אלא כפי דעתם מכח התורה כאשר אמרו באמור הכתוב "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" דבר שהוא שוה לשלשתם והאליה היא אסורה מן הכבש לבד ונראה כי מה שחשב על אלו האנשים בטענתו כלו הפך דבריהם. אז ענה הקראי ואמר הלא כל חלב אסור מן התורה שנאמר "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" והראיה על זה שאמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" ודעתו בזה כיון שאמר "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם" כנראה שיהיה אסור בגלות. השיב בן עזרא ואמר שהוא דבק לאסור חלב קדשים וטען שמאמר "חֻקַּת עוֹלָם" אין ראיה שכולל זמן הגלות כשאין קדשים והביא דמיון מן "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--עַד הֲבִיאֲכֶם, אֶת-קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם: חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" (ויקרא כג, יד) ואומר שזה אינו כולל זמן הגלות כי אלו היה כלל זמן הגלות לא היה ראוי לאכול לחם כי לא הקרבנו עומר. ודין היה לו לעיין שמאמר "בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם" טענה גדולה שאינו רוצה על חלב קדשים רק על חלב חולים כי חלב קדשים אינו נמצא בכל המושבות רק חלב חולים הוא הנמצא בכל המושבות. ומה שאמר במאמר "חֻקַּת עוֹלָם" על הכתוב בעומר שהוא על זמן הבית ולא על זמן הגלות לא דבר נכונה שחקת עולם דבק במניעת האכילה לא בהבאת הקרבן והכתוב תלה מניעת האכילה לשתי סבות באמרו "עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" ואמר "עַד הֲבִיאֲכֶם" ונתן הזמן והקרבן כי בזמן הבית היה בחיוב הזמן והקרבן ובזמן הגלות יחייב הזמן לבד. והנה יהיה "חֻקַּת עוֹלָם" מתמיד ולא נאכל לחם מן החדש עד זמן הספירה שנאמר "וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ, עַד-עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה" (ויקרא כג, יד) הוא הדין באסור החלב. אחרי כן ענה הקראי שהכתוב "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" (ויקרא ז, כג) כולל חלב חולים. והשיב בן עזרא שגם זה דבק עם חלב זבח השלמים והעד "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה" וגו' (ויקרא ז, כה) להוציא חלב כל בשר שאינו קרב לשלמים והנה סתר דברי רבותיו שהם כוללים השלשה לבד מחלב חולים והוא מכליל כלם בחלבי השלמים והביא "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה" (ויקרא ז, כד) ומה שכתוב בבשר תאוה "כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" וכל ראיותיו הפוכות כמו שבארנו. ובסוף אמר אז פקח הצדוקי את עיניו ופצו שפתיו שבועה שלא יסמך על דעתו בפירוש המצות רק ישען על העתקת הפירושים. ותמיה אני לאותו הקראי איך חזר מפני דברים שהם בנויים על תוהו לא לפירוש בעלי הקבלה ולא לפירוש בעלי מקרא שאם עמד כנגד דעת הקראים עוד לא הסכים לדעת רבותיו במה שפירשו מדין תורה לפי דעתם אלא החליף דעתם וסתר פירושיהם ואיך השלים הקראי להיות רבן בדברים בטלים שלא זכה אותם בחלוקתו ומאיזה כח ומאיזה הכרח ודין היה לו ללכת לפי דעת משוי העכברי אחרי שהודה שדברי בעלי הקבלה הפך דעת כונת התורה ואנחנו כיד אלהינו הטובה עלינו סתרנו ובטלנו דברי משוי וכל ההולכים אחריו כי כל דבריהם לא יועילו כי תוהו המה:

**#XII:21 פרק אחד ועשרים**

**אמנם** האומרים כי התורה לא אסרה רק שלשה חלבים שהם המכסה את הקרב ואשר על הקרב ואשר על הכליות והתירו הכליות ויותרת הכבד והאליה כבר יצאו מגזרת התורה מפני שרצון התורה כפי שבארנו שלא הזכיר אסור החלב אצל הקדשים אלא לאסור מן החולים כל הקרב כדין חלב ואיך גזרו אומר כי מה שהוא בעקר הלשון הוא יהיה באסור לבד. ולא עוד אלא שהם אומרים כי לא אמר הכתוב "אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'" אלא לאסור חלב שכמותו קרב יצא חלב שעל הדפנות שהוא דומה לחלב מכלל אשר אינו דומה לחלב הבדילו ממאמר "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ" וגם מפני שאמר חלב והם אינם קרואים חלב מן הלשון והלא הכתוב בכמה מקומות קראם בשם חלב והם עצמם אומרים כי מה שאמרה התורה "וְאֶת-כָּל-חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת" (ויקרא ד, ח) לרבות שתי הכליות ויותרת הכבד ואם משם חלב נפטרו אלו השלשה ר"ל האליה ויותרת הכבד והכליות איך הוצרכו בהתר האליה מן הכבש ממאמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" דבר השוה לשלשתם והאליה אינה קרבה רק מן הכבש וכפי כונתם היותרת ושתי הכליות יהיו אסורים שהם דברים השוים לשלשתם ואם כן חזרו עוד בשם חלב. ואני אומר שלכך פרט ואומר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז--לֹא תֹאכֵלוּ" לאופן שאינם שוים שלשתם באסור חלביהם שאם כדי לפרטם מחיה ממאמר "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ" היינו לומדים זה שאם היה אומר חלב סתם אדרבא עתה היה מוצא החולק מקום הנצוח ונותן התורה כון בזה לכך בארם. מכלל משם חלב גם כן אסורים ובאר הכתוב שאינו שם של לשון כי אם אחרי התקון שהסכימה התורה כפי שקדם לנו הבאור ממאמר "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ" שאם כדי לפרטם מחיה כבר באר שמותם והכתוב לא הספיק בזה שנכללים בשם חלב אלא גם כן פרט לאחד מהם בשם חלב כמו שאמר "חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה" (ויקרא ג, ט) והואיל והאליה לא תקרא בשם חלב מתקון הלשון שהרי החלב צורתו שיש לו קליפה דקה והוא נקלף בקלות והוא נקרא בשם חלב וגם שתי הכליות ויותרת הכבד יהיו נקראים בשם חלב והואיל והם הנקראים בשם חלב והתורה אמרה "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז--לֹא תֹאכֵלוּ" כולל את כלם אשר הם מן הלשון ואשר הם מן התורה כפי שהורה שגם שם של תורה כולל לחלבי חולין כפי שבארנו בפסוק "חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם ... כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז) והזכיר זאת האזהרה אצל הקדשים כדי שתהיה הסכמת התורה פושטת גם לחלבי חולים ובכל מקום שיבוא לאסור החלב יהיה כולל הששה והחמשה וע"כ כשבא הכתוב ואמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" כלל את כלם בין של לשון בין של תורה וכדי שלא ימצא החולק מקום לומר כי לא אסר זה המאמר אלא מה שהם בעקר הלשון אמר "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ" כדי להעיר שזה השם הוא כפי שהוסכם באותם הנקרבים בחלבי קדשים על כן בראותם בעלי הקבלה חזקת הטענות האלו רצו לעמוד כנגד שבכל אשר יש לנו כח מדברי תורה שנקראו אלו השלשה בשם חלב לבאר בתחבולות ההבל כי אינם נקראים בשם חלב שיקשה בעיניהם אם הם נקראים בשם חלב. ועוד שהכתוב אמר "אֲשֶׁר יַקְרִיבוּ" והם מתירים אותם. ויש לנו לערער למערער בעז"ה. וראש החולקים הוא סעדיא הפיתומי אשר עמד לחלוק כנגד דעת הקראים וחכמינו ע"ה כבר שברו מלתעותיו. אכן יש לנו לעיין בדברים ואולם המקומות אשר נזכרו אלו השלשה בשם חלב ר"ל האליה ויותרת הכבד והכליות הוא אמרו "חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה" (ויקרא ג, ט) ואמר בענין העזים "וְאִם עֵז, קָרְבָּנוֹ" "וְהִקְטִירָם[[52]](#footnote-52) הַכֹּהֵן, הַמִּזְבֵּחָה--לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ, כָּל-חֵלֶב לַה'" (ויקרא ג, טז) והוא שב למה שפרט למעלה ואמר בחטאת כהן משיח "וְאֶת-כָּל-חֵלֶב פַּר הַחַטָּאת, יָרִים מִמֶּנּוּ" (ויקרא ד, ח) זהו הכלל ואחרי כן פרט אלה המאמרים וזולתם מאשר אין לנו צורך להזכירם יורו כי כלם יקראו חלבים ואין הרצון על השלשה לבד שהשם להם בעקר הלשון ואמר "וַיָּשִׂימוּ אֶת-הַחֲלָבִים, עַל-הֶחָזוֹת" (ויקרא ט, כ) ואלמלא לא היו נקראים אלו חלבים למה אמר "וּמִסַּל הַמַּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי ה', לָקַח חַלַּת מַצָּה אַחַת וְחַלַּת לֶחֶם שֶׁמֶן אַחַת--וְרָקִיק אֶחָד; וַיָּשֶׂם, עַל-הַחֲלָבִים, וְעַל, שׁוֹק הַיָּמִין" (ויקרא ח, כו) ואלו לא היו נקראים בשם חלב כמו שאמר "וְעַל, שׁוֹק הַיָּמִין" היה ראוי לפרוט גם אותם שאינם נקראים בשם חלב בשמם כפי דעתם. וכשראה זה הלחץ רצה להוציא עלות ותואנות להוציא הכתוב ממשמעו שלא יזכו בהם האוסרים ולא עלה בידו. ובתחלה ראוי לחלוק עמו כי מה ראה להוציא אלו הכתובים ממשמעם כי עכ"פ כל דבר שיצא ממשמעו יהיה מפני שתי עלות אם מפני שהוא עומד כנגד השכל או מפני שיש מן הכתוב סותר לו יותר חזק ממנו. וכבר ידענו כי זה אינו עומד כנגד השכל ועוד מן הכתוב לא מצאנו סתירה לאלו המאמרים. ואם ישען הוא בהעתקתו להוציא אלו הפסוקים ממשמעם בידוע כי הם עצמם לא סמכו על ההעתקה שהשלשה לבד יהיו באסור רק מדיוק הפסוק שאמר "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה[[53]](#footnote-53) לַה'" (ויקרא ז, כה) שהועיל לנו כי האסור עלינו יהיה כמו הנקרב ומשם חלב הסגיל הכתוב אלו השלשה לא זולתם ואיך עמד להוציא הכתוב ממשמעו בעוד שאין שום מכריח. ועוד עם ההשלמה היה לו לחלוק עם מי שמאמין ההעתקה כפי דעתו שחלב חולים מן ההעתקה אבל אנו מה חוששים בדבר שלא נאמין לחלוק עמנו באלו הטענות. והנה כונתו שאלו השלשה יקראו חלב וכשמצא "חֶלְבּוֹ הָאַלְיָה תְמִימָה" אמר שרצונו חלבו והאליה עד שלא יכנס תחת אזהרת "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" והביא דמיונות אחרות בחסרון ו"ו כמו אדם שת אנוש (דברי הימים א א, א) וזולתם רבים וזה לא יושלם לו כי באיזה כח מכריח יוסיף הו"ו עד שלא תקרא האליה בשם חלב שאם אין הרצון היות האליה נקראת בשם חלב היה ראוי לומר חלבו ואליתו או החלב והאליה וכיון שיש לו מניעות אם ישען בפשט הכתוב מי הביאהו בצרה זאת. ואין לטעון ממאמר "אִישׁ, שִׁלְחוֹ הַמָּיִם" (נחמיה ד, יז) שלא אמר ומימיו שהטעם שלחו אל המים. ועוד אם אין חלבו עונה על האליה הנקרבים יהיו שבעה כי אמר "חֶלְבּוֹ" ואינו כולל מה שאחריו ואמר "הָאַלְיָה" ואחרי כן פרט חמשה הרי שבעה. ואם יאמר כי במלת "חֶלְבּוֹ" כולל החמשה ואחרי כן אמר "הָאַלְיָה" ועוד חזר ופרט החמשה היה ראוי לומר אחרי האליה את החלב המכסה שלא יאמר ואת החלב המכסה וכשלא נחה דעתו בזאת הכונה מבלי היות חלבו חוזר על האליה באר כי שם חלבו הנאמר על האליה טעמו טובו כמו "כֹּל חֵלֶב יִצְהָר" (במדבר יח, יב) שלא יהיה כטעם שם חלב שהוא שומן לבן האסור להאכל לפי דעתו ויהיה שם אחד בשתי לשונות כמו "חֲמוֹר חֲמֹרָתָיִם" (שופטים טו, טז) ולא יהיה נכלל בשם "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז". וכפי דעתו כשאמר "כַּאֲשֶׁר יוּסַר חֵלֶב-הַכֶּשֶׂב" (ויקרא ד, לה) שאם אין האליה נכללת בשם חלב עם האחרים היה ראוי לומר כאשר יוסר חלב הכשב וחלבו ועוד שפירש כל חלב טעמו טוב וכל טוב יתואר על דרך עובר בשם חלב ויהיה גם כן בלווי כמו שאמר "חֵלֶב יִצְהָר, חֵלֶב תִּירוֹשׁ" (במדבר יח, יב) "מִכָּל-חֶלְבּוֹ--אֶת-מִקְדְּשׁוֹ" (במדבר יח, כט) אבל שתקרא האליה בשם חלב הוא הסכמה מפאה אחרת כמו שקדם לנו הבאור וכל מקום שיזכור שם חלב משלוח תהיה נכללת גם האליה בשם חלב ומה יעשה בפסוק "וְאֵת כָּל-חֶלְבּוֹ, יָרִים מִמֶּנּוּ" (ויקרא ד, יט) "אֶת-הַחֵלֶב וְאֶת-הָאַלְיָה" (ויקרא ח, כה) והאליה נכללת תחת מלת "וְאֵת כָּל-חֶלְבּוֹ, יָרִים מִמֶּנּוּ" ואחר שהיא נכללת בזה המקום תחת שם חלב תהיה נכללת גם כן במאמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז". ואין טענה ממאמר "הַחֵלֶב וְהָאַלְיָה" כי אלו האסורים מהם השם העצמי שלהם בשם חלב ומהם בשמות אחרות ועוד נקראים בשם חלב מדין תורה על כן מצוה התורה פעם יקראהו בשם העצמי שלו כשיפרטם ופעם יקראהו בשם התורה כשיכללם. ועוד מפני שהאליה אסורה מן הכבש אף ע"פ שנכללה בשם חלב עוד פירש אותו בשמו כמו שבא בדמיון זה יהודה וישראל אף ע"פ שיהודה נכלל בשם ישראל עוד הזכירו בשמו וכן "וְלוֹ צֹאן שְׁלֹשֶׁת-אֲלָפִים, וְאֶלֶף עִזִּים" (שמואל א כה, ב). ועוד עם ההשלמה היה ראוי בכל המקומות שלא יקצר הלשון מלהורות כי האליה לא תקרא בשם חלב. עוד הקשה ואמר שאם שם חלב כולל הכליות ויותרת הכבד והאליה עם החלבים האחרים איך יתורגם בלעז. ויש להשיב לו כי כמו שהזכיר שם חלב בקדשים וכוללם כמו שתקראהו לשם תקראהו הנה. ועוד שזה השם שם של תורה ואיך יתורגם אל עלגי לשון באיזה יחס כמו שלא יתורגם חטאת ואשם ומלואים על דרך הסכמת עלגי לשון כן גם זה. עוד מה שהקשה לו במה שספר הכתוב "וְאֶת-הַחֲלָבִים, מִן-הַשּׁוֹר; וּמִן-הָאַיִל--הָאַלְיָה וְהַמְכַסֶּה וְהַכְּלָיֹת, וְיֹתֶרֶת הַכָּבֵד" (ויקרא ט, יט) אחרי כן קבץ הכל ואמר "וַיָּשִׂימוּ אֶת-הַחֲלָבִים, עַל-הֶחָזוֹת" (ויקרא ט, כ) וכנראה שהם נקראים בשם חלב וזה נתן תחבולות בעוד שאין מכריח לו מדין תורה ואמר כי בהתחבר שני דברים האחד רב והשני מעט זוכר הרב והמעט נכלל עם הרב. וכן הנה אם הכליות ויותרת הכבד והאליה נכללים בשם חלב לא מפני שהם נקראים בשם חלב רק נכללו עם החלבים שהם הרבים והביא דמיונות מן הכתוב כמו שאמר "וְהָאֲנָשִׁים רֹעֵי צֹאן" ואחרי כן אמר "וְצֹאנָם וּבְקָרָם" (בראשית מו, לב) ואמר "רֹעֵי צֹאן" מפני שהצאן הוא הרוב וגם מזה לא הרויח כלום כי יוכל הטוען להשיב כי כשם שנכללו הכליות ויותרת הכבד בשם חלב בענין קדשים כן יהיו נכללים במאמר "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" (ויקרא ז, כג). ואם יאמר כי לשם פרטם ובהכרח נאמר שהם נכללים כן נאמר שגם הנה אמר "אֲשֶׁר יַקְרִיב[[54]](#footnote-54) מִמֶּנָּה אִשֶּׁה" וכל הנקרב ממנה אשה יהיה נכלל בשם חלב. אכן מה שיש להשיב כיון שהוא כולל ואחר כן פורט ושם הכלל יהיה למה שהוא בפרט כיון שהזכיר שם החלבים היה ראוי להקדים אשר שם חלב הוא העצמי להם שהוא המעולה לפי דבריו והכתוב אומר "וְאֶת-הַחֲלָבִים, מִן-הַשּׁוֹר; וּמִן-הָאַיִל--הָאַלְיָה" (ויקרא ט, יט) והקדים האליה מן השאר ואומר "וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלָיֹת, וְאֶת-הַחֵלֶב אֲשֶׁר עֲלֵיהֶן" (ויקרא ג, ד). ועוד הקשה במאמר "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה" ואמר שהכתוב אמר "יֵעָשֶׂה לְכָל-מְלָאכָה" ואם הכליות נכללים בשם חלב מה מלאכה יעשה בהם ולפי קשיתו הנה האליה תקרא בשם חלב שהיא תעשה למלאכה. ואלו קשיות ראויות לתינוקות. סוף המאמר כל ראיותיו בנויות על תוהו כי אחרי שלא נתחזקה דעתו באיזה מכריח יוציא הכתובים ממשמעם. ואמת כי הדבר יתחזק משני פנים אם שהוא בעצמו יצדק במופת או בבטול סותרו יצדק כיון שלא יסבול פנים אחרים. וידוע כי זה האיש ר' סעדיא לא זכה שיצדק באחד משני אופני הצדוק. אמנם צדקו חכמינו ע"ה כפי שהוכחנו בסדר המקראות מכח הכתוב בלי נטיה לאחת הסבות המטעות שבח לאל ית' בהודאת האמת. אמנם בחלב צבי ואיל אי אפשר לדין באסורו אחרי הכתוב אסר זולתי הנקראים בשם חלב מעקר הלשון כגון האליה ויותרת הכבד והכליות ולא נקראו בשם חלב אלא מדין תורה ואיך אפשר להקיש החיות בבהמות הקדשים ואם יאמר כי החולים הוקשו בקדשים וכן יוקשו החיות וכמו שאמר באסור הדם "וְכָל-דָּם לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא ז, כו) ובא בפרשת צו ובאר לעוף ולבהמה ועכ"ז הקשנו הדגים ושרץ העוף כן כיון שאסר החלב באמרו "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז) ובא ופירש "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז" יש להקיש גם חלב חיות ברא יש להשיב כי לא הוקשו החולים בקדשים בקריאת שמם חלב מדין תורה אלא ההסכמה התוריית פשטה גם לחלבי חולים כפי שנתבאר מקודם לכן. ולכן אין ראוי להקיש חלב חיות בחלב בהמה כי אין הדין נותן להקיש בשם התורה אבל בשביל הדם הוא אחרי תקון הלשון וצריך להקיש עליו לכל כיוצא בו כיון שהמלה כללית באמרו "וְכָל-דָּם" אע"פ שפרט לעוף ולבהמה אין הכונה מפני שהם נשחטים יהא דם הנשחטים לבד באסור שהרי אמר אחרי כן כי כָּל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר-תֹּאכַל כָּל-דָּם (ויקרא ז, כז) וכלל כל ששמו דם לאסרו. אך צבי הבא מן העז העודף חלבו יהיה אסור וכן תיש הבא על צביה הנולד ממנה חלבו יהא אסור ודמו מכוסה ושנקרא שמו כוי ספק בהמה ספק חיה חלבו אסור ודמו מכוסה וצריך לתת עליו חמרי בהמה וחמרי חיה. ובעלי הקבלה הבדילו בין בהמה וחיה בסימנים כפי שאמרו כל שקרניו מפוצלות היא חיה ונסתפקו על החיה שאין קרניו מפוצלות כראם הגדול ואומרים כי חלבו יהיה אסור. ואולם הכתוב לא פרט אלא שלשה מינים לבד שהם שור שה כשבים ושה עזים ועל אלו הותקן שם של תורה כפי שסדרנו ואי אפשר להקיש על שם של תורה לאסור חלב חיה זולתי מאלו השלשה שסדרה התורה:

**#XII:22 פרק שנים ועשרים**

**אמנם** החלבים שפרט הכתוב הם האסורים והם ידועים כאשר באר מקומותיהם ואי אפשר להתערב עמהם דברים אחרים תחת האסור כגון השומן שיש בבני מעים או שעל הצדדים אשר צורתו כצורת החלב אשר יש לו קליפה דקה ונקלף במהרה והכתוב אומר "הַחֵלֶב הַמְכַסֶּה אֶת-הַקֶּרֶב" שהוא חלב דק שמכסה ואין דבק דבוק עצמי ואמר ו"אֲשֶׁר עַל-הַקֶּרֶב" והוא הדבק דבוק עצמי וידועים הם. מכלל פרט לבני מעים שאין שמנם אסור מפני שאינם נכללים בשם קרב וחלב הכליות והכליות עצמם נודעים וכמו כן האליה בסימן פרקה. ואמר "הָאַלְיָה תְמִימָה, לְעֻמַּת הֶעָצֶה יְסִירֶנָּה" (ויקרא ג, ט) באמרו "תְמִימָה" לאופן שכל החלבים מסומנים ונגבלים כאשר הם אבל האליה היא מחוברת על כן הוצרך לומר "תְמִימָה" שלא יוסיף ולא יגרע ונתן הסימן "לְעֻמַּת הֶעָצֶה". ויש מן המפרשים שפירשו במלת "הֶעָצֶה" שהוא סוף חוליות השדרה וזה לא יתכן כי מלת "לְעֻמַּת" מורה שמלת "הֶעָצֶה" אינו עונה סוף חוליות השדרה אבל הראוי להורות סוף ממה שהוא לעמתו הוא הנקרא "הֶעָצֶה" לא סוף השדרה עצמו נקרא עצה. אך בעלי הקבלה שפירשו עצה מגזרת עצה שהעצה בכליות ורוצה לומר יסיר האליה ממקום שהוא לעמת הכליות ויפה דקדקו בעבור מלת "לְעֻמַּת" אך בשם עצה להחליף התנועה ולהיות מורה על הכליות לא ראי זה. אך מה שנראה כי הסכמת הלשון בשם אליה הוא הדבר העודף מאחורי החי לא הדבר שאינו עודף ואיך אם כן יהיה הרצון עד מקום שכנגד הכליות. אכן הרצון כפי שבארנו שהוא סוף השדרה והורה מקום הסוף במאמר "לְעֻמַּת הֶעָצֶה" וראוי לסבור שמלת "הֶעָצֶה" מגזרת "עֹצֶה עֵינָיו" (משלי טז, ל) שהוא ענין סתימה ר"ל לעמת מקום שסותם והוא פי המוצא ונקרא בשם פעולתו כדרך לשון העברי כי אין בלשון העברי שם מוסכם על דבר מגונה כי אם כלם נגזרים כפי פעולותיהם ועל כן נקראת לשוננו לשון הקדש. אמנם על יותרת הכבד דעות החכמים נחלקות איזה היא. ובעלי הקבלה אמרו היא היריעה שבעקר הכבד נטויה ודבקה אל הצדדים. וחכמי הקראים אומרים הוא כמו לשון דבק בכבד סמוך אל המרה והוא עצמו כבד אבל נראה כנוסף על הכבד. אמנם הכתוב מצאנוהו במקום אחד אומר "וְאֶת-הַיֹּתֶרֶת, עַל-הַכָּבֵד" (שמות כט, יג) ובמקום אחר אומר "וְאֶת-הַיֹּתֶרֶת מִן-הַכָּבֵד" (ויקרא ט, י) וצריך לעיין באמתת הלשון כי לא יאמר לשון נותר כי אם למה שהוא ממינו לא למה שאינו ממינו ואיך אפשר להיות עונה למה שהוא נטוי מעקר הכבד ונדבק אל הצדדים כי אינו ממין הכבד ועוד שהכתוב אומר "וְאֶת-הַיֹּתֶרֶת מִן-הַכָּבֵד" ובשביל זה הוצרכו בעלי הקבלה שיהיה גם כן חלק יתר מן הכבד ומי הביאנו בצרה זאת ולהיות בשביל הלשון שהוא כמו חלק יתר על הכבד יותר טוב ומה שאמר "עַל-הַכָּבֵד" כבר ידעת מהלך חי האלם ובדרך הלוכו יהא אותו הלשון למעלה על הכבד בלי ספק על כן כתוב אחד אומר "מִן-הַכָּבֵד" וכתוב אחר אומר "עַל-הַכָּבֵד". אכן לשומן המעים ושומן מעי שמוציא הפרש אין מורה לאסורם וכן נמי על חלב הצדדים. ובעלי הקבלה אמרו חלב שהבשר חופה אותו אינו אסור אכן חלב המתנים סמוך אל הכסלים הוא באסור מפני שהבהמה בעת הלוכה נראה שאין הבשר חופה אותו. אכן על חלב הצדדים ראיתי קהלות נוהגים באסורו מפני שהכתוב אמר "כָּל-חֵלֶב" סתם וקהלות שאינם נוהגים בו באסור. ואולם דעת התורה ידועה ואשרי המחמיר. ואין חוששין בהיות החלב עם הבשר בעוד שלא יפרד אכן אחר שיפרד אסור לערבבו וכן נמי הדם עם הבשר והמחמיר תבוא עליו ברכה:

**#XII:23 פרק שלשה ועשרים**

**אודות** גיד הנשה אשר נזכר אסורו בתורה בפסוק "עַל-כֵּן לֹא-יֹאכְלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-גִּיד הַנָּשֶׁה, אֲשֶׁר עַל-כַּף הַיָּרֵךְ" (בראשית לב, לג). בשביל שלא נכתב בסדר המצות יסבול להיותו הגדה ויסבול להיותו צווי משום שצורת זה המאמר מצאנוהו על שני המענים "לֹא תֹאכַל, כָּל-תּוֹעֵבָה" (דברים יד, ג) צווי "שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ, וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ" (דברים כח, לא) הגדה. ואם יהיה הגדה יסבול שיהא משמע בני ישראל כולל האמת ויהיה כולל גם כן המעבר ממענה "עַד הַיּוֹם הַזֶּה" שנזכר בזמן משה שלא היו בני ישראל האמתיים אז בחיים. אך אם יהיה צווי ממאמר משה יהא משמע בני ישראל כולל המעבר לבד ובעבור היותו סובל להיותו הגדה וצווי על כן חייבונו חכמינו ע"ה להזהר בו אע"פ שמשמע "עַד הַיּוֹם הַזֶּה" מורה להפסק עד הזמן ההוא. יש שפירשו אותו מן היום כמו "עַד-הֱיוֹתִי עַל-אַדְמָתִי" (יונה ד, ב) ויותר טוב שיהיה הגדה שקבלו בני ישראל זה עליהם לזכרון על הנסיון שנוסה יעקב אבינו ע"ה ככתוב "וַיָּשַׂר אֶל-מַלְאָךְ וַיֻּכָל" (הושע יב, ה) ויהיה כולל האמת והמעבר ממענה "עַד הַיּוֹם הַזֶּה" משנוציא המאמר ממשמעו להיותו צווי ויהיה עד במקום מן. והעד שנזכר בפסוק במקום המעשה ואין מאמר "עַד הַיּוֹם" מורה להפסק כי צורת זה המאמר נאמר בהרבה מקומות להתמדה ודבר זה קבלה ביד האומה שנזהרים בו. אכן הספקה נפלה אם נוציא גיד הנשה מן בהמה ועוף או מן בהמה לבד מפני שהכתוב אומר "אֲשֶׁר עַל-כַּף הַיָּרֵךְ" והסגילוהו במה שיש לו כף אך העופות אין להם כף ולא אסרוהו מהם. ובעלי הקבלה אמרו כי כל עוף אשר יש לו כף יהא ממנו באסור. וחכמי הקראים מהם אסרוהו מן הבהמה לבד ולא מן העוף מפני שהסגל הכף בבהמה מפני שלשון "כַּף" יורה לעומק. ובאמרו "אֲשֶׁר עַל-כַּף הַיָּרֵךְ" הרצון בו כף שהירך בו ובאמרו "וַתֵּקַע כַּף-יֶרֶךְ יַעֲקֹב" (בראשית לב, כו) ר"ל הסרת הכף מן הירך. ומהם אסרוהו משני המינים ר"ל מן הבהמות ומן העופות ואומרים ששם "כַּף" אינו מורה על עומק ולא מקום מן הירך נקרא כף ולפי זה האופן יהא אסור מכלל המינים שבכלם יש ירך והאמת שבכלם יש ירך והכף זולתי הירך ומלת "וַתֵּקַע" ראיה שהיא הסרה ולא נאמרה ההסרה על הירך רק על הכף מפני שההגעה היתה בכף לא בירך שנאמר "וַיִּגַּע, בְּכַף-יְרֵכוֹ" (בראשית לב, כו). והחכם רבינו ישועה נ"ע אמר המקום שהירך בו אפילו על העוף קראו כף ואומר כי קטנות הכף לא יורה שיחות המצוה. ויש לעזור באסורו אך לא כדעת החכם הנזכר כי לא היה נמנע מן החכמים שלא לקראו משום קטנותו בשם כף. אכן מה שיש לומר כי אין האסור משום קריאתו בשם כף אלא לאופן הצליעה כי כן נאמר "וְהוּא צֹלֵעַ, עַל-יְרֵכוֹ" (בראשית לב, לב) ונתן העלה ואמר "עַל-כֵּן לֹא-יֹאכְלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-גִּיד הַנָּשֶׁה" וכו' ויען שהצליעה לכל חי תבוא מרושם אותו המקום והוא באסור והגיד הוא האסור לא הכף עצמו ואין חשש בין היותו נקרא כף ובין שאינו נקרא כף. אך הכתוב דבר כפי הנושא והדין נותן לדין הכל כפי מקרה הצליעה. ואם תקשה הוצאתו אומר רבינו ישועה נ"ע כי המצות נתנו כפי היכולת ומה שראיתי בבני דורי שחותכים ממנו מעט מן העוף ונראה להם שיוצאים ידי חובתם והאמת שצריך שיחתך מעקר הכף ואסור לאכול הבשול אשר נמצא בו גיד הנשה:

**נשלם ענין הלכות שחיטה בשם אשר שמים כדוק נטה**

**#XIII ענין טמאה וטהרה**

"שִׁוִּיתִי ה' לְנֶגְדִּי תָמִיד: כִּי מִימִינִי, בַּל-אֶמּוֹט" (תהילים טז, ח)

"הֲבִינֵנִי, וְאֶצְּרָה תוֹרָתֶךָ; וְאֶשְׁמְרֶנָּה בְכָל-לֵב" (תהילים קיט, לד)

**אמר אהרון בן אליהו** מה יקרה תורת אלהינו אשר שערה מצות וחקים להישירנו בדרך עץ החיים לשלוח ידנו לקחת מפרי עץ החיים לאכול כדי לחיות לעולם בסוד חיי הנשמות כי אורח חיים למעלה למשכיל ית' ויתנשא שמו אשר חכמתו כללה סבת כל מחלה אשר יחלה הגוף ומפני חלי הגוף תחלה הנשמה ותקן ספר רפואות בכל מיני מרקחות לפי איכות כל מחלה ומחלה להרפא הגוף ממדות המגונות כי רוח ה' תניחנו למצוא הנפש מנוח להשקיף באשנבי השכל לראות יה בארץ החיים. וכבר בארנו בספר ע"ץ החיי"ם כי מצות התוריות הם אטים ונהולים למצות השכליות בין שהן תקון הגוף להישרת ההנהגה בין שהן תקון הנפש להישירה באמונות אמתיות. והתורה לקצת מקומות בארה במצות התוריות באיזה צד הם לאוטים לנו למצות השכליות והמעט יהא הקש על הרב ואם תקצר דעתנו למקומות במצות התוריות ולא נשיג באיזה צד הם לאוטים לנו יש לנו להשען בחכמת המצוה כי לא דבר ריק הוא ממנו ו"שֹׁמֵר פְּתָאיִם ה'". דמיון לחולה אשר אינו יודע איכות מחלתו וסבת מחלתו והרופא נתן לו מרקחת כפי המחלה לרפאתו והוא אינו יודע איכות המרקחת ובאיזה צד תרפא המחלה מן המרקחת והוא עכ"פ יתרפא כן אנחנו בשמרנו המצות שהם לאוטים לנו כ"ש בבאר התורה איכות הלאוט במצוה מעויינת. ואמנם בענין אשר כוננו לבאר מענין טמאה וטהרה יש לך לדעת כי הנפש הקדושה אשר היה מהכרח ברצון אלהי להשלים גוף טבעי ושתשלם מחמת הגשמיות כיון שהגוף מורכב מדברים נגדיים כשתשוה ההרכבה במזג שוה אז תמצא הנפש מנוח. אך בהתגבר אחד על האחר תבואנה מדות מגונות שהם מחיצות לנשמה העליונה ומונעים אותה משתצא לידי פועל וזאת היא טמאת הגוף שמטמאת את הנפש הקדושה. והנה כל טמאה היא מצד יתרון החומר ויש לנו להבין כי בעוד שהנפש קדושה מגאולי החומר אז תהיה שלמה נמצא מזה שהשם ית' אשר הוא שלם בתכלית השלמות יהיה נפרד ונבדל מן הגשמות וממשיגי הגשמות וזהו טעם "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם--וִהְיִיתֶם, קְדֹשִׁים: כִּי קדוש אֲנִי[[55]](#footnote-55)" (ויקרא יא, מד) וזהו לאוטנו אשר צונו ית' להתרחק מן הטמאה. אמנם החי המדבר אע"פ שהוא מעון לשכינה מפני יתרוניו טמא ומטמא כל שכן אחרי מותו נמצא עדוף בטמאה והוא אב אבי הטמאה. ומה שיעיד על זה עדות נאמנה משה רבינו ע"ה שהוא זך החמר משווי הרכבתו המעיד להשואת מדותיו וזכה במעלה אשר לא יזכה ילוד אשה על כן "לֹא-יָדַע אִישׁ אֶת-קְבֻרָתוֹ" (דברים לד, ו) ובעבור היות החי האלם נכלל עם האדם תחת סוג אחד לפי חמרם הקרוב מטמא במותו טמאה קלה ולא בחייו מפני שאין לו יתרון טבעים במינו רק כלו טבע אחד ואינו כמו האדם אשר ימצא לו יתרון. ותראה אדם אחד מחולף מאדם אחר במדותיו כאלו אינו נכלל עמו תחת מין אחד והנה הטמאה החמורה בו מצד היתרון. אכן החי האלם אינו מטמא אלא מאשר הוא חמר על כן טמאתו קלה וכל זה בא להראות פחיתות החמר ואי אפשר שאין בכל מה שטמאה התורה ממגע ומאכל במה שהתיר ומה שאסר רמיזות עצומות אך אחרי שידענו מדרך כלל שרצון התורה שנתרחק מן הטמאה להיותנו קדושים מפני שהשם קדוש כאשר נאמר "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם--וִהְיִיתֶם, קְדֹשִׁים: כִּי קדוש אֲנִי" נמצא שאנחנו מחוייבים להתרחק מן הטמאה ואין הענין מפני שענש הכתוב על טמא שאכל את הקדש וטמא שנכנס למקדש מכלל שהטמאה בהתר בזולת זה. אבל הטמאה היא באסור שטעמה וענינה הרחקה והרחקתה אסור כללי. ועל כן צריכים אנחנו להתרחק מן הטמאה אע"פ שאנחנו בגלות מתגאלים בגאולי הטמאה במה שהוא על צד ההכרה שהרי הכתוב הבטיחנו באמרו "וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם, מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם" (יחזקאל לו, כט) ואין תשועה אלא מאשר הוא על צד ההכרח על כן מחוייב האדם להזהר בכל מאדו אע"פ שהוא בגלות כי מה טעם התשועה שאם הטמאה היא בהתר. ועוד איך יהיה נושע אם הוא מתטמא במזיד כי אם מה שיבוא מדרך הכרח באשר הרמיז הכתוב וכל המתגאל בטמאה מטמא את נפשו והכתוב אומר "וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא יא, מד). והפרישות מהטמאה שהיא טמאת החומר מביאה לידי פרישות ממעשים הרעים וממדות המגונות הבאות מפני יתרון החומר והפרישות ממדות המגונות מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות וקדושת הנפש מביאה לסלק מהשם ית' הגשמות וכל משיגי הגשמות וזו היא קדושת השם על כן אמר הכתוב "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם--וִהְיִיתֶם, קְדֹשִׁים" (ויקרא כ, ז) "כִּי קדוש אֲנִי ה', אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, ב):

**#XIII:1 פרק ראשון**

**כל** הנמצא מתחת גלגל הירח לחמש מעלות. היסודות הדומם הצומח החי והמדבר. והנה המדבר המת שלו טמא ומטמא והחי שלו יטמא מעצמו ויטמא מזולתו. וחי האלם המת שלו טמא ומטמא זולתי השחוט כראוי חוץ מאפר הפרה והשחוט יטמא מזולתו והחי שלו לא יטמא מעצמו ולא מזולתו זולתי שעיר המשתלח. והצומח הנאכל כשיעשה בו שנוי מבריאתו לא יטמא מעצמו אלא יטמא מזולתו ומה שהוא בבריאתו לא יקבל טמאה. אמנם הצומח והדומם אשר יעשו כלים יקבלו הטמאה ומה שלא יעשה מהם כלים לא יקבל הטמאה. אכן היסודות הם אינם מקבלים טמאה אך הם מטהרים את הטמאים כגון האש והמים והעקר המים ומכל אלו מה שיעשה עבודת כוכבים הוא טמא ומטמא נמצא כי עינות הטמאה הם מן החי והמדבר חוץ מעבודת כוכבים שהוא מכללם ונמצאו הטמאות למיניהם לארבעה עשר מינים. האחד המת מן החי האלם מן העוף ומן הדג ומן השרצים חוץ מן שמנה שרצים. השני המת מן בהמה וחיה. השלישי המת מן ארבעת מיני בהמה מן בעלי סימן אחד ושמנה שרצים. הרביעי אפר הפרה. החמישי שעיר המשתלח. הששי המת מן האדם. השביעי המצורע. השמיני הזב. התשיעי הנדה. העשירי הזבה. אחד עשר היולדת. השנים עשר דמי טוהר. השלשה עשר שכבת זרע. הארבעה עשר עבודת כוכבים. אלו הם עינות הטמאה ומטמאים לזולתם בשבעה דברים על ידי אכילה נגיעה נשיאה אהילה תוך ועליו ויחס. יש מהעינות מטמאים על ידי אחד או על ידי שנים או על ידי שלשה או על ידי ארבעה כמו שיתבאר כל אחד במקומו. ומקבלי הטמאה אלו הם. אדם וכלים אוכלים ומשקים. ואלו נחלקים יש מהם יוצאים לידי טהרה ויש אינם יוצאים לידי טהרה. היוצאים לידי טהרה הם האדם והכלים והם בגד ומעשה עזים שהוא השק וכלי עור וכלי עץ וכלי המתכות. ומה שאינם יוצאים לידי טהרה מהכלים כלי חרש וכלי זכוכית וכלי אדמה ותנור וכירים ואוכלין ומשקין ומכשירי הטמאה באוכלים ומשקים לקבל הטמאה על ידי ממטמ"א. (והם מים מלח טחינה מאכלת אש) והדברים הנטמאים מן עינות הטמאה ומן בעלי העינות ויוצאים לידי טהרה יש מהם נטמאים טמאת יום ויש מהם נטמאים טמאת שבעה. והנטמא מן עינות הטמאה כגון הנטמא ממת אדם ודם ראשון של נדה ויולדת. והנטמא מן בעלי העינות כגון מרכב ומושב ומשכב ובגדי זב וזבה ונדה ויולדת ושל מצורע והמצורע עין הטמאה כלם טמאים טמאת שבעה לפי דעת החכמים אכן יש לנו לבאר והיוצאים לידי טהרה על ידי המים והערב השמש. והמתכות על ידי האש ועל טמאת מת צריך אפר פרה ועל טהרת מצורע דם צפור על המים. ואין מן בעלי העינות טמא יום רק בעל קרי אך כלם טמאתם חמורה כפי חלוקיהם. ואלה המתטמאים מן בעלי העינות שיוצאים לידי טהרה המצורע והזב והנדה והזבה והיולדת:

**#XIII:2 פרק שני**

**בנבלת** בהמה וחיה. מצאנו הכתוב שדבר בנבלת בהמה ארבעה פרקים. האחד פרק ארבעה מינים שיש להם סימן מסימני טהרה כגון גמל שפן ארנבת חזיר ועליהם אמר הכתוב "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ, וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" (ויקרא יא, ח) ולא הורה לנוגע משפט הטמאה מפני שהזהיר על הנגיעה. ופרק שני "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" (ויקרא יא, כד) והם כל מפריס פרסה והם הסוס והחמור והפרד ואמר "הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם, יִטְמָא" (ויקרא יא, כד) ו"הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם ... [וְ]טָמֵא"[[56]](#footnote-56) (ויקרא יא, כה) ולא הורה איכות טהרתם. ופרק שלישי "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" (ויקרא יא, כז) והם אריה וכלב וכיוצא בם ואמר "הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָם, יִטְמָא" (ויקרא יא, כז) "הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם ... וְטָמֵא" (ויקרא יא, כח) ולא הורה גם כן איכות טהרתם. ופרק רביעי "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה" (ויקרא יא, לט) מת בהמה טהורה שהנוגע בנבלתה והנושא את נבלתה יטמא עד הערב והאוכל ולא הורה איכות טהרתם. ולמדנו משפט האוכל נבלה שהיא רחיצה במים שנאמר "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה" (ויקרא יז, טו) שהוא רחיצה במים מכלל שנקיש הנוגע והנושא מן האוכל שהוא רחיצה במים והכתוב חייב כבוס על הבגדים שהוא הדין רחיצה על האדם ובעבור מצאם המפרשים פרק "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" שאמר על מין המפריס ואינו שוסע והנושא מנבלתם ועל הולך על כפיו אמר "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָם" (ויקרא יא, כח) נחלקו. מהם אומרים כי מן המפריס מי שיגע בנבלה יטמא והנושא חלק מן הנבלה יטמא אלא הולך על כפיו מי שיגע בנבלה ומי שישא כל הנבלה יטמא. ואמת כי הכתוב החמיר המפריס מן ההולך על כפיו כאשר החמיר על ארבעה מינים שלא נגע בהם שיש בהם סימני טהרה. ואב"ן עזרא אמר שפסוק "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" חוזר על ארבעה מינים שהזכיר מקודם לכן והזהיר בנגיעתם. אבל פסוק "כֹּל מַפְרֶסֶת פַּרְסָה" ופסוק "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" יהיו נכללים במאמר "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָם" וכן לא יאות מפנים רבים כי מה טעם להשים מאמר "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" פרק בפני עצמו אם היה מחובר למעלה ועוד היה ראוי לומר וכל מפרסת פרסה בו"ו החבור. והסימנים לפי דעת החכמים הם שנים מעלת גרה ופרסה שסועה. ומהם אומרים שלשה מעלת גרה ופרסה ושסוע. והאמת שהם שנים כי אלו היה הפרסה חוץ מן השסוע סימן היה ראוי להביא המפריס לבד עם אותם הארבעה שהזהיר בנגיעתם אך בעבור שלא היה הסימן שלם לא הביאו עמהם ועוד מפני שהיה קצת סימן החמיר עליו מן "הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" ובאר כי נושא חלקי הנבלה יטמא אבל על הולך על כפיו אמר והנושא כל הנבלה יטמא. ומהם אמרו שתי הפרשיות למדות זו מזו למדנו להולך על כפיו מן "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" שהנושא קצתו יטמא ולמדנו "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" מההולך על כפיו שנושא כל הנבלה יטמא וזה לא יתכן שאם נושא הפרטי יהיה טמא כל שכן הנושא כללו. ועוד שאינם כדין פתיחה וחתימה ללמוד מן הפתיחה לחתימה ומן החתימה לפתיחה כי הפתיחה עצמה מבארת טעם החתימה שאם נושא קצת הנבלה יהיה טמא כל שכן נושא הכלל ומה טעם לחתימה. ועוד מה שקרא אותם כטעם פתיחה וחתימה אינם באור למה שבאמצע שהם החיות והבהמות עד שיהיו כדין פתיחה וחתימה אבל הם מבארים למי שיטמא מהם והרוצה להשוות שני המאמרים פירש בפסוק ו"הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם" אחת מנבלתם ודין לנו לבאר חלוק דעות החכמים בשם נבלה. דעת החכם רבינו ענן נ"ע כי הנבלה כאשר היא בבנינה תקרא נבלה וחלקיה לא יקראו בשם נבלה כי מה שהוא בבנין החיים ויצאו החיים היא תקרא נבלה ופירש על הנוגע בנבלתה שיהיה גוף שלם ופירש על הנושא מנבלתם חלק מן הבהמה. ובעלי הקבלה אמרו כי נבלה תקרא האבר הפורש מן הגוף. ונחלקו בראיותיהם ואמרו ששם נבלה נאמר לכל הגוף משום שאין לה חלוף והאבר שאין לו חלוף יקרא נבלה והיא הקובצת עצם ובשר וגידים יצא הבשר שיש לו חלוף אינו מטמא וזה דבר ר' יוסי. ור' עקיבא הביא ראיה מן ההגדה על איזה דבר נופל שם נבלה כגון נבלה שאכלה האריה כי לא נשאר רק עצם ובשר וגיד ולחלוח תקרא בשם נבלה. ור' יהודה הקדוש לקח ראיה משם בהמה מה בהמה קובצת עצם ובשר וגידים אף האבר שכולל עצם ובשר וגידים והם עצמם אמרו בשביל העור עבודתו מטהרת אותו והלא העור אינו מטמא בנגיעה ומה צורך שעבודתו מטהרת אותו. ושבו ואמרו כזית בשר מן הנבלה מטמא ומהם אמרו כי הנבלה שם יאמר לכלל ותאמר לחלקי הבהמה לכלל כגון שנאמר "לֹא-תָלִין נִבְלָתוֹ עַל-הָעֵץ" (דברים כא, כג) ועל חלקי הנבלה נאמר "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא) וה"נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה" (ויקרא יז, טו) שאינו רוצה כלל לבד אלא כלל ופרט שאי אפשר באמרו "וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ" (ויקרא יא, מ) שיהיה חלוק מן וה"נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה" (ויקרא יז, טו) והרצון באמרו "וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ" נבלה שהיא חלק מן הבהמה כן הנוגע מה שאמר ו"הַנֹּגֵעַ בְּנִבְלָתָהּ" בין לכללה בין לפרטה יקרא בשם נבלה ואין הבדל בין שיאמר "מִנִּבְלָתָהּ" ובין שיאמר "בְּנִבְלָתָהּ" ומדין כל דבר שאינו נופל על פי שלמותו יקרא נבלה הנה פרי שלא הגיע לשלמותו יקרא נובל כן חלקי החי שיש בהם חיים אם יסורו החיים יקראו נובלים ואין הבדל בין הכלל ובין הפרט ובאמרו "אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה" על מקצת רצה שהאכילה קצת אחר קצת ועוד שהיא בשר לא עור ולא עצם. והחכם רבינו יוסף נ"ע אומר שהשמות הם על שני חלקים יש שם שיהיה נאמר בכלל ובפרט כשם זהב ויש שם נאמר בכלל ואינו נאמר בפרט כשם דרכמון. והנה שם נבלה אם יהיה כשם דרכמון צודק מאמר ר' ענן נ"ע ממאמר בעלי הקבלה שאם יהיה שם כללי לא יהיה פרטי ואם ירד מן הכלל דין להיות לכל חלקי הכלל ומה טעם לקרוא מה שהוא בשר ועצם וגידים נבלה ולא יקרא גם הבשר לבדו נבלה. ור' יוסף הקרקסאני נ"ע הלך אחר דעת בעלי הקבלה והחליף מן דעת הקראים והאמת נוכחת. אך ר' ענן נ"ע מה שאמר כי הגוף אם יכרת ידו לא יקרא הגוף נבלה בעבור שנשחת הבנין והנוגע בו לא יטמא אין כן דרך בעלי הלשון כי אם יכרת ידו או רגלו עדיין יקרא בשם נבלה כבר מצאנו שמת אדם נקרא מת כללו וחלקיו יטמאו בנגיעה כמו שאמר "אוֹ-בְעֶצֶם אָדָם" (במדבר יט, טז). ואם יאמר כי טמאת מת טומאה חמורה דין פסוק הוא מדין השכל כי המצוה שהיא מצות לא תעשה לכלליה היא מצות לא תעשה לפרטיה. ואם הזהיר אדם לחבירו לא תאכל ככר לחם זו ואותו הככר נעשה פתים ויצא משם ככר מי שאכל מן הפתים עובר על אזהרת אכילת הככר כן זה כל שכן שבארנו ראיה ברורה שהחלקים יקראו בשם נבלה. אך מה שיש לחוש מה טעם לומר במקום אחד "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָם" (ויקרא יא, כח) ובמקום אחר "הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם" (ויקרא יא, כה). ולפי דעת רבינו ענן נ"ע שהחמיר על המקצת והקל על המקצת. אך לפי דעת ר' יוסף נ"ע שמסכים כי הטמאה לכלל ולפרט כאחד מה טעם ואומר כי פרק "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" (ויקרא יא, כד) בתחלה אומר "מִנִּבְלָתָם" ובאחרית אומר "אֶת-נִבְלָתָם" ללמד מאחד לאחר שמטמאים בכלל ובפרט אין טעם כי בזכור הפרט קל וחומר לכלל. ועוד אם דן על הנושא דין הוא לדין על הנוגע בזה הדין. והאומרים ששם נבלה בכלל ובפרט מה טעם לומר "מִנִּבְלָתָם" ואע"פ שיש מפרשים אומרים שטעמו אחת מנבלתם למה שנה הכתוב ולא מצאתי טעם. ונראה לי לומר כמו שאמר הכתוב האוכל מנבלתם ולא אמר והאוכל את נבלתם ודבר הכתוב על ההווה כי אי אפשר להאכל כלל הנבלה בבת אחת כן אמר ו"הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם" מפני שבזה רוצה הסוס והחמור ואי אפשר לשאת את כל הגוף על כן אמר הכתוב בדבר ההווה על פי המנהג שהמת ממין אלו הבהמות יהיה גדול הגוף אבל ההולך על כפיו יהיה קטון הגוף וגדול עלכן אמר "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָם" אע"פ שהנושא קצת יטמא ויקרא גם כן נבלה וקודם הכלל מן הפרט במה שאפשר. והטוען מן בעלי הקבלה שעורות שהביאו ממדין לא היו טמאים אע"פ שהיו שחיטת עובדי כוכבים יש להשיב כי משל ישראל היו. וכסא שן שעשה שלמה המלך ע"ה איננו שן שנהב שלא היה מטמא רק אפשר שהיה מן שיש כמו שאמר ואת כל בתי השן (עמוס ג, טו) והבתים בנויים מאבני שיש. ובעלי הקבלה טמאו הבשר לבד הפורש מן המת בנגיעה באמרם כזית מן הבשר מטמא אבל החלב אינו מטמא מפי שמצאו הכתוב אומר "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה" וכו' (ויקרא ז, כד) ואין הכונה שאינו מטמא שאם הותר למלאכה הוא מטמא והנה הכתוב אומר "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" (ויקרא יא, כד) וצריך לדעת כי כמו שהרשה לגעת בחלב כן הרשה לגעת בנבלה כי לא יוכל להוציא החלב אלא על ידי נגיעתו בנבלה וכמו שיטמא בנבלה כן יטמא בחלב:

**#XIII:3 פרק שלישי**

**כל** רטיבות הנבלה מטמאות. ואלו שאינם מטמאים מן הנבלה הקרנים והטלפים בהיותם דבקים בנבלה מטמאים לנוגע בם ובהבדלם אינם מטמאים אלא אם יבדלו עם עקריהם שהם מוציאים דם מטמאים והראיה על זה שהרי מצאנו הכתוב על הזב אומר "וְהַנֹּגֵעַ, בִּבְשַׂר הַזָּב" (ויקרא טו, ז) ופרט למה שאין להם הרגשת חיים. ואבר הפורש מן החי אינו מטמא ובעלי הקבלה אמרו מטמא על מנת אם יהיה עצם ובשר וגידים ויהיה שעורו כזית ואם יהיה אבר שלם אפילו פחות מזית וזה דנו אותו בין מן החי בין מן המת אבל בשר מטמא מן המת כזית לא מן החי. אמנם הראיה שלנו כיון שמת האדם היא טמאה חמורה והביא עצם האדם שהוא מטמא והסגיל שהוא של מת באמרו "אוֹ בְמֵת, אוֹ-בְעֶצֶם אָדָם, אוֹ בְקָבֶר" (במדבר יט, טז) שהביאו בין המת ובין הקבר מכלל שעצם החי אינו מטמא ואין הבדל בין הלח ובין היבש ועוד שעל בהמה טהורה אומר "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה" (ויקרא יא, לט) ועל השרצים אומר "כָּל-הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם" (ויקרא יא, לא) מכלל שהאבר מן החי אינו מטמא. ואם יטעון כי הכתוב אומר "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָהּ" (ויקרא יא, מ) ומלת "נִבְלָתָהּ" בכנוי ונראה שהיא מיוחסת לדבר זולתו עד שיהיה חלק מיוחס אל הכלל הנה "לֹא-תָלִין נִבְלָתוֹ עַל-הָעֵץ" (דברים כא, כג) ורוצה הכלל באשר הוא. והיוצא מן הטמא טמא כגון חלב ורטיבות שלהם באכילה לא בנגיעה כי כן אמר "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ, וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" (ויקרא יא, ח ; דברים יד, ח) ר"ל כל היוצא מבשרם ומזה הוקש ביצת העוף ומצאנו הדבור בנבלה לפרקים ונקיש לאחד מן האחר שהרי הביא ארבעה מינים מהם גמל ושפן וארנבת וחזיר והביא בפרק "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" הסוס והחמור ולכל הולך על כפיו האריה והכלב ולכל הולך על ארבע שנהבים. ובכי ימות מן הבהמה בהמה וחיה טהורה ואין הבדל בין מתים מיתת עצמם בין הרוגים בין חנוקים בין טרפות בין שחוטים זולת המין הטהור אם נשחט שחיטה כשרה אבל נשחט שחיטה פסולה היא טמאה כמו שמתה מעצמה ומטמאים במשא ובמגע ובאכילה. ובאר על הנושא ועל האוכל כבוס בגדים זולתי הנוגע ויש לבאר על זה בפרקים הבאים. ומטמאים אדם וכלים אוכלים ומשקים והזכיר האוכל הנושא והנוגע בנבלת בהמה טהורה כי כל אלו אפשריים לבהמה טהורה והזכיר הנושא והנוגע "לְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" שהוא מוזהר לאכילה בהם על כל צד אבל לבעלי סימן אחד כיון שהזהיר שלא נגע בהם לא הזכיר הנושא והנוגע אבל כלם שוים לענין הטמאה במגע ובמשא ובאכילה. ובאמת כי הנוגע בזדון בחזיר חייב מלקות ובשגגה חייב קרבן ועובר בעשה באמרו "טְמֵאִים הֵם, לָכֶם" שיורה הרחקה מן הנגיעה ובא בפרק "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" ואמר "טְמֵאִים המה לָכֶם" שהנוגע בהם עובר בעשה. לא כפי דעת רבינו יוסף נ"ע שזה תקון הלשון ר"ל מאמר "טְמֵאִים הֵמָּה, לָכֶם" (ויקרא יא, כח) תקון לשון למאמר "וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" (ויקרא יא, ח) וכל מקום שיאמר "טְמֵאִים הֵמָּה, לָכֶם" יהיה אזהרה על הנגיעה תדע זה במופת כי אזהרת הנגיעה לא תהיה לטמאת הדבר שיגע בו רק לטמאת הנוגע כאמרו "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" (ויקרא יב, ד) וזה אינו מופת אמתי כי לא הזהיר אלא כדי לחייב במשפט כיוצא בו באמת לא תגע בו יד "וְלֹא-יִגְּעוּ אֶל-הַקֹּדֶשׁ" (במדבר ד, טו) אבל בפרק "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה" (ויקרא יא, לט) לא אמר "טְמֵאִים הֵמָּה, לָכֶם" שהרי הרשה להטמאת בהם באמרו "וְחֵלֶב נְבֵלָה וְחֵלֶב טְרֵפָה" (ויקרא ז, כד). והאומר כי באמרו "וּלְאֵלֶּה, תִּטַּמָּאוּ" (ויקרא יא, כד) הרשה להטמאת בהם מפני הדגש זה לא יתכן אלא הגיד שאם יגע בהם יטמא כאמרו "זִבְחֵיהֶם כְּלֶחֶם אוֹנִים לָהֶם, כָּל-אֹכְלָיו יִטַּמָּאוּ" (הושע ט, ד):

**#XIII:4 פרק רביעי**

**הדבור** בשמונה שרצים. בפרק "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא, בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ" (ויקרא יא, כט) מצאתי שהחכמים נחלקו בהם. מהם אמרו כי אין האסור תנאי בהם רק בשמות. ומהם אסרום מתוך סימן והסימן הוא שיש להם כף ואצבעות והסמיכו פסוק "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא" לפסוק "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" (ויקרא יא, כז). ויש להקשות בדבריהם כי למה באר שמותם הואיל והם נכללים בפסוק "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" וטענו מפני שמציאות אלה בבתים יותר. ומהם אמרו כי אלה השמונה מכלל שרצי הארץ בעלי כף ואסרם מפני הסימן בחבור פסוק "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא" לפסוק "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" והזכיר גם שמותם כמו שעשה בבהמות הטהורות. והטענה כי הזכיר שמות הבהמה לעלה מפני שהם של ישוב ושל מדבר מה שאין כן בשרצים ועוד כי הסימן שנתנו בשרצים אינם קיים בתנשמת ואין ראוי להסמך בסימן אשר לא נזכר בתורה כי פרק "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא" עומד בראשו וראוי להסמך בשמות באסורם. ואין טענה ממאמר "וְהַצָּב לְמִינֵהוּ" (ויקרא יא, כט) שחלקי מיניו אינם נקראים בשם צב ולולי סימן איך נאסור כי אפשר שחלקי מיניו יקראו בשם צב כשם עורב וכשם שהתורה אסרה העוף בשמות כן השרצים נאסרו בשמות. ובאסור השרצים נשען במה שמצאנו האמה מסכמת עליו כי לא נשמעה בהם מחלוקת כמו בעופות כמאמר ר' יוסף נ"ע ואין ספקה בין שמונה השרצים ובין זולתם באסורם אבל החלוף בינם לבינם בקריאת שמותיהם ויש מהם שהם ברורים בשמותיהם כמו העכבר והחולד וצב מהם ידועים מן לשוננו ומהם מן לשון ערב שהיא קרובה ללשוננו. והספקה נפלה באנקה וכח ונסמך במה שהאמה מסכמת כמו שנמשכנו בדברים רבים על המשך ההעתקה מסבל היורשים כי לא נשמעה בו מחלוקת ואין סתירה על מה שכתוב בתורה וכמו שנשעננו על מינים שאינם מטמאים מהגדת נביא כמו עכביש וקליגרו"ש ועקרב כן נסמוך בהודעת אלו השמונה שרצים כמו שמצאנו הגדת האמה מה שאין חלוקה כי היתה להם דעת הכלל ודעת הפרט ונפלה השגגה בפרט ונשארה דעת הכלל ואם לא נדע כח ואנקה על מה נופלים מחלוף העצמים הנושאים אלו השמות. ואלו הם שמונה שרצים העכבר ידוע מלשוננו וחולד וצב ידועים מלשון ערב אלכול"ד ואלצו"ב והצב הוא כולל והתנשמת ידוע איניפיצ"ה ואנקה וכח ולטאה הם מושממיטי"ן כאוקרק"ש כקופרדידי"ן. ואמר "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא, בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ" (ויקרא יא, כט) והסמיך זה אל הארץ כדרך שהסמיך הדגים אל המים ושרץ העוף כן הסמיך זה אל הארץ לא להתיר מה שלא ישרוץ על הארץ כגון שאמרו חכמי הרבנים שהצב שני מינים ממנו על הארץ וממנו על האש ואם ישיגנו האויר ימות והראיה על זה שאמר "אֵלֶּה הַטְּמֵאִים לָכֶם, בְּכָל-הַשָּׁרֶץ" (ויקרא יא, לא) ולא הסמיכו אל הארץ לאסרו מכל וכל. ואלמלי היה התנאי לשרוץ על הארץ היה מזכירו ומה שלא ישרוץ על הארץ טמא וטמאתו על איזה צד שתצא נפשו מטמא בין בשעת צאת נפשו בין אחרי כן. ואין טענה ממלת "בְּמֹתָם" שרוצה בשעת מיתתם והראיה על זה "שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן, הַנֶּאֱהָבִים וְהַנְּעִימִם בְּחַיֵּיהֶם, וּבְמוֹתָם, לֹא נִפְרָדוּ" (שמואל ב א, כג) שאינו רוצה בשעת צאת נפשם אלא כולל גם העתים אחרי מותם ומטמא בנגיעה ואינו מטמא במשא כי לא אמר "וְהַנֹּשֵׂא, אֶת-נִבְלָתָם" וזה מבטל דבר מי שאמר שהוא נכלל תחת "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-כַּפָּיו" (ויקרא יא, כז). ואמת שהנושא את השרץ טמא ממה שאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" (ויקרא יא, לב) אלא אינו טעון כבוס בגדים כמו נושא בנבלת בהמה. ובעלי הקבלה אמרו נבלת שרץ מטמא כעדשה בשר ועצם וגידים ואם הוא אבר שלם פחות מעדשה מטמא ואין צורך אבל בכל שהוא מטמא מן השרץ. ואמר "בְּמֹתָם" הורה בזה אם מתו ואם נהרגו ועדיין הוא מפרכס אחרי שאין תקות חיים ממנו מטמא דמיון בהמה שחוטה שעדיין מפרכסת ואם נגע בו הטמא נטמא באיזה צד אם הותז ראשו או נכרת בתוך שאין לו תקות חיים בשעה קטנה. והנה על מין הבהמה נאמר שם נבלה לכל בעלי סימן אחד באמרו "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ". ועל מפריס ואינו שוסע באמרו "וְכָל-הַנֹּשֵׂא, מִנִּבְלָתָם". ועל נבלת בהמה טהורה "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה ... וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ". ועל שמונה שרצים "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם". ועל הדגים "וְאֶת-נִבְלָתָם תְּשַׁקֵּצוּ". ועל שרצי עוף אומר "וְכָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ--שֶׁקֶץ הוּא, לֹא יֵאָכֵל" (ויקרא יא, מא) [**או** "וְכֹל שֶׁרֶץ הָעוֹף, אֲשֶׁר-לוֹ אַרְבַּע רַגְלָיִם--שֶׁקֶץ הוּא, לָכֶם" (ויקרא יא, כג)][[57]](#footnote-57). סמוך אומר "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא). ובנבלת עוף טהור אמרו החכמים על מה שאמר הכתוב והנפש אשר תאכל נבלה וטרפה שכולל נבלת בהמה ועוף שאמר למעלה "אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף" (ויקרא יז, יג) וחייבו הכתוב ברחיצה וכבוס מלמד שכל מה שנאסר באכילה טעון כבוס ורחיצה אע"פ שאינו מטמא במשא ובמגע והקש אחד יש לכל הנאסר באכילה לבד שכלם נקראים בשם שקץ ודין אחד יש להקיש שכל מה שנאסר באכילה טעון כבוס ורחיצה:

**#XIII:5 פרק חמישי**

**ויש** מינים אחרים שאסרם הכתוב באכילה כגון העוף הטמא ונבלת העוף הטהור ושרץ העוף חוץ מה שהתיר ונבלת הדג ורמשי הים וחיות הים והשרץ השורץ על הארץ זולתי שמונה שרצים ורמשי האדמה כל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים וההולך על גחון. ואמנם העוף הטמא עשרים ואחר שנזכרו בשמותיהם מה שאמר "וְאֶת-אֵלֶּה תְּשַׁקְּצוּ מִן-הָעוֹף" (ויקרא יא, יג) זולתי התנשמת שהוא בין העוף ובין השרץ ומטמא במגע. ושרץ העוף כמו זבובים ויתושים ודבורים וכיוצא בם שהם עפים הוא מה שאמר "כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף, הַהֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע" (ויקרא יא, כ) "וְכָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ" (ויקרא יא, מא). חוץ משמונה שרצים אשר הוא מה שאמר "וְזֶה לָכֶם הַטָּמֵא, בַּשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ" (ויקרא יא, כט) שהם שמונה שרצים שהסכימה האמה בידיעתם והשאר נשאר אסורם במאכל שאינם מטמאים במגע ובמשא רק באכילה עליהם אומר "אַל-תְּשַׁקְּצוּ, אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, בְּכָל-הַשֶּׁרֶץ" (ויקרא יא, מג). והדג הטמא מה שאין לו שני סימנים רק סימן אחד מפני שאמר "כֹּל אֲשֶׁר-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת בַּמַּיִם, בַּיַּמִּים וּבַנְּחָלִים--אֹתָם תֹּאכֵלוּ" (ויקרא יא, ט) מכלל אשר הם בסימן אחד הם אסורים ומה שאין אחד מן הסימנים שני מינים מה שאמר "וְכֹל אֲשֶׁר אֵין-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" (ויקרא יא, י) באמרו "מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם" רוצה בו חיות הים כמו הנמיה ותמסח שיוצאים מן המים ורועים בחוץ. ובאמרו "וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם--שֶׁקֶץ הֵם, לָכֶם"[[58]](#footnote-58) (ויקרא יא, י) כגון שאר רמשי הים ורמשי האדמה כגון שנאמר "וְכָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ--שֶׁקֶץ הוּא, לֹא יֵאָכֵל" (ויקרא יא, מא) הם הנאמרים "כֹּל הוֹלֵךְ עַל-גָּחוֹן" (ויקרא יא, מב) כמו נחשים ותולעים ואין הבדל בין ששורצים על הארץ ובין שאינם שורצים מפני שאמר "עַל-הָאָרֶץ" שהרי אמר "אַל-תְּשַׁקְּצוּ, אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, בְּכָל-הַשֶּׁרֶץ" לבד וכולל השאר תולעי פירות. "וְכֹל הוֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע" כגון נמלים ועקרבים עד "כָּל-מַרְבֵּה רַגְלַיִם" הם מינים ידועים כגון שיש לו רגלים מראשו ועד זנבו כל אלו אינם מטמאים במגע ובמשא רק הם אסורים באכילה ואם מטמאים באכילה יש לנו לבאר. אך מה שנסתפק בנבלת העוף הטהור ונבלת שרץ העוף הטהור ובנבלת הדג הטהור איך נדע אותם לאסרם. ונאמר כי אחרי שהוכשר העוף הטהור להאכל והכשרתו על ידי שחיטה אם לא ישחט וימות על איזה צד שימות הוא נבלה. ויש מי שנסתפק על העוף הטהור שתלה התרו בסימן כגון הרבנים שאמרו שיש לו זפק וקרקבנו נקלף ואצבע יתרה ושאינו דורס ואוכל באמרו מהנשר מהתורים. ורב ענן הנשיא נ"ע אמר ששואף המים ומאכיל אפרוחיו מה שאין לי צורך להזכירם. והאמת כי רצון הכתוב שתלה התרם בשמות והטוען כי אמר במקצתם למינהו וחלקי המין לא יקראו באותו השם ואיך יתלה התרם בשם אין סיוע למאמרו כי רצון הכתוב שיקרא חלקי המין בשם אחד כמו שם עורב שחלקי המין אע"פ שהם חלוקים בצורתם כלם נקראים בשם עורב. אך מפני שאנחנו סכלים בשמות מה שנודע לנו מסבל הירושה יהיה לנו בהתר ומה שנסתפק בהם הם תחת האסור ונבלת הדג הטהור בארו החכמים שהכשרו בצאתו מן המים חי ואפילו יהיה מותו על איזה צד שיהיה כמו שאמר "אִם אֶת-כָּל-דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם, וּמָצָא לָהֶם" (במדבר יא, כב) ושם הכשרו הבהמות בשחיטה. אבל אם יהיה מותו במים שהוא בית חייו הוא יקרא נבלה ואין טעם שאם יהרגנו העובד כוכבים יקרא בשם נבלה רק הוא נדון כדין טמאת אוכלים. יש מי שמסתפק במאמר "כֹּל אֲשֶׁר-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" שיהיה לו אחד מהסימנים ואומרים הפך זה "וְכֹל אֲשֶׁר אֵין-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" אחד משני הסימנים ואינו נראה כן שיהיה זה הפך ר"ל הפסוק השני הפך הראשון מפני שהראשון חיוב והשני שלילה ועל השלילה אם יהיו שני דברים יתכן להיות הרצון באחד מהם אבל על ההין יחייב להיות השנים ועל כן לא יתכן לפי זאת הכונה להיות הפסוק השני הפך הראשון ומשום שהפסוק השני הוא נושא למה שנאמר "מִכֹּל שֶׁרֶץ הַמַּיִם, וּמִכֹּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר בַּמָּיִם" (ויקרא יא, י) ורוצה בו שאין בהם אחד מן הסימנים ואפילו אם הכונה בפסוק השני אחד מן הסימנים אין השני הפך הראשון מפני חלוק הנשואים ואם כן הפסוק הראשון מתיר מה שהוא בשני סימנים ומה שהוא בסימן אחד מנין הוא באסור. יש להשיב כי מן ההין למדנו לאו. אך לפי דעת החכם ר' יוסף נ"ע שאמר כי אינו קיום והכחדה משום כי יש להם חלק שלישי ורביעי. יש להשיב כי אחרי שבארנו כי הדבור בנוי בחיוב שני הסימנים הכחדתו בהעדר היות שני הסימנים ואין להם חלק שלישי ורביעי מכלל אשר הוא בסימן אחד הוא באסור. והחכם ר' יוסף נ"ע אסרם על צד הספק כי אמר כשם שלא יהיה בנאמנות אשר ימות בים תחת "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" כן תהיה העברתנו לאשר הוא בסימן אחד ויש מן החכמים שאסרום מן הקבוץ. וחכמים אמרו באסור אשר הוא בסימן אחד כי הכתוב אמר "אֲשֶׁר-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" ואלו היה במציאות כמו שיש לו סנפיר ואין לו קשקשת שיהיה לו קשקשת ולא יהיה לו סנפיר עוד יהיה הדבר מסופק כי היינו מקישים אותם כמו הבהמות אשר נאסרו אשר הם בסימן אחד כל שכן שלא ימצא בדגים אשר יהיה בקשקשת ולא בסנפיר. ועוד שהכתוב אמר "מִכֹּל, אֲשֶׁר בַּמָּיִם" והסגיל מאשר הוא בשני הסימנים מכלל אין הבדל מה שהוא בסימן אחד או שלא יהיה לו סימן אחד שהם באסור. והחכם ר' טוביא נ"ע אומר כי הכתוב התיר אשר לו שני סימנים ואשר לו סימן אחד עומד על אשר בדעת על האסור ואין צורך כי ההתר שקדם על כל הדגים במקום הדעת. ושרץ העוף אחרי שפסקו החכמים בהכשר אכילתם שיתנו אותם במים הקש על הדג שיוצא מן המים אל האויר הארבה מן האויר אל המים. ואני אומר על כל איזה צד שיוציא רוחו כמו שאמרנו בדג. וחכמינו דנו על הקל שבענינים והוא מים חמים אבל מה שימות מיתת עצמו הוא יקרא נבלה והוא תחת "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" (דברים יד, כא) כל מה שיקרא שמו נבלה. ושרץ העוף הוא לארבעה חלקים האחד שנאמר "כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף, הַהֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע" (ויקרא יא, כ) שהוא הולך ואינו עף כגון קליגרו"ש וכיוצא בו. ומה שהוא עף ואינו הולך כמו זבובים וצרעה ויתושים. ומה שיש לו כרעים והכתוב חלקו לשני חלקים מה שיש לו כרעים והוא בהתר ויש מה שיש לו כרעים והוא באסור כי אלמלא היו הכרעים סימן טהרה לא היה ראוי לבאר שמות הטהורים אלא כיון שאמר "אַךְ אֶת-זֶה, תֹּאכְלוּ, מִכֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף, הַהֹלֵךְ עַל-אַרְבַּע: אֲשֶׁר לוֹ כְרָעַיִם" (ויקרא יא, כא) ואמר "אֶת-אֵלֶּה מֵהֶם, תֹּאכֵלוּ" (ויקרא יא, כב) מפלוני ופלוני מכלל יש בעל כרעים והוא באסור ועל כן באר שמותם. והרבנים שנותנים טעם עוד סימן בארבע כנפים וקרסולים וארבע רגלים וכנפיו חפות את רובו סימן הטהרה שקר נבאו. ואנחנו כיון שנסכלנו בשמות כלם אצלנו באסור. והאומרים "אֲשֶׁר לוֹ כְרָעַיִם" כתיב וקרי לאו מלמד שפעם יש לו כרעים ופעם אין לו כרעים והוא זמן אסור וזמן מותר אלו היו הכרעים סימן הכשר היה מאמרם נכון. וכל אלו מטמאים באכילה לא במשא ולא במגע ואם יאמר אומר למה לא אמר בכל אחד מהם והאוכל מנבלתם יכבס בגדיו. יש להשיב כי צריך האדם לעיין במליצות הדבור כי על כל מקום שיביא מצות לאו לא תבוא מצוה על מצוה כי אחרי שאסרם מן האכילה איך היה דן על האוכל במשפט הטמאה הנה על ארבעה מינים שאסר הנגיעה בהם באמור "וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" לא דן על הנוגע בטמאה והאפשר כי הנוגע אינו טמא כמו הנוגע בשאר בהמות טמאות אלא הכתוב לא באר משפט טומאתו וההקש יחייב. והלא ראה בנבלת בהמה טהורה אמר "וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ--יְכַבֵּס בְּגָדָיו" (ויקרא יא, מ) והחכמים נתבלבלו לאיזה צד תהיה אכילת הנבלה זה אומר בכה וזה אומר בכה והאמת נוכחת שהתורה דברה על השוגג כיון שהבהמה הטהורה המותרת אם נתנבלה אפשר שיטעה אדם ויאכל בדבר שהיה רגיל ועל כן אומר "וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ". אך כל שאר הנבלות נכללות במאמר "לֹא תֹאכַל, כָּל-תּוֹעֵבָה" (דברים יד, ג) ובסוף אומר "לֹא תֹאכְלוּ כָל-נְבֵלָה" על כן הראה משפט האוכל מאלו הנבלות שסדרנו אך דין נבלה כל האוכל מכל הנבלות כדין האוכל נבלת בהמה טהורה סמכו החכמים במשפט זאת הטמאה כיון שהכתוב אומר על שרץ הארץ "אַל-תְּשַׁקְּצוּ, אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, בְּכָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ" (ויקרא יא, מג) ואומר "וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם, וְנִטְמֵתֶם בָּם" (ויקרא יא, מג) ואומר "וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא יא, מד) וזאת הטמאה צריכה טהרה. והשרצים שטמאה התורה באכילה לבד בפסוק "וְכָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ שֶׁקֶץ הוּא, לֹא יֵאָכֵל" (ויקרא יא, מא) בין שישרוץ על הארץ בין שלא ישרוץ על הארץ מפני שלמטה אמר סתם ב"כָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ". והטוען כי למעלה אמר "הַשֹּׁרֵץ עַל-הָאָרֶץ" ואם למטה אמר "וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, בְּכָל-הַשֶּׁרֶץ"[[59]](#footnote-59) (ויקרא יא, מד) ולא אמר על הארץ ואומרים הרבנים כי בטח הכתוב על מה שאמר בראשונה ואין שרצי הפרי באסור. יש לו להבין כי לא אמר הכתוב השורץ בארץ רק "עַל-הָאָרֶץ" וכולל גם מה ששורץ זולת הארץ והם אמרו קשות שהיתה בארץ והתליעה התולעים אסורים ומה פרק יש בין תולעת הקשות ובין תולעת הפרי כיון שאמר ב"כָל-הַשֶּׁרֶץ, הַשֹּׁרֵץ" לבד:

**#XIII:6 פרק ששי**

**הבהמה** הטהורה הכשרה על ידי שחיטה וכן העוף אלא אם תמות מיתת עצמה או תהרג היא נבלה והגוסס והחולה והמוכה למות שנאמר "זֹאת הַחַיָּה אֲשֶׁר תֹּאכְלוּ" (ויקרא יא, ב) שתהיה בריאה ואם נשחטו כל אלו הם נבלות ואשר נפסלה שחיטתו נבלה. ויש אשר נשחטה בלי פסלות והיא נבלה כגון מה שלא שלמו לו שבעת ימים שנאמר "שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז כִּי יִוָּלֵד, וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ" (ויקרא כב, כז) והוא הדין על האם כי כן אמר "תַּחַת אִמּוֹ" בעוד שהולד חי. ומי שישחט העקר והפרח מה שישחט באחרונה כיון שהשחיטה היא המכשירה והיא פסולה על האחרון היא נבלה. נראה ממי שעשה לכתחלה לשחוט העקר והפרח קודם שישחט אחד מהם אם היתה כונתו לכך שניהם נבלות. וכן ההרה אם נשחטה שחיטה כשרה היא נבלה משום "אֹתוֹ וְאֶת-בְּנוֹ" (ויקרא כב, כח). והחכמים החמירו כי אפילו שיצא העובר חי כיון שכון להמיתו השחיטה נתעבה והנשחט נבלה כיון שהשחיטה היא המכשירה והיא נתעבה הנשחט יהיה נבלה. והרובע והנרבע מה שאמרה התורה "וְאֶת-הַבְּהֵמָה, תַּהֲרֹגוּ" (ויקרא כ, טו) ששחיטתה היא הריגתה והיא נבלה כיון שלא הכשרה לאכילה היא נבלה. ובהמת עיר הנדחת שהשחיטה לא תכשירה לאכילה והיא נבלה ושור נגח והנשחט לעבודת כוכבים וכל אלו התנאים עומדים על העוף חוץ מן ההריון מן הביצה ושחיטתם קודם יום השביעי כי כן נאמר "שַׁלֵּחַ תְּשַׁלַּח אֶת-הָאֵם, וְאֶת-הַבָּנִים תִּקַּח-לָךְ" (דברים כב, ז) ולא מנע משחיטתם:

**#XIII:7 פרק שביעי**

**צריכים** אנחנו לדעת על איזה ענין יהיו מטמאים לזולתם ואלו הם. נגיעה ונשיאה ויחס ועליו תוך ואכילה. באלו ששה דרכים משיגים הטמאה. ואולם בנגיעה נחלקו החכמים אם הוא בבינוני או בלא בינוני. ואם היה בבינוני אם צריך שיהיה הבינוני מקבל טמאה ואם צריך שיהיה הבינוני אחד או יותר מאחד. אמנם הנגיעה אם היא בבינוני מצאנו הכתוב במקומות על הנגיעה בבינוני אבל מה שהוא בלא בינוני זה מה שאין צריך להזכיר נאמר במקום אחד "הֵן יִשָּׂא-אִישׁ בְּשַׂר-קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדוֹ, וְנָגַע בִּכְנָפוֹ" (חגי ב, יב) והוא בבינוני ונאמר "וַיֵּלֶךְ וַיִּגַּע הָאִישׁ, בְּעַצְמוֹת אֱלִישָׁע" (מלכים ב יג, כא) והיו בינוניים ביניהם ר"ל תכריכי המת ומה שנאמר על המלאך "וַיִּגַּע בַּבָּשָׂר" (שופטים ו, כא) והוא נגע בקצה המשענת ואע"פ שיש מי שנותן על אלו המקומות מליצות שיעשו אותם נגיעה בלא בינוני לא יושלם להם. אבל באמת שהנגיעה תמצא בבינוני ובלא בינוני אע"פ שהבינוני הוא על צד המעבר באמרו הנוגע כולל האמת והמעבר אחר שישתמש המעבר כדין האמת כי באמור האיש נגע פלוני לפלוני אין הבדל בין שנגע בו בבינוני בין בלא בינוני כל שכן שמצאנו בענין חגי שאל נא את הכהנים תורה לאמר "הֵן יִשָּׂא-אִישׁ בְּשַׂר-קֹדֶשׁ בִּכְנַף בִּגְדוֹ, וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל-הַלֶּחֶם וְאֶל-הַנָּזִיד וְאֶל-הַיַּיִן וְאֶל-שֶׁמֶן וְאֶל-כָּל-מַאֲכָל--הֲיִקְדָּשׁ; וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ, לֹא. (חגי ב, יב) וַיֹּאמֶר חַגַּי, אִם-יִגַּע טְמֵא-נֶפֶשׁ בְּכָל-אֵלֶּה הֲיִטְמָא; וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ, יִטְמָא." (חגי ב, יג) וכאשר היתה השאלה בקדושה בבינוני כן היתה השאלה בטמאה בבינוני שאם לא היתה השאלה כאחת מה טעם השאלה. והנה הורו כי הטמאה היתה בבינוני והקדושה תהיה בלא בינוני ועל זה אמר "וְלֹא-יִגְּעוּ אֶל-הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ" (במדבר ד, טו) מלמד שהנגיעה בלא בינוני ואולם בכל מקום שרוצה האמת לבד צריך לבאר. והנה מצדיית הנביא ידענו כי הנגיעה בקדש בלא בינוני באמור לנושאי הארון "בִּכְתֵפָם בַּמֹּטוֹת" (דברי הימים א טו, טו) "וְאַחֲרֵי-כֵן יָבֹאוּ בְנֵי-קְהָת לָשֵׂאת" (במדבר ד, טו) ואחריו אמר "וְלֹא-יִגְּעוּ אֶל-הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ" (במדבר ד, טו) מלמד שהנגיעה בלא בינוני ואם כן יתחייב לטמאת בגדי הנוגע משום בינוני כמו שטמא בגדי הנושא. ואם יטעון טוען למה לא באר הכתוב כבוס בגדים לנוגע כמו שבאר לנושא. יש להשיב מפני שבמלת נוגע נכנסים הכלים מה שלא כן בנושא ולא עוד אלא לפי דעת מי שאינו אומר בבינוני למה טמאם בנושא ואם יאמר מפני שהם מיוחסים אליו הוא הדין בנוגע מצד היחס והנה בענין הזב שטמא הכתוב בגדי הנוגע. ואם יטעון טוען ומה טעם להזכיר הנושא כיון שכל נושא בבינוני נוגע בבינוני הואיל ואין עדפנות לנושא בכבוס בגדים. יש להשיב בין נושא לנוגע מפאה אחרת כי הנוגע יהיה משיג הטמאה בבינוני מקבל טמאה ולא כן בנושא כי אפילו בלא בינונים מקבלים טמאה יהיו משיגים הטמאה. ואם יטעון טוען כי מה הבדל יש בין בינוני לבינוני כיון שזה וזה יקרא נוגע על צד המעבר. יש להשיב אחרי שהורינו שמלת נוגע כולל האמת והמעבר והסגלנו על הקדש שהוא נגיעה בלא בינוני למה שידענו מצדיית הנביא ע"ה כן יש להבין שעל הטמאה רוצה בבינוני מקבל טמאה מצדיית הנביא כמו שמצאנו שמצאנו שטמא הכתוב בגדי הנוגע לזב מצד היותם מיוחסים אליו. ומה שבתוך הכלי כפי דעת מי שאמר שהוא מטמא מאוירו ויש להגביר המחשבה מפני שהוא נוגע בבינוני ולא הרמיז תוך בכלי אלא שדבר הכתוב בהווה הוא הדין אם נגע מחוץ ואם יאמר אומר כיון שהנוגע הוא בבינוני מה טעם שאמר הכתוב בטמאת מת "כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט). ויש בזה הפסוק שתי קשיות שאם הנוגע בבינוני מה טעם לומר "כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ" והוא נוגע בבינוני וכי יעלה על דעת שעל ההורג בחץ הכתוב מדבר ואם כן אחר שהורג בכלל נוגע למה הוציאו הכתוב בבאור ולא עוד אלא שאם הרגו בדברים שאינם מקבלים טמאה ואיך הם משיגים הטמאה. יש להשיב למבין שהורג אינו בכלל נוגע אלא בכלל נושא והעד על זה שלא הזכיר בטמאת מת נושא והנושא את המת טמא עכ"פ מקבל טמאה הקש שאם באהל הוא מטמא בנושא קל וחומר. ואם ההורג בכלל נושא ועל כן מתטמא בבינוני שאינו מקבל טמאה והנה על הנוגע צריך להיות הטמאה בבינוני מקבל טמאה על ידי חבור ואפילו אם יהיו אמצעיים מה שיהיו לבד שיהיו מקבלי טמאה הנה הכתוב אומר "וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט) והנה תלך הטמאה עד שלשה שהחלל מטמא את הנוגע בבינוני והנוגע מטמא את הבגדים ועל טמאת יום וטמאת שבעה משפט אחד יש בין בבינוני בין בלא בינוני הנוגע משפט אחד יש בין לגדול בין לקטן לצודה ולשוגג. והרבנים פטרו את הקטן מלהטמאת ורבינו ענן נ"ע פטר את השוגה ועל פי האמת כלם נכללים והראיה על זה ה"א הידיעה שבמלת הנוגע לא יועיל רק לשקוע המין בה"א "וְהָעוֹף, יִרֶב בָּאָרֶץ" (בראשית א, כב):

**#XIII:8 פרק שמיני**

**הנושא** אין הבדל בין נושא הנבלה עצמה בין שנשא בדבר בינוני כי הנה הנושא מצאנוהו בבינוני ממה שאמר ונשאו הקהתים[[60]](#footnote-60) (במדבר י, כא) שנשאו הארון במוטות והכתוב אומר "וְלֹא-יִגְּעוּ אֶל-הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ" (במדבר ד, טו) בין שיהיה הבינוני מקבל טמאה בין שאינו מקבל טמאה בין שישא בכתפיו בין בידיו ואפילו שלא יהיה עליו כגון שישאנו בחבל או במקל כלם בשם נושא והנה ההגעה בשם נשיאה וכן אמרו חכמי הרבנים אשר מודים כי אין הנגיעה אלא בלא בינוני אומרים הזב שהניד דבר במקל טמאו וזה אינו כי אם בכלל נשיאה. וכן אמר ר' יפת נ"ע כי הנוגע אינו עושה פעלה במה שיגע בו אלא כל אחד נוגע לחברו ולא כן הנושא כי הנושא עושה פעולה בנשוא ועל כן המנענע דבר בכלל נושא. היה הטהור בכף מאזנים אחד והנבלה בכף מאזנים האחר והכריע הטהור את הנבלה יהיה טמא וכל נושא הוא טעון כבוס בגדים. היה בין הנושא ובין הנבלה אמצעיים שלא היו מקבלים טמאה הוא טמא הפך הנוגע שהנוגע צריך אל בינוני מקבל טמאה. והשרץ אינו מטמא במשא לפי השרשים שהקדמנו אמנם ממאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" (ויקרא יא, לב) הנושא שהוא תחת עליו ויהיה טעון כבוס בגדים לא מחמת נושא אלא מחמת עליו מפני שיש נושא שאינו טמא מכח עליו. וזה מלמד שאם יהיו תחת שרץ דברים מקבלים טמאה כלם טמאים היו בינם לבינם דברים שאינם מקבלים טמאה אינו חוצץ בינתים והוא הדין בנושא היו על השרץ מקבלי טמאה כלם טמאים משום נוגע אלא אם היה ביניהם דבר שאינו מקבל טמאה חוצץ בינתים. ולמעיין שיעיין כי בגדי הנושא לא טמאן הכתוב אלא משום שהם מיוחסים אליו אלא בגדי הנוגע מצד נגיעה בבינוני הם טמאים ומצד שהם מיוחסים אליו. למדנו מזה שכל מה שיגע הנוגע בטמאה כשלא פורש ממטמאיו הוא אינו טמא וכן נמי מה שתחת השרץ הנטמא מחמת עליו אינו מטמא דבר אחר כשלא פורש ממטמאיו. ולמדנו דרך אחרת בשער הטמאה כשיפול שרץ בתוך כלי כל אשר בתוך הכלי יטמא וגם מפני שאותו שבתוך הכלי יטמא משום שהוא נוגע בכלי זה למד ממלת ונוגע אלא בא להורות שאם יהיה בתוך הכלי בינו ובין הכלי דבר שאינו מקבל טמאה והשרץ בתוך הכלי הוא טמא משום שהוא בתוך הכלי והכלי הוא מעון לו. וכן אמר ר' יוסף נ"ע כי צמיד פתיל שבתוך הכלי שנפל השרץ בתוכו הוא טמא משום שאמר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" (ויקרא יא, לג) חומרא מן אהילת המת שמציל בצמיד פתיל ואם יהיה דבר נוגע בצד הכלי הוא טמא משום שנטמא הכלי בנגיעת הנטמא מצד אהילת הכלי. אם העדיף בחוץ ונגע בדבר אינו מטמאו. נפל השרץ על דבר שיהיה בתוך הכלי שאינו מקבל טמאה מטמא הכלי וכל מה שבתוכו אלא מה שנוגע הכלי מבחוץ אינו טמא. וכלי שאין לו תוך אינו מטמא מפני הנטמא משום תוך. הנה למדנו שמשיגי הטמאה אלו הם הנוגע והנושא ועליו ותוך. ואכילת הנבלה מטמאה לאוכל וטעון כבוס בגדים ואינו מטמא דבר אלא בגדיו טמאים מצד היותם מיוחסים אליו ואינו מטמא משום אכילה אלא כשיבוא בתוך בית הבליעה שאחר שבא בבטנו עודנו בבטנו יצא לידי טהרה בערב על ידי רחיצה ואינו טמא כשהוא בתוך פיו משום אוכל רק כשיבלע זהו ענין האכילה:

**#XIII:9 פרק תשיעי**

**הכתוב** השוה בין אוכל כל נבלה בין נבלה שמטמאת במשא ובמגע ובין שאינה מטמאת והשוה ביניהם בענין האכילה כמו שבארנו בפסוק "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה"[[61]](#footnote-61) (ויקרא יז, טו) וכלל בזה המאמר נבלת בהמה ונבלת עוף שנאמר בראשית הפרק "אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף" (ויקרא יז, יג). ובנבלת בהמה כולל נבלת בהמה טהורה וחיה טהורה וטמאה. ושרץ שמטמא במגע ובמשא. ובנבלת עופות טהורים וטמאים נבלת דגים טהורים וטמאים ונבלת שרצים שאינם מטמאים במגע ובמשא. לא כדעת בעלי הקבלה שאומרים שזה הפסוק מוסגל בנבלת עוף טהור שזה אינו פשט גמור כי אחרי שהקדים זכר בהמה ועוף ומשני המינים יקראו מתיהם בשם נבלה למה לא יהיה שם נבלה כולל את שניהם ולא עוד אלא בפרק "וְכִי יָמוּת מִן-הַבְּהֵמָה" (ויקרא יא, לט) אמר "וְהָאֹכֵל, מִנִּבְלָתָהּ" עד שהתלוצצו בדבריהם ואמרו שזה המאמר לאוכל נבלת עוף מפני שאוכל נבלת בהמה נכלל בנושא מה יעשו בנבלת שרץ לפי דעתם שאינו מטמא במשא אם אכל ממנו אחרי שאין נגיעת פנים נגיעה וגם אינו מצד אוכל מטמא מפני שהכריעו ואמרו שהאוכל הוא נוגע ומה טעם לומר עוד והאוכל ועל כן הסגילוהו על נבלת עוף והלא בדבריהם שיש אוכל ואינו נוגע מפני שנגיעת פנים אינה נגיעה כגון שהכניסו בתוך בליעתו שלא חבירו מקום שמטמא בנבלת עוף אע"פ שאין לזה מענה יכול האומר לומר שמפני זה אמר והאוכל ואם יאמר יהיה טמא משום נושא ואחר שאמר והנושא מה טעם לומר והאוכל. יש להשיב לכך אמר והאוכל מפני שאם אכל ועדיין חתיכות הנבלה בקרבו יצא בערב לידי טהרה על כן הוצרך לומר והאוכל ובכן אמר "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה" (ויקרא יז, טו) ונשנית טמאת אוכל נבלה כדי לומר ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו (ויקרא יז, טז). ועוד לפי דעת בעלי הקבלה שהטרפה אינה מטמאה במגע והיא כוללת בהמה ועוף היוכל לומר כי הוא מוסגל בעוף. והנה האוכל נבלת בהמה מה שמטאמת במגע ובמשא בשעת אכילתה מטמאה כמשפט טמאת הנוגע וכדין טמאת הנושא. אך האוכל נבלת עוף טמא הוא ובגדיו לבד. ואם תאמר איך כלל את שניהם ויש להם ענינים חלוקים. יש לומר כי חברם לאופן צאתו לטהרה בערב אע"פ שנבלת בהמה ועוף בבטנו. והזכיר טרפה אע"פ שהוא בכלל נבלה משום שיש לה חומר הנבלה שבנבלה אומר "לַגֵּר אֲשֶׁר-בִּשְׁעָרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה וַאֲכָלָהּ, אוֹ מָכֹר לְנָכְרִי" (דברים יד, כא) ולטרפה אומר "לַכֶּלֶב תַּשְׁלִכוּן אֹתוֹ" (שמות כב, ל). ולדעת האומרים כי אינו רוצה הנה אלא נבלת עוף טהור מה יעשה במאמר הכתוב "וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם" (ויקרא יא, מד) ואומר "וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם, וְנִטְמֵתֶם בָּם" (ויקרא יא, מג) שהוא לטמאת האכילה לאותם שאינם מטמאים במגע הכתוב לא הורה הטהרה במה ובעלי השעורים אמרו כזית מן נבלת העוף מטמא באכילה לא תאבה ולא תשמע כי אפילו המרק מטמא הנה כשגנה הכתוב אותם אמר "וּמְרַק פִּגֻּלִים כְּלֵיהֶם" (ישעיהו סה, ד) והאוכל בין מזיד בין שוגג מקבל הטמאה. ואין טענה כי הוא באזהרה וכבר נתבאר כי אע"פ שעברו שמחויב מפני שעבר מצות לא תעשה מחויב ענין הרחיצה והכבוס ודין אחד על הכל. הנה בארנו שמשיגי הטמאה הם ששה דרכים הנגיעה והנשיאה ועליו ותוך והאכילה והיחס. והדברים שמקבלים הטמאה הם ארבעה מינים אדם וכלים אוכלים ומשקים. האדם יקבל הטמאה על ידי נגיעה ונשיאה ועליו תחת הנשיאה והאכילה. הכלים יקבלו הטמאה בנגיעה ועליו ותוך. ובגדי האדם מצד היחס כשהוא נושא ואוכל. המאכל והמשקה יטמאו בנגיעה ועליו ותוך:

**#XIII:10 פרק עשירי**

**הכתוב** רצה לבאר איזה מן הכלים יקבל טמאה ואמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא, מִכָּל-כְּלִי-עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ-עוֹר אוֹ שָׂק, כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" (ויקרא יא, לב) ואין שם כלי מוסגל על העץ אבל הבגד והעור יקראו בשם כלי והאות שאמר בשבי מדין "וְכָל-כְּלִי-עוֹר" (במדבר לא, כ). והנה אמר "אוֹ-עוֹר" ורצונו שהוא כלי עור והנה באמרו "מִכָּל-כְּלִי" כלל ופרטו "עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ-עוֹר אוֹ שָׂק" ואחרי כן אמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם". וזה המאמר יסתעף לשני סעיפים להיות באור למעלה ולכלול גם כן ענינים אחרים שלא פרטם הנה אלא בפרשת שבי מדין באמרו "אַךְ אֶת-הַזָּהָב, וְאֶת-הַכָּסֶף; אֶת-הַנְּחֹשֶׁת" (במדבר לא, כב). וזה מפני שבא לבאר כי מאלו המתכות יש שיעשו כלים ולא ישומשו ולא יקבלו טמאה כגון שנקראו עכברי הזהב כלים על כן אמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" ר"ל כלים שיעשו מאלו המתכות וישומשו הם יקבלו טמאה. אך הקודמים שנאמרו בפרט ולא יעשו כלים אלא שישומשו ויהיה גם כן מאמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" באור למה שאמר "מִכָּל-כְּלִי-עֵץ" ועל כן בא באות ו"ו להבדיל במאמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" ושם שני תנאים בקבלת הטמאה שיקרא בשם כלי ושיעשה בו מלאכה לא שבא להסגיל. ויש מפרשים שבארו מאמר "אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" באור וגבול אשר יקרא כלי וזה לא יתכן כי הנה הדלת תעשה למלאכה ולא תקרא בשם כלי עד שתקבל טמאה. וגם אינו הסגלה שאם הוא הסגלה מכלל שיש כלים לא יעשה בם מלאכה ולא יתכן שיקרא כלי דבר שלא יעשה בו מלאכה. וכל זה בלבלם מאמר "אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" בעבור שנראה להם הכתוב מרמיז בעור שהם כלים לא על חמריהם קודם שיעשו כלים אכן מאמר "אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" אות בי"ת סובל בזה המקום היות בי"ת הכלי או בי"ת העזר וזה מבטל דעת הרבנים שלא טמאו מן "כָּל-כְּלִי-עֵץ" אלא מה שיש לו בית קבול וכנראה שהכתוב כוללם באיכות אחת בין שיש לו בית קבול ובין שאין לו בית קבול. ואמנם הענינים יחלקו לארבעה חלקים יש שלא יקראו כלים ולא יעשה בם מלאכה. ויש שיקראו כלים ויעשו בם מלאכה. ויש שיעשה בם מלאכה ולא יקראו כלים. ויש שיקראו כלים ולא יעשה בם מלאכה. ומכלל אלו לא רצה הכתוב בקבלת הטמאה אלא מה שיקרא כלי ויעשה בו מלאכה. ואם נמצא דבר שיעשה בו מלאכה ולא יקרא כלי לא נטמאהו כמו הדלת ואם נמצא דבר שיקרא כלי ולא יעשה בו מלאכה כמו עכברי הזהב לא נטמאהו על כן שב הכתוב אחר שאמר "מִכָּל-כְּלִי-עֵץ" ואמר "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם". ולא תאבה לשמוע לדברי מי שאמר כי על כן אמר "אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" להכליל כלי המחובר משתי חתיכות כי מלת "בָּהֶם" חוזרת למלת "כָּל" ובאמרו "אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" אין הטעם שאם נעשה בו מלאכה אז יהיה מקבל טמאה רק הטעם מעת שיהיה ראוי להעשות מלאכה ומאימתי יהיה ראוי לקבל הטמאה אחר שיושלם הכלי ואם לא יושלם הכלי וכשהוא בלתי שלם ויהיה עוד ראוי לעיין מלאכה אחרת יקבל הטמאה כיצד סיר אשר הקרקע שלו כדמות קערה יהיה טמא משום קערה הוא הדין אם נשבר ועדיין ראוי לעיין המלאכה הוא מקבל טמאה והכלים ההם בין שיהיו משמשיו בין שיהיו שמשי שמשיו בין בשעת מלאכה בין שלא בשעת מלאכה מקבלים טמאה. היו דברים שאינם מקבלים הטמאה ונתחברו בכלים גם הם מקבלים טמאה. היו כלים שהם בנויים בבנין אינם מקבלים טמאה כל שהם בנויים אינם מקבלים טמאה על כן טמאו החכמים הסולם הנעתק ולא טמאו הסולם המסומר. שברי הכלי שהם מקבלי טמאה אחר שקבלו הטמאה הם טמאים אע"פ שבטלו משם כלי כי הנה הבית המנותץ נתציו עדיין הם טמאים. ארבעה עשר דברים נזכרו בתורה שמקבלים טמאה ששה מיני מתכות וכלי עץ ובגד ועור ושק ומעשה עזים וכלי חרש ואוכלים ומשקים. ויש לך לדעת כי כלים הנעשים מאבנים וכלי זכוכית ועצמות וקרנים וטלפים ואילני הים ועורות העוף ועצמו הדג ועצמו הבגד הנעשה מצמר הים וצמר העוף כלם מקבלים טמאה שהכתוב לא תלה קבלת הטמאה בקריאת השם. והנה באמור הכתוב "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם" נכללו כל אלו כמו שנכללו המתכות. ואם יאמר אומר כמו שפרט בשבי מדין היה ראוי לפרוט הנה גם לאלו. יש להשיב שהכתוב לא יפרט אלא למה שימצא ברוב לפי הרוב אלא בשבי מדין לאהילת המת יטמאו הכל. והנה מצאנו שבעלי הקבלה נחלקים מדעות חכמי הקראים באלו הדברים שהזכירה התורה שהם מקבלים טמאה ודין לנו לבארם בפרט בדרך קצרה מקום החלוקה. אמנם על ששה מיני מתכות אין ספק וחלוקה בהם שהם מקבלים טמאה כשהם כלים על מנת שיעשה בהם מלאכה ומה שהוא על דרך עדי לאדם יטמא כדין הלבוש כגון אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכיוצא בם. ואמר "כָּל-כְּלִי-עֵץ" וכלי עץ כולל מה שיעשה מן העץ ומן הענפים ועלי האילן וקליפות האילן והגומא והקנה ואילני הים כגון קורל שיהיו כלים להעשות בהם מלאכה מקבלים טמאה אבל כמו הספינות והעגלות אע"פ שיעשו בהם מלאכה לא יקראו כלים ולא יקבלו טמאה. ואין טענה מן מאמר "וּבִכְלֵי-גֹמֶא עַל-פְּנֵי-המַיִם" (ישעיהו יח, ב) כי לא נאמר כלי אלא מפני קטנותו וקלותו הוא באמת כמו כלי כדי לטהר. ואין הבדל בין שיש להם בית קבול בין שאין להם בית קבול שהם מקבלים טמאה לבד שיעשה בהם מלאכה בין שיהיה מטלטל בין שלא יהיה מטלטל זולתי שלא יהיה בנוי לבנין וכל זה תלוי לבעלי הלשון אם יקראוהו בשם כלי ויעשה בו מלאכה יטמא ואמר "אוֹ בֶגֶד" וזה יורה בין שהוא ארוג בין שהוא לבד לא בהיותו מטוה ולא בהיותו בלתי מטוה אך בהיותו בלתי תפור יקרא בגד כגון שאמר "וּפָרְשׂוּ עָלָיו, בֶּגֶד אַרְגָּמָן" (במדבר ד, יג). ולא תשמע לבעלי השעורים שהוא בשלש אצבעות על שלש אצבעות והבגד בין שיהיה מפשתים מן מוך ומן משי וקנבוס בגד שיעשה מהם יקבל טמאה ומה שיעשה מצמר הים הפך דעת בעלי הקבלה שלא יטמאוהו. ואחר שחתם מה שיעשה מן הצומח אמר מה שיעשה מן החי ואמר " אוֹ-עוֹר" אחר מה שיעשה כלי ומה שלא יעשה בו כלי אם ישומש כגון שאמר במקום אחר "אוֹ בְעוֹר, אוֹ בְּכָל-מְלֶאכֶת עוֹר" (ויקרא יג, מח) והוא מה שיהיה עור לבדו או עור עם השער. הוא הדין מה שיעשה מקרני החי ועצמותיו הוא הדין מעור ומעצם העוף ומעור ומעצם הדג כל כלי שיעשה מהם מקבל טמאה. אבל העצם ואפילו שלא יהיה כלי בהכשר שחיטת הבהמה מקבל טמאה. ולא תאבה לשמוע למאמר בעלי הקבלה כי באמרו "וְכָל-מַעֲשֵׂה עִזִּים" (במדבר לא, כ) הוא מרמיז לכלים הנעשים מקרני העז ומעצמותיו והוא הדין לכל בהמה והוציאו עצמות הדג והעוף חוץ מכנף העזניה וביצת הנעמית ואינו כן אבל הוא לפי דין חכמינו קדושי עליון ע"ה חכמי האמת והצדק שמרמיז לצמר עזים והוא במקום שאמר במקום הזה "אוֹ שָׂק". מכלל שהחכמים בין חכמי הקראים בין חכמי הרבנים הסכימו על בגד צמר ובמקומו אמר בשבי מדין "וְכָל-מַעֲשֵׂה עִזִּים" מכלל שהוא על צמר עזים. והנה באמרו שק לא רצה אלא הארוג והלבד ומה שהוא צמר או מטוה אינו מקבל טמאה הוא הדין לשער העוף ושער הבהמה ושער הים שהוא פינומלון הכל מקבלים טמאה. ולא תאבה לשמוע לדברי הרבנים אשר הביאו העור אשר מן הנבלה באמרם שפעלתם מטהרת אותם מכלל יטהר העצם והבשר בעבור העבודה וזה לא יתכן. ומה שאמרו על שנאמר בשבי מדין "וְכָל-כְּלִי-עוֹר" אינם של מדין כי אם של ישראל והוא כשהופשט מקבל הטמאה וטהרתו הוא לשם כלי ולשמוש לא לאכילה כי אחר שנשחט הכשר לטמאה. כלי חרש מקבלים טמאה בין שיש להם תוך בין שאין להם תוך. ואין טענה ממה שאמר הכתוב "וְכָל-כְּלִי-חֶרֶשׂ--אֲשֶׁר-יִפֹּל מֵהֶם, אֶל-תּוֹכוֹ" (ויקרא יא, לג) כי לא אמר זה אלא כדי שיאמר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא, וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ" (ויקרא יא, לג) ואין התוך תנאי בטמאתו כשסברו חכמי הרבנים שמתטמא מתוכו ולא מגבו והוא מטמא אוכלים ומשקים מאוירו רק הכונה שתנאי הטמאה בכלים על ידי שלשה משיגי הטמאה בנגיעה ועליו ותוך. והזכיר נגיעה ועליו כפי ערך משיגי הטמאה לדברים שהם יצאו לידי טהרה והוא הדין לכלי חרש ואוכלים וכשרצה הכתוב להבדיל בין היוצאים לידי טהרה ובין שאינם יוצאים לידי טהרה הניח תנאי אחד שהוא התוך והזכירו לכלי חרש עם האוכלים ואלו הפסוקים למדים קצתם מקצתם. ומה שהזכיר למה שיוצאים לידי טהרה הוא הדין למה שאינם יוצאים לידי טהרה והראיה הגמורה על זה שהרי בענין הזב כשהזכיר כלי חרש וכלי עץ לא הסגיל אחד מהם בתנאי מיוחד אלא הכלילם בענין אחד בשער הנגיעה באמרו "וּכְלִי-חֶרֶשׂ אֲשֶׁר-יִגַּע-בּוֹ הַזָּב, יִשָּׁבֵר; וְכָל-כְּלִי-עֵץ--יִשָּׁטֵף, בַּמָּיִם" (ויקרא טו, יב) וכלל אותם במענה אחד על כן יש לנו לומר שאלו הפרשיות למדות זו מזו. והנה כלי חרש נטמא בנגיעה ועליו בין מתוכו בין מגבו וכן כלי עץ וכלי מתכות בנפול שרץ בתוכו מטמא כל אשר בתוכו וכן אומר "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה, בְּכָל-כְּלִי יִטְמָא" (ויקרא יא, לד) וכל כלי חרש וכלים אחרים אם יהיה השרץ באויר הכלי לא נטמא הכלי ולא כל מה שבתוכו שהכתוב אומר "אֲשֶׁר-יִפֹּל מֵהֶם, אֶל-תּוֹכוֹ" ונפילה תורה על סמיכותו בו הוא הדין על כל מה שבתוכו שאינו על מה שהוא תלוי באוירו אלא שהם סמוכים בו על כן אין מאמר האומר נכון כי הכלי שבתוך כלי חרש צריך שיהיה כלי חרש גבוה ממנו ואז יהיה טמא ומה שבתוכו אינו טמא אבל בין שיהיה החיצון גבוה מן הפנימי בין הפנימי גבוה מן החיצון הכל טמא בין שהשרץ בפנימי בין בחיצון ואפילו היה צמיד פתיל בתוכו אינו מציל כי זה המאמר בראשו באמור "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא". לא לפי דעת הרבנים קל וחומר מן אהילת המת שמציל בצמיד פתיל שיציל גם מן השרץ ודין חכמים בזה כי אם יגע השרץ מחוץ את הכלי טמא כל מה שבתוכו וזה נמשך לצד היחס בבגדי הנושא. והנה אם הזכיר הכתוב תוכו הוא לפי המנהג כי לא יפול השרץ אלא אל תוכו והוא הדין אם נגע בצדו ומשמע הכתוב אינו מורה אלא שיהיה השרץ עם המאכל בתוך הכלי אמנם החכמים החמירו בזה והדין להשמר. ואמר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" כל דבר המקבל טמאה אעפ"כ החכמים הורו בזה כי אינו רוצה רק אוכלים ומשקים בעבור שאמר אחר זה "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל" (ויקרא יא, לד) עד שאמרו כי אינו רוצה באוכל רק אשר יהיה רטוב במים ואז יטמא מן הכלי שיבלע הרטיבות וזה לא יתכן שאלו היה רצון הכתוב זה לא היה ראוי לומר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" ורצה כל דבר מקבל טמאה ועוד לומר "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל" אלא לומר אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אלא אחר שאמר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" ורצה כל דבר מקבל טמאה ורצה לבאר אשר לא נתבאר והוא האכל שגם הוא מקבל טמאה והזכיר אשר יבוא עליו מים לאופן הכשרו בקבלת הטמאה לא לענין הרטיבות. ודין אחד לכלי חומר שלא צלו אותם באור וכלי אבנים וכלי גללים וכלי זכוכית שהם עשויים מן החול כלם כדין כלי חרש ודבר הכתוב בהווה בכלי חרש שהרי תנור וכירים שהם נעשים מחומר ומאבנים טמאם הכתוב והוא הדין על הכלים. אחד הכלי שנשתמש ואחד הכלי שלא נשתמש כלם מקבלים טמאה מדין תורה וצריך להזהר בזה. והזהיר הכתוב בשבירתם שלא יצטרכו אותם ושבריהם אינם צריכים לכלי אחר כי הכתוב העמידם על השבר ולא הורה ששבירתם טהרתם אלא הוא כדמיון "וּשְׁבָרָהּ כְּשֵׁבֶר נֵבֶל יוֹצְרִים" (ישעיהו ל, יד) והעמידו בזה. ולא הורה הכתוב להשליך השברים אל מקום טמא כדין אבנים המנוגעות שהאבנים יש להם טמאה חמורה על כן צוה להשליכם אל מקום טמא:

**#XIII:11 פרק אחד עשר**

**האוכלים** מקבלים טמאה בנגיעה ועליו ותוך על מנת שיבוא עליהם מים במאמר הכתוב "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל, אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם" (ויקרא יא, לד) והוא הנקשר למה שאמר למעלה "וְ[כָל]-כְּלִי-חֶרֶשׂ--אֲשֶׁר-יִפֹּל מֵהֶם, אֶל-תּוֹכוֹ: כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" (ויקרא יא, לג) ואין מכל האכל תנאי בטמאת כלי חרש משום שבולע מן הרטיבות ויטמא כי הכתוב הורה בזולת זה המקום טמאת כלי חרש בלי אמצעות מאכל ואינו תנאי בטמאת המאכל משום שהוא בתוך כלי חרש שהרי המאכל יטמא בנגיעה ועליו ותוך אלא הורה בתנאי נוסף מסבת תוך. וכבר בארנו שאלו הפסוקים למדים זה מזה וכיון שהורה בנגיעה ועליו ואחר כך העתיק תנאי תוך בכלי חרש ואמר "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" וכלל כלל הדברים שהם מקבלים טמאה והיה זה הפסוק התחלה לדברים שאינם יוצאים לידי טהרה הביא האוכלים שגם הם אינם יוצאים לידי טהרה בקבלם הטמאה על ידו הכשר המים באמור "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל, אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם" ואמר " אֲשֶׁר יֵאָכֵל" אשר ראוי להאכל והורה שאם לא יבוא עליו מים אינו מקבל טמאה ואנו למדין מן הלאו הין ומהין לאו. מתנאי המים המכשירים המאכל לקבל טמאה כשהוא נתלש ואם אינו נתלש אם יגמר ולא היה צריך מחבורו ויתן עליו מים יקבל טמאה זהו וכי יותן מים על זרע (ויקרא יא, לח) אבל מה שיבוא מצד המטר אינו מכשירו בטמאה אך אחרי שנתלש מכשירו בטמאה על כן אמר "אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם" בין במחשבה בין שלא במחשבה. וחכמי הקבלה אומרים ששבעה משקים הם מכשירים האוכלים לקבל טמאה ואלו הם. המים והיין והחלב והדבש והדם והטל והשמן שבכלם מצאו לשון שתיה אבל מי פירות אינם מכשירים והאמת הכל מכשירים לטמאה כי אף ראיתי חכמי הקראים כי ספרו שבשביל הרבנים שדינם במי פירות שמתטמאין ואינם מטמאין ואני ראיתי הפסק שלהם ואומרים כי אינם מתטמאין מי פירות. מאמר הכתוב שאמר "אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם" אין הבדל בין שבאו המים עליהם מבחוץ בין שיצאו מגוף המאכל והמלח בכלל המים הבאים עליהם ובעבור שמצאו החכמים יציאת מימיהם על ידי שחיטה כגון הענבים והזיתים ועל ידי טחינה כגון השומשמין יציאת השמן שלהם ועל ידי שחיטה כגון שחיטת בעלי החיים הבהמות והעופות והאש מוציא המים והענן העולה מהם הוא המים וכן אמרו בעלי הקבלה שאם יצק מים על מים חמים עמוד היציקה מתטמא עם המים הקרים בעלות ענן החמימות ומתערב עמהם. ובעבור היות אלו סבות להכשר הטמאה שהוא המים על כן קראום חכמינו ע"ה מכשירי הטמאה ובאמת אינו כן רק שהם אמצעיים להכשר הטמאה שהוא המים ואלו הם המים והמלח והאש והמאכלת והטחינה והשחיטה. ואלו המכשירים על ידי המים הם על גדולי הארץ אמנם על בעלי חיים מעת שישחטו וזהו הכשר המאכלים. והדגים הואיל אסיפתם מקום שחיטתם אחרי שימותו מקבלים טמאה לא אחרי אסיפתם כי אחרי אסיפתם אם הם חיים וישובו אל המים יחיו. מה שראינו מאמר הנבואה שסדר על ענינים מקבלי טמאה והם כלם מה שיש להם שנוי מבריאתם כגון שאמר על טמא מת "וְנָגַע בִּכְנָפוֹ אֶל-הַלֶּחֶם וְאֶל-הַנָּזִיד וְאֶל-הַיַּיִן וְאֶל-שֶׁמֶן וְאֶל-כָּל-מַאֲכָל" (חגי ב, יב) היטמא ויאמרו יטמא (חגי ב, יג). אך על גדולי הארץ דין תורה הבאת המים עליו והמלח בכלל המים והאש כמו שבארנו בהוצאת מימיו. אך החכמים הקישוהו באופן אחר באמרם כי המים הם מטהרים ומכשירים הטמאה הוא הדין על האש שהוא מטהר ומכשיר גם כן הטמאה ואנחנו נבאר שאין האש אמתת הטהרה והנה כל עניני קליות כלם מקבלים טמאה. אך הסחיטה לא תהיה בלתי הוצאת המים כגון הענבים והזיתים. והנה על האש ועל השחיטה אי אפשר שיהיו בלתי הוצאת המים על כן אין חלוקה בהם. אך הטחינה יש דברים שעל ידיו יוצאים מימיהם כגון טחינת השומשמין והחרדל והשקדים ואגוזים וכריתת האבטיחים אך טחינת החטה הורו החכמים שאין הקמח מקבל טמאה מפני שבטחינתו אינם מוציאים מים אך אם ינתן עליו מים או יקלה יקבל טמאה ואם לא יהיה בו אחד מאלו ויוטחן לא יקבל טמאה. והחכמים דנו אותו כמו עפר נראה מזה שאין הטחינה מכשרת אלא מפני שמביאה מים יצאו החטים שאינם מביאים מים. ויש קושיא בזה מן הפולים והאפונים כשיוטחנו להיות קמח אין הטחינה מביאה מים. והטוען שהוא מאכל כבר הכתוב לא הכשיר מאכל בקבלת המטאה רק על ידי המים הוא הדין מה שאמר הכתוב "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם, עַל-כָּל-זֶרַע זֵרוּעַ" (ויקרא יא, לז) ואח"כ אמר "וְכִי יֻתַּן-מַיִם עַל-זֶרַע" (ויקרא יא, לח) הקישו החכמים בזה כי דין היה לומר קודם "וְכִי יֻתַּן-מַיִם עַל-זֶרַע" שלא יאמר "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם" אלא מה שלמדנו מזה. והשיבו שלמדנו מזה באמרו "אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ" שיטמא הקלוי והמלוח אע"פ שלא נתן עליו מים ואלולי שאמר כן לא ידענו. ויש קושיא בזה כי הנה האגוזים והשקדים אם יוקלפו לא יוצלחו לזריעה ובידוע שיצאו מתורת זרע ואיך יהיה הדבר עליו אם שיקבלו הטמאה ומים לא נותן עליהם אם שלא יקבלו הטמאה והם לא יוצלחו לזריעה אך החטים כשיוטחנו יצאו משם זרע ונכנסו בשם מאכל. ומה שיש ראוי לפסוק על שנוי אלו המאמרים כי מה שאמר "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל" (ויקרא יא, לד) הוא הענין אשר ישתנה מבריאתו להיות מאכל ועל כן אמר "אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם" בין שיבוא מעצם המאכל בין שינתן עליו יצא הקמח שאינו מקבל טמאה ואופני הוצאת מימיו הקדמנום. וממה הבינונו שמאמר "מִכָּל-הָאֹכֶל" למה שנשתנה מבריאתו בעבור שאמר "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם, עַל-כָּל-זֶרַע זֵרוּעַ" והורה כי מה שהוא זרע בבריאתו שלא נעשה בו שום שנוי בין באש בין בטחינה בין במלוח בין שיוקלף בין שיתעפש או ישחת לא יטמא אלא בנתינת מים עליו. אבל מה שישתנה יטמא ביציאת מימיו ובנתינת מים עליו לבד כי אז יקרא מאכל לא בשם זרע אבל מה שהוא שלם לא יטמא רק בנתינת מים עליו. ומה שאמר "זֶרַע זֵרוּעַ" הם שני חלקים זרע הם החטים והשעורים לפי גלוי הלשון " זֶרַע רַב, תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה" (דברים כח, לח) וזרוע הם הפולים והאפונים כמובן ויתנו לנו מן הזרועים (דניאל א, יב:) ומאמר "אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ" אשור שלהם בטהרתם ואם ינתן עליהם מים כשהם שלמים יקבלו טמאה חוץ מן האגוזים והשקדים כשהן בקליפתן אע"פ שינתן עליהם מים לא יקבלו טמאה אלא בגעת המים בפרי שלהם כי כן הכתוב אומר "זֶרַע זֵרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ" (ויקרא יא, לז) ר"ל ואשר יזרע לא כשיותן על הקליפה אלא אם יחתך הפרי שלהם כגון התפוחים כשיכרתו נטמאו במימיהם. והנה למדנו באמרו "וְכִי יֻתַּן-מַיִם עַל-זֶרַע" (ויקרא יא, לח) שהזרע כשהוא בשלמותו לא יטמא אלא בנתינת מים עליו אבל אם יתעפש יצא מתורת זרע וגם לא יקבל טמאה כי לא נתן מים עליו. ונראה לי שזה ספק כי לפי גלויו של כתוב הקליפה מצורפת ואין הבדל בין רך וקשה וראוי לפסוק אם יהיה השומר רק בחזקת מאכל יהיה מקבל טמאה ואם לאו אינו מקבל טמאה. אין המים מכשירים את הזרע לקבל טמאה אלא אחרי שיותלש הזרע. ובארנו כי אם הגיע באיכות שאינו נהנה מן הקרקע שהוא כמו שנתלש הוא מקבל טמאה בין שינתן עליו מים ברצון בין שלא ברצון ועל כן אמר "יֻתַּן" אך אם ירדו גשמים על הקמח אינם מכשירים שעל כן אמר "אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ" שהגיע באיכות שיזרע:

**#XIII:12 פרק שנים עשר**

**כל** המשקים מקבלים טמאה כגון יין וחלב ושמן ודבש ומי פירות כגון מי רמונים וכיוצא בהם באמרו "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה, בְּכָל-כְּלִי יִטְמָא" (ויקרא יא, לד). ולא תשמע לדברי האומרים שהם שבעה משקים לבד מים יין שמן חלב דם דבש טל בעבור שיצאו בלשון שתיה כי לא בא דבר הנבואה ללמדנו בענין הטהרה לכך יצאו אלו בלשון שתיה והלא אומר "מֵעֲסִיס רִמֹּנִי" (שיר השירים ח, ב) אם כן כל מי פירות מקבלי טמאה ולא יתכן להיות "רִמֹּנִי" שם עיר עד שיהיה עסיס על היין אע"פ שאין צורך וכל המשקים מקבלים טמאה ומכשירים הטמאה חוץ מן המים שמכשיר את הטמאה ואינו מקבל הטמאה. ולא תשמע לדברי האומרים שאמרו מפני שנטמא המשקה הכשר האכל לטמאה אלא כמו שהיה האכל כשלא התחבר עם המים בלי מקבל טמאה מן המים שכשם שכל הדברים כשהם בבריאתם אינם מקבלים טמאה כן המים כשהם בבריאתם. ולא תשמע לדברי בעלי הקבלה האומרים המים כשיותלשו הם טמאים ומטמאים את המאכל אלא אם יותן המאכל למים שלא יותלשו אינם מכשירים לטמאה כי באמת הוא ממכשירים לטמאה ומאמר "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה" (ויקרא יא, לד) אינו כולל המים שאם יהיו המים נכללים במאמר "וְכָל-מַשְׁקֶה" כשם שהמים טמאים כשיותלשו בכלי ראוי להקיש גם כל המשקים משום שאמר "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה, בְּכָל-כְּלִי יִטְמָא" (ויקרא יא, לד). וידוע כי בין המים והמשקים פרק שאם השוה אותם בכלי לא השום בזולת הכלי ואיך יהיו נכללים יחד. ועוד שאם המים מקבלים טמאה איך יטהרו הטמאה. ואם טענו בעלי הקבלה כי לא יטהר הטמא במים תלושין בעת שנדבר בטהרת המים לטמא נבאר כי המים התלושין מטהרין הטמא. ועוד אם מפני שנטמאו המים נטמא המאכל דין היה לזכור קודם לכן טמאת המים ואחרי כן יזכיר טמאת האוכל אשר נטמא במים זהו שאמרה התורה "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה-מַיִם, יִהְיֶה טָהוֹר" (ויקרא יא, לו) אין הכונה מפני שטמא המים על כן באה התורה ואמרה זה משתי סבות שאם כן היה ראוי להיות פסוק אך מעין אחרי פסוק "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה". ועוד שאין פסוק "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר" (ויקרא יא, לו) נכלל תחת "וְכָל-מַשְׁקֶה" עד שיצאו באך. ומה שאמר הכתוב "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה" טעמו הראוי שישתה ודבר הכתוב על ההווה כמו שאמר "אֲשֶׁר יֵאָכֵל" ומה שאמר "בְּכָל-כְּלִי" מפני שאמר "וְ[כָל] כְּלִי-חֶרֶשׂ--אֲשֶׁר-יִפֹּל מֵהֶם, אֶל-תּוֹכוֹ: כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" (ויקרא יא, לג) והסמיך מכל האוכל וכל משקה שהם בתוך כלי חרש ר"ל מאהיל כלי חרש השרץ והמאכל או המשקה ואמר על המשקה "בְּכָל-כְּלִי" כי לא יהיה כלי חרש מאהיל השרץ והמשקה אלא בהיות המשקה בכלי והוא יהיה תוך כלי חרש שאם לא כן יהיה השרץ עם המשקה יחד ואם כן מה בא הכתוב ללמד. ואין הכונה שכלי חרש מטמא מאוידו אוכלין ומשקין ולא כלים שהרי אמר "בְּכָל-כְּלִי" איזה כלי שיהיה והכלי אינו מתטמא מחמת המשקין שנטמאו תוך כלי חרש אלא גם הכלי מתטמא בראשו לא מחמת המשקין כדעת בעלי הקבלה. ולמחפש שיאמר כי רצה באמרו "בְּכָל-כְּלִי" כיון שאמר למעלה וכלי חרש שלא יהיה בו הסגלה שכלי חרש מתטמא מתוכו ולא כלי אחר על כן אמר "בְּכָל-כְּלִי". וכבר בארנו קשר משיגי הטמאה ואיך חלקם הכתוב והפסוקים למדים זה מזה והכתוב כיון שבא לסדר דברים שמקבלים טמאה ואינם יוצאים לידי טהרה ולכלם אמר טמא עוד אמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו, יִטְמָא--תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ" (ויקרא יא, לה) והם ידועים. אין האוכלים והמשקים מטמאים דברים אחרים אלא אם כן היה לכלוך שיאסר המלוכלך. היה כלי חרש שבלע טמאו היה כלי עץ מטהרין אותו מן הלכלוך אם אינו יכול לצאת נשאר בטמאתו. מאמר בעלי הקבלה שעור האוכל כביצה שמטמא אוכל אחר ומשקה וידים וביצה וחצי שקוראים אותו חצי פרס שמטמא לאוכל. ומשקה ככל שהוא מטמא אוכל ומשקה וכלים ושותיה. אלו הדברים שאין להם שעור. והראיה שהביאו שהמשקה מטמא כלים ממה שאמר "וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה, בְּכָל-כְּלִי יִטְמָא" (ויקרא יא, לד) מלת "יִטְמָא" חוזרת על המשקה ולא על הכלי ועל כן אמר "יִטְמָא" שאינו יוצא לידי טהרה. אמנם הכלי נטמא מן "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" לא מחמת שנטמאו המים:

**#XIII:13 פרק שלשה עשר**

**אחר** שהשלים כלי חרש ואוכלים ומשקים שנטמאו ולא יצאו לידי טהרה אמר עוד "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו, יִטְמָא" (ויקרא יא, לה) והלא מקודם לכן אמר בזה הלשון אלא בעבור שהביא ענין כלי חרש והביא טמאת התוך. ועוד רצה להביא טמאת תנור וכירים שאין להם טמאת תוך על כן אמר עוד "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" (ויקרא יא, לב) ואמר מקודם וכלי חרש שיש להם תוך ואין משתמשין בכלי חמר אע"פ שנקרא כלי כנרמז "וְשָׁב[[62]](#footnote-62) וַיַּעֲשֵׂהוּ כְּלִי אַחֵר" (ירמיהו יח, ד). אך מה שמשתמשין בכלי חמר הם תנור וכירים ואלו אין להם תוך על כן חזר ואמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" כי קרקע שלהם אינו מעצם התנור והכתוב דבר בהווה ואחר שיתוקן התנור יקבל טמאה בין שישמש בין שלא ישמש כי השם הוא המכשיר לטמאה והוא הנעשה מחמר וכן נמי הכירים שהוא מוקד הבשול. אך מה שהוא בנוי מאבנים לא יקבל טמאה הוא הנקרא פורון ואמר "יֻתָּץ" כמו שאמר על כלי חרש שבירה ואמר "טְמֵאִים הֵם; וּטְמֵאִים, יִהְיוּ לָכֶם" (ויקרא יא, לה) ר"ל טמאים הם כשהם בגויים כאשר אמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" ושאמר "וּטְמֵאִים, יִהְיוּ לָכֶם" ר"ל שברים שלהם הוא הדין על שברי כלי חרש כמו שפירשנו:

**#XIII:14 פרק ארבעה עשר**

**הכתוב** אמר "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה-מַיִם" (ויקרא יא, לו) וכבר אמר למעלה "כָּל-הַנֹּגֵעַ בָּהֶם בְּמֹתָם, יִטְמָא" (ויקרא יא, לא). וכלל כלל הדברים בין אשר הם בבריאתם ובין אשר אינם בבריאתם ואחרי כן הסגיל בפרט דברים נסגלים שמקבלים הטמאה כאשר נתבאר לאותן שישתנו מבריאתם. ואם היה מחריש בזה היינו מכירים כי הדברים שלא ישתנו מבריאתם לא יקבלו הטמאה ולא שתק בזה אלא על צד חוזק אמר עוד "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה-מַיִם, יִהְיֶה טָהוֹר". והמעין הם המים הנמשכים כגון שאמר "וּמַעְיָן, מִבֵּית ה' יֵצֵא" (יואל ד, יח) "עֲיָנֹת וּתְהֹמֹת, יֹצְאִים בַּבִּקְעָה וּבָהָר" (דברים ח, ז) בזה רצה טהרת מים מפני שהם הולכים אך באמרו "וּבוֹר מִקְוֵה-מַיִם" רצה המים העומדים וטהר גם כן המקום שיש בו המים ר"ל הבור לא המים כי המים נטמאים בשרץ כיון שאינם הולכים אלא עומדים אולי יטמאו מהם מפני לכלוכו אלא הם לא יקבלו הטמאה אבל יהיו טמאים מפני הלכלוך. ואמר "וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם, יִטְמָא" (ויקרא יא, לו) רצה בזה כשם שאינו מקבל טמאה כך אינו מאהיל לעלת תוך אלא אם ימצא השרץ בתוך המים עם דבר אחר יטמא על מנת שיגע בו בעבור שדבר הכתוב בור שיש לו תוך. אך על דברים אחרים שאינם מקבלים טמאה ואין בהם עלת תוך אמר "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם, עַל-כָּל-זֶרַע זֵרוּעַ" (ויקרא יא, לז) שהם בבריאתם לבד שיאסר אשר נתלכלך. ואנחנו בארנו מה שיאות בפירוש אלה הפסוקים ומה הוא המכוון מהם. וכל הענינים שמקבלים טמאה בחלוקיהן לא בארם הכתוב רק בשרצים מפני שהם נמצאים ברוב בבתים ויקרו הטמאות מסבתם בכל החלקים שמשיגים הטמאה ומזה הבאור יהיה ההקש בכל הטמאות. ובזה הסדר בתחלה באר הדברים שמקבלים הטמאה ויוצאים לידי טהרה והביא ממשיגי הטמאה נגיעה ועליו ואחרי כן הביא אותם שמקבלים הטמאה ואינם יוצאים לידי טהרה במשפט התוך. ואחרי כן הביא דברים שאינם מקבלים טמאה והרחיק קבלת הטמאה מהם על ידי משיגי הטמאה ממשפט התוך באמור "אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה-מַיִם, יִהְיֶה טָהוֹר; וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם, יִטְמָא" (ויקרא יא, לו) כמו שפירשנו והביא משפט עליו באמור "וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם, עַל-כָּל-זֶרַע זֵרוּעַ" (ויקרא יא, לז). אך במשפט הנגיעה החריש כי אי אפשר להיות טהור מפני הלכלוך וכל זה עשה מורה צדק והפליג הענינים בצורה הזאת שיהיו למדים אחד מחברו ומאמר "וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם, יִטְמָא" בפסוק "אַךְ מַעְיָן" ומאמר "וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו--טָמֵא הוּא, לָכֶם" לא נזכרו אחרי כן כי אם לעלות ידועות כמו שפירשנו. ולפי אלו השלשה חלקים הזכיר משפט הנפילה עליו שלשה פעמים:

**#XIII:15 פרק חמשה עשר**

**כלל** הדברים לא יצאו משלשה חלקים. החלק האחד שלא יקבלו הטמאה וכבר הרמזנו כיוצא בזה המין. והחלק השני שיקבלו הטמאה ולא יצאו לידי טהרה כגון אוכלים ומשקים וכלי חרש ותנור וכירים שהם כלי חמר. והחלק השלישי שיקבלו הטמאה אבל יצאו לידי טהרה כמו שבארה התורה אדם וכלי עץ וכלי מתכות ובגד ועור ושק. הדברים שיקבלו הטמאה ולא יצאו לידי טהרה כגון אוכלים ומשקים וכלי חרש וכלי חמר כגון תנור וכירים בין שהם נטמאים מעין הטמאה או מטמאה חמורה כגון אדם ומרכב ומושב ומשכב שמטמאים זולתם הם טמאים ואינם מטמאים זולתם זולתי אם נטמאו מדם ראשון של נדה וממת וכלי חרש כשהן משכב ומושב ומרכב שהם מטמאים זולתם. אך הנטמאים מן הטמאות שמטמאות טמאת יום אין אותו האוכל והמשקה מטמאים זולתם לא אדם ולא כלים ולא אוכל ולא משקה זולתי אם נתלכלך אוכל ומשקה מהם. וכלי חרש או כלי עץ שבלע מן האוכל הטמא והמשקה הטמא הם טמאים. וכלי עץ שאינו יכול לפלוט מה שבלע גם הוא ככלי חרש שאינו יוצא לידי טהרה. וטמאת האוכלים והמשקים אסור אכילתם והכלים אסור שמושם לא מצד שהם מטמאים הנה האוכל נקרא טמא לאסור אכילתו כגון שנקרא שרץ העוף טמא לא יאכלו לאסור אכילתם והנה הוא אסור להאכל לטהורים לא על מנת שיהיו מטמאים כמו כן בשמוש הכלים שהם אסורים להשתמש לא שהם מטמאים ועל כן תמצאם מתחזקים מלהטמא כלי חרש או כלי חמר או אוכל או משקה ושאלמלי לא היה לאופן האסור מה טעם להקרא בשם טמא והם אינם מטמאים זולתם כי כל טמא יום אינו מטמא זולתו ומה טעם לומר על כלי חרש "וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ" (ויקרא יא, לג) שאם היה הטעם לטמאת המקדש מה טעם לומר "וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ". ועם ההשלמה היה נדון כשאר הטמאות כגון אוכלים ומשקים שלפי דעתם מותרים להאכל לטהורים והיו משתמשין בהם הטהורים כמו שהם טובלים בטמאת אוכל ומשקה היו מתטהרין מטמאת כלי חרש אם היו הם מתטמאים והם היו מטמאים האוכל והמשקה והם היו מטמאים את האדם אלא כיון שצוה בשבירתם אסורים להשתמש. אך כל כלי עץ אם הורה בטהרתם לא מפני שהם מטמאים אלא להכשר צרכם אבל כלי חרש לא כן ועל כן צוה בשבירתם. והנה הטמא עצמו אפילו שהוא טמא טמאה חמורה אסור לאכול מה שנטמא מן השרץ זהו דין תורה כי כל המתטמא טמאת יום אינו מטמא דבר אחר אלא פוסל את הקדש ואם הוא אוכל או משקה אסור להאכל ולהשתה ואם הוא כלי אסור להשתמש בו. אין אדם טמא יום מטמא אוכלין ומשקין כמו שאמרו הרבנים שהוא מטמא אוכלין ומשקין. ולא כלים טמאים טמאת יום מטמאין אוכלין ומשקין. ולא אוכלין מטמאין אדם אוכלין ומשקין. ולא משקין מטמאין אדם אוכלין ומשקין וכלים כפי שסדרו בעלי הקבלה והם מעידים על עצמם שכל אלו מדברי סופרים חוץ מן הכלי שמטמא את האוכל. והראיה שלהם ממאמר "וּכְלִי-חֶרֶשׂ" באמרו "כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא" "מִכָּל-הָאֹכֶל" וכו' וכבר בארנו שהאוכל לא נטמא אלא לעלת תוך והנה הוא ראשון לטמאה ואינו שני והקישו האדם בכלים והאמת נוכחת כי לא רצה בטמאת המאכל אלא בהיותו מיוחד עם השרץ בכלי אחד לא אחרי שיפורש הכלי מן השרץ. וכמו שאסורים על הטהורים כן אסורים על הטמאים שלא יאכל הטמא מאכל שנטמא מן השרץ והכתוב לא הזכיר טמאת אוכלים בטמאת אדם מפני שלא יאסור אותם על הטמא עצמו כי מה שיאכל הטמא כבר יגעהו ויטמאהו ויאכל אותו אך הוא אסור לטהורים כי לכך יקרא טמא כי אחר שאינו מטמא מה הטעם לקריאתו טמא אלא לאופן האסור לטהורים אך מה שיגעו הטמאים עצמם לא יהיו חמורים מטמאת עצמם ר"ל משקים ורטיבות היוצאות מהם. זה הכלל מה שפסקו החכמים כי כל מה שהוא נטמא מעין הטמאה הוא אסור לטמא ולטהור ועינות הטמאה מבוארות. אך הנטמא מן טמא מטמא שאינו עין הטמאה הוא אסור לטהורים ומותר לטמאים החמור בחמרתו והקל בקלותו אמור שלא יאכל הזב עם המצורע זהו דין תורה אך לטהורים הוא באסור. והנה הכתוב שהורה שבירת הכלי שנגע בו השרץ או הזב שאם מפני טמאת הקדש הנה מזהיר שלא יגע הקדש בטמא ומה טעם בשבירתו אלא כדי לאסור שמושו הוא הדין באוכלים ומשקים רק כלי שטף הורה בטהרתם ואלו הם שיוצאים לידי טהרה שיצטרכו אותם הטהורים:

**#XIII:16 פרק ששה עשר**

**אך** מה שמתחזקים בעלי הקבלה בתגבורת תאותם להתיר לאכול את הטמאים ולהשתמש בטמאים הפך כונת התורה ומסתייעים בדברי תורה בהפכם דברי אלהים חיים וזהו הכשלון שלהם ברצותם להעזר מן הכתובים מן מאמר אשר לא דברו ה'. הנה הם אומרים כל שאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ משלשה דברים וגם הם מפני אסור הביאה. ואלו הם שלא תדליק נרו ושלא תמזוג כוסו ושלא תציע מטתו והכתוב אומר "וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה, כָּל-צָרוּעַ וְכָל-זָב; וְכֹל, טָמֵא לָנָפֶשׁ" (במדבר ה, ב) כדי שלא ישתמשו עם הטהורים שאם מפני המקדש הנה טמא יום שהוא טמא למקדש לא היה יוצא ובטמאת המקדש אחד טמא יום ואחד טמא שבעה ויותר מזה שהם אומרים על מה שנאמר בבשר תאוה "הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו, כַּצְּבִי וְכָאַיָּל" (דברים טו, כב) ואומרים שאוכלים בקערה אחת ולא כן רצון הכתוב אלא בעבור שאסר הכתוב על הטמא בשר שלמים והתירו על הטהור אמר בבשר תאוה שהוא בהתר על הטהור ועל הטמא ואין על הטמא כרת באכלו בשר תאוה כאשר יש לו כרת באכלו מבשר שלמים זהו רצון הכתוב לא זולת זה. ולא עוד אלא שאמרו במאמר "וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" (ויקרא יא, ח ; דברים יד, ח) ברגל בלבד ואנה זכרון הרגל בענין זו האזהרה עד שאמרו שאינו לוקה בזה הלאו ומה הבדל יש בין לאו זה לשאר לאוין וכפי דבריהם יהיה גם האוכל בזה המשפט היוכל לומר שיש הבדל בין "מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ" ובין "וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ" וצריך לומר כי זולתי הרגל מותר לו לאכול כמו שמותר לו לגעת זולתי הרגל וזה אשר לא דברו ה'. והם עצמם אומרים בשוליהם ומלוחיהם ושלוקיהם באסור ושבו והתירו. ודין להם לקחת מוסר מן מעשה החסידים הראשונים הנה דניאל חנניה ומישאל ועזריה ע"ה שמסרו עצמם לסכנה מלהתלכלך בגאולי עובדי כוכבים והלא זה לא היה לעלת טמאת המקדש וקדשיו הלא תראה מן תוכחות הנביאים לישראל על צד היותם עוברים דין תורה מה שאמר השם ליחזקאל "וְאַתָּה קַח-לְךָ חִטִּין[[63]](#footnote-63) וּשְׂעֹרִים וּפוֹל וַעֲדָשִׁים וְדֹחַן וְכֻסְּמִים" (יחזקאל ד, ט) ואומר "בְּגֶלְלֵי צֵאַת הָאָדָם--תְּעֻגֶנָה, לְעֵינֵיהֶם" (יחזקאל ד, יב). והנה הנביא צועק "הִנֵּה נַפְשִׁי, לֹא מְטֻמָּאָה" (יחזקאל ד, יד) ואחרי כן אמר "וּנְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא-אָכַלְתִּי" (יחזקאל ד, יד) הנה באמרו לא מטמאה הוא מטמאת זבים וזבות ונדות ועל כן אמר ונבלה וטרפה לא אכלתי בו"ו להבדיל ואחרי כן נתן "אֶת-צְפִיעֵי הַבָּקָר" (יחזקאל ד, טו) ואמר לנביא "כָּכָה יֹאכְלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-לַחְמָם טָמֵא, בַּגּוֹיִם" (יחזקאל ד, יג). הנה מאמר הנביא יסתעף לשני מענים באמרו "הִנֵּה נַפְשִׁי, לֹא מְטֻמָּאָה" מה שיקרה מטמאת בני אדם ובאמרו "וּנְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא-אָכַלְתִּי" רומז לטמאת בעלי חיים והשי"ת מנעו מטמעת בני אדם והם גללי צאת האדם ונתן לו את צפיעי הבקר כנראה שהקל מן הטמאה וזה מרמיז הכתוב שיהיה בהכרח. אך המתגאלים בגללי צאת האדם הם המתגאלים ברצון ומתירים כל טמאה. אך מה שדמה בצפיעי הבקר הם עדת הקראים המשתדלים בענין טמאה וטהרה ובמה שיתגאלו הוא על צד ההכרח כמו שהוכרח הנביא ואי אפשר זולתי זה ועל כן ראוי לו לאדם שישתדל בכל כחו שינצל מן הטמאה כמו שהכרח הנביא וענין הנביא רמז עצום ומי שיש בכחו להנצל מגאולי הטמאה והוא מתרפה ידרש בעונו. ואין ראוי לו לאדם אם יוכרח בקצת הטמאות ויתגאל להקיש בכיוצא בו ויתירנו אך מה שיש ביכלתו דין לו להזהר והנה הכתוב אומר "כָּכָה יֹאכְלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-לַחְמָם טָמֵא, בַּגּוֹיִם" ואינו מרמיז הכתוב על עצם שהוא אב הטמאה רק אמר לחמם דבר אוכל שהוא מקבל טמאה וזה מראה שהחולים אשר קבלו הטמאה אסורים להאכל שהרי ישראל בגולה אין להם להזהר מטאמת מקדש וקדשיו ואין להם עליית רגל וכיון שהיה להם בהתר אכילת חולים שנטמאו מה טעם זו התוכחה אלא כנראה בודאי שישראל מוזהרים מעניני הטמאה וכן הוכיחם הנביא באמרו "וּבְאַשּׁוּר טָמֵא יֹאכֵלוּ" (הושע ט, ג) וכולל כל דבר שיקרא שמו טמא והוא שם כלל ואינו רוצה למקצת חוץ ממקצת שאם כן היה מסגיל וזה על צד הגדה מה שיקרה להם כדרך "וַעֲבַדְתֶּם-שָׁם אֶת[[64]](#footnote-64)-אֱלֹהִים אֲחֵרִים" (ירמיהו טז, יג). אך הנביא יחזקאל מרוב תקפו התאמץ להראות התעוררות החסידים היך יהיו מתאמצים בכל כחם להנצל מהטמאה והשם ית' יהיה מסייעם. וכנראה מפשט אלו המאמרים שאכילת הטמאות באזהרה מדין תורה ואוי לו מי שיזיד להתיר. וכבר ידעת כי מצות התורה אטים ונהולים ומה שנדע כי הוא מלאוטנו דין לנו להזהר בכל כחנו וזהו אמתת לאוטנו כי כל גאול טמאה הוא מצד טנוף החמר וכל המשתדל שיהיה פרוש מטנוף החמר יביאהו לידי פרישות והפרישות יביאהו לידי קדושת הנפש הטהורה והזכה לאור באור החיים וכן הכתוב מעירנו "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים, כִּי קָדוֹשׁ אָנִי[[65]](#footnote-65)" (ויקרא יא, מד) להדמות בשם ית' הנבדל מכל חומר ואינו גוף ולא כח בגוף והכתוב מבטיחנו במה שאנחנו מוכרחים בגאול הטמאה באמרו "וְהוֹשַׁעְתִּי אֶתְכֶם, מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם" (יחזקאל לו, כט). והמקישים מטמאת מת להקל הטמאה בשאר הטמאות שהותר האדם להטמא במת אדם שהיא טמאה חמורה קל וחומר בשאר טמאות יש להם להבין שהמצות מופלגות ואין מקישין להקל אלא מקישין להחמיר. ועוד שקבורת המת מצוה בראשה שנאמר "כִּי-קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא" (דברים כא, כג). ויש להם להבין איך הוזהר הכהן מלהטמא במת וכהן גדול והנזיר בשאריהם והמבין באפר הפרה שנקראת מי חטאת יבין דבר:

**#XIII:17 פרק שבעה עשר**

כבר בארנו שכלל הדברים נחלקים לשלשה חלקים. דברים שהם אינם מקבלים טמאה והם הבהמות והעצים והמתכות והאבנים והצמר והפשתה והשני וצמר גפן וקנבוס כל זמן שלא נארגו אינם מקבלים טמאה. ומהם שמקבלים טמאה ואינם יוצאים לידי טהרה והם כלי חרש וכלי חומר תנור וכירים וכלי אבנים וכלי זכוכית מוקשים לכלי חמר והאוכלים והמשקים אשר אינם בבריאתם שנאמר "מִכָּל-הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל, אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם--יִטְמָא[[66]](#footnote-66); וְכָל-מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה, בְּכָל-כְּלִי יִטְמָא" (ויקרא יא, לד). ומהם דברים שמקבלים טמאה ויוצאים לידי טהרה והם האדם והכלים והם חמשה מינים. בגד הוא הארוג ממשי ופשתן ומוך וקנבוס בגדי הלבד ושם בגד כולל בגד צמר או עור כולל כלי הקרנים והעצם והטלפים וכלי עץ כולל הסלים והקנים וקליפת העץ ועלי האילן והגומא וכלי כל עשב וכלי מתכות. וכבר בארנו שאלו הם כללים ובארנו פרטים וכל אלו יוצאים לידי טהרה במים והערב השמש. על הכלים אומר "בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב" (ויקרא יא, לב). וכל החכמים הודו בזה כי בטמאה קלה הרחיצה קודמת מן הערב כי אחרי הרחיצה אומר "וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב" ואינו כדין טמאה חמורה שהרחיצה דבקה עם הערב השמש כמו שיתבאר ועם כל זה הרחיצה תהיה סמוכה לערב מאין למדנו זה מן רואה קרי כי על היוצא ממנו שכבת זרע ברצון אומר "וְרָחַץ בַּמַּיִם [את כל בשרו] וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" (ויקרא טו, טז) וכולל לשוכב בצדייה ורואה קרי בלי ספק במשנה תורה אומר לרואה קרי "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם; וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, יָבֹא אֶל-תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה" (דברים כג, יב). ודבר ברור כי פנות ערב סמוך לערב והוא באור למה שאמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" ואע"פ שפנות ערב עד תחלת הערב אין ראוי להיות הרחיצה בערב כי אמר "עַד-הָעָרֶב" והוא מעת הרחיצה וצריך להיות זמן בין הרחיצה ובין הערב שאין טעם עד מעת הרחיצה כמו שיתבאר רק הוא חוץ מעת הרחיצה כך מורה משמע הכתוב מכאן למדנו כל מקום שיאמר הכתוב בטמאה "וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" הרחיצה תורה בפנות ערב והוא בעת אחת קודם מן ביאת השמש הוא הדין לטהרת כל הכלים זהו דין תורה במה שאמרה "בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב" (ויקרא יא, לב). אין הבדל בין קודם הרחיצה בין אחר הרחיצה עד הערב השמש אלא שהרחיצה מכשרת לצאת לידי טהרה בערב ואם נגע אחר הרחיצה בטמאה עוד יצטרך לרחיצה. צריך שלא יהיה לטובל בין אדם בין כלים חוצץ בינתים שלא ישיגו בו המים כגון זפת ודונג או חמר או משיחה כמו וורוניק"י אלא אם יהיה אותו החוצץ מעצם הכלי אינו מונע הרחיצה כי כאשר קבל הטמאה כן יקבל הטהרה לבד שלא יהיה מקום הסתר בולע משמנות שאינו יכול לצאת ולא יתכן שיגיע לקצתו המים ולקצתו לא יגיע כי לא תעלה לו רחיצה. כל כלי שבלע משמנות אם יכול להוציאה יוצא לידי טהרה ואם אינו יכול להוציא אותה החלאה אינו יוצא לידי טהרה אך כלי מתכות אם אינו יכול על ידי שטיפת המים יוצא באש ככתוב "כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר-יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר" (במדבר לא, כג) וכן הכתוב אומר "וְהַעֲמִידֶהָ עַל-גֶּחָלֶיהָ, רֵקָה: לְמַעַן תֵּחַם וְחָרָה נְחֻשְׁתָּהּ, וְנִתְּכָה בְתוֹכָהּ טֻמְאָתָהּ--תִּתֻּם, חֶלְאָתָהּ" (יחזקאל כד, יא) ואחרי כן ירחצנו ויערב עליו השמש ועליו הכתוב אומר "כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר-יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר" כגון כסף וזהב נחשת וברזל "וְכֹל אֲשֶׁר לֹא-יָבֹא בָּאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם" (במדבר לא, כג) כגון הבדיל והעופרת. אך ראיתי מה שנוהגים העם כי כלי הנחשת שנטמאו שורפין אותם באש ומשמשין בם לשעתם וכלי כסף וזהב אפילו שנגעו משתמשין בהם הטהורים וזה הפך דין תורה כי הכתוב כן אמר מאמר כללי "כָּל-כְּלִי, אֲשֶׁר-יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם; בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב". ואין טענה ממה שאמר הכתוב "אַךְ אֶת-הַזָּהָב, וְאֶת-הַכָּסֶף; אֶת-הַנְּחֹשֶׁת" וגו' (במדבר לא, כב) ואחרי כן אמר "כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר-יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר" שהטעם בזה המאמר שיוציא הלכלוך על ידי האש כי אם לא יוכל על ידי המים שהרי הבדיל והעופרת לא יוכל להביאם באש וירחצם במים חיים לפלוט הלכלוך אך כלם צריכים כבוס עם הערב השמש והעד על זה שבתחלה צריך להסיר את הלכלוך ואחרי כן לטבלו. הנה אומר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו" והבגד הוא בכלל במים יובא וכנראה שבתחלה מכבסו ואחרי כן טובלו ואין הבדל בטהרת המים בין שיכניסנו במים בין שיוצק עליו המים לבד שלא ישאר מקום שלא ישיגנו המים. והמים שיטבל בהם צריך שיהיו מים חיים שהם מים מתוקים כאשר יתבאר בפרק הזב. ואין הבדל בין היותו חם או קר שכבר בארנו שהוא אינו משתנה מטבעו והחום חוזר קר לטבעו ולא יקבלו המים טמאה אלא כשישתנה ממראיתו. על כן הטהרה צריך להיות במים חיים שלא נשתנו ממראיתם או טעמו או ריחו ואין הבדל בין חם ובין קר בין שיבוא הוא במים או שיוצק מים עליו ונאמר על האדם "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמָּיִם" והוא שיוצק עליו מים ונאמר בכלי "בַּמַּיִם יוּבָא" ורומז על הטבילה ויוקש זה מזה והטהרה במים שוטפים והוא הראוי יותר כאשר יתבאר בפרק הזב כי שמה באור המים. יש להתנות מהקש השכל במאמר "בַּמַּיִם יוּבָא" להוציא דברים שלא יקבלו טמאה כגון כלים שהם לבנין מסומרים אינם מקבלים טמאה שהכתוב אמר "בַּמַּיִם יוּבָא" על כן חכמי הקראים טמאו הסולם הנעתק ולא טמאו הסולם המסומר שאינו יכול שיבוא במים. והנכון שאם הוא כלי ויעשה בו מלאכה יטמא ויקבל טהרה וגם טהרו בגדי העור שהם עם צמרם אשר ישחתו בבואם במים והכתוב אומר "כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר-יָבֹא בָאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר" "וְכֹל אֲשֶׁר לֹא-יָבֹא בָּאֵשׁ, תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם" (במדבר לא, כג) הרצון בזה המאמר שישאר באיכותו שלא יפסד כי על כן אמר "אֲשֶׁר-יָבֹא בָאֵשׁ" מכלל כל דבר שיפסד על ידי האש או המים אינו מקבל טמאה. צריך ברחיצת המים שתהיה הכונה לענין טהרה אבל אם אינו בכונה אלא על צד המקרה לא תעלה לו טהרה והאומר כי באה לו הטמאה בלי כונה וכן תהיה הטהרה כי אמר "וְטָמֵא" ואמר "וְטָהֵר" ושניהם על דרך אחד וזה אינו נכון מפני כי הטמאה היא משפט והטהרה אינה משפט ואיך אפשר להשוות שניהם כאחד וצריך להיות על פי הכונה. ואמת מאמר החכם שאמר כי מאמר התורה "בַּמַּיִם יוּבָא" "וְכָל-כְּלִי-עֵץ יִשָּׁטֵף" "וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ" "תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ" הם הודעה ואינם צווי רק לאדם יהיה הצווי הנה הכתוב אומר "וְאִם לֹא יְכַבֵּס, וּבְשָׂרוֹ לֹא יִרְחָץ--וְנָשָׂא, עֲוֺנוֹ" (ויקרא יז, טז) אם יגע בקדשים כשם שמעיד בתחלת הפרשה לטמאת מקדש וקדשיו ואיך אפשר להיות הרחיצה בלי כונה והכתוב אומר "בַּמַּיִם יוּבָא" וכו' "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם" יורה להיותם על צד הכונה:

**נשלם באור ענין טמאת החיים שאינם מדברים**

**#XIV ונחל מעתה לכתוב באור ענין טמאת החיים המדברים**

**יש** לדעת כי בעלי חיים המדברים בענין הטמאה נחלקים לארבעה דרכים. החלק האחד מטמא משכב ומושב ומרכב וארבעה הם הזב והזבה והנדה והיולדת. החלק השני טמאה קלה והיא שכבת זרע. החלק השלישי טמאת מצורע. החלק הרביעי טמאת המת. ויש לסבור מפני מה החל הכתוב ביולדת ויש לומר שאין העלה מחמת טמאת דם הלידה שהרי לפי סדר הטבע היא אחרונה מן הנדה והלא הכתוב אומר "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" (ויקרא יב, ב) ונראה שהנדה קודמת מן היולדת אלא רצה הכתוב לבאר איך האדם מטמא מתחלת בריאתו וסדר לידתו תחלה שיולדתו טמאה הטמאה שסדרה התורה שאין הטמאה משום הדם מפני שאם ראתה דם קודם הלידה לא תהיה טמאת שבעה ושבועים אלא משעת הלידה ועוד שהפליג הכתוב בין הזכר ובין הנקבה. ויש להקשות שאם היולדת טמאה משום הילד מה יהיה משפט הילד בטמאה ואנחנו נבאר אותו במקומו. ואמנם סדר הכתוב ענין ילידת האדם ובן יומו יתטמא בצרעת ועל כן הזכירה ובשביל שהזכיר נגע הצרעת הזכיר גם נגעי בגדים ונגעי בתים ואחרי כן הזכיר הזב שגם זה החולי יקרא לקטון ומשום עון יקרו אלו שני החלאים והקדים הזכר מן הנקבה. ולאופן שהזכיר הזכר רצה גם כן לחתום בטמאתו הקלה שהיא שכבת זרע ואחרי כן הזכיר טמאת הנקבה והקדים הנדה ואחרי כן הזבה שאין זבה אלא אחרי נדה. וחתם טמאת בעלי חיים המדברים במאמר הכללי "וּלְאִישׁ, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם-טְמֵאָה" (ויקרא טו, לג). והתחיל פרשת אחרי מות שני בני אהרן נראה שבאותו יום הזכר טמאת המת. שהרי פרה אדומה חוקת תורת המת נראה מן הכתוב שאז נצטוית שנאמר "וּנְתַתֶּם אֹתָהּ, אֶל-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן" (במדבר יט, ג) שאם היה מקודם לכן היה ראוי להיות על ידי נדב ולא אחרי כן משום "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת-מַחֲנֵיהֶם" (במדבר ה, ג). ונראה לפי סדר הכתוב כי כלל הטמאות אז נאמרו לפי הסדר והואיל וטמאת החי המדבר לארבע מערכות ונקדים על פי הסדר הזב והזבה והנדה והיולדת:

**#XIV:1 פרק ראשון**

**מה** שקראה התורה שמו זב הוא הנאמר "אִישׁ אִישׁ, כִּי יִהְיֶה זָב מִבְּשָׂרוֹ" (ויקרא טו, ב). מה שיזוב ממקום מוסגל הוא האבר הנודע לא מכל איזה מקום שיזוב ועל כן נקרא שם זב שם של תורה ועל כן אמר "מִבְּשָׂרוֹ" לא כפי דעת בעלי הקבלה כי על כן אמר "מִבְּשָׂרוֹ" שיהיה מחמת בשרו כי הזוב הבא מחמת שבעה דברים אינו טמא ואלו הם מפני דלוג מפני מראית פנים היפים מפני הרהור ומפני רוב המאכל והמשתה ומפני כובד המשא ומפני החולי. ודבריהם על הראיות מקולקלים כי אם היו שתים מחמת בשרו ואחת מאלו מצטרפת אבל מלת בשרו הוא כינוי על האבר הנודע. וכבר באר איכות הטמאה שהוא "רָר בְּשָׂרוֹ" או "הֶחְתִּים בְּשָׂרוֹ" (ויקרא טו, ג) והסגילו ממימי רגלים ו"שִׁכְבַת-זֶרַע". ובכל זמן שתהיה זאת האיכות מחייב הטמאה לא שהרצון אם תהיה זאת האיכות מחמת בשרו יהיה טמא שהרי הכתוב אמר "וְזֹאת תִּהְיֶה טֻמְאָתוֹ" (ויקרא טו, ג) ולא הסגיל והכתוב הזה הורה איכות הטמאה שהיא רטיבה נודעת יוצאת מהאבר הנודע ונתן לה שני סימנים רר והחתים. ורר הוא מן לשון "וַיּוֹרֶד רִירוֹ אֶל-זְקָנוֹ" (שמואל א כא, יד) והוא לובן דמות שכבת זרע אלא שמצד חולי הפסיד צורתו והנה האיש מתטמא בלובן והאשה באודם. ובאמור רר הורה שהוא רך ביותר ובאמרו החתים הורה שהוא עב וחותם פי האבר. ובעלי הקבלה אמרו דמותו כמו הבצק של שעורים וריחו כלובן הביצה המוזרת ושכבת זרע כלובן הביצה הנקשרת. אך הזוב בא בלי תאוה נגרר ויוצא על כורחו ואינו יכול לחשוך והתורה בארה איכות הזוב בטמאתו והוא במה שהוא ולא שערה לו בשום דבר. אך בעלי השעורים דברו דברים אשר לא כן אומרים אם ראה ראייה פחות מטבילה וספוגי נדונית ראייה אחת ואינו טמא בראייה אחת אלא הוא כבעל קרי. ראה שתי ראיות הוא טמא וצריך שבעה נקיים ואינו מחויב קרבן. ראה ראייה שלישית מחויב קרבן בין שראה בשעה אחת בין שראה אותם שלשה ימים רצופים דין אחד לבד שלא יפסיק יום שלם בין הראיות. עוד אמרו ואם ראה ראייה כשעור טבילה וספוגי עולים לו שתי ראיות והוא טמא אלא אם ראה ראייה אחת כשתי טבילות ושני ספוגים עולים שלשה ומחויב בקרבן. ועוד אמרו אם ראה ראייה בתוך ימי הספירה והיא סותרת לראשונות אינו מחויב קרבן ואם ראה אחר השלים הספירה אפילו בליל שמיני אם היו הראשונות שתים מחייבות טמאה ואלו שלש מביא על אלו קרבן ואם היו הראשונות שלשה מביא עליהן ואינו מביא על האחרונות ויתר דברים זולת אלה אמרו והם דברים שאין להם שעור ואין לנו צורך להזכירם ומה שבארנו להרמיז שאלו דברים נוטים ממה שגזרה התורה. משפט הזב כל זמן שהוא רואה זוב אינו מחשב הימים אלא עד שיפסק הזוב ואחרי כן סופר שבעה נקיים חוץ מיום הפסיקה ובשמיני מביא קרבן. ראה קודם השלים השבעה נקיים סותר את הכל וחוזר וסופר. והנוגע בזוב הזב אינו טמא רק יום אחד וכן נמי הנוגע בזב ואפילו שכב הזב עם אשה לא טמאה רק טמאת יום וכן הטהור השוכב עם הזבה אין לו הבדל בין ימי זובו ובין ימי ספירתו ואפילו עבר זמן מזמן ספירתו אחרי שלא טבל מטמא הרי הכתוב אומר "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע-בּוֹ הַזָּב, וְיָדָיו לֹא-שָׁטַף בַּמָּיִם" (ויקרא טו, יא) שהפסוק הזה אינו מורה אלא על זמן שעבר מספירתו ולא טבל עדיין שאם בזמן זובו אי אפשר וכן בימי ספירתו אלא בזמן שראויה לו רחיצה והטעם לרחוץ גופו ואפילו שלא הביא קרבנו אינו מטמא והוציא גופו בלשון ידים כגון "וּטְהָר-יָדַיִם, יֹסִיף אֹמֶץ" (איוב יז, ט) או שהרחיצה בידיו. הזוב מטמא בהיותו לח ויבש שהרי הכתוב אומר "וְכִי-יָרֹק הַזָּב, בַּטָּהוֹר" (ויקרא טו, ח) וכי עלתה על לב שהזב ירוק בטהור והיה ראוי לומר והנוגע ברוק הזב אלא על כן אמר "יָרֹק הַזָּב" להורות שבהיותו לח הוא מטמא וכן שאר משקיו שהם רטיבותיו. אף על פי כן בעלי הקבלה אמרו תשעה משקין הם של זב שלשה מהם הזוב ומימי רגליו ושכבת זרע והרוק אבות הטמאה ומטמאים אדם וכלים. ושלשה מטמאים ואינם מטמאים אדם אלא מטמאים כלים ואלו הם דמעות עיניו ודם מגופתו וחלב האשה. ושלשה טהורים ואלו הם זיעתו וליחה סרוחה והרעי מפני שכל אחד מאלו שותת ויורד. וחכמינו ע"ה אמרו אינו ראוי להשוות הרוק עם הזוב שהזוב הוא עלת הטמאה והרוק הוא עלול. אך מה שיש לנו לומר כי כל הרטיבות מוקשות על הרוק ואינם מטמאים אלא בהיותם לחים. אכן הזוב עצמו אשרו טמא שנאמר "מִבְּשָׂרוֹ--זוֹבוֹ, טָמֵא הוּא" (ויקרא טו, ב) מלמד שהוא טמא מטמא בין יבש בין לח כי אין להקיש מן הקל לחמור. מה שאמרה התורה "וְהַנֹּגֵעַ, בִּבְשַׂר הַזָּב" פירשו החכמים כי זה המאמר מורה על נגיעה בלא בינוני מפני שהנגיעה בשאר מקומות הוא בבינוני שאם לא כן מה טעם לומר "בִּבְשַׂר הַזָּב" וזה לא יתכן כי בשאר טמאות הנגיעה היא בבינוני ועל הזב יהיה בלא בינוני. ואחרים פירשו כי זה המאמר מורה על חתיכת בשר שנכרת ממנו והנוגע בו יהיה טמא משום נוגע הזב וטענו להם כי כמו שיהיה הזב נטהר כן תהיה חתיכת בשרו נטהרת וזאת הטענה בלתי טענה כי הנה הרוק והזוב מטמאים ואינם יוצאים לידי טהרה. אבל הראיה שתורה להחזיק זאת הכונה בעבור שהזכיר הרוק והוא דבר נבדל מן הזב כך הבשר דבר נבדל מן הזב והוא כולל נבדל ושאינו נבדל. ויש להקשות אחרי שהבשר והרוק הם דברים חלק מן הזב למה הקדים המשכב והמושב מהם. יש להשיב מפני שאלו מוכרחים אל הזב על כן הקדימם לאופן שהם טמאים והקדימם מפני שיגע בבשר או ברוק שהוא על דרך עראי. ולאופן שבאר טמאתו באר שהם אבות הטמאה ונראה שהם מוקדמים מן הבשר והרוק על כן אחר המרכב מן המשכב והמושב ולא כדעת מי שאמר שרצה להקל טמאתו שהנוגע במשכב ומושב טעון כבוס בגדים והנוגע במרכב אינו טעון כבוס בגדים שכבר פסקנו שכל נוגע טעון כבוס בגדים ויש לנו לבאר והעד על זה שהמרכב כמשכב ומושב שלא הזכיר מרכב בנדה ובזבה מפני מעוט שמושו והוקש במשכב ומושב:

**#XIV:2 פרק שני**

**התורה** סדרה המשכב והמושב והמרכב ואמר בכלם "יִטְמָא" ולא הורה זמן טמאתם ונחלקו החכמים. מהם אומרים כי אין להם טהרה כמו כלי חרש שאמר עליהם יטמא לבד ואינם יוצאים לידי טהרה ודבריהם בטלים מפני כי בגדי הזב עצמם היוצאים לידי טהרה וכן משכבו ומושבו לא יהיו יוצאים לידי טהרה. ואחרים אומרים יש להם טהרה אמנם נחלקו אם שיש להם טמאת יום או טמאת שבעה. והאומרים כי יש להם טמאת יום אומרים כי אפילו המשכב ששכב הזב בסוף טמאה יהיה מטמא במגע והזב עלת הטמאה במשכב ואיך אפשר שהעלה תצא לידי טהרה והעלול יהיה טמא טמאת שבעה ואחרים אומרים שהם טמאים טמאת שבעה כי לא מצאנו טמא מטמא שהוא טמא יום אלא טמא שבעה. אך חכמי הרבנים פסקו שהם הנקראים מדרס שמטמאים לנוגע ואין להם טמאת שבעה. אך החפוש יוציאנו לפסוק שטמאתם טמאת יום כי הכרח גדול יש במאמר הכתוב שאמר "כָּל-הַמִּשְׁכָּב, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב" (ויקרא טו, ד) וכולל מה ששכב אפילו ביום שביעי ואם יאמרו איך הם מטמאים יש להשיב כי לכך באר הכתוב עם היותם טמאים טמאת יום מטמאים לנוגע בם. ומה שיש להחזיק זאת הכונה הנה משכב הזב שאם שכב עליו בימי זובו ואחרי כן הניחו איך יהיה משפטו. והנה אין לזב טמאת שבעה אלא לכל הפחות שמונה ימים ואיך יהיה טמאת המשכב הכי ראוי להיות לו שבעה נקיים ולכן הדין נותן מדרך החפוש להיות טמאתם טמאת יום. והמביא ראיה מן מאמר "כְּטֻמְאַת נִדָּתָהּ" אינו מורה הדמיון על הזמן רק על חומר טמאתו שמטמא הנוגע והנושא. והנה סדר הכתוב המשכב ומרכב ומושב והורה בטמאתם ואמר "כָּל-הַמִּשְׁכָּב, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו" ולא אמר כל אשר ישכב להורות לא כל מה שיקרה שישכב רק מה שהוא מיוחד למשכבו ואמר "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ" ואמר על המושב "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי, אֲשֶׁר-יֵשֵׁב[[67]](#footnote-67) עָלָיו" (ויקרא טו, ו) ר"ל המיוחד למשכב והמיוחד למושב ו"אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו" והורה בזה כי אפילו היו אלף משכבים הכל טמאים ואפילו היו בין הזב ובין המשכב דברים שאינם מקבלים טמאה. ואמר "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ" ואמר "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי" אין הטעם כי הנוגע על הכלי אינו טמא שהרי על הנדה השוה ביניהם אבל מפני שרצה הכתוב לקצר החריש השוכב מן המשכב והנוגע מן הכלי ולמד זה מזה ומה שאמור לזה אמור לזה. ומה בין נוגע לשוכב שהנוגע אם יהיה בבינוני להיות הבינוני מקבל טמאה הוא טמא אבל היושב או השוכב אפילו הדברים שאינם מקבלים טמאה הוא טמא ואחרי כן הזכיר המרכב באמרו "וְכָל-הַמֶּרְכָּב, אֲשֶׁר יִרְכַּב עָלָיו הַזָּב" (ויקרא טו, ט) ודינו כדין משכב ומושב ועל כן החריש ממשפטו כי אלולי היה מאמר "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר[[68]](#footnote-68) יִהְיֶה תַחְתָּיו" (ויקרא טו, י) חוזר על המרכב היה ראוי לומר וכל הנוגע במרכב אלא כיון שאמר "בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" כנראה שזה המאמר חלוק ויסבול זה המאמר פירושים אם שיהיה הטעם באמרו "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" כולל המשכב והמושב והמרכב ועל הפסוקים הראשונים באר האדם הנטמא ממנו מפני שאמר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו" ובזה המאמר כלל שאר דברים הנטמאים כלים אוכלים ומשקים שאינם יוצאים לידי טהרה כי אמר יטמא לבד. ומה שפירשו כנוי "תַחְתָּיו" שב אל המרכב וי"ל מי שיגע בכל אשר תחתיו הזב יטמא הוא ולא בגדיו או שיהיה רומז באמרו "בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" שאר דברים חוץ משכב ומושב ומרכב אע"פ שאלו כיוצא בהם עכ"ז פרט המקצת כמשפט הכתוב ואחרי כן כולל וכלל על הנגיעה אדם וכלים וזה לא יתכן כי יהיה גם ראוי להורות בטמאתם ואחרי כן בטמאת הנוגע או שיהיה הרמז באמרו "תַחְתָּיו" ר"ל באשר יהיה הזב תחתיו כי כמו שטמא מה שתחת הזב כן טמא מה שעליו והמקשה כי היה ראוי שיאמר וכל הנוגע בכל אשר יהיה עליו יש להשיב כי הדבור מיוחס אל הזב ור"ל מה שעליו הזב ומה שתחתיו הזב עליו ותחת בערך הזב. ובעלי הקבלה פירשוהו מסתעף לשני הפירושים שיהיה מאמר "בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" מיוחד על המרכב וחלק הכתוב נגיעת המשכב מנגיעת המרכב שעל המשכב יהיה טעון כבוס בגדים ועל המרכב לא יהיה טעון כבוס בגדים ויהיה עוד פירוש "בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" חוזר למה שלמעלה מן הזב וקראוהו מודף ר"ל שעל גבי הזב הנוגע בו יהיה טמא ולא יהיה טעון כבוס בגדים וחלקו מה שעליו ותחתיו לשני חלקים מה שעליו כלם ולד הטמאה שאין מתטמא מי שיגע בו ומה שיהיה למטה ולא נגע בהם הזב כלם טהורים חוץ מן האדם שהוא ראשון לטמאה ומשכב ומושב ומרכב כי מאמר "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" הוא כולל מה שפרט ומה שלא פרט והעד על זה מה שאמר אחר זה "וְהַנּוֹשֵׂא אוֹתָם--יְכַבֵּס בְּגָדָיו" (ויקרא טו, י) ועד כאן לא הזכיר הנושא ואם כן הוא כולל מה שפרט מקודם לזה. וכמו שאין על הנשיאה חלוק כן אין על הנגיעה חלוק וכולל המשכב המושב והמרכב ומה שתחת הזב ועל הזב ואין חלוק אלא בכבוס בגדים במה שלא הזכיר כבוס בגדים ואנחנו העברנו שיש בכלם כבוס בגדים. אך מה שיגע הזב הוא טמא ואינו מטמא. דקדקו החכמים ע"ה אם יש לסופר משכב ומושב ומרכב. ומהם אומרים כי אין לסופרים משכב מרכב ומושב מפני שהכתוב אומר על הזבה "כָּל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-תִּשְׁכַּב עָלָיו, כָּל-יְמֵי זוֹבָהּ" (ויקרא טו, כו) ובזמן שאין לה זוב אין לה משכב ומושב וחכמים השיבו להם שהזבה שני חלקים כמו שאמר "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ, אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" (ויקרא טו, כה). והחלק השני אין לה ימים רבים רק יום אחד והיא מובאת בפסוק "כָּל-יְמֵי זוֹבָהּ" והכתוב לא דבר שקר. אכן כח זה המאמר ר"ל ימים שתלויים בטמאה מפני הזוב שאם לא כן לא תהיה מטמאת בימי ספירה והלא הכתוב צועק ואומר "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע-בּוֹ הַזָּב, וְיָדָיו לֹא-שָׁטַף בַּמָּיִם" (ויקרא טו, יא) שהוא טמא וטעון כבוס בגדים וכח זה הפסוק לימים שהם חוץ מימי הספירה כל שכן בימי הספירה ועוד בהשלים ימי הספירה חייבו כבוס בגדים שנאמר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו; וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" (ויקרא טו, יג) מכלל שהוא טמא ומטמא בימי הספירה. ואם יאמר אומר כי עדיין ימי הספירה לא הוזכרו רק אחר פסוק "וְאִם-טָהֲרָה, מִזּוֹבָהּ--וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא טו, כח) ואיך יהיו נכללים ימי הספירה במאמר "כָּל-יְמֵי זוֹבָהּ". יש להשיב שהכתוב משלים ענין אחד ועוד מתחיל ענין אחר והנה אם לא הזכיר משפט הימים רק אחרי כן אין חשש כי רצה הכתוב להשלים ענינים הנטמאים מחמת הזבה ואחרי כן לבאר משפט הימים הנה מאמר "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע-בּוֹ הַזָּב, וְיָדָיו לֹא-שָׁטַף בַּמָּיִם" מן הדין היה ראוי להזכיר אחר מאמר "וְכִי-יִטְהַר הַזָּב, מִזּוֹבוֹ--וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ" וכו' (ויקרא טו, יג) אלא שרצה שהכתוב להזכיר דין הנגיעה וע"כ הקדימו עכ"ז נראה מכח הפשט שהכתוב לא הכליל הרואה זיבות עם הסופר בשער אחד שהרי הזכיר הכתוב דברים הנטמאים מחמת הזב ואחרי כן הזכיר הסופר וחייבו ברחיצה וכבוס בגדים ואין מורה זה להשוותו עם רואה זיבות כל שכן שאמר הכתוב "וְכִי-יִטְהַר הַזָּב, מִזּוֹבוֹ" ונראה שהסופר פחות מן הרואה וימי הזבה הקישם הכתוב כימי הנדה ואי אפשר שיהיו נכללים גם ימי הספירה אחר שהכתוב הקל אותם. ונראה שאין הסופרת עושה משכב ומושב כי כן אומר "כָּל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-תִּשְׁכַּב עָלָיו, כָּל-יְמֵי זוֹבָהּ--כְּמִשְׁכַּב נִדָּתָהּ" וכו' (ויקרא טו, כו). וכשיתחיל לספור צריך רחיצה כי כל עת שלא ירחץ מן הזיבות הוא מטמא בנגיעה והנטמא יתחייב כבוס בגדים עולה מזה שאם שטף ידיו במים למי שיגע יתחייב רחיצה ולא כבוס בגדים כמו שמטמא את בגדיו וצריכים כבוס הוא הדין למשכבו ומושבו שהם טמאים ואינם מטמאים כמו שבאר הכתוב דברים הטמאים מחמת הזב משכב ומושב ובשר ורוק ומרכב ולכלם פרט האדם הנוגע ובמאמר "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" כולל דברים אחרים כן על הזב עצמו אומר "וְכֹל אֲשֶׁר יִגַּע-בּוֹ הַזָּב" וחוזר על האדם אחרי כן פרט דברים אחרים דברים שהם יוצאים לידי טהרה מכלי עץ שישטף וכלי חרש שישבר ואלו הדברים הזכרו הנה ראשי דברים בשכבר הם נתבארו בענין טמאת השרץ אלא מפני חלוף הטמאה עוד בארם. ויש להקשות למה שנה במאמר "וְהַנֹּגֵעַ, בִּבְשַׂר הַזָּב" (ויקרא טו, ז) כי כמו שהטהור נוגע בטמא כן הטמא נוגע בטהור מדרך הפך ולמה אמר הכתוב "וְכִי-יָרֹק[[69]](#footnote-69) הַזָּב, בַּטָּהוֹר" (ויקרא טו, ח) פירשו החכמים שבא הכתוב לבאר בדבר אחר כי כל ימים שלא יטהר הזב במים קודם ספירתו יהיה מטמא למי שיגע ויתחייב כבוס בגדים כמו שבארנו. אך אם ירחץ יתחייב מי שיגע בו רחיצה ולא כבוס והוציא הכתוב טהרת גופו בלשון ידים אם מפני שהטהרה בידים או מפני שהוציא גופו בלשון ידים כמו "וּטְהָר-יָדַיִם, יֹסִיף אֹמֶץ" (איוב יז, ט). ובעלי הקבלה אמרו כיון שמצאו נגיעה מן הטהור אל הטמא ואומרים כי הנגיעה בלי מתויך אלא בשר בבשר ואם נגע על ידי אמצעי אמרו שאינו מטמא ולא נחה דעתם שאם הגיעו על ידי אמצעי שלא יהיה מקבל טמאה כפי דעת הקראים לתת כבדו עליו החמירו אותו לענין הטמאה וקראוהו השט והוציאוהו מן הכתוב מחמת נושא ומחמת נוגע על כן הטהור שהשיט את הטמאה טמאוהו וכיון שמצאו הנגיעה מן הטמא לטהור בזב דנו להשט הזב את הטהור שיהיה הטהור טמא ודנו זה הדין לזב וחבריו זולת כל הטמאות ועל כן אמר "וְכִי-יָרֹק הַזָּב, בַּטָּהוֹר". ובאמרו "וְיָדָיו לֹא-שָׁטַף בַּמָּיִם" פרט לבתי הסתרים כמו שידיו גלויים לכן הזב שהשיט את הטהור בבתי הסתרים אינו מטמא אותו והקישו לזב הנדה והזבה והיולדת:

**#XIV:3 פרק שלישי**

**מה** שאמרה התורה "וְכִי-יִטְהַר הַזָּב, מִזּוֹבוֹ" (ויקרא טו, יג) יסבול זה המאמר שני פנים אם שיהיה כשיכרת הזוב מן הזב והוציאו בלשון טהרה כרפואת המצורע שהוציאו בלשון טהרה. או שענינו שיש לו רחיצה כשיפסק הזוב ממנו וזה לא יתכן כי הבדל יש בין ימי הזוב ובין ימי הספירה כאשר יתבאר בפרשת יולדת. ואמר "וְסָפַר לוֹ שִׁבְעַת יָמִים לְטָהֳרָתוֹ" (ויקרא טו, יג) גם זה יסבול שני פנים אם שיהיה ענינו שתהיה הספירה אחר טהרתו מן הזוב וזה לא יתכן כי היה לו לומר מטהרתו אם שיהיה פירושו לטהרתו שעתיד לצאת לידי טהרה בסוף שבעה ימים נקיים ואומר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו" במים שבגדיו יוצאים לידי טהרה בין שלבש מתחלת טמאתו או בין ימי טמאתו ואומר "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" (ויקרא טו, יג) ומים חיים ר"ל המתוקים כי הנה הכתוב אומר "וַיִּמְצְאוּ-שָׁם--בְּאֵר, מַיִם חַיִּים" (בראשית כו, יט) ר"ל מים הראויים לשתייה אי אפשר היות טעמו מים נובעים מפני שכל באר נובע ומה בא ללמד. ועוד ממה שאמר באר אינם שוטפים ועוד שאמר "וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים, אֶל-כֶּלִי" (במדבר יט, יז) בעודם בכלים קרואים חיים. והראיה כי מלת חיים תורה על מה שהם ראויים לשתייה מה שאמר הכתוב אודות המעין היוצא מבית ה' בבואו לים המלח ואומר "וְיֵרָפְאוּ וָחָי" (יחזקאל מז, ט) ר"ל שימתקו אבל בצאתיו וגבאיו לא ירפאו למלח נתנו (יחזקאל מז, יא) מכאן למדנו הקש אחד לכל המטמאים ועל כן הבדילו החכמים לטמאי יום שירחצו במים מלוחים. אך ר' יוסף נ"ע לא הכשיר בין לטמאי יום בין לטמאי שבעה אלא לרחוץ במים מתוקים כי אמר כיון שאמר בטמא מת שהיא טמאה חמורה ועכ"פ יהיה במים מתוקים ואמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" (במדבר יט, יט) ואמר לבעל טמאה קלה "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם" יהיה גם זה במים מתוקים ואיך אפשר להיות זאת הרחיצה טבילה כי לא אמר וטבל וטעם הרחיצה ידוע שהיא בענין יציקת המים. וחכמי הרבנים אומרים שכל בעל טמאה חמורה נטהר במקוה זולת הזב שהוא במעין. וכבר בארנו שאין אלו המאמרים עולים מכח הכתוב אך מה שדברו בשעורים כמנהגם להורות במה שלא יורה הכתוב והאומרים כי לכך אמר "מַיִם חַיִּים" להורות שאינם חמים כדרך "וְלֹא-יִקַּח מִמְּךָ בָּשָׂר מְבֻשָּׁל, כִּי אִם-חָי" (שמואל א ב, טו) אין זה המאמר ראוי כיון שהם שבים לטבעם הראשון עכ"ז ראוי לקחת הדבור על כללו על מה שתאמר מלת חי. ומדרך כלל ידענו יציאת הטמאים לטהרה שהוא בעריבת השמש כי הנה לכל טמא יום אמר "וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" ובסגלה לבעל קרי "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם; וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, יָבֹא אֶל-תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה" (דברים כג, יב) וקל וחומר לבעלי טמאה חמורה שצריך להיות סמוך עת ביאת השמש. ומצאנו בטמא מת אומר "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" בערב[[70]](#footnote-70) (ויקרא טו, יג). ודין אחד לכל המטמאים אך לעת הרחיצה לא מצאנו בו באור מספיק רק שבטמא יום אומר הכתוב "וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" ומראה שמעת הרחיצה עד ביאת השמש יש עת. וכנראה מכח הכתוב מי שהדביק רחיצתו עד ביאת השמש עושה חוץ מדין תורה עכ"ז צריך להיות הרחיצה סמוך לערב כי כן אמר "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם" וכתוב "כִּי-פָנָה הַיּוֹם" (ירמיהו ו, ד) לערוב ומורה לזמן סמוך לערב הפך זה לפנות בקר והוא זמן הסמוך לבקר כי כן אמר "וַיְהִי, בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר" (שמות יד, כד). ודין אחד לכל טמאי יום כי הנה הכתוב אומר למי שיצא ממנו שכבת זרע "וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" (ויקרא טו, טז) ואי אפשר כי אין בעל קרי נכלל בזה וכיון שפירש על בעל קרי מה שקדם לנו הבאור הוא הדין לכל מי שיצא ממנו שכבת זרע וזה דומה למאמר הרבנים על דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא. מכלל לכל טמא יום שכתוב עד "וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" צריך להיות סמוך לערב כאשר יתבאר. אמנם לטמא בטמאה חמורה לא מצאנו הכתוב שבאר זמן הרחיצה לזב ולזבה ולנדה וליולדת. אך מצאנו בטמא מת מה שאמר הכתוב "וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" ולא אמר וטמא עד הערב אלא הדביק הרחיצה עם הטהרה בערב מכלל שהרחיצה עד קצה הערב מכאן למדנו לכל טמא בטמאה חמורה היות רחיצתו דבקה בערב כגון הזב והזבה והנדה והיולדת. נראה שמשכב ומושב ומרכב אע"פ שטמאתם טמאת יום כיון שהם מטמאים אין דינם כדין שבארנו בטמא יום כי הנה הכתוב לא הזכיר טהרתם ואי אפשר לומר כי אין להם טהרה אבל יש לנו להקיש אותם בבגדי הזב כיון שאמר עליו הכתוב "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" (ויקרא טו, י) ובארו החכמים שהוא אמור במה שיהיה הזב תחתיו רומז לבגדיו הפך "וּבֶגֶד כִּלְאַיִם שַׁעַטְנֵז, לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ" (ויקרא יט, יט) ואמר "יִטְמָא" סתם ובא ובאר שבגדיו יטמאו ויטהרו עמו הוא הדין למשכבו ולמרכבו כמו שאמר הכתוב "וְכִבֶּס בְּגָדָיו; וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר"[[71]](#footnote-71) (ויקרא טו, יג) והדביק כבוס בגדיו עם רחיצת גופו וכבר בארנו כי רחיצת גופו הוא עד קצה הערב מדרך הקש ובגדיו גם כן תהיה רחיצתם באותו העת הוא הדין על משכב ומושב ומרכב שתהיה רחיצתם בעת יציאתם לידי טהרה. בעלי הקבלה דברו דברים שונים אומרים שכל חייבי טבילות טובלים ביום חוץ מנדה ויולדת שטבילתן בלילה. ולא ידעתי טעם למה הבדילום משאר חייבי טבילות ונראה לי מפני שאמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" (ויקרא טו, יט) ואומר ביולדת "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" (ויקרא יב, ב) להיות שלמים באחריתם בטמאה מבלי רחיצה נראה שטבילתם בלילה וכבר בארנו שבתחלת הערב צריך להיות טהורה שהכתוב לא ידבר שקר כי אמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" וכפי דעתם ימשך לה זמן חוץ מן השבעה וזה לא יתכן מכלל שרחיצתה דבקה עם מלת הערב לצאת לידי טהרה. ומה שחברו הזב והזבה עם שאר חייבי טבילות כבר הורינו שאינו עולה כן מדין תורה כי כך אומר "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" שהדביק הרחיצה עם הטהרה ויותר מאמר מגונה שאמרו לבעל קרי שטובל מתחלת הלילה עד הערב השמש שנאמר "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם" וכבר הורינו טעם "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב" שהוא סוף היום כדמות לפנות בקר והם שמוהו תחלת הלילה וזה לא יתכן כאשר יתבאר:

**#XIV:4 פרק רביעי**

**מה** שבארנו ממשפט טמאת הזב הוא הדין בנדה זבה ויולדת. ויש לנו לבאר ענין כל אחד מאלו מה שכונה בו התורה. הכתוב הקדים הנדה מן הזבה כי לא תודע הזבה אלא אחרי הנדה ועל כן הקדימה הכתוב אמר "וְאִשָּׁה כִּי-תִהְיֶה זָבָה, דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" (ויקרא טו, יט) ושם הכתוב משפט טמאתם בהם הפך האיש כי האיש מתטמא בלובן והאשה מתטמאת באודם כאמרו "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" והדם ידוע הוא ממה שהסכימו אנשי הלשון שהוא אדום וכן הכתוב מגיד עליו באמרו "אֲדֻמִּים כַּדָּם" (מלכים ב ג, כב). ומה שתראה האשה שחור טמאו החכמים שאמרו שהוא דם נשרף ואין הפרש בין שיהיה עין הדם עמוק או יהיה נוטה אל הלבנות ואפילו אם יהיה אדום במה שהוא דינו בטמאה אבל אם תראה האשה עין לבן לגמרי או ירוק מה שאין עינו נוטה אל אודם החכמים טהרוהו כי לא הכלילה התורה על כל מה שתראה האשה מאותו המקום שיהיה טמא אבל בארה לו צורה מעויינת והוא עין הדם ואם תראה ותסתפק אם הוא דם או אינו דם תשב מספק ותבדל מן הטהורים ומן הטמאים כך דנו החכמים. אבל מה שבדו בעלי הקבלה לאמר חמשה מראות הן שמטמאות את האשה ואלו הם. האדום והשחור והכרכום וכמימי אדמה וכיין המזוג והגבילו גם אלו הדמיונות בשעור שלא יוסיף ולא יגרע שאם יוסיף יהיה טמא ואם יגרע לא יהיה טמא כגון שאמרו שהאדום הוא כדם ההקזה היוצא ראשון ונותן אותו בכוס ומקיף בו המטלית ור' יוסף באר כי דבורם הוא דם ילך מן נגף שני עד נגף ראשון יהיה באצבע בחור אין לו אשה ולא נגע אותה באצבעו הקטנה והשחור שהוא כעין הדיו היבש. ועל הכרכום הוא שמביא הכרכום הלח בגוש עפר שעליו ונוטל מן הברור שלו הקנה האמצעי שבקנה שכלו דמיון קנה משלשה קנים שלשה עלים ומקיף בו הדם לעלה האמצעי שבקנה וראה בו. וכן משלשה קנים שלשה עלים ומקיף בו הדם לעלה האמצעי שבקנה וראה בו וכן מימי אדמה נוטל מבקעה אדמה ונותן עליה מים עד שיעלה המים על העפר כקליפת השום ומעברו בכלי ומשער בהם לשעתו כשהן עבורין ואם צללו חוזר ומעבר. וכן ביין המזוג חלק אחד מן היין של ארץ ישראל השרוני חי וחדש ושני חלקים מים ואם היה מראה הדם עמוק ממנו או כהה ממנו הרי הוא טהור עד שיהיה כמזוג בלבד. וכן לארבע מראות הראשונות אמרו אם היה הדם במראה דם ההקזה ושאר העינות המתדמות או עמוק מהן הנה טמא ואם לאו טהור. אך אם יהיה מורכב בין שתי עינות הוא טהור ואינו טמא. ואומרים כי האשה היתה מראה הדם אל הכהן והוא היה מטמא ומטהר והדין נותן שאם יהיה תלוי במאמר כהן אחר רצונו לטמא ולטהר היה תלוי בכהן. או אם היה מפלאי הדינין היה תלוי בכהן אבל אלו ענינים מורגשים ואפילו בור שלם ההרגש יוכל להכיר לטהר ולטמא ואם היה זה כנגע הצרעת שתלוי בכהן דין היה להתבאר בתורה. ואם יאמר כי מאמר "בֵּין-דָּם לְדָם" (דברים יז, ח) יורה על זה אין משמע זה הכתוב מורה לזה כי לכך חותם "דִּבְרֵי רִיבֹת, בִּשְׁעָרֶיךָ" (דברים יז, ח) וטעמו בין דם זכאי ובין דם חייב וזהו כשיקשה הענין ליושבי שער אמר "וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ--אֶל-הַמָּקוֹם" (דברים יז, ח) כי כן אמר "כִּי יִפָּלֵא מִמְּךָ דָבָר לַמִּשְׁפָּט" (דברים יז, ח) ואיך יהיה תלוי לכל מראה עיני הכהן. ואחרי שזה תלוי בדומיות אל ההרגשה אינו מפלאי הדינים ואיך ישענו בדבר מסופק ועוד אם הדבר תלוי בכהן איך אומר "וְאֶל-הַשֹּׁפֵט, אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם" (דברים יז, ט). ואלו דברים סתירתם גלויה בדעת נגלית בתחלת מחשבה שהכתוב אומר "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" (ויקרא טו, יט) ולא אמר מבשרה כמו שאמר בזב "מִבְּשָׂרוֹ זוֹבוֹ" (ויקרא טו, ב) על כן גזרו החכמים כי באמור "בִּבְשָׂרָהּ" ולא אמר מבשרה מלמד שאם תרגיש האשה במקורה ואפילו שלא יצא לחוץ תהיה טמאה בעת ההרגשה ואמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" (ויקרא טו, יט) כיון שאמר "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" שאינו רוצה רק הדם הראשון אשר בגללו תטמא שבעת ימים והדם הראשון נקרא נדתה על כן אמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ". ויש חכמים אומרים שאין הבדל בין דם ראשון לדם שני אע"פ שמשעת ראות דם ראשון תהיה טמאה שבעת ימים דמיון לרואה שכבת זרע ביום אחד וראה שכבת זרע ביום אחר לא הוסיף הראשון על השני אלא כלם משפט אחד ואין כח לדבריהם ואולם בפסוק "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" (ויקרא טו, כד) נבאר הטעם. והנה מן הדם הראשון תטמא שבעת ימים אבל הדם השני והשלישי הנוגע בו יטמא טמאת יום והראשון הנוגע בו יטמא טמאת שבעה. והחכמים בארו במלת "נִדָּתָהּ" שלשה פירושים אם שיהיה נדתה שם הדם ור"ל בשבילו תהיה טמאה טמאת שבעה או שהטעם בעבור שהדם יש לו שני משפטים משפט כל דם שתראה בכל ימי השבעה אינה מוספת על השבעה אבל הזבה משיפסק הדם סופרת שבעת ימים נקיים על כן אמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" אין לה לספור שבעה נקיים ויהיה פירוש נדתה שם כולל לכל דם שתראה תוך השבעה. או יהיה הטעם בנדתה ענין הרחקה מלשון "וּמִתֵּבֵל יְנִדֻּהוּ" (איוב יח, יח) ולפי שני הפירושים החלוקים יהיה קשר וכל הנוגע בה יטמא אם יהיה נדתה שם על הדם מכלל שבעת ימים תהיה בנדתה משפט שלה על כן אמר "וְכָל-הַנֹּגֵעַ" בו"ו הלווי. אבל אם יהיה טעמו הרחקה הו"ו נוסף כי לא אמר שבעת ימים תהיה בנדתה ר"ל תהיה רחוקה אלא כדי לטמאת כל הנוגע בה ואם כן הדם הראשון מטמא טמאת שבעה ועד שלא תעביר האשה הכתם ההוא הוא מטמא שבעה לנוגע והשני והשלישי מטמא טמאת יום שהרי יוצאת בטהרה אחרי השבעה מדם הראשון ואיך אפשר שהנוגע בשני ובשלישי יהיה טמא טמאת שבעה. והרבנים לא הבדילו בין דם ראשון לדם שני שכלו מטמא טמאת יום. עתה אם תרגיש האשה הדם במקורה מאז היא טמאה שנאמר "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" ואם תראה האשה ולא תרגיש מקודם לכן כל הטהרות אם נגעה מקודם שתראה טמאות מעת שתקריב בנפשה כי נטמאה וכיצד יהיה משפטה כבר יש לנשים לכל אחת ואחת חק ידוע שתראה דם נדותה וקרוב לזמן נדותה בודקת עצמה במוך ואם תראה דם ולא הרגישה תהיה מטמאת הטהורות שנגעה מזמן הפקידה שמא אחר שפקדה עצמה נטמאת ואם לא פקדה עצמה תתפוש היום שהיא מקוה לראות. ובעלי הקבלה אמרו מפקידה לפקידה ומעת לעת דעתם בזה ביום עצמו שפקדה ולא ראתה ביום עצמו פקדה שנית וראתה תופשת למפרע מפקידה ראשונה אלא אם עברו שנים או שלשה ימים תופשת למפרע כ"ד שעות מעת לעת. ואמרו ארבע נשים דין שעתן ואלו הן. בתולה מעוברת ומינקת וזקנה. אך האשה שהיא מקלקלת בנדתה צריכה לבדוק בכל עת עצמה. והצנועות שבישראל בין מקלקלות בין שאינן מקלקלת בודקות עצמן וזהו הטוב שאין החשש מפני הטמאה לבד אלא שלא יקרב בעלה אליה שחטא עצום זה שבזדונו חייב כרת ובשגגתו חייב חטאת. ושבעת ימים שחייב הכתוב עליה הם חסרים בראשיתם ושלמים באחריתם ומשפטה בטמאתה כמשפט הזב ועל כן החריש הכתוב ולא פרט כמו שפרט בזב עכ"ז אמר ראשי דברים להקיש אותה אליו והעד על זה כי אי אפשר היות פרק בין זב לזבה והכתוב השוה בטמאת הנדה עם הזבה שנאמר "כָּל-יְמֵי זוֹב טֻמְאָתָהּ, כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה--טְמֵאָה הִוא" (ויקרא טו, כה) ועל כן מה שאמרנו בזב מרוקו ורטיבותיו הוא הדין על הנדה ואמר "וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ" (ויקרא טו, כ):

**#XIV:5 פרק חמישי**

**אמר** הכתוב "וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ, יִטְמָא; וְכֹל אֲשֶׁר-תֵּשֵׁב עָלָיו" וכו' (ויקרא טו, כ) ולא אמר אשר שכבה אשר ישבה להורות במה שהוא מיוחד למשכבה ולמושבה וזה לא יתכן כי כך יאות לדבר בלשון זאת המצוה אלא אשר תשכב ואשר תשב מאשר הוא מקבל טמאה יהיה מטומא כי בין מה ששכבה עליו לפי העת ובין שהיה מיוחד לה מיוחס הוא אליה שהוא משכבה ומושבה ועל הזב אמר "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ" (ויקרא טו, ה) ואמר "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי" (ויקרא טו, ו) כדי להקיש שאין הבדל בין שוכב ויושב לנוגע והעד על זה שעל הנדה במה שנאמר על הזב "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי" אמר על הנדה "וְכָל-הַנֹּגֵעַ--בְּכָל-כְּלִי" (ויקרא טו, כב) וכדי שלא נאמר מכלל שהשוכב על המשכב והיושב על הכלי של נדה יש לו משפט חמור מן הנוגע על כן בא להשוותם במאמר "וְאִם עַל-הַמִּשְׁכָּב הוּא, אוֹ עַל-הַכְּלִי" (ויקרא טו, כג) שבאמת כיון שאומר על מורה על שוכב על המשכב ויושב על הכלי ולא הורה להם משפט יותר על הנגיעה באמרו "בְּנָגְעוֹ-בוֹ יִטְמָא, עַד-הָעָרֶב" (ויקרא טו, כג). וכי יעלה על דעת כאשר אמר "יִטְמָא, עַד-הָעָרֶב" יש לו רחיצה לבד ואין לו כבוס בגדים והלא מקודם לכן שפט על הנוגע בכבוס בגדים ומה הבדל יש בין נוגע לנוגע אך בעבור שלא היה רצונו אלא להשוות שוכב ויושב על הנוגע קצר הדבר ואמר "בְּנָגְעוֹ-בוֹ יִטְמָא, עַד-הָעָרֶב" שהרי על הזב אמר "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ" "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי" להשוות מאחד לאחר. ובמלת "הוּא" יש שם נסתר שקדם זכרו וקודם זה המאמר מצאנו שמות שנזכרו והם הדם והאשה ומשכב והכלי והנוגע ובגדיו והזמן ועל כן רבו הפירושים בזה הפסוק. ור' דוד הנשיא נ"ע אמר כי נאמרו שבעה עשר פירושים בזה הפסוק אך הראוי בפירוש זה הפסוק שיהיה מרמיז על הנוגע שהוא קרוב כי לא יתכן להרמיז לדבר אחר מכלל השמות שהרמזנו אשר קדם זכרם ואין לנו פניות להזכיר סתירתם. אכן החכם ר' יוסף נ"ע הסכים בזה שיהיה מרמיז על הנוגע ופירש בו פירושים אחרים זולת פירושנו. וגם אמר כי אם יהיה מאמר אחד סובל שתי אמתות ואינן נכחשות דין לקחת כללם ואם הן נכחשות ראוי לחקור ולדרוש איזה הוא האמת מכללם כי אי אפשר להאמין שני דברים מכחישים אחד לאחר במאמר אחד וכדין אמר. ולא יתכן לומר כי ע"כ אמר "בְּנָגְעוֹ-בוֹ" שאם היה על המשכב ולא נגע בו לא יהיה טמא מפני הכתוב כי דין הטמאה לא נלמוד רק מן הכתוב ומתי לא היה רוצה לטמאת אלא מי שהוא נוגע היה מחריש עליו הכתוב ממאמר הנוגע במשכב ובכלי ולא היה מזכיר מי שעלה על המשכב ונגע בו שהוא מאמר יותר חמור אלא כדי לעלות בכונתנו מי שעלה על המשכב ולא נגע בו שיהיה טהור ובזה אין לנו צורך כי היה נשאר על אשר היה בדעת בטהרה. צא ודע שאין הכונה בכך אלא כדי שלא נחמיר עליו יותר מן הנוגע ועל כן השווהו עם הנוגע שהוא חייב כבוס ורחיצה ועד הערב ואע"פ שלא הזכיר עליו כבוס ורחיצה שהרי בידוע שאין הבדל בין נוגע לנוגע. ובעלי הקבלה אמרו אינו רוצה על המשכב כשיגע בו הטמא אלא אפילו היו על המשכב דברים בין מקבלים טמאה בין שאינם מקבלים טמאה אפילו אלף בינוניים המשכב מקבל טמאה וכן אין המשכב מטמא את הטהור השוכב עליו עד שיגע בו אלא אפילו אלף בינוניים הוא מקבל טמאה שהכתוב אומר "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי". ראוי לעיין בהפלאת זה המאמר איך אומר "בְּנָגְעוֹ-בוֹ" מפני שהם שתי עלות שאם מפני הנגיעה יהיה טמא מה טעם עלת על ואם מפני על מה טעם הנגיעה אלא מה שראוי לסבור שעלת הנגיעה ועל הזכירו בזב ובנדה לא הזכיר רק הנוגע והקשה הנדה לזב ללמד מאחד לאחר שבזב דן ליושב על הכלי ובנדה לנוגע בו ואין אנחנו צריכים תוספת יתרה אלא אמנם רצה הכתוב להקל במה שנותן הדין להחמיר על כן אמר "בְּנָגְעוֹ-בוֹ" כיצד כי עלת על לא תהיה חמורה מן הנגיעה מפני שהנגיעה הוא על ידי בינוני מקבל טמאה ואפילו על ידי בינוני שאינו מקבל טמאה על כן בא להזכיר שתי העלות ר"ל על ונגיעה שאין להוסיף המשפט. ואם תאמר ואיך אמר "יִטְמָא, עַד-הָעָרֶב" ולא הורה כבוס בגדים יש לומר להכליל דברים אחרים שהם חוץ מן האדם כגון כלי עץ כאשר הזכרו בזב או נשען על מה שקדם כי אין הבדל בין נוגע לנוגע:

**#XIV:6 פרק ששי**

**אמר** הכתוב "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ, וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" (ויקרא טו, כד) מרמיז על האשה הנקדם זכרה באמרו "דָּם יִהְיֶה זֹבָהּ בִּבְשָׂרָהּ" (ויקרא טו, יט) ונתלכלך השוכב עמה ועל כן אמר "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" הוא הדם הראשון הנקרא נדתה ועל כן אמר "וְטָמֵא, שִׁבְעַת יָמִים" שמסבת הדם הראשון היא טמאה שבעת ימים כי לא רצה הכתוב על הבא עליה בתוך ימי נדתה שהרי הוא באזהרה וחייב כרת ואיך ידין עליו משפט. דמיון שהביאונו בנבלת חזיר וגמל שהזהיר בנגיעתם ולא הורה משפט כלל על הנוגע ועוד איך יתכן על הבא עליה בתוך שבעת ימי נדתה להיותו טמא שבעת ימים והיא יוצאת לידי טהרה בשני ימים או ביום אחד ולא יתחייב בטמאת שבעה בשביל השכיבה רק בשביל הדם. אבל השוכב כדין הנוגע ואפילו נגע בדם זולת הדם הראשון ושם נדתה על הדם הראשון לא על הטמאה כגון שאומר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" (ויקרא טו, יט) ואומר ימי נדתה כימי נדתה ואם תאמר שהכתוב אומר "וְכֹל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדָּתָהּ"[[72]](#footnote-72) (ויקרא טו, כ) ר"ל בטמאתה שכולל השבעת ימים הטעם בו בימי נדתה כי איך אפשר היות נדתה זמן הטמאה ומה טעם כימי נדתה והוא סמוך ולעולם כל סמוך זולת עצם הנסמך ואם כן אין מלת "וּתְהִי נִדָּתָהּ" תשובה למאמר "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ" שאם כן היה אומר ויהיו ימי נדתה. אבל התשובה היא "וְטָמֵא, שִׁבְעַת יָמִים" ור"ל אם תהיה נדתה עליו ר"ל הדם הראשון יטמא שבעת ימים. והמקשה אחר שאמר "וְאִם שָׁכֹב יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ" מרמיז לאשה שקדם זכרה לא כן אלא חוזר לשם ואשה ואין משפט טמאה על השכיבה אלא על הדם ואין הבדל בין שוכב עם האשה בדם ראשון ובין אם נגע הדם הראשון זולת שכיבה. אך מנהג הכתוב לדבר בזו הצורה במה שימצא על הרוב כגון שאמר לאשה "וְאִישׁ כִּי-יִשְׁכַּב אֶת-אִשָּׁה שִׁכְבַת-זֶרַע"[[73]](#footnote-73) (ויקרא כא, כ) שאין הבדל בין ששכב עמה בשכבת זרע בין שנגעה בשכבת זרע בלי שכיבה והנה כל דבר המתגאל בדם ראשון הוא טמא שבעת ימים מעת שינקה מדם הראשון כי כל זמן שלא ינקה לא יתחילו שבעת ימים רק מעת שינקה מדם ראשון על כן האשה שרואה דם תנקה עצמה ובגדיה ומשכבה מדם ראשון ואח"כ יטמא שבעת ימים. פריצות גדולה ומנהג רע ראיתי אני לקהלות רומניאה שהאשה כשתראה דם במשכבה כל עוד שלא יתלכלכו משכבה ובגדיה ממחרת ויורדת ממשכבה ופושטת בגדיה להיותם טהורים וזאת עברה במצות התורה ואיני יודע מאיזה מנהיג באה זאת ההנהגה. אבל הראוי מעת שתראה הדם להיות כלם טמאים ומטמאים וצריכה האשה להתנהג ולהזהר כמו שהקדמנו איך ראוי להתנהג. בעלי הקבלה הבדילו בין דם ראשון לדם שני ואמרו כי הנוגע בהם יטמא יום אחד ולכל הדמים משפט אחד לנוגע אבל יש מבדיל בין נדה לזבה ויולדת כפי משפטן שהם בעלי העינות ואומרים כי הבועל לנדה או לזבה ויולדת טמא שבעה בין שבא עליה בתחלת ימיה בין באחרית ימיה הפך מה שסדרנו אנחנו וזה מה שאי אפשר כי הנה הבא על הזבה איך יהיה דינו שהיא לפחות יש לה שמונה ימים ולו יהיו שבעה. ועוד היולדת נקבה ויש לה שבועים ימים והבא עליה טמא שבעה ואיך יהיה הענין ומן הדין היה ראוי על הכתוב לבאר בעבור חלוף זמני בעלי עינות הטמאה על הבא לכל אחת ואחת והכתוב לא פרט שום דבר אלא לבא על הנדה וחייבו שבעה בעבור התלכלכו בדם ראשון. אמנם זולתי דם ראשון אין הבדל בין שוכב לנוגע רק שאם בא בזדון יהיה חייב כרת ואם בא בשגגה חייב חטאת. ובעבור שכלם נתדמו בנדה אמר על הזבה "כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה" (ויקרא טו, כה) ועל היולדת "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" (ויקרא יב, ב). ועל היולדת אם יטמא טמאת שבעה הנוגע בדם לידתה יש לנו לבאר. אמנם ראיתי שר' יוסף הפקח נ"ע ור' דוד הנשיא נ"ע השוו בין דם ראשון לדם שני והאמת מה שבארנו ופסקנו. ואמר לבועל נדה "וְכָל-הַמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר-יִשְׁכַּב עָלָיו, יִטְמָא" (ויקרא טו, כד) ולא הורה שהוא מטמא לנוגע. וחכמי הקראים הקישוהו לנדה וכמו שהחריש מטמאת מושבו כך החריש מטמאת הנוגע בו אבל דין אחד יש לנדה ולבועל אותה מן רטיבותיו ומרכבו ומושבו. וחכמי הקבלה אמרו אחר שאמר "וּתְהִי נִדָּתָהּ עָלָיו" (ויקרא טו, כד) אלו החריש ולא אמר כל המשכב אשר ישכב עליו יטמא הייתי דן שהוא כמשכב שהוא מטמא לנוגע בו. אבל כיון שאמר "עָלָיו יִטְמָא" ולא הורה שהוא מטמא מכלל נתקו מטמאה חמורה לטמאה קלה שהוא טמא ואינו מטמא. ונראה הדבר מפני כי כשהזכיר משכב ומושב לנדה ולזבה לא החריש מלהורות שהוא טמא ומטמא אע"פ שדמהו כנדה צא ודע שמשכבו אינו מטמא אלא הוא טמא כשאר כלים שנוגע. בעלי הקבלה הגבילו ונתנו שעור לענין טמאה אמרו שבת יום טמאה בנדות ובת עשר בזיבות ובת שלש ויום אחד מטמאה את בועלה והאיש בן יום מתטמא בזיבות ובן תשע ויום אחד מתטמא בביאת נדה. ואנחנו אומרים אחר שאין השכיבה עלת הטמאה אלא הדם הראשון אבל בשאר הדמים כדין הנוגע ומה לנו לשעור זמני הבועל והנבעלת:

**#XIV:7 פרק שביעי**

**משפט** הזבה נזכר בפסוק "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים" (ויקרא טו, כה). ופירושו החכמים כי התחיל הכתוב בה "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ" שאם היה אומר וכי יזוב זוב דמה היה נראה כי אינה נחלקת מן הנדה. ובעבור שהזבה שם בפני עצמה לכן אמר "וְאִשָּׁה" אף על פי שהזבה אחרי הנדה ואמר "יָזוּב זוֹב דָּמָהּ" מחובר אל מה שאמר "וְאִשָּׁה כִּי-תִהְיֶה זָבָה" (ויקרא טו, יט) ללמד שבצורת דם שמתטמאת הנדה מתטמאת הזבה ובזה הפסוק נחלקו המפרשים בענינו על כן צריכים אנו לחלקו בחלוק שיסבול זה הפסוק אשר נחלקו בו החכמים ולהראות באיזה נטה אנחנו. ונאמר שהכתוב אמר "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" וראוי להבין מלת נדתה על מה תאמר ועליו נבנה. יש מן המפרשים שאומרים שנדתה הוא דם ראשון ורצון הכתוב שיש לאשה זמן קצוב בו תראה נדתה ואם לא תראה באותו הזמן תקרא זבה וזה לא יתכן כי יש אשר תוסיף ויש אשר תגרע מזמן הקצוב ואיך אפשר להיות התוספת והגרוע תחת "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" ומה טעם "יָמִים רַבִּים" ועוד מה טעם שאמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" (ויקרא טו, כה). ועוד שתי נשים רואות דם ביום אחד האחת תהיה נדה והאחרת תהיה זבה שהאחת תראה לפי זמנה והאחרת בחלוף זמנה והן תחת שעור אחד שהאחת תהיה נדה והאחת תהיה זבה וזה לא יתכן. ומהם אומרים כי "עֶת-נִדָּתָהּ" הוא העת אשר תראה דם ראשון ואחרי זו העת יקרא לא עת נדתה ו"עַל-נִדָּתָהּ" ואע"פ שהזמן הבא יאמר לו "עֶת-נִדָּתָהּ" ועל נדתה לא רצה אלא במה שהוא דבק שאם לא כן האשה תהיה נדה זמן אחד ואחרי כן תהיה זבה תמיד כל זמן שתראה דם שהוא על נדתה והוא לא עת נדתה כי מה הבדל יש בין אם תהיה רואה בלא הפסק ויבוא זמן נדתה ותהיה זבה ובין שפסק ממנה ואחרי כן ראתה שלא תהיה זבה שאם יוציאנו מן הדבק מה הראיה לעמוד על גבול על כן הכרחו לעמוד על הדבק וכיון שאמרו כי עת נדתה הוא ראיית הדם הראשון נחלקו. מהם אומרים כי עת נדתה הוא היום הראשון כלו ואם תראה ביום השני הוא לא עת נדתה הוא היום השני ולא העת אשר הוא אחר עת הראייה הראשונה אע"פ כן במאמר "יָמִים רַבִּים" ועל נדתה אמרו כי על כן אמר "יָמִים רַבִּים" במאמר "עַל-נִדָּתָהּ" לסבור כי כל דם שתראה אחרי זה הוא דין אחד והוא מוקדם ומואחר שהרצון "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ, אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" (ויקרא טו, כה) ור"ל שלא תבדיל בדמי ימים רבים כמו שמבדלת בנדה בין דם יום ראשון ושני. ומהם אמרו כיון שאמר "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" וע"פ דבריו מה טעם "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" ואומרים כי "עַל-נִדָּתָהּ" רוצה הראייה לבד אחרי הראייה הראשונה ומה שאמר "יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" תופש מן היום השני. ואני איני בוחן ממשות בזאת הדעת הואיל ואמר באמרו "עַל-נִדָּתָהּ" עת השנית מן העת נדתה מה לו ולא יקח העת השלישי והרביעי וכלם על נדתה ומה טעם להגביל עתי היום ולא יום זולתו. ועוד שאומר "יָמִים רַבִּים, בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" מן היום השני והלאה ואם ביום השני לבד איך יפורש "יָמִים רַבִּים" ואלו דברי רוח. ועוד איך יפורש "עֶת-נִדָּתָהּ" לזמן ראיית הדם ודבר ידוע כי שם נדתה הוא על הדם הראשון אך זמן שיסמך על הדם אינו כי אם שבעת הימים כמו שאמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" "כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה" ואם כן באמרו "עֶת-נִדָּתָהּ" אינו כי אם זמן השבעה ובאמרו "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" הוא זולת זמן השבעה ונחלקו החכמים לשתי דעות כפי שיסבול אות בי"ת אם שהוא בי"ת הכלי או בי"ת העזר. והאומרים שהוא בי"ת הכלי כגון ר' יפת הלוי נ"ע ובנו ר' לוי נ"ע שיהיו ימים רבים בכלל בלא עת נדתה והטעם שיקח השמיני והתשיעי וזולתם ובאמרו "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" מרמיז על יום השמיני לבד שאם תראה בו דם תהיה נדונת זבה ויהיה בלא עת נדתה מוקדם שיהיה כולל שני החלקים "יָמִים רַבִּים" ו"עַל-נִדָּתָהּ" ואיך תפש זה החכם יום השמיני ובו תהא נדונת זבה כיון שבלא עת כולל חוץ מיום השמיני והיה לו לתפוש אם עת אחד אחרי השבעה או עתים יותר ולמה הגביל יום אחד אומר זה החכם כי לענין הטמאה ימים אתה מונה ואין אתה מונה שעות. ואם יקשה עליו אדם אחר שיום השמיני הוא המכתים בזיבות מה טעם "יָמִים רַבִּים". השיב זה החכם כי על כן אמר "יָמִים רַבִּים" אפילו שיבוא לה וסת נדתה ועדיין לא פסק הדם תהיה נדונת זבה כי ימים רבים כולל אפילו עד יום מותה. ועוד הקשו לו כי כך הורה הכתוב היות זבה אחרי נדה וצריך שלא יהיה זמן טהרה ביניהם ואיך יתכן שתטהר מן נדתה ותגע בטהורים ובקדשים ואחרי כן תהיה זבה והוא אומר יהיו טהורים משום שטהרה שאם תאמר לעולם אחרי הטהרה היא נדה ולא זבה הנה גם מצאנו נדה אחר טמאה כגון האשה אשר תראה דם בסוף ארבעים לזכר ובסוף שמונים לנקבה בין בתחילת יום ארבעים ואחד שמונים ואחד בין בסופם וכמו שתהיה נדה אחר טמאה ואחר טהרה כן תהיה זבה אחר טמאה ואחר טהרה ואין הבדל בין בתחלת יום השמיני בין בסופו כי ראיית הטמאה בסוף יום השמיני נמנה היום כלו. עוד הקשה ואמר שהכתוב אמר על נדתה וזה הדבור לא יצא משלשה פנים אם חבור דם בדם או חבור דם בזמן או חבור זמן בזמן. ואמנם חבור דם בדם לא יתכן מפני שאם רצונך דם שראתה בשביעי אינו נקרא נדתה רק הדם הראשון. וחבור דם בזמן לא יאות בלשון רק חבור זמן בזמן שהשביעי זמן נדות והשמיני זמן זיבות עכ"ז יקשה לזה החכם כי למה לקח השמיני חוץ מן התשיעי בלא ראיה. אך מה שנלחץ זה החכם הוא בעבור שרצה היות ימים רבים נגבלים במאמר "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" ולא בעת נדתה. ואות בי"ת הוא בי"ת הכלי שבי"ת הכלי מורה מקום הדבר או הזמן. ומה שאמר שראוי להיות השמיני כלו הוא בעבור שלא מצא זמן הטמאה מתחלת היום אלא פעם מתחלת היום ופעם מאמצע היום ופעם מסוף היום. אמנם דעת ר' סהל נ"ע בעבור שלא ניחה לו היות ימים רבים במאמר "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" כי מאמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" כולל בין היותו בעת אחד אחר נדתה בין היותו ימים רבים אחר נדתה נכלל במאמר "עַל-נִדָּתָהּ" אם כן איך יתכן היות ימים רבים חוץ מיום עת נדתה. ועוד מן הדין היה ראוי להקדים מאמר "עַל-נִדָּתָהּ" על מאמר "יָמִים רַבִּים" ר"ל להקדים המעט על הרב לפי דעתו. ומה שטען עוד כי חשש פן יבוא זמן נדות לפי וסת האשה והיינו דנין אותה נדה על כן הורה במאמר "יָמִים רַבִּים" שהיא זבה אינה טענה כי מאמר "עַל-נִדָּתָהּ" יקח הכל והעד אם טהרה מזובה (ויקרא טו, כח). אמנם מה שראוי לסבור כי לא רצה הכתוב לבאר אלא איך תהיה זבה בתחלתה ונתן לה שני סימנים כמו שנתן בזב רר והחתים באיכות הזיבות כן בזבה באר איכות הזמן שטמאת הזיבות על האשה תלוי בזמן ולא כון במה שיבוא אחרי כן כי הוא תלוי במאמר "וְאִם-טָהֲרָה, מִזּוֹבָהּ". ואמר שבי"ת בלא עת בי"ת העזר ואמר "וְאִשָּׁה כִּי-יָזוּב זוֹב דָּמָהּ" (ויקרא טו, כה) ולא אמר וכי יזוב מפני שהוא מחברו אל אשה כי תהיה זבה ור"ל שאם תראה האשה דם נדות ויזוב זוב דמה ימים רבים עם לא עת נדתה ר"ל תחלת השמיני ונקראו ימים רבים עם זו העת כמו שאמר פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה לא שאם הכהו אחת למעלה היא מכה רבה אבל הטעם עם אותם הארבעים יהיו מכה רבה וכן באמרו ימים רבים כי לא כון החכם על עת השמיני שהוא ימים רבים רק עם ימי השבעה ואם כן הכונה תהיה מתחלת נדתה עד תחלת השמיני ואמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" שאם פסק הדם ועוד נתחדש בתחלת השמיני. ומה שהסכימו להיות הדם בתחלת השמיני שאם עלתה טהורה מזמן הטבילה לא תהיה זבה כי אם נדה מפני שאם יוצא מאותו העת אין לו לעמוד על גבול ואמר איך אפשר שטבלה ועלתה טהורה ונגעה בקדשים ואחרי כן ראתה דם איך תהיה זבה והדברים שנגעה יהיו טהורים. סוף דבר זה החכם אינו רואה היות זמן טהרה בין נדה לזבה. והחכם ר' יוסף אמר כי כל הקראים לא התחלפו על מי נגע דמה בשמיני ובשביעי אבל היא זבה על הגלוי ממאמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" אבל אם תראה בשמיני אחר שנכרת דמה בשביעי הוא תחת העצה והחפוש אם שנלך אל אשר יוציאנו החפוש או שנקח הדבר בחוזק להחמיר אך במאמר "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" אע"פ שנתחלפו החכמים כי לא מצא טעם נאות ולא מצא תנאי נוסף על מאמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ". ולי נראה שהורה הכתוב ענין שלא היינו מבינים אלמלא לא הזכיר והוא כמו שדן הכתוב בדם נדה הראשון שהוא זולת השני ואמר "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" היינו דנים גם אם תראה האשה דם זולת השבעה אולי יהיה עדפנות לראשון מן השני על כן אמר "יָמִים רַבִּים" שכלו בדין אחד בין הראשון בין השני בין השלישי ועל כן אמר "יָמִים רַבִּים" רק יום השמיני לבד לא תהיה זבה על כן אמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" בין ביום אחד אחר נדתה בין בימים רבים היא זבה. ואמר ר' יוסף נ"ע כמו שהשליכו הקראים תנאי אחד והיא "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" כן השליכו הרבנים תנאי אחד והוא "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" מפני שהם אומרים אחד עשר יום בין נדה לתחלת נדה הלכה למשה מסיני בעבור שלא הורו בזה בראית הכתוב עד שדברו דברים זרים ואומרים ימים שנים רבים שלשה ואם תראה באלה השלשה ימים רצופים היא זבה גדולה וחייבת שבעה נקיים וקרבן אבל אם תראה יום אחד או שני ימים היא זבה קטנה ושומרת יום אחד בלבד. ראתה בשמיני שומרת בתשיעי ראתה בשמיני ובתשיעי שומרת בעשירי ראתה בשמיני ובתשיעי ובעשירי סופרת שבעה ימים נקיים וחייבת קרבן עד שאמרו כי אלו הם ימים רבים אחר עת הנדות שהוא לא עת נדתה. אמור בשמיני בתשיעי בעשירי אלו הם ימים רבים והיא זבה גדולה וסופרת שבעה ימים נקיים וזו זבה הסמוכה לנדה. ראתה באחד עשר היא תחלת נדה. אך אמרו "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" הוא כשראתה בתשיעי לנדתה ומופלגת מנדתה יום אחד על כן אמרו אחד עשר יום בין נדה לנדה. ואלו דברים אין משמע הכתוב מורה בשום פנים. סוף המאמר דעתם במאמר "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" הוא על אחד עשר יום שבין נדה לנדה שהוא זמן זיבות וזהו אם ראתה ביום שנים עשר היא תחלת נדה ואם תראה באלו הימים שלשה ימים רצופים היא זבה גדולה וחייבת שבעה ימים נקיים וקרבן ואם יום ראשון או שני ימים שומרת יום אחד וטובלת ויוצאת לידי טהרה ואינה צריכה קרבן בפירושים זרים וזהו בהעתקה להם כפי שאומרים ואינו מכח הכתוב אלא אדרבא הכתוב עומד כנגדם. וחכמינו ע"ה אמרו אלו היה מאמרם אמת לאחד עשר יום היינו עושים גם אנחנו אבל אחר שאין העתקתם אמתית ועוד שיש סתירה בכתוב על כן שבנו על מה שיאות מכח הכתוב. והרבנים עצמם שבו ממה שגזרה התורה וממה שיש להם בהעתקה ושמו כל הנשים בחזקת זבות שסופרות שבעה ימים נקיים ואין להם לא נדה ולא זבה קלה קטנה כפי דתם והם עוברים על מאמר "לֹא תֹסִפוּ, עַל-הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם, וְלֹא תִגְרְעוּ, מִמֶּנּוּ" (דברים ד, ב). אך לפי דעת חכמי הקראים הנמשכים אחר פשט הכתוב מכל הכונות אשר בארנו המאמר הקרוב על שני הדברים אשר התנתה התורה "יָמִים רַבִּים" "בְּלֹא עֶת-נִדָּתָהּ" "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" שמאמר "אוֹ כִי-תָזוּב, עַל-נִדָּתָהּ" גם הוא בלא עת נדתה. אך בארנו בין שתזוב ימים רבים ובין הדם הדם הראשון שתזוב על נדתה הוא במשפט אחד ובא הכתוב להפריש שאין דינה כדין הנדה שמראייה ראשונה סופרת שבעה ימים נקיים ואין הבדל בין ראיית יום ראשון על ראיית ימים רבים כי משיפסק הדם סופרת שבעה נקיים שנאמר "וְאִם-טָהֲרָה, מִזּוֹבָהּ--וְסָפְרָה לָּהּ שִׁבְעַת יָמִים" וכו' (ויקרא טו, כח) על כן אמרה התורה שני דברים. אמנם משפט הזיבות בהתחלתה בענין אחד ר"ל שהוא היום השמיני. אך חלוקת החכמים בין שיהיה הראייה בהתחלת השמיני שנוגע בשביעי בין שיהיה יום השמיני כלו. אמנם מה שראתה בתחלת השמיני בין היות דמי השמיני סמוכים עם דמי השביעי בין היות דמי השביעי סמוכים עם זמן השמיני אין החלוקה בין החכמים שהיא זבה. אכן החלוקה כי אחר עבור תחלת השמיני מה שתראה כל יום השמיני היא זבה או נדה וכבר בארנו ההכרעות בין שתי הכתות ואין לנו צורך לשנות בהם. אכן מה שיש לנו לבאר דין הכהן ר' סהל נ"ע יותר ראוי שיהיה דבוק בדם השביעי וההבדל שבינם כי מה שתראה אחר עבור תחלת השמיני דין הכהן שהוא דם נדות והנוגע בו טמא שבעה והיא נדה ואינה סופרת שבעה נקיים. והלוי אומר כי מה שתראה כל יום השמיני היא זבה והנוגע בו יהיה טמא יום והיא סופרת שבעה נקיים. וראיתי לר' טוביא המעתיק נ"ע שספר כי היו מתנהגים עד זמנו על דעת הלוי ודעת הכהן היתה נראית לו יותר ראויה. וראיתי לר' אהרון נ"ע שדעת הלוי נראית לו. אמנם ספר כי העם היו מתנהגים במנהג זולתי שתי הדעות כי כל עוד שלא תטבול האשה אפילו עד יום תשיעי וראתה דם תהיה זבה וזה אינו דין תורה כי אין הטבילה מבדלת בין נדה לזבה ולדעת הכהן לא היתה אלא על העת שצריכה טבילה והוא סוף יום השביעי בין שטבלה בין שלא טבלה אחר עבור העת ההיא היא נדה ולא זבה. ומה שראוי לפסוק הואיל והדבר מסופק לתת עליה חמרי נדה וחמרי זבה מה שראתה כל יום השמיני רוחצת מן הדם הראשון שתראה בשמיני כי כל זמן שלא תרחץ ממנו תהיה טמאה משעת הנגיעה טמאת שבעה ולתת עליה ספירת שבעה ימים נקיים כדין הזבה לקחת הדבר בחמרא כך ראיתי שדן לוי בן יפת. ור' יוסף הרואה נ"ע אמר ואשרי המחמיר. ואמר כל ימי זוב טמאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא הואיל והסופרת יש לה שבעה ימים נקיים דמיונה בחומר הטמאה לא בימים ר"ל שמטמאת משכב ומושב ומרכב והם מטמאים אחרים וצריכה שבעה ימים נקיים ואחר תטהר וטהרתה במים חיים כמשפט הזב והקש אחד לכל טמאה חמורה כי כמו ששתק מן הזבה בענין טהרתה ונשען במה שנתבאר על הזב כן החריש על הנדה ונשען להקיש עליה על הזב:

**#XIV:8 פרק שמיני**

**היולדת** הכלילה הכתוב במשפט טמאת הנדה שנאמר "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" (ויקרא יב, ב) ואין טמאתה מפני הדם שרואה עם הנדה רק מפני הלידה שהרי טמאה הכתוב שבועים לנקבה ואשר יקרה ותטמא האשה קודם הלידה ביום ויומים ותחלת השבעה והשבועים מעת הלידה לא מעת שראתה דם. ומי שאומר כי לא מצאנו יולדת מבלי דם ואפשר שתהיה טמאה מפני הדם ומפני הלידה כבר הראינו שיחות זה המאמר ועוד כבר סופר על משפחת דורקטי שאין על הנשים דם בתולים ודם נדה ודם לידה. ומה שראוי לפסוק על דעת מי שאומר כי דם ראשון מטמא שבעה תטמא המילדת טמאת שבעה כל עוד שלא תראה דם קודם הלידה אלא אם תראה דם קודם הלידה תטמא המילדת יום אחד ואשרי המחמיר. ילדה בעוד שהיא נדה אין לה אחרי השלים זמן נדותה זמן זיבות שהרי נעתקה ממשפט הנדה למשפט היולדת ואחרי שבעה לזכר ושבועים לנקבה דן אותם הכתוב בדמי טוהר ואין לה זמן זיבות ואם לא פסק הדם ביום ארבעים ואחד וביום שמונים ואחד צריך לדין שהיא נדה והדם שראתה ביום ארבעים ואחד וביום שמונים ואחד הוא דם ראשון ומטמא טמאת שבעה הוא הדין אם לא ראתה דם קודם הלידה וראתה ביום ארבעים ואחד וביום שמונים ואחד היא נדה כי הזיבות לא תהיה רק אחר הנדה לא אחרי דמי טוהר. אלא אם בזיבה ילדה ופסק הדם תוך זמן ילידתה וסופרת שבעה ימים נקיים ובהשלים זמן ילידתה ארבעם לזכר ושמונים לנקבה טובלת ונטהרת משתי הטמאות. וזה הנקייה קודם ארבעים ושמונים ואחד ואחד טובלת ונטהרת משתי הטמאות ומביאה שתי קרבנות קרבן זבה וקרבן יולדת לא פסק הדם עד יום ארבעים ואחד ועד יום שמונים ואחד היא זבה. המפלת נפל שיש בו צורה אנושית היא טמאה טמאת לידה אלא המפלת נפל שהוא חתיכת בשר ולא נארג בשום צורה לא תטמא אלא טמאת שבעה. ואולם דעות החכמים על שני דרכים מהם אומרים כי המפלת נפל אפילו שהוא חתיכת בשר תטמא טמאת לידה. ומהם אומרים מעת שתראה בו צורה. והאומרים אפילו שהוא חתיכת בשר דנים אותו בחזקת נקבה לחמרא וזה אי אפשר כי הכתוב אמר "וְיָלְדָה זָכָר" (ויקרא יב, ב) וילדה נקבה[[74]](#footnote-74) ומרמיז להיות בו צורה אנושית ואיך אפשר לדין על חתיכת בשר טמאת לידה. אכן האומרים מעת שתראה בו צורה זה מה שאין לחלוק לפי גלויו של כתוב ואפילו אם יולד ויראה בו צורת אדם ולא יבדל בין זכר לנקבה דנים אותו במשפט הנקבה. ואם תלד זכר ונקבה תטמא שמונים יום. ואם תלד הזכר קודם בימים ואחרי כן תלד הנקבה תתחיל מן הילידה האחרונה ואם תלד צורה אחרת דנים אותו אם זכר במשפט זכר ואם נקבה במשפט נקבה כי כן אמר "וְיָלְדָה זָכָר""וְאִם-נְקֵבָה תֵלֵד" (ויקרא יב, א) ולא אמר להסגל צורת אדם:

**#XIV:9 פרק תשיעי**

**מה** שאמרה התורה "כִּימֵי נִדַּת דְּוּתָהּ תִּטְמָא" (ויקרא יב, ב) "וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ" (ויקרא יב, ה) אין ההקשה בימים אלא בחמר הטמאה שהרי אמר "וְטָמְאָה שְׁבֻעַיִם כְּנִדָּתָהּ". ועוד אמר על הזבה "כִּימֵי נִדָּתָהּ תִּהְיֶה טְמֵאָה הִוא" (ויקרא טו, כה) מלמד שהקישה בחמר הטמאה שהיא מטמאה משכב ומושב ומרכב ועושה אותם אב הטמאה. ואחרי שהפליג הכתוב שלשים ושלשה ימים מן השבעה וששים וששה מן שבועים אי אפשר היותם בשער הטמאה אחד כי מה טעם לומר על שבעה ימים "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא". ובעבור שהפליג הכתוב אלה הימים ר"ל שלשים ושלשה וששים וששה ודברה תורה מלות מסופקות נחלקו החכמים. מהם החמירו השבעה והקלו השלשים ושלשה. ומהם החמירו השלשים ושלשה והקלו השבעה. ומהם השוו אותם בשער הטמאה. ואשר החמירו אותם השבעה מן השלשים ושלשה סמכו ואמרו הואיל והפליג הכתוב השבעה מן השלשים ושלשה ואמר בהם "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" להקישה בחמר הטמאה ואמר על השלשים ושלשה "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" (ויקרא יב, ד) מלמד שזאת באה במחנה שאם היתה חוץ למחנה מה טעם "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" אלא מלמד שזאת באה במחנה. ועוד שהכתוב קראם דמי טוהר מלמד שהקל אותם מן הטמאה הראשונה ואשר קראם דמי טוהר לא רצה שהם טהורים אלא בערך הטמאה הראשונה אך לא בארה התורה איכות טמאתה אם היא כטמאת בעל קרי או פחות או יותר. אך החכמים הקישוה לסופר זב. ואני רואה מכח הכתוב שנראים הדברים הואיל וזאת נכנסת במחנה אי אפשר שלא פיחת הכתוב מטמאותה שאם היא בשער הטמאה אחד והכתוב אמר "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת-מַחֲנֵיהֶם" (במדבר ה, ג) צריך שלא תכנס במחנה גם זאת. וזאת לפי הראיה שהביאו נכנסת במחנה מכלל הקל אותה מן הטמאה הראשונה. וחכמים הקישו אותה במצורע המטהר שנאמר עליו "וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ, שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא יד, ח) כי קלת הטמאה היא להכנס במחנה ותהיה נפרדת מן הטהורים משום שהיא מטמאת אותם אחר אשר נאמר "תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה" (ויקרא יב, ד) שהרי המטהר בשבתו חוץ מביתו מטמא את בגדיו. ומהם הקלו טמאתה שמשכבה ומושבה מטמאים ברחיצה לא בכבוס. ומהם אומרים שנטמאים ואינם מטמאים. וחכמי הרבנים אמרו על המטהר שאין לו משכב ומושב שמטמא אך הם טמאים שהרי בגדיו טמאים ואין לקחת ראיה הואיל וטמא בגדיו מכלל שמשכבו ומושבו מטמאים אך להיותם טמאים הדין נותן. והאומרים שהיא בשער הטמאה אחד בין בשבעה בין בשלשים ושלשה מפני שנאמר בזאת "וְטָהֲרָה, מִמְּקֹר דָּמֶיהָ" (ויקרא יב, ז) ונאמר בנדה "וְהִוא, גִּלְּתָה אֶת-מְקוֹר דָּמֶיהָ" (ויקרא כ, יח) ונאמר "תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה" והישיבה היא עכוב הנגיעה מן הטהורים. ומה שנאמר "בִּדְמֵי טָהֳרָה" אין הטעם שהם טהורים אלא הטעם דמיה שמנקים אותה לצאת לידי טהרה ונאמר "וְטָהֲרָה, מִמְּקֹר דָּמֶיהָ". וחכמים אומרים דמים שנסגרו בבטנה בעודה הרה והיתה טהורה וע"כ אמר דמי טהרה ואין מאמרם נכון. ומה שנאמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" (ויקרא יב, ד) מהם אמרו מפני שזאת תחלת הטמאות על כן הזהיר מן הקדש וזה אינו מאמר נאות כי לא הזהיר אלא למה שהוא בשלשים ושלשה לא שהיא תוך השבעה והשבועים. ועוד קודם נושא ונוגע את הנבלה והם מוזהרים מגעת הקדש ומביאת המקדש. ומהם אמרו שטעם הקדש הוא על המעשר שהוא חוצה מן המחנה שנאמר "בִּעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ מִן-הַבַּיִת" (דברים כו, יג) והמקדש הוא מחנה ישראל ואלו דברים סברות והם דברים מסופקים. ועוד מה טעם להפליג השבעה מן השלשה ושלשים והשבעה דמם כדמי הנדה והשלשים ושלשה קראם דמי טוהר. ולפי זאת הדעת צריך להיות לכלם אשור אחד ועוד לומר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" הסגל על שלשים ושלשה ימים שהם ימי טוהר חוץ מן השבעה והאומרים שהיא בטמאה חמורה בשלשים ושלשה יותר מן השבעה מפני שמאמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" טעמו בכל טהור מן מענה "וַיִּהְיוּ כְלֵי-הַנְּעָרִים קֹדֶשׁ" (שמואל א כא, ו) שטעמו טהורים. והנה היא אסורה לגעת בטהורים והמקדש הוא מחנה ישראל כי אחר שהיא חוצה למחנה מה טעם "וְאֶל-הַמִּקְדָּשׁ לֹא תָבֹא" (ויקרא יב, ד) והיא חוצה למחנה והמקדש בתוך המחנה וזאת דעת חלושה ויותר רחוקה מהדעות הראשונות. ואמנם חכמי הרבנים טהרוה והתירוה לבעלה אפילו שופכת דם כנהר והדם אם נפל בככר של תרומה לא טמאו והרי הוא כטבול יום שאסור לאכול מן התרומה עד שיעריב שמשו לאכול מן הקדש עד שתביא כפרתה ולא חייבו לה טבילה בסוף ימי טוהר אלא הזמן מכשירה להביא כפרתה ולאכול מן הקדש. וחלוקה ביניהם שמהם טמאוה כנדה להמנע מן הדלקת הנר והצעת המטה ומזיגת הכוס וכל זה שתמנע מן תשמיש המטה. ואשר פסקו לפי הכונה הראשונה לא ניחה לאחרונים עד שחייבו הטבילה בסוף ימי טוהר הואיל ומטמאת את הקדש ואנחנו רואים כפי דינם שטבול יום אינו צריך טבילה אחרת לאכילת התרומה אלא הערב השמש ואין להכשרת הקדש רק הבאת כפרה אם היה מחוייב כפרה אלא אינו מחוייב טבילה והואיל וחייבה התורה טבילה בסוף ימי טוהר אין טבילה רק מטמאה כי המוכשר לנגיעת החולים אינו צריך טבילה לפי דעתם לנגיעת הקדש. ויש לחוש בדבר שמכלל היא טמאה ואין להם ראיה נכוחה לטהרתה בדינם הואיל והם חולקים. אכן מה שיש לנו לומר אחר שזאת מחוסרת כפרה היא כדין כל מחוסרי כפרה וארבעה הם מחוסרי כפרה וצריך להיותם שוים בדינם. ואלו הם הזב והזבה היולדת והמצורע כל אחד מהם שני מינים בטמאה שיש זב וסופר זבה וסופרת מצורע ומטהר הנה יולדת ודמי טוהר. וכאשר מצאנו דין תורה בסופר וסופרת מפורש שהיא באה במחנה אבל על איכות טמאתה החקירה הוציאתנו שהיא מטמאת משכב ומושב כמו שמטמאים בגדים והם אינם מטמאים אחרים ועל המטהר מצאנו שבא כתוב מפורש שהוא במחנה ובאר איכות טמאתו שמטמא בגדיו ועל דמי טוהר הקיץ במאמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" (ויקרא יב, ד) שהיא באה במחנה ולא בארה התורה איכות טמאתה ודין לנו מדין החקירה להקיש אחד מאחד. ומה שראוי לפסוק שאין בין טמאה ראשונה לטמאה שניה אלא ביאת המחנה. שעל טמאה ראשונה אמר "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת-מַחֲנֵיהֶם" (במדבר ה, ג) ואין מענה "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת-מַחֲנֵיהֶם" משום שהם נוגעים את הטהורים אלא שמטמאים בביאה אלא בטומאה שניה אינם מטמאים. ועוד שאין עושים משכב ומושב אב הטמאה אלא שהם טמאים לבד הקש לבגדיהם וזהו ההבדל בין טמאה לטמאה וממאמר הכתוב שאמר על המטהר "וְיָשַׁב מִחוּץ לְאָהֳלוֹ, שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא יד, ח) למדנו אסור ביאת האשה ר"ל שלא ישכב טמא עם טהורה ונאמר ביולדת "תֵּשֵׁב בִּדְמֵי טָהֳרָה" (ויקרא יב, ד) ומורה זה המאמר מניעתה מביאת איש ונאמר עליה "וְטָהֲרָה, מִמְּקֹר דָּמֶיהָ" (ויקרא יב, ז) ונאמר על הנדה "וְהִוא, גִּלְּתָה אֶת-מְקוֹר דָּמֶיהָ" (ויקרא כ, יח) ומן שווי המלות למדנו אסור הביאה ואין מאמר "וְטָהֲרָה" לביאתה באיש רק לאכילת הקדשים כי הרחיצה הכשירה לביאתה באיש והנה תאר הימים במקור דמים והרחיצה הכשירה לביאה והכפרה לאכילת הקדש ואמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" בעבור שהיא באה במחנה ואין הכונה בעבור שהאזהרה מנגיעת הקדש מכלל אינה מטמאת הטהורים. אבל הכונה על הקדש עובר בלאו ומחוייב אבל באמת שהיא מטמאת את הטהורים נראה לי שלא נתחייבו אלה הארבעה כפרה אלא מפני שהם באים במחנה והם טמאים ולא כן הנדה שהיא חוץ למחנה ועוד שהיולדת לא חייבה הכתוב להביא כפרה אלא בעבור ימי טוהר לא בעבור השבעה והשבועים שכן אומר הכתוב "וּבִמְלֹאת יְמֵי טָהֳרָהּ" (ויקרא יב, ו) הדין נותן שאלו הארבעה טמאים ראוי שיוקש אחד מאחד וכן רואים חכמי התושיה הפוסקים אחרי חפוש וחקירה ודין להתנהג עמהם על צד החומרא והחוזק הואיל ודברה התורה דברים מסופקים. אך בבואם אל המחנה נראה שיש להם רחיצה הקש מן המצורע ונאמר על הזב "וְכִי-יִטְהַר הַזָּב, מִזּוֹבוֹ" (ויקרא טו, יג) ואם תאמר כי לא נתבאר ביולדת יש להשיב כי אולי על כן אמר "ִּדְמֵי טָהֳרָה" וכן נמי בסוף ימי טהרה לא הזכיר לה רחיצה כמו שלא הזכיר בראש ימי טהרה. מה שנאמר על הזכר "בִּדְמֵי טָהֳרָה" ובנקבה "עַל-דְּמֵי טָהֳרָה" בעבור שעל הזכר ימים מועטים אפשר שלא יפסק הדם אלא על הנקבה רוב ימים ויפסק הדם על כן אמר על הזכר "בִּדְמֵי" ועל הנקבה אמר "עַל-דְּמֵי" ובאמרו "דְּמֵי טָהֳרָה" אין הטעם דמים טהורים כי אחרי דין הלשון הסמוך חוץ מעצם הנסמך ואינו כדרך בני בליעל אחרי שיש לו פירוש נאות לפי תקונו ור"ל דמים שמוציאים אותה לידי טהרה שהיא תנקה מלידה מבטן ומהריון מפני שמלת "טָהֳרָה" שם מקרה מצטרף לה ואינו תואר על דמי וכן נאמר "וְטָהֲרָה, מִמְּקֹר דָּמֶיהָ". יש מן החכמים שאמרו על דרך סברא כי לכך אמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע" מפני שדמה אותה בשבעה ימים "כִּימֵי נִדַּת דְּוֺתָהּ תִּטְמָא" ואחרי הנדה יש זבה כדי שלא יעלה על דעת שהיא זבה אחרי השבעה ותספור שבעת ימים נקיים וחייבת קרבן לבוא אל המקדש על כן אמר "בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תִגָּע". ובעבור שאמר הכתוב ארבעים לזכר ושמונים לנקבה יש שתי דעות האחת מפני שהזכר יבש בטבעו ועל כן תפסק הליחה בקרוב והנקבה ליחה בטבעה ועל כן יארכו הימים להפסק הדם והליחה על כן שם ארבעים יום לזכר ושמונים יום לנקבה. והדעת השנית אומרת מפני שצורת הזכר נגמרת בארבעים ואחד יום והנקבה בשמונים ואחד יום על כן תהיה הטמאה כפי זמן תשלום הצורה:

**#XIV:10 פרק עשירי**

**לא** מצאנו מבעלי עינות הטמאה במין האדם שתהיה טמאתו קלה רק מי שיצא ממנו שכבת זרע שנאמר "וְאִישׁ, כִּי-תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת-זָרַע--וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב"[[75]](#footnote-75) (ויקרא טו, טז) ואינו עושה משכב ומושב ומרכב ואינו מטמא דבר אחר. אכן הנוגע בשכבת זרע טמא כטמאת מי שיוצאה ממנו והיא מטמאה בעוד שהיא ליחה והראיה ממה שאמר הכתוב "כִּי-תֵצֵא" ולא אמר כי יגע בשכבת זרע ולא תארה בשם טמא כעין שנאמר על הזב "מִבְּשָׂרוֹ--זוֹבוֹ, טָמֵא הוּא" (ויקרא טו, ב). ועוד שנאמר "וְכָל-בֶּגֶד וְכָל-עוֹר, אֲשֶׁר-יִהְיֶה עָלָיו" (ויקרא טו, יז) מכלל ששכבת זרע אינה מטמאה רק בלכלוך לבן. הכתם אשר לא יעבור מן הבגד אינו מעכב הבגד מטהרתו כי אמר "וְרָחַץ" ולא אמר וקרע כמו שנאמר על צרעת הבגד. ומה שאמר הכתוב אשר "תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת-זָרַע" ר"ל אשר תצא ממנו בלתי רצונו ובאמרו "וְאִשָּׁה, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת-זָרַע" (ויקרא טו, יח) מלמד אשר יצא ממנו ברצון והם שני מינים. הטפה שיוצאת רטיבות לבד אשר לא יתם ולד ממנה וטפה שיתם ולד ממנה ושניהם נכללים במלת "שִׁכְבַת-זָרַע" שהוא ענין שפיכות מלשון "וְנִבְלֵי שָׁמַיִם, מִי יַשְׁכִּיב" (איוב לח, לז) ואינו רוצה רטיבות שיוצאת עם השתן. ואמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ" (ויקרא טו, טז) ולא אמר ורחץ בשרו מלמד שלא תספיק הרחיצה באבר שיוצאת ממנו שכבת זרע לבד אלא הרחיצה תהיה לכל בשרו. ואמנם הטהרה היא בערב אבל זמן הרחיצה לא הורה הכתוב מתי תהיה מכלל היום ובמשנה תורה הורה שהיא לפנות ערב ופנות ערב הוא זמן סמוך לערב כנגד זה לפנות בקר לשם אומר "וַיְהִי, בְּאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר" (שמות יד, כד) ואמר "כִּי-פָנָה הַיּוֹם" (ירמיהו ו, ד) לערוב ואומר "וּכְבֹא הַשֶּׁמֶשׁ, יָבֹא אֶל-תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה" (דברים כג, יב). לא לפי דעת הרבנים שאומרים שכל היום ראוי לטבילה בתחלת הלילה עד הערב השמש מפני שפירשו " וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב" (דברים כג, יב) תחלת הלילה. לא תאבה לשמוע להם ואפילו עבר אותו העת צריך ביום אחר שיהיה עוד לפנות ערב. יש מן החכמים שאומרים שלא רצה במשנה תורה אלא לבעל קרי. ויש להשיב שבעל קרי הזכר בפסוק "וְאִישׁ, כִּי-תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת-זָרַע" (ויקרא טו, טז) שהרי מי שהוא ברצון הזכר בפסוק "וְאִשָּׁה, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת-זָרַע" (ויקרא טו, יח) ונאמר לזה "וְרָחֲצוּ בַמַּיִם, וְטָמְאוּ עַד-הָעָרֶב" (ויקרא טו, יח) ונאמר לראשון "וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ" (ויקרא טו, טז) צא ודע הואיל ששניהם שוים במלת רחיצה ולאחד מהם נאמר "וְהָיָה לִפְנוֹת-עֶרֶב, יִרְחַץ בַּמָּיִם" (דברים כג, יב) מכלל ששניהם לפנות ערב. וזאת התשובה תפיל טענת מי שאמר כי אל מחנה קטון צריך פנות ערב. ויש תשובה אחרת על זה שבעל קרי אינו צריך רחיצה אלא בעבור המקדש ואם על מחנה קטון צריך פנות ערב אל המקדש למה לא יהיה צריך פנות ערב ונמצא מחנה קטון עדוף מן המקדש ולא עוד אלא מי שרחץ באיזה עת שנזדמן לא בפנות ערב ונזדמן אל מחנה קטן לא יכנס במחנה עד שירחץ בפנות ערב. האשה ששכבה איש אותה שכבת זרע היא טמאה והלא ההקש יחייב שאם הבגד שנפל שכבת זרע עליו הוא טמא הוא הדין לאשה אלא למד הכתוב האשה ששמשה עם איש והיה שכבת זרע היא טמאה כי אע"פ שפרשה ממנו ולא נתלכלכה משום שהורה כחץ כי נגיעת בית הסתרים אינה נגיעה אלא היא טמאה משום השמוש אע"פ כן חכמינו ע"ה אמרו אי אפשר בלי לכלוך מכלל מצד הלכלוך היא טמאה. אכן אחרי האמת אלו לא נתלכלכה היא טמאה כך עולה מכח הכתוב ואם שמשו בלי שכבת זרע אינם טמאים:

**נשלמו דיני טמאה וטהרה בזב נדה וזבה ויולדת ובעל קרי**

**ברוך ה' צורי**

**XV # ואחל לכתוב דיני נגעי צרעת בשם החונן לאדם דעת**

**משפטי** נגעי צרעת נתבארו בתורתנו הקדושה באיזו צורה צריך הכהן לטמא ולטהר. והנה על האדם מצאנו נגעי הצרעת לשבעה חלקים ואלו הם. שאת ספחת בהרת של עור ובשר שאת ובהרת של מכוה שאת ובהרת של שחין ושאת של קרחת וגבחת והנתק של ראש והזקן והתורה בארה סימנים באיזה צורה יהיה טמא לכל אחד מאלו החלקים ועכ"ז יהיה בדבור הכהן כמו שיתבאר. סימני הבהרת שלשה הלובן והעומק ושער לבן. כשיהיה עם הלובן עומק או שער לבן מחליטו מיד אלא כשיהיה הלובן לבדו מסגירו וזו היא ספחת והראשונה בהרת הוא הנאמר עליה "וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת-הַנֶּגַע בְּעוֹר-הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן, וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר"[[76]](#footnote-76) (ויקרא יג, ג). והראיה שזו בהרת ממאמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ, וְעָמֹק אֵין-מַרְאֶהָ מִן-הָעוֹר"[[77]](#footnote-77) (ויקרא יג, ד) מלמד שגם היא בהרת לבנה כי לא שלל ממנה אלא העומק ושער לבן. והספחת היא הנזכרת במאמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה" בלי שער ולובן וצריכה הסגר שבוע אחד ואם פשתה מחליטין אותו ואם פשתה וכהתה פוטרין אותו. אלא אם לא פשתה ועכ"ז עמד בעיניו הנגע נותנין לו הסגר שבוע שני ואם פשה מחליטין אותו או אם לא כהה ואם כהה אחרי שלא פשה מטהרין אותו ואם שב ופשה אחרי הטהרה אינו צריך הסגר אלא מחליטין אותו. והשאת היא הנזכרת בפסוק "נֶגַע צָרַעַת, כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם; וְהוּבָא, אֶל-הַכֹּהֵן. (ויקרא יג, ט) וְרָאָה הַכֹּהֵן, וְהִנֵּה שְׂאֵת-לְבָנָה בָּעוֹר" (ויקרא יג, י) ואשורה בלובן ושער לבן להיות נשואה מעור הבשר וסימן טמאתה ב"מִחְיַת בָּשָׂר חַי, בַּשְׂאֵת" (ויקרא יג, י) אך אם צמחה הצרעת בכל הגוף ואין בו בשר חי טהור וביום הראות בו בשר חי יטמא ואם שב הבשר החי ללבן עוד טהור הוא. שאת ובהרת של שחין בין בהרת של שחין ובין בהרת של עור בשר שזאת אדמדמת וסימן הטמאה במראה בעומק ושער לבן אך אם אין עומק ושער לבן והמראה כהה צריך הסגרה ואם פשה טמא לא פשה טהור וההסגרה שבוע אחד לבד. שאת ובהרת המכוה היות לבנה אדמדמת בעומק ושער לבן לא היה בה שער לבן ועומק והיא כהה צריך הסגרה שבוע אחד ואם פשה הוא טמא ואם לא פשה יהיה טהור. ושאת של קרחת וגבחת כי כן סימן טמאתה היות לבנה אדמדמת. ההבדל בין שאת וספחת ובהרת השאת היא נשואה מן העור והבהרת עמוקה מן העור והספחת שוה עם העור. והנתק של ראש וזקן סימניו בשער צהוב ודק ועומק ואם אין לו אלו הסימנים צריך הסגרה שבוע. ואם ראה בסוף השבוע ולא פשה הנתק ואין לו לא עומק ושער צהוב צריך גלוח סביבות הנתק והסגר שני שבוע אחד ואם יראה בסוף השבוע השני ולא פשה ואין לו עומק יהיה טהור ואם יפשה אחר הטהרה יהיה טמא אף אם צמח שער שחור משבוע ראשון יהיה טהור שהשער השחור סימן טהרה בנתקים. בעלי הקבלה אמרו ארבע מראות נגעים בהרת וספחתה שאת וספחתה. והלא ספחת אחת נזכרת אלא דקדקו שטעם ספחת טפלה והורה שהיא ספחת של בהרת מכלל שיש ספחת לשאת ובתורה לא נזכרו אלא שלשה שמות בהרת ספחת ושאת. דרשו במאמר "וְהָיָה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ, לְנֶגַע צָרָעַת"[[78]](#footnote-78) (ויקרא יג, ב) שהיא רביעית והלא לא נזכרו בתורה רק שלשה פרקים שאת ספחת ובהרת ואלו היה מאמר לנגע צרעת בראשו והיה ראוי לזכור הפרק שלו רק מאמר "וְהָיָה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ, לְנֶגַע צָרָעַת" חוזר לכל אחת מאלו השלשה אף כי אמרו ארבע מראות נגעים בהרת עזה כשלג. כהה מזאת כצמר הלבן היא השאת. כהה מזאת כסיד ההיכל היא ספחת הבהרת. כהה מזאת כקרום ביצה שהיא תחת הקליפה היא ספחת השאת. והמעיין היטב ידע בלבול דבריהם כי היה ראוי לתפוש מן הבהרת לרדת עד קרום הביצה או להפך אלא מה עשה הכתוב תפש מן המראה השנית שהיא כצמר הלבן שהיא השאת ואחרי כן השלישית שהיא כסיד ההיכל שהיא הספחת אחרי כן דלג על הראשונה שהיא עזה כשלג שהיא הבהרת וכמו שהיא שלישית בכתוב כן היא שלישית למראה תלמוד לומר לבנה היא שאין למעלה הימנה ואדרבא יש לומר מצד פחיתות המראה על כן תארם בלובן ואחרי כן חזר עוד אל הרביעית שהיא כקרום ביצה במאמר "וְהָיָה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ, לְנֶגַע צָרָעַת" (ויקרא יג, ב) ואומרים למטה מקרום הביצה הוא הבהק. עוד אמרו כי סימני הטמאה שלשה שער לבן ומחיה ופשיון והכתוב באר השלשה סימנים כל אחד לפרק אחד שער לבן על הבהרת פשיון על הספחת מחיה על השאת והם אומרים כל אחד מאלו הסימנים יהיה סימן טמאה לכל אחת מארבע מראות ולא כן רצון הכתוב אלא לכל אחד מן הנגעים סימן מוסגל מה שאין לזולתו. עוד אמרו כי העומק כעומק החמה מן הצל ואינו ענין חפירה והעומק לא יהיה אלא מצד לבנונית והלא לפי דינם כקרום הביצה יהיה עמוק והוא אינו לובן חזק אף על הבהרת שהיא ספחת לבנה אומר ומראהו איננו עומק מן העור. עוד אמרו כי מה שאמרה התורה לבנה אדמדמת על הבהרת של שחין ושל מכוה הוא הנקרא פתוך וזה יהיה לכל אחת מן ארבע מראות ושערו לכל אחת מארבע מראות מעין האודם הם אומרים ארבעה טיפין דם בכוס חלב פתוך של מראה ראשונה וחמשה טיפין של מראה שניה ושנים עשר טיפין של מראה השלישית וששה עשר טיפין של מראה הרביעית. ודברו דברים שלא דברה התורה ונתנו שעור לנגע הצרעת שהוא כגריס שהוא שש שעורות אורך ושש שעורות רוחב פחות מזה לא יהיה צרעת. ודברו דברים בשעור המחיה והשער ומנהגם ידוע בענין השעורים מה שלא רמזה התורה ואין לנו לעסוק בדבריהם יותר. אך מה שהרמזנו הוא להעיר שעור יציאתם ממה שגזרה התורה אך אנחנו נמשך אחר הפשט להורות דין תורה בנגעי הצרעת:

**#XV:1 פרק ראשון**

**הכתוב** אמר "וַיְדַבֵּר ה', אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַהֲרֹן" בעבור שנגע הצרעת תלוי לכל מראה עיני הכהן על כן הכליל הדבור עם אהרון ואמר "אָדָם, כִּי-יִהְיֶה בְעוֹר-בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יג, ב) ואמר "אָדָם" להכליל איש ואשה שהם מתטמאים בנגעים ואמר "שְׂאֵת אוֹ-סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת" (ויקרא יג, ב) ואין זה הפרק כולל זולת המיחדים מפני שתלה ענין הצרעת במראה הכהן וחייב הקרבן לכל וכל זה תלוי על המיחד והזכיר שאת ספחת בהרת והיה לנגע צרעת חוזר לכל אחד משלשת הנגעים. וטעם שאת שהיא נשואה מעור הבשר וספחת שאינה לא נשואה ולא עמוקה ובהרת שהיא עמוקה מעור הבשר. והחל הכתוב בבהרת ממה שהשלים כמנהג הכתוב ואמר "וְהוּבָא אֶל-אַהֲרֹן הַכֹּהֵן, אוֹ אֶל-אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים" (ויקרא יג, ב) כיון שלא אמר אשר יעמוד תחתיו מכלל שהכהנים המשנים ראויים לדין בנגעי הצרעת. ואמר "וְהוּבָא אֶל-אַהֲרֹן הַכֹּהֵן" שאם לא יבוא ברצונו יובא בעל כורחו "וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת-הַנֶּגַע בְּעוֹר" (ויקרא יג, ג) שהיא בהרת כי כן אמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה" (ויקרא יג, ד). ויש אומרים שהיא כהה כיון שאמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה" הפך מאמר בעלי הקבלה שהיא עזה כשלג ויש לומר שגם היא לבנה אם לא באר הכתוב ידענו זה מן מאמר "וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן" (ויקרא יג, ג). ומה שאמר "וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן" מלמד שהיה בו שער ונהפך ללבן לא שצמח עתה ומראה הנגע עמוק מן העור כטעם חפירה והטעם בהיות אחד משני הסימנים יהיה טמא שאם בהיות שניהם יהיה טמא הנה בהעדר אחד מהם לא הורה משפטו וזה אי אפשר מכלל שסימן אחד משניהם מטמא. ואם יאמר אומר והיה ראוי לומר מאמר ומראהו איננו עמוק מן העור או מראהו איננו עמוק יש לומר שאם היה אומר או מראהו הייתי דן שאם בסימן אחד יהיה טמא בשני סימנים צריך שיהיה לו משפט יתר ועל כן אמר "וּמַרְאֵהוּ" וכן נמי בשלילת שני הסימנים שאמר "וּמַרְאֵהוּ, אֵינֶנּוּ עָמֹק מִן-הָעוֹר" (ויקרא יג, לד) "וּשְׂעָרָה, לֹא-הָפַךְ לָבָן" (ויקרא יג, ד) ולא אמר או שערה לא הפך לבן מפני שהייתי אומר כי בסימן אחד היה צריך הסגר ואנחנו כפי שבארנו הוא טמא מוחלט וזה בהכרח מפני שאם בהמצא שניהם החליט ובהעדר שניהם הסגיר ובהעדר אחד מהם לא יצר משלשה פנים אם הוא מוחלט או מוסגר או פטור. ולהיותו פטור אי אפשר מפני כי בהעדר שני הסימנים יעדו להסגר ובהעדר אחד מהם יהיה פטור ולהיותו מוסגר אי אפשר כי הכתוב לא יעד להסגר אלא בהעדר שני הסימנים מכלל שהוא טמא מוחלט כסימן אחד ואם אין אחד משניהם רק הלובן לבדו יעדו להסגר שבעת ימים שנאמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ[[79]](#footnote-79), וְעָמֹק אֵין-מַרְאֶהָ מִן-הָעוֹר, וּשְׂעָרָה, לֹא-הָפַךְ לָבָן--וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת-הַנֶּגַע, שִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא יג, ד). תמיה אני לבעלי הקבלה אשר אמרו שהעומק אינו סימן טמאה ועוד חזרו ואמרו שכל נגע שאין לו עומק אינו נדון נגע והכתוב אומר "וּמַרְאֵהוּ, אֵינֶנּוּ עָמֹק" "וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן, בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וְהִנֵּה הַנֶּגַע עָמַד בְּעֵינָיו, לֹא-פָשָׂה"[[80]](#footnote-80) (ויקרא יג, ה) טעמו בשעורו מלשון "וְלֹא כִהָה, בָּם" שהרי אמר "לֹא-פָשָׂה" ולא אמר ולא פשה אלא הוא באור למה שאמר "עָמַד בְּעֵינָיו" ואין הטעם במראהו מפני שאם יהיה זה במראהו יהיה טעם "וְהִיא כֵהָה" במראהו ויהיה טעם מפני שעמד על כן יהיה צריך הסגרה שבוע שני ומפני שכהה בשני אחר שלא פשה יהיה טהור מכלל אם עמד בעיניו בשני מה משפטו היהיה צריך הסגר שבוע אחד והלא לא מצאנו הסגר יותר משתי שבועות והכתוב לא באר אם עמד בעיניו בשני מה משפטו ולא אם כהה בראשון מה משפטו וחכמים אומרים כל זמן שהוא עומד במראהו צריך הסגר. והאמת מכח המאמרים הוא מה שנבאר כי אחרי שטהרו אם כהה בשני הוא הדין לטהרו אם כהה בראשון. אך אם עמד בשני במראהו אם הראשון יעדו להסגר בשני יהיה מוחלט כמו שנפרש בצרעת בתים. בעלי הקבלה אמרו שמאמר "וְהִיא כֵהָה" הטעם בו במראהו וכפי דבריהם איננו נראה כן מדין החקירה שאם יהיה זה הכהוי למטה מקרום הביצה אפילו אם פשה הוא טהור ומה טעם והיא כהה ולא פשה ואם הטעם בו שהיתה עזה כשלג ונעשית כקרום הביצה שהרי בדבריהם אין עזות המראה ולא בהיותה לאחד מארבע מראות סימן טמאה אלא השער והפשיון והמחיה ואע"פ כן ראיתי לפרשן אחד מהם שסתר את דבריהם באמרו האחד אם עומד במראהו או פשה יהיה טמא. ולפי הפשט אם לא פשה וכהה בהסגר שבוע שני יהיה טהור שכן אומר "וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִוא, וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר" (ויקרא יג, ו) יעדו בכבוס בגדים והוא מטמא אדם וכלים כיון שנסגר. וזאת הטהרה היא טהרה שלמה לקדש וקדשיו אינו מחוייב למה שנתפרש בפסוק "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע" (ויקרא יד, ב) ואומר "וְאִם-פָּשֹׂה תִפְשֶׂה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר, אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ אֶל-הַכֹּהֵן לְטָהֳרָתוֹ" (ויקרא יג, ז) וזו ראיה על דעת מי שאומר כי הפשיון לבד מטמא ולא עמידת מראהו שהרי לא אמר או שב למראהו ואמר "וְנִרְאָה שֵׁנִית, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, ז) אין הטעם במאמר שנית אחרי הטהרה עד שיהיה פעם שלישית רק הטעם קודם הטהרה שנראה פעם שנית ונטהר ואם פשתה אחרי כן יטמאנו הכהן מצורע מוחלט. וקראה מספחת מלשון "וְנִסְפְּחוּ עַל-בֵּית יַעֲקֹב" (ישעיהו יד, א) ענינו האסיפה והקבוץ כיון שאמר והיא כהה ולא פשה שהרי היא נכללת בשם בהרת שנאמר "וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא" (ויקרא יג, ד). ולשון בהרת מלשון "בָּהִיר הוּא, בַּשְּׁחָקִים" (איוב לז, כא) שהוא ענין שנוי מראה ואינו לובן כי על כן אמר "בַּהֶרֶת לְבָנָה" ותארה בלובן ועל כן לא שם אותה פרק בראשה:

**#XV:2 פרק שני**

**החל** דין השאת פרק בראשו ואמר "נֶגַע צָרַעַת, כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם" (ויקרא יג, ט) וטעם שאת שהיא לובן נשוא מן העור וקראה "נֶגַע צָרַעַת" ואמר "וְהוּבָא" כחבריו "וְהִנֵּה שְׂאֵת-לְבָנָה בָּעוֹר[[81]](#footnote-81), וְהִיא, הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן" (ויקרא יג, י) ר"ל מפני שהיה המקום לבן נהפך גם השער שהיה בה לובן ופרט למקום שאין בו שער כגון ראשי האצבעות וראש הערוה והכף שאלו מקומות אין בהם שער ובמקום שאין שם שער אם היה לובן אשר בדמותו יהפך השער ללבן יהיה מורה לסימן הטמאה אמר "וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי" (ויקרא יג, י) אין הטעם שבשער הלבן ובמחיה יהיה טמא רק במחיה לבד אם כן מאמר "וְהִיא, הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן" יהא הרצון שתאר המקום שלא תמצא המחיה אלא בלובן אשר יהפך השער ללבן ואין לבנות השער סימן טמאה שאלו היה סימן טמאה היה אומר הנה כמו שאמר בבהרת "וּשְׂעָרָה, לֹא-הָפַךְ לָבָן" (ויקרא יג, ד) והנה אפילו שיהיה השער לבן זולתי מחיה אינו טמא כי כן אמר "כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן, טָהוֹר הוּא" (ויקרא יג, יג). והאומר שהרצון בו או מחיה בשר חי לא דבר נכונה והנה צריך להיות בשר חי בתוך השאת שכן אומר "וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי, בַּשְׂאֵת" (ויקרא יג, י). ובעלי הקבלה אמרו שאין רצון הכתוב באמרו "וְהִיא, הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן; וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי, בַּשְׂאֵת" להיות שער ומחיה על השאת רק שהרצון שלא יהא סימן טמאה עד שיכיל המקום שער ומחיה ומחית בשר חי כטעם חדוש ואינו מלשון "דִּי-יְמַחֵא בִידֵהּ" (דניאל ד, לב) כדעת מפרשים. ולמה נקראת "נוֹשֶׁנֶת" (ויקרא יג, יא) מפני שהלובן קדם ובעלית הבשר החי הליחה המלבנת נסתרה תחת הבשר החי ואלו נגלה הלובן יהיה טהור כי יצא חולי הצרעת מן הצרוע. אך מפני שנסתר על כן נטמא ונראה כי הוא טמא משום הליחה שנסתרה ולאופן זה נקרא צרעת נושנת לא מפני הבשר החי כי הוא דבר בריא אך מפני שנסתרה הליחה ואומר "לֹא יַסְגִּרֶנּוּ, כִּי טָמֵא הוּא" (ויקרא יג, יא) ר"ל אינו צריך אל פשיון. ואומר "וְאִם-פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת" (ויקרא יג, יב) פריחה זו לשון פרישות ר"ל אם נתפשט אז הלובן וכסה גם כן הבשר החי בשאת על כן אמר "אֵת כָּל-עוֹר הַנֶּגַע" (ויקרא יג, יב) אין הטעם כל בשר האדם רק טעמו בשר החי שיהיה בשאת כי כן אומר "עוֹר הַנֶּגַע" ואמר "מֵרֹאשׁוֹ וְעַד- רַגְלָיו" (ויקרא יג, יב) טעמו מראש הנגע ועד סופו לא מראש האדם ועד רגליו באמור "לְכָל-מַרְאֵה, עֵינֵי הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, יב) ר"ל כיון שהשאת נטמאה במחיה ועל השאת היא מראה עיני הכהן לטמא אותה אם תמצא בה מחיה ואם פרוח תפרח הצרעת ר"ל הלובן לכל מראה עיני הכהן ר"ל על מקום המחיה שבמחיה שטמאו יטהרנו כיון שהפך כלו לבן ולא נמצא בכל המראה ההיא מחיה כי הכהן לא יעיין רק מקום הנגע. אך המפרש שאמר "לְכָל-מַרְאֵה, עֵינֵי הַכֹּהֵן" שפרט מקומות שאין הכהן ראוי לראותם כגון ערות האדם והשת ושל אשה כמו כן. ובעלי הקבלה אמרו שפרט לבית הסתרים שאין הכהן נזקק לראותם ופרטו גם כן מקומות שלא יטמאו בנגעים תוך העין ותוך האוזן וכיוצא בהם. וחכמים אומרים כי אם היה מקום שאין ראוי לראותו הכהן אם היתה אשה היה שואל לנשים ועל פי צורה שהיו מגידות היה מטמא ומטהר. ואחרים אומרים שהיו עושים חור כנגד מקום הנגע והיה מעיין הכהן. ואם חזר אותו הלובן ונגלה בו בשר חי עוד יטמאנו ועוד אם הלבין יטהרנו הנה הורה הכתוב בזה ארבעה שנויים הוא הדין לכמה שנויים שישתנה יטמאנו ויטהרנו. ואמנם ואם היה כלו בשר חי הוא טהור ואם היה כלו לבן טהור. ואם היה בשתי מראות בשר חי בלובן הוא טמא. אומרים החכמים שמזה השליך הכתוב שער החומר שאם בקצת לובן יהיה טמא בלובן כלו כל שכן וכונת הכתוב להפך:

**#XV:3 פרק שלישי**

**על** בהרת ושאת השחין תאר אותם הכתוב שהשאת לבנה והבהרת לבנה אדמדמת (ויקרא יג, יט) ובאר איכות הבהרת בלובן השער ועומק נאמר "וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן, וְהִנֵּה אֵין-בָּהּ שֵׂעָר לָבָן" (ויקרא יג, כא) אם כהה להסגיר הפך המספחת שבמספחת אם כהה פוטר ואם עמד בעינו בראשון מסגירו. והנה אם כהה בראשון מסגיר ואם לא פשה מטהר ואם פשה מטמא ולא הורה שאם עמד בעיניו ולא כהה מה משפטו אם יסגיר או יחליט או יפטור והדין נותן אם על כהוי מסגיר מה שפוטר במספחת כל שכן אם עמד בעיניו שיהיה מחליט. ונראה מכח הכתוב שיש שלשה סימנים בבהרת השחין השער הלבן והעומק ועמידתו בעיניו ונראה שהפשיון מטמא אחר ההסגרה. יש לשאול אחר שפרט השאת והבהרת איך באר דין הבהרת ולא באר דין השאת. יש מהם אומרים שמאמר "וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן" דין השאת וזה אי אפשר מפני שכל מה שבאר בזה הפסוק מפשיון וכהות ושלילת לבנות השער והעומק אינם כי אם דין מספחת הבהרת ועוד שחותם בבהרת באמרו "וְאִם-תַּחְתֶּיהָ תַּעֲמֹד הַבַּהֶרֶת" (ויקרא יג, כח) ואם יהיה זה הפסוק אמור בשאת על בהרת אם אין עומק ושער לבן לא נתפרש דינה ועוד שאומר "וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן-הָעוֹר" (ויקרא יג, כו) ואחר שהיא שאת איך יאמר "וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה". אך מה שיש לומר שהכתוב באר דין בהרת השחין מפני שיש שנוי מן בהרת עור ובשר שהיא אדמדמת והסגר שבוע אחד אם כהה אך דין השאת אחד על כן החריש הכתוב ולא באר דין השחין ועוד שחותם "וְאִם-תַּחְתֶּיהָ תַּעֲמֹד הַבַּהֶרֶת, לֹא פָשָׂתָה--צָרֶבֶת הַשְּׁחִין, הִוא" (ויקרא יג, כג) ואין זכרון בבאור השאת מה שנתפרש על המכוה שזכר הבהרת ולא זכר השאת באמרו "בַהֶרֶת, לְבָנָה אֲדַמְדָּמֶת" (ויקרא יג, יט) או לבנה על כן יש מפרשים באמרו או לבנה טעמו שאת לבנה. ויש מפרשים שהבהרת שני מינים בהרת שהיא לבנה אדמדמת ובהרת שהיא לבנה ולא הזכיר השאת כיון שהזכירה בשחין והורה שהיא כדין שאת עור בשר. ויש מהם אומרים מה שהזכיר על הבהרת הוא הדין בשאת שחין ומכוה הפך שאת עור בשר ולא ראוי זה המאמר לפי משמע הכתוב. ויש אומרים שדין הבהרת עד "וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן" ובפסוק ""וְאִם יִרְאֶנָּה הַכֹּהֵן" דין השאת. ויש קושיא כי זאת הפרשה חותמת "וְאִם-תַּחְתֶּיהָ תַּעֲמֹד הַבַּהֶרֶת" (ויקרא יג, כח). ואם יאמרו אומרים כי השאת היא בהרת כבר הזכרנו כי ענין הפרשה אי אפשר היותו עונה לענין השאת. ואם יטעון טוען כי כבר חותם בפרשת המכוה שאת המכוה היא יש להשיב שאין מלת שאת שם הנגע רק טעמו שרפה מלשון "וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד" (שמואל ב ה, כא). ויש לומר שראיית שרפת המכוה כענין צרבת השחין היא מלשון "כְּאֵשׁ צָרָבֶת" (משלי טז, כז). ובעלי הקבלה אמרו צרבת השחין כצרבת המכוה וחלקו הכתוב ללמד שאינן מצטרפין זה בזה:

**#XV:4 פרק רביעי**

**בצרעת** הנתק שנה הכתוב המאמר ואמר "וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה" ואומרים החכמים בעבור שיש שינוי בין איש ואשה בצרעת הנתק על כן שנה המאמר שהנתק יהיה לאיש בראש ובזקן ובאשה על הראש לבד אמנם הזקן בכלל צרעת עור בשר וכן הסריס או הראש שאינו מעלה שער משום שנשרה מפני משיחה ואינו מעלה שער הוא בכלל צרעת עור בשר. ונתן סימן הנתק בעומק ושער צהוב דק מתחלת טמאתו ואמר הכתוב ואם אין בו שער צהוב או עומק ועכ"ז אין בו שער שחור יעדו להסגרה שבעת ימים ואמר ואם "לֹא-פָשָׂה הַנֶּתֶק, וְלֹא-הָיָה בוֹ שֵׂעָר צָהֹב; וּמַרְאֵה הַנֶּתֶק, אֵין עָמֹק מִן-הָעוֹר"[[82]](#footnote-82) (ויקרא יג, לב) זה המאמר מלמד שכל אחד מאלו הסימנים מורה בטמאה ואפילו אחרי ההסגרה וכן הבהרת. והראיה שכל אחד מורה בטמאה כיון שהפשיון אחרי ההסגרה מטמא בלי עומק ושער צהוב ובשלילת סימני הטמאה פרט שלשתם ואחד מן השלשה הפשיון כמו שהפשיון לבד מטמא כן כל אחד מהעומק ושער צהוב מטמא והכתוב אומר בפשיון לבד "לֹא-יְבַקֵּר הַכֹּהֵן לַשֵּׂעָר הַצָּהֹב" (ויקרא יג, לו). ובשבוע ראשון אם עמד בעיניו ולא היה בו סימן טמאה ועכ"ז אין בו שער שחור שהוא סימן טהרה בנתק יעדו לגלח שער סביבות הנתק. ואם היה בו שער שחור בשבוע ראשון היה יוצא לידי טהרה שהרי קודם שיסגר אם היה בו שער שחור לא היה נסגר כלל משום שלילת סימני הטמאה והעדר סימן הטהרה יעדו לשבוע שני לתגלחת והסגר שבעת ימים. ואלו שלש עשרה יום שהם שתי שבועות הם שלשה עשר יום וביום שביעי של שבוע שני אם לא היה בו סימן טמאה ועכ"ז אין בו סימן טהרה וטהרו הכהן מפני שאין הסגרה יותר משתי שבועות. לא לפי דעת האומרים שקצר הכתוב צמוח שער השחור מן השבוע השני והסגירו אחרי כן אך הכתוב טהרו ואפילו בלי צמוח שער שחור אין הסגרה יותר משתי שבועות ואחרי הטהרה עוד אם פשה יהיה טמא אלא אם הוא עומד בעיניו ובו שער שחור יהיה טהור. ויש להקשות שאם פשה ועוד שער שחור צמח בו איך יהיה דינו. יש להשיב שאם יפשה יש בו חולי הצרעת שהיא ליחה סרוחה ומעולם לא יצמח בו שער שחור אך אם יצמח שער שחור בודאי נרפא הנגע ומעולם לא יפשה. אין טעם לדבר האומר שבשני סימנים מטמא ובסימן אחד מסגיר. נראה לי שלא אמר זה הפירוש אלא מפני שלא הסגיר במאמר "וְהִנֵּה אֵין-מַרְאֵהוּ עָמֹק מִן-הָעוֹר, וְשֵׂעָר שָׁחֹר, אֵין בּוֹ" (ויקרא יג, לא) שיאמר גם כן ושער צהוב אין בו משום שביום שביעי אמר "וְלֹא-הָיָה בוֹ שֵׂעָר צָהֹב" (ויקרא יג, לב) מכלל גם כן בתחלה לא היה בו שער צהוב והשער הצהוב אין הרצון בו שהיה שחור והצהיב שהרי לכך נקרא נתק שנשר השער מן המקום ההוא ולאופן זה צריך הסגרה. ואמר "וְשֵׂעָר שָׁחֹר, אֵין בּוֹ" הוא דין לשאר דמיות אלא דבר הכתוב על הרוב ועוד אחר שאמר "וְלֹא-הָיָה בוֹ שֵׂעָר צָהֹב" מה טעם "וְהִתְגַּלָּח--וְאֶת-הַנֶּתֶק, לֹא יְגַלֵּחַ" (ויקרא יג, לג) כיון שאין בו שער מה טעם לא יגלח על כן ראוי לפרש במאמר "וְאֶת-הַנֶּתֶק, לֹא יְגַלֵּחַ" שהרצון בו על השער הסמוך אל הנתק שיהיה הגבלה וסימן בעבור הפשיון לבחון אם יעבור השער או לא יעבור על כן אמר "וְאֶת-הַנֶּתֶק, לֹא יְגַלֵּחַ" ושער צהוב דק כמשמעו. ובעלי הקבלה אמרו שהוא קצר ולקוי זהו טעם דק וצהוב מלשון "נְחֹשֶׁת מֻצְהָב" (עזרא ח, כז) הכתוב אמר "וְאִישׁ, אוֹ-אִשָּׁה, כִּי-יִהְיֶה בְעוֹר-בְּשָׂרָם, בֶּהָרֹת--בֶּהָרֹת, לְבָנֹת"[[83]](#footnote-83) (ויקרא יג, לח) ואינו נדון בטמאה ולמה לא השלים הכתוב נגעי הטמאה ואחר כן יביא מה שהוא נדון בטהרה. יש להשיב מפני שעד כאן מה שהזכיר הכתוב כולל איש ואשה אבל בענין קרחת וגבחת מוסגל באיש זולת אשה על כן הקדים הכתוב הבהק מטמאת קרחת וגבחת. והבהק הם הבהרות שהם כהות והם גרגרים נראים לאדם מהם שחורים ומהם לבנים וכלם טהורים ואחר שהם שני מינים שחורים ולבנים למה הזכיר הלבנים ולא השחורים מפני שעל הלבנים יפול חשד הטמאה ולא כן השחורים. וכן אמרו בעלי הקבלה בהק הוא טהור הוא ואמרו הוא טהור ר"ל בזו המראה אבל למעלה ממנו טמא והנה הלבנים שהם כהים ונקראים בהק. ובהק פירושו לפי מקומו כיון שקראו בהרות לבנות ואמר "כֵּהוֹת לְבָנֹת" (ויקרא יג, לט) כעין המספחת באחריתה ודן טהרתם מפני רבוים על כן אמר "בֶּהָרֹת--בֶּהָרֹת" רבוי וכפל. ואמר "וְאִישׁ, כִּי יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ--קֵרֵחַ הוּא, טָהוֹר הוּא" (ויקרא יג, מ) הסגיל האיש מן האשה מפני כי על האשה לא תהיה קרחת כי הליחה גוברת עליה הפך הזכר ועל כן לא תמצא קרחת בנשים. ואמר " קֵרֵחַ הוּא, טָהוֹר הוּא" אין החפץ טהור מן נגע הנתק מכלל יהיה טמא מסבות אחרות שהכתוב לא דן בטמאתו אלא בחלוף העין שהוא לבן אדמדם נשוא מן העור לא במריטת השער אבל במריטת השער יהיה טהור. ויש להקשות הואיל והטמאה בסימנים מה טעם להורות טהרתו יש להשיב כמו שחשש על בהרות לבנות פן יפול חשד להקיש בטמאתו כן חשש הכתוב על מריטת הראש שאם מפני השער צהוב יהיה טמא אולי על המריטה יהיה צריך הסגר על כן אמר שהוא טהור ואין טעמו טהור אלא מטמאת הנתק שהרי הורה הכתוב סימן טמאה על הצרעת גבחת וקרחת שהיא שאת לבנה אדמדמת על כן אמר "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר" (ויקרא יג, מג) שאינו נקרא נתק אלא שאת לבנה אדמדמת ונגעי עור בשר שאת ספחת ובהרת ולא נתק אלא הנתק על הראש או הזקן מקום השער. וההבדל שבין מריטת הראש ובין הנתק אשר יעדו ושאין צריך לו בשער שחור ובעומק אבל הצורה אשר יעד להסגרה והוא ההבדל שהנתק הוא נפילת השער בשנוי המראה שהוא לובן אבל מריטת הראש יהיה מפני מעוט הליחה ונטייתו אל היובש ואחרי כן אם יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם נדון כמראה צרעת עור בשר. ואמר "אִישׁ-צָרוּעַ הוּא, טָמֵא הוּא; טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן, בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ" (ויקרא יג, מד) ר"ל נגע עור הבשר. הקרח על הראש כיון שקדמה מריטת השער ואחר "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר" שיהיה לבן אדמדם ובסימן המראה יהיה טמא. וההבדל שבין קרח וגבח שהקרח ימרט השער עד חצי הראש והגבח סמוך לפניו לבד על כן אמר "וְאִם מִפְּאַת פָּנָיו, יִמָּרֵט רֹאשׁוֹ--גִּבֵּחַ הוּא" (ויקרא יג, מא) ואין סימן טמאת נגע קרחת וגבחת כי אם במראה לבן אדמדם היא שאת שכן אמר "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר" ואלו אמר כנגע צרעת עור בשר היינו מבינים שיהיה טמא בסימנים כנגע צרעת עור בשר אלא אחר שאמר "כְּמַרְאֵה" ותלה הכתוב במראה לבד ועור בשר יהיה טמא במראה ועל כן אמר "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר". ואמר " בְּרֹאשׁוֹ נִגְעוֹ" שאינו נדון כנגע הנתק אחר שאין בו שער ואם כן לא יהיה טעם "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר" עונה על לבנה אדמדמת שהרי לא מצאנו נגע עור בשר שנטמא במראה לבן אדמדם אלא על בהרת שחין ומכוה ואם כן יהיה טעם "כְּמַרְאֵה צָרַעַת, עוֹר בָּשָׂר" כמו שעור בשר נטמא במראה כן קרחת וגבחת טמאתה במראה. ולא יקרא בשם נתק אשר סימניו ידועים והוא במקום שער שנמרט מצד הלובן אלא זה יקרא בשם שאת יען שהיה במקום קרחת וגבחת שנמרט מקודם לבן השער מפני יובש הליחה ועל כן לא אמר וטמא אותו הכהן שהוא משונה משאר הנגעים שאינו בפשיון שבמראה לבד נטמא כי אלו לא היה מאמר וטמא נשוא על המראה היה ראוי לומר ואם טמא כי ראיית הכהן הוא אם להחליט או לפטור ואין ראוי לפסוק במאמר וטמא ולפיכך לא אמר וטמא אלא אמר "טָמֵא הוּא; טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, מד) כי צרעת הראש הוא ולפיכך יש לו משפט אחר. ואמר "וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר-בּוֹ הַנֶּגַע" (ויקרא יג, מה) אינו רוצה למוסגר כי אם למוחלט. "בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים" (ויקרא יג, מה) לא כל בגדיו מה שלובש ומה שאינו לובש כי אם מה שלובש ולא גם כן כל תפירות הבגד אלא כדרך האבלים. "וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ" (ויקרא יג, מה) אם שיהיה הרצון לגדל השער מן "וּפֶרַע לֹא יְשַׁלֵּחוּ" (יחזקאל מד, כ) וכל אלו דרך אבלות כדרך "רָאשֵׁיכֶם אַל-תִּפְרָעוּ וּבִגְדֵיכֶם לֹא-תִפְרֹמוּ" (ויקרא י, ו). "וְעַל-שָׂפָם, יַעְטֶה" (ןיקרא יג, מה) כדרך "וְלֹא תַעְטֶה עַל-שָׂפָם" (יחזקאל כד, יז) שהוא דרך אבלות. "וְטָמֵא טָמֵא, יִקְרָא" (ויקרא יג, מה) זה יהיה לבד בצאתו ללכת חוץ למחנה שמכריז כדי שיתרחקו ממנו בני אדם שלא יתטמאו ואין זו הקריאה כל ימי חלוטו כמו שאר התנאים רק בצאתו לבד. ואמר "בָּדָד יֵשֵׁב, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ" (ויקרא יג, מו) גם הוא דרך העצבון והיגון שאם מפני טמאה היה יושב עם טמאים אחרים אלא הוא על צד העצבון כדרך "מִפְּנֵי יָדְךָ בָּדָד יָשַׁבְתִּי, כִּי-זַעַם מִלֵּאתָנִי" (ירמיהו טו, יז) כי מה שחל עליו לא חל אלא ממעשיו הרעים ומצד עונותיו ויתאבל וינחם ממה שחטא וישוב בתשובה שלמה וירחם השם עליו וימחול על פשעיו וירפאהו מחליו דכתיב "וְיָשֹׁב אֶל-ה' וִירַחֲמֵהוּ" (ישעיהו נה, ז). והמעיין בנגעי צרעת יבין רמזים עצומים כי הנה ביתרוני החמר להראות הכונה האלהית פחיתות החמר במי שיקרה לו אותו היתרון טמאו כמו שעברה לנו ההערה בכמו זה הענין. ואמנם בזה הענין רוצה לומר בנגעי צרעת העיר לנו להבין בעבור כי כל מדה שיש לאדם בין טובה בין רעה נמשכת אחרי ארבעת טבעיו. והמפליא לעשות חנן לאדם רוח עליונה הוא השכל האלהי להדריכו בדרך ישרה ואם ישתעבד החמר אל השכל וימית תאותיו הבהמיות ויישיר טבעיו אחרי נתיב יושר זהו לפי כונה האלהית ואם יתגברו הטבעים לעור עיני השכל ותהי מרוצתם רעה וגבורתם לא כן אשר מצדם יהיה כל פשע ורשע עון וחטאת יש בכח השם לשנות הטבע לנגעו בנגע הצרעת ולהמיתו הנה אם יהיה החטא כשני כשלג ילבין. ואולם מלת "שְׁקַעֲרוּרֹת" טעמו שחורות לפי דעת מפרש אחד ירקרקות או אדמדמות כנגד לבנה שחורה אדומה וירוקה ברוך שהורנו נפלאות מתורתו. ונגעי בגדים ונגעי בתים הם הערה לאדם. אמרו החכמים בתחלה לוקה האדם בנגע בית ואם לא יחזור למוטב לוקה בנגעי בגדים ואם לא יחזור יהיה לוקה בגופו עד שיכנע וישוב בתשובה שלמה והשם ישלח דברו וירפאהו. ודבר ידוע ממה שסופר בהגדות נבואיות מה שחל לנגע הצרעת לאנשים גדולים ויקירים הנה מרים הנביאה מה שהוכיחנו הכתוב לזכור ולא נטה מדרך היושר באמרו "זָכוֹר, אֵת אֲשֶׁר-עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם, בַּדֶּרֶךְ" (דברים כד, ט). ועזיה החסיד וגחזי נער אלישע מפני חטא שנפל מידיהם "אֲשֶׁר לֹא-נָשָׂא, פְּנֵי שָׂרִים" (איוב לד, יט). אסור לקצץ נגעי הצרעת כגון שיקצץ המחיה או יתלוש השער שנאמר "הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע-הַצָּרַעַת לִשְׁמֹר מְאֹד" (דברים כד, ח). ואם תלש סימן טמאה קודם שיראה אל הכהן או בתוך הסגר טהור ואם אחר החליט הוא בטמאתו עד שירפא מכל וכל. המצורע בטמאתו כמשפט הזב שמטמא משכב ומושב ומרכב שהם מטמאים אחרים והוא מטמא בכל משיגי הטמאה. וחמרא יתרה יש במצורע שמטמא בביאה הקש מן הבית שמטמא לבא אליו שהדירה שיושב בה המצורע היא טמאה שנאמר "מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ" (ויקרא יג, מו):

**#XV:5 פרק חמישי**

**טהרת** המצורע מצוה מן התורה שנאמר "וְהוּבָא, אֶל-הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, ט). כשם שמצוה לטמאו כן מצוה לטהרו בין בארץ בין בחוצה לארץ זולת כל ענין אשר הוא תלוי במקדש אבל אשר אין לו תליאה במקדש יהיה ראוי להעשות בין בארץ בית בחוצה לארץ בין כשבית המקדש קיים בין כשאין בית המקדש קיים שאלו היה תלוי בארץ היה מבאר כמו שבאר בנגעי בתים באמרו "כִּי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" וגו'. והספקה נכנסה אם יש טמאה וטהרה למצורע בגלות. והעלה אשר בשבילה נכנסה הספקה היא מפני שטמאת המצורע וטהרתו תלויה בכהן הראיה על זה כי בכל ענין ודבר בדין טמאת המצורע תלוי על הכהן כאשר זה נודע "וְרָאָה הַכֹּהֵן" "וְטִמֵּא הַכֹּהֵן" "טַמֵּא יְטַמְּאֶנּוּ הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, מד). ואין לטעון כי טמאת הצרעת אינה רק בסימנים ואיך יהיה תלוי בכהן שאם מפני שהוא יודע עניני טמאה וטהרה הנה אם יהיה חכם מישראל היתכן לדין בטמאה וטהרה זה לא יתכן. אבל מה שראוי לפסוק כי אע"פ שהטמאה בסימנים לא תהיה טמאה רק במאמר הכהן וכהן שאינו יודע סימני טמאה וטהרה וחכם מישראל יודע יודיע לכהן והכהן יטמא או יטהר. והראיה שכל טמאת צרעת תלויה במאמר הכהן הנה על צרעת הבתים אומר "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת-הַבַּיִת" (ויקרא יד, לו) ואומר "וְלֹא יִטְמָא, כָּל-אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (ויקרא יד, לו) מכלל אע"פ שהסימן עלה הטמאה יהיה תלוי גם במאמר הכהן. ועתה בגלות כיון שאין כהן ידוע שהוא מבני אהרן שהרי בזמן בית שני כשהיו כהנים כשבקשו כתבם המתיחס ולא נמצא ויגואלו מן הכהנה וזה היה בזמן שבית המקדש קיים כל שכן עתה בגלותנו. אך לפי הנראה אם יהיה כהן מיוחס עתה יש לו לטמא ולטהר ואמר "זֹאת תִּהְיֶה תּוֹרַת הַמְּצֹרָע" (ויקרא יד, ב) ולא אמר זאת תורת המצורע מפני שתורתו מבארת קרבנו ואמר "בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ". ואין טעמו כמו "וְכִי-יִטְהַר הַזָּב, מִזּוֹבוֹ" (ויקרא טו, יג) שהוא ענין רפואה שהרי אומר כי "נִרְפָּא נֶגַע-הַצָּרַעַת, מִן-הַצָּרוּעַ" (ויקרא יד, ג) והוא עבר רק בתחלת יום טהרתו שיוצא מטמאה חמורה לקלה כנגדה. ומענה "וְהוּבָא, אֶל-הַכֹּהֵן" יובא דבורו על ידי שליח שהרי אומר "וְיָצָא, הַכֹּהֵן" (ויקרא יד, ג). וזכר לקחת חמשה דברים "שְׁתֵּי-צִפֳּרִים חַיּוֹת, טְהֹרוֹת; וְעֵץ אֶרֶז, וּשְׁנִי תוֹלַעַת וְאֵזֹב" (ויקרא יד, ד) ו"כְּלִי-חֶרֶשׂ" ב"מַיִם חַיִּים" (ויקרא יד, ה). ואמר "שְׁתֵּי-צִפֳּרִים חַיּוֹת" ואין הטעם חיות ולא מתות שהרי אמר "וְשָׁחַט" ואין טעמו בריאות ולא חולות שהרי אמר "וְשִׁלַּח אֶת-הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (ויקרא יד, ז) אמנם טעמו שתהיינה מדבריות שכן אמר "וְשָׁחַט[[84]](#footnote-84), אֶת-הַצִּפּוֹר הָאֶחָת" (ויקרא יד, ה). ואמר "טְהֹרוֹת" ואין ראוי להיות ממין המוקרב כדרך פרה אדומה כי היה ראוי לומר שתי תורים או שני בני יונה כמו שבאר בקרבן עני ואומר "וְצִוָּה, הַכֹּהֵן, וְלָקַח לַמִּטַּהֵר" (ויקרא יד, ד) איזה שיהיה יקח בשביל המטהר וכן "וְצִוָּה, הַכֹּהֵן, וְשָׁחַט" מלמד שהלוקח והשוחט זולת כהן ומאמר "וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה" וגו' יהיה פועל הכהן כי כשהצרך להיות על ידי איש אחר אמר "וְצִוָּה" פעמים. ומים חיים הם מים מתוקים. ואחת משתי הצפרים נשחטת איזה שירצה משתיהם במקרה או הברורה משתיהן ורוב חכמים אומרים שהוא בגורל כדרך שני שעירים של יום כפור ואלו היה כן היה מבאר. ושוחט אחת על המים ומוצה הדם על המים ולוקח השלשה מינים וכורך הארז עם האזוב וקושרם עם שני תולעת. ויש אומרים שקושר גם הצפור וטובלם. והאמת שהצפור אינו נקשר עמהם שכן אומר "וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה" (ויקרא יד, ו) מלמד שהיא אינה נקשרת עמהם ועוד צריך שישלח והנה טובלם במים חיים ובדם הצפור השחוטה בפעם אחת ומזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים ואחרי כן משלח את הצפור החיה על פני השדה ואם חזר עוד משלח עד שישלח ולא יחזור דמיון שעיר המשתלח ששלח אל ארץ גזרה שהוא נושא עונות בני ישראל והולך לו כך זה הצפור כאלו לוקח נגע הצרעת והולך לו. אמנם על השחוטה לא הורה הכתוב מה נעשה בה ואין ראוי לומר שהיא נאכלת לשם חטאת כי לא הוזה דמה במזבח ולא לשם חולים כי לא נתכסה דמה. אבל אומרים החכמים כי היו חופרים בארץ וקוברים אותה או היתה נשרפת. בעלי הקבלה אמרו מאמר וזה אשר לא תאכלו על זה עונה ופירושיהם ידועים. ואחרי שיוזה מגלחו כדרך שמגלחין סביבות הזקן ושאר מקומות ומכבס בגדיו ורוחץ ונכנס למחנה גדול ואינו מטמא בביאה למחנה טמאים כמו שאמרו קצת החכמים כי לא נקראו הטמאים מחנה ומאחרי בואו למחנה יושב מחוץ לאהלו שבעת ימים וביום השביעי מגלח את כל שערו מה שפרט הכתוב בתגלחת שניה וחותם "וְאֶת-כָּל-שְׂעָרוֹ, יְגַלֵּחַ" (ויקרא יד, ט) אפילו מה שהוא בבתי הסתרים ומכבס בגדיו פעם שניה ורוחץ בשרו במים וטהר וביום השמיני מביא קרבן המפורש בכתוב. ושבעה ימים הראשונים שלמים בראשיתם וחסרים באחריתם והאחרונים חסרים בראשיתם ושלמים באחריתם. והנה טהרה ראשונה להכנס למחנה שלא יטמא בביאה אבל הוא מטמא אדם וכלים שהרי מטמא בגדיו וטהרה שניה להשתמש בטהורים וקדשים:

**#XV:6 פרק ששי**

**הסמיך** הכתוב צרעת הבגד עם צרעת קרחת וגבחת מפני שצרעת קרחת וגבחת במראהו כן נמי צרעת הבגד ואמר "וְהַבֶּגֶד, כִּי-יִהְיֶה בוֹ נֶגַע צָרָעַת: בְּבֶגֶד צֶמֶר, אוֹ בְּבֶגֶד פִּשְׁתִּים" (ויקרא יג, מז) אלו שני המינים יחדם הכתוב. ואין להקיש בגד מוך וקנבוס ומשי מפני שאם אמר מין אחד היינו מקישים האחרים ואע"פ כן בדרך רחוקה אלא אחד שפרט שני המינים אין להקיש דבר אחר חוץ מאלו שני המינים ואין לומר כי בבגד הכתוב רוצה מפני צבע המראה שהם ירקרקות או אדמדמות שהרי אומר "אוֹ בְעוֹר" (ויקרא יג, מח) "אוֹ אֶת-כָּל-כְּלִי הָעוֹר" (ויקרא יג, נב) ומה טעם בכל כלי ואין הטעם עד שיהיה העור כלי אינו מתטמא כי מה טעם "אוֹ בְעוֹר" והעור צריך שיהיה מהבהמות הטהורות כיון שהוא יוצא לידי טהרה והוא הדין על הצמר. והנה אין הטעם שיהיו לבנים ואם יהיה ירקרק באדמדם או אדמדם בירקרק מה בכך. ואם יהיה הבגד אדום שיהיה הנגע אדמדם עמוק מן האדום ועל כן אמר "יְרַקְרַק אוֹ אֲדַמְדָּם" (ויקרא יג, מט) בכפל האותיות שהאדמדם עמוק מן אדום וירקרק מן ירוק. לא מצאנו בנגעי בגדים שיהיה מוחלט מתחלתו אלא אחר הסגרה וסימני הטמאה על שלשה דרכים אם פשה בשבוע ראשון ישרף ואם לא פשה אלא אם כהה לבד יקרע מקום הנגע או שכהה ופשה יכבס ויסגר שבוע שני ואם לא שנה ממראיתו אע"פ שלא פשה או שפשה וכהה פשיון וכהוי שני ישרף ואם עמד בפשיון וכהוי הראשון יקרע. ואמר "פְּחֶתֶת" לשון פחיתות שאם פשה קראו "מַמְאֶרֶת" מלשון מארה כטעם כליון והם חלוקי עקר. ואם לא פשה אלא עמד בעיניו קראו פחתת כיון שאינו פושה ואמר "בְּקָרַחְתּוֹ, אוֹ בְגַבַּחְתּוֹ" (ויקרא יג, נה). בעלי הקבלה אמרו קרחת אלו הם השחקים גבחת אלו הם העדשים שמגביה שערו וזה לא יתכן שהגבח הוא מי שימרט שערו מפניו. ויש מפרשים קרחתו אחורי הבגד גבחתו פני הבגד כגון שהקרח אחרי הראש. ואם כהה ממראיתו אחרי שכבס יקרע מן הבגד וישרף אותו הקרע הוא הדין אם כהה בראשון אע"פ שלא כבס יתחייב שיקרע מן הבגד מקום הנגע אלא אם הלך לו הנגע יכבס ויטהר ואם תראה עוד בבגד אחרי הקרע אומר "בָּאֵשׁ תִּשְׂרְפֶנּוּ, אֵת אֲשֶׁר-בּוֹ הַנָּגַע" (ויקרא יג, נז) ואינו מרמיז על כלל הבגד אלא על מקום הנגע עם גבולו על כן אמר "אֵת אֲשֶׁר-בּוֹ הַנָּגַע" אלא אם כבס וסר מהם הנגע וכובס שנית וטהר. והכתוב הזכיר חמשה דברים מן הנטמאים והם בגד צמר או בגד פשתים או שתי או ערב ואינו רוצה שתי וערב כשהוא ארוג רק שיהיה כל אחד בפני עצמו והמבין יבין אסור שעטנז בצמר ופשתים שעל אלו שני המינים יהיה מצטרף מראה הצרעת וכדי שלא יפסד הבגד בהצטרף שתיו עם ערבו על כן אסר אלו שני המינים רק ממין אחר לא יצטרף. ואמר "אוֹ בְעוֹר" כשלא נתקן עדיין ואמרו "אוֹ בְּכָל-מְלֶאכֶת עוֹר" כמו כר וכסת. אם היה הנגע ירקרק ופשה אדמדם אינו פשיון שהפשיון צריך שיהיה ממינו שזולת מינו אינו מצטרף ובין שפשה הנגע בתוכו שהיה בתוכו מקום נקי או חוצה לו אחרי הוכבס הבגד וחזר הנגע במקום אחר הוא נדון שבו פושה ופורח. אין טעם לדבר האומר שאם פשה כלו ירקרק או אדמדם או ששב כלו ירקרק או אדמדם אינו טמא. הבגד שיש בו הנגע הוא עין הטמאה שמטמא על ידי כלל משיגי הטמאה ובסגולה שמטמא באהל:

**#XV:7 פרק שביעי**

**נגעי** בתים תלאן הכתוב בביאתם לארץ שנאמר "כִּי תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" ואמר "וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת, בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם" (ויקרא יד, לד) מלמד שהנגע יחול ברצון השם על צד חיסור ותלה הדבר בארץ מפני שארץ ישראל אינה מקבלת לעושי הרע כנרמז "וְלֹא-תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ" (ויקרא יח, כח) ואמר "בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם" היא ארץ כנען וכולל גם ארץ סיחון ועוג אע"פ שאמר "כִּי תָבֹאוּ" למד הכתוב שלא יהיה דין נגעי בתים אלא אחרי בואם לארץ ובא אשר לו הבית (ויקרא יד, לה) ואמר "כְּנֶגַע, נִרְאָה לִי בַּבָּיִת" (ויקרא יד, לה) לא יפסוק הדבר שהוא נגע אלא יאמר מאמר מסופק כנגע כי לא יקרא נגע אלא במאמר הכהן. "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת-הַבַּיִת" (ויקרא יד, לו) זה הפסוק מורה כי אע"פ שהיה נגע מטמא לא יטמא אלא אחרי דין הכהן על כן אמר "וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת-הַבַּיִת" שאם על דרך רחמנות שלא יטמא כל מה שיש בבית בעל הבית היה עושה זה ועל דרך חוב לא יכשר כי הדבר מסופק אם טמא ואם טהור. ונראה מן הכתוב כי עד שיאמר הכהן להסגיר אינו מטמא שהרי אומר "וְיָצָא הַכֹּהֵן [מִן-הַבַּיִת] אל פתח הבית" (ויקרא יד, לח) מכלל אע"פ שדן בטמאה עד שיאמר אינו טמא ואם כן למה אמר הכתוב כי קודם בוא הכהן וצוה ופנו היה לו לומר בעודו בבית לצוות לפנות אלא מלמד שאם יצוה לפנות אחר שיראה כאלו אומר שהוא טמא ויטמא מה שבבית. "וְרָאָה אֶת-הַנֶּגַע, וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת, שְׁקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת, אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת" (ויקרא יד, לז) טעמו קוים ושורות ואין לו דומה. והמפרש טעמו שחורות אם הוא תואר צריך שיקדם המתואר והיה ראוי לומר או ירקרקות. ובעלי הקבלה האומרים שטעמו שוקעות רירות צריך שיקדם המתואר ומה טעם שיאמר עוד "וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל, מִן-הַקִּיר" (ויקרא יד, לז) דומה לו "עָמֹק מִן-הָעוֹר" (ויקרא יג, לא) סמוך לו אומר "וּשְׁפָלָה אֵינֶנָּה מִן-הָעוֹר" (ויקרא יג, כו) "וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן-הַבַּיִת, אֶל-פֶּתַח הַבָּיִת; וְהִסְגִּיר אֶת-הַבַּיִת" (ויקרא יד, לח) מלמד שאין הבית טמא עד שיאמר הכהן שהוא טמא ואין הסגירה בבית רק בנגע אם יפשה או לא יפשה שהרי אומר "וְהַבָּא, אֶל-הַבַּיִת, כָּל-יְמֵי, הִסְגִּיר אֹתוֹ" (ויקרא יד, מו). והנה אין מחליטין צרעת הבית מתחלתה רק אחרי הסגרה בצרעת בגדים ועל צרעת בתים מסגיר ונותן לו שבוע ואם פשה חולץ וקוצה וטח ואם חזר ביום השביעי וראהו והנה פשה וצוה הכהן וחלצו את האבנים אשר בהם הנגע להשליכם אל מקום טמא שלא יצטרכו אותם. "וְאֶת-הַבַּיִת יַקְצִעַ" (ויקרא יד, מא) מלשון קציעות שיסיר הקליפה ואינו מלשון מקצוע רק טעמו שיקח הקצה שלהם. "וְלָקְחוּ אֲבָנִים אֲחֵרוֹת, וְהֵבִיאוּ אֶל-תַּחַת הָאֲבָנִים; וְעָפָר אַחֵר יִקַּח, וְטָח" (ויקרא יד, מב) אמר זה לשון יחיד למד זה שאם היו שנים בתים ולהם קיר אחד ביניהם ונראתה הצרעת מפאה אחת שניהם חייבים לחלוץ ולבנות. אמנם הטיחה בעפר יהיה לבעל הבית אשר בו הנגע שנאמר "וְעָפָר אַחֵר יִקַּח, וְטָח אֶת-הַבָּיִת" (ויקרא יד, מב). "וְאִם-יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת" (ויקרא יד, מג) פריחה זו לשון צמיחה ואינו מלשון פשיון והתפשטות כענין "וְאִם-פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת, בָּעוֹר" ( ויקרא יג, יב) "וּבָא, הַכֹּהֵן, וְרָאָה, וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע בַּבָּיִת--צָרַעַת מַמְאֶרֶת" (ויקרא יד, מד) לשון אכול וכליון ולשון "פָּשָׂה" זה אינו לשון פרישות אלא ענין צמיחה וגלוי כי אין משמע זה המאמר רק אחרי הטוח את הבית על כן אמר "וְנָתַץ אֶת-הַבַּיִת, אֶת-אֲבָנָיו וְאֶת-עֵצָיו[[85]](#footnote-85)" (ויקרא יד, מה) וזה הפסוק מלבד שאין הצרעת נגלית אלא בבית שהוא בנוי מעצים ואבנים. בעלי הקבלה בלבלו פרשה זו שהיא אמורה בנגע הבית בפירושים מקולקלים ואשר בלבלם לשון פשה שאומרים בפסוק "וּבָא, הַכֹּהֵן, וְרָאָה, וְהִנֵּה פָּשָׂה[[86]](#footnote-86)" (ויקרא יד, מד) שאינם עושים אותו לשון צמיחה עד שיהיה משמע הפסוק אחרי הטוח את הבית אלא רוצים בזה היות משמע המלה פרישות ושטיחות ופסוק זה צריך שיהיה אמור בסוף שבוע שני מכלל העומד בעיניו בסוף שבוע ראשון מסגירין אותו ובסוף שבוע שני חולץ וקוצה וטח כמו אם פשה בראשון ונותן לו שבוע שלישי ואם חזר נותץ ואם לא חזר טהור. והנה הוסיפו תנאי שלא בארה התורה ר"ל העומד בעיניו והלא העומד בעיניו בבהרת של מספחת שהתנתה התורה אומרים שאין עמידתו בעיניו סימן טמאה וכהותו אינו סימן טהרה והנה הוסיפו תנאי זה שלא בארה התורה ואם רצו לקיים זה התנאי נוח להם אם היו מקישין אותו מנגע הבגד כמו שעשו קצת מן חכמי הקראים מלהחליף ולבלבל סדר המקראות. ואם בלבלם לשון פשה שהוא ענין פרישות שהוא אמור על המוסגר דין שיבלבלם לשון ופרח שהוא אמור על החוזר באמת ולשון פריחה מצאנוה על השאת לשון פרישות באמרו "וְאִם-פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת" (ויקרא יג, יב) לשון צמיחה בזה המקום כך לשון פשה במקום זה לשון צמיחה. ועוד שהם אומרים שאם נגלה הנגע במקום יאמר פושה:

**ומעתה** נבאר לפי דעתם איך תקנו סדר המקראות. אומרים שמאמר "וּבָא, הַכֹּהֵן" הוא בסוף שבוע שני שמקישין ביאה משיבה שאומר "וְשָׁב הַכֹּהֵן, בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (ויקרא יד, לט) מה שיבה בסוף שחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע כך לביאה זו בסוף שבוע שחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ופסוק זה לא היה ראוי להכתב הנה אלא פסוק ונתץ שאין נותץ אלא החוזר ופסוק "וּבָא, הַכֹּהֵן" אינו אמור על החוזר אלא לעומד בראשון ופושה בשני. ובמאמר "וְאִם-בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן, וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא-פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת, אַחֲרֵי, הִטֹּחַ אֶת-הַבָּיִת--וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת-הַבַּיִת כִּי נִרְפָּא הַנָּגַע" (ויקרא יד, מח) אומרים משמע זה אינו חוזר למאמר "וְאִם-יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת, אַחַר חִלֵּץ אֶת-הָאֲבָנִים" (ויקרא יד, מג) שאם אחרי הטוח איך יאמר "וְהִנֵּה לֹא-פָשָׂה" אלא משמע זה הפסוק אמור לעומד בשבוע ראשון ושני ולא פשה וטח ונותן לו שבוע שני ואם חזר נותץ ואם לא חזר טהור. וגם כן פירוש הפסוק "וְאִם-בֹּא יָבֹא" בסוף שבוע שני "וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא-פָשָׂה" אלא עומד בעיניו וטח ואחרי הטוח אם לא חזר וטהר את הבית כי נרפא הנגע בחליצה וטיחה ואם חזר נותץ. הנה הוציאו מכל וכל פירוש אלו הפסוקים ממשמעם שהכתוב אומר "וְהִנֵּה לֹא-פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת[[87]](#footnote-87), אַחֲרֵי, הִטֹּחַ" (ויקרא יד, מח) אומר פשיון אחרי הטיחה ורצונו לשון צמיחה כמו שפירשנו נגד שאמר "וּבָא, הַכֹּהֵן, וְרָאָה, וְהִנֵּה פָּשָׂה הַנֶּגַע" (ויקרא יד, מד). וכפי שאנחנו רואים משמע הכתוב כי העומד בראשון ופושה בשני לא נתפרש בתורה דינו וכן העומד בראשון ובשני ופושה בשלישי לא נתפרש בתורה דינו. אכן הנראה לנו ממשמע זאת הפרשה כי כשנראה הנגע מסגירו ובסוף השבוע רואהו אם פשה חולץ וקוצה וטח ואם לא חזר טהור ואם חזר טמא. "וְאִם-יָשׁוּב הַנֶּגַע וּפָרַח בַּבַּיִת" (ויקרא יד, מג) טעמו צמח בין באותו מקום בין במקום אחר יאמר שיבה הוא טעם "וּבָא, הַכֹּהֵן, וְרָאָה, וְהִנֵּה פָּשָׂה" (ויקרא יד, מד) טעמו צמח וזה הפסוק אמור על החוזר מיד נותץ שנאמר "וְנָתַץ אֶת-הַבַּיִת" וכיון שהורה לענין טמאה אומר "וְהַבָּא, אֶל-הַבַּיִת, כָּל-יְמֵי, הִסְגִּיר אֹתוֹ" (ויקרא יד, מו) והוא השבוע ראשון "יִטְמָא, עַד-הָעָרֶב" ולא חייב לו כבוס בגדים ועל האוכל ועל השוכב חייב כבוס בגדים והלא בגדיו נטמאים מן המאמר "וְלֹא יִטְמָא, כָּל-אֲשֶׁר בַּבָּיִת" (ויקרא יד, לו) א"כ אינו רוצה בבגדים שהוא לובש בעודו בבית אלא אחרי צאתו ולבש בגדים אחרים יהיה מטמא אותם ולא כן הבא זהו דין תורה. ובעלי הקבלה אמרו הזכיר שוכב עם אוכל שיהיה השוכב כשעור אוכל אכילה משוערת שלא יחשב בחזקת והבא ואחרי כן אמר "וְאִם-בֹּא יָבֹא הַכֹּהֵן, וְרָאָה וְהִנֵּה לֹא-פָשָׂה הַנֶּגַע בַּבַּיִת, אַחֲרֵי, הִטֹּחַ אֶת-הַבָּיִת--וְטִהַר הַכֹּהֵן אֶת-הַבַּיִת, כִּי נִרְפָּא" (ויקרא יד, מח) בחליצה וטיחה הפך "וּבָא, הַכֹּהֵן, וְרָאָה, וְהִנֵּה פָּשָׂה" והלא מכח זה המאמר שמורה בטמאתו אם חזר היינו לומדים טהרתו אם לא חזר אלא להסמיך טהרת הבית בהזאה בשני צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים אל כלי בטהרת האדם. והנה מצאנו מערכות טהרת נגעי צרעת על שלשה חלקים. שהאדם צריך הזאה וכפרה. והבית צריך הזאה לבד. והבגדים צריכים כבוס. יש לחוש לעומד בעיניו בסוף שבוע ראשון אם לא פשה ובתורה לא נתפרש דינו וחכמים אומרים שנגע הבית יהיה בצורה שנתבארה בתורה כי בסוף שבוע ראשון על כל פנים יפשה ועל כן לא בארה התורה את העומד בעיניו ואם לא יפשה ואין זה הפירוש נראה כי על כל פנים היה מוחלט מתחלתו ולא היה צריך אל הסגר כי טעם ההסגרה על צד הפשיון אם הין ואם לאו ר"ל אם יפשה ואם לא יפשה ואחר שדן הכתוב על הפשיון דין היה לו לבאר על העומד במראהו ולא פשה. ויש חכמים שאומרים שיש לדין לעומד במראהו ואם לא יפשה לא כפירוש בעלי הקבלה אלא הקש מנגעי בגדים כיון שנגעי בגדים שזה ירקרק אדמדם וזה ירקרק או אדמדם. יש להקיש זה מזה וכי הכתוב חברם במאמר אחד באמרו "וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד, וְלַבָּיִת" (ויקרא יד, נה) והכתוב פירש בנגעי בגדים שלשה ענינים על הפשיון איך יהיה דינו ולעומד במראהו איך יהיה דינו ואם כהה איך יהיה דינו וכיון שנתפרש דרך אחד בנגעי בתים ר"ל הפשיון מה חלוף יש בדינו מפשיון נגעי בגדים שבתחלה מסגירו ואם פשה בסוף השבוע שורף אותו ולא פשה אלא עומד במראהו בסוף שבוע שני או כהה ופשה ואיך צריך לומר שעומד במראהו ופשה שורף אותו ואם כהה קורע מקום הנגע ושורף אותו והבגד מכבסו פעם שנית ויוצא לידי טהרה הוא הדין אם כהה לבד בראשון שקורע ומכבס ומטהר אם חזר אינו צריך הסגרה אלא מיד ישרף. והנה מה שדן על הבגד שרפה דן על הבית חליצה וקיצה וטיחה ואם חזר ינתץ. והנה החליף הכתוב משפט נגע הבית לנגעי בגדים הוא הדין לשאר המשפטים כזה החלוף ואם לא נתבארו בתורה ההקש יחייב כיצד אם נראה בביתו נגע מסגירו שבוע ואם פשה בסוף שבוע חולץ וקוצה וטח ומטהרו ואם חזר נותץ עמד במראהו בשבוע ראשון מסגירו שבוע שני ואם עמד במראהו בשבוע שני חולץ וקוצה וטח ואם חזר נותץ. כהה הנגע בראשון או בשני חולץ אותו האבן שבו הנגע אלא אם הלך הנגע אינו צריך חליצה והדבר נראה אם כהה אין הנגע צריך טהרה בצפרים ואם כהה בשבוע שני צריך טהרה בצפרים שהרי נטמא בעמידת מראהו בראשון אע"פ שלא הוחלט ואינו קוצה וטח אלא חולץ האבן אשר בו הנגע ואם חזר נותץ הבית כמו שקורע נגד הבגד שכהה מן הבגד ואם חזר בו שורפו. וזאת הדעת כדרך ההקש יותר נראה בדעתי. והסוף חתם בנגעי צרעת מאמר כללי בפסוק "זֹאת, הַתּוֹרָה, לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת, וְלַנָּתֶק" (ויקרא יד, נד) ומאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" אינו כולל נתק בעבור שבא בו"ו מכלל שאינו נכלל ואם אינו נכלל מה טעם "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" אחרי שמבאר כל אחד ואחד. ויש חכמים אומרים כי מה שלא נתבארו בפרט נכללים במאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" והם צרעת שחין ומכוה וקרחת וגבחת עד שמדוחק אמרו הזכיר ולנתק אחר מאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" כמו שנתבאר משפט הנתק אחר משפט שחין ומכוה והלא אמרו שמאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" כולל גם של קרחת וגבחת ואיך הקדימם מן הנתק. אך מה שיש לומר במאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" בעבור שנגעי האדם שני חלקים שכלל הגוף חלק אחד והראש והזקן וצרעת קרחת וגבחת נכללות במאמר "לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת". ואחרי כן אמר "וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד, וְלַבָּיִת" (ויקרא יד, נה) והשלים חלקי הצרעת ואחרי כן שב לבאר ולפרוט מה שכלל במאמר ו"לְכָל-נֶגַע הַצָּרַעַת" ואמר "וְלַשְׂאֵת וְלַסַּפַּחַת, וְלַבֶּהָרֶת" ובאלו שלשה שמות נכללות צרעת עור בשר וצרעת שחין ומכוה וצרעת קרחת וגבחת והקדים השאת ואחרי כן הספחת ואחרי כן הבהרת כפי שהקדים בהם מאמר הכלל הפך מה שהזכיר בדינם ואומרים החכמים שהשאת קשה בדינה מהספחת וכן הספחת מהבהרת ועל כן הקדימם בסדר הכלל אך כשסדר משפטם הקדים מה שהוא קל בדינו שהוא הבהרת ואחרי כן הספחת שהיא פרח הבהרת ואחרי כן השאת. אך כפי שסדר הכלל בהתחלה כן סדרם בחתימה:

**נשלם ענין נגעי צרעת :** **וברוך חונן לאדם דעת**

**#XVI ונתחיל סדר טמאת המת :** **בשם שופט צדק ואמת**

**המת** מטמא בכלל משיגי הטמאה אשר בארנו אותם ומטמא גם כן באהל ולא נתבארו בטמאת המת רק הנגיעה והאהל. הנגיעה כמו שנאמר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" (במדבר יט, יא). והאהל שנאמר "זֹאת, הַתּוֹרָה, אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" (במדבר יט, יד) וכלל משיגי הטמאה מוקשים לטמאת המת כמו משא ותוך ועליו ויחס. ואמנם אופן ההקשה בשני פנים. האופן האחד שאם הנבלה שהיא מטמאת טמאת יום ומטמאה בכלל משיגי הטמאה והמת שהוא מטמא טמאת שבעה לכל שכן. והאופן השני שאם המת מטמא באהל שהוא יחס רחוק המשא לכל שכן שיהיה מטמא במשא והראיה הגמורה שיש לנו להקיש הנה בידוע שלא באר במשפט טמאת המת אלא הנגיעה והאהל. ובספור שבי מדין טמא את ההורג ואין ההורג טמא מחמת נוגע שהרי אומר "וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט) ולא מחמת אהל והדין נותן שתהיה טמאת ההורג עולה מכח פרשת טמאת המת. ואנחנו כבר בארנו שההורג בכלל נושא ובאמת שהוא עולה מכח ההקש. המת שמטמא זה שיצאה נשמתו לגמרי שנאמר "בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת" (במדבר יט, יג) ואפילו שהוא גוסס עד שתפרח נפשו ונשמתו זה הוא דין תורה. אך החלל אפילו שהוא מפרכס הוא מטמא באיזה צורה הוא כגון שנכרת ראשו או שסעוהו בנתים עליו הכתוב אומר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל-חֶרֶב" (במדבר יט, טז). והחלל שני מינים חלל שפרחה נשמתו וחלל שנהרג ועדיין לא יצאה נשמתו ואומר "וְנָאַק נַאֲקוֹת חָלָל" (יחזקאל ל, כד) שמוציא הנשימה ואינו יכול להשיבה שאם על מי שמת לגמרי שהרי אומר "אוֹ בְמֵת" וכי יעלה על דעת מה שאומר הכתוב "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" על מי שמת מיתה טבעית ולא על מי שנהרג אלא רצון הכתוב כמו שאמרנו. ואחד מת ישראל ואחד מת האינו ישראל מטמא בכלל משיגי הטמאה הראיה על זה ממה שאמר "וְאַתֶּם, חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה--שִׁבְעַת יָמִים[[88]](#footnote-88): כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט) שנאמר על הריגת אנשי מדין. לא כדעת בעלי הקבלה שאומרים עובד כוכבים שמת מטמא במגע ולא באהל והביאו ראיה שבמגע אומר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת, לְכָל-נֶפֶשׁ" (במדבר יט, יא) באמרו "לְכָל-נֶפֶשׁ" כולל גם כן מתי האינם ישראלים. ומה שהביאו ראיה כי מה שאמר על "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת, לְכָל-נֶפֶשׁ אָדָם" ולא נאמר על אדם כי ימות באהל לכל נפש שהרי יש לדעת בפסוק "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ובפסוק "וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" לא בא להורות משפט הטמאה אלא החטואי במי נדה כיון שהזכיר תקון מי נדה רצה לבאר גם כן מי הם הצריכים אותם ועל כן הזכיר הנוגע במאמר קצר להורות החוב עליו אם לא יתחטא. אך משפט הטמאה אינו כי אם מפסוק "זֹאת, הַתּוֹרָה, אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" (במדבר יט, יד) ועל הנוגע אומר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (במדבר יט, טז) ולא הזכיר בזה הפסוק "נֶפֶשׁ אָדָם" וכלל ישראל ואינו ישראל הוא הדין גם בפסוק "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל". ועוד שמאמר "נֶפֶשׁ אָדָם" מצאנוהו לישראל לבד ממה שאמר "אֲנַחְנוּ טְמֵאִים, לְנֶפֶשׁ אָדָם" (במדבר ט, ז) ולא היו אלא מתי ישראל והמביא ראיה ממאמר "וְאַתֶּם, חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה [שִׁבְעַת יָמִים] כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט) ולא אמר וכל בא אל האהל. יש להשיב כי לא היה לשם מי שנטמא באהל מה שלא הרג ולא נגע בחלל מפני שהכו את כל זכורה וכן כל אשה יודעת איש מצווים להרג שנאמר "וְעַתָּה, הִרְגוּ כָל-זָכָר בַּטָּף" (במדבר לא, יז) ועל כן לא הוצרך לומר וכל בא אל האהל שבו מת מפני שאין טמאה חלה על טמאה שנאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" ואמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" ולא הוצרך לומר וכל אשר יגע במת כדי להכליל גם הנוגע במת באהל מפני שכבר נטמא באהל ומה צורך להכלילו בטמאה על הנגיעה:

**#XVI:1 פרק ראשון**

**הנפל** מטמא בכלל משיגי הטמאה כמת ואינו מטמא אלא אחרי ביאת הנשמה מפני שהאמת נכוחה שלא יהיה הנפל מטמא אלא אחרי ביאת הנשמה שכן כתוב "בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת" (במדבר יט, יג) כי קודם שתבוא בו הנשמה הוא כאבן דומם והסמכנו מעונש נפש תחת נפש כי כן אומר "וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ" (שמות כא, כב) "נֵפֶל אֵשֶׁת, בַּל-חָזוּ שָׁמֶשׁ" (תהילים נח, ט). ודעות החכמים נחלקו לשלש דעות בביאת הנשמה מהם אומרים משישתנה הזרע עם דם ויהיה גולם אדום תהיה בו נשמה. ומהם אומרים משתראה בו צורה אנושית. ומהם אומרים משתשלם צורתו. ודעות החכמים בהשלמת צורתו לבוא בו הנשמה בארבעים ואחד יום לזכר והנקבה בשמונים ואחד יום. ומהם אומרים בתשלום ארבעה חדשים וחצי והראיה כי הנשמה לא תבוא כי אם בהשלמת צורתו כי כן אמר המדבר ברוח הקדש באמרו "אֲשֶׁר-עֻשֵּׂיתִי בַסֵּתֶר; רֻקַּמְתִּי, בְּתַחְתִּיּוֹת אָרֶץ. (תהילים קלט, טו) גָּלְמִי, רָאוּ עֵינֶיךָ" (תהילים קלט, טז) ואומר "הֲלֹא כֶחָלָב, תַּתִּיכֵנִי; וְכַגְּבִנָּה, תַּקְפִּיאֵנִי. (איוב י, י) עוֹר וּבָשָׂר, תַּלְבִּישֵׁנִי" (איוב י, יא) שזהו דבר הרוח. ואחרי כן אומר "חַיִּים וָחֶסֶד, עָשִׂיתָ עִמָּדִי" (איוב י, יב). וכן נוצר אדם הראשון שנאמר "וַיִּיצֶר ה' אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם, עָפָר מִן-הָאֲדָמָה" (בראשית ב, ז) ואחרי כן אמר "וַיִּפַּח בְּאַפָּיו, נִשְׁמַת חַיִּים" (בראשית ב, ז). ובתחית המתים אומר "וַיִּקְרַם עֲלֵיהֶם עוֹר, מִלְמָעְלָה" (יחזקאל לז, ח) כלל אותה הפרשה ואחרי כן אומר "מֵאַרְבַּע רוּחוֹת בֹּאִי הָרוּחַ, וּפְחִי בַּהֲרוּגִים הָאֵלֶּה" (יחזקאל לז, ט). אבל לפי דעת האומרים מזמן שתראה בו צורה אנושית תהא ביאת הנשמה מפני שהכתוב אומר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" (במדבר יט, יד) וכיון שנראתה בו צורה אנושית לא יצא מהיותו חי או מת ואם אינו חי הוא מת. והאומרים כשהוא גולם ונפל היתה בו נשמה והעד שיש לו תנועה ועוד שההרה מצד ריח תפיל מכלל שיש בו הרגשת חיים ומאמר הכתוב "חַיִּים וָחֶסֶד, עָשִׂיתָ עִמָּדִי" אחרי תשלום הצורה אין הכונה רק כל זמן היותו בהריון והעד "וּפְקֻדָּתְךָ, שָׁמְרָה רוּחִי" (איוב י, יב) שמכלל רוח היתה בו. ולא ראי יצירת העובר כיצירת האדם ותחית המתים אכן בענין הריח והתנועה יש לטעון כי האשה תתפעל ולא תוכל להחזיק העובר. אכן חכמי המחקר הורו אם יש בזרע נפש או אין ואם מתחדשת לו מחוץ או נולדת בו. והעלה העיון שיש מכחות הנפש מתחדשות באנוש אחרי כן ויש כחות שהן בזרע והן הכחות שהן נתלות באברים והן על הזרע בכח והן מכחות הנפש הזן והמגדל. והנה בהתערב הזרע עם דם האשה יתכוננו האברים על פי תכונת כהות הנפשיות ואלו לא היה לו כח נפשיית לא היו מתכוננין האברים על פי תכונת תבניתן וציורן ואין אלו הכחות פועלות לאברים כי אחרי שהאברים מקבלים לאלו הכחות איך יהיו פועלים בהם שאלו היה כן היה ראוי להוציא הכחות מבלתי כלים וזה אי אפשר. אמנם הראוי להאמין כשהכלים מתפעלים הכחות יהיו יוצאים לידי פועל ופועל האברים יהיה בזו הצורה בתתערב זרע האיש עם דם האשה בגומר ביאה ומתאסף דם האשה עם זרע האיש מצד דוחק השלכת הזרע והמשכת אותו המקום כי כך דמוהו החכמים אותו המקום החם בחום הברזל בצקת עליו מים ושואף אותו. והנה נלקח חלק אוירי בזרע אל דם האשה ומתחלל בדם ועושה בעבוע כגון שעושה המפוח לזכוכית והבעבוע הראשון הוא הלב שהוא משכן החיים והוא ראשית האברים ומשלים כל אבר ואבר כפי הראוי לו ואחרי כן נפסד אותו החלק האוירי. ואמנם אין רצוננו לדקדק בענין זה אכן להורות בענין שאנחנו בו על איזה צד יטמא הנפל משום מת. ומה שראוי להאמין שהנפל יהיה מטמא משום מת מעת שיעשה בו אבר הלב שהוא משכן החיים כי אע"פ שהורינו שיש בזרע כח נפשיית הוא בכח ואינו בפועל ואין ראוי לכון כיון שהוא מוכן לקבל מכלל הגיע אליו אלא מעת שיגיע אליו:

**#XVI:2 פרק שני**

**חלק** מן המת מטמא במה שהוא כמת שלם בכלל משיגי הטמאה הראיה על זה מן הכתוב שאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה, בַּחֲלַל-חֶרֶב אוֹ בְמֵת, אוֹ-בְעֶצֶם אָדָם, אוֹ בְקָבֶר" (במדבר יט, טז) וכיון שאמר "אוֹ-בְעֶצֶם" והעצם חלק מן המת ומטמא הוא הדין בכל חלקי המת ואין לדין כי אחר שהזכירו בנגיעה מכלל שמטמא במגע ואינו מטמא באהל כי אחר שהזכיר בטמאת אהל המת לבד ובנגיעה הזכיר החלל והמת והשוהו. ואין מטמאין באהל אע"פ שלא הזכירם בו הוא הדין על העצם. בעלי הקבלה אומרים חלק מן המת שמטמא שעורו כזית וסתרו דבריהם בעצם שאמרו אפילו כשעורה מטמא במגע ובמשא אך לא באהל. ואמרו שאבר מן החי מטמא ואינו כן שהרי הכתוב אמר "בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת" (במדבר יט, יג) ועוד בהזכיר חלק מן הגוף הזכיר בין המת ובין הקבר שנאמר "אוֹ-בְעֶצֶם אָדָם, אוֹ בְקָבֶר" הוא הדין בדמו ורטיבותיו סמך לדבר שאמר "בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם" והדם נקרא נפש שנאמר "כִּי הַדָּם, הוּא הַנָּפֶשׁ" (דברים יב, כג). ומה שאמרו בעלי הקבלה ממאמר "בַּחֲלַל-חֶרֶב" שהרצון בו על אבר שפלטתו החרב שהרי אמר כל נוגע בחלל או במת אמנם שערו וצפרניו כשהם דבקים במת מטמאים למי שיגע בהם אם נפרדו עם שרשהים מטמאים אך כשלא יחתכו עם שרשהים מן המת נראה שאינם מטמאים לפי סברת החכם ר' יוסף נ"ע אחרי שהכתוב כשפרט קצות הגוף לא פרט אלא דבר שיש בו חיות. הקבר מטמא בכלל משיגי הטמאה כיון שהשוהו בנגיעה עם המת. ולשון קבר מצאנוהו בדרך ספור שהוא העפר הכרוי כמו שאמר "בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי" (בראשית נ ,ה) או בסלע החצוב כמו שאמר "חֹצְבִי מָרוֹם קִבְרוֹ" (ישעיהו כב, טז). ואם יהיה קבר המת ועליו ציון הנוגע בציון מקום שכנגד המת יהיה טמא בין בקבר בין בצדדיו יהיה טמא בין שהיה בקבר מדברים מקבלים טמאה בין שהיה מדברים שאינם מקבלים טמאה כיון שנקראים בשם קבר מטמאים כל זמן שהמת בתוכו. המת שהרקיב הרקב שלו מטמא. והקבר שהוא בתוך מערה הנוגע במערה לא יהיה טמא וכן נמי הנוגע על הציון שעל המערה והארון שהמת בו נדון כקבר:

**#XVI:3 פרק שלישי**

**כלל** משיגי הטמאה על איזה צד הם משיגים הטמאה כבר נתבארו בטמאת הנבלה ועוד נוסף בטמאת המת טמאת אהילה וצריך להרחיב הבאור על איזה צד טמאת אהילה מפני שהכתוב אמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" והטעם בו בכל איזו מיתה שימות ואין הבדל בין שעת צאת נפשו בין אחרי יציאת נפשו בין שמת באותו האהל בין שהכניסוהו מת באותו אהל ואין הבדל בין כללו של מת או אבר מאבריו ואפילו חלק ממנו במה שהוא מטמא באהל. ודעות החכמים חלוקות במאמר אהל. מהם אומרים כי שם אהל מוסכם על אהל ידיעות שנאמר "אָהֳלִי שֻׁדָּד, וְכָל-מֵיתָרַי נִתָּקוּ" (ירמיהו י, כ) וכן "וּבַיִת לֹא-תִבְנוּ ... כִּי בָּאֳהָלִים תֵּשְׁבוּ" (ירמיהו לה, ז) וזה מה שאין לחלוק. אמנם על הבית שיקרא אהל מהם אומרים שהוא על צד ההסכמה ומהם אומרים שהוא על צד ההשאלה כגון שאמר "וַיַּשְׁכֵּן בְּאָהֳלֵיהֶם שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל" (תהילים עח, נה) "וְאֹהֶל רְשָׁעִים אֵינֶנּוּ" (איוב ח, כב) "שֵׁשׁ-אַמּוֹת רֹחַב מִפּוֹ ... מִפּוֹ--רֹחַב הָאֹהֶל" (יחזקאל מא, א) שהוא ההיכל. והנה האומרים שהוא על צד ההשאלה על הבית מביאים ראיה מן מאמר "וּבַיִת לֹא-תִבְנוּ ... כִּי בָּאֳהָלִים תֵּשְׁבוּ". ואשר אומרים כי הוא על צד ההסכמה אומרים שזה בא כדרך "וְלוֹ צֹאן שְׁלֹשֶׁת-אֲלָפִים, וְאֶלֶף עִזִּים" (שמואל א כה, ב) שהעזים נכללים בשם צאן אלא אחרי שיחד אלו בשם עזים נראה כי שם צאן מוסכם על הכבשים לבד ולא כן. והנה לפי דעת האומרים כי שם אהל על צד ההשאלה אל הבית אומרים כי במאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" אינו רוצה רק האמת נראה שהמת בבית אינו מטמא. והאומרים שהוא על צד ההסכמה בבית אומרים שלא רצה בשם אהל כי אם המקבל טמאה באמור "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל" (במדבר יט, יח) והבית שהוא בנוי מעצים ואבנים אינו מקבל טמאה. והאומרים אמת כי לא רצה הנה אלא אהל של יריעות אך הבית יהיה מוקש אליו לטמאת מה שבתוכו צריך להקישו בכל עניניו שאם הקישו בעבור טמאת יום צריך להקישו שיהיה טמא ויהיה צריך לטהרה וכן לא יאות. אך מה שנאמר אנחנו שדין אחד יש בין האהל ובין הבית מצד שהם מאהילים את המת עם דברים טהורים שאם מפני שהם מקבלים טמאה היה ראוי כשיצא המת שיהיה מטמא באוירו ולא כן הענין. הלא יש להקיש מן הקבר שהוא מטמא בין שהוא מקבל טמאה בין שהוא אינו מקבל טמאה. ואם יאמר אומר ולמה הזכיר אהל ולא הזכיר הבית. יש להשיב שהכתוב ידבר לפי רוב הנמצא בזמן ובעבור שישראל היו יושבים באהלים במדבר על כן אמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" הלא תראה בשרפת הפרה שאמר "מִח֖וּץ לַֽמַּחֲנֶֽה" (במדבר יט, ג) וזה המאמר כפי הזמן כי לא תדיר מחנה לישראל לומר "מִח֖וּץ לַֽמַּחֲנֶֽה" ואחר שהאהל מקבל טמאה הצריכו לטהרה ולא כן הבית. ואין להקיש בית שבו המת מן הבית המנוגע כי זה הנגע בעצמו של בית והורה עליו מורה. ואלו היה הבית מתטמא מן המת היה ראוי להטמא מן הנדות ומן הזיבות יש להקיש מזה כל דבר שמאהיל את המת עם דברים טהורים בין שהוא מקבל טמאה בין שאינו מקבל טמאה כבר בארנו שהמת מטמא באהל בין כלו בין קצתו ואפילו אצבעו בפנים והמת בחוץ ואפילו השער שלו בפנים לבד שיהיה השער במת. תקרה שהיא עם עמודים בלי כותלים מביא הטמאה אבל כותלים בלי תקרה אין לשם טמאה אלא אם יש כותל שופע והמת תחתיו מביא הטמאה לדברים הטהורים שתחתיו. אם היתה תקרה ולה מקום פתוח והמת מכוון כנגד המקום הפתוח לבד כל שתחת התקרה טהורים אלא אם היה במה שהוא תחת התקרה מה שתחת התקרה טמאים. היה המת תחת התקרה ודבר טהור מכוון כנגד המקום הפתוח מן התקרה הוא טהור היה במה שהוא מן הדבר הטהור תחת התקרה הוא טמא. היה באהל שבו המת מחיצה אמור כותל המת בפאת אחת ודברים טהורים בפאה אחרת הם טהורים שהכותל מבדיל. היה בכותל חלון פתוח הוא מביא את הטמאה. וכן חלון בין שני בתים אין הבדל בין שהיה כלו פתוח או קצתו ושעור הפתח אין לנו סמך לדעתו כמה צריך להיות עד שיביא את הטמאה ובעלי השעורים אומרים שעור טפח על טפח מביא את הטמאה פחות מכאן אינו מביא. ויש לעמוד בזה המאמר כיון שבהכנסת היד וביציאתה יקרא יוצא ובא צריך להיות בשעור הכנסת היד על כן בשעור טפח על טפח יהיה החלון מביא את הטמאה מבית אל בית. ואני אומר פחות מזה השעור אם יעשה לשמוש יהיה מביא את הטמאה מבית לבית הרי הוא אומר "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ, אֲשֶׁר אֵין-צָמִיד פָּתִיל עָלָיו--טָמֵא, הוּא" (במדבר יט, טו). הוא הדין אם היה מקום פתוח בין אהל לאהל מביא את הטמאה עולה מזה הדבר אם יהיו אוהלים מחוברים זה לזה וזה לזה ובין כל אחד ואחד חלון ר"ל מקום פתוח לכלם תהיה הטמאה. היה בית ועליה על גבו וארובה ביניהם דנו החכמים אם יהיה המת בבית כל מה שבעליה טמאים ואין צריך לומר אם היה המת נגד הארובה. היה המת בעליה מה שבבית נגד הארובה טמאים ושאר מה שבבית טהור מפני כי כל מה שתאהיל התקרה עם דבר הוא יהיה טמא מדין תורה למדנו כשהמת באהל כל מה שבאהל וכל מה שיכנס באהל יהיה טמא שנאמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל, יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים" (במדבר יט, יד). אך מן התוצאה מכח דין תורה מה שראוי לדין בחמרא דנו החכמים בטמאתו וראוי לדין כי כמו שדנו להיות המת בבית יען שהאהילה התקרה שבעליה לבית כנגד הארובה וטמאו כל מה שבעליה הוא הדין אם היה המת בעליה ותקרת העליה מאהילה המת עם אויר הבית נגד הארובה שיהיה כל מה שבבית טמא. היה דבר סותם את החלון שבין שני בתים או את הארובה מה שהמנהג לסתום בו בין שהוא מקבל טמאה בין שאינו מקבל טמאה הוא מבדיל שהרי לא טמא הכתוב לנוגע באהל שבו המת טמאת שבעה אלא טמאת יום ואיך לא יהיה מונע את הטמאה. אבל אם יהיו כלים או אוכלים שאין המנהג לסתום בהם אינם מונעים את הטמאה כמו שנבאר בפסוק "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ". מה שאמרו בעלי הקבלה מה שיהיה בו חלל טפח על טפח ברום טפח זה נקרא אהל ויהיה מביא את הטמאה אינו אמת שהרי יריעות עזים ונקראים אהל על המשכן והם דבקים עם יריעות שש משזר שהם המשכן. ואמרו בשפוע האהל אשר לא יהיה שם חלל טופח שלא יהיה מטמא באהל אבל טמאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת וזה בטל מאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל". כח זה המאמר דקדקוהו על שלשה דרכים אם שיהיה האדם אהל על המת או המת אהל על האדם או האדם והמת תחת אהל אחד. וזה האחרון הוא דין תורה אך הראשונים יוצאים מכח דין תורה. ואמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל" בין אדם בין כלים שהביאה מצאנוה על החי ועל הנקפא על החי והבאים זכר ונקבה ועל הנקפא כי באו שמה המים ובאות בקיר ההיכל. ודין אחד בין שבא כלו בין שבא קצתו אפילו הכניס אצבעו למדנו זה מן "זֶה, יָצָא רִאשֹׁנָה" (בראשית לח, כח) שהרי אמר "וַיְהִי כְּמֵשִׁיב יָדוֹ" (בראשית לח, כט). נראה לדין בזה אפילו אם נכנס דבר מיוחס אליו כגון אם נכנס קצת בגדו כדין הנגיעה שאם נגע בגדו נטמא הוא והבא תחת האסקופה הנעדף חוצה מפתח הבית טמא. ואחר שאמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל" אמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" ולמדנו מזה שני דברים האחד כי ממאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" היינו מבינים שאם בא קצתו לא יהיה טמא ועל כן אמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל". והשני כי כשאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" שלא נבין כשמת באהל יהיה טמא אבל הבא מחוץ אינו מטמא על כן אמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" להקיש מזה לזה להכליל מי שמת בבית ומי שבא מחוץ אחד. כשהמת בבית והאדם הכניס קצתו בבית ונטמא הנוגע בו בחוץ טמא טמאת יום שאין האהל טמאה משתלשלת כדין הנגיעה שהיא משתלשלת:

**#XVI:4 פרק רביעי**

**בפסוק** "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" (במדבר יט, טו) מצאתי דעות החכמים חלוקות לשני חלקים. מהם אומרים כי אחרי שאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל, יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים" (במדבר יט, יד) מה טעם לומר "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" ואין הטעם לטהר מה שבתוך כלי הסתום מפני שהם אומרים כי לא נלמוד מן הבעור קיום ולא מן הקיום בעור שהרי בפסוק "וְכָל-חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד, לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ[[89]](#footnote-89)--לֹא תֵאָכֵל; בָּאֵשׁ, תִּשָּׂרֵף" (ויקרא ו, כג) אלמלא היינו לומדים מן הבעור קיום היה ראוי שאם לא יובא דמה לפנים שתאכל והנה מצאנו עגל הנשרף לאהרן ביום שמיני למלואים ולא הוקרב דמו לפנים ופר חטאת הנעשה לאהרן בשבעת ימי המלואים לפי דעת חכמים שנזרק דמו במזבח החיצון ונשרף והנה לא למדנו שהחטאת הנזרק דמה בחוץ שתאכל מן פסוק "וְכָל-חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ" רק מן "הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ, יֹאכְלֶנָּה" (ויקרא ו, יט). ובעלי זאת הכונה אשר לא ילמדו מן הבעור קיום נחלקו בפירוש זה הפסוק. מהם אומרים שזה המאמר חזוק כמו "אַל-תִּגְזָל-דָּל, כִּי דַל-הוּא" (משלי כב, כב) וכי בזולת דל הוא בהתר אלא הוא חזוק וכן "בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר, תִּשְׁבֹּת" (שמות לד, כא) והלא הוא נכלל בכל מלאכה אלא שזה חזוק וגם זה חזוק כי מאמר "וְכֹל כְּלִי" נכלל במאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" אלא מאמר "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" הוא חזוק. והחכם רבינו לוי נ"ע אמר שזה היה נתכן באשר אם היה עליו ראיה אם מן השכל אם מן התורה כמו "אַל-תִּגְזָל-דָּל, כִּי דַל-הוּא". ואשר אין עליו ראיה מן מקום אחר עליו תכנס הכריתה שנכרות עליו ויהיה הדבור בו כמו הדבור בכלל שנקח אותו על כלו אם לא יצא ממנו דבר בראיה. ואמר ר' יוסף פירוש אחר שזה המאמר אינו חזוק אבל מורה על אהל שיש בו גג ואין לו קירות מתפרות והורה בזה כי באמרו "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" מורה על אהל שיש לו גג וקירות והיינו מבינים כי אם יהיה גג בלי קירות אולי לא יהיה מטמא ועל כן אמר "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" לטמאות את אהל שיש לו גג ואין לו קירות. ונראה לי שאין זה הפירוש נכון כי במאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" לא הורה אלא בטמאת מה שבתוכו ובמאמר "וְכֹל כְּלִי" הורה על טמאת הכלי לבד לא על מה שיש בתוכו והנה לא ישוו שני המאמרים ואיך יתכן להיות שני המאמרים נאמרים על האהל. ועל דעת האומרים שאפשר לדעת מן הבעור קיום הנה אנחנו למדנו מכח התורה שיש לקחת מן הבעור קיום ומן הקיום בעור מן מאמר "לֹא-תְתַעֵב אֲדֹמִי, כִּי אָחִיךָ הוּא; לֹא-תְתַעֵב מִצְרִי, כִּי-גֵר הָיִיתָ בְאַרְצוֹ" (דברים כג, ח) ואמר "בָּנִים אֲשֶׁר-יִוָּלְדוּ לָהֶם, דּוֹר שְׁלִישִׁי--יָבֹא לָהֶם, בִּקְהַל ה'" (דברים כג, ט) מכלל דור ראשון ודור שני לא יבוא. מכאן למדנו שיש ללמוד מן הבעור קיום והוא הדין בזה המקום. ואין לטעון מן עגל הנשרף לאהרן. ופר חטאת הנעשה לאהרן בשבעת ימי המלואים על דעת חכמים שהם הוראת שעה כי ההפך על פי מורה. וטען רבינו יוסף כי עם ההשלמה אם יש ראוי לדעת מן הבעור קיום זה המקום אינו סובל כי הבעור אינו רק על הכלי עצמו והקיום כמו כן עליו ואם כן מה שבתוכו יהיה טמא מן מאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" וזה אינו מאמר חזק כי אם הכלי יהיה טהור משום שהוא מכסה הוא הדין על מה שבתוכו שהוא בכח הלמד מן הבעור קיום. וטענתו שטען כי אם היה רוצה להורות בטהרתו דין היה לומר וכל כלי סתום אשר יש עליו צמיד פתיל טהור הוא. וטען ר' לוי כי על כן לא אמר וכל כלי סתום משום כי הכלי הסתום יש ממנו שיהיה טמא טמאת יום והוא כשיהיה הכלי נוגע בעלף וממנו יהיה טהור כשיהיה בין הכלי ובין עלף דבר שאינו מקבל טמאה ועל כן לא אמר וכל כלי סתום. ואולם פירוש הפסוק "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" לשון פתיחה מצאנוה בלשון העברי לשני מענים המענה האחד לשון גלוי כמו "חֶרֶב, פָּתְחוּ רְשָׁעִים" (תהילים לז, יד) והעד על זה שאמר "צָמִיד פָּתִיל עָלָיו" ור"ל כלים שהם בתוך קפות מתפרות וצמיד מלשון חרב מצמדת (שמואל ב כ, ח) ופתיל מלשון פתילים. ויש חכמים אומרים שזה כלי חרש כיון שאמר "טָמֵא, הוּא" ולא הורה בטהרתו וזאת אינה טענה כי כמו שאמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל, יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים" (במדבר יט, יד) כיון שהורה זמן הטמאה נשען עליו. אך חכמי הרבנים אמרו שזה כלי חרש מתטמא מאוירו ואין מתטמא מגבו דין היה על הכתוב לבאר שהוא כלי חרש שהרי בשרצים בארו בשם כלי חרש ובזב כמו כן ולא הורה בו גם להטמאות מאוירו והנה איך סתם השם. ולא עוד אלא שאמר "וְכֹל כְּלִי פָתוּחַ" ועוד שאמר לשונות זרות "צָמִיד פָּתִיל" ומנין ללשון העברי שיש על פיו טיט לסתמו שיקרא צמיד פתיל. אכן מה שראוי לפסוק בזה כי בכח הכתוב יש ללמוד מן הבעור קיום. ומה שטען ר' יוסף נ"ע שאם הכלי יהיה טהור אם יהיה סתום משום שעליו יהיה קיום הבעור ומה שהוא בתוך הכלי ראוי שיהיה טמא מן מאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" אינו מאמר נאות משום שאם הכלי יהיה טהור אם יהיה מכסה הוא הדין על מה שיש בתוך הכלי שהוא מכסה ויהיה טהור. והטוען כי היה ראוי לומר וכל כלי סתום אשר יש צמיד פתיל עליו אינה טענה בידוע הכסוי עצמו יהיה טמא והנוגע בו יהיה טמא טמאת יום והיך היה אומר וכל כלי סתום. אך המקיש לומר כמו שהוא מציל את הטהור כך יהיה מוגע את הטמאה ואמר כי המת אשר יכוסה בתוך הבית במכסה מה שבבית יהיה טהור אין מאמרו נכון שענין הטמאה מכל צד ופנה כי אינו נודע כי אם מן התורה והתורה בארה שהכסוי לא יהיה מציל את הטהור במאמר "וְכֹל כְּלִי" והתורה בארה כי אם יהיה המת מכוסה שלא יהיה מונע את הטמאה והעד על זה הקבר שהנוגע בו או המאהיל יהיה טמא. יש לתמוה כי איך יכונו דברי מי שאמר שמאמר "וְכֹל כְּלִי" חזוק למקצת מה שנכלל במאמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" ומה הרצון בפתוח וזולת פתוח ולולי שיש רצון מבוקש לא היה נאמר זה המאמר. ומה שיש לנו לומר בעבור שטמאת המת עדופה מכל הטמאות וכי המת אב אבי הטמאה ונעדפה במשיגי הטמאה בטמאת האהל בא הכתוב הזה להורות כאשר אמר "וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל" כי מה שהיה מגולה לאויר האהל יהיה טמא טמאת מת אבל מה שהוא מכוסה ולא יהיה משיגו אויר האהל לא יהיה טמא לבד שלא יהיה הכסוי כלי מקבל טמאה שעל כל פנים מה שבתוכו יהיה טמא ומה שבתוך הכלי יהיה נחשב עם הכלי והורה זה הכתוב שהמתטמא מצד האהל אינו משלשל הטמאה כדין הנגיעה שמשלשלת הטמאה. לכן אם יהיה אהל בתוך אהל שבו המת האהל שבתוכו מציל את הטהורים אם הוא סגור וכן נמי אם תהיה ערמת חטים או תבן בתוך הבית ובתוכו כלים ומאכלים טהורים והכלי שבתוך הכסוי יהיה טהור כשלא יהיה דבר בכסוי שהוא מקבל הטמאה כי אז יהיה טמא טמאת יום. אך אם יהיה בין הכסוי ובין הכלי דבר שאינו מקבל טמאה יהיה טהור כפי העקרים שפירשנו בשער משיגי הטמאה. מכח זה הפסוק יש לנו להוציא שלשה דברים מצילין את הטהורים אך אינם מונעים את הטמאה מחמת טמאת הקבר כגון שיהיה אהל בתוך אהל שיש בו מת אם יהיו דברים טהורים באהל הפנימי מצילין מן הטמאה ואם היתה הטמאה בבית הפנימי מה שבבית החיצון יהיו טמאים אלא אם היו שני אהלים בתוך אהל אחד והמת יהיה בתוך אהל האחד מה שבו ובאהל החיצון טמאים ומה שבאהל האחד שבתוך הגדול טהורים. היתה הטמאה בחיצון מה שבשניהם טהורים ומה שהוא בצמיד פתיל מה שבתוכו נצולין מטמאת מת אך אם הם דבקים בכסוי טמאים טמאת יום ואם אינם דבקים או שיש ביניהם דבר שאינו מקבל טמאה הם טהורים. אך אם היה בתוכו טמאה אינו מונע את הטמאה מלהטמאות מה שבבית. היה דבר בלוע בתוך ערמת חטים או תבן או לבנה או עפר או כיוצא בו שאינו מקבל טמאה הוא טהור ואם היתה בתוכם טמאה אינו מונע אלא אם היה הבלוע בדבר מקבל טמאה שאינו כסוי הוא טמא. לא כדעת בעלי הקבלה אשר אמרו מה שבתוך הלבנה אינו נצול מפני שהם פירשו צמיד פתיל על פנים אחרים כמו שידעת. אלא אם בלע כלב או חיה או שום חי דבר מן המת ונכנס בתוך האהל אינו מטמא מה שבאהל עכ"ז אמרו אם אכף הכלב פיהו תחת האילן טמא את הטהור. נראה אם מת אותו החי שאכל את הטמא קודם שיעכלנו ונכנס באהל מטמא מה שבאהל. וחכמי הרבנים נתנו שעור לעכול הכלב שלשה ימים ובשאר החי יום אחד נראה שאם בלע עצם והוציאו דרך בית הרעי מטמא שאין עליו שנוי. ומנין שהבלועין מונעין את הטמאה הנה אומר "וְכָל[[90]](#footnote-90)-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה, בָּאֶזְרָח, וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב" (ויקרא יז, טו) ואפילו אם הנבלה בתוך מעיו ועדיין לא עוכל הוא יוצא לידי טהרה מלמד שהבלוע בחי מונע את הטמאה על כן הרה שמת עוברה במעיה אינה מטמאת לא בנגיעה ולא באהילה אבל היא טהורה אע"פ שנקראת בשם קבר כגון שנאמר "וַתְּהִי-לִי אִמִּי קִבְרִי" (ירמיהו כ, יז) הוא על דרך מעבר אלא אם נפתח הרחם ונגלה ממנו דבר הוא מטמא באהל ואם הכניסה החיה את ידה ונגעה בו טמאה טומאת שבעה ומטמא באהל טמאת ספק כי אי אפשר בלי גלוי באויר שבבית מרחמה:

**#XVI:5 פרק חמישי**

**אמר** הכתוב "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (במדבר יט, טז) מה הטעם לומר "עַל-פְּנֵי" וכי בזולת פני השדה הנוגע בו לא יהיה טמא ואין הדבר כן אלא בעבור שהחלל והקבר והעצם רוב מציאותם אינו כי אם בשדה והכתוב ידבר לפי הרוב הנמצא. ומכח זה המאמר אנחנו לומדים כי המת בבית מטמא באהל ועל כן אמר "עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" שהוא גלוי באויר העולם. ויש אומרים להוציא העובר במעי אמו שאינו מטמא ועל כן אמר "עַל-פְּנֵי" כי באהל לא תועיל הנגיעה כי בלתי הנגיעה הוא טמא כי הנגיעה לא תועיל רק למה שהוא חוץ מן האהל ואמר "בַּחֲלַל-חֶרֶב" (במדבר יט, טז) הוא הדין בחלל רומח והחלל כבר בארנוהו שהוא עדיין בתמצית החיים שהרי נאמר "וְנָאַק נַאֲקוֹת חָלָל" (יחזקאל ל, כד) שמוציא הנשימה ואינו יכול להחזירה והוא מטמא במגע לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו שזה המאמר על אבר מן החי שפלטתו החרב כי מפני שנגע בו על ידי חרב נטמא אינו כן רצון הכתוב שהרי אומר "כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל" (במדבר לא, יט) ואומר "וְעַל[[91]](#footnote-91)-הַנֹּגֵעַ, בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל, אוֹ בַמֵּת, אוֹ בַקָּבֶר" (במדבר יט, יח). והנה הם מכח זה המאמר כפי שפירשוהו דנו הכלים שנגעו במת כמת שהנוגע בם טמא טמאת שבעה ואמרו דברים אינם דין תורה כגון שאמרו אדם שנגע במת ואדם בכלים הם טמאים טמאת ז' שנאמר "וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וּטְהַרְתֶּם" (במדבר לא, כד) והלא אינו רומז על הבגדים שנגעו הם מתחלת טמאתם אלא אפילו ביום השביעי הם נוגעים בהם איך תהיה טמאתם שבעה משעת נגיעתם. וכן אמרו כלים שנגעו במת ואדם בכלים וכלים באדם כלם טמאים טמאת שבעה והסמיכו מן טמאת חלל חרב מפני שאדם נגע בחרב שנגע במת והוא מטמא בגדים ואנחנו בארנו רצון הכתוב בזה ואין החרב נדון כמת אבל הכונה בזה שהנגיעה משתלשלת כשלא פירש ממטמאיו כפי דין שפירשנו בענין הנגיעה ומפני שהכתוב הצריך למי שנגע בחלל חרב כבוס בגדים על כן אמרו כלים שנגעו במת ואדם בכלים וכלים באדם כלם טמאים טמאת שבעה וכבר בארנו הרצון בו וכל אלו המאמרים חוץ מדין תורה אבל רצון הכתוב שנגיעת המת משתלשלת כשלא פירש ממטמאיו אפילו בכמה בינוניים היא חשובה נגיעת מת לבד שיהיו מקבלי טמאה. אך אם פירש ממטמאיו אינו מטמא לנוגע בו אלא טמאת יום דין תורה כמו שנפרש במאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע-בּוֹ הַטָּמֵא, יִטְמָא; וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת, תִּטְמָא עַד-הָעָרֶב" (במדבר יט, כב). אך הם הצריכו טמאת שבעה במי שאינו מחויב טמאת שבעה והצריכוהו במי הזיה ואינו דין תורה. וגם למי שמחויב טמאה שבעה פטרוהו כמו שבארנו בשלשול הנגיעה בטמאה ואמר או במת כסדר כי קודם יהיה חלל ואחרי כן יהיה מת ואומר או בעצם וכבר בארנוהו למעלה ואמר או בקבר וגם הוא נתבאר:

**#XVI:6 פרק ששי**

**צריכים** אנחנו לדעת מכח זאת הפרשה כלל משיגי הטמאה והנה טמאת אהל מפורש ממאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" (במדבר יט, יד) וטמאת מגע ממאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה" (במדבר יט, טז) וטמאת משא לא נזכרה במפורש אך מקל וחומר מטמאת אהל למדנו אותה ומכח דיוק הפסוקים הנה מה שפירשנו במאמר "כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ" (במדבר לא, יט) מחמת נושא נטמא. ועוד שמצאנו טמאת מת בוקעת ועולה כגון טמאת הקבר כי אפילו נבנה הציון עד לרקיע מטמא הפך הנבלה. וטמאת השרץ שאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא" (ויקרא יא, לב) טמאתם יורדת ואינה עולה וטמאת המת אם היא עולה מן הדין שתהיה יורדת על כן מה שאמרו בעלי הקבלה שטמאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת הדין בטמאה רצוצה הדין מחומר טמאת הקבר אך מה שאמרו בשעור פחיתות טפח החלל אינו מאמר אמתי ומן הצדדים כדין הנגיעה. אך טמאת הקבר מטמא מסביבותיו כדין הנגיעה רק שבוקעת ועולה שהקבר משפט בפני עצמו יש לו ומאחר שכל המת דן עליו הכתוב בהשגת הטמאה ביחסים רחוקים הדין להקיש עליו כלל משיגי הטמאה הפליאה התורה בטמאת המת בהרחקות יתרות מכלל הטמאה. וכבר ידעת שכלל התורות אטים ונהולים כפי שהוא האמת. ובעבור שדרישות המת מתשע תועבות כמו שאמר הכתוב "וְשֹׁאֵל אוֹב וְיִדְּעֹנִי, וְדֹרֵשׁ אֶל-הַמֵּתִים" (דברים יח, יא) "הַיֹּשְׁבִים, בַּקְּבָרִים, וּבַנְּצוּרִים, יָלִינוּ" (ישעיהו סה, ד) "הֲלוֹא-עַם אֶל-אֱלֹהָיו יִדְרֹשׁ, בְּעַד הַחַיִּים אֶל-הַמֵּתִים" (ישעיהו ח, יט) והתורה כונה להרחיק תכלית ההרחקה על כן העדיפה במשיגי הטמאה באהל ובקבר. ברוך השם אשר תקצרנה הדעות מהשיג אמתת כונתו:

**#XVI:7 פרק שביעי**

**הדברים** הנטמאים מהמת אדם וכלים ואהל אוכלים ומשקים שנאמר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-כָּל-הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת[[92]](#footnote-92) אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" (במדבר יט, יח) והוציא כלי חרש אוכלים ומשקים שאינם יוצאים לידי טהרה אומר על האדם "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת, לְכָל-נֶפֶשׁ אָדָם[[93]](#footnote-93)" (במדבר יט, יא) ואינו הרוצה חוץ מן השוגג כאשר אמרו אנשי דת ענן נ"ע מפני שדמוהו כמו "כָּל-הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה, יוּמָת" (שמות לה, ב) שהוא מוסגל בצורה חוץ מן השוגה מפני כי מלת "הָעֹשֶׂה" משקוע המין. אך השוגה יצא בראיה מפני שהמשפט לא יתכן אלא על הצודה חוץ מן השוגה ומלת "יִטְמָא" אינו משפט עד שיהיה מוסגל בצודה אבל הוא אשור שהרי הוא כולל הדברים הנקפאים ויהיה השוגה כיוצא בהם ועוד שהקטן מקבל טמאה והוא אינו צודה ממאמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל". ואמר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-כָּל-הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" (במדבר יט, יח) וכולל קטן וגדול שוגה וצודה. והאדם שנטמא מן המת בנגיעה משלשל את הטמאה כשלא פירש ממטמאיו אבל אחרי שפירש יהיה מטמא למי שיגע בו טמאת יום שנאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע-בּוֹ הַטָּמֵא, יִטְמָא; וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת, תִּטְמָא עַד-הָעָרֶב" (במדבר יט, כב). אבל אם באהל או מחמת נושא אפילו אם לא פירש ממטמאיו מטמא טמאת יום למי שיגע בו. ואינו מאמר נכון שאמרו שמטמא כלים מן מאמר "וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (במדבר לא, כד) אחרי שפירש ממטמאיו כי זה המאמר נודע שהבגדים טמאים מצד שהם מיוחסים אליו הכלים טמאים טמאת שבעה כשנטמאים מחמת המת וכבר נתפרשו בשבי מדין שנאמר "וְכָל-בֶּגֶד וְכָל-כְּלִי-עוֹר וְכָל-מַעֲשֵׂה עִזִּים, וְכָל-כְּלִי-עֵץ--תִּתְחַטָּאוּ" (במדבר לא, כ) וכל אלו כבר פירשנום למעלה בטמאת השרץ ואינם מטמאים כלים אחרים טמאת שבעה כמאמר בעלי הקבלה ולא אדם שיטמא הוא כלים טמאת שבעה. הראיה שהביאו מן מאמר "וְכֹל אֲשֶׁר-יִגַּע עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה, בַּחֲלַל-חֶרֶב" (במדבר יט, טז) שהחרב שנגע במת והאדם שנגע בחרב ונטמא טמאת שבעה ועשו החרב כמת שהוא אב אבי הטמאה שהרי אנחנו פירשנו המכוון לפי רצון הכתוב. אבל האמת לפי כונת התורה הכלי אחרי שפירש ממטמאיו אינו מטמא רק טמאת יום וזהו דין תורה. האהל שהמת בו מטמא לנוגע בו טמאת יום שהרי בארנו שטמאת אהל מת אינה משתלשלת אבל הבא בו הוא יהיה טמא שנאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל: כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל וְכָל-אֲשֶׁר בָּאֹהֶל, יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים" (במדבר יט, יד) נחלקו החכמים לפי משמע זה הלשון. מהם אמרו כי האהל אינו מטמא מה שבתוכו אלא בשעה שימות המת כמו שקדם לנו הבאור ובארנו כי אין כן רצון הכתוב כי אין תחבולה בלשון לדבר זולתי זה הלשון והלא על הנזיר אומר "וְכִי-יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם" (במדבר ו, ט) וכי אם ישליך מת עליו לא יפסל וכן "וְכֹל אֲשֶׁר-יִפֹּל-עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם" (ויקרא יא, לב) שאינה טעם בשעת מיתתם כן זה אינו בשעת מותו. ולא עוד אלא אחר שאמר "אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" אמר "כָּל-הַבָּא אֶל-הָאֹהֶל" עד שמזה סמכו חכמים כי יהיה מטמא האהל שמת בו אדם אע"פ שנעתק המת ממנו ואיך יתכן להיותו נקשר בשעת מיתתו וגם זו כונה משובשת כי הכתוב אומר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל [כל] הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" ומורה על שהיו בשעה שהיה בו המת ואפילו אם לא מת המת בו אלא נעתק אליו אחרי כן אלא דבר הכתוב בהוה על הרוב. אמנם כלי חרש אוכלים ומשקים אינם יוצאים לידי טהרה ועל כולל אוכלים ומשקים הנטמאים מחמת המת דעת חכמים נוחה ששאר דברים שהם אסורים להאכל אפילו לטמא מת כי כך פסקנו כי כל אוכל שנטמא מעין הטמאה לא יאכל אפילו על הטמא משום שהאדם יצא לידי טהרה והם אינם יוצאים לטהרה. ואין לטעון ממאכלו כי לא ישוה העלול עם העלה. הנטמא מחמת המת אדם וכלים הם אבות הטמאה ומטמאים בנגיעה לבד והנטמא מהם טמא טמאת יום ולא פירש דבר אחר ממשיגי הטמאה עליו וכבר נתפרשו בדברי חגי דברי אוכלים הנטמאים מטמאת מת שנאמר "הֵן יִשָּׂא-אִישׁ בְּשַׂר-קֹדֶשׁ" וגו' (חגי ב, יב) ונאמר "אִם[[94]](#footnote-94)-יִגַּע טְמֵא-נֶפֶשׁ בְּכָל-אֵלֶּה הֲיִטְמָא; וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ, יִטְמָא" (חגי ב, יג):

**#XVI:8 פרק שמיני**

**הנטמא** מחמת המת באחד ממשיגי הטמאה הצריכו הכתוב לצאת לידי טהרה על ידי מי חטאת שנאמר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת" (במדבר יט, יג) "הוא יתחטא בו" (במדבר יט, יב) בו ונאמר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-כָּל-הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם; וְעַל-הַנֹּגֵעַ, בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל" (במדבר יט, יח) אחד האדם ואחד הכלים שצריכים הזאה בשלישי ובשביעי הנה הכתוב אומר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ומלת "הַנֹּגֵעַ" משוקע המין וכולל האדם והכלים ואע"פ שאמר אחרי כן ו"כָּל-הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא, אֶת-מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא--וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, מִיִּשְׂרָאֵל[[95]](#footnote-95)" (במדבר יט, יג) ונראה שהוא מוסגל על אדם אינה טענה כי בין הכלים בין האדם על האדם נתלים והוא העובר ועליו יהיה הכרת ולכל היותר הכתוב אומר "וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" וכולל הקטן ואם לא יתחטא הקטן אינו חייב כרת ויהיו הכלים כמו הקטנים במאמר "הוּא יִתְחַטָּא" ועוד שאמר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-כָּל-הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" וכשם שהנפשות בשלישי ובשביעי הוא הדין על הכלים כי מאמר אחד יכללם ואחרי כן אומר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא, בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי; וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" (במדבר יט, יט) ואם יהיה זה מוסגל על האדם ולא הורה שום מורה שההזאה על הכלים לבד. ואומר בשבי מדין "וְאַתֶּם, חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" (במדבר לא, יט) ואומר "בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" ואומר "וְכָל-בֶּגֶד וְכָל-כְּלִי-עוֹר" (במדבר לא, כ) וחברם בהזאה בשלישי ובשביעי. מה שאמר הכתוב "הוּא יִתְחַטָּא-בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי" (במדבר יט, יב) מרמיז על הנוגע הנקדם זכרו שנאמר עליו "וְטָמֵא, שִׁבְעַת יָמִים" ואומר "הוּא יִתְחַטָּא-בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" ואחרי ששבעת ימים הוא להפרשה מן המת הוא הדין על השלישי והשביעי להפרשה מן המת וגם מה שאמר "וְאִם-לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי--לֹא יִטְהָר" גם להפרשה ואין הטעם לא יטהר לעולם אלא הטעם עד שיתחטא. ומי שעבר עליו זמן מעת ההפרשה יספור שבעת ימים ויוזה בשלישי ובשביעי והעד משבי מדין שאמר "וְאַתֶּם, חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" וגו' ואומר "תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (במדבר לא, יט) והיה זה אחרי שובם מן המלחמה לא מעת ההפרשה ואם תאמר ואיך לא בארה התורה כל זה בפרשת זאת חקת התורה. יש להשיב שהכתוב לא ידבר רק על רוב הנמצא והוא מעת ההפרשה ומכח פרשת שבי מדין למדנו שמאמר לא יטהר טעמו עד שיוזה שלישי ושביעי ואם כן גם זה מכח פרשה זאת חקת התורה אלא בעבור שהיה מסתעף המאמר באר בשבי מדין אחד משני הסעיפים והוא הרצוי באותו המאמר. ובעלי הקבלה אמרו אם היה עם הארץ ועבר עליו זמן מפריש שבעת ימים ואם היה חכם כל עוד שעבר עליו שלשה ימים אבל כל איזה זמן שיהיה מתחטא וסופר ארבעה ימים משעת חטויו ומתחטא ויצא לידי טהרה. וחכמים פירשו בשנון מאמר "וְאִם-לֹא יִתְחַטָּא" שאלולי זה הפסוק היינו מבינים שאם נמנע בהזאה אחת משתי הזאות יוצא לידי טהרה אבל אם עבר השלישי או השביעי משום שבת או מועד בלי הזאה בהזאה אחת יוצא לידי טהרה ואלו דברים בעלמא ואינו כן. אבל גלויו של כתוב בדמיון מאמר "כֹּל אֲשֶׁר-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" (ויקרא יא, ט) ואחרי כן אמר "וְכֹל אֲשֶׁר אֵין-לוֹ סְנַפִּיר וְקַשְׂקֶשֶׂת" (ויקרא יא, י) ואפילו בחסרון סימן אחד יהיה טמא. אמנם הרצון בשנון זה המאמר הוא כל צד החזוק בעיני שלא יחשוב חושב שטהרת טמא טמאה חמורה אינה אלא בשביעי ואם עבר השלישי ולא הוזה כיון שאינו יוצא לידי טהרה ואינו מקל טמאתו אין חשש אחר שהשביעי הוא זמן הזיה וזמן טבילה לצאת לידי טהרה על כן שנן המאמר והראיה כי אין ראוי להיות לפי גלויו של כתוב שצריך להיות תמיד שלשה להפרשה ויוצא לידי טהרה שהרי אם יהיה שבת ויום רביעי מועד הנה ההזיה עברה עד יום חמישי ומאז יספור ארבעה ימים אלא אם עבר זמן יותר מן ההזאה הראשונה לא תפול ההזאה הראשונה אלא טובל להזאת שביעי אי זה זמן שירצה אחר עבור ארבעה ימים ויוצא לידי טהרה. ור' יוסף נ"ע אמר אם אין לו מניעה צריך מזמן ההפרשה שיספור ואם עבר ולא הוזה לא יצא לידי טהרה אלא עד שיטמא במת אחר ויספור ויוזה אלא אם היתה לו מניעה כל עת שתסור המניעה סופר שבעת ימים ויוזה שלישי ושביעי ויוצא לידי טהרה כפי שלמדנו משבי מדין. והאמת כפי שפירשנו כי בין שהיתה לו מניעה בין שלא היתה לו מניעה ונמנע מלספור מזמן ההפרשה סופר שבעה ומתחטא שלישי ושביעי והכתוב לא ידבר מרמה רק על דרך שלום. וכבר הורינו כי בהכרח יבוא בחלוף הכתוב ואם כן אחרי עבור זמן מעת ההפרשה יתחייב שיספור ויוזה שלישי ושביעי ויוצא לידי טהרה. ודמיון טוב דמה החכם זה כמו המילה שנתחייבה בשמיני ואם עבר זמן השמיני לא יפול חיוב המילה אבל יתחייב להמול גם אחרי השמיני. אין טעם לדבר האומר שמאמר "כָּל-הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם ...[[96]](#footnote-96) וְלֹא יִתְחַטָּא" כיון שלא אמר שלישי ושביעי מכלל אחר עבור שלישי ושביעי יוזה פעם אחת שהרי הורינו חיוב הזאות שלישי ושביעי מכח משמע הכתוב וממהות שבי מדין ומה שיש לנו לומר מי שהיה סופר מזמן ההפרשה ובאה לו מניעה בשלישי מוזה ברביעי ועולה לו ומאז סופר ארבעה ימים ומוזה ועולה להזאה שביעי ואם עבר אפילו כמה זמן מעת ההפרשה ואחרי כן הוזה עולה לו להזאה ראשונה ואם הוזה הזאה ראשונה ויספור שבעת ימים ויוזה עולה להזאת שביעי ויוצא לידי טהרה. לא הוזה הזאה אחרונה לא תועיל הזאה ראשונה אלא אם נתאחר אפילו כמה זמן ואחרי כן הוזה עולה לו להזאת שביעי. לא הוזה הזאה אחרונה לא תועיל לו הזאה ראשונה כי מה שיחייב פסוק האחד הוא מה שיחייב פסוק האחר. והנה למדנו מדין החקירה שאם עבר שלישי ושביעי להפרשה חייב שיספור שבעת ימים אחרים ויוזה השלישי ובשביעי ויצא לידי טהרה ואם הוזה שלישי ושביעי ועדיין לא טבל לא יצא לידי טהרה:

**#XVI:9 פרק תשיעי**

**מה** שאמר הכתוב "כָּל-הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא, אֶת-מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא--וְנִכְרְתָה" (במדבר יט, יג) אין הטעם שאם לא יתחטא טמא את משכן ה' ונכרתה רק הטעם שלא יחשוב שאם יטבל יטהר ואפילו בלא הזיה כי הוא לא יצא לידי טהרה וחייב כרת אם טמא את משכן ה' אם לא יטמא את משכן ה' ואפילו שלא יתחטא לא יהיה חייב כרת ואפילו שהוא ממרה דבר השם במאמר "הוּא יִתְחַטָּא". ואמנם מי נדה לא זורק עליו אינו דבק עם "וְנִכְרְתָה" כי אם עם מאמר "אֶת-מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא". ואמר "טָמֵא יִהְיֶה--עוֹד, טֻמְאָתוֹ בוֹ" (במדבר יט, יג) תוספת זה המאמר להורות שאינו טמא למשכן ה' לבד רק הטעם שהוא טמא לחולים ועל כן אמר "טָמֵא יִהְיֶה" ומאמר "עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ" כי לכל הטמאים בלי טבילה הזכיר דינם שחייבים כרת במזיד אבל על טמאת המת בעבור שהסגל טהרתו בהזיה באר עליו המשפט ואין הטעם שהוא טמא למקדש ולא לחולים כי אלמלא לא הזכיר מלת "וְנִכְרְתָה" היינו אומרים כי לא הזכיר המשכן אלא בעבור שהוא טמא למשכן אלא אחרי שהזכיר מלת "וְנִכְרְתָה" מלמד שלא הזכיר מלת "מִשְׁכַּן" אלא בעבור משפט הכרת מכלל שהוא טמא לחולים על כן אמר "טָמֵא יִהְיֶה--עוֹד, טֻמְאָתוֹ בוֹ". רבים הקשה להם מה טעם "עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ" אחר שחייבו כרת שנראה להם שהכרת היא הריגה בבית דין ופירשו כי יהיה טמא עד שיהרג. ומהם בארו שאם היה בגלוי חייב כרת אבל אם עשה בסתר לא יהרג על כן אמר "עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ" ואלו ידעו טעם כרת לא היו מפרשים כאלו הפירושים. המוזה באפר הפרה צריך טבילה בשביעי אחרי ההזאה סמוך לערב ויוצא לידי טהרה שנאמר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" (במדבר יט, יט). המוזה בשלישי ושביעי ולא טבל אם טבל אפילו אחר כמה ימים עולה לו ואומר. "וְאִישׁ אֲשֶׁר-יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא" כדי להכליל הנטמא באהל שגם הוא חייב כרת כי כרת הקודם הוא על הנוגע. ואין הבדל בין אמרו "מִשְׁכַּן" ובין אמרו "מִקְדָּשׁ" אחד ישראל ואחד הגר שחייבים באפר הפרה שנאמר "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם--לְחֻקַּת עוֹלָם" (במדבר יט, י) ואין לאינם ישראלים בהזאה תועלת לצאת לידי טהרה. לא תועיל הטבילה זולתי ההזאה ולא ההזאה זולתי הטבילה וצריך להקדים ההזאה קודם הטבילה כי כן אמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" ובהזאה אומר "בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי; וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי[[97]](#footnote-97)" (במדבר יט, יט) ואחרי כן אומר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" ומאמר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו" כולל בגדים שנטמאו עמו בשעת אהילה ונגיעה ובגדים שלבש אחרי כן שהם טמאים טמאת יום ואינו עשה משכב ומושב כשאר טמאי שבעה שלא הורה עליו מורה:

**#XVI:10 פרק עשירי**

**מי** חטאת הנזכרים בטהרת טמאת המת הם מי אפר הפרה שנאמר עליה "וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה" (במדבר יט, ב) והיא צריכה מקום מובחר וכהן משוח. וחכמים אומרים שהפרה ממעשי כהן הגדול אלא זאת נתנה על ידי אלעזר שנאמר "וּנְתַתֶּם אֹתָהּ, אֶל-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן" (במדבר יט, ג) כדי לחנכו בחיי אביו. אמנם המקום הוא שנאמר "וְהִזָּה אֶל-נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל-מוֹעֵד" (במדבר יט, ד) והפרה היא מחוייבת על הצבור שנאמר "דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה" והיא מן המצות הנעשות כדי קדם אחד והביאה נפטרו הכל. ואמר "פָרָה" שלא תהיה עגלה אלא גדולה ואמר "אֲדֻמָּה" ר"ל אדומה בשערה. ובעלי הקבלה אמרו נמצאו לה שתי שערות שחורות או לבנות פסולה ושיהיו קרניה וטלפיה שחורים או לבנים פסולה ושיהיו קרניה וטלפיה אדומים כמו גופה וכן לא ימצא. אמר "תְּמִימָה" מלת תמימה חוזרת לאדומה ר"ל שתהיה תמימה באדמימות או שיהיה הרצון תמימה מן המומים ומה שאמר "אֲשֶׁר אֵין-בָּהּ מוּם" (במדבר יט, ב) הוא חזוק. ואחר שקראה הכתוב חטאת ראוי להיותה כשרה בכשרותה לקרבן שלא תהיה אתנן זונה ומחיר כלב או נרבעת וכל דבר הפוסל אותה. אמר "אֲשֶׁר לֹא-עָלָה עָלֶיהָ, עֹל" (במדבר יט, ב) ואפילו בשאר עבודות אם משכה פסולה ואם עלה עליה עול אפילו שלא משכה פסולה הפך עגלה ערופה. ואמר "וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל-מִחוּץ לַמַּחֲנֶה, וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו" (במדבר יט, ג) המוציא הוא השוחט ואינו אלעזר כי אמר "לְפָנָיו" ולכן הוצרך לומר "וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן" ולא אמר וטבל כי לא היה נתן אל כלי אלא היה נשפך על גבי המערכה והיה לוקח מדמה באצבעו הימני שבע פעמים ועל כל הזיה והזיה היה לוקח באצבעו כי אמרו שבע פעמים הוא חוזר על הלקיחה ועל ההזיה. "וְהִזָּה אֶל-נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל-מוֹעֵד" במזרחו של אהל ויהיה רואהו שנאמר "אֶל-נֹכַח" וכו' "אֶל-מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" היה מוציא ושוחט ובזמן בית המקדש מחוץ להר הבית זהו שנאמר "וְהוֹצִיא אֹתָהּ[[98]](#footnote-98) אֶל-מִחוּץ לַמַּחֲנֶה" אינו הפך "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל[[99]](#footnote-99), אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז" (ויקרא יז, ג) לא נאמר אלא לגבי חולים שצריכים לאכול אבל מה שהיה לצורך עבודה היה תלוי בצווי לעתו לפי הרצון. ואחרי כן שורף אותה השורף לעיני הכהן שנאמר "וְשָׂרַף אֶת-הַפָּרָה, לְעֵינָיו" (במדבר יט, ה). והיתה נשרפת כאשר היא על עורה שנאמר "אֶת-עֹרָהּ וְאֶת-בְּשָׂרָהּ וְאֶת-דָּמָהּ, עַל-פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף" (במדבר יט, ה) בדמה הנותר ולא הזכיר חלבה כי אחר שאמר "עַל-פִּרְשָׁהּ" כולל כל בני קרבים שלא היתה נבקעת. ואין טעם כי היה החלב בולע את האפר כי לא יהיה החלב יותר מן שומן הפרה. וכיון שהחל להתבקע הפרה קרבה היה משליך הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת אל תוך שרפת הפרה ולא אחרי השרפה היה משליך כי מה טעם "וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ--יְכַבֵּס בְּגָדָיו" (במדבר יט, ח) ומאחר השלכתם היה נטמא השורף. מכלל בתוך השרפה היה משליך לא קודם ולא אחר והיה משליכם בבת אחת. ואי אפשר לומר שבכלי נחשת היו שורפין אותה כי מה טעם "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר" (במדבר יט, ט). ואי אפשר היותה בכלי אלא על גבי המערכה והיה אוסף אברים הנשרפים בלי אפר העצים ועל כן אמר "וְאָסַף":

**#XVI:11 פרק אחד עשר**

**היות** הפרה אדומה והשלכת שלשתם עץ ארז ואזוב ושני תולעת מלמדים ענין גבוה שקטון וגדול "מָוֶת יִרְעֵם" (תהילים מט, טו) כי קטון וגדול שם הוא וזהו טעם הארז והאזוב. והיות הפרה אדומה והיא נשרפת החי יתן אל לבו להכניע המרה האדומה אשר מכחה יאותו מדות מנונות לעור עיני השכל. והנה זאת אדומה בטבע מורה על ההרכבה הטבעית בראשית היצירה. הנה מאמר דוד שאמר "הֵן-בְּעָווֹן חוֹלָלְתִּי" וכו' (תהילים נא, ז) ר"ל התחדשות הזרע מה שיש בכח הטפה להתהפך מלובן אל אודם כי סבת הויתו הוא סבת הפסדו ועל כן אמר "וּבְחֵטְא, יֶחֱמַתְנִי אִמִּי" (תהילים נא, ז) ר"ל כח התערבות זרע האיש בדם האשה ועל כן אמר "הֵן-אֱמֶת, חָפַצְתָּ בַטֻּחוֹת ;וּבְסָתֻם, חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי" (תהילים נא, ח). ומלת "אֱמֶת" מורה על שווי ההרכבה. ואמר "וּבְסָתֻם, חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי" ר"ל לענין פרה אדומה מרמיז שהוא ענין סתום ולא נתפרש טעמה בתורה אמר "חָכְמָה תוֹדִיעֵנִי" והיאך תודיעני חכמה תחטאני באזוב ואטהר במי חטאת ואשים לב אדות פרה הנשרפת להעיר בשרפת והכנעת המרה האדומה אשר היא סבת כל נגע וכל מחלה לנפש המשכלת ואז אטהר. ואמר "תְּכַבְּסֵנִי, וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין" (תהילים נא, ט) ואמר "תַּשְׁמִיעֵנִי, שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה" (תהילים נא, י) זהו מעלת רוח הקדש שהוא על ידי מצוע המרה האדומה כמתנצל בזה המאמר שמזה הכח יבואו מדות עליות ומדות תחתיות ורצה להתנצל ממדות הפחתיות להדבק במדות עליות. ואמנם בשני התולעת שהיא פעלה מעשית מורה לענינים מעשיים הבאים מסבת זה הכח הנה כתוב "אִם-יִהְיוּ חֲטָאֵיכֶם כַּשָּׁנִים כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ" (ישעיהו א, יח) ולפי שתי הסבות טבעים ומעשים תהיה ההזאה בשלישי ובשביעי שהטבעי בשלישי לפי שהטפה נהפכת מלובן אל אודם בסוף יום השלישי. ובשביעי מפני שכל טמאה חמורה טהרתה בשביעי ומעשים רעים הם טמאה חמורה. ולאופן ההרכבה הטבעית החי האלם נכלל עם החי המדבר על כן הנוגע בחי האלם יטמא טמאת יום על כן הנוגע באפר הפרה טמא טמאת יום ואינה מטמאת רק אחר השלכת שלשתם להעיר הכונה שאם נתנה זאת הפרה לטהר יציר החומר מסוג טנוף החטא שהיא טמאה חמורה כי כפרת החי המדבר בחי האלם הנה היא מטמאת הטהורים כדין כל חי האלם שהוא מטמא טמאת יום. ולאופן שהשורף יטמא עד הערב על כן אמר "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר" (במדבר יט, ט). אין כל העוסקין בפרה טמאים כגון השוחט והמזה דמה כמו שאמרו בעלי הקבלה שאם היה אומר לעסק מלאכה אחת היא טמא אולי בדרך רחוקה היינו מקישין את הכל אלא מאחר שבאר ליותר מאחד מלמד כי כל מה שבאר הוא המחויב בטמאה וכבוס. תמיה אני מבעלי הקבלה איך אמרו שהשורף והאוסף טבולי יום והכתוב הורה שהיא צריכה טהרה כמו שבאר והניח אותה אל מחוץ למחנה במקום טהור ולא עוד אלא שאמר "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר" ואיך יתכן שיהיה טבול יום והכתוב קרא לטבול יום טמא שנאמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב" ולא מצאנו בכתוב שנקרא בשם טהור ואיך יהיה רוצה הנה באמרו "וְאָסַף אִישׁ טָהוֹר" לטבול יום והלא אין מצוה מן התורה שיהיו שמשי הפרה וכליה טבולי יום והם אומרים כשהיו רוצים לשרוף פרה היו מטמאים שמשיה בשרץ והיו טובלים ואחרי כן עושים את הפרה וכל זה מצד קנאה כדי לעמוד כנגד דעת מי שהיה עומד לנגדם שאין טבול יום ראוי לשמש את הפרה וזריזין היו בשרפת החטאת כעין שנאמר "וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו" "וְשָׂרַף אֶת-הַפָּרָה, לְעֵינָיו". ולא היו עושים מלאכה אחרת ואם נפסלה היו לוקחין אחרת ולמחוץ למחנה היתה מונחת במקום טהור. ואמר "וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת" (במדבר יט, ט) שלא תפסל אלא תהיה בטהרה כאזהרת החטאת על כן אמר "חַטָּאת הִוא" ושלא יכלה אפר הפרה מעדת ישראל אלא ככלות זאת לעשית אחרת. וקראם מי נדה טעמו מי הזיה ואמר "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל[[100]](#footnote-100), וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם--לְחֻקַּת עוֹלָם" (במדבר יט, י) וזהו גר צדק. ואין האינם ישראלים באים בזה המאמר כי הם לא יצאו לידי טהרה אלא אם יכנסו בדת ההזיה תועיל להם. ואמר "וְלָקְחוּ, לַטָּמֵא, מֵעֲפַר, שְׂרֵפַת הַחַטָּאת" (במדבר יט, יז) שהיו לוקחין ממנה והיו נותנין אל כלי ועליו היו נותנין מים מתוקים שנאמר "וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים, אֶל-כֶּלִי" (במדבר יט, יז). בתחלה היו נותן האפר ואחרי כן המים והיה לוקח אזוב וטובל במי חטאת ומזה על הטמא ויהיה זה בכונה ולא במקרה שנאמר ולקח ונתן וטבל ואם היה במקרה לא תעלה לו הזאה. והרמז באזוב שאם היה הולך בגאוה ישפל כאזוב. והיה טובל איש טהור במים ומזה על הטמא ולא היו מהללין אותם המים על דבר אחר שאם כן היו פסולים להזות בהם. הגיע לטמא במה שהוא עלתה לו הזאה. המוזה לא יהיה צריך כונה שהרי אמר "וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ-שָׁם" וכולל קטון וגדול. ובהזאה אחת אם הוזה על כמה בני אדם ועל הכלים תעלה להם הזאה שנאמר "וְהִזָּה עַל-הָאֹהֶל וְעַל-כָּל-הַכֵּלִים, וְעַל-הַנְּפָשׁוֹת" (במדבר יט, יח). ואמר "וְטָבַל בַּמַּיִם, אִישׁ טָהוֹר" (במדבר יט, יז) אחרי כן אומר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא" (במדבר יט, יט) ומרמיז על הטובל שהוא טהור. אין צריך להקיש מזה שהמים שירחץ בהם הטמא שיהיו על ידי איש טהור שזה מחמת טהרת האפר ואין ראוי לטמאת האפר קודם שיוזה על כן אמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא" שהרי אמר "וְרָחַץ בַּמַּיִם" ולא הורה שיהיו על ידי איש טהור ועוד שהמים בעצמם אינם מקבלים טמאה ואיך יהיו צריכים לאיש טהור. ומה טעם שישנה ויאמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר" אחר שאמר "וְטָבַל … אִישׁ טָהוֹר" מפני שהיינו אומרים כי הטבילה צריכה הזאת טהרה ולא המזה אחר שהיא מטמאה לטהורים על כן אמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא". אך בלקיחת אפר הפרה לפחות שתים שכן אמר "וְלָקְחוּ, לַטָּמֵא, מֵעֲפַר, שְׂרֵפַת הַחַטָּאת" (במדבר יט, יז) כגון מצורע בגלוח ראשון כשיוזה בשלישי ובשביעי אינו מקל טמאתו אלא מכשירו לצאת על ידי רחיצה עם הערב השמש לידי טהרה. היה זב או נדה והיה טמא מת מכשירין לו בהזאה לצאת לידי טהרה מטמאת המת כי כן אמר "וְלָקְחוּ, לַטָּמֵא" אין צריכין להזות אלא לטמא מחמת המת טמאת שבעה. אך בעלי הקבלה שטמאו טמאת שבעה שלא מדין תורה כגון כלים או אדם שנגעו בכלים שנטמאו במת כגון החרב שעשו אותו כמו המת או כלים הנוגעים במת כמת שהרי עצמם אמרו שאין הנזיר מגלח עליו. מי חטאת מי שנגע בהם יטמא עד הערב ולא אמר כבוס בגדים מפני שכולל אדם וכלים אך המזה מוסגל באדם ועל כן הצריכו כבוס בגדים ואחד הנוגע מן האדם או המזה בכבוס בגדים. ובאמת מי חטאת קודם שיעשו מצותן מטמאין אבל אחר שהוזו אינן מטמאין וכן נמי אם נפסלו אינן מטמאין רק מה שהם כשרין להזאה כי אמר "וּמַזֵּה" לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו שהמזה אינו טמא ור"ל כל העוסק בם להזות אינו טמא אלא מה שאמר "וּמַזֵּה" ר"ל הנושא כדי הזאה יהיה מטמא בגדים והנוגע אפילו במה שאינו כדי הזאה יהיה טמא ולא יהיה מטמא בגדים. כי מאיזה כח מן הכתוב הורו שמאמר "וּמַזֵּה" על הנושא זאת לשון נכריה ושפה זרה והלא האוסף טמא והלוקח ומזה לא יהיה טמא:

**#XVI:12 פרק שנים עשר**

**אחר** שבארנו שתקון אפר הפרה צריך מקום מובחר וכהן ובגלות אין אנו יכולים לתקנם דעות החכמים חלוקות לשלשה חלקים בטמאת המת. מהם אומרים שאין טמאת מת בגלות והם בעלי דת ענן נ"ע מפני שטהרת טמא מת תלויה באפר הפרה כמו שאמר "וְאִם-לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי--לֹא יִטְהָר" (במדבר יט, יב) ובזמן שיש אפר הפרה אז תהיה טמאת מת ועוד כי כן חברם הכתוב באמרו "זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה" והחקה היא הפרה שנאמר "והיתה להם לחקת עולם"[[101]](#footnote-101) (במדבר יט, כא). והתורה היא טמאת המת שנאמר "זֹאת, הַתּוֹרָה, אָדָם, כִּי-יָמוּת בְּאֹהֶל" (במדבר יט, יד) והכתוב לא חייב טמאת מת אלא במציאות אפר הפרה שנאמר "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר" וכו' (במדבר יט, י) ואחרי כן אמר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ואמר "הוּא יִתְחַטָּא" שבתחלה באר החוקה ואחרי כן התורה מכלל שהתורה תלויה בחקה וכי תמוש החקה חוב שתסור התורה זאת ראיה אחת. ועוד אומרים בידוע שטמאת המת שבעה ימים ואחרי שטהרתה בסוף השבעה על ידי אפר הפרה בזמן שאין אפר הפרה אין לטמאה גבול ולשוא דבר הכתוב שבעת ימים מכלל שאין טמאת מת בגלות. ועוד אומרים שיש דברים שחייבים אנחנו לעשותם בגלות בהכרח ואינם ראויים שיפלו מן איש טמא ואם תהיה הטמאה בגלות ובידוע שאין לנו טהרה ממנה מפני שטהרתה תלויה באפר הפרה ואין לנו יכולת באפר הפרה נשאר מהם מפני הטמאה כגון התפלה והקריאה בספרי הקדש ושנשאר מהם מפני הטמאה אי אפשר שהכתוב חייב התפלה בגלות כמו שאמר "וּקְרָאתֶם אֹתִי וַהֲלַכְתֶּם, וְהִתְפַּלַּלְתֶּם אֵלָי" (ירמיהו כט, יב) ושנהיה עושים אותם ואנחנו טמאים אי אפשר מפני שהם דברים אי אפשר שיעשו בטמאה. והדין נותן שלא תהיה טמאת מת בגלות שאם חייבים להעשות בגלות הכונה שלא להעשות בטמאה ואנחנו על כל פנים אם נלכד בטמאה ולא נוכל להנצל ממנה יהיה רצונו בטל וזה אי אפשר על כן ראוי להאמין שאין טמאת המת בגלות. ומהם אומרים אע"פ שנפלה הטהרה בגלות הטמאה לא נפלה כי בטמאה אמר מאמר כללי "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ששוקע המין וכולל בין צודה בין שוגג בין אנשי הבית בין אנשי הגלות ואם הטהרה נמצאת מוסגלת אין ראוי שתוסגל הטמאה ובמקום שלא תכליל הטהרה תכליל הטמאה שאם לא כן צריך אל ראיה שתסגל הטמאה. ואם תאמר כי הטהרה קדמה שנאמר "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל" ואחרי כן אמר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ומה שהגבילה הטהרה הגבילה הטמאה. יש להשיב כי בידוע שטמאת מת קדמה במאמר "וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה, כָּל-צָרוּעַ וְכָל-זָב" (במדבר ה, ב) וזה המאמר קודם ממצות פרה אדומה בהכרח למה שאי אפשר שנבנה המשכן והטמאים במחנה שכן אמר "וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת-מַחֲנֵיהֶם" (במדבר ה, ג). וביום השמיני למלואים שנצטוית הפרה שנאמר "וּנְתַתֶּם אֹתָהּ, אֶל-אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן" (במדבר יט, ג). ואם יטעון טוען שדין הצרעת על פי אהרן ובניו ואם לא נתמנה עדיין אהרן היאך היו יודעים דין הצרעת במאמר "וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה". יש להשיב שזה מאמר קודם והעד על זה "צַו[[102]](#footnote-102), אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה, כָּל-צָרוּעַ" (במדבר ה, ב) כי הצרעת שם מן הלשון והיו יודעים מהו הצרוע אבל דיני הצרוע בין להסגיר בין להחליט בין לפטור היו על ידי כהן ועל כן אמר "כָּל-צָרוּעַ וְכָל-זָב" כי עדיין לא נתבארו דיני הצרעת שאם לא כן אלא דיני הצרעת נתבארו קודם מאמר "וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה" הלא בדיני הצרעת נאמר "בָּדָד יֵשֵׁב, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ" (ויקרא יג, מו) ומה טעם למאמר "וִישַׁלְּחוּ" מכלל שמאמר "וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה" קודם לענין פרה אדומה. ומה שאמרו שהטמאה מחוברת אל הטהרה בנפול הטהרה תפול הטמאה הנה הפסח מחובר עם המצות ואם נפל הפסח לא נפל חיוב המצות. ואם תאמר מפני שהטמאה תלויה באפר הפרה ובהסרת הדבר יסור הנתלה בו רוצה לומר בסור אפר הפרה שנתלית בו טמאת המת תסור גם טמאת המת. והמביא דמיון שטהרת הטמא תלויה במים וכשלא ימצאו מים תסור טמאתו וזה לא יתכן הוא הדין אע"פ שאין אפר הפרה לא תפול טמאת המת. ואם מפני שהטמאה הגבלה עד שבעה וזה ילך בלי גבול אחר שאין ביכולת לעשות מי נדה ואם כן לא תהיה טמאת מת בגלות. יש להשיב כי ימצא טמא ויצא מגבול זמנו ועוד יהיה טמא לא כל מי שיצא מגבול זמנו כבר נטהר. ואם מפני שיש דברים שנתחייב בהם בגלות כגון הקריאה והתפלה ואם יהיה טמא לא יעשה אותם כיון שלא יצא לידי טהרה ואם כן לשוא חייבם ושלא נחייב עליו השוא הדין נותן לומר כי לא חייבם אלא על מנת שאין טמאת מת בגלות. יש להשיב כי אלו הדברים אינם אסורים על הטמא ונשאר טמא מת בטמאתו אחר שאינו יכול לצאת לידי טהרה והכתוב התמיד הטמאה באמרו "וְאִם-לֹא יִתְחַטָּא" וכו' ואומר "עוֹד, טֻמְאָתוֹ בוֹ" (במדבר יט, יג) ואומר "כִּי מֵי נִדָּה לֹא-זֹרַק עָלָיו, טָמֵא יִהְיֶה[[103]](#footnote-103)" (במדבר יט, יג). ומהם אומרים כי הטמאה לא תהיה רק במקדש בעבור שאמר כי "אֶת-מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא" (במדבר יט, יג) וכשאין מקדש אין טמאה. ויש להשיב על זאת הדעת כי הנה אמר בשאר הטמאות "וְהִזַּרְתֶּם אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, מִטֻּמְאָתָם; וְלֹא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם, בְּטַמְּאָם אֶת-מִשְׁכָּנִי" (ויקרא טו, לא) וכיון שאין משכן תפולנה כל הטמאות וזה לא יתכן כי אין הטמאה תלויה במקדש לבד ולא יחד המאמר במשכן אלא בעבור משפט הכרת. אך הטמאה תהיה גם בזולת המשכן. ומהם אמרו כי כאשר תהיה הטמאה בגלות כך תהיה הטהרה בגלות בלי מי נדה והם על שלשה חלקים. מהם אומרים שיטבל במים ויקרא פרשת מי נדה וזה המאמר בלי טעם. ומהם אומרים כי מי נדה יטהר למקדש וקדשיו על אשר אמר "אֶת מקדש ה' טִמֵּא" (במדבר יט, כ) "כִּי מֵי נִדָּה לֹא-זֹרַק עָלָיו" (במדבר יט, יג). אבל הטהרה לזולת המקדש הוא ברחיצה כגון שאמר "וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב" ( במדבר יט, יט) וזאת הטהרה לזולת המקדש משום שהם מוכרחים עם האמינם שיש טמאה בגלות מכרחים להאמין שיש טהרה בעבור דברים שהם מחויבים עליהם כגון התפלה והקריאה בספרי הקדש על כן אומרים כי מי נדה הצריכם הכתוב בעבור המקדש אך בזולת המקדש תהיה הטהרה במים. וכבר בארנו כי לא הסגיל הטמאה במקדש אלא בעבור הכרת לא בעבור שהטמאה בעבור המקדש לבד וגם כן בארנו כי ההכרח אשר הביאם לחייב טהרה בגלות אינו הכרח כי הקריאה והתפלה אינם נמנעים מן הטמא. עד כאן מאלו הדעות החלוקות לא עמדנו על עקר הדבר. אך מה שראוי לפסוק והוא לפי סברת החכם ר' יוסף המאור הגדול נ"ע במה שבאר ואמר כי הטמאה תהיה בגלות ממלת הנוגע ששוקע המין ואמר וטמא וחייב הטמאה לכל המין ומאמר "הוּא יִתְחַטָּא" חוזר למאמר "הַנֹּגֵעַ בְּמֵת" ואינו לוקח כל המין אך הוא חוזר אל היכול על מי נדה והם אנשי הבית שהרי חייב הכרת על מי שלא יתחטא באמרו "כָּל-הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא, אֶת-מִשְׁכַּן ה' טִמֵּא--וְנִכְרְתָה" (במדבר יט, יג) ולזה התמיד הטמאה כאשר אמר "עוֹד, טֻמְאָתוֹ בוֹ" וזה אינו כולל בעלי הגולה אשר אינם משיגים במי נדה אלא על אנשי ארץ ישראל כן יהיה מאמר "הוּא יִתְחַטָּא" לאנשי ארץ ישראל ואם כן מאמר "וְאִם-לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי--לֹא יִטְהָר" (במדבר יט, יב) אינו כולל יותר מן מאמר "הוּא יִתְחַטָּא" אלא כמו שזה המאמר מוסגל לאנשי ארץ ישראל כן זה המאמר מוסגל לאנשי ארץ ישראל והעד על זה כי לא אמר ומי שלא יתחטא או ואשר לא יתחטא וכולל מה שכולל מאמר "הוּא יִתְחַטָּא" ואם כן נשארו בעלי הגלות תחת מאמר הנוגע במת וטמא וטהרתם מוקשת משאר טמאי שבעה כגון זב וזבה כמו שהוקשה הנדה בהשלמה אם נאמר כי מאמר יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים וטהר בערב (במדבר יט, יט) נקשר למאמר "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא" (במדבר יט, יט) שהוא נקשר לבעלי ארץ ישראל אלא אם נאמר כי זה כדמיון "כָּל-מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, לֹא תַעֲשׂוּ; וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה, לַה'" (ויקרא כג, כה) שמאמר "כָּל-מְלֶאכֶת" כולל לבעלי ארץ ישראל ולבעלי הגלות ומאמר "וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה, לַה'" מוסגל לבעלי ארץ ישראל. ונראה מדעת זה החכם כי הנטהר בגלות אם היה כהיום מה שהוא במעלת הקדש היה לו לגעת בו כי מי שהוא נמנע מן המקדש יהיה גם כן נמנע במה שהוא בזולת הקדש וכל מי שיש לו רשות לגעת בזולת הקדש שתהיה לו רשות לגעת בקדש. ואם יסופק זה המאמר לדעות בני אדם בשביל המקדש שיש עליו כרת ישאר הדבר עד יבוא ויורה צדק (הושע י, יב) כי המקדש ואם נחרב בקדושתו הוא עומד שנאמר "וַהֲשִׁמּוֹתִי אֶת-מִקְדְּשֵׁיכֶם" (ויקרא כו, לא). אך אנחנו צריכים להטהר במה שהוציאתנו החקירה מטמאת המת במים ממאמר הכתוב "וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". והשם ית' למען שמו הגדול והקדוש יקרב זמן גאולתנו וישלח מורה צדק להסיר מסוה מעל רעיונינו בתורתו לאמר זה הדרך לכו בו. ויקיים עלינו נואם הננאם על ידי נביאו "וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים, וּטְהַרְתֶּם" (יחזקאל לו, כה):

**נשלם סדר טמאה וטהרה בשם השי"ת אשר בראשית ברא**

**ובעזר אשר עיני כל יצור אליו תלויות נתחיל סדר אסורי עריות**

**#XVII ענין עריות**

לִשְׁלֹמֹה אֱלֹהִים--מִשְׁפָּטֶיךָ, לְמֶלֶךְ תֵּן; וְצִדְקָתְךָ לְבֶן-מֶלֶךְ (תהילים עב, א)

\*אמנם יסודי האמונה באמת : אל תוך לבבי מה מאד נשמרו

\*הובאו בתוך לבי ונחקקו עלי : שכלי וכמעט יום ליום גברו

\*רצו כרות עמי ברית שלום היות : תמיד חקוקים לאשר נקשרו

\*נפשי הלא חשקה ואמנם נכספה : השכיל בשמעה את אשר בחרו

\*בין עניני תורה אלהית בחזון : הרב ישועה כאשר נמסרו

\*נבכי יסודות העריות הם עלי : לוח סגור לבי הלא נסגרו

\*אצתי קנות אותם למלאת המחיר : על כל אשר אתן והם יקרו

\*לכן קניתים בדמי לבי עדי : באו בכור שכלי ושם נעצרו

\*יען מצאתים כי מבקשים לעשות : עמי ברית שלום ולא סררו

\*השקיף לבבי וחקקתים שם בדי : שכל ובינה מבלי יסורו

\*ובכן העירני לבבי באמת : לכתוב יסודיהם אשר בוארו

להיות חקוקים הם עלי לב אהרן : תמיד ועל מצחי הלא יאירו

מזיו כבוד אל חי להאיר עורים : תמיד ואליו באמת נהרו

**אמר אהרן בן אליהו** יען היות השכל האנושי שהוא נשמת האדם חלק עליוני אשר חוצב מחדרי קדש לבוא בתוך ארמון חמרי להשלים גומר החומר שהוא הנכבד והמעולה מכל נמצאי מטה ובלתה לא היה נשלם ולהשלים עצמה בידיעתו ית' מחמת הגשמיות להיות דעת אלהים בארץ להיות כבוד ה' מלוא העולם שעל ידו מתפשטת ידיעתו ית' בעולם השפל שהיא נקודה אמצעית בתוך העגולה כדמות בטן האדם ומשכן השכל לעד הוא הלב שהוא באמצע הגוף הפך מה שלמעלה על כן אמר שלמה המלך ע"ה הנחכם מכל אדם "נֵר ה', נִשְׁמַת אָדָם; חֹפֵשׂ, כָּל-חַדְרֵי-בָטֶן" (משלי כ, כז) ר"ל שנשמת האדם הוא נר ה' שבו מתפשטת ידיעתו בחקירת וחפוש עניני העולם השפל. וידוע שהעולם בכללו נחלק לשלשה חלקים שכלי וגלגלי ועולם ההויה וההפסד. וכמו שלא יתקיים השפל כי אם עם העליון כן לא יתקיים העליון כי אם בשפל כי כל הנמצא כלו כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו וכיון שהשפל לא יתקיים כי אם בהשגחה אלהית ככה העליונים שהם קיימים בהשגחה אלהית. וכאשר הפליא השם מעשיו הביא חלק עליוני בתוך ארמון חמרי להשלימו ושתשלים עצמה בידיעתו ית' מחמת הגשמיות כי כל זה לא היה נשלם כי אם בחברת הנפש עם הגוף והנה מחברת הנפש עם הגוף היא צריכה לכל אשר בארץ מתחת גלגל הירח לקיום גופה. ובאמת שבהשיג האדם את עצמו ישיג את כל הנמצא מתחת גלגל הירח אם כן הוא צירך לכל אשר בארץ. והנה אם השי"ת שלחה להתקיים להשלים את הגוף הארציי ושתשמור עצמה בלתי שתתלכלך בגאולי החומר להשלימו בידיעתו ית' לשוב אל מקומה הנפש אם לא שמרה עצמה אלא נתלכלכה בגאולי החמר הנה תהיה נזופה ומגורשת ממקום שחוצבה וזהו טעם "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ" כדמות הסעיף שנכרת מן האילן ולא יורה הכרת להפסד כי הנפש בעצמה היה ולא תמות וזהו טעם "כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת" (ישעיהו סו, כד). ומאהבת השי"ת את אברהם אבינו ע"ה בחר בזרעו אחריו וקראו בנו בכורו להנחילו שני העולמים העולם הזה והעולם הבא והשגיח בתשועת נפשותיהם ונתן להם תורה משוערת בשעור הנעלה מכל שעור והתיר להם להשגיח ולהתענג בדברים הארציים התר משוער המספיק להשלים הגוף הארציי שלא ישטפוה תענוגים הגופיים בשבולת מימיהם ואסר לה אסור משוער המספיק להושיע הנפש להשלים עצמה בידיעתו ית' מחמת הגשמיות לשוב אל מקומה בלי גאול וחלאה. והנה תורתנו כללה מצות שכליות ומצות תוריות שהם קיום הנפש קיום יחוד השם וקיום השגחתו. ומצות מעשיות בשעור משוער להנהיג זה העולם השפל להיות נתיב יושר לדרוך שביליה ולאחוז מעגליה להסיר מסוה מעל רעיוניה עד תעבור ממנו לראות יה בארץ החיים כי ארח חיים היא למעלה למשכיל. ויש לדעת כי מצות התורה נחלקות לשני חלקים מצות הדעת ומצות התורה. מצות הדעת כגון הגנבה והרציחה וכבוד הורים. ומצות התורה כגון השבת והמילה וגלוי עריות. וכל אחד מאלו שני החלקים נחלק עוד לשני חלקים מצות עשה ומצות לא תעשה. ואמרו החכמים כי מצות התורה לאוטים למצות השכליות והאזהרות התוריות השחתות למצות לא תעשה של דעת. וזה אמת כי כל מצוה או אזהרה השכלית אי אפשר לשאול עליהם מפני מה נצטוו מפני כי הן טובות או רעות לעצמן ולא כן מצות התורה ואזהרותיה כי עליהן צריך לבקש מפני מה נצטוו. וראיה לדבר מאמר הכתוב "וְלֹא תִתְחַתֵּן, בָּם :בִּתְּךָ לֹא-תִתֵּן לִבְנוֹ" (דברים ז, ג) שהוא במבואר השחתה באמרו "כִּי-יָסִיר אֶת-בִּנְךָ מֵאַחֲרַי" (דברים ז, ד). ומצות עשה התוריות שהוא ליאוט במאמר התורה במבואר "וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ, בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר" (דברים יד, כג) ואמר "לְמַעַן תִּלְמַד, לְיִרְאָה אֶת-ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים יד, כג). ויש להקשות בזה אחרי שמצות שכליות עקרם בשכל למה נכתבו בתורה. יש להשיב בעבור שבאה התורה להורות במצות התורה רצה נותן התורה להיות התורה שלמה משני המינים ר"ל ממצות הדעת ומצות התורה. ועוד אחרי שמצות התורה ליאוטים למצות הדעת אם לא היתה כוללת אותם התורה מנין היה נודע שמצות התורה ליאוטים למצות השכל. ותשובה אחרת כי אחרי שבא הכתוב לענוש למי שעובר במצות השכליות אם לא היה מזהיר איך היה מעניש. ותשובה אחרת כי אע"פ שמצות הדעת כלליהם ופרטיהם עקרם בשכל אע"פ כן יש להם פרטים יוצאים מצד התורה מה שלא תורה הדעת בהם על כן צותה התורה בהם. אמנם מצות התורה כלליהם ופרטיהם הם מגוף התורה אין להם עקר בשכל ועל כן תתרבה החלוקה בהם מפני שכבר ידעת כי המאמר האחד יסבול פנים רבים חלוקים ונשאר אותו המאמר כמטרה ודעות מפרשי אותו המאמר כחצי היורים מהם מימינים ומהם משמאילים ומהם מורים אל הנקודה בעצמה ועל כן תתרבה החלוקה בין החכמים. וענין אסורי עריות הוא מזה המין שאסור העריות הוא מגוף התורה ואין להם מבוא בשכל על כן רבתה בהם החלוקה בין חכמי ישראל. ויש דין לעיין בזה כי אסורי העריות יש מהם חייבי מיתות בית דין וכלם נכללו בכרת ואי אפשר לחייב כרת למי שאינו חייב כרת או לפטור מי שהוא חייב כרת מן הכרת וזה מה שאי אפשר מפני שנושאים שם ה' לשוא כי אומרים כה אמר ה' וה' לא דבר להמית נפשות אשר לא תמותנה אך בדבר שפתים בלי שכל ובינה ונוקשו ונלכדו כי אל ה' זדו. ואני לא אתערב לעצמי להכנס בענין החלוקה והכרח מאמר לבד מה שיבוא בשתוף הדברים להבדיל בין מאמר למאמר. אך חפצי ורצוני לסדר עקרי האסור וראיות העקרים וגופים האסורים לפי דעת אותם העקרים על פי דעת החכם רבינו ישועה נ"ע בלי להימין ולא להשמאיל ואהיה כמעתיק הדברים כפי הלמוד שקבלתי מרבותי וממלמדי השם יניחם בג"ע כפי אשר תשיג ידי ואלהים יהיה עמדי ומהנה אתחיל ואל השם אקוה ואוחיל:

**#XVII:1 פרק ראשון**

**יש** לדעת כי חכמי ישראל נחלקו בענין העריות לשני חלקים. החלק האחד הם חכמי הרבנים. והחלק השני הם חכמי הקראים. אמנם חכמי הרבנים דרכו על הכתוב לבד ולא הקישו בעריות אע"פ שהם אומרים שניות לעריות הן אסורות מדברי סופרים לא מן הכתוב ולא מן ההקש ואלו הם עשרים נשים ואבאר אותם להודיע שעור מאמרם. אחת אם אמו עד למעלה בלי הפסק. שנית ואם אבי אמו בלבד. שלישית ואם אביו גם זו בלי הפסק אפילו אם אם אם אם אביו עד אדם הראשון אסורה. רביעית ואם אבי אביו בלבד. חמישית ואשת אבי אביו וזאת אין לה הפסק למעלה. ששית ואשת אבי אמו בלבד. שביעית ואשת אחי האם בין מן האם בין מן האב. שמינית ואשת אחי האב מן האם. תשיעית וכלת בנו וזו אין לה הפסק למטה. עשירית וכלת בתו בלבד. אחת עשרה ובת בת בנו בלבד. שתים עשרה ובת בן בנו בלבד. שלש עשרה ובת בת בתו בלבד. ארבע עשרה ובת בן בתו בלבד. חמש עשרה ובת בן בן אשתו בלבד. שש עשרה ובת בת בת אשתו בלבד. שבע עשרה ואם אם אם אשתו בלבד. שמונה עשרה ואם אם אבי אשתו בלבד. תשע עשרה ואם אב אם אשתו בלבד. העשרים ואם אב אב אשתו בלבד. נמצאו משניות שאין להן הפסק ארבע. השלש עד למעלה והאחת עד למטה. וידוע שיש מאלו השניות שהן אסורות מדין תורה בהקש גזרה שוה והוא הנקרא בפי החכמים הקש הערך. ויש לתמוה מדבריהם איך נתנו סכום בשניות והדין נותן להשתלשל. ועוד שהבת עצמה לא אסרוה אלא מהקש גזרה שוה ואינה כתובה ואיך תהיה כלתה שניה לה והם עצמם אמרו בגמרת יבמות בתו עקר מדרשא אתיא כאשר נבאר איך אסרוה מן המדרש עכ"ז אמרו אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך שהרי בתו אחת מגופו ולא למדנו הכתוב אלא בגזרה שוה אתיא. והנה גם הם מקישים בעריות כאשר נבאר מפני שהבת עצמה אינה נזכרת בכתוב ואסרוה מדין גזרה שוה שאם תהיה הבת מדברי סופרים איך תהיה כלתה שנייה לה. ועוד אם הבת יוצאת מכח ההקש איך הכניסוה בדין והלא הם אומרים שאין דנין לבא מן הדין ר"ל ליוצא מכח ההקש. אך ראיתי בדבריהם יען שהיא יוצאת מגזרה שוה הוא ככח הכתוב ואיך אסרוה מגזרה שוה מפני שהם אומרים שהכתוב אומר "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה" (ויקרא יח, י) ונאמר גם כן "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ--שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" (ויקרא יח, יז) מה מלת "הֵנָּה" הנאמרת פה ואסר הבת עצמה כך נמי מלת "הֵנָּה" הנזכרת בפסוק "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ". ואמר "לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה" וחוב להאסר הבת עצמה עד שהכניסוה במשפט מצד ההקש באמרם שהכתוב אמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" (ויקרא יח, יז) והזכיר כאן שלש דורות ואמר בענין המשפטים "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשָּׁה וְאֶת-אִמָּהּ--זִמָּה הִוא" (ויקרא כ, יד) נאמר להלן "זִמָּה" ולהלן "זִמָּה" מה בכאן עד שלש דורות אף כאן עד שלש דורות ומאחר שהשוו פסוק "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִקַּח" עם פסוק "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" ממלת "זִמָּה" והשווה גם כן פסוק "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" עם פסוק "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן: כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה". ממלת "הֵנָּה" יהיה פסוק "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשָּׁה וְאֶת-אִמָּהּ" שוה עם פסוק "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ" ואם כן הקישו מזמה לזמה ומהנה להנה באסור ובמשפט. ואמרו גם כן הקש אחר בענין הצרות באמרם בפסוק "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ, לֹא תִקָּח: לִצְרֹר" (ויקרא יח, יח) ואמרו מה אשה זו שהיא אשת אחיך והיא אחות אשתך וחייבים על זדונם כרת ועל שגגתם חטאת ואסר צרתה קל וחומר בכל נשים שחייבם על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת לאסור צרותיהן. ודרשו במלת "לִצְרֹר" לא צרור לא היא ולא צרתה. והנה צרותיהן אסורות צרות צרותיהן מנין מן כפל רי"ש לצרור. והיותן חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן מן החליצה ומן היבום דרשום מן שלוש ההין מפיקין "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ, וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ" (דברים כה, ה). ואלו דברים שאין להם שעור. והתימה מהם כי זה ידמה מן הקש הערך והם שמוהו מקל וחומר וכנראה לי שאמרו קל וחומר בעבור שזאת האשה אסורה בחיי אחותה ופטורה במות אחותה וכל הנשים הן אסורות בין בחיים בין במות. ויש לתמוה גם כן שהיא אסורה בחיי אחותה לבד וצרתה וצרת צרתה אסורות כל ימי העולם והיא אסורה בחיי אחותה כשנפלה לפני אח בעלה ביבום כי כך אמר "לֹא תִקָּח :לִצְרֹר, לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ--בְּחַיֶּיהָ" (ויקרא יח, יח) כאלו אמר הנה עליה ונאמר "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" (דברים כה, ה) "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ" (דברים כה, ה) ממלת "עָלֶיהָ" השוו בין שני הפסוקים כאלו ממלת "עָלֶיהָ" שאסר בחיי אשתו התיר במלת "עָלֶיהָ" אחרי מותה וכאלו זה הפסוק כלומר "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ" אמור לשני אחים שנשאו שתי אחיות ומת האחת מהם ונפלה אשתו אצל האחד ביבום ואומר לו הכתוב אם אשתך בחיים אל תשאנה אלא היא פטורה מן החליצה ומן היבום ראה עד איזה שעור הפליגו דבריהם וקיימו ההקש בעריות במה שהכחישו עד שצרת החמות אסרוה מפני מראית העין ודי זה לדבריהם. והראיה אשר הביאו לבטל ההקש בעריות אמרו ואלו היה ההקש קיים בעריות כיון שאסר אחי האב ומהקש אנחנו לומדים אסור אחי האם היה מן הדין כיון שאסר אחות האב לשתוק מאסור אחות האם והיינו לומדים אסורה מדרך ההקש וכן נמי כיון שאסר אשת אחי האב מקל וחומר היינו לומדים אסור אשת האח והיה על הכתוב ראוי לשתוק מאסורה וכן נמי אחר שאסר הכתוב על בן האיש בת אשת אביו באמרו "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" היה ראוי לשתוק על בת אשתו לעצמו כי היה בא מקל וחומר אלא אמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה". והתשובה עליהם שענין אחד ימצא אסורו בכמה מקומות והשבת יוכיח שנמצאה האזהרה בשלשה עשר מקומות יש גם כן בעריות אסורים יש אסורים מאופן אחד ויש אסורים משתי ראיות ויש אסורים משלש ראיות עד שהאם אסורה יותר משבע ראיות והם עצמם אמרו שהאם אסורה מתוך שהיא אם ומתוך שהיא ערות אב עם כל זה הם הקישו בעריות כאשר קדם לנו הבאור:

**#XVII:2 פרק שני**

**אמנם** החלק השני הם חכמי הקראים אשר קיימו ההקש בעריות ונעזרו מצד הכתוב מפני שהכתוב לא אסר הבת עצמה באמרו "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ" (ויקרא יח, י) ולא הזכיר הבת עצמה ואם בת הבת אסורה קל וחומר הבת. והנה הכתוב הניח לנו מקום להעיר להקש קל וחומר וגם כן במקום אחר אמר "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ" ( ויקרא יח, יב) ואמר "עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ" ( ויקרא יח, יג) ואסר אחי האב באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" (ויקרא יח, יד) ואי אפשר שאחות האם תהיה אסורה ואחי האם לא יהיה אסור כמו שאחי האב אסור ואם כן הניח לנו מקום להעיר לגזרה שוה. וגם מדרך דעת כי האסור על חברו גם הוא אסור עליו ר"ל אם יהיה אסור לחברו מפני עלה ואותה העלה תהיה קיימת כי גם האסור יהיה מתקיים בו. דמיון הדבר ערות בת אשת אביך והוצאנו מזה עקר ואמרנו כי לא אסרם הכתוב אלא מצד היותם שני שארים על שני שארים ואם כן כל שני שארים אסורים על שני שארים זהו מדרך דעת שאמר החכם. וחכמי הקראים נחלקו לשתי דעות. הדעת האחת המרכבים. והדעה השנית דעת החכם רבינו ישועה ודעת החכם רבינו יוסף נ"ע. אמנם דעות המרכבים הם שנתנו עלות לאסורי העריות אינן אמתיות. ושמו האיש והאשה במעלת נפש אחת ואסרו לו שארי אשתו לעצמו כמו שאסרו לו שארי עצמו כאלו שארי אשתו שאריו והלכו מהקש אל הקש ומן רכוב אל רכוב אע"פ שהם חלוקים בראיותיהם מין אחד יכללם ואומרים שדרכי האסור מן הכתוב ומן ההקש ומתוך קריאת שם ומדרך הפך. ואמנם הראיות שהביאו לקיים שהאיש והאשה במעלת נפש אחת והן שש ראיות והן מבוארות בספר ר' ישועה נ"ע שחלק עמהם ונצח אותם כי צדיק היה בדבריו וכל מעשה תקפו וגבורתו הנם כתובים על ספרו הישר. ואופן הרכוב שאמרו זהו שאם נשא אדם אשה נהיה הוא והיא נפש אחת וכן אותה האשה אלו נשאת לאיש אחר נהיה הוא והיא נפש אחת ואם כן שני הבעלים מצד האשה שבאה ביניהם נפש אחת. הראיה שלהם "עַל-כֵּן, יַעֲזָב-אִישׁ, אֶת-אָבִיו, וְאֶת-אִמּוֹ; וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ, וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד) ואם כן שארי הבעל האחד יהיו אסורים אל הבעל האחר. וכן אלו נשא הבעל האחר אשה אחרת תהיה אותה האשה לבעל אחר אחות ואמרו דברים שלא ישוערו בשכל ועמדו על גבול עד ארבעה גופים בלי ראיה ר"ל אשת בעל אשתו תהיה אחותו ואסרו שאריה לו ואין להם ראיה לעמוד על זה הגבול אלא לפי העקר שלהם חוב ללכת אל יותר מזה. והראיות אשר הביאו על היות איש ואשתו במעלת נפש אחת מן פסוק "עַל-כֵּן, יַעֲזָב-אִישׁ, אֶת-אָבִיו, וְאֶת-אִמּוֹ" ומפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" ומפסוק "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" ומפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" ומפסוק "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" ומפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" שכל אלו יורו שלא שם ערותה ערותה או בתה בתו אלא מצד שהאיש והאשה במעלת נפש אחת. וכבר בארנו שהחכם רבינו ישועה נ"ע השיב עליהם ואין צורך לבאר התשובה עליהם כי דעתנו לקצר. והדעת השנית דעת החכם רבינו יוסף נ"ע ודעת החכם רבינו ישועה נ"ע תלמידו אשר דרכו על הכתוב ועל ההקש לבד ר"ל בהקש הברור ובהקש היוצא מן החפוש לא הקש על הקש כדעת המרכבים. ועל פי שלשה דרכים יבוא האסור בעריות אם מן הכתוב אם מן ההקש אם מן הקבוץ והוא אשר התחברו עליו כל ישראל. אעפ"כ יש אסור מן הכתוב לבד ויש אסור מן ההקש לבד אבל אין לך אסור מן הקבוץ לבד אבל יהיה עמו אם מן הכתוב אם מן ההקש כמו שיתבאר בסדר הענין. ואמנם ההקש אשר דרכו בו שני החכמים יר"א הוא על עקר השאר לא מתוך קריאת שם ולא מדרך הפך כמו שדרכו זולתם מפני שהמצוה ברוך הוא כך התחיל במלת "שְׁאֵר" באמרו "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) והוא מסוג גבוה כולל כל מה שאחריו ואין שום אסור נוצל מעלת שאר ואע"פ כן פסוק "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" (ויקרא יח, יא) אין אסורו משום שאר יש לומר שגם הוא נכלל תחת עלת מלת "שְׁאֵר". וכבר ידעת שמלת "שְׁאֵר" כוללת דברים חלוקי הפנים. יש שאר אמתי כגון הששה שארים ויש שאר השאר ונקרא שאר כמו שיתבאר. ונאמר שגם בת אשת האב נקראת שאר והוא שם של תורה ונאמר שנקראת שאר להשוות ברוע הקריבה בינה ובין שאר האמתי כמו שנקראת אחות ומולדת אם כן כל האסורים נכללים תחת מלת "שְׁאֵר" או משום שעלת אסורה משום שאר ואין שום אסור נוצל מעלת שאר שהוא אסור שני שארים על שני שארים. וכן נמי פסוק "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" (ויקרא יח, יז) שהם הדבקים בשאר מן ההקש השוה והקש הערך מן "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" (ויקרא יח, ח) ואם כן כל האסורים מכל צד ופנה הוא לעלת שאר כמו שיתבאר בסדר עקרי האסור ועל כן פתח המצוה בעקר שאר באמרו "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ". ואם באו לקצת פסוקים שמות מוסכמים לקרובי בשר בלי מקומם הנודע מן תקון הלשון החפץ בהם לתוספת וחזוק רוע האסור אך העקר הוא עלת שאר בכלל לא זולתו כפי שבאר משכילנו הרב רבינו ישועה יר"א אם כן מתוך קריאת שם לא נלמוד אסור. ואם ישאל שואל אחר שהאסור מתוך עלת שאר מה צורך בקריאת אלו השמות בשם מולדות ואחות לבת אשת האב ודודה לאשת אחי האב. יש להשיב שהחכם רבינו ישועה נ"ע הרחיק התליאה שהשם יורה באסור והביא ראיה על זה ואמר שאם היה השם מורה באסור היה ראוי שיקראנה בשם ואח"כ שיאסור אותה ולא כן עשה מתקן התורה אלא קודם לכן אסר ואח"כ קרא בשם באמרו "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" לא תגלה והאסור עומד עד הנה ואח"כ קראה בשם ואמר "מוֹלֶדֶת אָבִיךָ, אֲחוֹתְךָ הִוא--לֹא תְגַלֶּה, עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, יא) ואם כן אין השם מורה באסור. ואם היה השם מורה באסור לא היה משתדל החכם להוציא עלה לאסורם מתוך עלת שאר לאמר מצד שהם עקר ופרח על עקר ופרח והם שני שארים על שני שארים. ואמר החכם נהיה מזה אסור עקר ופרח על עקר ופרח יחייב לטרוד אותו על כל אשר ינהג מנהגו. נראה שמכח ענין השמות שאין להוציא מהם עלה ולהקיש באסור על זולת מקומם. ועוד שאם היה השם מורה באסור היה ראוי כמו שאסורים אשה ובת בעלה לאיש ובנו אם היה עלת אסור בת בעלה משום שהיא בת לה כמו שקראה הכתוב היה ראוי להאסר אשה וכן בעלה לאיש ובנו והוא בהתר מפני שאין בהם חבור מעצם עלת שאר לבוא האסור מעלת שאר כמו שבא האסור מתוך עלת שאר אל אשה ובת בעלה לאיש ובנו. צא ודע שאין אנחנו לומדים מן השם אסור ואם נלמוד מן השם אסור ונאסור שני אחים שאולים לשני שארים בעבור שנקראו בשם אח כן לא יאות משום שתנשא עלת השאר מהם שאלו היו שני אחים שאולים אסורים לשני שארים משום האחוה דין היה להאסר שני אחים שאולים לשני אחים שאולים משום שעלת האחוה קיימת בשתי הפאות וכן לא יאות מכלל שמן השם לא נלמוד אסור ולא נקיש עליו אלא מקום שיחנה השם שם יחנו האסורים והרוצה לאסור האחים המעברים לשני שארים חייב להביא ראיה ממקום אחר חוץ מזה המקום. הלא תראה מאמר החכם בדבור ענין צרת בת אשת האב לבן שאמר כי הכתוב לא אסר בעל בת אשת האב לבן והיה בא מזה אסור אשתו ואיך נאסור אותו עם אפיסתו וכל זה כי נתנשא ממנו עלת השאר. ומה שהביא החכם רבינו ישועה נ"ע אסור אחים המעברים לאב משם אח באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יד) אין עלת אסורם משם אח רק מעלת שאר כמו שיתבאר שאין הסכמת שם אח עליהם להורות על אסור רק הסכמת השם עליהם שיהיה נכר בהזכרו. וכבר אמר רבינו ישועה נ"ע שתי עלות בקריאת אלו השמות העלה האחת שקראן באלו השמות להורות ברוע הקריבה כי הקרב באחותו המעברת כקריבתו באחותו האמתית וכל הקרב באשת אחי אביו כקריבתו בדודתו האמתית ועל כן קראה בשם דודה. והעלה השנית שהכתוב אחר שאסר בת אשת האב קראה אחות כל זה שכל מקום שהוא רוצה להזכיר בת אשת האב לא יהיה אומר רוב מלות ר"ל בת אשת אביך אלא באמרו אחותך תהיה גם היא נכללת. והלא בפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" כשרצה להכליל האח המעבר לא הזכיר מלת שאר בזה הפסוק אמנם נכנס בשם אח כמו שהוסכם בפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" כשרצה להכליל האח המעבר ומקום שיוסכם השם לא יועתק ממנו אלא שם לבד יחנה האסור ולא נקיש כי שם של תורה כשם המושאל מן הלשון וכשם שלא נלך מן מושאל אל מושאל כן לא נקיש על שם התורה. ועוד כשם ששם המושאל יהיה לצד דמיון בדבר אחד מן שם האמת ולא יתכן מצד דמיון בדבר אחד להקישו על כללו ואם כן אם הסכמו שמות התורה בעניני העריות כדי לדמותן ברוע הקריבה כאמתיים לא יתכן אם הסכמו לזה הצד לבד לקחת אותם ככל חלקי שמות האמתיים ודבר החכם כי העלות לא יוציאו אותם לשמות אבל למשפטים יכתים. ומאמר החכם חמש אחיות ולא הזכרה רק בת אשת האב בשם אחות ונראה העתקת השם מזה לבת בעל האם אין להקשות מזה משום ששתיהן כאחת וכאלו בהזכר האחת נזכרת האחרת:

**#XVII:3 פרק שלישי**

**מאחר** שהעירונו שמות התורה עם שם המושאל מן הלשון נבאר מקצת מעט שמות של לשון על דרך חכמת ההגיון שיובנו שמות התורה ובכמה חלקים יבואו ובאיזה אופן יתחברו ובאיזה אופן יתפרדו. וידוע שהשמות נחלקים בלשון הקדש וכן בכל לשון לשלשה סוגים מפורשים נרדפים ומשתתפים. המפורשים שיהיה שם מיוחד לכל ענין מיוחד כדי שיוכר ויובדל כל אחד מחברו אע"פ שהם נכללים תחת סוג אחד כגון אדם סוס חמור וכן נמי אב אח בן אע"פ שאלו שלשתם נכנסים תחת שם שאר. הנרדפים שיהיו שמות רבים לענין אחד כמו אורח מסלול נתיב שביל וכן נמי קריבה נגישה נגיעה. המשתתפים שיהיה שם אחד כולל ענינים רבים ואלו נחלקים לשמונה חלקים. מהם גמורי השתוף ומהם מוסכמים ומהם מסופקים ומהם מושאלים ומהם השם הנאמר בכלל ובפרט ומהם יחסיים ומהם מועתקים ומהם נגזרים. אמנם השמות שהם גמורי השתוף כגון שם גד האמור על הכוכב "הַעֹרְכִים לַגַּד שֻׁלְחָן" (ישעיהו סה, יא) ועל בן יעקב ועל העשב הנקרא כוסברתא והוא "כְּזֶרַע גַּד לָבָן" (שמות טז, לא) שכל אחד ואחד חלוק מעצם חברו ואין להם שתוף רק בשם לבד. והמוסכמים בשם ובענין שם שיהיה מורה לענין מקיים העצם ואותו הענין המקיים העצם יהיה נמצא לענינים רבים חלוקים אז יהיה השם ההוא הנאמר בהסכמה לכלם ואין קודם אחד לחברו בקריאת השם כגון שם חי האמור על האדם ועל העוף ועל הדג וזה השם יהיה נאמר על הסוג ועל המין בהסכמה שהמין יקרא בשם סוגו והם מוסכמים בשם ובגבול וכן נמי יהא נקרא איש אחד בשם מינו בהסכמה כמו שם האדם והסוס שיאמר על הכלל סוס ועל האחד סוס וידמה לזה מלת שם שאר שהוא שם כולל עצמים רבים ויאמר לכל אחד מהעצמים בשם שאר. ומהם מסופקים כגון שם אדם שיאמר על פלוני החי ועל המת ועל המצוייר בכותל שהוא דומה למשותף הגמור ודומה למוסכם שהוסכם עליהם השם מפני ענינים שנתיחדו בו שני ענינים והוא ענין שאינו מקיים העצם והוא מפני צורה מקרית התארית. ושם ערוה הנאמר על מקום התורף באמרו "לֹא תִקְרַב, לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, יט) ונאמר "כִּי-עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם לִרְאוֹת" (בראשית מב, יב) הוא דומה למשותף הגמור שענין האחד בלתי ענין האחר והוא דומה למוסכם מפני ענין מקריי והוא ההסתר כי כמו שצריך האדם לכסות ערותו כן ראוי לכסות חולשת הארץ ההיא. והשם המושאל שיהיה שם אחד מוסכם בעקר הנחתו כגון שם אריה שנאמר על מין מבעלי חיים ומפני שום מקרה ממקריו נמצא לעצם אחר נקרא בשמו כגון שנקרא יהודה בשם אריה מפני הגבורה מפני שליש גבור בבהמה וזהו צריך תוספת ורצונו כגור אריה יהודה (בראשית מט, ט). והשם הנאמר בכלל ובפרט כגון שם כוכב האמור על המין ויאמר על אחד וכן נמי שם חציר שאמור על כלל המין המצמיח הרים חציר (תהילים קמז, ח) ויאמר על עצם עשב אחד ואת החציר הוא הנקרא כורת בערבי. והשם המועתק שם שיהיה מוסכם בעקר הנחתו ואחרי כן נעתק לענין אחר מפני דמיון או בלתי דמיון והיה השם מותמד על שניהם על אותו שהועתק ממנו ועל אותו שהעתק אליו כשם משקל שנאמר לענין ששוקלים בו והוא משוה הדברים. ואח"כ הועתק לענין הפיוט שהוא יבוא על דרך שווי והשם יהיה מתמיד על שניהם. וההבדל שבין השם המועתק ובין השם המושאל שזה מתמיד וזה אינו מתמיד. וכן נמי שם ערוה שם מוסכם על ערות האדם ובעבור שמקור האדם צריך הסתר כל דבר שצריך ההסתר יעתק אליו השם ועל כן אמר "כִּי-עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם לִרְאוֹת" (בראשית מב, יב). והשם היחסיי כמו שתאמר מן קרח קרחים ומן לוי לויים שהשם להם מן קרח ומן לוי. ושמות הנגזרים כגון שתאמר מחכמה חכם ומאדמה אדם ומשחרות שחור. ואלה שני מיני השמות ר"ל היחסיים והנגזרים יבואו בתוספת אותיות כאשר זה נודע. ושמות התורה כמו שם חלב וחטאת ועולה ואשם ודודה וערוה ומולדת ואחות ושאר. מצאנום נחלקים לחלקים כפי מערכות שמות המשתתפים של לשון כשם חלב האמור על חלב הלבן ועל חלב השחור כגון הכליות ויותרת הכבד שהוא דומה למשותף הגמור שאין לו חלק מן הלשון. ושם שאר נאמר לבת אשת האב שהיא נכללת תחת פסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" שאין לו חלק מצד הלשון. ואמר המשכיל שמלת "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" הוא כולל הרחוק והקרוב מן עקרים ופרחים וכנפים חוץ מאשר יצא בראיתו מדרך התורה. ובת הדודה היה חוב להיותה אסורה מפסוק זה. ועוד אמר וזה האומר כי שם השאר אמת על הקרוב ועל הרחוק ממי ישוב אל היחוס מן דרך התורה ואמר על שניהם שם שאר זה בהסכמת הלשון וזה בהסכמה תוריית. ויש שמות של תורה והם על דרך המוסכם מן הלשון כגון שם שאר הנאמר בעריות ויהיה גם כן נקרא מן התורה מצד עלה תוריית ונאמר שאותו השם יהיה מן התורה ולא נאמר שהוא מן הלשון אע"פ שהוא מוסכם מן הלשון מפני שתי סבות. האחת מפני שמצאנום ששם שאר לחלקים כמו שיתבאר שאר כהונה שאר גאלה שאר נחלה שאר ערוה ואלו היה שם של לשון היה ראוי לכלול מה שהסכמת השם עליו והואיל והוא מוסגל מפני עלה התוריית שהאסור הוא עלה תוריית והתיר הקרוב כגון בת הדוד ואסר הרחוק כגון בת אשת האב נמצא שהשם הוא תוריי. ועוד שם שאר מצאנוהו כולל מה שהוא מן הלשון ומה שהוא מן התורה ואי אפשר שיצא שם אחד מפי נותן התורה ויהיה חלוק המענה מקצתו מן התורה ומקצתו מן הלשון אלא מכל צד ראוי שיהיה אותו השם תוריי. ויש מהם שם של תורה על דרך הספוק כשם ערוה שנקראת האשה ערוה לאיש כמו שאמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: עֶרְוַת אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, ח) ובהיות הערוה מיוחסת אל האיש הוא שם של תורה שאינו רוצה ערות עצמו אלא האשה תקרא ערוה לאיש או ערותה ערותו ועל שני הדרכים מצד אחד דומה למשותף הגמור ומצד אחר דומה לשם המוסכם מצד דבר מקרי שהוא ההסתר כמו שיתבאר. ויש שמות תוריים שהם על צד ההשאלה מן הלשון כשם עולה שנקראת עולה מצד שעולה כלה לגבוה ויש להם תנאים תוריים וכן שם ערוה אם נאמר שהוא שם מוסכם על מקור האשה בהסכמת הלשון ועל כלל גופה מן התורה משום שצריכה הסתר משום גנאי. ויש שם של תורה שהוא על דרך שם מועתק מן הלשון כמו שם מולדת ואחות לבת אשת האב. ויש שם של תורה שהוא כמו שם היחסי כשם דודה לאשת אחי האב שקראה דודה. ויש שם של תורה שהוא נגזר כשם ערוה מן כי "אֶת-מְקֹרָהּ הֶעֱרָה" (ויקרא כ, יח). והנה מצאנו שמות התורה למערכות מהם גמורי השתוף ויש מהם מוסכמים ויש מהם מסופקים ויש מהם מושאלים ויש מהם מועתקים ויש מהם יחסיים ויש מהם נגזרים. אמנם כללם נגבלים לשלשה חלקים. יש שמות של תורה שאין להם חלק מן הלשון והם גמורי השתוף והמועתקים והיחסיים. ויש מהם שמות של תורה שיש להם חלק מן הלשון והם המושאלים והנגזרים והמסופקים אע"פ שהם נכללים עם גמורי השתוף ר"ל המסופקים. ויש מהם מן הלשון ומן התורה. והנה שמות התורה מצד אחד דומים לשם המוסכם מן הלשון ומצד אחר דומים לשם המושאל מן הלשון. אמנם הצד שהם דומים לשם המוסכם מן הלשון הוא כמו שיועיל שם של לשון בהזכרו שילך לב השומע אל מה שהוסכם מן התורה והם מתמידים אל מקום שיחנו ומצד אחר דומים לשם המושאל ר"ל שני החלקים הראשונים כי כשם שאין לך רשות ללכת מן מושאל אל מושאל כן אין לך רשות ללכת להקיש על שם התורה אלא מקום שיחנה השם שם יחנו האסורים והשם לא יעתק ממצבו. ואם כן איך נקיש על שם התורה עד שנלמוד ממנו אסור. אמנם מן החלק האחרון שהוא מוסכם מן הלשון ומן התורה יש להקיש ממנו כמו שקיימו ההקש בעריות חכמי הקראים משם שאר. אם כן נודע מכל צד ופנה שהאסור בעריות הוא בעקר שאר באמרו "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) והוא סוג גבוה והפרטים נמשכים אליו באמרו "שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, יב) "שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" (ויקרא יח, יג) "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" (ויקרא יח, יז):

**#XVII:4 פרק רביעי**

**אמנם** הדרכים שנלמוד מהם דרכי האסור בעקר השאר הם תשעה דרכים כמו שיסדם ובארם החכם רבינו שלמה הנשיא ז"ל. הדרך האחד יקרא הקש הערך והוא הנמשך בפי החכמים גזרה שוה כגון שאמר הכתוב אחי האב באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יד) ומדרך גזרה שוה למדנו אסור אחי האם. הדרך השני הקש קל וחומר כגון שאסר הכתוב בת הבת קל וחומר הבת עצמה באמרו "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָן" (ויקרא יח, י) וקל וחומר הבת. הדרך השלישי הקש מעלה כתובה כגון "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח[[104]](#footnote-104) שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" (ויקרא יח, יז) והודיע שאסורן מתוך עלת שאר והנה עלת השאר כתובה. אך אני זוכר עת הלמוד כשהייתי עוסק לפני הרב מורי ורבי ר' יוסף נב"ת בכ"ר מיכאל נ"ע בספר העריות של רבינו ישועה ז"ל מסר לי דרך עלה כתובה ודרך עלה מוצאה ואמר כי דרך עלה כתובה כגון מה שאמר הכתוב "עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי-שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" (ויקרא יח, יג). ודרך עלה מוצאה כגון "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, יב) בעבור שהזכיר בפסוק הקודם מלת "כִּי" קראה עלה כתובה ובפסוק השני בעבור שלא הזכיר מלת "כִּי" קראה עלה מוצאה והיה צריך לומר כי שאר אביך היא. וכן דעת החכם רבינו אהרן באמרו כי ערותך הנה עלה כתובה ובאמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב, דֹּדָתְךָ הִוא" (ויקרא יח, יד) אמר שהוא עלת מוצאה שרצונו כי דודתך היא. ואני כשעיינתי בספר רבינו ישועה נ"ע בהביאו דרך העלות הכתובות והעלות המוצאות בסדר מאמריו הבינותים בדרך אחרת ובסגלה אמר דבור אחד בספור דברי החכמים ואמר שהכתוב אמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יז) ואלו נשארנו על זה היינו סומכים בעקר אסורו מדרך עלה מוצאה ר"ל הינו אוסרים אשה ובתה מתוך היותן שאר ומתוך שאמר "אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא". הנה סמכנו על העלה הכתובה והיא מלת "שַׁאֲרָה" ואפילו בחסרון מלת "כִּי" קראה עלה כתובה אם כן אין כונת החכם בשביל מלת "כִּי" בין היותה כתובה בין שלא תהיה כתובה. והמשתכל באגרת של ר' שלמה הנשיא ע"ה ששגר לר' אהרן יבין שדעת שני החכמים לפי מה שאמרתי אני ושם כתוב והנודע מעלה מוצאה כשהרמזנו לעיל בזונה וחברותיה. אך החכם רבי וחותני ר' משה ע"ה אמר דרך אחרת בשביל מלת "כִּי" בין היותה נכתבת עלה כתובה וכשלא תהיה נכתבת עלה שאינה כתובה שבאמת מלת "כִּי" מבררת העלה והאמת עמו. והדרך הרביעי הקש מעלה מוצאה כגון שאמר הכתוב "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ[[105]](#footnote-105) לֹא תְגַלֶּה" (ויקרא יח, יא) והוצאנו מזה עלה ואמרנו שהם אסורים מתוך שהם עקר ופרח על עקר ופרח והעקר והפרח הם שני שארים ואם כן אמרנו שהעלה באסורם מתוך היות שני שארים אסורים על שני שארים וזאת עלה מוצאה והקשנו על זה אסור כל שני שארים על שני שארים. והדרך החמישי הוא הכתוב ר"ל מה שבא אסורים מבואר בכתוב. והדרך הששי מה שהוא נודע מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל כגון אסור הששה שארים כגון האם והאחות והבת. והדרך השביעי מה שהוא אסור מדרך הגברה כגון אחרי האב במעבר שהוא אסור בהגברה כמו שנבאר. והדרך השמיני הנודע מכח הדבור ויקרא אלפחוי ר"ל משמע הדבור כגון שאסרנו אמות האמות מאמרו "אִמְּךָ הִוא, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, ז). והדרך התשיעי כי האסור על חברו גם הוא אסור עליו מדרך דעת ר"ל שאם ערות בת אשת האב אסורה מתוך שני שארים על שני שארים והעלה תהיה קיימת במקום אחד לענין אסור אם תמצא אותה העלה במקום אחר חוב להיות גם הוא באסור:

**#XVII:5 פרק חמישי**

**על** אלו הדרכים אמר החכם הדבור בעריות לשלשה פנים. האחד אשר יכרות על אסורו למען גלוי הראיה אם מן הכתוב אם מן ההקש ואם מן הקבוץ והוא אשר התחברו עליו כל ישראל. והשני אם יכרות על התרו למען נשיאת הראיה מאלו שלשה הפנים ונשאר על אשר היה בדעת על ההתר. והשלישי מה שיהיה היתר והעדוף בו הוא האסור והיתר והעדוף בו הוא ההתר ולא ישוב אל ראיה נוכחת והמשיכה תהיה אליו ובזה החלק תתרבה החלוקה אע"פ שיש גם על החלקים הראשונים מפירושי החכמים מה שישא על הכתוב ומה שלא ישאהו גלויו ופשוטו ויהיה השווי באסור והסרבנות תהיה על הראיה שזה מביא אסורו מתוך ראיה אחת וזה מביא אסורו מתוך ראיה אחרת או שמפרש הפסוק על פנים שאינם לפי האמת. אמנם לפי החלק השלישי אשר היתר והעדוף בו ההתר והיתר והעדוף בו האסור לפי זה העקר נחלקה דעת החכם ר' ישועה נ"ע מדעת רבינו יוסף ונספר הענינים אשר נחלקה דעת ר' ישועה נ"ע ואלו הם שהחכם ר' ישועה ור' יוסף מודים באסור זכר על זכר שיצעד על אשתו מפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" (ויקרא יח, יד) והורה הכתוב כי אסור האיש על דודו ישוב אל אשתו וכן נמי מפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: עֶרְוַת אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, ח). ואלו הן ארבע נשים האסורות משום תלייתן באנשיהן. אשת האב ואשת הבן ואשת אחי האב ואשת האח והקשנו מאלו שכל אסור איש על איש שיצעד על אשתו. אמנם החכם ר' ישועה נ"ע אמר שגם אסור אשה על אשה יצעד אל בעלה מה שלא הודה ר' יוסף נ"ע. ורבינו ישועה לבדו דרך בזה הדרך לא על דרך המרכבים מפני שהם אומרים באסור זה בשומם האיש והאשה במעלת נפש אחת. אמנם ר' יוסף נטה מזה כי אמר שזה הקש על הקש ואנחנו מתנהגים על כתוב והקש לבד ואמר כי אסור איש על איש אסור אשתו הקש הוא על הכתוב. ועוד אם נאמר כי אסור אשה על אשה יצעד על בעלה הקש הוא על אסור איש על איש שיצעד אל אשתו הנה הוא הקש על הקש ואנחנו מתנהגים על כתוב והקש לבד. והחכם ר' אהרן עזר אחריו ואמר כי לא יתכן אסור אשה על אשה שיצעד על בעלה ואמר שהנקבות אינן נכללות תחת הצווי ואמר ועליך לבחור האמת כי הזכר מערה ופועל והנקבה נפעלת ואינה פועלת והבן זה. עד שערער למצוא סתירה בדברי החכם ר' ישועה ואמר ר' אהרן נ"ע שהחכם ר' ישועה אמר כי אסור לאשה בעל בת אשת אביה ויאסר על בת אשת האב בעל אמה ואמר רבינו אהרן לא יצא אל אסור אסור אחר מתוך דבריו שהבין החכם במאמר ויאסר על בת אשת האב בעל אמה ולא אמר בעל בת בעל אמה. ולא רצה רבינו ישועה לאסור לבת אשת האב בעל בת בעל אמה ולכן קצרו כאלו נראה לו שהחכם ר' ישועה אמר שאסור נקבה על נקבה שיצעד על בעלה במקומות חוזר ממנו. ואני החוקק לא נראה לי שאפשר להיות המאמר שסדר ר' אהרן על פי כונת החכם ר' ישועה על זה הקצור בלי אמור ויאסר על בת אשת האב בעל בת בעל אמה עד שעיינתי בספר ר' ישועה נ"ע ממקום שלקח ר' אהרן זה הלשון ומצאתי כך ויאסר על בת אשת האב בעל בת בעל אמה ונסתפק לי הענין במאמר החכם עד שסברתי לעיין בספר העריות שהיה סומך בו רבינו אהרן וראיתיו כן כמו שכתבו ר' אהרן בלי אמור בעל בת. ובאותו הספר עצמו היה עוסק ר' משה חותני נ"ע והגיה בחוץ בעל בת והנה מפני טעות הספר סבר ר' אהרן נ"ע כי החכם ר' ישועה בלבל דבריו ולא כן הענין. אמנם מה שאמר ר' אהרן והמבין כי התיר צרת בעל בת אשת האב לבן נתץ דבריו שאין האסור משתלשל מן נקבה אל נקבה כנראה שצריך לומר כי התיר אשת בעל בת אשת האב לבן ונהיה בלבול בכתיבה מתוך שני המאמרים. אמנם מה שאמר החכם ר' אהרן שר' ישועה נתץ דבריו יען שהתיר צרת בת אשת האב לבן וזהו טעם הנתיצה שמקודם לכן אסר בעל בת אשת האב לבת. ועתה אומר ר' ישועה ולוא נאסר בעל בת אשת האב לכן היה בא ממנו אסור אשתו ואיך נאסר אותו עם אפיסתו ונראה שיש סתירה בדבריו כי הגוף אשר אסר מתוך הפגש נקבה על נקבה התירו ולא כן כמו שיודע עם התבוננות מפני שבעל בת אשת האב אם יהיה אסור על הבת על הבן הוא בהתר. וסבר ר' אהרן שאם לא יאסר בעל בת אשת האב על הבן גם לא יאסר על הבת ועל כן אמר שנתץ דבריו ולא כון החכם שכונת ר' ישועה על הבן יהיה בהתר ולא על הבת באמרו לא אסר בעל בת אשת האב לבן ולא אמר לבת ואם כן לפי האמת אין סתירה בדברי רבינו ישועה כי בת אשת האב תהיה אסורה לבן היא עצמה אבל לבת יאסר בעלה משום שאסור אשה על אשה יצעד על בעלה. אבל מנין יאסר בעל בת אשת האב על הבן עד שתאסר אשתו שהיא צרת בת אשת האב. והכרח החכם לקיים שאין שני אחים שאולים אסורים לגוף אחד מפני שאין בו עלת שאר השב אל היחוס וכנראה שהחכם ר' אהרן הרכיב כונה מה שאספר שכיון אם יהיה בעל בת אשת האב אסור לבת חוב שיהיה אסור לבן ואם יהיה אסור לבן חוב להאסר אשתו שהיא צרת בת אשת האב והנה הלך מן רכוב אל רכוב כדעת שסבר ר' אהרן בעל ספר הדרשות באגרת ששלח לר' שלמה הנשיא נ"ע והנשיא באר לו מקום הטעות כאשר הוא מבואר באגרת. ואמנם כונת החכם ר' ישועה שבת אשת האב תהיה אסורה לבן משום שאסור זכר על נקבה עומד עליהם ואסור נקבה על נקבה הולך על בעליהן ואסור זכר על זכר ילך אל נשיהם. והנה אם תהיה בת אשת האב אסורה לבת אסורו ילך לבעליהן משום אסור אשה על אשה שהולך לבעליהן ואם נאמר בעל בת אשת האב אסור לבת מנין יאסר על הבן עד שילך אסורו אל אשתו ותאסר צרת בת אשת האב לבן לא זה הדרך ולא זה העיד. וכזה הבלבול הקרה לו בצרת החמות ואמר ור' ישועה אמר כי אשת האב צרה לאם ובעבור השתתפותה לאם באסור חוב שתהיה אשת בעל האם אסורה וסתר דבריו בצרת החמות זה תודף דבריו. כסבור ר' אהרן כמו שצרת האם מאיש אחר אסורה על הבן משום השתתפותה עם האם כך תהיה אסורה על הבת ואסור אשה על אשה יצעד אל בעלה והנה תאסר על החתן צרת החמות מפני שהיא אסורה על אשתו וכבר ידענו שדעת החכם ר' ישועה באסרו אשת האב משום היותה צרה לאם הוא בעבור שעקר אסורה בכתוב משום היותה נתלית באב באמרו "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: עֶרְוַת אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, ח). ואמר החכם שנוכל להוציא אסורה מתוך אופן אחר והוא משום היותה צרה לאם היאך שהבן עם אמו שני שארים ויאסרו על גוף אחד והנה אם תהיה האם נשאת לאביו יהיה בנה אסור עליו משום שני שארים על גוף אחד ואסורו עליו ילך אל אשתו שהיא צרה לאם. והוא הדין אם נשאת האם לבעל אחר חוץ מאביו אשתו שהיא צרת אמו תהיה אסורה עליו. והנה זאת הצרה תהיה אסורה לבן לא לבת עד שילך האסור לבעלה ותאסר צרת החמות והביאו החכם בזה הדמיון להורות כשם שאם נשאת האם לבעל אותו הבעל יהיה אסור לבן וילך האסור אל נשיהם משום שאסור זכר על זכר ילך אל אשתו כן אם נשא הבן אשה תהיה אמו אסורה עליה ואסורה עליה ילך אל בעלה משום שאסור אשה על אשה יצעד על בעלה ועל כן עלל החכם משום היותה צרה שהאסור משתלשל מנקבה אל נקבה וכאלו באמרו משום היותה צרה כאלו אמר פן יפגש אסור אשה על אשה ויצעד על בעלה ואם כן יאסרו לבעל אחד ר"ל אשת הבן ואשת בעל האם שהיא צרת האם יאסרו לבעל אחד מפגישת נקבה על נקבה שיצעד לבעליהן. והנה על הבן תאסר אשת בעל האם שהיא צרת אמו וכן תאסר אשת הבן על בעל האם של הבן משום אסור נקבה על נקבה וכן גם כן תאסרנה להנשא לבעל אחד כי אסורן יצעד לבעליהן וכל זמן שישא שום אדם אחת מהן יאסר על האחרת וכן להפך ר"ל לחתן היא אסורה אשת בעל האם ולא כן הדבר אלא היא בהתר והואיל ונשאו לבעל אחד תהיה הצרה אסורה לבן על כן עלל במלת צרה ואם הצרה תהיה אסורה לבן לא תהיה אסורה לבת מפני שאם הבת תהיה אסורה לבעל אמה מפני אסור שני שארים על גוף אחד האסור יהיה עומד עליהם בעצמם משום שהוא אסור זכר על נקבה ומנין שתאסר לה אשת בעל אמה עד שילך האסור אל בעליהן ותאסר צרת החמות ואם כן לא סתר דבריו. וכמו כן אל הנקבה תאסר לה אשת אביה משום שני שארים על גוף אחד ואסורה לאשת אביה ילך אל בעלה אמנם על הבן יהיה האסור עומד על אשת אביו לבד מפני שהוא אסור זכר על נקבה. אבל אשת הבן לא תאסר על אשת אביו על כן יהיה בהתר הנושא אשה ואשת בן בעלה ולא כן אשה ובת בעלה כפי שנתבאר לעיל. ומה שאמר החכם ר' אהרן משום שהזכר מערה ופועל והנקבה נפעלת כבר החכם ר' ישועה נ"ע באר והכניס הנקבות עם הזכרים תחת הצווי ואמר ואם במשפט הכליל לשתי הכתות יחד אם מן הדעת אשר בבירור או בשניהם יחדו וכח דבריו בזה יען שהנקבות והזכרים נכללים תחת המשפט ר"ל בעונש באמרו "בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ, וְאֶתְהֶן" (ויקרא כ, יד) עכ"פ אפשר שיהיו שניהם נכללים תחת האזהרה כי אי אפשר שיעניש בלי שיזהיר ועוד שמצאנו הכתוב ייחס הפעלה אל הנקבה כמו שייחסה אל הזכר כאשר אמר "וְאִישׁ אֲשֶׁר-יִקַּח אֶת-אֲחֹתוֹ בַּת-אָבִיו אוֹ בַת-אִמּוֹ וְרָאָה אֶת-עֶרְוָתָהּ וְהִיא-תִרְאֶה אֶת-עֶרְוָתוֹ" (ויקרא כ, יז) וזאת ראיה חזקה ואף שמצאנו שייחס הפעולה אל הנקבה באמרו "הֵן-שָׁכַבְתִּי אֶמֶשׁ אֶת-אָבִי" (בראשית יט, לד) ואמר אם מן הדעת אשר בבירור הדעת בו כאשר התאוה אל הזכר להתחבר עם הנקבה כן יש תאוה אל הנקבה להתחבר עם הזכר ואם כן האזהרה תהיה למי שיתחזק אליו כח התאוה ואמרו או בשניהם יחדו חוזר אל הנזכרים. ומה שאמר החכם ר' יוסף כי זה הקש על הקש באר החכם ר' ישועה שזה אינו הקש על הקש אחר שהזכרים מוקשים מעקר הכתוב כך הנקבות מוקשות מעקר הכתוב כי הן נכללות באזהרה עם הזכרים והכתוב מוציאו בלשון זכרים בעבור שהזכר גובר על הנקבה כמו "אִישׁ אִישׁ כִּי-יְקַלֵּל אֱלֹהָיו" (ויקרא כד, טו) אע"פ שמצאנו "וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה" (במדבר יב, א) נאמר הוציא הכתוב בלשון נקבה בעבור שהיא היתה עקר המעשה. ויש לומר כי מנהג הכתוב בראשית או באחרית יצא בלשון זכר או בלשון נקבה כפי הנסמך אליהם כמו "וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן" "גָּרֵי בֵיתִי וְאַמְהֹתַי, לְזָר תַּחְשְׁבֻנִי" (איוב יט, טו) אע"פ שמצאנו "וְנֶאֱסַף שִׂמְחָה וָגִיל מִן-הַכַּרְמֶל" (ישעיהו טז, י) שפירושו דבר שמחה. "וַתִּגַּשְׁןָ הַשְּׁפָחוֹת הֵנָּה וְיַלְדֵיהֶן, וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ" (בראשית לג, ו) שהן היו העקר. סוף דבר מנהג הכתוב בהכליל זכר ונקבה תחת הצווי מוציא הכתוב הצווי בלשון זכר ואם כן לפי דעת החכם ר' ישועה בהפגש זכר עם נקבה האסור עומד עליהן ובהפגש זכר על זכר האסור הולך על נשיהם. ובהפגש נקבה על נקבה האסור הולך על בעליהן. ויש חכמים שהורו באסור נקבה על נקבה מפסוק "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" (ויקרא יח, יז) כי אמרו אע"פ שאסורן מצד היות שני שארים על גוף אחד יש להוציא עלה ולומר מצד שהבת אסורה על אמה ואסור נקבה על נקבה הולך על בעלה נאסר בעלה ר"ל בעל האם על הבת וזאת הראיה חלושה. ונבדלה גם כן דעת ר' ישועה מדעת ר' יוסף בענינים אחרים כאשר תמצאם לפנים:

**#XVII:6 פרק ששי**

**מעתה** נכנס לבאר האחד עשר פסוקים שהם בענין העריות על צד הפשט פסוק אחר פסוק ולבאר כל עקרי אסור העריות מאיזה מקום נלקחים וכחות ראיותיהם. וקודם שנחל מפסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) נאמר שמתחלת הפרק לא אמר וידבר ה' אל משה איש איש אל כל שאר בשרו אלא קודם זה הפרק אמר "וַיְדַבֵּר ה', אֶל-מֹשֶׁה לֵּאמֹר" "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם-בָּהּ, לֹא תַעֲשׂוּ; וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה, לֹא תַעֲשׂוּ, וּבְחֻקֹּתֵיהֶם, לֹא תֵלֵכוּ" (ויקרא יח, ג). ויתכן לומר שזאת הפרשה התחלה לפרשת העריות ואפשר שתהיה זאת הפרשה נקשרת לפרשה הקודמת ונקשרת ג"כ למטה לפרשת העריות. אמנם אם תהיה נקשרת לפרשה הקודמת הוא מה שאמר "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם". והפרקים הקודמים ממנו הם "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז, בַּמַּחֲנֶה; אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה. (ויקרא יז, ג)וְאֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, לֹא הֱבִיאוֹ דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפָךְ, וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא, מִקֶּרֶב עַמּוֹ[[106]](#footnote-106)" (ויקרא יז, ד). ואחרי כן מזכיר בעבור הדם "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִן-הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם[[107]](#footnote-107), אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף, אֲשֶׁר יֵאָכֵל--וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר" (ויקרא יז, יג) ואחרי כן אומר "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם" ונאמר כי מאמר "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם" מחובר עם הפרקים הקודמים. ונאמר ידוע כי אבותינו בהיותם במצרים עובדי עבודת כוכבים היו שנאמר "וָאֹמַר אֲלֵהֶם, אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ, וּבְגִלּוּלֵי מִצְרַיִם, אַל-תִּטַּמָּאוּ" (יחזקאל כ, ז) והיו גם כן זובחים לשדים על פני השדה אשר דנו אותם השוטים שהם כדמות שעירים שנאמר "וְלֹא-יִזְבְּחוּ עוֹד, אֶת-זִבְחֵיהֶם, לַשְּׂעִירִם" (ויקרא יז, ז) שמלת "עוֹד" מורה שכן היו עושים מקדם זהו שאמר "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם". ואפשר שיהיה גם כן כמעשה ארץ כנען שהיו הכנענים שוחטים על הארץ והיו יושבים על הדם ואוכלים הבשר וחושבים שהשדים אוכלים הדם כאלו הם והם בחבורה אחת על שלחן אחד ומרוב האחוה ביניהם מגידים להם העתידות על כן כתוב "לֹא תֹאכְלוּ, עַל-הַדָּם; לֹא תְנַחֲשׁוּ, וְלֹא תְעוֹנֵנוּ" (ויקרא יט, כו). ואנשי ארץ כנען מעוננים היו וכתוב "כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה, אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם--אֶל-מְעֹנְנִים וְאֶל-קֹסְמִים, יִשְׁמָעוּ" וכו' (דברים יח, יד). והנכון שיהיה מאמר "וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-כְּנַעַן" (ויקרא יח, ג) נקשר עם פרשת העריות משום שהכנענים היו דבקים בשארים ר"ל היו נושאים קרובותיהם והראיה בזה אחרי שהפרישם מן העריות אמר "אַל-תִּטַּמְּאוּ, בְּכָל-אֵלֶּה: כִּי בְכָל-אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר-אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם. (ויקרא יח, כד)וַתִּטְמָא הָאָרֶץ, וָאֶפְקֹד עֲוֺנָהּ עָלֶיהָ; וַתָּקִא הָאָרֶץ, אֶת-יֹשְׁבֶיהָ" (ויקרא יח, כה). ויש לומר שכלל הפרשה דבקה לענין העריות וזה היה מעשה מצרים שהזקן היה נושא אשה קטנה והיה משכיר נער שיבוא עליה זהו הנקרא קדש וזה מה שהזהירה התורה "וְלֹא-יִהְיֶה קָדֵשׁ" והראיה על זה "תָּמֹת בַּנֹּעַר נַפְשָׁם; וְחַיָּתָם, בַּקְּדֵשִׁים" (איוב לו, יד) שהנוער כנגד הקדשים כאשר נפשם כנגד חיתם וכתוב "וְגַם-קָדֵשׁ, הָיָה בָאָרֶץ" (מלכים א יד, כד). והיות המצריים משתתפים בענין העריות סמך לדבר "וַתַּעְגְּבָה, עַל פִּלַגְשֵׁיהֶם" (יחזקאל כג, כ) והכנענים היו דבקים בשארים כמו שבארנו. אמנם בעלי הקבלה אמרו "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-מִצְרַיִם" שבמצרים היה איש נושא איש "וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ-כְּנַעַן" אשה נושאת לאשה למעשה חדודין ומעשה זה אסרוהו חכמינו ע"ה בהקש מן "וְאֶת-זָכָר--לֹא תִשְׁכַּב, מִשְׁכְּבֵי אִשָּׁה" (ויקרא יח, כב). ואמרו כי כן אמרו הרבנים נשים המסלסלות זו בזו ומלת המסלסלות טעות היא בכל הספרים כי הם המסללות אמרו. והראוי לומר כי כל הפרשיות הקודמות והאחרונות מזה הפרק הם מעשה ארץ מצרים ומעשה ארץ כנען. ואם כן תהיה הפרשה הזאת נקשרת באשר היא למעלה ונקשרת באשר היא למטה ועל כן אמר "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-חֻקֹּתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם: אֲנִי, ה'[[108]](#footnote-108)" (ויקרא יח, ה) ר"ל חקותי ולא חקות המצרים משפטי ולא משפטי המצרים כי בעשות האדם זה השעור ששערה התורה יירש חיי העולם הבא שהם החיים התמידיים ועל כן הזכיר שם המורה על הקיום ואמר "אֲנִי, ה'" ר"ל שתהיה הנפש קיימת כמו שאני קיים ואחריו אמר "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) החל לבאר ממה יהיו רחוקים לרשת חיי העולם הבא:

**#XVII:7 פרק שביעי**

**אמר** "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ, לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה: אֲנִי, ה'" (ויקרא יח, ו). פירשו החכמים כי כל מקום שיאמר "אִישׁ אִישׁ" אותו הענין יהיה על האקראי כמו "אִישׁ אִישׁ, כִּי יִהְיֶה זָב" (ויקרא טו, ב) "אִישׁ אִישׁ כִּי-יְקַלֵּל אֱלֹהָיו" (ויקרא כד, טו). ואחרים אמרו משום כי אסורי העריות כוללים הזכר והנקבה על כן אמר "אִישׁ אִישׁ" והלא מצאנו "אִישׁ אִישׁ, כִּי יִהְיֶה זָב" והוא מוסגל על הזכרים. ואחרים אמרו משום שאסורי העריות שני מינים שאר ושאר השאר או שאר השב אל היחוש ושאר הדבוק על כן אמר "אִישׁ אִישׁ". ויש לומר מפני שיש גופים אסורים מן הכתוב ויש אסורים מן ההקש על כן אמר "אִישׁ אִישׁ". ואמר "אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" מפני שהשאר שני מינים שאר שהוא שאר אמתי ושאר שהוא שאר השאר כמו שיתבאר שזה הפסוק הוא סוג כולל מה שאחריו והפרט הוא שבאר אחריו שני המינים ודין הכלל כדין הפרט. ואמר "שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" כמו אדמת עפר (דניאל יב, ב) ששאר ובשר הם אחד כי אמר במקום אחד "בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם" (במדבר יא, כא) ובמקום אחר אמר "אִם-יָכִין שְׁאֵר לְעַמּוֹ" (תהילים עח, כ). ואחרים אמרו "בְּשָׂרוֹ" הוא אשתו שנקראת בשרו שנאמר "וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד) וזה לא יתכן להקדים שאר הדבוק משאר היחוש ויש לומר שאמר "שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" בעבור שהשאר מצאנוהו לארבעה דרכים וכלם חלוקים זה מזה. שאר כהונה שאר נחלה שאר גאולה שאר ערוה וזה שם של תורה על כן בכל מקום שמזכירו מבאר מה החפץ בו שאלו היה שם של לשון חיה מניח הבאור מפי מה שהוסכם לבעלי הלשון. ועוד היו הכל שוים ולא היו חלוקים זה מזה ובזה המקום בעבור שהיה רוצה בשאר ערוה אמר "שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" אע"פ שמצאנו בשאר גאולה "מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ". ויש אומרים שרצונו באמרו "בְּשָׂרוֹ" שהוא שארו ושאר בשרו הוא שאר שארו ואמר "לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה" וידענו כי הקריבה קודמת מן הגלוי ומצאנו הגלוי קודם מן הקריבה באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" (ויקרא יח, יד). ומצאנו גלוי לבד באמרו "עֶרְוַת אָבִיךָ[[109]](#footnote-109) וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, ז). ומצאנו קריבה לבד באמרו "וְאֶל-אִשָּׁה, בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ[[110]](#footnote-110)--לֹא תִקְרַב" (ויקרא יח, יט) מכלל שענינם אחד שהם כנוי על המעשה ונאמר כי הקריבה תורה במעשה חדודין והגלוי כנוי השכיבה. ור' ישועה נ"ע אמר רע לגלות הערוה משום שהיא הקדמה לרעה והתחלה לה. ואפשר שנאמר כי על כן פתח במלת "לֹא תִקְרְבוּ" כי כל מי שנמצא בשעת הצווי נלכד באסורי העריות לא קרב אל אשתו ואף על פי שמקודם לכן היו נשואיו בהכשר וזה מורה לנו שאם יהיו נשואים בהכשר ואחרי כן יהיו נשואים אחרים באסורי העריות בביאה ואמרנו בביאה שאין הקנין עומד כנגד אסורי התורה כמו שיתבאר. ויקרה לראשונים פגע האסור שלא יהיו הנשואים מקויימים משום שקרה להם פגע האסור. ויש לנו מצד הכתוב סיוע כאשר אמר "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִקַּח אֶת-אִשָּׁה וְאֶת-אִמָּהּ--זִמָּה הִוא; בָּאֵשׁ יִשְׂרְפוּ אֹתוֹ, וְאֶתְהֶן" (ויקרא כ, יד) שמן הדין ראוי להיות ואת אחת מהן והיא אשר לוקחה בעברה אלא כלל שתיהן משום שאם לקח השנית ולא נפטרה הראשונה אלא גם אחרי כן נתחבר עם הראשונה תהיה גם היא חייבת בשרפה ועל כן אמר "וְאֶתְהֶן". ואמר "לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה" ומלת "עֶרְוָה" שם נגזר מן כי "אֶת-מְקֹרָהּ הֶעֱרָה" (ויקרא כ, יח) והוא שם מוסכם למקום התורף וענין המלה תורה לדבר מגונה שצריך הסתר והשאל מזה לכל ענין שצריך הסתר כמו שאמר "כִּי-עֶרְוַת הָאָרֶץ בָּאתֶם לִרְאוֹת" (בראשית מב, יב) שרצונו חלשת אנשי הארץ שראוי שלא תגלה חלשתה אלא תהיה נסתרת ואפשר שממלת "תְגַלֶּה" למדנו שמלת "עֶרְוָה" ענינה גלוי ור"ל גלוי אביך לא תגלה אתה. ובעבור שכל ענין מגונה מגולה צריך הסתר נקרא בשם "עֶרְוָה" הדבר המגונה להיותו צריך הסתר ולפי זה האופן יהיה שם "עֶרְוָה" נאמר לכל הענינים בהסכמה ולא יהיה זה מושאל מזה והוא יבוא למקומות שם של תורה כמו שיתבאר. ואמר "אֲנִי, ה'" שם הקיום לבד בלי שם אלהים שכל הפורש מן העריות יהיה דבק בשם ולא יהיה צריך בדין הדיין ומעמד הר סיני לעד שאמר "אַל-תִּגְּשׁוּ, אֶל-אִשָּׁה" (שמות יט, טו) ואפשר שנאמר שהוא כטעם איום ור"ל מי שלא יהיה פרוש מן העריות אני ה' שאפרע ממנו ואמר "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה: אִמְּךָ הִוא, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, ז). החל שאר הקרוב מכל השארים והוא ערות אב וערות אב הרצון בו אשתו כי שם "עֶרְוָה" בהסמכה אל הזכר יהיה החפץ בו אשתו כמו שיתבאר בפסוק השני ובהסמכה אל הנקבה יהיה הרצון בו עצמה. ובערות אב אינו רוצה אשת האב בעבור שאמר וערות אמך כי האם וכל אשה שנשא האב במעלה אחת מכח האב ואין אחת מוקשת על האחרת. ועוד נאמר שבערות אב רצה אשת האב זולתי האם הנה הקדים הרחוק על הקרוב וזה אי אפשר אע"פ כן יש לומר כי יש אם שאינה ערות אב והיא המזונה. ואי אפשר שיהיה רוצה האב עצמו כמו שאמרו בעלי הקבלה באמרו "עֶרְוַת אָבִיךָ" אביו ממש עד שאמרו מי שבא על אביו חייב משום שבא על אביו ומשום שוכב זכר עם זכר והם לא ידעו ולא הבינו כי שם "עֶרְוָה" יאמר במה שהוא לפנים והאחור יקרא שת ובאמרו "וְאֶת-זָכָר--לֹא תִשְׁכַּב" (ויקרא יח, כב) רצה על מקום השת ושם "עֶרְוָה" יאמר למקום אשר לא תכון הביאה עליו. ואמר "וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה" ואחרי כן שב לבאר מה רוצה במלת "עֶרְוָה" המיוחסת אל האם ומה רוצה במלת "עֶרְוָה" המיוחסת אל האב ואמר על ערות האם שרוצה עצמה באמרו "אִמְּךָ הִוא, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, ז). אמנם בערות אביך באר ואמר שהרצון בו אשתו באמרו "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" (ויקרא יח, ח). ומזה הפסוק למדנו שהאיש אסור על שאריו והאסור על הזכרים ישוב על נשיהם ועל הנקבות בן בעצמן. ובאמרו "אֵשֶׁת-אָבִיךָ" ר"ל הקנויה לו לא מה שבא עליה דרך זנות כי היא לא תקרא אשתו וזה מה שלא יוכל לטעון בו קבוץ ולא העתקה שהרי הרבנים התירו מזונת האב לבן. ונעזרנו מן הכתוב שלא תקרא אשת איש רק הקנויה שהרי מצאנו המאורשה שנקראת אשת איש באמרו "עַל-דְּבַר אֲשֶׁר-עִנָּה אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" (דברים כב, כד) ולא תקרא אשת איש רק מפני הקנין לא מפני השכיבה שהרי נאמר במפותה אחרי השכיבה "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ, לְאִשָּׁה" (שמות כב, טו). והקנין הוא המוהר הנתן לאשה וענין המוהר לשון קשור מלשון אחר מהרו (תהילים טז, ד) והכתב עליו יהיה והעדים עליו יהיו. והאשה מצד אחד תדמה לדברים הנקנים שצריכים כתב ועדות ולא תועיל השבועה בקנין האשה כי אחרי שנקנית שלו היא. אמנם מה שתהיה בשבועה לבד שוה החכם בשומרת יבם באמרו ואין צורת שומרת יבם אלא בצורת אשה שנשבעה שהבא עליה לא יאמר עליו שבא באשת איש אמנם אם לא לקחה הוא ידרש בעונו בשבועתו והיא פטורה מכל וכל ואם כן מה תועיל השבועה אין למעלה ממנה. אמנם מה שנהגו עדת חכמי הקראים ואומרים *בברית הר סיני וחקי הר חורב* וכו' הדעת בו כשנושא האיש אשה לוקחים מהם שבועה שיהיו עומדים בדת הקראים ולא יסמכו על הקבלה והלא בשטר כתוב *לשמור את מועדי ה' המקודשים בראיית הירח ובמציאת האביב* כך באר החכם ר' אהרן נ"ע ודעתי תדענה בסדר נשים. והגט לא ינתן רק למי שהיא לו לקנין שהרי המפתה אינו צריך לנתינת גט. ועוד שאם נשאת המפתה לאחר ומת אותו האחר או גרשה לא תאסר לראשון מכח התורה. והטוענים כי לא ינתן גט רק למי שנבעלה כי כן כתוב "כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה, וּבְעָלָהּ" (דברים כד, א) טעות בידם מפני שהכתוב לא אמר "וּבְעָלָהּ" אלא שדבר הכתוב בהווה כי לא ימצא אדם לאשתו ערות דבר רק אחר שישאנה ויבוא אליה אם לא בעלה צריך להנתן גט. ויש לנו ראיה על זה שהקנויה אפילו שלא נבעלה צריכה גט כי אמר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) ואמר מלת היות ומלת היות רוצה הארוש כי מצאנו היות על הארוש שנאמר "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָה בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ" (דברים כב, כג) ואמר "וּשְׂנֵאָהּ, הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן, וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" (דברים כד, ג) הנה נמצא על הקנין נתינת הגט. והטוען שאם לא נכתב השטר לא ינתן גט גם זה הדבר בטל כי שם האישות נתקיים לה בעת הקנין לא משנכתב השטר. ועוד שהשטר לא ידענו אותו מן הכתוב רק מן הגט עצמו כי כמו שהשלוח בכתב כן תהיה ההכנסה בכתב ואיך ישוה מה שיוצא מן כח הכתוב עם הכתוב. והנה אם זנית אשה לאיש ואחרי כן נשאת לאחר ומת או גרשה זה האחר אינה אסורה לראשון מכח התורה אך מדרך הגברה. וכן נמי אם היתה נשואה ואח"כ זנית לא תהיה אסורה לראשון מכח התורה אך מדרך הגברה ממאמר הכתוב "אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה" (דברים כד, ד) שהשכיבה נקראת טמאה ממה שנאמר "אֲשֶׁר טִמֵּא, אֵת דִּינָה אֲחֹתָם" (בראשית לד, יג). והאמת שהטמאה חוזרת בעבור הקנין מדין התורה. ואמרו החכמים על זה האחרון שזנית אשתו תחתיו אסורה לבעל ולבועל ומן הבעל צריכה גט סמך לדבר "וָאֵרֶא, כִּי עַל-כָּל-אֹדוֹת אֲשֶׁר נִאֲפָה מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל, שִׁלַּחְתִּיהָ, וָאֶתֵּן אֶת-סֵפֶר כְּרִיתֻתֶיהָ אֵלֶיהָ" (ירמיהו ג, ח). והעד מנשי דוד אף ע"פ שבא אבשלום אליהן היו יושבות על שם דוד וכן נאמר שאם זנית על אחד ואחרי כן זנית לאחר אינה אסורה לראשון מדין תורה אלא אסור כל אלו מדרך החומרא. אלא אם קדש אדם אשה ובא אחר וקדשה אין קדושי השני תופשין ואינה אסורה לראשון אלא אם שכב עמה האחרון תהיה אסורה לראשון ולשני כמו שבארנו. וצריך הראשון לתת גט והשני לא מדין תורה. והאשה כשתהיה נשאת לרצונה אז תהיה הקנין קנין והעד על זה "נִקְרָא לַנַּעֲרָה, וְנִשְׁאֲלָה, אֶת-פִּיהָ" (בראשית כד, נז). ויש טוענים כי זאת השאלה היא אם תלך עם העבד כי כבר מקודם לכן נתן הקנין כנזכר "וַיּוֹצֵא הָעֶבֶד כְּלֵי-כֶסֶף וּכְלֵי[[111]](#footnote-111) זָהָב" (בראשית כד, נג). ואחרים אמרו כשתהיה קטנה נתלה הענין ברצון אביה ואחרי שתבגור יהיה לרצונה. ואחרים אומרים בין קטנה בין בוגרת הרצון על אביה כמו שהאב מפר נדרי בתו הבוגרת וכן נמי "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" (שמות כא, ז). ועוד שבמפותה כתוב ו"אִם-מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ, לְתִתָּהּ לוֹ" (שמות כב, טז) ותלה הרצון על אביה. והאמת כי האשה אחרי שתבגור יהיו נשואיה תלויים גם לרצונה. וזמן הבגרות נזכר בכתוב "שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ" (יחזקאל טז, ז). והנה אמתת הקנין מתקיים בשלשה דברים המוהר והרצון והעדים שכן כתוב "וַיֹּאמֶר בֹּעַז לַזְּקֵנִים וְכָל-הָעָם, עֵדִים" (רות ד, ט) ושם כתוב "וְגַם אֶת-רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן" (רות ד, י) זהו אמתת הקנין. ומאמר בעלי הקבלה במוהר בכתב ובביאה מקדש בכל אחד לבד שיהיו שם עדים אינו אמת כי אם במוהר לפי דין תורתנו. והנה אם יהיה קנין באסורי העריות אין צריך שינתן גט כי אין הקנין עומר כנגד אסורי התורה. אמנם אם יהיה אותו האסור מדרך הגברה אמרו החכמים שינתן גט וקורין אותו גט של שוגג. אמנם על אסורי לאוין ועל חייבי עשה אמרו החכמים שינתן גט ואין הנה מקום באורם. וחכמי הקראים פסקו כי אין שום תנאי עומד כנגד הקנין בעת נתינתו ולא יבטל הקנין כי אם בגט על פי ערות דבר שהתנתה התורה. ומה שכתוב "כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית--וְאֶת-יִשְׂרָאֵל" (שמות לד, כז) אותם הדברים הם כמו עריות לישראל וכמו שאין הקנין מתקיים בעריות כן אם יבטלו ישראל דברי הברית אין הקנין תופש כי הם כמו עריות לישראל ואפשר גם כן שהרצון באמרו "כִּי עַל-פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" יהיה מתקיים הקנין ואם לא יתקיים התנאי הקנין יבטל בגט בהיות אותם הדברים כמו ערות דבר. ומצאנו שאומר "וָאֵרֶא, כִּי עַל-כָּל-אֹדוֹת אֲשֶׁר נִאֲפָה מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל, שִׁלַּחְתִּיהָ" וגו' (ירמיהו ג, ח):

**נשוב** לעניננו ונאמר החכם ר' ישועה נ"ע אמר במלת "אִמְּךָ הִוא" ר"ל עקרך היא ועקר עקרי הוא עקרי ואסרו מזה אמות האמות. ואשת איש תקרא בין בחיים בין במות. אמנם מה שאינה מאסורי העריות תהיה פטורה להנשא אחרי מות אישה. ואשת האב ואשת האח אינן אסורות משום אשת אב ואשת אח רק מצד היותן ערות אב וערות אח. ועל אסור המזונה והתפושה והאנוסה של אב הוציא החכם עלה באסורן מדרך הגברה כי אשת האב אם נאסרה משום היותה אשת אב יש להוציא עלה ולומר משום שנשתמש האב בה ותהיה אסורה משתי עלות ר"ל משום הקנין ומשום השכיבה. אמנם משום הקנין תקרא אשת איש ולא משום השכיבה כי העלות לא יוציאו אותם לשמות אבל למשפטים יכתים. והואיל ועלת השכיבה קיימת על המזונה והתפושה והאנוסה תהיין גם הן אסורות לבן ואנשים ראו באסורן מפסוק "וְאִישׁ וְאָבִיו, יֵלְכוּ אֶל-הַנַּעֲרָה" (עמוס ב, ז). ור' יוסף נ"ע אמר כי זה מורה על רוב הזנות ועל פרוע מוסר שהיה להם אעפ"כ י"ל שזה מורה על שהיה עון גדול כי על רוב הזנות כבר פרסם במקום אחר. אמנם יש חכמים שראו באסורן מפסוק "לֹא-יִקַּח אִישׁ, אֶת-אֵשֶׁת אָבִיו; וְלֹא יְגַלֶּה, כְּנַף אָבִיו" (דברים כג, א) שהמזונה והאנוסה והמופתה נכנסות במלת "כְּנַף". והחכם רבינו ישועה נ"ע אמר שמלת "כְּנַף" לא תורה באסורן מפני שמלת "כְּנַף" חוזרת על אשת האב משום שמצאנו כתוב אחד אומר "אָרוּר, שֹׁכֵב עִם-אֵשֶׁת אָבִיו--כִּי גִלָּה, כְּנַף אָבִיו" (דברים כז, כ) ואם יהיה כנף רומז על התפושה יהיה משמע הפסוק ארור שוכב עם אשת אביו כי גלה ערוה אחרת וזה אינו מאמר מתוקן. אעפ"כ רבינו שלמה הנשיא נ"ע אמר כי רבינו ישועה בפירוש התורה שלו בפרשת כי תצא באר כי מלת "כְּנַף" רומז על המפותה ועל התפושה. ואני אומר שענין "כְּנַף" מלשון "וְלֹא-יִכָּנֵף עוֹד מוֹרֶיךָ" (ישעיהו ל, כ) שפירושו ולא יסתר וכן "וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל-אֲמָתְךָ" (רות ג, ט). והנה מלת "כְּנַף" מורה על הסתר כמו מלת "עֶרְוָה" שהיא תורה על גלוי שצריך הסתר. וכמו ששם "עֶרְוָה" יפול על אשה הקנויה כן נמי מלת "כְּנַף". ועוד שהאשה לא תקרא "כְּנַף" לאיש אלא האיש "כְּנַף" לאשתו כנרמז "וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל-אֲמָתְךָ". ותהיה תכונת הדבור "לֹא-יִקַּח אִישׁ, אֶת-אֵשֶׁת אָבִיו; וְלֹא יְגַלֶּה, כְּנַף אָבִיו" פירוש לא יגלה כנף אביו מעליה. ומאסור אשת האב שהיא צרה לאם הוציא החכם ר' ישועה עלה באסור צרת האם מאיש אחר זולת האב כי נאמר אחרי שנאסרה אשת האב משום האב יש להוציא עלה ולומר שהיא נאסרה משום שהיא צרה לאם ויבוא מזה אסור שני שארים לגוף אחד כיצד האשה ובנה שני שארים ואסורים להנשא לגוף אחד וכיון שאביו בעל אמו הוא אסור על אביו משום שהוא בעל אמו ואסור זכר על זכר יגוש אסור אשתו שהיא אשת אביו שהיא צרת אמו. וכן נמי אלו נשאת האם לבעל אחר זולת אבי הבן אותו הבעל יאסר על הבן ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. והנה תאסר אשת בעל האם על הבן שהיא צרת אמו מאיש אחר זולת אביו וכן נמי תאסר אשת הבן על אם הבן ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה ועל כן יאסר בעל האם על אשת הבן משום היותה צרה לאם. וזאת היתה השתדלות החכם לאסור אשת בעל האם לבן משום היותה צרה לאם מאשת האב כל זה לקיים כח מתוך הכתוב על אסור אשה על אשה שיצעד על בעלה על כן אמר משום היותה צרה. אמנם על צרת אם האם מאיש אחר זולת אבי האם החכם ר' ישועה הוציא עלה באסורה ואמר שהכתוב אמר "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה: אִמְּךָ הִוא, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, ז) ומאמרו "אִמְּךָ הִוא" כאלו אמר עקרך היא והאם היא עקרי ועקר עקרי היא כעקרי ועל כן אסר אמות האמות מאמרו "אִמְּךָ הִוא" וכיון שנאסרה צרת האם מאיש אחר משום שהאם הוא עקרי ואם האם שהיא עקר עקרי היא כעקרי גם כן תאסר צרת אם האם מאיש אחר זולת אחי האם כאשר נאסרה עלי אמי וצרתה. והחכם ר' יוסף נ"ע עמד מאסורה ואמר כשם שבאמור הכתוב "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" ואינו רוצה בת אשת אבי אביך כך אינו רוצה באמרו "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" והקשנו ממנה צרת האם מאיש אחר אינו רוצה אשת אבי האם להקיש ממנה צרת אם האם מאיש אחר ואם אסרנו צרת אם האם הנה יהיה זה הקשה על הקשה ורכוב על רכוב משום שצרת האם מאיש אחר היא מוקשת על אשת האב והנה אם נאסור צרת אם האם מאיש אחר הנה היא תהיה מוקשת על צרת האם מאיש אחר וזהו הקש על הקש. והחכם ר' ישועה אומר אלו היה אסורה זולת מן העלה אשר הוצאתי אני היה זה הקשה על הקשה ורכוב על רכוב אבל העלה אשר הוצאתי אני באסור צרת אמי מאיש אחר היא משום היות אמי עקרי ועקר עקרי כעקרי ועל כן תאסר צרת עקר עקרי מאיש אחר כצרת עקרי:

**סוף** דבר דעת החכם משתדלת לקיים עקר אסור אשה על אשה שיצעד על בעלה מכח התורה. ומה שאמר ר' יוסף נ"ע בבת אשת האב שאינו רוצה בת אשת אבי האב כבר החכם רבינו ישועה ראה באסורה מפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" (ויקרא יח, יד) כמו שיתבאר. והנה אסור האם יבוא מאופנים אחד מהם מן הכתוב "וְעֶרְוַת אִמְּךָ". והשני הנודע מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל. והשלישי מדרך הקש לפי שאמר "עֶרְוַת אָבִיךָ" והאם עם הבן כמו האב עם הבן לפי שהיא עקר לו כאב. והרביעי מק"ו לאשת האב לפי שאמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" והאם בזה ביותר אע"פ שתמצא אם ואינה אשת אב והיא המזונה והתפושה. והחמישי לפי שהיא ערות אב אסורה והאם ערות אב והמזונה אינה ערות אב. והששי כי היא שאר לבן והכתוב אמר "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) והאם שאר לבן על כן היא אסורה. והשביעי מקל וחומר משום ששאר השאר אסור באמרו "עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ" (ויקרא יח, יג) קל וחומר אמך והשמיני שאם אם האם אסורה קל וחומר האם כאמרו "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ" (ויקרא יח, יז) ואמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: עֶרְוַת אָבִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, ח). אם שיהיה ערות האשה ערותו או שהאשה בכלל ערוה לאיש ונאמר "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת-אָבִיךָ" וכו' (ויקרא יח, ט) הלך מן העקר אל הכנף וחבר נקבה אל נקבה אחרי אשת האב או מפני שהאח אסורו ישוב אל אשתו והאחות קרובה מן אשת האח. ואמר "בַת-אָבִיךָ, אוֹ בַת-אִמֶּךָ" (ויקרא יח, ט) ואשר מן האב ומן האם יוצאת מהם בעלה ועוד שהיא נלקחת מן קל וחומר ואמר "מוֹלֶדֶת בַּיִת" (ויקרא יח, ט) מפרש מה שאמר למעלה "בַת-אָבִיךָ" ו"מוֹלֶדֶת חוּץ" (ויקרא יח, ט) היא בת אמך כיצד שמת אביו ונשאת אמו לאיש אחר וילדה ממנו בת זאת היא מולדת חוץ. ויש אומרים מולדת בית בת שנולדה שהיתה אמה ממשפחתו או מולדת חוץ שהיתה ממשפחה אחרת ושבים לבת האם בלבד. ויש אומרים מולדת בית שנולדה בהכשר מולדת חוץ שנולדה בזנות חוץ מן הדרך הנכון כמאמר בזונה פעם בחוץ פעם ברחובות (משלי ז, יב) ואח"כ אמר "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ" וכו' והלך מן הכנף אל הפרח כפי המנהג שהאחות קודמת הזמן מן הבת על הרוב והיה מן הדין להזכיר הבת עצמה אלא בעבור שהזכיר האחות והיא שאר ושאר השאר הסמיך לה בת הבת שהיא שאר השאר והבת עצמה יוצאת מקל וחומר. ועוד שהכתוב הניחה להעירנו על שהקש קיים בעריות כן בזה הפסוק למדנו שהאיש אסור על שאר שארו ואמר "כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה" יש מהם מוסיפים מ"ם ופירושו מערותך הנה אם מערות האיש עצמו אם מאשתו שנקראת ערותו והנה בהסמך הערוה אל האשה יהיה הרצון בה עצמה כמו שפירשנו. הנה באחד משני הפירושים או אשתו אשר היא תקרא ערותו או ערותה תקרא ערותו ונאמר גם כן כי הבנים נקראים ערוה לאב מזה הפסוק באמרו "כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה". ואמר "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ[[112]](#footnote-112), אֲחוֹתְךָ הִוא--לֹא תְגַלֶּה, עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, יא). אחר שאסר הכתוב השאר עצמו שהם האב והאם ואמר שאר השאר שהם האחות ובת הבת ואסר הדבק בשאר שהיא אשת האב ואסר שאר הדבק בשאר ויש לנו להוציא עלה ולומר כי לא אסר הכתוב בת אשת האב אלא משום שהיא שאר לאשת האב ואם כן כל שאר לאשת האב אסור ואם כן כל שני שארים אסורים לשני שארים מפני שהאב עם הבן עקר ופרח ואשת האב עם בתה עקר ופרח שהם שני שארים על שני שארים ואם כן כל שני שארים יהיו אסורים לשני שארים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. וקרא האחות מולדת אביו כאלו בקריאת השמות דמה ברוע הקריבה כאחות האמתית. ובת בעל האם היא מוקשת על בת אשת האב וכאלו היא כתובה ועל כן תקרא גם היא בשם אחות מן התורה ונתעצל הכתוב להזכירה והנה הן חמש אחיות. אחות מן האב ומן האם. ואחות מן האב ולא מן האם. ואחות מן האם ולא מן האב. ובת אשת האב. ובת בעל האם. ואפשר שנאמר שקריאת בת אשת האב בשם אחות הוא תקון תורה והוא שם של תורה כמו שנתבארה תועלתו כי בזכרו שם אח ולא יסגילנו בשם שאר יהיה כולל החמשה אחים ולא נאמר שקראה אחות כדי לאסור ממנה מה שיאסר מן האחות האמתית כי מן השם לא נלמוד אסור שהרי אסרה ואחרי כן קראה בשם והאסור עומד בה קודם קריאת השם והלא צרת אחות האמתית אסורה וצרת אחות המעברת מותרת כמו שאמר החכם כי אלו אסר הכתוב בעל בת אשת האב היינו אומרים כי אסורו ילך אל אשתו שהיא צרת בת אשת האב ואיך נאסור אותו עם אפיסתו. ועוד אלו היינו לומדים מן השם אסור היה ראוי להאסר לי אחותי המעברת לאחותי המעברת והחכם התירה ואמר והנה לא תאסר אלי אחות המעברת לאחותי המעברת אשר תתנהג עמה מנהגה עמנו אע"פ שהיא תאסר מפאה אחרת. והנה לא יהיו שני אחים שאולים אסורים לגוף אחד כמו שהזכיר החכם רבינו ישועה נ"ע כל שכן לשני שארים כל שכן שיהיו אסורים לשני אחים שאולים אחרים ומי שרוצה לראות באסורם צריך להביא ראיה לדבריו חוץ מן המקום אשר אנחנו דוברים בו. ובעלי הקבלה אמרו כי זאת האחות שהיא בת אשת האב היא הנזכרת באמרו "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ בַת-אָבִיךָ" (ויקרא יח, ט). והורה בזה שתהיה אחותו בת אביו מהאשה הקנויה לו והתירו לבן בת מזונת האב שהיא מאביו ולמה לא יעשו כן באחותו שהיא מאמו שבאה לו על דרך זנות. ועוד אם היה רצון הכתוב בזה למה לא הביא שני הפסוקים מחוברים אלא הביא באמצע שני פסוקים "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ" (ויקרא יח, י). ומהם אמרו ששנה אסורה שתהיה אסורה משום אחותו ומשום בת אשת אביו ואלו דברים שאין להם שעור. ואחרי כן אמר "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא[[113]](#footnote-113)" (ויקרא יח, יב) שהיא שאר השאר וחבר אחות האב ולא אחי האב שרצה להביא נקבה אצל נקבה. ועוד שאם היה מזכיר האח אסורו היה הולך אל אשתו. ואחות האב קרובה מאשת אחי האב ועלל עלה מצד שהיא שאר השאר. ואחר שהזכיר הדודה הזכיר המשרפת שהיא אחות האם שגם היא שאר השאר באמרו "עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי-שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" (ויקרא יח, יג) ואחר שהזכיר הנקבות שישוב האסור אל עצמן הזכיר הדוד שהוא אחי האב באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יד) והודיע כי אסורו ישוב אל אשתו. והביא אחי האב אצל אחות האב והאם שהן שאר השאר שלא היה מן הראוי להזכיר אסור הבן לדלג מן הרחוק אל הקרוב והנה הלך מן הקרוב אל הרחוק ומן הרחוק אל הקרוב ואסר אחי האב ולא הזכיר אסור אחי האם והוא יוצא מגזרה שוה כי אחרי שאחות האם הוא באסור אחי האם למה לא יהיה באסור והניח מקום להקש גזרה שוה להודיע שההקש קיים בעריות. ובאר החכם רבינו ישועה נ"ע בפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" שרוצה לכלול בו אחיו המעברים בעבור שלא הזכיר מלת "שְׁאֵר" להסגיל כמו שהזכיר באחות האב ואחות האם שאר ואמר "שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא" "שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" בעבור שהאח המעבר נקרא אח מתקון התורה במה שבאר בערות בת אשת אביך שתקן לה תקון שם וקראה אחות. וכל מקום שהזכיר שם אח בלי מלת "שְׁאֵר" יהיה רוצה החמשה אחים האמתיים ומי שאינם אמתיים בין מה שיש להם השם מתקון התורה בין מה שיהיה להם השם מדרך הלשון כשם חלב באמרו "כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ" (ויקרא ג, יז) שכולל החלב האמתי שהוא לבן והחלב השחור שהם הכליות ויותרת הכבד שנקראו בשם חלב מתקון התורה ובאמרו "כָּל-חֵלֶב" רצה בו בין מה שהוא מתקון הלשון בין מה שהוא מתקון התורה. אם כן באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" רצה בו לאסור אחי האב המעברים כשהוא בן אשת אחי האב שהוא אח מעבר לאב הפך דעת החכם רבינו יוסף נ"ע שעמד מאסורו ואמר כי אינו אסור והוציא מזה עלה ואסר גוף ושאר שארו על שני שארים שהאיש ואב אביו גוף ושאר שארו על אשה ובנה שאם נשא אבי האב את האשה בנה נהיה אח מעבר לאב באמרו "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" וזה העקר בהגברה מן החכם ר' ישועה נ"ע. ועוד יש לומר ולסייע באסורו משום ששאר השאר הוא שאר ממאמר הכתוב "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה"[[114]](#footnote-114) (ויקרא כ, יט) כיון שאמר "שְׁאֵרוֹ" ולא אמר שארם ישוב אל המוזהר והנה נקרא שאר השאר שאר אע"פ שיש לומר כי בא בדרך "וְצַדִּיקִים, כִּכְפִיר יִבְטָח" (משלי כח, א) שישוב לכל אחד ואחד מן עקריו. ואחרי שהגברנו שאחות האב נקראת שאר לבן אחיה מאמרו "כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה" הנה יהיה האיש ושאר השאר כדמות שני שארים וכל שני שארים אסורים על שני שארים מעלה המוצאה שהוצאנו מפסוק "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" (ויקרא יח, יא) ואסרנו כל שני שארים על שני שארים. והודיע כי אסור אחי האב ילך אל אשתו משום שאסור זכר על זכר ילך אל אשתו. וקראה דודה להודיע שכל הקרב בה כקריבתו בדודתו האמתית. ומהם אמרו שהוא שם מעבר מן הלשון ור"ל בתוספת אות לומר כדודתך כפי דרך המעבר וזה המאמר לא יתכן מפני שמצאנו "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת-דֹּדָתוֹ" (ויקרא כ, כ) ואין ראוי לומר את כדודתו. ואחרים אמרו כי קראה דודה כדי לאסור ממנה מה שיאסר מן דודה האמתית ולהתיר ממנה מה שיותר מן דודה האמתית בעבור שבני הדוד בהתר ובני אשת הדוד איך יהיו באסור וזה המאמר לא יתכן כי מן השם לא נלמוד אסור. ועוד שבת אשת האב נקראת אחות והיה מן הדין לאסור ממנה מה שיאסר מן אחות האמתית והלא צרת אחות האמתית אסורה וצרת אחות המעברת מותרת כמו שנוכח. ומאמר רבינו ישועה כי הכתוב לא אסר אחד משארי אשת הדוד והיינו מקישין עליו כלל שאריה והואיל ולא אסר אחד משאריה נשארו כלל שאריה בהתר וזה המאמר אינו נראה אחרי האמת כי כמו שאסר הכתוב בת אשת האב והוצאנו ממנה עלה לאסור שאר הדבק בשאר ואסרנו כל שאר הדבק בשאר והדבר אחד בכל ששה שארי האיש בין בת אשת האב בין בת אשת האח בין בת בעל האחות בין בת אשת הבן בין בת בעל האם בין בת בעל הבת כן היה ראוי לומר כיון שהגברנו ואסרנו בן אשת אבי האב מפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" שהוא שאר הדבק בשאר השאר כן היה ראוי להקיש מזה לאסור כל שאר הדבק בשאר השאר ויאסר מזה שאר אשת הדוד שהדוד הוא שאר מפסוק "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה"6 (ויקרא כ, יט). וכל שני שארים אסורים על שני שארים אלא מאחר שבני הדוד האמתי מותרים על כן יותרו שארי אשת הדוד ובני הדוד מן הדין היה ראוי להאסר משום שהם שאר השאר כי אחרי שאביו נקרא שאר לבן אחיו כמו שהודענו נמצא בנו שהוא שאר שארו של בן אחיו וכל שאר השאר הוא באסור. ועוד ראיה אחרת שגוף ושאר שארו נקראו שני שארים באמרו "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ--שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" (ויקרא יח, יז). והראיה בזה ששאר השאר הוא שאר. ואם נשיב סרעף את בת בנה שהוא שב אל בתה ילך מזה ששאר שאר השאר נקרא שאר ואם כן בת הדוד תקרא שאר לו. ועוד על צד ההשלמה שאם שאר שאר הדבק בו יהיה באסור שאר שאר שארו למה לא יהיה באסור. ומאמר החכם המורה שבת הדוד שאר נקראת שאמר לא ראינו ולא שמענו שישא אדם אשה ותקרא שארו זולתי אם היתה בת דודו. והנה מזה תאסר בת הדוד לאיש מפסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו). אך לולי התנאי שבת הדוד מוצאה מתוך האסור בהתר היתה אסורה וזה התנאי הוא הנודע בין ישראל כלם והם מתחברים עליו כי בת הדוד מותרת וכן בת הדודה ואינן אסורות גם מספור הכתוב "וַתִּהְיֶינָה מַחְלָה תִרְצָה, וְחָגְלָה וּמִלְכָּה וְנֹעָה--בְּנוֹת צְלָפְחָד[[115]](#footnote-115): לִבְנֵי דֹדֵיהֶן, לְנָשִׁים" (במדבר לו, יא) ולא אמר דודהן בלי יו"ד להורות שבאסור לנשוא שני אחים שתי אחיות. ומאמר "וַיִּשָּׂאוּם בְּנֵי-קִישׁ, אֲחֵיהֶם" (דברי הימים א כג, כב) קודם נתינת התורה היה אע"פ שיש לתקנו כי היה בנו ובן בנו של אחר ונקראו בנים לקיש. וראיה אחרת שבת הדוד היא בהתר ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יד) ולא החריש הכתוב בזה שאם היה מחריש היינו אוסרים בן הדוד ממלת "עֶרְוָה" שבן האיש יקרא ערוה לאביו ממאמר "כִּי עֶרְוָתְךָ, הֵנָּה" אלא באר ואמר "אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" (ויקרא יח, יד) בלא ו"ו להורות כי האסור עליך מן "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" היא אשתו לבד על כן אמר "אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" ולא אמר ואל אשתו לא תקרב ואחרי שבני הדוד הם בהתר בני אשת הדוד לכל שכן. והנה זה העקר שהוציא החכם ר' ישועה בהגברה הוא אסור גוף ושאר שארו שיהיו אסורים על שני שארים הוא בעקרים ובפרחים זולת הכנפים. שהרי האיש ודודו אינם אסורים לשני שארים כי הנה שארי הדוד שהם בנו ובתו אינם אסורים כל שכן שארי דבקו. ואמר "עֶרְוַת כַּלָּתְךָ, לֹא תְגַלֵּה: אֵשֶׁת בִּנְךָ הִוא, לֹא תְגַלֶּה עֶרְוָתָהּ" (ויקרא יח, טו) הורה שאסור הבן הוא אשתו משום אסור זכר על זכר אמנם האיש בהיותו אסור על הבת האסור עומד עליה ואיך יאסר עליו חתנו עד שילך אסורו לאשתו. ואמר רבינו אהרן נ"ע כשם שכלתו אסורה עליו כך חתנו אסור עליו וילך אסורו אל אשתו אע"פ כן יש לסבור דבר רבינו אהרן נ"ע כי אחרי שהחל ואמר "עֶרְוַת כַּלָּתְךָ" ולא אמר ערות בנך יש לומר שיהיה אסורה משום שהיא דבק שארו באמרו "עֶרְוַת כַּלָּתְךָ, לֹא תְגַלֵּה" ומזה הצד יאסר החתן ויהיו שני שארים אסורים על גוף אחד ואסור החתן ילך אל אשתו. ועוד עלל עלה באסור הכלה ואמר אסורה משום שהיא אשת הבן והאב אסור על הבן ואסורו ילך אל אשתו. ואמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: עֶרְוַת אָחִיךָ, הִוא" (ויקרא יח, טז) ומה שפירשנו באשת הבן הוא הדין באשת האח. וחכמי הקבלה אומרים כיון שאסר הכתוב אשת אחי האב אסור אשת האח יבוא מקל וחומר. והתשובה עליהם כי אסור אחד יבוא מצדדים רבים כמו שבארנו באסור האם. ומה שהפרישו זאת האשה מכלל הנשים אסורי העריות בתנאי היות אשת האח זרע האב והאמת שהכל בדרך אחת ואינם תלויים על תנאי. ואמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ--שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" (ויקרא יח, יז) ורצה הכתוב לאסור שני שארים על גוף אחד. ואשה ובתה היותם שני שארים עלה מוצאה וכל שני שארים אסורים לגוף אחד. מה אשה ובתה אשה ואחותה אשה ואמה אשה ואביה אשה ואחיה אשה ובנה האסור על הנקבות עומד עליהן ועל הזכרים הולך אל נשיהם. ואחרי כן אמר "אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ" והיא שאר שארה וקבצן הכתוב בעלת שארה והיא עלה כתובה ואם כן שאר השאר נקרא שאר. והנה אסור על האיש לשאת עקר ופרחו או עקר ופרח פרחו שהוא גוף ושאר שארו והוא הדין בכל גוף ושאר שארו להיות אסורים לגוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים ילך אל נשיהם. ואין הבדל בין אשה ובת בתה בין אשה ובת אחותה מצד שהן שאר השאר ואמר "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" ומלת "הִוא" תשוב אל הלקיחה באמרו "לֹא תִקַּח" כי השמות בכח הפעלים:

**#XVII:8 פרק שמיני**

**מעתה** נתחיל לבאר עקרי האסור בראיותיהם. העקר הראשון אסור האיש על שאריו שהם ששה והם אביו ואמו ואחיו ואחותו ובנו ובתו ממאמר הכתוב: "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, ז) "עֶרְוַת אֲחוֹתְךָ" (ויקרא יח, ט) "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" (ויקרא יח, טז) "עֶרְוַת כַּלָּתְךָ" (ויקרא יח, טו) והבת לא נזכרה ויוצאת מקל וחומר שאסר הכתוב בת הבת קל וחומר הבת אסורה. ואם בת אשתו אסורה לו באמור "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יז) קל וחומר בתו אע"פ כן הבת עצמה יוצאת ממנה במלה. האסור על הזכרים הולך על נשיהם ועל הנקבות בן בעצמן מכח זה העקר. וראיה אחרת שכל אלו השארים אסורים מפסוק "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו). וראיה אחרת מקל וחומר שאם שאר השאר יהיה אסור קל וחומר השאר באמרו "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ" (ויקרא יח, יב) ו"עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ" ( ויקרא יח, יג) ואמר "שְׁאֵר אָבִיךָ" "שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" קל וחומר השאר. וראיה אחרת שאם הדבק בשאר יהיה אסור באמרו "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" קל וחומר השאר. וראיה אחרת מקל וחומר שאם שאר הדבק בשאר יהיה אסור קל וחומר השאר. והנודע מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל כי הששה שארים הם אסורים ואין לאדם לחוש בענין מי שאומר כי אחרי שמצאנו ראיה חזקה מצד התורה מה לנו להביא ראיות חלושות. יש להשיב שזהו חריפות דעת כדי לחדד השכל היאך ילקחו המופתים מדרך החפוש על צד ההקש. העקר השני אסור שאר השאר באמרו "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ" ו"עֶרְוַת אֲחוֹת-אִמְּךָ" ואמר "שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא" "שְׁאֵר אִמְּךָ, הִוא" "עֶרְוַת בַּת-בִּנְךָ אוֹ בַת-בִּתְּךָ" (ויקרא יח, י) והטרדנו העלה הזאת על כל שאר השאר ואסרנו אותו האסור על הנקבות בן בעצמן והאסור על הזכרים יצעד אל נשיהם ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ" ואמר "אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" הראה כי אסורו ישוב אל אשתו. וראיה אחרת שאם שאר שאר דבקו יהיה אסור קל וחומר שאר שארו באמרו "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ" (ויקרא יח, יז). וראיה אחרת ששאר השאר נקרא שאר באמרו "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה[[116]](#footnote-116)" (ויקרא כ, יט) וישוב אל המוזהר. וכן נמי מה שאמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח" ואמר "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא". וקבץ הכתוב בין גוף ושאר השאר בשם שאר ואחד ששאר השאר נקרא שאר אסורו יצא מן "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ". העקר השלישי אסור האיש של שני שארים ממאמר הכתוב שאמר "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה" שהאשה ובתה שני שארים כאשר עלל הכתוב "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" ואסורים להנשא לגוף אחד מה אשה ובתה מה אשה ואחותה אשה ואמה אשה ואביה אשה ואחיה אשה ובנה האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. וגם כן שלש הנשים שנאסרו אשת האב ואשת האח ואשת הבן אע"פ שיש לומר שהן אסורות מתוך שהן תלויות בבעליהן יש לומר שאסורן מתוך היות שני שארים אסורים לגוף אחד. ויש לקחת אסורם מקל וחומר שאם גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" קל וחומר שני שארים אסורים לגוף אחד. העקר הרביעי אסור האיש על גוף ושאר שארו ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח" "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" ועלל הכתוב במלת שאר ואם כן כל גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד. ויש לקחת ראיה מפסוק "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" (ויקרא יח, יד) אע"פ כן יש לומר שאשתו נאסרה משום שהיא נתלית בבעלה יש לומר מצד היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד והנה מה אשה ובת בתה מה אשה ובת אחותה. העקר החמישי אסור שני שארים על שני שארים ממאמר הכתוב "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ" (ויקרא יח, יא). והנה אשה ובתה שני שארים אסורות לאיש ובנו שהם עקר ופרח על עקר ופרח. העקר והפרח שני שארים והנה עקר אסורם מצד היות שני שארים אסורים על שני שארים וכל שני שארים אסורים על שני שארים. והנה אשה ובתה אסורות לאיש ובנו מה אשה ובתה מה אשה ובנה אשה ואחותה אשה ואחיה אשה ואביה אשה ואמה האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. העקר הששי אסור שני שארים על גוף ושאר שארו בהגברה שהגביר החכם ר' ישועה נ"ע ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אֲחִי-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, יד) בהכניסו אחים המעברים של אב במלת "אֲחִי-אָבִיךָ" בעבור שלא הזכיר מלת שאר כמו שהזכיר באחות האם ואחות האב ואם כן שם אח כולל האמתי והמעבר ואם יהיה כולל המעבר לא יבוא אסורו משם אח כי מן השם לא נלמוד אסור אך תקון השם עליו שיהיה נכר בהזכרו בשם אח כאשר נתוכחה האמת מקודם לכן שמן השם לא נלמוד אסור אבל אסור בזה המקום יבוא מתוך היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים שהאיש ובן בנו אסורים לאשה ובתה או לאשה ובנה שזה הבן הוא אח מעבר לאב והאסור על הנקבה בה בעצמה ועל הזכר הולך אל אשתו על כן אמר "אֶל-אִשְׁתּוֹ לֹא תִקְרָב" וכן הדין בכל ששה שארים. ויש לקחת אסורם מראיה אחרת משום שאיש ושאר שארו נקראים שני שארים ממאמר הכתוב "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח" "שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" וקרא הכתוב גוף ושאר שארו בשם שאר באמרו "שַׁאֲרָה הֵנָּה" ואם כן כל שני שארים אסורים על שני שארים כמו שנתבאר בפרק הקודם. וזה העקר יהיה בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ר"ל גוף ושאר שארו שהרי אשה ובת אחותה מותרות לשני שארים והיה זה יוצא מתוך האסור מפני שבני הדוד מותרים ובני אשת הדוד איך יהיו באסור. תמו העקרים הששה:

**#XVII:9 פרק תשיעי**

**מאחר** שבארנו העקרים בראיותיהם נבאר הגופים האסורים לגוף אחד על דרך כלל ואחרי כן נשים הכללים בפרקים לבאר בכל כלל וכלל הפרט שלו:

1. אסור האיש על ששה שאריו והם אביו ואמו ואחיו ואחותו ובנו ובתו. משום שהאיש אסור על שאריו האסור על הנקבות עומד בהן ועל הזכרים יצעד על נשיהם:
2. אסור האיש על דבקי שאריו משום אסור שני שארים על גוף אחד על הנקבות בן בעצמן האסור ועל הזכרים יצעד על נשניהם ויאסרו הצרות צרת האם וצרת הבת וצרת האחות:
3. אסור האיש על שארי דבקי שאריו משום אסור שני שארים על שני שארים על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם:
4. אסור האיש על שארי דבקי דבקי שאריו הנקבות חוץ מן הזכרים משום אסור שני שארים על שני שארים.
5. אסור האיש על שארי שאריו משום שהאיש אסור על שאר שארו האסור על הזכרים יצעד על נשיהם ועל הנקבות בן בעצמן:
6. אסור האיש על דבקי שארי שאריו משום אסור גוף ושאר שארו על גוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. ויאסרו הצרות צרת אם האם. וצרת אם האב. וצרת בת האח. וצרת בת האחות. וצרת בת הבן. וצרת בת הבת:
7. אסור האיש על שארי דבקי שארי שאריו משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות עומד בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם:
8. אסור האיש על שארי דבקי דבקי שארי שאריו הנקבות זולת הזכרים משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים:
9. אסור האיש על שארי שארי דבקי שאריו משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם:
10. אסור האיש על שארי שארי דבקי דבקי שאריו הנקבות זולת הזכרים משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים:
11. אסור האיש על שארי דבקו משום אסור שני שארים על גוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם:
12. אסור האיש על שארי שארי דבקו משום אסור גוף ושאר שארו על גוף אחד האסור על הנקבות עומד עליהן ועל הזכרים הולך על נשיהם:
13. אסור האיש על שארי דבקי שארי דבקו הנקבות זולת הזכרים משום אסור שני שארים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה:
14. אסור האיש על שארי שארי דבקי שארי דבקו הנקבות זולת הזכרים משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה:
15. אסור האיש על שארי דבקי שארי שארי דבקו הנקבות זולת הזכרים משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה:
16. אסור האיש על שארי דבק דבקו הנקבות זולת הזכרים משום אסור שני שארים על גוף אחד ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה:
17. אסור האיש על שארי שארי דבק דבקו הנקבות זולת הזכרים משום אסור גוף ושאר שארו על גוף אחד ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה: תמו כללי הגופים האסורים:

**ומעתה** נביא הפרקים ונבאר בכל פרק ופרק על פי סימני הכללים בפרק מופרד לכל סימן פרטי הכלל שלו:

**#XVII:9:a פרק ראשון**

**אסור** האיש על ששה שאריו. אסור האיש לקחת אמו ואחותו ובתו ואשת אביו ואשת אחיו ואשת בנו. משום שהאיש אסור על שאריו על הנקבות בעצמן האסור ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

**#XVII:9:b פרק שני**

**אסור** האיש על דבקי שאריו. אסור האיש לקחת אשת אביו. ואשת בעל אמו. ואשת אחיו. ואשת בעל אחותו. ואשת בנו. ואשת בעל בתו. משום היות שני שארים אסורים לגוף אחד ואסור זכר על זכר ישוב אל אשתו. כלל זה הפרק ששה גופים:

**#XVII:9:c פרק שלישי**

**אסור** האיש על שארי דבקי שאריו. אסור האיש לקחת אשת אב אשת אביו. ואשת אח אשת אביו. ואשת בן אשת אביו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים אסור הנקבות בעצמן עומד ואסור הזכרים ישוב על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אשת אחיו. ואשת אח אשת אחיו. ואשת בן אשת אחיו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים. אסור הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים ישוב אל נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אשת בנו. ואשת אח אשת בנו. ואשת בן אשת בנו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים אסור הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים ישוב אל נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל אמו. ואשת אח בעל אמו. ואשת בן בעל אמו. ואמו ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל אחותו. ואשת אח בעל אחותו. ואשת בן בעל אחותו. ואמו ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל בתו. ואשת אח בעל בתו. ואשת בן בעל בתו. ואמו ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

**#XVII:9:d פרק רביעי**

**אסור** האיש על שארי דבקי דבקי שאריו הנקבות זולת הזכרים. אסור על האיש לקחת אם בעל אשת אביו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אשת בנו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים. ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אשת אחיו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל אמו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל אחותו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל בתו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

**#XVII:9:e פרק חמישי**

**אסור** האיש על שארי שאריו. אסור האיש לקחת אם אביו. ואשת אבי אביו. ואם אמו. ואשת אבי אמו. משום היות האיש אסור על שאר שארו האסור על הנקבות בעצמן עומד ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אחות אביו. ואשת אחי אביו. ואחות אמו. ואשת אחי אמו. משום היות האיש אסור על שאר שארו על הנקבות בן בעצמן האסור ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת בת אחיו. ואשת בן אחיו. ובת אחותו. ואשת בן אחותו. משום היות האיש אסור על שאר שארו על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור האיש לקחת בת בנו. ואשת בן בנו. ובת בתו. ואשת בן בתו. משום היות האיש אסור על שאר שארו על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

**#XVII:9:f פרק ששי**

**אסור** האיש על דבקי שארי שאריו. אסור על האיש לקחת אשת אבי אביו. ואשת בעל אם אביו. ואשת אבי אמו. ואשת בעל אם אמו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על גוף אחד ואסור איש על איש יצעד על אשתו. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אחי אביו. ואשת בעל אחות אביו. ואשת אחי אמו. ואשת בעל אחות אמו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד ואסור איש על איש יצעד על אשתו. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת בן אחיו. ואשת בעל בת אחיו. ואשת בן אחותו. ואשת בעל בת אחותו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על גוף אחד ואסור איש על איש יצעד על אשתו. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת בן בנו. ואשת בעל בת בנו. ואשת בן בתו. ואשת בעל בת בתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד ואסור איש על איש יצעד על אשתו: כלל זה הפרק ארבעה גופים:

**#XVII:9:g פרק שביעי**

**אסור** האיש על שארי דבקי שארי שאריו. אסור על האיש לקחת אשת אב אשת אבי אביו. ואשת אח אשת אבי אביו. ואשת בן אשת אבי אביו. ואמה ואחותה ובתה. משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל אם אביו. ואשת אח בעל אם אביו. ואשת בן בעל אם אביו. ואמו ואחותו ובתו. משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים אסור הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אשת אב אמו. ואשת אח אשת אב אמו. ואשת בן אשת אב אמו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל אם אמו. ואשת אח בעל אם אמו. ואשת בן בעל אם אמו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אשת בן בנו. ואשת אח אשת בן בנו. ואשת בן אשת בן בנו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל בת בנו. ואשת אח בעל בת בנו. ואשת בן בעל בת בנו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אשת בן בתו. ואשת אח אשת בן בתו. ואשת בן אשת בן בתו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב בעל בת בתו. ואשת אח בעל בת בתו. ואשת בן בעל בת בתו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

**#XVII:9:h פרק שמיני**

**אסור** האיש על שארי דבקי דבקי שארי שאריו. אסור על האיש לקחת אם בעל אשת אב אביו. ואחותו ובתו. משום אסור גוף ושאר שארו על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל אם אביו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אשת אב אמו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל אם אמו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אשת בן בנו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל בת בנו. ןאחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אשת בן בתו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור זכר על זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בעל בת בתו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

**#XVII:9:i פרק תשיעי**

**אסור** האיש על שארי שארי דבקי שאריו. אסור על האיש לקחת אשת אב אב אשת אביו. ואם אב אשת אביו. ואשת אב אם אשת אביו. ואם אם אשת אביו. ואשת בן בן אשת אביו. ובת בן אשת אביו. ואשת בן בת אשת אביו. ובת בת אשת אביו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אב בעל אמו. ואם אב בעל אמו. ואשת אב אם בעל אמו. ואם אם בעל אמו. ואשת בן בן בעל אמו. ובת בן בעל אמו. ואשת בן בת בעל אמו. ובת בת בעל אמו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד לנשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אב אשת אחיו. ואם אב אשת אחיו. ואשת אב אם אשת אחיו. ואם אם אשת אחיו. ואשה בן בן אשת אחיו. ובת בן אשת אחיו. ואשת בן בת אשת אחיו. ובת בת אשת אחיו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים על הנקבות האסור בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אב בעל אחותו. ואם אב בעל אחותו. ואשת אב אם בעל אחותו. ואם אם בעל אחותו. ואשת בן בן בעל אחותו. ובת בן בעל אחותו. ואשת בן בת בעל אחותו. ובת בת בעל אחותו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים על הנקבות בן בעצמן האסור ועל הזכרים הולך על נשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אב אשת בנו. ואם אב אשת בנו. ואשת אב אם אשת בנו. ואם אם אשת בנו. ואשת בן בן אשת בנו. ובת בן אשת בנו. ואשת בן בת אשת בנו. ובת בת אשת בנו. בעקרים ובפרחים זולת הכנפים משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אב אב בעל בתו. ואם אב בעל בתו. ואשת אב אם בעל בתו. ואם אם בעל בתו. ואשת בן בן בעל בתו. ובת בן בעל בתו. ואשת בן בת בעל בתו. ובת בת בעל בתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק שמונה גופים:

**#XVII:9:j פרק עשירי**

**אסור** האיש על שארי שארי דבקי דבקי שאריו. אסור על האיש לקחת אם אב בעל אשת אביו. ואם אם בעל אשת אביו. ובת בן בעל אשת אביו. ובת בת בעל אשת אביו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה אל אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב בעל אשת אחיו. ואם אם בעל אשת אחיו. ובת בן בעל אשת אחיו. ובת בת בעל אשת אחיו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה אל אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב בעל אשת בנו. ואם אם בעל אשת בנו. ובת בן בעל אשת בנו. ובת בת בעל אשת בנו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור זכר אל זכר יצעד על אשתו. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב אשת בעל אמו. ואם אם אשת בעל אמו. ובת בן אשת בעל אמו. ובת בת אשת בעל אמו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה אל אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב אשת בעל אחותו. ואם אם אשת בעל אחותו. ובת בן אשת בעל אחותו. ובת בת אשת בעל אחותו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה אל אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב אשת בעל בתו. ואם אם אשת בעל בתו. ובת בן אשת בעל בתו. ובת בת אשת בעל בתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה אל אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

**#XVII:9:k פרק אחד עשר**

**אסור** האיש על שארי דבקו. אסור האיש לקחת אשת אב אשתו. ואשת אח אשתו. ואשת בן אשתו. ואמה ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים על גוף אחד על הנקבות בן בעצמן האסור ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ששה גופים:

**#XVII:9:l פרק שנים עשר**

**אסור** האיש על שארי שארי דבקו. אסור על האיש לקחת אשת אב אב אשתו. ואם אב אשתו. ואשת אב אם אשתו. ואם אם אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד לנשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת אחי אב אשתו. ואחות אב אשתו. ואשת אחי אם אשתו. ואחות אם אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד על הנקבות בן בעצמן האסור ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת בן אחי אשתו. ובת אחי אשתו. ואשת בן אחות אשתו. ובת אחות אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד על נשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אשת בן בן אשתו. ובת בן אשתו. ואשת בן בת אשתו. ובת בת אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד האסור על הנקבות בן בעצמן ועל הזכרים יצעד לנשיהם. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

**#XVII:9:m פרק שלשה עשר**

**אסור** האיש על שארי דבקי שארי דבקו. אסור על האיש לקחת אם אשת אב אשתו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת אח אשתו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בן אשתו. ואחותה ובתה. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אם אשתו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אחות אשתו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל בת אשתו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

**#XVII:9:n פרק ארבעה עשר**

**אסור** האיש על שארי שארי דבקי שארי דבקו. אסור על האיש לקחת אם אב אשת אב אשתו. ואם אם אשת אב אשתו. ובת בן אשת אב אשתו. ובת בת אשת אב אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב אשת אח אשתו. ואם אם אשת אח אשתו. ובת בן אשת אח אשתו. ובת בת אשת אח אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב אשת בן אשתו. ואם אם אשת בן אשתו. ובת בן אשת בן אשתו. ובת בת אשת בן אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב בעל אם אשתו. ואם אם בעל אם אשתו. ובת בן בעל אם אשתו. ובת בת בעל אם אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב בעל אחות אשתו. ואם אם בעל אחות אשתו. ובת בן בעל אחות אשתו. ובת בת בעל אחות אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה כלל זה הפרק ארבעה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אב בעל בת אשתו. ואם אם בעל בת אשתו. ובת בן בעל בת אשתו. ובת בת בעל בת אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה כלל זה הפרק ארבעה גופים:

**#XVII:9:o פרק חמשה עשר**

**אסור** האיש על שארי דבקי שארי שארי דבקו בעקרים ובפרחים זולת הכנפים. אסור על האיש לקחת אם אשת אב אב אשתו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים בעקרים ובפרחים זולת הכנפים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אם בעל אב אשתו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת אב אם אשתו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל אם אם אשתו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בן בן אשתו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל בת בן אשתו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד לבעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם אשת בן בת אשתו. ואחותה ובתה. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לשני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

אסור על האיש לקחת אם בעל בת בת אשתו. ואחותו ובתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים על שני שארים ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

**#XVII:9:p פרק ששה עשר**

**אסור** האיש על שארי דבק דבקו. אסור על האיש לקחת אם בעל אשתו. ואחותו ובתו. משום היות שני שארים אסורים על גוף אחד ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שלשה גופים:

**#XVII:9:q פרק שבעה עשר**

**אסור** האיש על שארי שארי דבק דבקו. אסור על האיש לקחת אם אב בעל אשתו. ואם אם בעל אשתו. ואחות אב בעל אשתו. ואחות אם בעל אשתו. ובת אחי בעל אשתו. ובת אחות בעל אשתו. ובת בן בעל אשתו. ובת בת בעל אשתו. משום היות גוף ושאר שארו אסורים לגוף אחד ואסור אשה על אשה יצעד על בעלה. כלל זה הפרק שמונה גופים:

**ויש** לך לדעת כי בכל מקום שדלגנו לשאר השאר בין בעקרים בין בפרחים בין בכנפים. יש לך לעלות מעלה מעלה ולרדת מטה מטה לענין האסור אין לך לעמוד על גבול אמנם מה שהגבלנו אנחנו בזה הבאור הוא שמצאנו הכתוב שהלך עד שאר השאר לבד:

נשלם וגם נחתם עלי יד אהרן : ספר כתבתיו להיות מפתח

לכלל יסודי העריות לאסור : בהם אסרום כל נבוני רוח

יען היות נקל לכל משכיל אשר : ישכיל בכל סתום היות פתוח

אם החכמים הם חתמום מקרוב : בם הם אשר לא יוכלו לפתוח

כל מי אשר יקרב לפנים לחזות : בפנים אשר סוגר ואין פותח

על כן העירני לבבי ואהי : סובל עדי כל צפנת פענח

להיות חקוקים על כתבי זה בכן : ובכן קראתיו צפנת פענח

**נשלם סדר העריות שבח ליוצר עליות ותחתיות**

**ואתחיל להעתיק סדר נשים ומבטחי בה' אשים**

**#XVIII סדר נשים**

**גַּל-עֵינַי וְאַבִּיטָה נִפְלָאוֹת, מִתּוֹרָתֶךָ (תהילים קיט, יח)**

**אמר אהרן בן אליהו** ידוע לכל משכיל כי כל אשר פעל ה' למענהו הוא נחלק לשלשה חלקים שכלי וגלגלי ועולם ההויה וההפסד. ואמת כי כל נמצא מאלו השלשה חלקים צריך אל הפועל במציאותו על שני אופנים. האופן האחד להמציאם מן ההעדר אחר שנתקיים כי כל נמצא זולתו ית' אפשר המציאה בבחינת עצמו וכל אפשר המציאה בבחינת עצמו לא ישוה עם מחויב המציאות בפני עצמו במציאות. והאופן השני בהמשך קיום מציאותו. והשם ית' אחר שברא את העולם ורצה להמשיך מציאותו בחוט חסדו המתוח משער טובו הפתוח כי כל אשר עשה השם טוב מאד והשם לא יעדיר הטוב חנן לכל אחד משלשת חלקי המציאות כפי ששערה חכמתו האלהית להספיק בהמשך מציאותו. וידוע כי השנוי ימצא בארבעה מאמרות. במאמר העצם ובמאמר חכמה ובמאמר האיכות ובמאמר האנה. וידוע כי השכלים הנבדלים לא ימצא בהם השנוי באחד מאלו המאמרות. ועצמי הגלגלים לא ימצא בהם השנוי רק במאמר המצב שהוא תחת סוג האנה. וגם זה השנוי אינו בענין מיושב העצם על כן לא יקרה בהם שנוי בעצמם אם כן אלו שני חלקי המציאות המשך מציאותם כפי שחנן להם השם ית' בעצם מציאותם בלי היות בהם שנוי וחלוף. אמנם העולם השפל יקרנו השנוי בארבע מאמרות והשנוי שני מינים במה ממנו ובמה אליו. ואמנם על השנוי במה ממנו לא היה שום נמצא מפרטי העולם השפל אלולי השנוי במה אליו. והשם ית' רצה בהמשך מציאותם על כן שם כח בתולדת כשיפסד זה יתהוה זה והעולם יהיה מתקיים. וידוע שהעולם השפל מיוסד בארבע שרשים אשר הם לא ישתנו כלליהם מפני שהם במקומם וכל אחד מהם שומר צורתו. אמנם פרטיהם אפשר שיבוא השנוי בהם וילבש האחד צורת חברו כשיצא בזולת מקומו מצד מכריח שיכריחהו. ואחרי שהכללים עומדים אינם צריכים כח תולדת כי המשך עמידתם עומד כפי הכונה האלהית בכללם ואחרי שהיתה הכונה האלהית היות הנשמה העליונה קשורה בגופים שלמטה והיא נקשרת על ידי אמצעיים והם דומם וצומח וחי ומדבר ולכל אחד יש לו מציאות בפני עצמו והיו לארבעה ראשים שם לכל אחד כח לשמור מינו. אמנם הדומם עירובו אינו הויה כי בהתערב היסודות אין אחד מהם נפסד ולא כלם נפסדים וגם אינם קיימים בעת הערוב כמו שהיו קודם אבל הם נמצאים בו בכח והוא זולתן בפועל ועל כן היה הויתם מתמיד בהמשך מציאותם כי בהתערבם היסודות לא יגבר האחד לאחר בתכלית כי זה היה לנוצח הויה והפסד לנצוח ולא היה המשך מציאותם מתמיד וגם אין התערבות כחותם בצמצום כי לא היתה נעשית מהם צורה אחת. אמנם עירוב השני נגדיים הוא שיהא כח האחד מהם אינו גובר בתכלית אבל הוא נוצח ונצוח ואז יולד ביניהם דבר אמצעי אלא שהוא נוטה בהכרח לטבע הנוצח. אמנם הצומח החי והמדבר כיון שיש להם הפסד לגמרי לולי ההויה לא היה נמצא אחד בעולם. והכונה האלהית בהפך על כן שם כח תולדת לכל אחד לשמור מינו וכפי חשיבות הצורה יהא חשיבות הכח ההוא. והנה כח המוליד שיש בצומח אינו כמו שהוא בחי שהוא על ידי חבור זכר ונקבה. ומה שהוא בחי המדבר הוא מה שבחי האלם שהם משתתפים בכח המוליד לפי חמרם הקרוב. אכן לפי חשיבות החי המדבר כיון שזה הכח הושם לו לשמירת מינו כפי ששערה ההערה האלהית מעת אכול האדם מעץ הדעת ולא יזדמן איזה זכר על איזה נקבה על דרך מקרה כמו הבהמות כי היה זה גורם להתגרות מין האדם קצתם לקצת בלי רחמים מצד ערמנותו והיה נפסד מין האדם אלא בהיות האיש מכיר יוצאי מעיו מדרך טבע שהוא חס עליהם וזה גורם שלא יסכן אחרים פן יסתכנו גם הם על ידי אחרים ולשאר תועלת מלבד אלה. על כן תתיחד אשה לאיש אחד מבלי קרוב אליה איש אחר והסכימו היות זה היחוד על צד הקנין בנגלה על ידי ועד אנשים כשאר דברים הנקנים שזוכה בהם האיש הקונה אותם ויותר כמו שיתבאר. ואחרי שהושם בטבעו כח המוליד על ידי התעוררות התאוה על פי כונת אלהית להמשך קיום מין האדם צריך האדם להמשך אחרי כונה האלהית לעזור ולהעזר כי לא נבראו כלי ההולדה מבלי מצוא תכליתם. והסומכים מפסוק "פְּרוּ וּרְבוּ" (בראשית א, כב) שהוא מצוה בפריה ורביה אין להם מסעד שהחכם רבינו ישועה נ"ע השיב עליהם שזה אינו בכח האדם ואיך יצוה האדם על דבר שאינו בידו. ואם יטעון טוען שהוא עונה על ההגרמה שהיא ביכולת האדם אין משמע הכתוב מורה זה אבל הכתוב הגיד על מה שהושם בטבעו וזה כיוצא מה שנאמר בחיות וכמו שאינו בחיות על צד הצווי כן גם בזה אמנם הגיד הכתוב מענה הברכה כמו שקדם ואמר "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים" (בראשית א, כב) וענין הברכה בידוע שלא יאות לטעם צווי. אבל הספיק בהם בקריאת הטבע על פי הכונה האלהית:

**#XVIII:1 פרק ראשון**

**אכן** כונת התורה בקנין האשה. יש לך לדעת כי מצות התורה סובבות על חמשה דרכים. אם שתעמוד התורה כפי ענין שהיה נהג מקודם לכן כגון קנין האשה וקדוש החדש. אם שתבטלנו מכל וכל כגון קדש וקדשה וכיוצא בם. אם שתחליף הענין ותשים דבר אחר במקומו ממה שהיה נוהג מקודם לכן כגון היבום שהיה באחים ממש והעתיקו באחי משפחה אם שתניחנו כמו שהוא אבל תחליף תנאיו כגון העולה. אם שתורה ענין שלא היה נוהג מקודם לכן כגון מצות מילה והשבת. אמנם בענין זה נמשכה התורה כפי ענין הראשון והשני ואסר לנו קדש וקדשה והעמידתנו על הקנין. ואופן הקנין כפי שהגידה תורתנו שאין האשה נקנית אלא במוהר והוא כסף וברצון ובעדים עם הכתב זהו האמור במוהר בכתב ובביאה שהעדים בכח הכתב והרצון בכח הברית שהוא הביאה ממאמר "וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ" (יחזקאל טז, ח) שאמתת הברית היא הסכמת הרצון ואין אחד מאלו מספיק על קנין האשה כי אם שלשתם יחד ובעבור שאין עקר כל זה בתורה אלא לפי מנהג הקדום על כן אומרים *כדת משה וישראל הטהורים והקדושים*. ולא כדעת בעלי הקבלה שאומרים בשלשה דברים האשה נקנית בכסף בכתב ובביאה וכל אחד מספיק על הקנין לבד שיהיה בעדים. והכסף שאומרים לפי דעתם אינו נקרא מוהר. והכתב אינו כטעם עדות אבל הטעם שיהיה כתוב בו הרי את מקודשת לי בזה ונותנו לה בעדים ומספיק לה בקנינה. והביאה הוא לענין שכיבתו עמה בעדים מספיק לה לענין הרצון כי אמרו שאמרה התורה "כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה, וּבְעָלָהּ" (דברים כד, א) הטעם שהבעילה קונה אותה. ובקנין האשה בכסף הקישוהו מענין לקיחה שמלת לקיחה מצאנוה לענין האשה ומצאו לקיחה על כסף שנאמר "נָתַתִּי כֶּסֶף הַשָּׂדֶה, קַח מִמֶּנִּי" (בראשית כג, יג) מה לקוחין אלו בכסף אף לקוחין אלו בכסף. והכתב לקחוהו מן הגרושין מה הגרושין בכתב אף הקנין בכתב. אמנם לפי דעת בעלי המקרא הקנין יתקיים על ידי שלשה דברים במוהר וברצון ובעדים כי בלי רצון לא יתקיים הקנין אלא היא בחזקת תפושה ובלתי העדים היא בחזקת מפותה:

**#XVIII:2 פרק שני**

**אמנם** המוהר מצאנוהו בכתוב שמספר עליו באמרו "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ, לְאִשָּׁה" (שמות כב, טו) ופירש באמרו "כֶּסֶף יִשְׁקֹל, כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" (שמות כב, טז). ואם יהיה דבר מועמד במקום הכסף יכשר אלא דבר הכתוב בהווה. ובעלי הקבלה לא קראוהו מוהר אלא אמרו האיש קונה את האשה בפרוטה ובשוה פרוטה מפני ששם כסף נאמר על פרוטה באמרו "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא) אבל לא פחות מפרוטה. אכן חכמי הקראים קראוהו מוהר ולשון "מָהֹר" מלשון "אַחֵר מָהָרוּ" (תהילים טז, ד) שפירושו ענין קשור ויש הבדל בעקר זה בין בנין הקל ובין בנין פיעל. ובשעור זה המוהר נחלקו החכמים מהם אומרים שיש לו שעור מאמרו "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" שאם אין לו שעור מה טעם לומר "כְּמֹהַר" ואמרו כי שעורו הוא הנזכר בתפושה "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ, לַאֲבִי הַנַּעֲרָה חֲמִשִּׁים כָּסֶף" (דברים כב, כט). וחכמים אחרים אומרים כי אין לו שעור והעד מה שאמר "הַרְבּוּ עָלַי מְאֹד, מֹהַר וּמַתָּן" (בראשית לד, יב) וכן ממאמר דוד באמרו "וְאָנֹכִי, אִישׁ-רָשׁ וְנִקְלֶה" (שמואל א יח, כג) ומן טענת שאול ידענו זה באמרו "אֵין-חֵפֶץ לַמֶּלֶךְ בְּמֹהַר, כִּי בְּמֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמואל א יח, כה) שאין הטעם שאינו רוצה במוהר כלל אלא רצה דבר שיעמוד במקום המוהר. ועוד מדין השכל ידענו כי אי אפשר שהשוה בת נשיא או בת מלך לבת הדיוט אחד. אכן מה שאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" לא יהיה זה על שעור אלא על צד הדמיון יש לו מענה אחר לענין ההדמות כיוצא בה במשפחתה כפי המנהג. ומי שנשען על עונש התפושה אין לו מסעד כי הוא עונש ומוהרה למד מן "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" (דברים כב, כט). אמנם המוהר עולה ויורד לפי שויונה במשפחתה כפי המנהג ובמעלתה לפי הרצון ולפי הזמן. ונראה לי כי אי אפשר אחת משתי הדעות לא לפי הדעת הראשון שיהיה שעור אחד לכל ולא לפי הדעת השנית שאין שעור מכל וכל. אבל מה שראוי לעמוד עליו כי יש שעור שאי אפשר לרדת ממנו ויש גם כן להוסיף על אותו השעור כפי החשיבות וכפי הרצון ומאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" מרמיז על השעור שאי אפשר לרדת ממנו הואיל ומפותה היא. והשעור לקחוהו חכמינו מן שעור עונש האנוסה שהם "חֲמִשִּׁים כָּסֶף" על דרך רמז שגם מוהרה הם "חֲמִשִּׁים כָּסֶף". והנה עונש מוציא שם רע "מֵאָה כֶסֶף" שהוא נדון כדין גנב "שְׁנַיִם, יְשַׁלֵּם" שרצה לאכול מוהרה והקש אחד יש בין מוהר המוקדם ובין מוהר המואחר. ועוד ממה שאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" ולא אמר כמוהר הנשים מכלל שמוהר האלמנות זולת מוהר הבתולות. לפיכך אם ארשה בחזקת בתולה ופרע לה דמי בתולה ונמצאת שכובה או מוכת עץ קודם הנשואין יש לו לגרש ואם רוצה לקיים מפחית ממוהרה. נמצאת מוכת עץ אחרי שארשה יהיה מוהרה שלם ואם לא יהיה לו שעור מה טעם להסגיל "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". ומכח זה המאמר למדנו שיש מוהר לאלמנות ויש לו שעור והנה לא הוזכר בכתוב ואם כן עלה בידנו שהוא נשען על מנהג ישראל והדין בעקר ותוספת כדין "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת". אמנם בעלי הקבלה אינם קוראים מוהר אלא אותו שקוראים בעלי המקרא מוהר מואחר ועליו הם חולקים אם מדאורייתא אם מדרבנן. וחלוקתם בזה מפני שהחכמים מדרבנן אומרים שהמוהר הוא אינו מדין תורה כי כל כסף האמור בתורה יש לו שעור והוא כסף מזוקק והואיל וזה אין לו שעור מן התורה מפני שמוהר הבתולות מאתים זוזי כסף מדינה שיש בה כ"ה זוזי כסף צרוף מזוקק וכל זה לא נזכר בתורה ועל כן אמרו שאין המוהר מן התורה. והאומרים מדאורייתא שהוא מן התורה אומרים שגם השעור נזכר בתורה באמרו "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" ולקחו כ"ף מן המוהר וה"א מן הבתולות שהם כ"ה מרמיז על כ"ה זוזי כסף צרוף מזוקק שהוא מוהר הבתולות כי אומרים כי לא נוספו האותיות אלא לדרוש. וחכמים מקובלים אומרים לא נלמוד מן הגימטריאות אלא סמכו שהוא כ"ה זוזי כסף צרוף על מאתים כפי המטבע שהיה בעת שתקנו הגימטריאות והיות רי"ש סמך על ר' מוהר שהם מאתים זוזי כסף והקש על חמשים סלע של אנוסה רק של אנוסה כסף צרוף ושל בתולה כסף מדינה. אך מה שפירשו על כסף ישקול "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" הוא מרמיז על עונש התפוסה שהוא חמשים סלע כסף מזוקק ואין הבדל בין האנוסה ובין המפותה אלא שהאונס פורע מיד והמפתה לכשיוציא. ואולם אם תקנו מאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" בדרך רחוקה בהכרח פירשו על מאמר "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה" שישאנה ויכתוב לה כתובה. ובלבול יש בדבריהם שהם כותבים בשטריהם שהוא מוהר בתולים ועוד מפרשים שהושם לה מוהר כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה ולא עוד אלא כי הנושא אשה בלי מוהר ביאתו על דרך זנות ואיך אומרים שהוא מדברי סופרים. אך לפי דעת בעלי מקרא כל זה מיושר על המחקה שאומרים ששני מוהרים הם מוהר מוקדם ומוהר מואחר הראשון הוא מוהר בתולים והשני כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה. והראשון שקוראים בעלי הקבלה כסף שנקנית בו האשה נאמר "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ, לְאִשָּׁה" (שמות כב, טו) ועליו נאמר "כֶּסֶף יִשְׁקֹל, כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" (שמות כב, טז) ואין עליה קנס האנוסה מפני שהיא מפותה. ואע"פ שחכמים אומרים שבמאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" בא הראשון והאחרון אינו כן כי לא הושם האחרון אלא לאופן שמור וזאת אינה צריכה שמור משום כי לא יחפץ אביה לתתה לו. והשני לקחוהו החכמים מן מאמר "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא) שהוא המוהר המואחר והשומע שהוא תקנת החכמים אל יסבור שלא נזכר בתורה והחכמים תקנוהו אבל הכונה בזה כמו שהמוהר המוקדם הוא מה שהיו נהוגים קודם בוא התורה ובאה התורה והעמידתנו עליו כן המוהר המואחר היו ישראל מתנהגים קודם בוא התורה ובאה התורה והעמידתנו עליו. אך מפני שהעמידתנו התורה על אופנים חדשים דקדקו החכמים על הראשון והבינוהו שהאשה נקנית בו ועל האחרון אמרו כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה כדעת בעלי הקבלה ולהיות לה ספוק בזמן גרישתה ובזמן אלמנותה ואומרים שזה הענין תקנת חכמה. ובכן לא יקשה עלינו שכל כסף הנזכר בתורה יש לו שעור וזה אין לו שעור אחרי שאנחנו אומרים שהתורה העמידתנו עליו ר"ל על המנהג שהיו נהוגים קודם בוא התורה כמו שהרמזנו. על כן צדק מאמרם שאין היורשים זוכים בו אלא כותבים אותו על הבעל ועל כן נקרא בשם כתובה והוא פורע בזמן גרישתה ובזמן אלמנותה הפך דעת בעלי הקבלה שהיורשים זוכים בו אחרי שנכתב כי גם האשה אינה זוכה בו אלא אחרי שנכתב. ולפי דעת בעלי מקרא יש לבאר ובשעורו כיוצא במה שדברנו במוהר המוקדם כמו שנבאר במקומו. והמוהר לא יזכה בזולת האשה לא אביה ולא זולתה אלא יחבר אביה עמו דברים אחרים ויכתב בנידוניותיה. ומאמר אמותינו "הֲלוֹא נָכְרִיּוֹת נֶחְשַׁבְנוּ לוֹ, כִּי מְכָרָנוּ" (בראשית לא, טו) על צד הגנאי בהשלמה היות "וַיֹּאכַל גַּם-אָכוֹל, אֶת-כַּסְפֵּנוּ" (בראשית לא, טו) על חלוף הצאן. ומאמר שאול "כִּי בְּמֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמואל א יח, כה) על מנת לתת תמורו דבר אחר. ואין טענה מעונש התפושה ועונש מוציא שם רע כי אחרי שנשאה היא הזוכה במוהרה לפי דעת כל בעלי מקרא. ואם יטעון טוען מן "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" (שמות כא, ז). התשובה זהו ההבדל בין שפחה חרופה בין אשת ברית. וכל שכן כי החכמים אמרו כי הנמכרת אין אביה זוכה בדמיה אלא מפני שאביה איש עני ימכרנה ויקח מעות ויקח נכסים בם. ואין ראוי לותר מוהרה כי אסור לעמוד האשה עם בעלה בלי מוהר כי תהא בעילתו בעילת זנות. וכפי הדעות החלוקות יש שנוי מנהגים לקהלות בני מקרא יש קהלות שלוקח האב המוהר כלה ומפזר ממנו על הנדוניא שלה והשאר על אב. ויש קהלות שמוסיפים על המוהר ומוציאים בנדוניא שלה. ויש קהלות כגון רומני"א נוהגים מנהגם לפי שתי הדעות שהאב זוכה על הקנין אם ישיאנה האב אבל מה שינתן לה מאחרי כן על צד סיוע המוהר הוא לבת והאב נודר בנידוניתה כמו שיתבאר מנהגם הפשוט. ומפני עניות המקום נהגו מנהג שנותן מן המוהר קצת עד שיתקיים האסור והוא שזוכה בו האב ואחרי כן מוסיף לה הוא ובני משפחתו ומה שניתן בידה הוא הנקרא מוהר מוקדם:

**#XVIII:3 פרק שלישי**

**צריך** להיות הקנין משלו ותחת רשותו שלא יהיה גנוב או גזול ועשוק ואבדה כי הם אינם שלו ואם קנה בם בין במזיד בין בשוגג קנינו כלא היה שבעליהם זוכים בהם אע"פ שיש תשלומין על הגנבה וחומש על הגזל קודם שישלם דין תורה אינו זוכה בם. אמנם האבדה שלא נכר בה בעל והיא כמעשה המותר. אמנם הגנבה והגזל אם לא יש בעל ישובו לכהן בזמן הבית ובזמן הגלות שאין כהן ידוע לפי דעת ר' יוסף נקנו לו ביאוש והם מותרים לו ואם קנה בם קנינו קנין ונראה לי שזוכים בהם הנזונים מן הלשכה. וצריך שלא יהא קנינו מדברים שהם אסורים בהנאה כגון חמץ בפסח ושור הנסקל ולא מדברים שהם אסורים מחמת קדושה כגון הקדשות של בית שאם קנה בם במזיד קנינו בטל ואם בשוגג קנינו קיים ומשלם קרן וחומש ומביא אשם שנאמר "וְאֵת אֲשֶׁר חָטָא מִן-הַקֹּדֶשׁ יְשַׁלֵּם" (ויקרא ה, טז). ויש הקדשות שאסורים לאיש אחד לקדש בם ומותרים לאיש אחר. לוי מקדש במעשר ראשון ואין ישראל מקדש בו לבד שנפל בו בירושה מאבי אמו. וכהן מקדש בתרומה ובמעשר מן המעשר ובבכורים ולא לוי וישראל. ואם נפלו בהם בירושה מקדשים שיש להם למכרם למי שהם ראויים לו ולא בדברים שנתיחדו באכילה כגון קדשי קדשים וקדשים קלים ומעשר שני לישראל שנתיחד באכילה ושתיה לישראל ולא בשאר צרכים. וראוי לקדש במלוה והעד מיעקב שעבד בשביל רחל ולא היה רצון לבן נשאר כמלוה בידו ובו נקנית לאה. והנה המוכר את בתו לאמה בשעת היעוד אינו צריך ליתן כלום רק הקנין בתנאי כסף מקנתה וראוי לקדש על ידי דמי שכירות כאומר אני קונה את זאת בשכר עבודתי היום או החדש כמו שמצאנו יעקב שקדמו נשואי רחל על עבודתו שנאמר "וְנִתְּנָה לְךָ גַּם-אֶת-זֹאת, בַּעֲבֹדָה אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עִמָּדִי" (בראשית כט, כז):

**נהגו** לשלוח סבלונות הבעל לאשה והאשה לבעל אם שלח הבעל סבלונות לאשה אע"פ שלא נתן קנין חוששין והחמירו עליהן שהן בחזקת קנין בין שנהגו לשלוח סבלונות קודם הקנין בין אחר הקנין ולא כן הסבלונות ששלחה האשה לבעל. ובענין המוהר בשטר הכתוב מצאתי שלשה תקונים. התקון האחד אומר והמוהר שהתניתי וקצבתי וקימתי לה על נפשי מוהר בתוליה האמור בתורה. כראוי לה אתן ואם היא אלמנה כותבין לה מוהר כבודה. ותקון אחר כאמור בתורה כראוי לה אתן. ויש עוד תקון וכראוי לה אתן. אמנם הוראת התקון הראשון באמרו האמור בתורה כראוי לה אתן זה המאמר סובל להורות עקר המוהר בתורה וסובל להורות שעקר המוהר על המנהג הקדום כמו שהזכרנו ובאה התורה ועמדה עליו. וראוי לעמוד על האופן השני מפני כי לא מצאנו עקר המוהר בתורה אבל מצאנו שהגיד עליו הכתוב באמרו "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ, לְאִשָּׁה" (שמות כב, טו) ומאמר האמור נקשר עם מוהר בתוליה אבל אשר אמר על השעור כראוי לה אתן אינו נקשר עם מאמר האמור בתורה מפני כי לא נזכר בתורה שהוא לפי הראוי אלא אדרבא מאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" (שמות כב, טז) מורה על קצב ואע"פ שלא נזכר אלא מפני שמצאו הגדת הכתוב שעולה ויורד כגון ענין מיכל על כן נתנו על זה המאמר יציאה מפשוטו ואנחנו העמדנוהו על הקצב הפחות מפני שהיא מפותה הקש מן עונש האנוסה. אבל מאמר כראוי לה אתן מענהו לפי המנהג הפשוט כפי שהוא נודע מהגדת הכתובים. וענין אמרנו האמור בתורה ר"ל שהסכימה התורה עליו. אמנם תקון מאמר כאמור בתורה כראוי לה אתן מלת כראוי נקשרת על מלת כאמור ונראה מכח זה המאמר שהמוהר ושעורו עקרו בתורה שהשעור נשוא על המוהר ובהמצא הנשוא בתורה ימצא גם הנושא ואנחנו בארנו מה שעולה מכח הכתובים שאין המוהר ושעורו עקרו בתורה. אמנם תקון מאמר כאמור בתורה וכראוי לה אתן הובדל באות ו"ו השעור מן המוהר ואם כן מאמר כאמור נקשר עם מוהר בתוליה כפי כונתנו ומאמר וכראוי עוד נשאר כפי כונתנו על השעור אך לא יאות קשר הלשון לפי כונה הנכונה מפני כי באמרנו כאמור בכ"ף הדמיון כנראה שעקר המוהר בתורה ואנחנו בארנו שאין עקרו בתורה. ועוד אות ו"ו מבדיל המאמר והלא למעלה אומר והמוהר שהתניתי וקצבתי וקיימתי ומדבר על השעור ואי אפשר להבדיל מלת כראוי באות ו"ו. וידוע כי זה המוהר הנזכר בשטר הוא המוהר המוקדם כי הוא הנקרא מוהר בתולים:

**#XVIII:4 פרק רביעי**

**צריך** להיות הקנין ברצון בלי מכריח ואונס כשהיא בוגרת שאם לא יהיה ברצונה היא בחזקת אנוסה ועל אנוסה הוא אומר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" (דברים כב, כט) אחרי שאנסה אם רצתה אבל אם לא רצתה אפילו שבא עליה אינה אשת איש. ואם יהיה לה אב בין קטנה בין בוגרת הרצון תלוי לאב. והמביאים ראיה מן "נִקְרָא לַנַּעֲרָה, וְנִשְׁאֲלָה, אֶת-פִּיהָ" (בראשית כד, נז) אינה ראיה כי כבר הם אמרו "הִנֵּה-רִבְקָה לְפָנֶיךָ, קַח וָלֵךְ" (בראשית כד, נא). אבל הרצון לשאול לה אם תרצה ללכת עם העבד מיד או אם תרצה לשבת אתם ימים או עשור. ואין צריך לומר על האיש כי כמו שאם תקבל האשה הקנין בלא רצונה הוא כלא היה כן גם על האיש שאם הכריח מכריח אותו לתת קנין לאשה בלתי רצונו כלא היה כי כל זה הוא מצד החמס הפך מאמר בעלי הקבלה שהאשה מתקדשת לרצונה והאיש בעל כרחו. ואין טענה ממאמר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" שזה על צד התקנה והעונש מדין תורה אחר שהבאיש שמה בהכרח ואם לא יקחנה אדרבא הוא מצד החמס והברית לא תקרא ברית רק בהסכמת רצון שניהם ונאמר "אָכֵן בָּגְדָה אִשָּׁה, מֵרֵעָהּ" (ירמיהו ג, כ) והבגידה תמצא בהפרת ברית. אמנם האיש אין הרצון תלוי על ידי אחר רק לעצמו וצריך להיות בוגר. אבל קטן שעשה זווג קנינו כלא היה. והאשה חלוקה יש בין החכמים מהם אומרים כי הרצון תלוי על ידי האשה אם בגרה ומהם אומרים כי הרצון תלוי על ידי אביה. והדעת השנית הביאה ראיה מן פסוק ו"אִם-מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ, לְתִתָּהּ לוֹ" (שמות כב, טז) שתלה הכתוב הרצון ברשות האב ואפשר לטעון על זאת הראיה טוען כי אחר שהבאיש את שמה ברצונה הואיל ומפותה היא ובא כאב בלב אביה וחוב להדוף הכאב מלבו ועל כן תלה הכתוב בזה המקום הרצון על ידי האב והביא ראיה במה שבא בהגדת הכתוב שהבת ברשות האב אפילו למכרה ממה שאמר "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" (שמות כא, ז). ועוד בפרשת נדרים שתלה הפרת נדר הבת ברשות האב. אמנם מה שבא בספור כלב "וְנָתַתִּי לוֹ אֶת-עַכְסָה בִתִּי, לְאִשָּׁה" (יהושע טו, טז) וכן שאול למרב בתו יכול לומר האומר שהיה הדבר ברצונה והנה מיכל שרצתה בדבר שהרצון היה תלוי בידה יכול לומר מפני שידעה כי רצון שאול עליו והעד שהיה רוצה אותו במרב על כן הסכימה גם היא. ומכל אלו הספורים אין להכריע רצון אחת משתי הפאות אבל יכול להיות רצון שניהם ר"ל האב והבת. והעד שהקנין תלוי על רצון האב הנה יעקב אבינו מה שעבד ברחל כונתו בשביל רחל ובעבור שלא היה רצון לבן רק בלאה לא היה הקנין קנין ברחל ואע"פ שהיה גם רצון רחל. ואם יטעון טוען הואיל ולא היה רצון יעקב איך קשר הקנין. יש להשיב כיון שקדם המוהר ולא היה רצון לבן ברחל נשאר כמו הלואה ואחר שהביא את לאה ונתרצה יעקב הרצון ההוא הכשיר נשואיה על ידי המוהר שהיה ללבן על צד הלואה. והסכמת החכמים נפלה שאם ישאינה להיות גם רצון הבת אם תהיה בת דעת מבחנת בין טוב ובין רע שאם לא תרצה אז יהיה מצד החמס. ואין הבדל בין קטנה לבוגרת שתהיה על רצון האב ממה שאמר "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" ולא הבדיל בין קטנה לבוגרת כי הנה בענין הנדרים בהפרת נדריה בודאי שהיא בוגרת שהקטנה אין לה נדרים והסמיכם הכתוב אל האב בהפרת נדריה זולתי אם תהיה אלמנה וגרושה שאין רשות האב עובר עליהן. ולא כדעת בעלי הקבלה האומרים שהקטנה ברשות האב ואין הבוגרת ברשות האב אלא עושה לרצונה. היתה אלמנה או גרושה ואפילו שהיא קטנה אינה תלויה ברשות האב. ויש לנו לחלק חלקים ואלו הם. אם שתהיה הבת קטנה או בוגרת אם יש לה אב או אין לה אב הרי הם ארבעה חלקים ואלו הם אם שתהיה הבת קטנה ויש לה אב. אם שתהיה קטנה ואין לה אב. או שתהיה בוגרת ואין לה אב או שתהיה בוגרת ויש לה אב. אמנם בהיות הבת קטנה ויש לה אב הרצון על ידי האב להשיאה לבעל ואם רצה הבעל לגרשה בעוד שהיא קטנה אביה מקבל גרושיה עד שתבגור ואם מת האב אחרי שהשיאה קודם שתבגור והיא בקטנותה ממתין לה עד שתבגור לקבל גטה וכן נאמר "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ, וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ[[117]](#footnote-117) (דברים כד, א) וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) זמן שהיא ראויה להיות לאיש אחר ראוי להתגרש. אמנם אם תבגור האשה אחרי שהשיאה אביה בעוד שאביה חי היא מקבלת גרושיה ואם כן אחרי שאביה מקבל גירושיה בעוד שהיא קטנה יש לו להשיאה לבעל אחר אחרי שתתאלמן או תתגרש. לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו שהיא יעודה למיאון כי כן הכתוב אומר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" ונראה שהויתה הויה אחר שיצאה בין על ידי עצמה בין על ידי אביה. וכיון שאין גרושי הקטנה על ידי עצמה כך הויתה לאיש אחר אינה על ידי עצמה. מכלל קדושיה אחרי שנתגרשה על ידי אביה. שאם יאמר גרושיה על ידי אביה ואין לה הויה כלל עד שתבגור מה טעם "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה". ואם יטעון טוען שהרי נדרי האלמנה או הגרושה אינם תלויים ברשות האב. יש להשיב שאנחנו לא תלינו הרצון על יד האב אלא קודם שתבגור לקבל גרושיה אבל אם בגרה היא המקבלת וכן נמי אחרי גרישתה על ידי אביה קודם שתבגור תלויה ברשות האב אבל אחרי שתבגור בזמן גרישתה היא לרצונה ואין רשות האב עובר עליה בזמן היות לה נדרים כל עת שהיא אלמנה או גרושה יצאה מרשות האב. ופסוק "וְנֵדֶר אַלְמָנָה, וּגְרוּשָׁה" (במדבר ל, י) כולל לאשה שנתאלמנה או נתגרשה בזמן הבגרות שהרי הנדר אינו רק לבוגרת וכולל זה הפסוק לאותה שנתגרשה או נתאלמנה ואחרי כן יצאה לידי בגרות ונדרה. אמנם בהיותה בוגרת ויש לה אב הדבר תלוי על רצון שניהם ואין הבדל בין קטנה לבגורת רק שהבוגרת צריך להיות עם רצונה כי בלי רצונה הוא על צד החמס. והנה מצאנו נדרי הבת תלויים על רשות האב ובאמת שהיא בוגרת כך זווגה תלוי על רשות אביה. ובעלי הקבלה לא העבירו רשות האב על הבוגרת ואם כן הדבר למה אמרו שעל נדרי המאורשה הבעל והאב מפירים. ואם כונתם בעוד שהיא נערה שקדושיה תלויים על רצון אביה מפני שהם הבדילו בין קטנה לנערה ובין נערה לבוגרת כי עד בת שתים עשרה נקראת קטנה ומבת שתים עשרה ויום אחד עד ששה חדשים נקראת נערה כשתביא סימנים ומבת שתים עשרה וששה חדשים שלמים תקרא בוגרת ואנחנו לא מצאנו הבדל בין נערה לבוגרת והכתוב אומר "וְשָׁבָה אֶל-בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ" (ויקרא כב, יג) והאלמנה נקראת נערה שנאמר "מִן-הַנַּעֲרָה, הַזֹּאת" (רות ד, יב). ומאמר החכם ולו חפץ אביה לתתה לו ונפל בלבה דבר שנאה אחר שכבו עמה ואמרה לא אחפוץ אותו לא היינו מכריחים אותה כי זה יהיה כאב ודחיית כאב חוב. אין כח מאמר החכם כי זווג האב הוא כלא היה כי עם ההשלמה זווגה ברצונה היה שאם לא כן איך שכב עמה והיא כדמות אנוסה ועוד שנפילת השנאה אחר שכבו עמה כמו שאמר החכם. מכלל שזווגה היה ברצונה וכח מאמר החכם שיש לה זכות להתגרש בגט אם תרצה ואמר זה הדבר להחליש דעת החכם שהביא ראיה מפסוק "אִם-מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ, לְתִתָּהּ לוֹ" (שמות כב, טז) שתלה הכתוב הרצון על ידי האב אין הטעם שאם לא תרצה הבת יכריחה האב אבל שיהיה עם רצונה בשכבר מפותה היא וסייע החכם שזווגה על רצון אביה גם עם רצונה מפני שעל גרושה יש לרצונה כתום ואיך יהיה זווגה בלי רצונה. אמנם בהיות הבת בוגרת ואין לה אב הרשות בידה להזדווג לאיש וזמן הבגרות וסימניו הוא להיות שער למקום הידוע צומח ושדים נכונים כמו שאמר "וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ, וְהִנֵּה עִתֵּךְ עֵת דֹּדִים" (יחזקאל טז, ח) הוא מאמר "שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ" (יחזקאל טז, ז). אמנם בהיות הבת קטנה ואין לה אב או שנתאלמנה מזווג אביה בעוד שהיא קטנה ומת אביה אין זווגה זווג ואינה צריכה גט וזווגה כלא היה. ובעלי הקבלה יעדוה למיאון שהיא ממאנת ויוצאת אפילו משמשת לפניו ושערוה עד בת שש אפילו מבחנת אינה צריכה מיאון. ומבת שש עד בת עשר אם מבחנת ממאנת ומבת עשר עד שתבגור מבחנת ולא מבחנת ממאנת וזה החלוק מפני שהמיאון צריך גט של מיאון כדבריהם ולפי דעתנו צריך הודאה קודם שתבגור אם לא רצתה בו ואינה אסורה בקרוביו והוא אינו אסור בקרובותיה. אך אם עשה עמה זווג בעוד שהיא קטנה ובגרה והיא רוצה בזווגה אינה צריכה קנין אחר ואין ראוי לעשות כן. ולכן ראוי להעשות הזווג מאחרי שתבגור להיות רוצה בזווגה והוא זמן הבגרות כפי שבארנו. ואם זווגה אמה או אחיה בעוד שהיא קטנה אין זווגה זווג מדין תורה. שליח האב או האשה או שעשו פקידים לקבל בעדים הקנין קנינם קנין אלא חזרו האב או האשה קודם קבל השליח או הפקיד הקנין בעדים בטל קנינם. הרצון שמשלים את הקנין צריך להיות כדי דבור ואם חזר בו קנינו קנין וזהו שאומרים בקנין האשה ובביאה והביאה היא לענין הסכמת הרצון כמו שאמר "וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ" (יחזקאל טז, ח) לא כדעת בעלי הקבלה שאומרים שהיא השכיבה:

**נהגו** ישראל להשיא את הקטנה אמה ואחיה ואע"פ שאין קנינם קנין שלם על צד תקנה שלא יהיו היתומות להפקר. נראה לי בעוד שהיא קטנה אם נשא אחד מקרובותיה או אחד מקרוביו אם נשא אחת מקרובותיה זאת תצא ממנו ותלך לה והבא אליה בעוד שהיא קטנה לא יהיה נדון שבא באשת איש. קטן שעשה קנין אין קנינו קנין והוא הדין בשוטה וכן נמי זווג פקח לשוטה:

**#XVIII:5 פרק חמישי**

**האיש** שעשה זווג עם האשה או עם אביה צריך להיות בעדים ובשטר כשאר דברים הנקנים וצריכים שטר ועדים. וכתוב "וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם, וָאָעֵד עֵדִים" (ירמיהו לב, י) וזווג האשה ביותר שאם לא תהיה שם עדות הוא כדין המפותה וסייג גדול עשו אותם המתקנים בזה הענין להיות אותו הזווג בפרסום בעדות לפי השרשים שבארנו בתחלת הספר וכתוב "וַיִּקַּח[[118]](#footnote-118) עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים" (רות ד, ב). אמנם השטר יש מן חכמים שהקישוהו מן הגרושים ואמרו כשם שהמגרש בכתב כך הקונה בכתב ואין דבריהם חזקים מפני שנראה לי כי לקחוהו מדברי בעלי הקבלה מה שבארו שהאשה נקנית בשלשה דברים במוהר בכתב ובביאה והכתב שאומרים הקישוהו מן הגירושין ודעתם בזה שהכתב עצמו מגרש כך הכתב עצמו קונה. ואנחנו אין זה דעתנו שלפי דעתנו המוהר הוא עקר הקנין והעדים עליו יהיו והכתב עליו יהיה לא שיספיק בעצמו. ואיך יתכן להיותו מוקש מן הגרושין יש שמקצתם אמרו כי מקום שלא נכתב השטר אינה צריכה גט כגון המאורשה וזה משפט מעוקל כי הכתב מוקש מן הגט ואיך ידינו מן המוקש אל העקר ובאמת כי צריכה היא גט כמו שיתבאר. ובעלי הקבלה כותבים השטר ואין דעתם שהוא הכתב הנאמר במוהר בכתב ובביאה מה שרוצים בו לפי דעתם אך קוראים אותו בשם כתובה מפני שכותבים בו המוהר שיתחייב הבעל לאשתו אשר אנחנו קוראים אותו מוהר מואחר ולענין המוהר יקרא כתובה מפני שאינו משלם אותו לשעתו אלא כותב אותו עליו ואינם רוצים בזה השטר הנאמר במוהר בכתב בביאה וכבר בארנו איכות הענין בו. אמנם אנחנו קוראים השטר כתב כי הוא מברר שהזווג היה במוהר ורצון ועדים ויקרא כתב ולא כתובה. אך שם כתובה אינו מוסכם רק למה שיתחייב האיש לאשה מן המוהר ונדני האשה שתכניס מבית אביה שיקבלם הבעל באחריות וכותבים אותו לאופן זה יקרא בשם כתובה כמו שיתבאר. ובעלי הקבלה אמרו בלתי כתובה תהיה בעילתו בעילת זנות ורצונם על המוהר המואחר. וגם אנחנו אומרים בלתי כתובה בעילתו בעילת זנות ורצוננו על המוהר המוקדם. וההבדל בין שני המאמרים נתבאר. ויש קהלות נהגו לכתוב מן המוקדם זולתי המואחר. וקהלות נהגו ומשלמים אותו מיד וכותבים אותו כמוצא נדוניא מפני שהמוהר הוא לאשה כמו שנתבאר. והאופן אשר יחייב בזווג האשה הכתב כפי שבאר החכם כי הדברים נקנים מהם ברצון בלבד הוא המכר והקנין במאכל ומשקה ומלבוש וכסף וזהב שהם מטלטלים. אבל הבנינים והקרקעות והשדות צריכים עם הרצון כתבים כאשר ידענו מענין ירמיה הנביא ע"ה בקנין שדה חנמאל כמו שאמר "וָאֶקְנֶה, אֶת-הַשָּׂדֶה, מֵאֵת חֲנַמְאֵל" (ירמיהו לב, ט) ואחרי כן כתוב "וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם, וָאָעֵד עֵדִים" (ירמיהו לב, י). ולא יתקיים מקנה השדות והבתים בזולת כתב ועדים. וכן זכר לעתיד לבוא "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים" (ירמיהו לב, מד). והאשה אינה פחותה מן השדות אבל היא יתרה הרבה בזה. לא יקחנה לזמן מוסגל ומוגבל שתהיה כדברים המטלטלים אבל היא קנין עולמי לאשה ברית ויתחייב עליה שטר ובו עדים ובו עדים ונאמר שילקח זה מן המנהג בענין המוהר. והדבור בעדים הנה הכתוב אומר "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דָּבָר" (דברים יט, טו) והזווג אחד מהם וכן עשה בועז שלקח עשרה אנשים ואמר "עֵדִים אַתֶּם הַיּוֹם" (רות ד, ט) ואע"פ שהוא על הגאולה אמר "וְגַם אֶת-רוּת הַמֹּאֲבִיָּה" (רות ד, י) כי בעת שיארש איש אשה לקבץ קהל למענה והוא להיות בפרהסיא הזווג אשר יתלה בזווג כפי העקר שהקדמנו. והעדים ראוי להיותם כשרים בני ברית. ומההנהגה האמתית להיות הזווג אצל בעל תורה מבין בכל ענין אסור שיהיה הזווג כשר נצל מכל ענין אסור. הנה עלה בידינו כי ענין הארושין הוא הוא בשלשה דברים. האחד המוהר השני הרצון והשלישי עדים וכתב. והחכם רבינו יוסף פירש כי זווג שיהיה על ידי שכור ושוטה הוא כלא היה כמו המכר והקנין ולי נראה כי צריך גט מספק אך אם יתקיים צריך קנין אחר:

**#XVIII:6 פרק ששי**

**אמנם** מצאתי החכמים הראשונים אשר בארו בכמה דברים נקנית האשה בדבריהם חלוקים זה מזה. שר' בנימן האוונדי נ"ע אומר שהאשה נקנית בחמשה דברים בארישה בלקיחה במוהר בברית ובעדים והביא ראיה לכלם מן הכתוב. ור' יאשיהו הנשיא נ"ע הביא ששה דברים ואלו הם. במוהר ובעדים ובכתב ובביאה ובקדושין ובקנין. ור' יהודה האבל בעל אשכול הכופר אומר בששה דברים במוהר וארוש ובכתב ובעדים וברית וביאה שנאמר "וָאֶשָּׁבַע לָךְ וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ" (יחזקאל טז, ח). נראה שאין שום מאמר מאלו הסדרים שבארנו מדברי החכמים סותר למה שהקדמנו שבשלשה דברים האשה נקנית אך הביאה ר' יהודה אומר לענין השכיבה. ואם החכמים הותירו יותר מהשלשה כבר ידעת שאנחנו לא דברנו רק על הקנין שהוא אמתת הארוש ושם ארוש ענינו אסור כי בקנין אסרה לכל איש זולתו ושי"ן וסמ"ך משתמשין והוא כמו כבש כשב. אך החכמים הוסיפו הנשואין והשבועה וסדרו יותר מהשלשה והאמת ידועה. אמנם ר' בנימן האוונדי מה שאמר בארישה אין דעתו שהקנין חוץ מעצם המוהר ועל כן הבדילו בפני עצמו כדעת הרבנים. אמנם הלקיחה היא תורה על הנשואין כמו שיתבאר והמוהר הוא עצמו הארוש והברית מורה על הרצון והביא העדים בכח הכתב כי שניהם כח אחד. אך מה שסדר ר' יאשיהו הנשיא ששה דברים עשה העדים והכתב שני דברים והם דבר אחד. ומה שאמר ובביאה היא ביאת הברית שהיא אמתת הרצון כפי שבארנו והקדושין הם לענין הנשואין שהקדוש ענינו הפרשה ויחוד על ידי קבוץ קהל כמו שיתבאר שאינו מורה לקיום עצם הארוש. והקנין הוא מורה על השבועה שאינו מורה לקיום עצם הזווג רק לחזוק כמו שנבאר. נמצא שהארוש הוא מתקים בשלשה דברים במוהר ורצון ועדים עם הכתב. אך הנשואין צריכים יחוד והפרשה וזהו טעם הקדושין. אמנם השבועה היא לחזוק לבד כאשר זה מבואר בדברי החכמים. אך אין האשה נקנית לבד בשבועה כאשר בארו החכמים. וכמו שאמר החכם ר' ישועה ואין צורת שומרת יבם אלא בצורת אשה נשבעה להנשא לאיש וגם נשבע הוא היותה לו לאשה והרצון בזה שאין שום אסר על ידי השבועה שאם נשבע הוא שתהיה פלונית אשתו ונשבעה היא שיהיה פלוני אישה אין שום אסר בזה ואינה אשת איש והבא אליה אינו בחזקת שבא על אשת איש. אלא הנשבע לקחת אותה לו לאשה ולא עשה תנאי הארוש היא פטורה להנשא לכל איש והוא ידרש בשבועתו. אכן ראיתי להחכם רבינו אהרן נ"ע שהזכיר בשביל אנשים שהיתה דעתם כי השבועה היא אמתת הארוש וגנה את דעתם. אמנם נתן טעם בשביל השבועה אשר נהגו ישראל ועושים בשעת הקנין ואמר כי טעם השבועה הוא בעבור שנחלקו ישראל קראים ורבנים ואפשר שיקח קראי רבנית או רבן קראית בעבור שלא יניחו דתם לוקחים מהם קנין לעמוד בדת הקראים כמו שכתוב בשטר *ועוד רצו והתנו שניהם במבחר לבם בברית הר סיני ובחקי הר חורב* וכו' והדין עמו בזאת השבועה. אכן כל השבועה שעושים בשעת הקנין לא אמר שום דבר. ואם יטעון טוען כי זאת השבועה היא הנזכרת בשטר אי אפשר כי השבועה שעושים בשעת הקנין ממנו לבד לוקחים השבועה כשאומרים *בברית הר סיני ובחקי הר חורב אני פלוני בן פלוני מארש ומקדש את פלונית בת פלוני היות לי לאשה על טהרה וקדושה במוהר בכתב ובביאה כדת משה וישראל הטהורים והקדושים.* והנה אין השבועה ממנו רק לחזוק הקנין מפני שגרישתה תלויה על ידיו במצאה לה ערות דבר כמו שיתבאר ועל כן לוקחים ממנו שבועה כי האשה כשאר דברים הנקנים אין בם תוספת וכמו שהוא מתנחם על שאר הדברים אפשר שהוא יתנחם על קנין האשה ובכן עושה השבועה לחזוק. אבל בשטר לוקחים השבועה מן שניהם כמו שאומר *ועוד רצו והתנו שניהם במבחר לבם בברית הר סיני ובחקי הר חורב* ונותן טעם שהוא לשמור את מועדי ה' המקודשים. ועוד שזאת השבועה חדשוה חכמי הקראים מזמן החלק קראים ורבנים אמנם השבועה הקודמת שלוקחים ממנו בשעת הקנין הנראה מדברי החכמים שכן היה מנהג ישראל הקדום שהיו לוקחים מן החתן שבועה וזה היה נודע מדת ישראל כעין מוהר. והנה רבינו טוביא העובד נ"ע בספר אוצר הנחמד בפרשת ויקרא אמר וכן נאמר בשוטה כי הוא הפרה הברית ובזתה אותה והיא שבועה כי לא יושלם זווג בזולת שבועה וברית והרצון מפני שהיא קבלה בשבועה היותה על טהרה וקדושה והואיל ושטתה נאמר לה ותמעול מעל כך עולה מכח מאמר החכם. ואמר בפרשת קדושים בענין השבועה על האמת שהיא על ארבעה פנים אחד מהם הוא החוב והוא אשר יזדווג לא יעבור בלי שבועה ובו ית'. ור' ישועה נ"ע אמר בספר עשרת הדברים בפסוק "לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-ה' אֱלֹהֶיךָ, לַשָּׁוְא" (שמות כ, ז). והתנאי אשר מן התורה היא בשבועת השוטה אשר תתחייב עם התנאי שלה וכבר הושג כאלו הנשואין. ואמר בשאלות המקדשות ואמרו כי לא היתה עליהם מצוה שלא יקחו אשה אלא על דרך נשיאה אלא היתה נשיאתם על דרך הדעת ובדעת לא יתחייב השבועה וקדושים. וכבר ידעת שהחכמים בארו שהמוהר המואחר לא הושם לה אלא כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה הנה תכלית הכונה שעשו סייג לקיום הקנין בין מענש הנפש בין מענש ממון:

**#XVIII:7 פרק שביעי**

**אין** שום תנאי עומד על הקנין בין מוקדם בין מואחר. כיצד האומר על מנת שאני כהן ולא נמצא כהן על מנת שירצה אבי ולא רצה אביו קנינו קיים. באיזה קנין אין התנאי קיים. כל האומר מעכשיו אני קונה את פלונית על מנת כך אלא אם לא אמר מעכשיו אלא אמר אם ירצה אבי אני קונה את זאת כשיתקיים התנאי יתקים הקנין. בהקש מדין הגט הקישו החכמים את הקנין שאין בו תנאי ממה שאמר הכתוב "סֵפֶר כְּרִיתֻת" ולזה נקרא ספר כריתות שהוא דבר הכורת בינו לבינה וזהו טעם הכריתות שלא יהיה על הגט שום תנאי כאמרו את מגורשת ממני ופטורה לכל העולם חוץ מפלוני שאינו גט כשר שזה לא יקרא ספר כריתות. לא כדעת בעלי הקבלה שטעם לשון כריתות שלא יכתוב במחובר. ובזה הדין הקישו על הקנין מן הגרושין מה הגרושין אין שום תנאי עומד עליו כך הקנין אין שום תנאי עומד עליו. ואין ראוי להשען על דעת בעלי הקבלה שאמרו על תנאי מוקדם אם הטעתו יהיה הקנין בטל. ואם על תנאי מואחר אמר לה מעכשיו כשיתקיים התנאי יתקיים הקנין למפרע והם עצמם אמרו קודם שיתקיים התנאי אם בא אחר וקדשה יהיו קדושי שניהם תופשים מספק. וראוי להכריע שאם זנית קודם שנתקיים התנאי מה משפטה האם ימתינו עד שיתקיים התנאי ויהיו קדושיה גמורין ותהרג או אחרי שזנית תהיה נדונת כפטורה כיון שלא נתקיים התנאי עדיין והתנאי צריך שיהיו לו ארבעה תנאים שיהיה קודם למעשה ושיהיה מן האפשר ושיקדים הין על לאו ושיכפיל תנאו כפי שהתבאר בתנאי בני גד. וכל האומר מעכשיו הרי המעשה קודם לתנאי ולזה אמרנו כשיהיה המעשה קודם ר"ל הקנין ויש להם תנאי כשלא יתקיים התנאי לא יבטל הקנין. אבל אם התנאי קודם למעשה אם לא יתקיים התנאי לא יתקיים הקנין. חששו החכמים בדבר זה כי אי אפשר שיהיה הקנין ואי אפשר בלי תנאי כפי מה שנהגו בתנאי כתובה ואם לא יבטל הקנין בבטול התנאי יהיו פרוצין בדבר זה ואין ראוי לעשות לרמות אחד את חברו ועל כן נהגו ומשביעין למתנה בקנין "קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ" (בראשית יד, יט) לעמוד על תנאו ויהיה מחויב לכך. ואם יש לו ואינו רוצה לשלם מכריחין אותו לקיים שבועתו. הביא הזמן וירד מנכסיו ואינו יכול לשלם תנאו ישאנה על כרחו ואין לו זכות לגרש כי לא הרשתה התורה לגרש אלא מפני ערות דבר:

**#XVIII:8 פרק שמיני**

**אין** הקנין תופש בעריות ואינה צריכה גט אלא היא אחרי נתינת הקנין כמו קודם נתינת הקנין. ודקדקו החכמים מנין לנו מדין תורה שלא יהיה הקנין תופש בעריות ובארו מקצת החכמים מאחרי שמצאנו לשון לקיחה באזהרת העריות כמו שאמר "אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח" (ויקרא יח, יז) והיא תורה על הקנין כמו שנאמר "אוֹתָהּ קַח-לִי" (שופטים יד, ג) יהיה משמע הענין שלא יהיה הקנין תופש לא יהיה עליו עונש. ואנחנו מצאנו במשפטי העריות עונש על הלקיחה ואיך יעניש הכתוב במה שאין לו כתום ועוד שהלקיחה מצאנוה מדין תורה. על הנשואה באמור הכתוב "וּמִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר-אֵרַשׂ אִשָּׁה, וְלֹא לְקָחָהּ" (דברים כ, ז). ויותר טוב שכל לקיחה האמורה בעריות היא על הנשואין. ובכך נאמר בפסוק האחרון בעריות שיהיה הקש על הכל. אמנם הקנין אינו תופש וכל הקונה אחת מן העריות לא עשה כלום ואין עליו עונש מדין תורה. אמנם הראיה על זה ר"ל שאין קנין תופש מה שמצאנו בכלל אזהרת העריות אשת איש באמרו "וְאֶל-אֵשֶׁת, עֲמִיתְךָ--לֹא-תִתֵּן שְׁכָבְתְּךָ, לְזָרַע" (ויקרא יח, כ). ואין הקנין תופש באשת איש בראיה מן הכתוב "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) לכשתצא מרשותו אחר כך תהיה לאיש אחר. נמצא כל הזמן שהיא אשת איש אין קנין אחר תופש בעריות חוץ מן הנדה שבידוע שבשעת האזהרה היא אשת איש וגם לא יהיה הקנין תופש בה. ודין העריות עומד על כתוב והקש ומה שהוא בהקש הברור כדין הכתוב. וכבר בארתי בספר אשר תקנתי על העריות עקרי אסורי העריות מה שהם מן הכתוב ובהקש הברור ומה שהם בדרך הגברה והם ששה עקרים. העקר הראשון אסור על האיש ששה שאריו. העקר השני אסור האיש על שני שארים. העקר השלישי אסור האיש על שאר שארו. העקר הרביעי אסור האיש על גוף ושאר שארו. העקר החמישי אסור שני שארים על שני שארים. העקר הששי אסור שני שארים על גוף ושאר שארו בעקרים ובפרחים זולת הכנפים. אמנם החמשה עקרים הם מן הכתוב ומן ההקש הברור ואסור איש על איש שיצעד אל אשתו. ועל כל אלו אין הקנין תופש. אמנם העקר הששי הוא מדרך ההגברה שהוא אסור שני שארים על גוף ושאר שארו בעקרים ובפרחים זולת הכנפים. ואסור אשה על אשה שיקרה על החמשה עקרים שהם מן הכתוב ומן הקש הברור ואין צורך לומר בעקר הששי הוא מה שאסר ר' ישועה מדרך הגברה. אכן יש אסורים בעריות אשר צריכים גט כמו מי שנשא את האם ואח"כ בא אל הבת האם צריכה גט משום שנשואיה היו בהכשר כפי שבארנו בספר העריות שאסור לבוא עליה כיון שפגע בה פגע האסור. וכן מי שנשא שאר דבק שאריו הקנין שקדם בה כשר וצריך גט אחרי שפגע בו פגע האסור. אמנם האסורים שאסרו בעלי הרכוב וכל היוצא מכח דבריהם אשר בטל אותם הר"ר ישועה בספרו הידוע הוא ספר העריות בראיות ברורות שהן שואגות כאריות אין לחשוש בהן שהקנין בהן שלם ונשואין ראויין וכל המגרש צריך גט שלם. וחוץ מן העריות יש ארבע נשים שאין הקדושין תופשין בהן. והן אשת איש ואשה אל אחותה משום צרור וכנענית שגם אלו מחויבי כריתות והשפחה. אבל אשת איש נתבאר שאין קדושין תופשין בה. ואשה אל אחותה בהקש כמו שבארנו. ועל הכנענית אומר "בִּתְּךָ לֹא-תִתֵּן לִבְנוֹ, וּבִתּוֹ לֹא-תִקַּח לִבְנֶךָ" (דברים ז, ג) והרי היא בכלל דין העריות שנאמר "וּמִזַּרְעֲךָ לֹא-תִתֵּן, לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ" (ויקרא יח, כא) כפי שבארו החכמים. ואמת שהקנין צריך לאשת ברית ולמדנו שהשפחה אין הקנין תופש בה והוא הדין בעבד לבת ישראל כי הנה בשפחה חרופה הדמים שנתן לה לעבוד עד זמן להנשא מאחר כן כשתשתחרר כי בעוד שהיא שפחה אינו תופש שהרי אומר "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ, כִּי-לֹא חֻפָּשָׁה" (ויקרא יט, כ). ואין זה אלא מפני שהיא שפחה אין הקנין תופש בה והבא עליה יתחייב באשם משום שיש לה תליה באיש שאם כן היה לה גם כן משפט והכתוב אומר "וְהֵבִיא אֶת-אֲשָׁמוֹ" (ויקרא יט, כא). ולא תשמע לדברי בעלי הקבלה אשר אמרו שהיא לוקח ברצועה של בקר ממאמר "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה". ואסרו את השפחה משום שהכתוב השוה העבדים עם החמורים כאמרו "שְׁבוּ-לָכֶם פֹּה עִם-הַחֲמוֹר" (בראשית כב, ה) שאלו דברים שאין להם שעור. ולא עוד אלא שטהרו את הממזר בביאת השפחה באמרם הממזר שנשא את השפחה הולד הבא ממנה אחר שתשתחרר יהיה כשר ולזה אמרו הכסף מטהר את הממזרים. ומה שראוי לנו לומר שלא נתחייב הבא אליה באשם אלא מפני שבא על ערוה אסורה שאין הקנין תופש בה ולכן נתחייבו אנשי בית שני שנשאו נשים נכריות מפני שלא היה הקנין תופש בהן באשם כמו שאמר "וַאֲשֵׁמִים אֵיל-צֹאן, עַל-אַשְׁמָתָם" (עזרא י, יט). וכיון שהוקש הבא על הכנענית באשם שפחה חרופה כשם שאין הקנין תופש בכנענית כך אינו תופש בשפחה ונראה שלא נתנו להן גט כמו שאמר "לְהוֹצִיא כָל-נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם[[119]](#footnote-119), בַּעֲצַת אֲדֹנָי" (עזרא י, ג) כי עדיין הן בכנעניותן והכתוב אומר כי העם ישראל לא נבדלו מעמי הארצות (עזרא ט, א). והנביא אומר ובעל בת אל נכר (מלאכי ב, יא) והנולד מן הכנענית הוא כנעני ואין להפלא איך יצא זרע ישראל לכנענית שהרי הכתוב אומר "וּמִזַּרְעֲךָ לֹא-תִתֵּן, לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ" ואומר "כִּי-יָסִיר אֶת-בִּנְךָ מֵאַחֲרַי" (דברים ז, ד) ואומר "בַּה' בָּגָדוּ, כִּי-בָנִים זָרִים יָלָדוּ" (הושע ה, ז) ועל כן אומר "וְהַנּוֹלָד מֵהֶם1, בַּעֲצַת אֲדֹנָי" (עזרא י, ג) ר"ל שהם כדין המתגיירים. ויש נשים שאסורות באסורי לאו והקנין תופש בהן ומגרש בגט ואלו הן אלמנה לכהן גדול גרושה זונה וחללה לכהן גדול ולכהן הדיוט ממזרת לבן ישראל וממזר לבת ישראל ומואבי ועמוני לבת ישראל ובת עמוני ומואבי לבן ישראל אחד זכרים ואחד נקבות לא כדעת בעלי הקבלה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית כמו שיתבאר. ובת ישראל לפצוע דכא וכרות שפכה וגרישת האיש לאישה אחרי שאורשה לאיש אחר והיבמה קודם שתחלוץ. ועל אלו הנשים הקנין תופש וצריך גט למה מפני שלא בא אסור עליהן אלא על הנשואין מפני שאמר לא יקח ולא יבוא והעד שהביאה היא בנשואין ממאמר יעקב "הָבָה אֶת-אִשְׁתִּי, כִּי מָלְאוּ יָמָי; וְאָבוֹאָה, אֵלֶיהָ" (בראשית כט, כא) כי אי אפשר רק לענין השכיבה. ועוד מה שאמר "לֹא-יָבֹא פְצוּעַ-דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה" (דברים כג, ב) שאינם ראויים לשכיבה ומה בא הכתוב לאסור ואם כן לא בא שום אסור על הקנין שאם יאמר אומר שאם הנשואין הם באסור עקרו שהוא הקנין איך יהיה תופש. התשובה תתגרש בגט אך על היבמה בא ובאר שאין הקנין תופש כמו שאמר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר" (דברים כה, ה) וההויה נאמרת על הקנין שנאמר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר". וחכמי הרבנים דקדקו בזה המאמר שאם יהיה על צד הגדה לא יהיו הקדושין תופשין בה ואם הוא אזהרה יהיו הקדושין תופשין בה. ואני חפשתי בדברי חכמי עדת הקראים ולא מצאתי מפלט על איזה הקנין תופש ועל איזה לא יהיה הקנין תופש אך מדרך כלל אומרים כל אשה שבא אסורה בתורה אין הקנין תופש. ומי שבא לבאר בפרט לא יצא ממה שהפרישו בעלי הקבלה זולתי היבמה שנסתפק עליהם אם הקנין תופש או אינו תופש כמו שבארנו. וחכמי הקראים פסקו שאין הקנין תופש:

**#XVIII:9 פרק תשיעי**

**צריכים** אנחנו לבאר איכות צורת אלו הנשים אשר סדרנו אסורם חוץ מן העריות. והנה הכתוב אומר "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ, לֹא תִקָּח: לִצְרֹר" (ויקרא יח, יח) ודקדקו החכמים בזה כי בזה הפסוק החל באות ו"ו להבדילו מן העריות מה שלא עשה כן בעריות שלא רצה הכתוב בזה שאר קרוב מן העריות כי בתחלה באר שהוא אסור עולמי בלי תנאי ועתה החל ובאר מה שהוא לפרקים ועל כן לא החל במלה ערוה. אמנם במלת "אֲחֹתָהּ" רבו הפירושים מהם אומרים שהם אחיות אמתיות. ומהם אומרים שאולות. ומהם אומרים אשה ובת אחותה או אשה ובת אחיה. ומהם אומרים בנות שני אחים. ומהם אומרים אחיות ביניקה ומהם אומרים אחיות בדין. ומה שיש לחוש מכלל אלו הכונות אם שהן אחיות ממש או אחיות בדין כי האחיות האחרות במעט התבוננות תתבאר סתירן ורצוננו לקצר. אמנם חכמי הקראים אומרים כי אינן אחיות ממש כי הכתוב מדין ההקש אסר אותן בגזרה שוה וקל וחומר גזרה שוה מן "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" (ויקרא יח, יז) אסור שני שארים על גוף אחד וקל וחומר שאם בת אב אבי אסורה בת אבי לא תהיה אסורה. ועוד אלו היה רוצה באחות ממש היה אומר ערות אחות אשתך. ואין לטעון מן "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ" כי אלו כל אחת מצטרפת לחברתה בשם אחר ולא כן האם עם הבת. ועוד כי לא הזכיר משפט הבא אליהן בפרשת קדושים בבאור כמו שהזכירן הנה בבאור מלמד שאינן אחיות ממש ועל כן אמרו שהן אחיות בדין. אך מי שנמשך מן הקראים שהן אחיות ממש אמר כי לא למדנו מזה האסור לא צווי ולא התר. ואם יקשה מקשה שהכתוב התנה בצרור ובחייה מכלל שאחרי מותה בהתר. אומר כי בחייה אסורה מן הכתוב ואחרי מותה מן ההקש. וחכמי הרבנים אומרים שהן אחיות ממש משום שאומרים כי לא בא אסורם בתורה כי אינם אומרים בהקש ואומרים על זאת האזהרה זווג חיוב וזווג התר. ועל זווג חיוב אומרים כי משמע הכתוב ר"ל מאמר "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ" אמור על שני אחים כי נשאו שתי אחיות ומת אחד מהם ונפלה אשת האחד ליבום שהיא אחות אשתו והכתוב הזהיר במה שאמר "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ" (דברים כה, ה) ואמר הנה "לֹא תִקָּח: לִצְרֹר, לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ --בְּחַיֶּיהָ" והקישו מעליה לעליה כמו שבארנו בספר עריות. ואומרים על "לֹא תִקָּח: לִצְרֹר" לא לצרור ר"ל לא היא ולא צרתה ועושים צרור שם עד שאסרו צרת צרתה מכפל רי"ש לצרור ואלו דברים שאין להם שעור. והיה לפי דבריהם לומר לגלות ערותן ועוד שמלת "תִקָּח" בקמץ מופסק מכלל שמלת "לִצְרֹר" אינה בעבור הצרה. אמנם המכוון מדעת חכמי הקראים להאמין שזה נאמר למה שהן אחיות בדין אחר אשר האמתיות אסורות בהקש מדין ערוה ואין הנה מלת תנאי כי לא מצאנו דין אסור העריות אלא אחד בחיים ובמות והרצון בזה שאסור על האיש לשאת אשה אל אחותה לאופן צרור ולפי זה צריך לבאר צורת הדבר מה שיאות מכח הפסוק כי הוא מופלג בפירושו. ואמרו החכמים פירושים חלוקים ואין הרצון לסדרם כי הכונה לקצר. והמכון אחר עיון אמתי שהכתוב רצה לאסור לשאת איש שתים נשים בעת שיהיה שם צרור. ואין הכונה שאם לא תהיה רוצה הראשונה יהיה אסור לשאת השניה שכבר הכשיר הכתוב נשיאת שתי נשים באמרו "אִם-אַחֶרֶת, יִקַּח-לוֹ" (שמות כא, י) "כִּי-תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים" (דברים כא, טו) אלא על מנת שלא יגרע שאר כסות ועונה והוא הרצון באמרו הנה "לֹא תִקָּח: לִצְרֹר, לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ" שהצרור הוא שיגרע ממנה חקה ועל כן אמר "בְּחַיֶּיהָ" כענין "וַתִּהְיֶינָה צְרֻרוֹת עַד-יוֹם מֻתָן, אַלְמְנוּת חַיּוּת" (שמואל ב כ, ג). ואין הצרור דבר חלוק מן גלוי הערוה אלא הרצון יהיה לה צרור בגלוי ערוה אחרת כשימנע ממנה חקה ועונתה. ואם תהיה הכונה לענין הצרור במניעת חקה לבד בין קודם נשיאת אשה שנית בין אחר נשיאתה הוא באסור. אבל אם לא ימנע ממנה חקה בין שתהיה הראשונה רוצה בנשיאת השנית בין שלא תהיה רוצה אין זה צרור כי אופן הצרור הוא במניעת חקה לא שיהיה ענין הצרור תלוי על רצונה כי כן לא יאות לדבר הכתוב בדבר הרחוק במציאות כי מתי תהיה האשה רוצה בזווג בעלה אשה שנית ועוד עצמו של דבר אסור ואם תהיה רוצה ואין לחוש ברצונה אחרי כונת הכתוב. ובעבור שהיו האסורים הראשונים בחיים ובמות על כן התנה הנה בחיים. ואם יקשה המקשה כי אמר "בְּחַיֶּיהָ" ואם תהיה גרושה ועדיין היא בחיים איך יהיה הענין התהיה נשיאת אשה שנית אסורה. יש להשיב כי אופן אסור לקיחת השנית הוא כאשר יהיה למנוע מן הראשונה חקה גלוי ערות השנית אבל אם תהיה גרושה אין מניעת חוק ממנה לא יהיה שם אסור. נראה שאם נשאה לכתחלה אין הקנין תופש ואם לקחה על תנאי התורה בלי צרור ותפש הקנין ואחרי כן בטל התנאי יגרש בגט. והתנה עליה הכתוב בשני דברים האחד צרור בגלוי הערוה והשני בחיים והטעם שלא יהיה צרור לראשונה בגלוי ערוה אחרת בחייה ונראה שאם יהיה לה צרור במותה אין לחוש. ואיך יהיה לה צרור אחרי מותה עד שהוצרך לומר "בְּחַיֶּיהָ" זה אי אפשר. יש לומר שלא מפני זה הוצרך לומר "בְּחַיֶּיהָ" אך מפני שאלמלא לא היה אומר "בְּחַיֶּיהָ" היה עולה שהוא אסור עולמי. ומלת צרור לא היה נופל על הראשונה אלא על שם האחרונה כענין "וְכִעֲסַתָּה צָרָתָהּ" (שמואל א א, ו). והטוען מקמצות לא תקח שהוא מופסק ויהיה האסור על כל אופן הנה לצרור בלמ"ד המשיג והסגיל בגלוי הערוה לא על שם שהיא צרה לה להיות אסור על כל אופן:

**#XVIII:10 פרק עשירי**

**אין** הקנין תופש באשת איש אחת מאורשה ואחת בעולה ממה שהכתוב אמר "כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה, וּבְעָלָהּ" ואמר "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" (דברים כד, א) ואמר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) ובאמרו "וְהָיְתָה" מורה על הארוש כי כן מצאנו הכתוב אומר "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ"[[120]](#footnote-120) (דברים כב, כג) ועליה אומר "וּשְׂנֵאָהּ, הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן" "אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן" (דברים כד, ג) מלמד בעוד שהיא בעולה או מאורשה אין קנין אחר תופש בה. היו קדושי ראשון בספק ונקנית לשני הראשון מגרש בגט והשני קונה בקנין אחר. האשה שהלך בעלה בדרך מרחוק בין שהיה בארוש בין שהיה בנשואין ובאה שמועה כי מת והיא נשאת לאחר ואחר כך בא האיש אם לא שכב עמה האחרון קנין השני בטל וחוזרת לבעלה הראשון. בא אליה השני אסורה לראשון ולשני אסור עולמי ותצא בגט משניהם ותנשא לאחר. וקצת החכמים שלא הוציאו מעשה דוד ממשמעו אומרים תצא בגט מן הראשון ותנשא לשני. וחכמים פסקו שהיא אסורה לשניהם משום שכבר גזרו אומר על דרך השדור שמזונת האיש אם נתקדשה לאחר שהיא אסורה לבועלה הראשון. ואם כן הבעולה שבא עליה איש אחר ועדיין קנין הראשון תופש ואחר ביאת השני א"כ תהיה אסורה עליו מדין תורה. מי שבא על אשה דרך זנות האשה אינה אסורה לאיש אחר עד שתפטר ממנו בגט הנה דין המפותה שלא חייבו הכתוב רק דמי הנאת שכיבה. ובכל ספרי החכמים חפשתי ולא מצאתי מי שיחייבנה בגט אך בענין אסורי ערוה הכניסוה בהגברה כפי דעת ר' ישועה נ"ע. עשתה האשה או האב שליח קבלה לקדשה לאיש וקודם שיבוא הקנין בידה נתקדשה לאחר ולא נודע הענין איזה קנה ראשונה אחד נותן גט ואחד נושאה היה ודאי ומספוק קודם הודאי לנשאה. קבלה האשה קנין ולא נודע למי נתקדשה החשודים בענין קודם החשוד יותר והשאר נותנים גט. קבלה הקנין ואינה חושדת אנשים אסורה היא לכל העולם. כל מקום שאמרנו אחד נותן ואחד נושא והשאר נותנים גט כשלא יהיו הם שארי ערוה שאז כולם נותנים גט. כל קנין מספק צריך גט מספק. איש שהלך למדינת הדרך או הים ולא באה שמועתו לא מת ולא חי או נשמעה שמועה מסופקת כי מת היא יושבת כך עד שיודע בברור ואם לא יודע יושבת עד יום מותה. מי שנשתמד אשתו פטורה להנשא לאיש אחר שהוא נחשב כמת שנאמר "וַיֶּאְשַׁם בַּבַּעַל, וַיָּמֹת" (הושע יג, א). ובעלי הקבלה לא פטרוה אלא בגט ואם כן הדבר אם יחזור איך הצריכוה בכתובה חדשה והוא כשיכפור בעקר אבל אם עבר במצות גדולות הוא מרשעי ישראל ועדיין אשתו היא. קבלה היא הקנין סבורה היא שהקנין לפלוני והמוסר הקנין אומר שהוא מפלוני אחר אם העידו עדים על דעתה אין הקנין תופש ואם לא העידו על דעתה היא צריכה גט מספק שמא בתחלה רצתה בדבר ואח"כ נטתה דעתה ממנו ואם רצתה בו יהיה בקנין אחר. וכן נמי האיש שקנה אשה והמוסר נתנו לאחרת אם העידו עדים כדעתו שתיהן פטורות. איש שנתן קנין בפני עדים ונראה לעדים שברצון שלם נתן הקנין והוא אומר לכתחלה נתתי בהעברה לא לעשות הקנין צריך לתת גט ואם רוצה לשאת נותן קנין אחר. איש שנתן קנין למסרו לאשה המוסר אם החליף הקנין ונהיה טעות בעדות אין הקנין תופש אם העידו עדים שנתחלף ואם אין עדים צריך גט. מי שקנה אשה ונסתפק אם את האם קנה או את הבת קנה נותן גט לשתיהן. וכן נמי אם הקרה הענין לשתי אחיות שנסתפק איזה קנה משתיהן. וכן נמי אם הקרה לאיש ובנו או לשני אחים אע"פ שכל אלו אסורי עריות צריך להנתן גט. אשת האינו ישראל אסורה משום אישות כי הנה מצאנו ליוסף ע"ה אמר "וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה, הַזֹּאת, וְחָטָאתִי, לֵאלֹהִים" (בראשית לט, ט) ואומר "בַּאֲשֶׁר אַתְּ-אִשְׁתּוֹ" (בראשית לט, ט):

**#XVIII:11 פרק אחד עשר**

**אין** הקנין תופש על הכנענית שהכתוב מנע כפי סברת קצת חכמים ממאמר הכתוב "וּמִזַּרְעֲךָ לֹא-תִתֵּן, לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ" (ויקרא יח, כא). ולקצת האמות אמר "וְלֹא תִתְחַתֵּן, בָּם: בִּתְּךָ לֹא-תִתֵּן לִבְנוֹ, וּבִתּוֹ לֹא-תִקַּח לִבְנֶךָ" (דברים ז, ג) ואמר "כִּי-יָסִיר אֶת-בִּנְךָ מֵאַחֲרַי" (דברים ז, ד) והעלה בכל נכרית אחת ולא הסגיל אלו אלא מפני שהיו קרובים לישראל להתערב עמהם ואומר "כָּל-אֵלֶּה, נָשְׂאוּ נָשִׁים נָכְרִיּוֹת; וְיֵשׁ מֵהֶם נָשִׁים, וַיָּשִׂימוּ בָּנִים" (עזרא י, מד) לא קראן נוכריות אלא שהיו עדיין בכנעניותן והנה לא היה הקנין תופש בהן על כן אומר "לְהוֹצִיא כָל-נָשִׁים" (עזרא י, ג) ראיה לדבר שאמר הכתוב "וַאֲשֵׁמִים אֵיל-צֹאן, עַל-אַשְׁמָתָם" (עזרא י, יט). ולא הוקש זה הקרבן אלא מבועל שפחה חרופה שחייב הכתוב על הבועל איל אשם והשפחה עצמה לא תהיה קנויה עד שתשתחרר אע"פ שמעות שנתנו לעבודה ולהקנאה אומר הכתוב "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה לֹא יוּמְתוּ, כִּי-לֹא חֻפָּשָׁה" (ויקרא יט, כ) ומדין השואת הקרבן כמו שאין הקנין תופש על השפחה כן אינו תופש על הכנענית. וכבר בארנו דין הולד הבא ממנה כיוצא בו בן השפחה שאינו כדין בן המשוחררת. אכן בענין העריות למשפטים יכתים ואומר "כִּי חִלֵּל יְהוּדָה, קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהֵב, וּבָעַל, בַּת-אֵל נֵכָר" (מלאכי ב, יא) והוא זרע הקדש. אמנם אם תתגייר ראויה להנשא כדין בת ישראל והעד הנה השבויה ממה שהכתוב אומר "וְרָאִיתָ, בַּשִּׁבְיָה, אֵשֶׁת, יְפַת-תֹּאַר" (דברים כא, יא) כי אחרי שמבאר משפטה לענין הגרות מענין גלוח שערה ותקון צפרניה והסרת שמלותיה אומר "וְאַחַר כֵּן תָּבוֹא אֵלֶיהָ, וּבְעַלְתָּהּ" (דברים כא, יג) מלמד שכל גיורת משפטה כן. וענין הרחיצה והזיית מי נדה לקוח מן "אַתֶּם, וּשְׁבִיכֶם" (במדבר לא, יט) ואמר הכתוב אם ירצה לנשאה לו לאשה יהיה אחרי אלה התנאים ואחר שישאנה ויבוא אליה היא כבנות ישראל והזהיר לבלתי מכור ולבלתי התעמר אחרי ביאתו שכבר לא בא אליה אלא אחרי ששחררה ואומר הכתוב "תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" (דברים כא, יד). ונסתפק לחכמים שמכח זה המאמר אמרו חכמים שהיא בתולה ואינה בעולת בעל ואין להם ראיה מזה שאינה בעולת בעל כי אפשר שהיא מאורשה. ויש מי שאומר כן כי הענוי ימצא בבעולה מדכתיב "נָשִׁים בְּצִיּוֹן עִנּוּ, בְּתֻלֹת בְּעָרֵי יְהוּדָה" (איכה ה, יא). ויכול להשיב שהענוי ימצא על הבתולה אמנם על הבעולה כשבא עליה בהכרח וזאת אשה אין ראיה שהיא בתולה ועוד אין ראיה שבא עליה בהכרח אחרי שקדשה אם כן מה טעם משמע "תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" על כן פסקו החכמים שהוא חוזר על גלוח השער כמו שאומר "וַאֲסַרְנוּהוּ לְעַנּוֹתוֹ" (שופטים טז, ה). ונשאר הספק כי החכמים לא פסקו שלא ימכור ולא יתעמר בה רק אחרי ביאתו ומה טעם עלת הכתוב "תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" שחוזר על גלוח השער ושאר עניניה מכלל אחר שעשתה התנאים וזה לא רצה לנשאה מה יהיה משפטה ולא מצאתי טעם לזה. אכן הנראה לי כי האיש שרצה לנשאה לשחררה בעשות לה משפטי הטהרה מפני שאין טהרת העבד והשפחה בעוד שהם עבד ושפחה אלא הם עבדי התנחלות. והואיל שרצה לנשאה ורוצה להטבילה מכלל שחררה ועל כן אומר "וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ, וּמָכֹר לֹא-תִמְכְּרֶנָּה, בַּכָּסֶף" (דברים כא, יד) שאם אחרי הנשואין היא כדין בנות ישראל ומה בא הכתוב ללמד רק הטעם אחרי ששחררה לקבל דין הטהרה ונחם עליה באמרו "וְהָיָה אִם-לֹא חָפַצְתָּ בָּהּ" ואומר "וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ" (דברים כא, יד) הטעם בו שתהיה פטורה מן העבדות לא שהטעם בו לתת לה גט להנשא לאיש כי מה טעם "לְנַפְשָׁהּ". וראיה לדבר שאין טהרת העבד והשפחה כמשפט טהרת הגרים המשוחררים השפחה הנתנת לעבד עברי שהחכמים פירשו שהוא גר צדק ואומר "אִם-אֲדֹנָיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה" (שמות כא, ד) ועכ"פ היא א"א להיותה כנענית ואומר "הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ, תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ" (שמות כא, ד) שהיא מעבדי התנחלות. ולא תאבה לשמוע לדברי מי שאמר שתשאר לו עד שתשלים זמנה והלא אין משמע הכתוב מורה זה:

**#XVIII:12 פרק שנים עשר**

**אין** הקנין תופש בשפחה ראיה לדבר ממה שאמר הכתוב "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" (שמות כא, ז) ואמר בפרשת קדושים "וְאִישׁ כִּי-יִשְׁכַּב אֶת-אִשָּׁה שִׁכְבַת-זֶרַע[[121]](#footnote-121), וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ" ואמר "וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה, אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן-לָהּ" (ויקרא יט, כ) ונראה אע"פ שקדמה נתינה המעות לו עוד אינם תופשים בעוד שהיא שפחה מלמד שאין הקנין תופש בשפחה רק בעבד ככתוב "אִם-אֲדֹנָיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה" (שמות כא, ד) וכן נמי עבד לבת חורים אין הקנין תופש. ומצאנו השפחות לשלשה חלקים. האחת היא מבנות התושבים שהם שפחות התנחלות והיא הנאמרת "אִם-אֲדֹנָיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה". והשנית היא הנאמרת "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" ובפרשת קדושים נתבאר ענינה שהבא עליה קודם שתפדה או קודם שתצא לידי חופש אינו חייב מות. והשלישית היא הנאמרת "כִּי-יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי, אוֹ הָעִבְרִיָּה" (דברים טו, יב) אמנם זאת לא נזכרה כדין עבד עברי בפרשת ואלה המשפטים. ויש לומר שהיא הנזכרת במאמר "אִם-בַּעַל אִשָּׁה הוּא" (שמות כא, ג) שאשתו גם היא נמכרת עמו אם מפני עניות או מפני גנבה על כן הוצרך לומר "וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ" (שמות כא, ג) שאם אין אשתו נמכרת מה טעם "וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ". והאומר על כן הזכירה להיות מזונותיה תלויות על האדון אין משמע הפסוק מורה זה. ואם הזכירה בעבור שאמר "אִם-אֲדֹנָיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה" (שמות כא, ד) מה טעם "וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ". וכי עלתה על דעת שתשאר אשתו לאדון כמו השפחה הנתנת לו על כן אמר "וְיָצְאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ" אלא מלמד שנמכרת גם כן האשה אם מפני גנבה אם מפני עניות והוא הדין כשהיא לעצמה בלי בעל. ובעלי הקבלה אמרו היא הנזכרת בפסוק "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" ואיך אפשר מפני שזאת תלויה על תנאים ולשם אומר "כִּי-יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי, אוֹ הָעִבְרִיָּה--וַעֲבָדְךָ, שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו, יב) ובסוף אומר "וְאַף לַאֲמָתְךָ, תַּעֲשֶׂה-כֵּן" (דברים טו, יז) לענין הענקה לבד והמעיין בענין ירמיה יבין דבר. ועוד שהכתוב אינו מבדיל בין קטנה לבוגרת במאמר "כִּי-יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי, אוֹ הָעִבְרִיָּה" והם אומרים במאמר "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" בקטנה הכתוב מדבר אע"פ שדעתנו שזה המאמר כולל הקטנה והבוגרת כמו שבארנו. ואומרים על "לֹא תֵצֵא, כְּצֵאת הָעֲבָדִים" (שמות כא, ז) בראשי אברים. והאמת שעבד כנעני יוצא בשן ורגל ועבד ישראל כדין ישראל ואומר "אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ, אֲשֶׁר-לוֹ יְעָדָהּ--וְהֶפְדָּהּ" (שמות כא, ח) ר"ל אם הורע בעיניו קודם בוא זמן יעודה שאסור לקיימה עמו יפדנה יבקש ממנו כסף מקנתה ומלת "וְהֶפְדָּהּ" בין שתחזור לאב בין שיהיה לאדון עומד כנגדם. ועוד מה טעם על "וַעֲבָדְךָ, שֵׁשׁ שָׁנִים" אם זאת נפדית ויוצאת. ואומרים במאמר "וְאִם-שְׁלָשׁ-אֵלֶּה--לֹא יַעֲשֶׂה, לָהּ" (שמות כא, יא) שלא ישאנה הוא ולא יפדנה ולא ישאנה בנו. "וְיָצְאָה חִנָּם" הטעם לפי דעתם אם הגיעה קודם זמנה בשש לידי בגרות "וְיָצְאָה חִנָּם" ואיך אפשר לקנותה האדון סכום שש שנים בידעו כי אם תרע בעיניו והיא תבגור קודם זמנה ויפסיד מעותיו והכתוב במאמר "וַעֲבָדְךָ, שֵׁשׁ שָׁנִים" אין מבדיל בין קטנה לבוגרת. ובמאמר "אֵין כָּסֶף" אמרו כשתשלים זמנה עדיין שהיא נערה ולפי הפשט אין מזה המאמר חלוק זמן ולא חלוק גופים שיהיה הרצון "וְיָצְאָה חִנָּם" קודם שש על הבגרות אין כסף בסוף שש על הנערה. ובפסוק "וְאִישׁ כִּי-יִשְׁכַּב אֶת-אִשָּׁה שִׁכְבַת-זֶרַע" (ויקרא יט, כ) אמרו היא שפחה כנענית חציה שפחה וחציה בת חורין מן מאמר "וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה" (ויקרא יט, כ). והטעם שטבלה טבילת שפחות והיא מעבדי התנחלות ונתנת לעבד עברי הבא אליה כשלא נשתחררה עדיין בעוד שהיא לעבד עברי חייב אשם והיא תלקח אלא אם לא תהיה לעבד עברי אין שם חיוב כיון שלא חפשה שאין קדושי עבד ושפחה קדושין. ואמת שזה הפסוק הוא הנרמז בפרק ו"כִּי-יִמָּכֵר" והזכירה הנה להורות לבא אליה קודם היעוד שאם לא כן מה בא הכתוב ללמד על שפחה שהיא מעבדי התנחלות אם היא פדויה או משוחררת והכתוב אומר "אִם-אֲדֹנָיו יִתֶּן-לוֹ אִשָּׁה" (שמות כא, ד) והוא אומר "אָהַבְתִּי אֶת-אֲדֹנִי, אֶת-אִשְׁתִּי" (שמות כא, ה). ועוד באמרו "נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ" שהוא עבד עברי ואיך הבא אליה לא יומת אלא ישלם אשם. וחכמי הקראים אומרים כי הרצון במאמר "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" בקטנה ובוגרת הכתוב מדבר לא באלמנה ולא בגרושה. ולפי העקר שבארנו האלמנה והגרושה קודם שתבגור תלויה ברשות האב בנשואיה אבל במכירתה הדבר מסופק. ואמרו במאמר "לֹא תֵצֵא, כְּצֵאת הָעֲבָדִים" (שמות כא, ז) רק אם תמכר תמכר על מנת שתנשא ותמכר לישראל. אבל שפחה שהיא זולת בני ישראל יכשר שתמכור נפשה בין שתהיה אלמנה בין שתהיה גרושה בין שתהיה בתולה ותמכר לשרות בלבד. ואחרים פירשו שאינה נמכרת עד שש רק עד איזה זמן שירצו ואחרי כן תנשא. ומאמר "לֹא תֵצֵא, כְּצֵאת הָעֲבָדִים" טעמו לא תשתעבד בעבודת עבדים אבל יש לה חלק מן הכבוד הואיל שעתידה להנשא. ואמר "אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ, אֲשֶׁר-לוֹ יְעָדָהּ--וְהֶפְדָּהּ" יש מפרשים שמלת "וְהֶפְדָּהּ" החזירוה אל האב והטעם קודם היעוד ומה טעם "לְעַם נׇכְרִי" כי מה בגידה יש מן האב לבת. ואם יהיה חוזר אל האדון הטעם יהיה יוצא לשלישי ר"ל לבקש כסף מקנתה והנה אם לא יהיו נשואין מה טעם "לֹא־יִמְשֹׁל לְמׇכְרָהּ בְּבִגְדֹו־בָהּ" (שמות כא, ח) כי אם לא יהיו נשואין לא יאמר בגידה. ואם הרצון אחר היעוד מה הטעם "אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ" אחר שיעדה לעצמו יפדנה ולא יבקש כסף מקנתה ולמה אמר לשון פדיון בעבור שיעדה בזמן שעבודה קודם געת זמן החופש על כן אומר "לֹא־יִמְשֹׁל לְמׇכְרָהּ בְּבִגְדֹו־בָהּ" כשרוצה לגרשה בעבור שיש לו תליאה במעות על כן הזהיר. ובזה הפירוש אומר רבינו אהרן נ"ע שאחרי שיעדה פדויה היא ועוד שמצות היעוד קודמת למצות פדיונה ומה בא הכתוב ללמד אלא שזה הפדיון ספור ליעוד. והנה הכתוב אסר היעוד שהוא קודם בוא זמנה ולא היעוד אשר אחר בוא זמנה כדי להזכיר שלא לבגוד למכרה וטעם "לְעַם נׇכְרִי" לאיש נכרי שהאב מוכר משפחות לשפחות ולא האדון בעבור שפדאה קודם זמן נשואיה ועל כן אומר "וְאִם-לִבְנוֹ, יִיעָדֶנָּה--כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת, יַעֲשֶׂה-לָּהּ" (שמות כא, ט) ר"ל שלא יאמר כי יש לה תליאות השעבוד שאם בא זמנה יעשה לה כדין הבנות ואחרי כן אומר "אִם-אַחֶרֶת, יִקַּח-לוֹ--שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ, לֹא יִגְרָע" (שמות כא, י) ואחרי כן אומר "וְאִם-שְׁלָשׁ-אֵלֶּה--לֹא יַעֲשֶׂה, לָהּ" (שמות כא, יא) עונה על שאר כסותה ועונה ואומר "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא) ר"ל אם לא יעשה לה שלש אלה ורוצה להתגרש אין לה מוהר מואחר. וכן יפת אמר אפשר שיהיה הרצון אין עליה ולא לה ר"ל באמרו "וְיָצְאָה חִנָּם" אין עליה מכסף מקנתה ובאמרו "אֵין כָּסֶף" לא לה מן מוהר מואחר ויפה פירש מפני שנוי המאמר. וכל זה הפרק תלוי על אשר נפדה קודם זמנה שאין לו זכות הואיל ונשאת. ובפרשת קדושים כולל שני הזמנים באמרו "וְהָפְדֵּה לֹא נִפְדָּתָה, אוֹ חֻפְשָׁה לֹא נִתַּן-לָהּ" (ויקרא יט, כ). ובאמרו "כִּי-לֹא חֻפָּשָׁה" כולל שני הענינים שהפדיון קרוב מלשון חופש ולמד לנו הכתוב שהבא אליה קודם הפדיון או קודם החופש יתחייב באשם. ואמר "בִּקֹּרֶת תִּהְיֶה" מן "לֹא-יְבַקֵּר הַכֹּהֵן" (ויקרא יג, לו) שהדין לחפש שאם נפדית או חפשה יהיה חייב מות. ונראה לי שחיוב האשם מפני שהיא מאסורי ביאה והעד על זה שלמדנו על מה שכתוב בעזרא על "אֲשֶׁר הֹשִׁיבוּ נָשִׁים נָכְרִיּוֹת" (עזרא י, יח) באמרו "וַאֲשֵׁמִים אֵיל-צֹאן, עַל-אַשְׁמָתָם" (עזרא י, יט) מפני שהן כנעניות ויש להן אסור ביאה ובאמת כי הבא עליה לא אסרה לאדוניה. והחכמים אומרים שאם פתה היא כדין המפותה ואם אנסה היא כדין האנוסה וצריך לשחררה והעונש לאביה. ודעת בעלי הקבלה בארנוה וכמו שאין קדושי בן חורין תופשין בשפחה כך אין קדושי עבד תופשין בבת חורין. ומצאתי דעות החכמים בענין העבדים נחלקים לשלש דעות. דעת בעלי הקבלה אחת ודעת בעלי מקרא לשני חלקים הרי שלש דעות. דעת בעלי הקבלה שאומרים כי העבדים הם לשלשה חלקים. האחד הוא הנאמר "וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ" (שמות כב, ב) והוא הנזכר "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי" (שמות כא, ב) ונמכר לישראל ועובד עד שש ובשביעית יוצא ואם לא ירצה לצאת יהיה נרצע ועובד עד היובל. ובאמת שהנה חלוק יש בין שיש לו אשה שהוא עד שש ובין שאין לו אשה ואדוניו נותן לו אשה ובצאתו האשה וילדיה תהיה לאדוניה ואם לא ירצה העבד נרצע ועובד עד היובל. אך בפרשת ראה לא חלק בין שיש לו אשה ובין שאין לו אשה אם ירצה שיהיה נרצע והשפחה הנזכרת בפרשת ראה או העבריה היא הנזכרת בפרשת משפטים "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" וזאת אינה נרצעת. והשני הוא הנמכר מעצמו עד היובל ואין אדוניו נותן לו אשה ואין צריך הענקה ונמכר לגר תושב והוא הנזכר בפרשת בהר סיני. והשלישי הוא מעבדי התנחלות הטובל לשם עבדות והשפחה. ודעת חכמי הקראים שחלקו העבדים לארבעה חלקים. האחד שהוא הנזכר בפרשת משפטים "כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי" (שמות כא, ב) ואומרים שהוא גר צדק. ואשר משכם לומר כזה מפני האשה הנתנת לו באמרו "הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ, תִּהְיֶה לַאדֹנֶיהָ" (שמות כא, ד) שהיא כדין קדש וקדשה והכתוב אומר "לֹא-תִהְיֶה קְדֵשָׁה, מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל; וְלֹא-יִהְיֶה קָדֵשׁ, מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים כג, יח) על כן אומרים שהוא גר צדק ובאמת כי אין זאת לעבד עברי דין קדש וקדשה אבל ענין קדש וקדשה יש לו טעם אחר כמו שנתפרש במעשה יהודה "וַיִּרְאֶהָ יְהוּדָה, וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה" (בראשית לח, טו) ואומר "אַיֵּה הַקְּדֵשָׁה הִוא בָעֵינַיִם, עַל-הַדָּרֶךְ" (בראשית לח, כא) והבא עליה נקרא קדש. ונראה לי כי לא דנו החכמים זה כדין קדש וקדשה אלא מפני שמצאו דברי המתרגם ארמית שהקדש והקדשה היא ביאת העבד והשפחה העבד מי שחציו עבד וחציו בן חורים וכן נמי בשפחה שחציה שפחה וחציה בת חורים ועל פי דעתם על אלו לבד אמרו שאין קדושין תופשין. והשני עבד שמכרוהו בית דין מפני שגנב ונמכר בגנבתו נמכר כמדת שגנב בין ישראל בין גר צדק. והשלישי הוא עבד הנזכר בפרשת בהר סיני ישראלי שמוכר עצמו עד היובל. והרביעי הוא מעבדי התנחלות. והדעת השנית מדעת חכמי הקראים היא דעת ר' אהרן נ"ע שחלק העבדים לשני חלקים והוא האמת. כי הנזכר בפרשת משפטים כולל בין מי שנמכר מעצמו בין שמכרוהו בית דין והעד בפרשת ראה שאמר "כִּי-יִמָּכֵר לְךָ אָחִיךָ הָעִבְרִי, אוֹ הָעִבְרִיָּה--וַעֲבָדְךָ, שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו, יב) ואינו נסגל למי שמכרוהו בית דין כפי דעת בעלי הקבלה כי מה טעם "אוֹ הָעִבְרִיָּה" והם אומרים אין אשה נמכרת בגנבתה שהכתוב כולל האיש והאשה באיכות אחת אע"פ שהם חולקים האשה מן האיש באיכות אחרת כי אומרים העבריה היא הנזכרת "וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ, לְאָמָה" (שמות כא, ז) ואינו נסגל לגר צדק כדעת בעלי מקרא כי מה טעם "אָחִיךָ" ועוד לחברו עם העבריה ובירמיה כתוב "לְבִלְתִּי עֲבָד-בָּם בִּיהוּדִי אָחִיהוּ, אִישׁ" (ירמיהו לד, ט). והנה לא חלק הכתוב כי אם בין מי שיש לו אשה ובין מי שאין לו אשה כי מי שאין לו אשה אדוניו נותן לו אשה ואם רוצה לעבוד[[122]](#footnote-122) יותר משש נרצע ועובד עד היובל וביובל יוצא הוא ובניו. וחשש לומר ובניו מפני שאמר "הָאִשָּׁה וִילָדֶיהָ" כי מה טעם לומר "הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ" (ויקרא כה, מא) הוא הנזכר בפרשת בהר סיני ולא הזכיר תחלת ענין זה העבד בפרשת בהר סיני מפני שלא היה הרצון כי אם לענין השמטת היובל לדרור העבדים מפני שבפרשיות משפטים וראה באר תחלת ענינם וסתם ענינם באחרית באמרו "וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם" (שמות כא, ו) ובפרשת בהר סיני פירש ענין מה שסתם. ודין אחד לגר צדק ולישראל ואין הפרש בין שמכר עצמו בין שנמכר בבית דין. ואם יטעון טוען כי אם יגנוב יותר ממה ששוה בשש. התשובה שדין תורה הוא שלא ימכר יותר משש אע"פ שגנב יותר ממה ששוה בשש. ואם יאמר אומר שאם זאת הפרשה כוללת בין הנמכר מעצמו בין שמכרוהו בית דין ולא הבדיל רק למי שאין לו אשה ואדוניו נותן לו אשה והוא הנרצע ועובד עד היובל והוא הנזכר בפרשת בהר סיני היך אומר לשם "וְכִי-יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ[[123]](#footnote-123), וְנִמְכַּר-לָךְ" (ויקרא כה, לט). התשובה יש לומר שזאת המכירה אחר שש ודין אחד לנמכר בבית דין או הנמכר מעצמו שנכללים ב"וְכִי-יָמוּךְ אָחִיךָ" וכתוב "וּפֶן-אִוָּרֵשׁ וְגָנַבְתִּי" (משלי ל, ט). אמנם קדושי עבד איך הם תופשין בשפחה נבאר מאחרי כן בפרקים הבאים:

**#XVIII:13 פרק שלשה עשר**

**היבמה** אין הקנין תופש בה ממה שהכתוב אומר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר" (דברים כה, ה) ומלת היות מורה על הקנין. וחכמי הקבלה אומרים שנתספק להם אם קדושין תופשין בה או אין קדושין תופשין בה ונתנו טעם שאם יהיה מאמר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת" הגדה אין קדושין תופשין בה ואם יהיה דרך אזהרה יהיו קדושין תופשין בה והוא האמת לפי יסודנו שבארנו. וזאת היבמה חכמי הרבנים אומרים שהיא אשת אח האמתי ויש גם כן מחכמי הקראים שאומרים שהיא אשת אח האמתי על פנים אחרים כבנימן האוונדי נ"ע שאומר שהיא אורשת האח האמתי כי לפי דעתו אין אזהרת "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" (ויקרא יח, טז) רק על הנשואה. ור' יוסף הקרקאסני יר"א אמר היא שמת בעלה עליה בלי ולד כדעת הרבנים. ומה שיש לטעון עליהם כי אשת אח נאסרה בעריות בין מאורשה בין בעולה ואין תנאי עומד בעריות ואינו כתנאי היוצא מן הכלל פרט. ולהיות אחות בדין אי אפשר כי מה טעם "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר". על כן פסקו החכמים שהוא אח משפחה כגון שאומר "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" (דברים כה, ה) ואומר "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ" (רות ד, ה) שהוא ישוב בנחלה שהוא נחלת הארץ ועל כן בטל היבום בגלות. והאומרים כי מן מאמר "לְאִישׁ זָר" מלמד שהוא אח ממש אדרבא מלת "זָר" מורה שהוא אח משפחה שאם היה אח ממש מה טעם "לְאִישׁ זָר" וקודם בוא התורה היה הענין תלוי באחים ממש ואחר בוא התורה היה הענין תלוי באחי משפחה וענין רות לעד ואם לא זכר יבום וחליצה. ולדעת חכמי הרבנים שיש נשים לא חולצות ולא מתיבמות ויש חולצות ומיבמות ויש חולצות ולא מיבמות ויש מיבמות ולא חולצות והכתוב לא התנה כן. ומה שנשענו במאמר "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ" (ויקרא יח, יח) חלום בלי פתרון ואינה פטורה אלא אחרי יבום אם יגרש ואחר חליצה אינה צריכה גט והבא עליה קודם שתחלוץ אינה אסורה אלא משום לאו. והיבם אם רוצה ליבם יקדש קדושין ואחרי כן ישאנה:

**#XVIII:14 פרק ארבעה עשר**

**הקונה** אשתו שנתגרשה ממנו אחר שנשאת לאחר אין הקנין תופש ולא ישאנה אלא יגרש בגט שנאמר "לֹא-יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר-שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה[[124]](#footnote-124), אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה" (דברים כד, ד) מלמד שאסרה בנשואין ועקר הטמאה תלוי בנשואין עם כל זה חכמים אסרו לאיש האשה שנתגרשה ממנו ואורשה לאחר אע"פ שלא בא השני עליה מראית הכתוב שאמר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) שלשון היות מורה על הארוש כמו שהכתוב אומר "כִּי יִהְיֶה[[125]](#footnote-125) נַעֲרָה בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ" (דברים כב, כג). לא כדעת ר' בנימן האוונדי שאומר כי על הבעולה הכתוב מדבר כי בין על הבעל הראשון בין על הבעל השני הקנין מעכב ומאמר "אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה" יורה על הרחקה. ואם זנית אשתו אחרי שגרשה היא אסורה עליו מדרך הגברה שעקר הטמאה מצאנוהו על השכיבה שנאמר "וְאִישׁ אֶת-אֵשֶׁת[[126]](#footnote-126) רֵעֵהוּ טִמֵּאתֶם" (יחזקאל לג, כו). ואין הבדל בין אנוסה לשוגגת ובין שהיא ברצון והעד "אֲשֶׁר טִמֵּא, אֵת דִּינָה אֲחֹתָם" (בראשית לד, יג). ולא הבדיל הכתוב ביניהם רק בשביל חיוב המיתה והוא הדין לשוגגת שהיא כדין האנוסה. ואין לטעון על נשי דוד כי הן העידו אחת לאחרת על טהרתן ויש להקריב בדעת כי שעת המלחמה היתה והם עמלים בורחים להמלט ואיך אפשר בשעה כזו לבוא על אשה. והעד על נשי דוד שהניח לשמור הבית שהיו צרורות עד יום מותן אלמנות חיות (שמואל ב כ, ג) ואליהן לא בא[[127]](#footnote-127). והמביאים ראיה מן "וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה" (במדבר ה, יג) שהאנוסה מותרת לבעלה אינו פשט נכון. ומדרך הגברה להאסר לאיש אשה ששכב עמה דרך זנות ואחרי כן זנית לאחר או נשאת תהיה אסורה לראשון. הממזר אסור לבת ישראל ובן ישראל לממזרת אחד זכרים ואחד נקבות והקנין תופש וצריך לגרש בגט. ואיזה הוא ממזר הנולד מאסורי ערוה בחייבי כריתות חוץ מן הנדה ראיה לדבר "לֹא-יִקַּח אִישׁ, אֶת-אֵשֶׁת אָבִיו" (דברים כג, א) ואחריו אומר "לֹא-יָבֹא מַמְזֵר" (דברים כג, ג). מכלל שהממזר הוא הבא מן ערוה אסורה. גם הנולד מספק כגון ספק קדושין וספק שנתגרשה יהיה ממזר מסופק. ומה שיש באסור ערוה ספק בין החכמים הנולד ממזר מספק ושתוקי ואסופי ספק ממזר. ואיזהו שתוקי שאין אביו ידוע. והאסופי שאין אביו ואמו ידועים. וחכמים בארו שעד דור עשירי אסורים מפני שלא אמר בו לעולם כמו שאמר לעמוני ומואבי והאמת שהוא לעולם אע"פ שלא אמר כן שאם לא כן היה מבאר כמו שבאר באדומי ומצרי. ואין טעם לדברי מי שאמר שהוא שם אומה. אמנם "פְצוּעַ-דַּכָּא וּכְרוּת שָׁפְכָה" (דברים כג, ב) מפני שיחות כלי התשמיש. והוא הדין מי שאינו מורה כחץ והנולד בביצה אחת והטומטום והוא הדין לאילונית מדרך הפך. ומן המתגיירים עמון ומואב אסורים לעולם אחד זכרים ואחד נקבות והקנין תופש וצריך לגרש בגט. ומאמר בעלי הקבלה מואבי ולא מואביה עמוני ולא עמונית הנה הם אומרים על אדומי ומצרי אחד זכרים אחד נקבות. אכן מה שהביא החכם רבינו אהרן נ"ע ממה שאמר בעזרא[[128]](#footnote-128) "גַּם בַּיָּמִים הָהֵם, רָאִיתִי אֶת-הַיְּהוּדִים הֹשִׁיבוּ נָשִׁים אַשְׁדֳּדִיּוֹת, עַמֳּנִיּוֹת, מוֹאֲבִיּוֹת" (נחמיה יג, כג) ואומר כי אין הגנות בעבור שהניחו לשון הקדש כי לשון אשדודית לבד הזכיר אבל מה שהזכיר עמוניות מואביות לא הזכירן רק מפני אסור ביאתן והכתוב אומר "מִן-הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָמַר-ה' אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל[[129]](#footnote-129) לֹא-תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא-יָבֹאוּ בָכֶם" (מלכים א יא, ב). ובאמת כי אין הכונה מפני הלשון ולא מפני "לֹא-יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי" (דברים כג, ד) רק מפני שהן בכנעניותן כי כן אמר "הֹשִׁיבוּ נָשִׁים נָכְרִיּוֹת" (עזרא י, יח) שאם נתגיירו מה טעם לקראן נכריות ומה טעם לאסור אותן שהיו זולתי עמוניות מואביות והנה השבויה תוכיח. ואולם חבר זה הענין ממעשה שלמה המלך ע"ה ולשם כתוב "מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיֹּת, צֵדְנִיֹּת חִתִּיֹּת"[[130]](#footnote-130) (מלכים א יא, א). ואם הכונה משום "לֹא-יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי" אמר "מִן-הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָמַר-ה' אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא-תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא-יָבֹאוּ בָכֶם" מה טעם צדניות חתיות אם נתגיירו רק הטעם בזה המאמר באמרו "מִן-הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָמַר-ה'" וגו' הוא מה שכתוב בתורה "וְלֹא תִתְחַתֵּן, בָּם: בִּתְּךָ לֹא-תִתֵּן לִבְנוֹ, וּבִתּוֹ לֹא-תִקַּח לִבְנֶךָ. (דברים ז, ג) כִּי-יָסִיר אֶת-בִּנְךָ מֵאַחֲרַי" (דברים ז, ד) וכתוב "וַיְהִי, לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה, נָשָׁיו הִטּוּ אֶת-לְבָבוֹ" (מלכים א יא, ד). וכל זאת האזהרה לא היתה רק כשהן עדיין בכנעניותן ועל כן קראן נכריות כי לא היתה גירותן שלמה. הלא תראה כי בעת שהזכיר בעזרא וימצאו כתוב "לֹא-יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי" (נחמיה יג, א) לא הורה להבדל מן הנשים רק הורה שנבדלו מכל ערב שלא יהיה בועד אחד:

**סוף** המאמר אני רואה שאין שום חזוק מכלל אלו המאמרים בין ממה שכתוב בעזרא בין ממה שכתוב בשלמה לאסור גיורת עמונית ומואבית. אכן מאמר התורה "לֹא-יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי" הוא אסור לענין הנשואין כמו שאמר "מִן-הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָמַר-ה' אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא-תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא-יָבֹאוּ בָכֶם" (מלכים א יא, ב) וגם באמרו "לֹא-יָבֹא פְצוּעַ-דַּכָּא" (דברים כג, ב) אחד זכרים ואחד נקבות כמו שאמר "לֹא-יָבֹא מַמְזֵר, בִּקְהַל ה'" (דברים כג, ג) שהוא אחד זכרים ואחד נקבות. ומחלון וכליון שלקחו מואביות העלה ידועה שהיו חוץ ממקומם. ואם בעבור בועז כפי דברי בעלי הקבלה היבום מצות עשה ודוחה את לא תעשה אע"פ שאין לנו צורך והם אומרים שלא קדשו אותן רק שדוכין היו. אך מה שיש לנו לומר כי דברי רות ידועים "בַּאֲשֶׁר תָּמוּתִי אָמוּת" וכו' (רות א, יז) כי נעמי היתה מדחת אותן בכל כחה ורות דבקה בה. ואדומי ומצרי דור ראשון ודור שני מן הילודים אסורים שנאמר "בָּנִים אֲשֶׁר-יִוָּלְדוּ לָהֶם, דּוֹר שְׁלִישִׁי--יָבֹא לָהֶם, בִּקְהַל ה'" (דברים כג, ט) והקנין תופש וצריך לגרש בגט אחד זכרים ואחד נקבות. וזה לאו הוא הבא מכלל עשה שאומרים החכמים מן הקיום ביעוד. אכן הגבעונים נראה לי שנאסרו מפני עבדות ממה שאמר יהושע שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים וכתוב "שֶׁנָּתַן דָּוִיד וְהַשָּׂרִים לַעֲבֹדַת הַלְוִיִּם[[131]](#footnote-131)" (עזרא ח, כ) ועל כן נקראו נתינים. והכתויים הם עובדי כוכבים ואסורים לבוא בישראל:

**#XVIII:15 פרק חמשה עשר**

**ויש** נשים אחרות אסורות לכהן. אשה זונה וחללה גרושה וגם האלמנה לכהן גדול והקנין תופש וצריך לגרש בגט. והזונה היא התפושה והמפותה. ובעלי הקבלה אמרו הבא על הפנויה שלא לשם אישות לא עשאה זונה אבל המוסר את בתו שלא לשם קדושין עשאה זונה. והרצון שאי אפשר להיות קדושין כגון האסורים שהקדמנו שהן אסורי ביאה בין הקדושין תופשין בין שאינן תופשין חוץ מן הנדה. ויש מחכמי הקראים שהודו בזה והאמת מה שהקדמנו והכתוב אומר "הַכְזוֹנָה, יַעֲשֶׂה אֶת-אֲחוֹתֵנוּ" (בראשית לד, לא). והחללה היא שחללה עצמה בשווקים וברחובות במכר וקנין והמשרתת. ויש אומרים שהחללה היא שנולדה מאסורי לאוין של כהן ממה שאמר "וְלֹא-יְחַלֵּל זַרְעוֹ, בְּעַמָּיו" (ויקרא כא, טו) והשבויה. ובעלי הקבלה אמרו הנשים האסורות לכהן אם שכב עמהן הכהן נעשו חללות כגון אלמנה שבעל אותה כהן גדול נעשית חללה ואסורה לכהן הדיוט שנאמר "וְלֹא-יְחַלֵּל זַרְעוֹ, בְּעַמָּיו" שעמיו היא אשתו ואינו פשט נכון שהבועל לא יהיה חלל והנבעלת תהיה חללה. אבל מה שראוי להאמיו שחללה היא שמחללת עצמה בשווקים וברחובות והנולדת מאסורי לאוין של כהן שנאמר "וְלֹא-יְחַלֵּל זַרְעוֹ, בְּעַמָּיו" הנאמר לכהן גדול והוא הדין לכהן הדיוט. וכל זונה חללה ולא כל חללה זונה. והגרושה אסורה לכהן באמור "וְאִשָּׁה גְּרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ" (ויקרא כא, ז) ממי שראוי להיות אישה ולהוציא מי שהיא גרושה מאשה אחרת כגון שתי נשים שנפלו ליבום והאחת פוטרת לחברתה. ויש אומרים על כן אומר "מֵאִישָׁהּ" שהכהן מחזיר גרושתו ובא כמו "וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל" (יחזקאל כד, יז). ולא כן אלא היא אסורה עליו כי אין טעם להסגיל איש מאיש ממאמר "מֵאִישָׁהּ" בין שיהיה כהן עצמו בין שיהיה זולתו. ובעלי הקבלה אמרו ריח גט פוסל בכהונה כגון שאמר זה גטך שאת פטורה לכל העולם חוץ מפלוני שאינו גט כשר. והאלמנה אסורה לכהן גדול שנאמר "אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה, אֶת-אֵלֶּה לֹא יִקָּח" (ויקרא כא, יד) ומותרת לכהן הדיוט ולעתיד תהיה אסורה לו אלמנת ישראל שנאמר "וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר[[132]](#footnote-132) תִּהְיֶה אַלְמָנָה, מִכֹּהֵן יִקָּחוּ" (יחזקאל מד, כב) יש אומרים כן היה לשעבר. ויש מצות עשה תלויות לכהן גדול שנאמר "כִּי אִם-בְּתוּלָה מֵעַמָּיו, יִקַּח אִשָּׁה" (ויקרא כא, יד) שתהיה בתולה ושלא תהיה גיורת ושבויה ושתהיה בחורה לזמנה שנאמר "וְהוּא, אִשָּׁה בִבְתוּלֶיהָ יִקָּח" (ויקרא כא, יג) שלא יקח אשה שהלכו הבתולים שלה ומוכת עץ אסורה לו. ואלו השתים חוץ מן האלמנה אסורות מכח עשה. ולכלל אסורי לאוין שהקדושין תופשין וצריך לגרש בגט אם נשאו. אמרו בעלי הקבלה אלו שנואות לשם שנאמר "כִּי-תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים, הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה" (דברים כא, טו) אמרו וכי יש אהובה ושנואה לשם אלא אלו הן אסורי לאוין והנכון שהאהובה ושנואה בעיני בעלה. אמנם אלו אסורי לאוין יהיה הנולד מהם פגום ויהיה כעין האסור ההוא מה שיהיה אם עמוני עמוני אם מואבי מואבי אם ממזר ממזר אם חלל חלל. ומי שאינו מוליד הוא זונה בעולם:

**#XVIII:16 פרק ששה עשר**

**נהגו** ישראל ונותנים קנין האיש לאבי האשה או לשלוחה על פי עדים או לאשה עצמה ואין ראוי לעשות כן וזהו הנקרא ארושין. וכבר אמרנו שטעם ארוש אסור שהענין בזה אסורה לכל העולם. וכשנותנו עומד ומשתחוה כנגד הר הבית ונותנו. והסכמתם היא הברית על זה אומר הכתוב "עַל כִּי-ה' הֵעִיד בֵּינְךָ וּבֵין אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ, אֲשֶׁר אַתָּה בָּגַדְתָּה בָּהּ" (מלאכי ב, יד). ראיה לדבר שהארושין הם על ידי נתינת דבר ממאמר דוד "אֲשֶׁר אֵרַשְׂתִּי לִי, בְּמֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמואל ב ג, יד) שהם מקום המוהר על זה אמר שאול "אֵין-חֵפֶץ לַמֶּלֶךְ בְּמֹהַר, כִּי בְּמֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים" (שמואל א יח, כה) שהם מקום המוהר מכלל הקנין על ידי המוהר. ומשעת נתינת הקנין היא אשת איש גמורה עליה הכתוב אומר "עַל-דְּבַר אֲשֶׁר-עִנָּה אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" (דברים כב, כד). ואחר הארושין נהגו ועושים שבועה שלוקחים מן החתן ונותנין על ידי הכלה קצת מן המוהר לעמוד בתנאי הארושין כבני ישראל הטהורים והקדושים. וקודם עשות השבועה לוקחים מן אבי הנערה או מן פקידה למה שידור לה מן נדניה. וזאת היא השבועה שנהגו ועושין:

**בברית** הר סיני ובחקי הר חורב אני פלוני בן פלוני מארש ומקדש את פלונית בת פלוני היות לי לאשה על טהרה וקדושה במוהר בכתב ובביאה כדת משה וישראל הטהורים והקדושים. ונהגו להשבע בברית הר סיני סמך לדבר "וָאֶשָּׁבַע לָךְ וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ, נְאֻם אֲדֹנָי ה'[[133]](#footnote-133)--וַתִּהְיִי-לִי" (יחזקאל טז, ח). ואין ראוי לבוא עליה כשהיא בארושין קודם שיעשה נשואין על זה הכתוב אומר "וּמִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר-אֵרַשׂ אִשָּׁה, וְלֹא לְקָחָהּ" (דברים כ, ז) עד שיעשה כניסה לחופה. ומי שבא על ארושתו הוא פגום. כניסת החופה היא בקבוץ עשרה אנשים הגונים ראיה לדבר מן בועז שלקח עשרה אנשים שנאמר "וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים, מִזִּקְנֵי הָעִיר" (רות ד, ב). ואע"פ שעונה על הגאולה לשם אומר "וְגַם אֶת-רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה" (רות ד, י):

**נהגו** ישראל ובשעת כניסת החפה עושים שבע ברכות ובתחלה מברכין ואין הברכות הם הנשואין אלא הכניסה לחפה. והעד על האלמנה שאינם עושים רק כניסה לחפה ולא יעשו שבע ברכות. ואם יעשו שבע ברכות ולא יעשו כניסה לחפה אין לשם נשואין עד שיעשה כניסה לחפה על כן אין ראוי לעשות נשואין שהיא נדה. ואם עשו שבע ברכות אינן נשואין גמורין עד שיעשו כניסה לחפה. על כן נהגו קהלות רומני"א ועושים כניסה לחפה בלי שבע ברכות ואלו הם הנקראים קדושין ונותן לה ידה קצת מן המוהר מידו לידה ואומר פסוק "וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי, לְעוֹלָם" (הושע ב, כא). ואם היא אלמנה אומרים פסוק "אַל-תִּירְאִי כִּי-לֹא תֵבוֹשִׁי" וגו' (ישעיהו נד, ד). ואם היא גרושה אומרים "לֹא-יֵאָמֵר לָךְ עוֹד עֲזוּבָה" (ישעיהו סב, ד). ואם תהר האשה שנכנסה בתולה ועושים שבע ברכות קודם שתלד להלל על בתוליה כי נראה להם פגימה גדולה ואע"פ שאין צורך כי שעת נפילת הזרע יורה על מה שיקרה לעובר במעי אמו עד שיולד ועת שיולד יורה על זמן ימי חייו על כן רוצים לברך קודם שתלד. והיות הברכות שבע לקחום החכמים מן התורה מן שבע ברכות הכתובות בפרשת וארא. מן "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם" "וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם" "וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם" (שמות ו, ו) "וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם" "וְהָיִיתִי לָכֶם" (שמות ו, ז) "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם" "וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם" (שמות ו, ח). ובפרשת אם בחקותי שבע ברכות עד "וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוּת" (ויקרא כו, יג) שהם עשרים ושמונה ברכות. ומנין לנו לומר ברכות בנשואין הנה ממה שברכו קרובי רבקה לה באמרם "אֲחֹתֵנוּ, אַתְּ הֲיִי לְאַלְפֵי רְבָבָה" (בראשית כד, ס). ומה שברך יצחק ליעקב בלכתו לקחת אשה "וְאֵל שַׁדַּי יְבָרֵךְ אֹתְךָ" (בראשית כח, ג). וכן מה שנאמר לבועז "וִיהִי בֵיתְךָ כְּבֵית פֶּרֶץ" וגו' (רות ד, יב). וכשרוצים לעשות שבע ברכות ואין לשם קדושין מוליכין את החתן תוך הכניסה ועומד אחד ואומר התנאים והכל שומעין ואחרי כן מוליכין את החתן אצל הכלה ועושים קדושין במוהר עם פסוק "וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי, לְעוֹלָם" וגו'. ושניות זה הפסוק רומז לשתי הבריתות ברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים ובפרשת בהר סיני עליה הרמיז אלה דברי הברית. אכן כשלוקחין החתן מביתו להביאו בכנסת לוקחין אותו מעוטף בטלית ומביאים אותו במזמורים ראויים לענין משיח. והולכים ומביאים את הכלה בפרק "אֵשֶׁת-חַיִל, מִי יִמְצָא" (משלי לא, י) עם פזמון "מָצָא אִשָּׁה, מָצָא טוֹב" (משלי יח, כב). ומעמידין את הכלה עם שושביניה ועומד אחד וקורא את השטר כפי מה שהוא מסודר וכל העם שומעים והשטר כתוב למנין בריאת העולם ומורה הזמן והמקום ושם החתן ושם אביו ושם הכלה ושם אביה בכל עניני תנאי התורה. ואחרי כן לוקחים קרובי הכלה את השטר וחותמים הזקנים. ויש מקומות ונהגו וחותמים עשרה אנשים מן הזקנים. ויש מקומות ונהגו כותבים נדוניותיה ומנהג טוב הוא ויקרא כתובה. ויש מקומות ונהגו ואין כותבים אלא נשענים על מה ששמעו מן תנאיהם. ואחרי כן עומד המברך ולוקח את החתן ואת השטר עם קצת מן מוהרה ונותן לידי הכלה נגד כל ישראל היות בידה לראיה ולזכות עם פסוק "וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי" כמו שהקדמנו וזהו המרמיז על הברית השנית. ומחל המברך קודם החל שבע ברכות ומברך את החתן ואת הכלה בפסוקים הראויים "וְיִתֶּן-לְךָ, הָאֱלֹהִים, מִטַּל הַשָּׁמַיִם" וגו' (בראשית כז, כח). "וַיֹּאמְרוּ כָּל-הָעָם אֲשֶׁר-בַּשַּׁעַר, וְהַזְּקֵנִים--עֵדִים; יִתֵּן ה' אֶת-הָאִשָּׁה הַבָּאָה אֶל-בֵּיתֶךָ, כְּרָחֵל וּכְלֵאָה" וכו' (רות ד, יא) "וִיהִי בֵיתְךָ כְּבֵית פֶּרֶץ" וכו' (רות ד, יב). ואחר כך לוקח כוס יין ומברך על היין ומתחיל "נָתַתָּה[[134]](#footnote-134) שִׂמְחָה בְלִבִּי" וכו' (תהילים ד, ח). ומברך על היין ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המצמיח גפן מן הארץ. ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם הנותן לנו ששון ושמחה ובורא פרי הגפן אמן. והנה ברך על הצומח שהוא תחלת ההויות והזכיר המשובח ממין הצומח מפני שהוא משמח אלהים ואנשים. והצומח קיום החי וקודם במציאות. ומסבל יורשים הוא לברך על היין והיות הצומח קודם מן החי כך הוא מסודר במעשה בראשית ועל כן מוקדם בברכה כי איך אפשר המצא החי ומזונו עדיין לא יהיה נמצא. ועם ברכת היין מברכים שבע ברכות. ואחר כך מברך על שהכל בראת לכבודך וכל סדר הברכות לטעם הזווג שהוא קיום ההויה. וסדרו חכמינו ע"ה לכל ברכה פסוקים הראויים ומופיעים לענין הברכה. והרצוי בזאת הברכה באמרו ברוך אתה ה' אליהנו מלך העולם שהכל בראת לכבודך רוצה בו על שהמציא את העולם כלו מכלליו עד פרטיו בתחלת בריאתם וכן המשך קיום מציאותם מהם מתמידים כאשר נמצאו ומהם הווים ונפסדים והביאו פסוקים מרמיזים על זה כגון פסוק "אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶרֶץ, וְאָדָם עָלֶיהָ בָרָאתִי; אֲנִי, יָדַי נָטוּ שָׁמַיִם" (ישעיהו מה, יב) "אַף-יָדִי יָסְדָה אֶרֶץ" וגו' (ישעיהו מח, יג). ואחרי שהורה בבריאת העולם כל הנמצא הורה על מה שהוא מתמיד כאשר נמצא באמרו "קֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם, יַעַמְדוּ יַחְדָּו" (ישעיהו מח, יג). ולמה שהוא מתמיד על ידי ההויה וההפסד אומר פסוק שאמר "כֹּה-אָמַר ה' גֹּאֲלֶךָ, וְיֹצֶרְךָ מִבָּטֶן" וגו' (ישעיהו מד, כד). ואחרי כן רוצה לבאר המולידים איך היתה תחלת בריאתם וחותם בברכה השלישית ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר האדם. ובזה מרמיז נפיחת הנשמה על האדם והביא פסוקים מרמיזים בזה "כֹה אָמַר-ה' בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים" וכו' (ישעיהו מה, יח). "לֹא-תֹהוּ בְרָאָהּ, לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ" (ישעיהו מה, יח). ואומר "כֹּה-אָמַר הָאֵל[[135]](#footnote-135) ה', בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם, רֹקַע הָאָרֶץ, וְצֶאֱצָאֶיהָ; נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ, וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ" (ישעיהו מב, ה). "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ" (בראשית א, כו). ובברכה רביעית בעבור יצירת חוה. וחותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם יוצר האדם. ויש חותמים נוצר האדם כי כן כתוב "וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמָם אָדָם, בְּיוֹם, הִבָּרְאָם" (בראשית ה, ב). ומביאים פסוקים מורים על יצירת חוה כפי שהם מסודרים. ובברכה חמישית חותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם המשמח ציון בבניה. הואיל והמולידים נבראו זכר ונקבה והתכלית להוליד ולדות לקיום המין והמכוון במין האדם הוא ישראל כאשר הכתוב אומר "כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי, וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו" (ישעיהו מג, ז) ואומר "וְרָאוּ כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ, כִּי שֵׁם ה' נִקְרָא עָלֶיךָ; וְיָרְאוּ, מִמֶּךָּ" (דברים כח, י) על כן הסגיל קיום מין האדם בקיום עם ה' ומביאים פסוקים מרמיזים על זה כאשר הם מסודרים. ובברכה הששית חותם ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם משמח חתן וכלה להתחבר אותם הולדות זכר ונקבה על קיום מין האדם כאדם וחוה ומביאים פסוקים מורים על שמחה חתן וכלה כללית. ובברכה השביעית חותם גם כן ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם משמח החתן עם כלה לאלה הפרטים. ומביאים פסוקים מורים על שמחת החתן עם הכלה ומטעימים החתן והכלה מן הברכה ואומרים פסוקים "שְׁתֵה-מַיִם מִבּוֹרֶךָ" (משלי ה, טו) "יִהְיוּ-לְךָ לְבַדֶּךָ" (משלי ה, יז) "אַיֶּלֶת אֲהָבִים" (משלי ה, יט) "מָצָא אִשָּׁה, מָצָא טוֹב" (משלי יח, כב) "וּמְצָא-חֵן וְשֵׂכֶל-טוֹב" (משלי ג, ד). ואחרי כן מעלה שבר ציון וירושלם ומשים אפר על ראשם באמרו "אִם-אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלִָם" (תהילים קלז, ה) "אִם-לֹא אַעֲלֶה, אֶת-יְרוּשָׁלִַם" (תהילים קלז, ו). ואחרי כן אומר "כֹּה, אָמַר ה', שַׁבְתִּי אֶל-צִיּוֹן" (זכריה ח, ג) בנחמת ציון וירושלם וחותם ב"שִׁיר, הַמַּעֲלוֹת: בְּשׁוּב ה', אֶת-שִׁיבַת צִיּוֹן" (תהילים קכו, א). ומברכים החתן והכלה ומוליכים החתן והכלה בזמירות נעימות כאשר הוא מסודר ומכניסים אותם בחפה. ואחרי כן יושבים ושמחים עם החתן אחיו רעיו ואהוביו וכן עם הכלה אחיותיה ורעיותיה שבעת ימים שנאמר "מַלֵּא, שְׁבֻעַ זֹאת" (בראשית כט, כז). ובשבת הוא בתוך השבעה מוליכים החתן בכנסת ומוציאים התורה וקוראים בענין "וְאַבְרָהָם זָקֵן, בָּא בַּיָּמִים" (בראשית כד, א). ומנהג טוב הוא שיהיו ישראל צנועים מנשיאת נשים נכריות:

**מנהג** טוב ראיתי לקהלות בעלי מקרא שמתקנים שושבינים בשעת כניסה לחפה והם פקידים עליהם על בתולי הנערה להוציא את השמלה שלא להוציא שם רע עליה ובתורה כתוב "וְאֵלֶּה, בְּתוּלֵי בִתִּי; וּפָרְשׂוּ, הַשִּׂמְלָה" (דברים כב, יז) אלו הם השושבינים ומנהג טוב הוא:

**נהגו** לעשות כניסה לחפה ביום רביעי בבקר השכם של יום חמישי יוצאים לבית דין. ואין ראוי לעשות כניסה ביום ששי בעבור אסור הביאה בשבת. ואין ראוי לשאת את ההרה מפני סבת (נ"א סכנת) הולד. והשפחה כשתשתחרר היא נקראת פילגש והפילגש היא שבא עליה בלא נשואין. והשבויה כבר נתבאר ענינה. ומשפט אחד יש לכל גיורת מן גלוח שער וכריתת צפורניה והסרת השמלה כמו שדן הכתוב לענין השבויה בטהרתה והזאת מי נדה מן "אַתֶּם, וּשְׁבִיכֶם" (במדבר לא, יט). אע"פ שיש חכמים אומרים כי אותם הנזכרים בשבויה אינם לענין טהרה אלא כדי למאוס אותה ואינו פשט נכון. אבל זווג האשה אל העבד לא יצטרך אל המוהר כל עקר אבל צריך להכתב כתב זווג והאדון יעמוד בצרכיהם. ואם יבחר העבד לצאת יגרשנה והיא שפחה כאשר היתה בתחלה וילדיה ילידי בית לאדוניה:

**#XVIII:17 פרק שבעה עשר**

**צריך** האדם להתנהג עם אשתו על צד השלום והרחמים והחנינה ולא יטיל אימתו ביותר עליה ולא יתנהג עמה על צד אכזריות. הנה הכתוב אומר "גֹּמֵל נַפְשׁוֹ, אִישׁ חָסֶד; וְעֹכֵר שְׁאֵרוֹ, אַכְזָרִי" (משלי יא, יז). אלא יהיה חבורו עמה מתוך שמחה ואהבה וחבה. והנה סדרו חכמינו ע"ה בשטר איך צריך להתנהג האיש עם אשתו והאשה עם בעלה שיהיה חושש לכבודה ביותר ולא ילכלכנה במלאכות בזויות אם ידו משגת כפי כחו במאמר ואתנהג עמה וכו'. והחכם רבינו ישועה נ"ע בענין "וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד) אמר אחר שאינו בשר אחד באמת ואינו מרמיז גם על שיעשו ולד אחד שהוא בשר אחד הנה מרמיז שיהיה האדם חס ומרחם לאשתו כעצמו ויחשוש לכבודה בכבודו ויותר לפי הראוי לה ואם קריאי השכל ימשכוהו שיהיה חס עליה בא גם הכתוב וסייע ואם יחלשו קריאי השכל יהיה מוכרח מצד קריאי התורה. וכן האשה תהיה נוהגת בכל כבוד וחשיבות לבעלה ותהיה חוששת לכבודו כמלך ושר ונשמעת לו בכל עת שירצה ונדריה על פי רצונו ולא תמרה את פיו. אין ראוי לכעוס האדם על אשתו יותר מדאי אלא כדי התראה אם שברה כלים מכלי בית או טמאה כלים או מין מאכל בימי נדתה שלא מדעתה ואם אין זה מן הדין מפני שלום הבית יש לו לוותר שאם לא כן נמצא שלא תשתמש כלל:

**חייב** האדם להשיא את בתו כאשר מצאנו מן המנהג ומספור הכתוב ויתן לה מממונו כפי כחו. מת האב ויש לה אחים אחיה עומדים במקום אביה לסתיר לאחותם הנה ברבקה כתוב "וַיַּעַן לָבָן וּבְתוּאֵל" (בראשית כד, נ). וכן באמרו "וְהָיָה כִּי-יָבֹאוּ אֲבוֹתָם[[136]](#footnote-136) אוֹ אֲחֵיהֶם" (שופטים כא, כב) והשוה האב והאחים. ומצאנו שבני יעקב חששו על אחותם וכן אחי דינה שאמרו "הַכְזוֹנָה, יַעֲשֶׂה אֶת-אֲחוֹתֵנוּ" (בראשית לד, לא). "וְלָקַחְנוּ אֶת-בִּתֵּנוּ, וְהָלָכְנוּ" (בראשית לד, יז). מת האב והניח ממון ובת תנשא הבת ואחר כך יירש הבן ונשואיה כפי הראוי לה להנשא לא יותר מדי ולא למטה מן הראוי ביותר. ואם לא יהיה ממון אלא במה שתנשא הבת תנשא היא וישאר האח כך אפילו שואל על הפתחים. לא היה מספיק לבת אם היה ממון לאח מספיק לאחותו מכיסו וחוב לו לסתיר לאחותו. היו שתי אחיות שהאחת נשאת בחיי אביה נשארה השנית אחרי מות אביה אם יש ממון יותר מדאי הפנויה נשאת והשאר יחלק לשתיהן ואם לא היה רק במה שיספיק לה לוקחת את הכל. אין לה לשנית לטעון להוציא עליה כפי שזכתה הראשונה בחיי אביה או אמה אלא מה שראוי והשאר יחלק. לא רצה הבן בית הדין יכריחו ויאצילו חלק לבת ויכריחו לבן לסתיר לאחותו: לא היה לה אח הקרוב יותר מחוייב. הנה הכתוב אומר "אֶחָד מֵאֶחָיו, יִגְאָלֶנּוּ. אוֹ-דֹדוֹ אוֹ בֶן-דֹּדוֹ" (ויקרא כה, מט) ואין לבת חלק מן הירושה אלא כדי להסתר. וכן אם נשארו בנות הרבה חולקות בשוה אין לשם דין קדימה מגדולה לקטנה. נדר האב לאחת מהן ונתחייב לבעלה ועדיין לא נשאת נוטלת את המודר ואחר כך חולקות הנשארות. ובעלי הקבלה אמרו שהבת נוטלת עשור נכסים והטוב מה שאמרנו:

**#XVIII:18 פרק שמונה עשר**

**כבר** בארנו שהמוהר המואחר הושם לאשה על צד שמור כדי שלא תהא קלה בעיניו לגרשה ולהוציאה. ולהיות לה ספוק בזמן גרישתה ובזמן אלמנותה. מדין תורה למדנו המוהר המואחר מן מאמר "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא) ובארו החכמים שזה תקנת חכמה. ועוד על המוציא שם רע שחייבו הכתוב מאה כסף שדינו כדין גנב משלם כפל כי רצה לאכול מוהרה המואחר שהוא מחוייב לה כי הראשון השיגה לידה. אמנם השבויה והנחרפת אין לה מוהר מואחר. נהגו מקומות לכתוב המוהר המואחר בשטר הוא הנקרא כתובה ומקומות לא נהגו לכתוב ולא יתחייב האיש במוהר המואחר אלא אחרי שיכתוב. מקום שנהגו לכתוב ומקומות שלא נהגו לכתוב אלא אחר שיעשה כניסה לחפה ובשעור מוהר המואחר והתוספת שלו כדין מה שבארנו במוהר המוקדם. הבדל יש בין מוהר המוקדם למוהר המואחר שהמוהר המוקדם משיג לידה והמוהר המואחר כותב אותו לה. והבדל אחר יש שעל מוהר המוקדם יורשים זוכים בו ועל המוהר המואחר אינם זוכים בו מפני כי לא הושם מוהר המואחר אלא על צד שמור לה. נראה אם לא זכה לשלם מוהר המוקדם כלו וכתב אותו חוב עליו והיורשים זוכים בו לתבעו מן הבעל. ומתי האשה זוכה במוהר מואחר בזמן אלמנותה או בזמן גרישתה. יש נשים שאינן זוכות במוהר מואחר והן נשים שהם מאסורי לאוין והדין נותן לגרש אותן לא יתחייב עליהן מוהר. ואשה שיש לה מעוט דין שעוברת על מצות התורה כגון מחללת שבת ומועד וכגון שמאכלת הנבלות והטמאות לבעלה ושאינה נטהרת מטמאתה בזמן נדותה ומשמשת מטתה בנדתה שצריכה אזהרה ואם לא הוזהרה יוצאת בלי מוהר מואחר. ואשה שאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות ומבזה את יולדיו ומקללת אותם והולכת בפריצות ומשחקת עם הפריצים שבזה צריכה התראה ואם לא תקבל התראה יוצאת בלי מוהר. ואשה שיש לה מום אם נולד לה אחרי שישאנה אם רוצה מקיימה ואם אינו רוצה כשמגרש משלם מוהרה. אבל אם היה המום קודם אם היתה לו בו ידיעה מקיימה על כרחו ואם רצה לגרש משלם מוהרה. אבל אם לא היתה לו בו ידיעה אם רצה מקיים ואם לא רצה מגרש בלי מוהר מואחר. ואשה שהיתה שכובה בעדות ואמרו לו שהיא בתולה ולא מצאה בתולה ואין צריך לומר אם זנית תחתיו מגרש בלי מוהר מואחר. ואם היתה שוטה מקודם ונעלם ממנו מגרש בלי מוהר. ואם נשתטית אחר שנשאה משלם מוהר שלם אם יגרש. ואשה שעושה מעשים שמראים שהיא זנתה ואין ראיה ברורה שזנית אינה צריכה התראה אלא מקנא ואם לא קנא מגרש ומשלם מוהרה. ואם נגלה לו שזנית ואין לו עדות אסור לקיימה עמו מגרש ומשלם מוהרה אבל אם יש לו עדות שזנית אינו משלם ואפילו שום דבר מנדוניותיה. הנה הכתוב אומר "לָכֵן אָשׁוּב--וְלָקַחְתִּי דְגָנִי בְּעִתּוֹ, וְתִירוֹשִׁי בְּמוֹעֲדוֹ" (הושע ב, יא). היתה מורדת לבעלה ואינה רוצה להתקיים עמו או מורדת לביאתו אליה מתרין לה ואם לא התרית מגרשה ואינו משלם מוהר כלל וכל הוצאה שהוציא עליה לוקח אותם ומן נדוניותיה מה שתפשה תפשה אבל אינה יכולה להוציא ממנו מה שהוא מחויב לה באחריות. ואם הוא מורד בה משלם מפרוטה ומעלה מה שהוציאה עליו והיא אוכלת מה שהוציא הוא עליה ומשלם מוהרה. נראה ממנהג הפשוט כי הגרושה יתחייב לה המוהר משעת הארוש והאלמנה משעת ההכנסה ומנהג טוב הוא שהוא על צד השמור. ועל המוהר המוקדם כבר בארנו שיש לו שעור אין לרדת ממנו מן ההקש ובעת שיכתוב יש שמוסיפים כפי נדותיותיה וכפי חשיבותה ומי שיגרש בלי שום תואנה נהגו ומכפילים שעור המוהר שיש עליו. וכל אלו הענינים על צד תקנה שמורה בו הדעת להשתמר מלגרש. מעת שתתאלמן האשה זוכה במוהרה המואחר אם מתה האשה מיד אחרי בעלה היא זוכה בו. ואין לטעון כי יורשיה אינם זוכים בו כי היא צריכה להוצאת תכריכים ולקבורתה ואין להביט אפילו היה לה ממון גדול. מתו כאחד ואין ידוע אם קודם ממנו אם אחריו אם בעולה תקרא בשעת מיתתה והוצאתה עליו ואם אלמנה יתחייב לה המוהר. ואם שהה הבעל עם אשתו ולא הוליד ממתין עד עשר שנים ואחרי כן לוקח אשה להוליד הנה באברהם כתוב "מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים, לְשֶׁבֶת אַבְרָם[[137]](#footnote-137)" (בראשית טז, ג). ואם העכוב מן הבעל מתגרשת ולוקחת מוהרה. ואם העכוב ממנה אינה זוכה במוהרה האחרון:

**חייב** האדם לקנאת באשתו ואם קנא אסור לו לשכב עמה עד שיטהרנה במי שוטה. ובזמן הזה שאין מי שוטה מגרש ונוטלת כתובתה ואין משביעין אותה לטהרה כי לא תלה הכתוב טהרתה ע"י שבועה וע"י שבועת אלה לבד רק על ידי מי שוטה. האנוסה אינה מותרת לבעלה שהשכיבה בזולת בעלה נקראת טמאה והשכיבה באונס נקראת טומאה שנאמר "אֲשֶׁר טִמֵּא, אֵת דִּינָה אֲחֹתָם" (בראשית לד, יג). והמביאים ראיה מן "וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה" (במדבר ה, יג) להתירה לבעלה אי אפשר שמאמר "לֹא נִתְפָּשָׂה" משמעו שלא נתפשה על ידי בעלה כי שכבה ואם תתגרש נוטלת מוהרה:

**#XVIII:19 פרק תשעה עשר**

**כבר** בארנו דין מוהר המוקדם והמוהר המואחר. ויש לנו לבאר שיתחייב האדם באשתו בדברים אחרים מהם מדין תורה ומהם מדת השליח ע"ה. אלה הם שהם מדין תורה שאר כסות ועונה ובזמן אלמנותה שתהיה יושבת בביתו ונזונית מנכסיו אם יש לה זרע ממנו אם רוצה היא ואם לא יש לה זרע שתשב שלשה חדשים מפני חשד הזרע. ואשר הם מדת השליח ע"ה לרפאתה אם חלתה לפדותה אם נשבית לקברה אם מתה. היות האלמנה נזונית מנכסי הבעל ואפילו שאין לה זרע ממנו אלא מפני שהיא שומרת מטתו מנהג טוב הוא ובכלל זה המנהג עד שלא תתבע כתובתה. ומה שזוכה הבעל באשתו זוכה במעשי ידיה ובמציאתה וליהנות מנדוניותיה. אלא אם נפלו לה בירושה או היה לה ממון חוץ מנדוניותיה עושה כרצונה. האיש יתחייב באשתו בשאר כסות ועונה ממה שנאמר "שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ, לֹא יִגְרָע" (שמות כא, י) קל וחומר באשת ברית. והיות נזונית בזמן אלמנותה אם יש לה זרע ממה שהכתוב אומר "וּבַת-כֹּהֵן כִּי תִהְיֶה אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה, וְזֶרַע אֵין לָהּ--וְשָׁבָה אֶל-בֵּית אָבִיהָ כִּנְעוּרֶיהָ, מִלֶּחֶם אָבִיהָ תֹּאכֵל" (ויקרא כב, יג) מכלל אם יש לה זרע תאכל מנכסי בעלה. ואם לא יש לה זרע חוששים משום הרה וההרה לא תודע רק עד שלשה חדשים סמך לדבר "וַיְהִי כְּמִשְׁלֹשׁ חֳדָשִׁים" (בראשית לח, כד). ואם היא תלויה ביבום נזונית עד שתחלוץ. הנה הכתוב התנה בה בשני דברים "וְזֶרַע אֵין לָהּ--וְשָׁבָה אֶל-בֵּית אָבִיהָ" (ויקרא כב, יג) שמלת "וְשָׁבָה" מלרע והוא תואר ויהיה תנאי שני ר"ל אם אין לה זרע ואם תהיה שבה מרמיז על היבמה שאם יהיה מלעיל טעמו ותשוב ולא יהיה תנאי. ויש לפרש כי רוצה במלת "וְשָׁבָה" הואיל והיא תואר שאם לא תתבע האשה כתובתה לשוב אל בית אביה תהיה נזונית מנכסי בעלה. ומענה "שְׁאֵרָהּ" מזונה כענין "אִם-יָכִין שְׁאֵר לְעַמּוֹ" (תהילים עח, כ). "כְּסוּתָהּ" ר"ל מלבושה כסות יום בימי חולה ושבתה וכסות לילה ומה שהיא צריכה לזמן נדתה ובית שתשב בו. "וְעֹנָתָהּ" הוא למענה שכיבתה כענין באסרם לשתי עונותם (הושע י, י) שהיא לשון חרישה שהיא לשון שכיבה כענין "לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי" (שופטים יד, יח). ויש חכמים מפרשים שאין הכונה במלת "לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם" לענין שכיבה אבל הטעם לענין צער. אכן טעם "וְעֹנָתָהּ" לענין השכיבה והכל כפי השגת ידו שאם תשיג ידו והוא יונה לה אין ראוי כי הכתוב אומר "גֹּמֵל נַפְשׁוֹ, אִישׁ חָסֶד; וְעֹכֵר שְׁאֵרוֹ, אַכְזָרִי" (משלי יא, יז). על השאר ועל הכסות יש תמורה שאם יהיה עני מפני עניותו מזון פחות וכסות פחות ואם עשיר כפי עשרו. ועל עונה אין תמורה אך יש למעט כפי כחו. ואם אין עונתו ראויה כגון מי שאינו יורה כחץ יש לו לגרש. ואין ראוי לקחת עליה אשה אחרת שיגרע מחקה הנה הכתוב אומר "אִם-אַחֶרֶת, יִקַּח-לוֹ--שְׁאֵרָהּ כְּסוּתָהּ וְעֹנָתָהּ, לֹא יִגְרָע" (שמות כא, י). ומי שהלך בדרך מרחוק ולא הניח לאשתו מזונות יורדת לנכסיו ומוכרת וזנה ולובשת כפי ספוקה. צריך האדם להספיק לביתו מצרכי בית שצריכה האשה לשמש. יש לה לאשה שתשאל משכנתה אם אין לה קצת מן הכלים לעשות נחת רוח לבעלה ויש לה גם כן שתשאיל לשכנותיה מפני דרך ארץ ולא יונה לה שלא תשאיל ולא תשאל וכן היא תשמר שלא יצא עליה שם רע. יש לאשה לותר מאלו שמחויב עליה הבעל שאר כסות אם תרצה הנה הכתוב אומר "לַחְמֵנוּ נֹאכֵל, וְשִׂמְלָתֵנוּ נִלְבָּשׁ: רַק, יִקָּרֵא שִׁמְךָ עָלֵינוּ" (ישעיהו ד, א). ובענין העונה לא הרמיזו שאין מן הראוי לבאר העונה על כן לא הזכירוה ויש לומר מן מאמר "רַק, יִקָּרֵא שִׁמְךָ עָלֵינוּ" שהן בקשו להסתר תחת כנפיו נראה שותרו לו העונה. ואם לא ברשותה אלא מצערה ואינו מספיק לה יש לו לגרש לשם אומר "וְאִם-שְׁלָשׁ-אֵלֶּה--לֹא יַעֲשֶׂה, לָהּ: וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא) ובלבד שלא תבקש ממנו מה שאין בהשגת ידו. האשה בזמן שהיא צריכה שתעדה כליה וקשוריה מן עדי ומלבוש להתנאות ולהתיפות לפני בעלה זוכה ממה שהכתוב אומר "כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת, יַעֲשֶׂה-לָּהּ" (שמות כא, ט) שמלת משפט מצאנוה שרוצה על הלבוש כגון שאומר "מֶה מִשְׁפַּט הָאִישׁ, אֲשֶׁר עָלָה לִקְרַאתְכֶם" (מלכים ב א, ז) שהחפץ בו מה מלבושו ומה תארו ומן התשובה למדנו מן אמרו "אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר, וְאֵזוֹר עוֹר" וגו' (מלכים ב א, ח). אם חלתה מרפאה אפילו הוציא ממון הרבה עליה. וכן אם נשבית פודה אותה אבל לא יותר ממה ששוה משאר השבויות ולקברה כפי כחו מוציא עליה הוצאה הראויה ומכבדה כי הם בשר אחד וראוי לכבדה כעצמו. שלמה המלך ע"ה ספר בספר קהלת מענין האיש ואשתו איך הם נעזרים זה מזה לשם אומר "טוֹבִים הַשְּׁנַיִם, מִן-הָאֶחָד" (קהלת ד, ט) ואומר "כִּי אִם-יִפֹּלוּ" ר"ל אם יפול אחד מהם בחולי אומר "הָאֶחָד יָקִים אֶת-חֲבֵרוֹ" ואומר "וְאִילוֹ, הָאֶחָד שֶׁיִּפּוֹל, וְאֵין שֵׁנִי, לַהֲקִימוֹ" (קהלת ד, י) ואומר **"**גַּם אִם-יִשְׁכְּבוּ שְׁנַיִם, וְחַם לָהֶם" (קהלת ד, יא). זוכה הבעל במציאתה ובמעשי ידיה ולהשתמש בנכסיה וליהנות מהם. וכן המי ספר בספר משלי שזוכה הבעל במעשה ידיה ובכל מה שתהנה בפרק "אֵשֶׁת-חַיִל, מִי יִמְצָא" (משלי לא, י) באמרו "בָּטַח בָּהּ, לֵב בַּעְלָהּ" וגו' (משלי לא, יא) "גְּמָלַתְהוּ טוֹב וְלֹא-רָע" וכו' (משלי לא, יב) "דָּרְשָׁה, צֶמֶר וּפִשְׁתִּים" (משלי לא, יג) כל מה שספר באותו הפרק. צריך להיות האשה עושה מלאכה להיות הנאה לבעלה ואפילו היה לו ממון גדול שהבטלנות מביאה לידי זנות. לא יכריחנה לעשות מלאכה שאינה ראויה אלא מה שעושות כל כיוצא בה במעמדה במלאכה ראויה אם טווה טווה אם אורגת אורגת או רוקמת או תופרת וצערה כפי שסובלת לא יותר מדאי שאם היה עשיר היות עושה מלאכה על דרך טיול ואם ממעשה ידיה נהנה הוא הדין מנכסיה. וזוכה במוהרה האחרון אם תמות בעודו חי וכל מה שיזכה האיש באשתו הוא ידוע מדת השליח ע"ה. אינו יכול לזון ולכסות אם רצתה עומדת ואם לאו יוצאת וכתובתה חוב עליו:

**#XVIII:20 פרק עשרים**

**האב** נותן ממון ונכסים לבתו כמו שאמר "כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת, יַעֲשֶׂה-לָּהּ" (שמות כא, ט). והכתוב ספר זה הנה כלב נתן לעכסה בתו גלות עליות וגלות תחתיות (שופטים א, טו) וכתיב "וַיִּתְּנָהּ, שִׁלֻּחִים, לְבִתּוֹ, אֵשֶׁת שְׁלֹמֹה" (מלכים א ט, טז) ויש כיוצא בזה. הנכסים שמכנסת האשה לבעלה מצאנו מנהגים מחולפים. יש מקומות שמוסיפין על האחד אחד וחצי או רביע כפי המנהג. ויש שמעריכים אותה בשוה. ויש שמעריכין אותם בפחות למטה ממה ששוה. במקום שנהגו להוסיף אינה גובה אלא מה ששוה ואין ראוי להוסיף גם מה שהוסיפו. ובמקום שנתנו להעריך בפחות אם נמצא כשהוא גובה אותו ואם מכרו והחליפו בדבר אחר גובה אותו כפי שנמכר ואם לא נמכר אלא נפסד גובה במה שהעריכוהו ונכתב עליו. אך אם נמכר והמעות קיימים כפי שנמכר גובה אותם אך אם נפסדו המעות גובה כפי שהעריכוהו. יש מקומות שנודר אבי הבת כמה יתן ונודר חצי המעות זהב להעריכם בפחות ממה ששוה וחצי המעות בשוה כשהם. ויש מקומות שאינו נודר אלא בשעת העריכה מה שיתנדב נותן מבגדים ומטלטלים וזהב וכותבים אותם באחריות עליו. ואם יפסדו פורע ואם יכלו ויבלו עליה אפילו שהם באחריות אינו פורע נמצאו בלויים גובה אותם כשהם. והמוהר יוצא במוצא נדוניותיה מה שיכתוב הבעל לה נקרא כתובה ומה שתכניס האשה נקרא נדוניא. מה שתכניס האשה לבעלה יש מקומות נהגו וכותבים כלם באחריות לבעל. ויש מקומות שנהגו וכותבים המעות והזהב באחריות על הבעל ויש מהם שאינם כותבים באחריות על הבעל כמו מטלטלים ובגדים ומצע מה שקבל הבעל באחריות עליו אם השביח השביח לו ואם פחת פחת לו ואם נפסד הבעל פורע. ומה שלא נכתב באחריות עליו נמצא גובה לבד מאשר יבלה ויכלה ואם נפסד נפסד לה ואם הרויח הרויח לה. יש לומר כי גם מה שנכתב באחריות אם נפסד משלם כפי שנערך אלא אם הוא קיים אפילו שהוא בלה גובה אותו כשהוא מכלל אם השביח השביח לו. נהגו בקהלות רומני"א וכותב עליו באחריות מה שנותן עליו כסף וזהב. אבל הבגדים כסות יום וכסות לילה שנותן האב לבתו אינם באחריות עליו. כל אלו הדברים שסדרנו הם כפי ההסכמה. ויש שנהגו כסות לילה שנותן האב לבתו ואינם באחריות הוא מתנה לשניהם וזוכה הבעל ואשתו. ולא מצאנו הכתוב מסייע באלו המונהגות רק מצאנו לתת האיש לאשתו מוהר ומה שתכניס האשה לבעל מה שקבל הבעל באחריות עליו קבל ומה שלא קבל גובה לבד מאשר יכלה ויבלה. אבל מה שמצאנו שנותנת האשה מתנה לבעל או הבעל לאשה כל זה על המנהג ובזה אין סתירה אע"פ שהכתוב מגיד ואומר "לְכָל-זֹנוֹת, יִתְּנוּ-נֵדֶה" (יחזקאל טז, לג) והנדה לזונה במקום המוהר לאשת ברית ואתנן לזונה במקום מתן לאשת ברית ולשם אומר "וּבְתִתֵּךְ אֶתְנָן, וְאֶתְנַן לֹא נִתַּן-לָךְ--וַתְּהִי לְהֶפֶךְ" (יחזקאל טז, לד). מצאנו מנהג שעד עת כניסת החפה מה שנתן אבי הבת לחתן זכה בו במתנה וזכו בו יורשיו חוץ מאשר נכתב עליו באחריות. ומה שנתן הבעל לאשה עד עת כניסתה לחפה זכתה בם האשה וזכו בם יורשיה ממוהרה ונדניה ומלבושה אבל מה שנעשה לה אחר כניסת החפה אינה זוכה בם ולא יורשיה זוכים בם אחרי מותה:

**יש** קהלות וכותבים ממה שקבל הבעל באחריות מכתובתה ונדנים מה שנתן הבעל ומה שהכניסה היא וכותבים גם מה שהכניסה או קבלה ממנו ולא קבל הבעל אחריות עליו ומנהג טוב הוא. וספרו החכמים כי בשטרות היו כותבים כי המוהר המואחר לא יזכו יורשים בו. וכל זה בעבור בעלי הקבלה שמזכים הבעל בירושת אשתו. פירשו שלא יזכה הבעל רק במוהר המואחר כשתמות אשתו בפניו ואין הבעל יורש את אשתו והם עצמם ר"ל בעלי הקבלה אומרים שאין הבעל יורש את אשתו רק מדברי סופרים ולא מן התורה. ואם אין הבעל יורש את אשתו איך זכו את בניה בכתובתה יתר על חלקם מאחיהם שהם מאשה אחרת. ולא תאבה לשמוע לדברי בנימן האוונדי שאמר שהבעל יורש את אשתו שהרי בעלי הקבלה אם זכוהו ולא זכוהו אלא מדברי סופרים וזה נשען מן הכתוב מפסוק "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה" (במדבר לו, ט) מלמד שהבעל יורש את אשתו. והלא בעלי הקבלה עצמם אומרים כי בסבת הבן הכתוב מדבר אך מפני שנשנה הגבירו שהוא אמור בסבת הבעל ואם הביאו בעלי הקבלה ראיה שהבעל יורש את אשתו מן הפסוק "וּנְתַתֶּם[[138]](#footnote-138) אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, וְיָרַשׁ אֹתָהּ" (במדבר כז, יא) שעל פי הפשט השאר לוקח ואיך יתן עד שהם הכרחו בזה ואמרו סבינא חריפא פסוקי אקראי. ורצו ליישב הכתוב כפי רצונם ואומרים מוסיפין וגורעין ודורשין ואמרו שהרצון בו "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרו הקרוב אֵלָיוֹ[[139]](#footnote-139)" (במדבר כז, יא). ואלו הדברים שאין אוזן משכיל יכולה לשמוע ואין להתלונן עליהם כיון שפסקו הדבר שהוא מדברי סופרים אך רצו ליפות מליצה בזה מן הכתוב. וחכמי בעלי מקרא גזרו אומר שאפילו בנתה ממנו והלך הילד אין אחד מהם זוכה בנכסי חבירו לא הבעל בנכסי אשתו ולא האשה בנכסי בעלה. ובן יפת אומר כי זה הענין הפילו חכמי הקראים תנאי אחד מתנאי הירושה שכל הזוכה בירושה יורשיו זוכים בירושתו. ואומר כי לא עשו זה חכמי הקראים אלא כדי שלא יושלם היות הבעל יורש אשתו. והלא לפי זה הענין כמו שהבעל יורש את אשתו כך האשה יורשת את בעלה אע"פ שאין לנו צורך בכל זה. והנה לפי זאת הדעת ראוי גם כן שתירש האשה את בעלה כמו שיירש הבעל את אשתו בלי ולד ר"ל במות הולד ההוא כי העלה אחת לשתי הפאות וכן לא יאות וזאת הדעת רחוקה וזרה. והנה בעלי הקבלה לא זכו את הבעל בירושת אשתו בראוי כי אם במוחזק ואם היו משלימים חכמי בעלי המקרא לרשת הבעל את אשתו מפני הולד שמת הנה יזכה בראוי כבמוחזק וזה הפך דעת בעלי הקבלה. האשה שמתה בפני בעלה יורשיה זוכים על כל מה שנכתב על הבעל באחריות ונדנים שנתנו לה מבית אביה ולא נכתבו בין שנתן לה מבית בעלה על דרך מתנה מטלטלים ובגדים חוץ מה שנתן לו במתנה וכל הקודם קודם. זוכה הבעל במה שתוותר לו מכתובתה אם ותרה קצת כי כן כתוב "וְכִי-יִתֵּן מַתָּנָה מִנַּחֲלָתוֹ[[140]](#footnote-140)" (יחזקאל מו, יז) שאם נתנה לו הכל אינו זוכה. יש הסכמות כפי המנהג כל מדינה אי זה נתן על דרך מתן ואיזה אינו נתן על דרך מתן והכל כפי המנהג ונשענים עליו. נכסים שעשה הבעל משעת כניסה לחפה אינם זוכים היורשים והבעל מחויב לקברה. מתה ארושתו אינו מחויב להשיב רק מה שנתן על ידיו באחריות:

**#XVIII:21 פרק עשרים ואחד**

**גרשה** מפני ערות דבר מחוייב להשיב מה שנכתב עליו באחריות ונכסים שהכניסה ולא נכתבו עליו באחריות אם הם קיימים ומשלם לה המוהר המואחר על כל מה שנכתב עליו ומוהרה המואחר לפי כבודה ולפי נדוניותיה וכבר בארנוהו. גרשה לא מפני ערות דבר אלא בגד בה משלם כל מה שהוציאה עליו מפרוטה ולמעלה וזוכה על כל מה שהוציא עליה ומשלם לה מוהרה המואחר עם כל מה שנכתב עליו באחריות ולוקחת כל מה שהכניסה מכל וכל. יש מנהג שאם רוצה לבגוד לה לא לעלה אין שומעין לו ואם אין יכולים להתקיים מעמיסין עליו לשלם כפל על מוהרה האחרון הוא הדין אם נתגרשה מן הארושין משלם לה מה שנתן לו באחריות ומשלם המוהר המואחר. גרשה בלא עלה מה שהוציאה עליו משלם אותה וזוכה על כל מה שהוציא עליה ומשלם מוהר המואחר בכפל. והאלמנה אם היא ארושה זוכה על כל מה שנתן על ידיו באחריות לא דבר אחר. נכנסה לחפה נפרעת מכנסי בעלה מה שנתכב באחריות ומוהרה המוקדם והאחרון ולוקחת נכסים מה שהכניסה ולא כתבה אותם עליו באחריות חוץ מה שנתנה לו במתנה. ונוטלת מה שנתן לה מבעלה במתנה בעדות חוץ מה שעשה לה בעלה מזמן שנכנסה לחפה לכבודו שהם ליורשי הבעל ואם יש לה די ספקה מן הכסות הם שלה כי כן אמר "כְּסוּתָהּ" ויחסה לה אם כן הם שלה חוץ מן המוהר כי לא תצא ערומה מביתו שאינה כמי שנאמר עליה "פֶּן-אַפְשִׁיטֶנָּה עֲרֻמָּה" (הושע ב, ה). ואם לא יש לה זרע ויש לה חשד זרע מן החיוב שתהיה נזונית מנכסי בעלה שלשה חדשים ואם יש לה זרע יושבת ונזונית מנכסיו. ואם לא יש לה זרע ולא חשד זרע יושבת ונזונית מכנסיו מפני שהיא שומרת מטתו עד שלא תתבע כתובתה זהו מנהג ישראל הפשוט. ואם תבוא שתטול בכתובתה יש רשות ליורשים להשביעה ואחרי כן נוטלת ואם יש לה ולד ואחרי מות אחד מהם בשעת מות הולד מי שנשאר נוחל את האחר ואפילו בן יומו נוחל ומנחיל. נמצאו בעלי חובות תובעים ותובעת גם האשה כתובתה אשר ימצא בעין מעין אותו החוב ולא נתחלף דנו החכמים שנוטל אותו בעליו ואפילו נתחלף בדבר אחר ועומד בעיניו. אבל אם נעשה ערוב דנו החכמים שבעלי חובות עם האשה חולקין כאחד כל אחד כפי חובו. ואין הנה דין קדימה שיפרע חוב שקדם תחלה נראה לי שאין דין קדימה בבעלי חובין רק מי שיצא כתב מתחת ידו שיהיו כל נכסי המחוייב קודמין ומואחרין אחרין תחת חובו ויהיה קודם הוא הקודם ליטול אבל אינו זוכה ליטול נכסי בעל חוב אחר שהם על ידי המחוייב אם הם עומדים בעין ואפילו חלופיהן. ויש חכמים הורו שהאשה זוכה יותר מן בעלי חובין מפני שהוא עושה קבלה לפני השם בכתובת אשתו וזה אינו דין ישר שמפני שבועת זה יפסיד בעל חוב מעותיו ואין בין בעלי החוב ובין כתובת האשה דין קדימה. באיזה תהיה האשה זוכה לחלוק עם בעלי חובין מה שקבל הבעל האחריות והמוהר המואחר אינו נחשב בחשבון אלא אם הותיר נוטלת שהרי לא נתנה לו כלום בזה והאשה עצמה בתחלה נוטלת מה שנתנה לו באחריות ואחרי כן נוטלת המוהר. לא נמצא להספיק מה שנכתב באחריות. והמוהר מה שנמצא יחשב על מה שנתן לו באחריות והמוהר ישאר. מי שמת והוא עני ואין לו מה לשלם תכריכיו ומה שראוי לעשות לו לפי כבודו קודמין לכל בעלי החוב אם ישאר בין האשה ובין בעלי החוב הולכים להם. הניח בנים קטנים ובנות והאשה ואין לו יותר על כתובתה האשה נוטלת כתובתה והבנים והבנות חוזרים על הפתחים. וכן אם היו בעלי חובין והכתוב אומר "וְהַנֹּשֶׁה--בָּא לָקַחַת אֶת-שְׁנֵי יְלָדַי" (מלכים ב ד, א):

**#XVIII:22 פרק שנים ועשרים**

**ראוי** למזדווגין שיתבררו באבותיהם ובמשפחתם ובמדרגתם וכפי היכולת והכח ר"ל שלא ישא מיוחס פחותה וכן להפך. הנה כבר קדם כמו זה הענין כפי שספר הכתוב ממה שהקרה "וַיִּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם" (בראשית ו, ב) ר"ל בני חשובים את בנות הפחותים "וְיָלְדוּ לָהֶם: הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם" (בראשית ו, ד) ותהי מרוצתם רעה וגבורתם לא כן. אומרים הראשונים לעולם ימכור האדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. יש לו לאדם לקחת דרך ארץ מרמזי התורה מה שאומר לאהרן אודות "אֱלִישֶׁבַע בַּת-עַמִּינָדָב, אֲחוֹת נַחְשׁוֹן" (שמות ו, כג) שהיא אחות נשיא וזכו בניה לכהונה גדולה. לאלעזר אומר אשר "לָקַח-לוֹ מִבְּנוֹת פּוּטִיאֵל" (שמות ו, כה) בעבור שזכה ויצא ממנה פינחס. ראויים שיהיו המזדווגים ממוזנים בשנים שלא ישא זקן בחורה ולא בחור זקנה. דרשו החכמים במאמר "אַל-תְּחַלֵּל אֶת-בִּתְּךָ, לְהַזְנוֹתָהּ" (ויקרא יט, כט) שלא ישאינה לזקן אבל ראוי להיות זווגן נאה ומשובח ולא יונה אחד לאחר. תנאים התנתה התורה בין במאורשה בין בנשואה. במאורשה אומר "וּמִי-הָאִישׁ אֲשֶׁר-אֵרַשׂ אִשָּׁה" (דברים כ, ז) אומר שאם יצא בצבא לשוב ממערכת המלחמה בכתוב "יֵלֵךְ, וְיָשֹׁב לְבֵיתוֹ" (דברים כ, ז) ולא הבדיל בין בתולה ובין זולת בתולה בין היותה אלמנה או גרושה. בנשואה אומר "כִּי-יִקַּח אִישׁ, אִשָּׁה חֲדָשָׁה" (דברים כד, ה) אפילו שלא יצא בצבא ויש לה רשות שלא להניחו ללכת בדרך מרחוק ובאמרו "אִשָּׁה חֲדָשָׁה" רומז בזה שלא נשאת עדיין ואפילו שהיתה מאורשה ונתאלמנה או נתגרשה היא אשה חדשה כי כן הכתוב אומר "וְשִׂמַּח, אֶת-אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר-לָקָח" (דברים כד, ה) והשמחה אינה כי אם בנשואה ואפילו שאינה בתולה ר"ל שהיא מוכת עץ או אפילו גדולה. אבל אלמנה או גרושה מן הנשואין לא תקרא אשה חדשה. ואם הוא נשא אשה שנה אחר שנה ראוי לשמוח בכל אחת שנה שלמה מעת אל עת באמור "נָקִי יִהְיֶה לְבֵיתוֹ, שָׁנָה אֶחָת" (דברים כד, ה) ויהיה נקי מכל טורח העם והמלחמה ולא יעבור על ביתו בכל דבר. בארו החכמים שאם יהיה עשיר וחזק ויהיה נושא בכל שנה להיותו נקי צריך להתרות עליו שלא יהיה פטור מעול אחיו אלא בשנה אחת כפי שצריך לקחת אך במלחמת חובה אסא אמר "אֵין נָקִי" (מלכים א טו, כב). ומה שאמר "וְשִׂמַּח, אֶת-אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר-לָקָח" השמחה היא במאכל ובמשתה שנאמר "וַאֲכַלְתֶּם-שָׁם, לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם, וּשְׂמַחְתֶּם" (דברים יב, ז) ואמר "יְהִי-מְקוֹרְךָ בָרוּךְ; וּשְׂמַח, מֵאֵשֶׁת נְעוּרֶךָ" (משלי ה, יח):

**#XVIII:23 פרק שלשה ועשרים**

**האשה** שצריכה גט היא המאורשה והבעולה שהמאורשה נקראת אשת איש שנאמר "עַל-דְּבַר אֲשֶׁר-עִנָּה אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" (דברים כב, כד). לא כדעת ר' יהודה האבל ור' בנימן האוונדי שאמרו כי המאורשה אינה צריכה גט מפני שאמרו כי אשר תכנס בכתב תצא בכתב והמאורשה אין לה כתב כי כבר בארנו בטול זאת הראיה כי העושים כתב על האשה לקחוהו מן גט ואיך ידינו מן המוקש למה שהקישוהו ממנו כל שכן שאנחנו בארנו כי הכתוב אינו למד מן הגט. והמביאים ראיה מן "כִּי-יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה, וּבְעָלָהּ" (דברים כד, א) שהורה על הנשואה מכלל שהמאורשה אינה צריכה גט אין חוזק לדבריו מפני שהכתוב לא תלה הגרוש בזה המקום אלא בערות דבר ולא ימצא איש ערות דבר באשתו אלא כשישאנה ודבר הכתוב בהווה. אמנם הראיה מאין שהמאורשה צריכה גט הנה הכתוב אומר "וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר" (דברים כד, ב) וההיות מצאנוהו על המאורשה "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָה בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ" (דברים כב, כג) והארוש נפל בשם היות ועליה הכתוב אומר "וּשְׂנֵאָהּ, הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן, וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" (דברים כד, ג) מכלל שהמאורשה צריכה גט. אמנם המביאים ראיה מן "וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ" (דברים כא, יד) אין ראיה ממנו כי המאורשה צריכה גט כי מאמר "תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" (דברים כא, יד) אם יהיה על השכיבה מכלל נשואה היא. ואם יהיה חוזר על גלוח השער הנה הוא קודם הארוש כאשר פרשנו. ואם הטעם בעבור שאמר קודם לכן "וְלָקַחְתָּ לְךָ לְאִשָּׁה" (דברים כא, יא) כבר בארנו שהלקיחה היא על הנשואין והנשואין הם אחרי עשותה תקוני הטהרה ויהיה הענין כדרך "וַיֵּצֵא יַעֲקֹב, מִבְּאֵר שָׁבַע; וַיֵּלֶךְ, חָרָנָה" (בראשית כח, י). ומי שבא על אשה בלי שיתן לה קנין על דרך זנות היא מפותה והמפותה אינו צריך לתת לה גט ופטורה להנשא לאיש אחר וקנינו קנין שלם. ואם יבוא איש אחר עליה או אם יקנה נאסרה לבועל שבא על דרך זנות בהגברה. ובענין אסורי עריות בהגברה דנו החכמים אסורי ערוה שבאו ממנה. מי שנשא מאסורי עריות אין צריך להנתן גט אחר שאין הקנין תופש בעריות וכבר בארנו מאיזה כח אין הקנין תופש בעריות. אכן בארנו כי אשר הוא ספק בין החכמים באסורו ראוי להנתן גט:

**#XVIII:24 פרק ארבעה ועשרים**

**האשה** אשר תתגרש בגט תתגרש אם מפני שהוא אסור לאו ואסור עשה או ספק ערוה או מפני שבגד בה ואינו מספיק לזה בזכותה או מפני שנמצא בה ערות דבר וערות דבר הוא אשר לא יוכל לסבלו לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו אפילו הקדיחה תבשילו אפילו מצא יותר נאה ממנה אלא ערות דבר הוא מום גדול ואותו המום יחלק לשלשה חלקים. אם שיהיה המום מפני שיש לה מעוט דין. או שיהיה המום בדברי העולם הזה. או שיהיה המום בשניהם והוא הנקרא שם רע. והראשון יחלק לשני חלקים אם שיהיה מעוט דינה לעצמה כגון שתחלל השבת או זולתו. אם שיהיה מעוט דינה להחטיאו כגון שמאכילה אותו נבלות וטמאות ואינה נזהרת בטומאה בזמן טמאתה ובזמן נדתה. והמום אשר יהיה בדברי העולם הזה יחלק לשלשה חלקים. אם שיהיה המום ההוא מפני שהיא הולכת בקלות ראש ומחללת עצמה ומשחקת עם הבחורים ואינה הולכת בצניעות ומבקשת התשמיש בפרהסיא ומכל אלו הענינים רחוקות בנות ישראל הצנועות כפי שנודע מדת השליח ע"ה. אם שיהיה המום שהיא מבזה את יולדיו ומקללת אותם. אם שיהיה ערות דבר הוא מום. והמום יחלק אם שיהיה לה קודם שנשאת או נתחדש אחר שנשאת. ואם היה קודם שנשאה או שהיתה לו בו ידיעה או לא היתה לו בו ידיעה. ואם היתה לו בו ידיעה מקודם לכן אינו יכול לגרש בלי מוהר. ואם לא היתה לו בו ידיעה אם רוצה לגרש יגרש בלי מוהר כמו שבארנו. והמומים הם הכתובים בכהן הגדול. וכגון ריח הפה והאף וכגון חסרון דעת שטות ושגעון. ואם נתקלקלה בטמאתה ויש לה וסת שאינו יכול לסבול מגרש וכן נמי אם חלתה חולי שאין רפואה לו. ואם נולד לה אחרי שנשאה דינם כדין המומים שקדמו לה והיתה לו בם ידיעה שאם ישנאנה יוציאנה ויתן המוהר כי כן הכתוב אומר "כִּי-שָׂנֵא שַׁלַּח" (מלאכי ב, טז) ואומר גם כן "וּשְׂנֵאָהּ, הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן" (דברים כד, ג) שהרי על הבעל הראשון אומר "מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר" מלמד שהיה לה מום שלא היתה לו בו ידיעה אלא אחרי שנשאה הבעל האחרון בידוע שהיתה לו ידיעה במומה ועליה אומר "וּשְׂנֵאָהּ, הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן" מכלל אם שנא יוציא. ואמנם השלשה שהוא שם רע שהיא עוברת בדברי העולם הזה ויש לה בו מעוט דין כגון שרואים אותה עושה דברים מראין שהיא עושה עברה שזה ממעוט דין שאינה נזהרת ממה שהזהירה התורה עליה ושהפרה ברית שהיה לה בינה ובין בעלה להיות על טהרה וקדושה וזאת מגורשת בלי מוהר ואסור לקיימה עמו. והכתוב חייבו לקנאת בזמן שבית המקדש קיים אבל בזה הזמן יגרש בגט ואין השבועה מטהרת אותה לקיימה עמו כי לא מצאנו הכתוב מראה על טהרתה רק על ידי מי שוטה. זנית תחתיו ונודע לו ואין עדות הראויה שתהרג מגרשה ופורע מוהרה. האיש אשר נאסרה אשתו עליו מפני שזנית בין ברצון בין באונס בין בשגגה לא נפטרה מן הגט מדין תורה כי אם נאסרה עליו עדיין היא קנין שלו אשר בשבילו נקראת אשתו והקנין לא דנה התורה להפטר אלא בגט. וכן יפת אומר כיון שנאסרה עליו אינה צריכה גט. כשם שאמרנו שיש על האיש לגרש כך האשה זוכה להתגרש ממה שאמר "וְאִם-שְׁלָשׁ-אֵלֶּה--לֹא יַעֲשֶׂה, לָהּ: וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" (שמות כא, יא). ואלו הם הדברים שמזכים אותה להתגרש אם בגד בה. והבגידה היא שהניחה והלך לאחרת שנאמר "וּבְאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ, אַל-יִבְגֹּד" (מלאכי ב, טו) לשם אומר "כִּי חִלֵּל יְהוּדָה, קֹדֶשׁ ה' אֲשֶׁר אָהֵב, וּבָעַל, בַּת-אֵל נֵכָר" (מלאכי ב, יא). ואם חסר תנאי ממה שחייבה לו התורה עליה שאר כסות ועונה שהכתוב אומר "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" אם יש ביכלתו ואם מפני עניות הטוב לעמוד עמו. ואם רצתה לצאת הדין עמה ואין ראוי לעשות כן. ואם חלה אם רוצה לעמוד עומדת באורך החולי והוא הטוב ואם רוצה לצאת מפני אורך החולי שאין לו רפואה הדין בידה. ואם נמצא עקר והסבה ממנו זוכה האשה להתגרש שאם האשה עקרה האיש נושא אשה אחרת אם רוצה והאשה אינה יכולה וזוכה להתגרש וכבר הזכרנו שיש להמתין לה עשר שנים. נמצאו לו מומים שאינה יכולה לסבול כגון ריח הפה והחוטם לא מדברים שאין לה מהם הזק כגון נקטעה רגלו או נסמית עינו אם זכיותיה עמה. עולה מזה שהאיש מגרש מרצונו ושלא ברצונו וכן האשה מתגרשת ברצונה ומתגרשת בעל כרחה. לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו מאיש מקדש בעל כרחו ומגרש ברצונו והאשה מתקדשת לרצונה ומגורשת שלא לרצונה. שהרי הם בעצמם אמרו שיש אנשים שכופין אותם לגרש את נשיהם מכלל מוכרחים הם ואומרים שהוא הכריח את עצמו ממה שגוזר הדין אפילו מכריחין אותם על ידי נוגשי אינם ישראלים לתת גט וכדין אמרו. מכלל שהאשה מתגרשת לרצונה ושלא לרצונה ומקרא מלא מן התורה "וְיָצְאָה חִנָּם, אֵין כָּסֶף" שזהו הגרוש. אך בעלי הקבלה פירשוהו על פנים אחרים שאין סובל הפשט. והספק על איש שנותן הדין לגרש והוא אינו מגרש ואינם יכולים לכוף אותו איך יהיה הענין. יש מן חכמינו ע"ה שאומרים בית דין פוטרים אותה ויבדילו ביניהם ולא תצטרך גט ממנו ואומר החכם שזה שער קשה. ואמת שזה שער קשה אלא צריך להוציא מידיו אע"פ שאין לבו שלם מפני שהיא קנין שלו. הנה בענין האנוסה מוציאים מידיו המוהר ומקדש אותה אע"פ שלבו בל עמה הנה הכתוב אומר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה, לֹא-יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ כָּל-יָמָיו" (דברים כב, יט):

**#XVIII:25 פרק חמשה ועשרים**

**זה** שאמור בתורה "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" (דברים כד, א) צריך שיהיה הוא עצמו הכותב בדעת או שיתן רשות לאחר לכתוב כיוצא בו שנתן לו רשות שלא יהיה חרש שוטה וקטן שאינם בני דעת ואינו ישראל ועבד שאין בן ברית ויהיה בכתב עברי ובלשון עברי. צריך שיהיה הגט לשם איש אחד לא לשם שני אנשים מגרשים שתי נשים שנאמר "וְכָתַב" ולא גט אחד לשתי נשיו שנאמר "וְכָתַב לָהּ". צריך שיכתב בזמן שהוא מגרשה שיכשר לכתוב לא שבת ולא מועד שנאמר "וְכָתַב" והכתב כולל כל מה שהוא בדיו כתוב על ספר וזולת ספר והחרות בולט ושוקע שנאמר "וְאֶכְתֹּב, עַל-הַלֻּחֹת" (דברים י, ב) ואינו רוצה הנה אלא מה שהוא כתוב על ספר בדיו וכתוב "וַאֲנִי כֹּתֵב עַל-הַסֵּפֶר, בַּדְּיוֹ" (ירמיהו לו, יח) דיו שרשומו גבר. והוא הכותב ולא היא שנאמר "וְכָתַב" ובאמרו "וְכָתַב לָהּ" רצה להיות נכתב על שם האיש ועל שם האשה המגורשת שנאמר "וְכָתַב לָהּ" שאם לא כן יהיה בטל באיזה צד כמו שנכתב על שם איש ואשה ונעתק על שם איש ואשה אחרת ששמותיהם דומים הוא בטל או שנכתב על צד התלמדות ונזדמן עתה או שנכתב על שמה ועוד נתיחד עמה אינו ראוי שנאמר לה "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת" שתהיה הכתיבה נקשרת עם הכריתות. נכתב הגט והניח מקום הזמן והמקום ושם האיש והאשה מעת שנכתב הזמן והשמות בם אם נתיחד בטל אבל לא קודם. ואם כתבו ובטלו יהיה בטל לא יגרש בו. צריך לכתוב שם האיש ושם אביו ושם האשה ושם אביה וצריך לכתוב הזמן והמקום:

**ונהגו** לכתוב הזמן עתה מזמן חרבן בית המקדש השני שהיה בזמן ארבעת אלפים לבריאת העולם פחות עק"ב מחרבן לחרבן. ואמר "סֵפֶר כְּרִיתֻת" שהיה משמעו שהכתב ההוא כורת בינו לבינה שלא יהיה שום תליאה בה ולא לה עליו שום חיוב. אלא אם יש עליו חוב מכתובתה אין בזה מניעה. וענין כריתה מורה שלא יהיה שום תנאי בנתינת הגט שלא יהיה כתוב בו שום מלה ממלות התנאי. שאם כתב את מגורשת ממני ותהיי מותרת לכל העולם חוץ מפלוני או את מגורשת ממני על מנת שתשתמשי לבני או שתתני כך וכך זה אינו ספר כריתות כי לכך נקרא ספר כריתות שלא יהיה ממנו עליה שום רשות ולא עליו שום חיוב אליה שאם לא יהיה כתוב בו מלת תנאי אז הוא ספר כריתות. בעלי הקבלה גדרו גדרות רבות בכתיבת הגט בענין האותיות בכתיבתן וכל זה שיקשה על האיש לשלח את אשתו ואין זה יותר קשה מן חיוב הכתוב "וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם, וְלֹא תִבְגֹּדוּ" (מלאכי ב, טז). ועונש ממון מן מוהר המואחר וחיוב השבועה שלא יוציאנה רק בערות דבר וצריך לכתוב עדים בחתימת עדים כשרים שנאמר "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים[[141]](#footnote-141)--יָקוּם דָּבָר" (דברים יט, טו). מה שאמר הכתוב "וְנָתַן בְּיָדָהּ" ענינו שיגיע הגט לה ממנו בין שזרקו לה בין ששלחו לה על ידי איש הכל אחד שהם תחת הנתינה ואמרו "בְּיָדָהּ" ר"ל שהוא רשותה כמו "וַיִּקַּח אֶת-כָּל-אַרְצוֹ מִיָּדוֹ" (במדבר כא, כו) ורשותה היא בין שהגיע לידה או ליד שלוחה שעשתה לקבלו בין שהרשתה לשומו במקום בין ששם אותו למקום שהוא תחת רשותה ושתקה הכל הוא בידה. נתנו בידה בחזקת שטר ואחר כך ראתה שהוא גט אם הסכימה בו והוא בידה מגורשת ואם השליכתו אינה מגורשת. היתה קטנה אביה מקבל את גרושיה. היתה קטנה שהשיאה אביה ונהיתה יתומה בעוד שהיא קטנה ימתין עד שתגדל ותקבל גרושיה. נתן הגט על ידי שליח הולכה או שליח הבאה קודם שיגיע הגט לידה לא נתגרשה ואם נפסד עד בואו לידה עדיין היא אשת איש. הגיע לידה היא מגורשת ואפילו חזר בו כדי דבור. וכן בעת געת גטה ביד שליח קבלה היא מגורשת. שלח הבעל את הגט וקודם געת בידה בטלו בעדים הגט בטל. ואם הגיע הגט בידה אחרי שבטלו אינה מגורשת. הגיע הגט קודם שבטלו היא מגורשת ואם רוצה לקיימה עוד נותן קנין אחר. כשנותן לה הגט אינו צריך לקחת הקנין עד שיקרע השטר שהגט הוא המבטל את הכל כדין שטר שובר וצריך שתקבלנו האשה ואז תהיה מגורשת שאם לא קבלתו עדיין לא נתגרשה והקבלה זו היא שאם נזרק למה שהוא תחת רשותה בין מקום בין איש ושתקה היא מגורשת. היה בינה לבינו בשוה ספק מגורשת וצריך גט אחר. האשה שעשתה שליח קבלה צריך להיות בעדים משעה שהגיע הגט ליד השליח להיותה מגורשת. אין ראוי לומר האיש עד זמן פלוני תהא אשתי תחתי ומאז ואילך תהיי מגורשת כי אין ראוי להיות לאדם אשה שוכבת בחיקו ודעתו לגרשה. האשה שאומרת גרושה אני צריך להיות גט יוצא מתחת ידיה ואם אין הגט צריך להיות עדים מעידים שהגיע הגט לידה על כן אע"פ שעדים מעידים כתובים בגט כך צריך להנתן בעדים שהנחתמין מקיימין את הגט ומכשירין אותו ועדי נתינה מעידים בגרישתה ממה שאמר "וְכָתַב לָהּ" ואחר כך "וְנָתַן בְּיָדָהּ" מלמד שאפילו עבר זמן בין זמן הכתיבה ובין זמן הנתינה מתגרשת בו שהרי בעת שכותבו לה לא תהיה גרושה עד שינתן בידה. מה שאמרה התורה "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ" ר"ל שלוחה מתחת רשותו כמו "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" (במדבר ל, יא) מלמד שאע"פ שנתן הגט לידה לא תהיה גרושה עד שיהיה רשותו לגרשה שנאמר "וְנָתַן בְּיָדָהּ" ואחרי כן "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ" מלמד שאם יתן הגט בידה ואמר לה עד זמן פלוני שתתגרשי ועד שתתני לי שאלה פלונית מאמרו "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ" צריך להיות הוא המשלח שהאיש צריך לשלח ולא האשה שהרי האיש רשאי לשאת אשה אחרת והאשה אינה יכולה לצאת שתנשא בלי גט מתחת ידה ואין טעם "וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ" שתצא מביתו אלא מאחר שהגיע גט לידה שלמו גרושיה:

וזהו נוסח הגט:

**ביום** פלוני לשבוע בכך ימים לחדש פלוני שנת כך וכך לחרבן בית שני בעיר פלונית אני פלוני בן פלוני גרשתי ושלחתי ועזבתי את פלונית בת פלוני אשר היתה אשתי כי מצאתי בה ערות דבר. ועתה גרשתיה ושלחתיה על ידי ספר כריתות זה מהיום הזה היא אינה אשתי ואנכי לא אישה ולא אלי תשוקתה ולא אני מושל בה. והיא מגורשת ומשולחת ממני ופטורה להנשא לכל איש אשר תחפוץ לכל העולם ואיש לא ימחה בידה משמי מהיום הזה והלאה וזה יהיה לה ממני גט פטורין וספר כריתות ואגרת שבוקין כדת משה וישראל:

**זה** שכתוב על הגט כי היא אינה אשתי ואנכי לא אישה אין טעמו ששולח עצמו ממנה להנשא לאחרת אלא טעמו שיפטור עצמו ממה שהוא חייב לה. כי באמרו לא אישה עוד באר באמרו ומותרת היא להינשא לכל אדם. והגרושה אפשר שתהיה הרה ויש לה להמתין על צד השמור בשער הבן שלא תנשא עד שתלד. ואם לא תהיה הרה יש לה להמתין עד שישערו כי אינה הרה כמו שפירשנו. ואם היא הרה או יש לה בנים קטנים יתחייב על הבעל לתת מזונותיה עד שתלד ותגדל בניו אם תרצה היא לגדלם. והאיש אם ירצה להחזיר גרושתו מחזירה בקנין אחר זולתי אם לא נשאת או אורשה לאחר או שכבה עם אחר בין ברצון בין באונס בין בשוגג בין קודם שגרשה בין אחר שגרשה וכבר בארנו כל זה בפרקים הקודמים באור מספיק:

**#XVIII:26 פרק ששה ועשרים**

**חייב** האדם לקנאת באשתו שנאמר "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ" (במדבר ה, יד) ואינו על דרך רשות שנאמר "וְנִקָּה הָאִישׁ, מֵעָוֺן" (במדבר ה, לא). על איזה צד יקנא האדם באשתו כשיראה אותה שעושה מעשים יקרבו דעתו שהיא מנאפת ואינו רוצה עצם הנאוף שנאמר "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" (במדבר ה, יג) והוא הדין אם שמע הדברים אשר יקרבו את דעתו שזנית. אם שיראה אותה תשיח עם איש שנודע בזנות או שחללה עצמה והולכת בשוקים וברחובות או שנתיחדה עם איש וחשדה או שיוצאה יחידה בלילה או שהשיגה עם איש מחבק ונושק שפעולות אלו מראות ומקרבות ששכבה. באלו הענינים וכיוצא בהם חייב האדם לקנאת ברוח טהורה שיבדקנה עד שלא ישכב עם ערוה אסורה. והאיש אשר יראה את אשתו באלו הענינים שסדרנו ולא יבדוק אותה במי שוטה אם מפני שקלקלה אותו בעניני כשוף אשר יראה ולא יקנא או מפני עוצם אהבתו או מפני חמלתו בה כיוצא בזה פחות מן הבהמה והכתוב לא אמר "וְהֵבִיא" אלא על מנת וקנא יתחייב לגרש ולפרוע מוהרה ובית דין יכריחוהו וזה יהיה כיוצא באשה שוטה אשר יתחייב לגרש בית דין אם תתנהג כיוצא באלו הענינים שסדרנו ואין צריך לומר כשהוא קטן כי באמרו "וְהֵבִיא הָאִישׁ" אינו כולל את הקטן מפני שקנין קטן אינו קנין. ואין ראוי לעשות האיש באשתו לבדוק אותה בלי שתעבור עליו רוח קנאה ולבו בטוח בטהרתה כי זה צער לאשה ובושת וזה הצער לא הותר לו לעשותו בלי שיקנא אלא בתנאי אם תעבור עליו רוח קנאה. ואסור לו לאדם לקרוב אליה מעת שיקנא עד שיבדוק. ואם עבר ובא אין משקין אותה ומוציאין ממנו ומשלם כתובתה ומוהרה אחת הארושה ואחת הנשואה שגם היא אשת איש נקראת וצריך לבדוק במי שוטה אם קנא. והדבור במאורשה כשלא היתה בתולה מפני שבדיקת הבתולה בבתוליה כי בבדיקת הבתולים יתכן לסור רוח הקנאה ואם תתקלקל עדות הבתולים יהיה משפטה לההרג כגון שדן הכתוב במוציא שם רע אם יסופק הענין ביניהם בבדיקת הבתולים יבדקוה במי שוטה. לא יקנא איש באמו ולא באחותו ולא בבתו שנאמר "וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ" באשתו ולא ביבמתו ולא במה שהיא מאסורי עריות. ואם יטעון טוען כי אחר שעבר עליו רוח קנאה אסור לשכב עמה ואיך יבדוק בבתולים. התשובה שכך דנו החכמים כי כל אשר יתכן להסיר הקנאה קודם הבאתה יתחייב להעשות דמיון המילה שיתחייב להעשות בדבר קל מן הכלים. ומה שאמרו בעלי הקבלה מן אמרו אשר תשטה אשה תחת אישה (במדבר ה, כט) שפרט למאורשה היה ראוי לומר מתחת אישה. ואמרו גם כן מאמרו "וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת-שְׁכָבְתּוֹ, מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ" (במדבר ה, כ) שצריך שתקדם שכיבת הבעל מן שכיבת הנואף אז יביאה אבל אם לא קדמה שכיבתו יוציא ולא יביאה להשקותה אין משמע הכתוב כן כמו שיתבאר. וכל המקנא צריך שיהיה קנויו בעדות שקנא וצריך שיביא ויש מקנא ואינו יכול להביא כגון מי שבעל אחר הקנוי ומי שאשתו קטנה ומי שהוא זב או מצורע שנאמר "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת-אִשְׁתּוֹ[[142]](#footnote-142), אֶל-הַכֹּהֵן" (במדבר ה, טו) וזה אינו יכול להביא אל המקדש מפני טמאתו. וכן האשה כשתהיה נדה או זבה או מצורעת ואינם יכולים לצאת לידי טהרה. ויש דברים שמונעים להשקותה כגון שהיתה חרשת שהכתוב אמר "וְאָמַר אֶל-הָאִשָּׁה" (במדבר ה, יט). ואלמת שאינה יכולה לומר אמן אמן. ומה שהיא גדמת שהכתוב אומר "וְנָתַן עַל-כַּפֶּיהָ" (במדבר ה, יח) וחגרת שהכתוב אמר "וְהֶעֱמִדָהּ" (במדבר ה, טז). ומי שנודע בעלה בזנות אין משקין אותה שאין מי שוטה בודקין לה שנאמר "לֹא-אֶפְקוֹד עַל-בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה, וְעַל-כַּלּוֹתֵיכֶם כִּי תְנָאַפְנָה" (הושע ד, יד). וכבר בארנו כי בזמן הגלות במקום שראוי לקנא מגרש ומשלם מוהרה. והשבועה אינה מתרת אותה לבעלה. השוטה היא ששטתה מבעלה ושכבה לאיש אחר חוץ מבעלה בעוד שהיא בעולת בעל שנאמר "אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ" ואמר "וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת-שְׁכָבְתּוֹ, מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ". והשכיבה צריך להיות שכבת זרע במקום הידוע ואפילו שכבה ולא היה שם זרע בודקין לה מי שוטה. ואין בודקין אותה שבא עליה שלא כדרכה או שבא עליה דרך אברים. ובודקין אותה שבא עליה הקטן ואע"פ שהכתוב אומר "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ" והקטן לא נקרא איש נאמר כי דבר הכתוב על הרוב אלא באמת שביאת הקטן טמאה והכתוב אומר "וְכִי נִטְמֵאת" ואין בודקין באשה שבא עליה בהמה שנאמר "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ". ואין בודקין מי שוטה את השוטה והשכורה והאנוסה והשוגגת שהכתוב אמר "אִישׁ אִישׁ כִּי-תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ, וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל" (במדבר ה, יב) והשטיון אינו לשון מגנה שהרי נאמר "שְׂטֵה מֵעָלָיו וַעֲבֹר" (משלי ד, טו) אלא באמרו "וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל" באר שהוא שטיון מדרך האמת ובאר ענין המעילה באמרו "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ, שִׁכְבַת-זֶרַע" ובאמרו "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" מלמד שאם היתה לו ידיעה בנאופה מגרש ואינו משקה שאם השקה אין המים בודקין. ובאמרו "וְנִסְתְּרָה" הטעם בו מעיני אחרים ואין הרצון הנה שאין לה עדים שהנואפת שיש לה עדים נתבאר משפטה ומה צורך להזכירה הנה על כן באר ענין ההעלמה והסתירה שזאת הסתירה אם לא היה לה עד אחד שנאמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" (במדבר ה, יג) שאם ראה עד אחד שנטמאת אינה נהרגת ואינה שותה אבל דינה לגרש ולשלם מוהרה שבאסור הערוה יש לחוש. ובאר טעם ההעלמה שהיא לא נתפשה על ידי בעלה שהרצון אינה נהרגת כיון שאין עדות ואינה שותה שהכתוב אמר "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" וזה ראה אבל מגרש ומשלם מוהר. ואין הרצון במאמר נתפשה נאנסה כי כבר פרט האנוסה במאמר "תִשְׂטֶה" "וּמָעֲלָה" וקשר הפירוש הזה נאות בעיני מכל מה שראיתי שפירשו המפרשים כי אין הדין נותן להזכיר הנה אשר זנית על ידי עדים כי דינה כבר נתבאר ופרט את האנוסה ממאמר "אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה" "וּמָעֲלָה". אבל התנה לה בשני תנאים שהם נעלם ונסתרה. ועוד באר ענין אלו התנאים המכוון מהם באיזה צורה צריך לקנאת ולהשקות שטעם ההעלמה כל עוד שלא נתפשה בידיו בעצם המעשה אלא אם ראה דברים שקרבו דעתו שנאפה והנאוף נעלם ממנו מפני שלא תפשה בידו בעצם המעשה חייב לקנאת שאם לא יהיה בזה הפירוש אינו מראה הכתוב באיזה מחויב האדם לקנאת שנאמר "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ" (במדבר ה, יד) שהוא חיוב ממאמר "וְנִקָּה הָאִישׁ, מֵעָוֺן" (במדבר ה, לא) וכן באמרו "וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה" ואמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" ר"ל בעצם הטמאה אבל אם העביר העד שהיתה טמאה והוגד לבעלה צריך לקנאת. אבל אם תפשה הבעל בידיו והעיד העד שנטמאה צריך לגרש ולפרוע המוהר. אין המים בודקין לאשה שזנית קודם בואה לזה הבעל שנאמר "וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת-שְׁכָבְתּוֹ, מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ" (במדבר ה, כ) פרט לשזנית תחת בעלה ואם נטמאה לבעל אחד ומת ונשאת לאחר וקנא אין המים בודקין. אך אם קנא הבעל והיא לא נטמאה במקום ההוא רק במקום אחר בודקין המים. וכן אמרו בעלי הקבלה בכפל אמן אמן בעוד שהיא ארושה אמן בעוד שהיא בעולה. ומי שקנא צריך להביא בחיוב לא שיגרש שנאמר "וְהֵבִיא" כי כן אומר "אָרוּר, אֲשֶׁר לֹא-יָקִים אֶת-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה-הַזֹּאת" (דברים כז, כו). אבל אם עשתה מעשים שצריך לקנאת ולא קנא לא יבוא כי לא התנה רק כשיקנא לה. האיש מחויב להשקות אבל האשה אין לה חיוב בזה זולתי אחרי הבאתה לומר אמן אמן. והאשה אם תודה שזנית פיה כמאה עדים ותהרג והאשה אם תמאן לבוא עם היות הדין נותן לבוא מכריח אותה הבעל לבוא. מאנה לבוא בין שיהיה לה חשדה בין שלא יהיה לה חשדה מעלה על עצמה כאלו זנית ותצא בלי מוהר אלא אם היא מודה על עצמה כי לא זנית מדברים על לבה אדרבא לנקות את עצמה ושתנשא החשדה ממנה שותה ואם לאו תהרג. וההרה דנו החכמים שלא ישקוה מפני כי לא נהרוג נפש בלי גזרת התורה שהוא מנוע מן השכל. ואחר שלא בארה התורה ההרה בעינה אסור להשקותה והשוטה אם תמות מיד הפסידה כתובתה ואין צריך לומר המוהר כי המתה בפני בעלה אין לה מוהר. השקה את האשה ומיד בהתחיל לנפול הירך מת בעלה קודם שתמות האשה אינה זוכה גם במוהר גם בנדוניא אבל אם היתה אחרי זה לא הפסידה כלום אם גרשה. והכהן המשביע את השוטה הוא כהן בעל המשמר שאינו מוסגל בכהן גדול ולא בבעלי מומין מפני הקרבת הקרבן. היתה אשת כהן הכהן עצמו מקריבה אבל אחר שאמר שהכהן אומר "וְאִם-לֹא שָׂטִית טֻמְאָה[[143]](#footnote-143), תַּחַת אִישֵׁךְ" (במדבר ה, יט) ועוד שאמר "מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ" יתחייב שיהיה זולת אישה. היתה אם כהן לא יביאנה לבנה כי אינו תלוי לכהן מוסגל מאנשי המשמר. היתה בת כהן אביה עצמו מקריבה ודנו החכמים כי מעת שיגלה מזורה יפסל אביה שאמר "וּבַת אִישׁ כֹּהֵן, כִּי תֵחֵל לִזְנוֹת--אֶת-אָבִיהָ הִיא מְחַלֶּלֶת, בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף" (ויקרא כא, ט). ובעלי הקבלה אמרו כשם שהנקמה פוקדתה כך פוקדתו לנואף:

**#XVIII:27 פרק שבעה ועשרים**

**אמר** הכתוב "אִישׁ אִישׁ כִּי-תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ" (במדבר ה, יב) הכפל על מה שאמר "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ, וְהִוא נִטְמָאָה" ואמר "אוֹ-עָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה" (במדבר ה, יד) ואי אפשר והיא לא נטמאה ואומר "כִּי-תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ" מורה שרואה אותה בדברים מגונים מקרבים דעתו שזנית לא שמלת "תִשְׂטֶה" מורה על הזנות אלא כמו שאמר "אַל-יֵשְׂטְ אֶל-דְּרָכֶיהָ לִבֶּךָ" (משלי ז, כה). ולא תורה המלה על גנאי כי כבר נאמר "שְׂטֵה מֵעָלָיו וַעֲבֹר" (משלי ד, טו) אלא מתוך הענין יודע אם לשבח אם לגנאי ועל אותם המעשים המגונים תקרא שוטה. ופרט האנוסה והשוגגת השוטה והשכורה. ובאמרו "אִשְׁתּוֹ" כלל את המאורשה והבעולה ופרט מאסורי עריות. ואמר "וּמָעֲלָה בוֹ מָעַל" הוא לענין הנאוף שהפרה הברית שהיתה בינו לבינה ופרט לשוטה על כן באר ואמר "וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ, שִׁכְבַת-זֶרַע" והורה שעל השכיבה תהיה הטמאה. ואמר "אִישׁ" ולא בהמה. ואמר "שִׁכְבַת-זֶרַע" למקום הידוע פרט לבא אליה דרך אברים. ואמר "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" חייב להשקותה אם נעלם מעיניו שאם היתה לו ידיעה אינו מחויב להשקותה אלא יגרש. ואמר "וְנִסְתְּרָה" ר"ל נסתרה מאחרים כי באמרו "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" שהוא בעצמו ראה מהקדמות ועצם המעשה נעלם ממנו על כן אמר "וְהִוא נִטְמָאָה" על עצם המעשה. וממה שהשלים החל בדרך זאת הפרשה שרובה כן ואין הטעם כדעת בעלי הקבלה שאמרו שנסתרה כשעור ביאה ואומרים שצריכה עדי קנואי ועדי סתירה ואז ראוי להשקות. שהרי הם עצמם דרשו במאמר "אָמֵן אָמֵן" אמן מאיש זה אמן מאיש אחר. ואמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" אין צריך לומר ועדות שהרי הנטמאה בעדות נתבאר דינה אלא רוצה במאמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" שאם ראה אותה עד אחד אינה חייבת מות ולא ראוי להשקות אלא תתגרש על כן אמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" ואמר "וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה" הרצון על ידי הבעל בעצם המעשה שאם נתפשה בעצם המעשה לא ישקנה. ועל כן הוצרך לומר "וְעֵד אֵין בָּהּ, וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה" (במדבר ה, יג) שכל כך צריך לקנאת בהקדמות שאחריהן המעשה ובענינים שהם מפני המעשה. ואין טעם למאמר האומר כי לא נתפשה לשון אניסה כי האניסה יוצאת מן מאמר תשטה ומעלה ועוד שדין האניסה נזכר "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה". ולאומר שיאמר "וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ" להביא לאשת החרש ובאמרו "וְנִסְתְּרָה" להביא אשת הסומא ובאמרו "וְעָבַר עָלָיו רוּחַ-קִנְאָה" פרט לאשת שוטה ובית דין יבדילו. ואמר "וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ" לא באמו ולא באחותו ולא בבתו ולא ביבמתו ולא באסורי ערוה. "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת-אִשְׁתּוֹ" (במדבר ה, טו) מחויב להביאה בעל כרחה אם בא עליה אחר שקנא אינו מביא אלא מגרש ומשלם מוהרה "וְהֵבִיא אֶת-קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ" (במדבר ה, טו) אחר שקנא מחויב להביא עם האשה בעת אחת ואמר "עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים" (במדבר ה, טו) כי השעורים פחותים מהסלת לפי שמעשה מגונה. ובעלי הקבלה אמרו עשתה מעשה בהמה תביא מאכל בהמה. וראוי להיות הערה מן השם "הִנֵּה סַעֲרַת ה', חֵמָה יָצְאָה" (ירמיהו כג, יט) ואמר "לֹא-יִצֹק עָלָיו[[144]](#footnote-144) שֶׁמֶן, וְלֹא-יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה" (במדבר ה, טו) והודיע העלה שהיא מנחת קנאות מנחת זכרון (במדבר ה, יח) לרעה ולנקמה מזכרת עון למהר בנקימתה ואמר "קְנָאֹת" להסיר הקנאה מלב האיש ואמר לרבוי על שנטמאה ולא נטמאה לטמא ולטהר או קנאת השם והבעל. ואם היתה בעלה כהן אע"פ שאמרנו כי זולתו מקריב אם הקריב הוא עצמו אוכל הקומץ אע"פ שהוא מכיסו כי לא הקריבה בשבילו שנאמר "וְכָל-מִנְחַת כֹּהֵן" וגו' (ויקרא ו, טז) אבל בשבילה שנאמר "וְהֵבִיא אֶת-קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ". ואי אפשר דעת האומרים היו מאיימין בה עד שלא תשתה שתודה ואם הודית שוברת כתובתה ויוצאת כי לא היתה שום שוטה שותה. ולפי דעתנו שאם תודה תהרג היאך היו מתרין לה בדברי איום ופחד והיא עכ"פ תומת אך מפני שזאת הנקמה יתרה מהמיתה לפי דעת האשה היו מתרין לה בדברי איום ופחד שלא תגרום להמחק השם הנכבד ואם הודית לא היתה שותה ואמר "וְהִקְרִיב אֹתָהּ" עונה על האשה שיעמידנה בעזרת נשים ואמר "מַיִם קְדֹשִׁים" (במדבר ה, יז) מן הכיור להבדיל בין אשה עובדת אלהים לאשר לא עבדתו והפרה הברית שהיה לה בינה ובין בעלה ואמר "בִּכְלִי-חָרֶשׂ" (במדבר ה, יז) כדין טהרת מצורע. מן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן מקום היה מונח בקרקע לכתחלה מכוסה ובשעת הצורך היו משיאין המכסה ולוקחין עפר. ונתן אל המים שעור עד שיעבור המים. ואמר "וְהֶעֱמִיד" שנן כדי שיאמר "וּפָרַע" מפני קלות ראשה. "וְנָתַן עַל-כַּפֶּיהָ" המנחה רמז על הידים שחבקו לנואף וביד הכהן יהיו מי המרים בכלי חרש ונקראו מרים על שם סופם על המרירות שיחדשו לה על כן אמר "הַמְאָרְרִים למרים" (במדבר ה, כד). ונקראו מרים בין על הטהורה בין על הטמאה שהטהורה תתמרר על שחללה עצמה והטמאה על הגלות מזורה והמים כנגד הזרע שקבלה. ואמר "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן" פעמים ואמר "וְהִשְׁבִּיעַ" הראשון והחל לבאר על מה ישביע ובאר "וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת-שְׁכָבְתּוֹ" (במדבר ה, כד). ועוד אמר "וְהִשְׁבִּיעַ" מפני אריכות הדברים והוא ענין האלה ותחלתה "יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה" (במדבר ה, כא) ואמר "אִם-לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ, וְאִם-לֹא שָׂטִית טֻמְאָה, תַּחַת אִישֵׁךְ" (במדבר ה, יט) שני מענים. ויהיה ענין "אִם-לֹא שָׁכַב" אם לא שוכבה מאיש אחר שאינו חשוד "וְאִם-לֹא שָׂטִית טֻמְאָה" לאיש החשוד לא לפי דעת החכם ר' יוסף "אִם-לֹא שָׁכַב" על הארושה "וְאִם-לֹא שָׂטִית" על הבעולה. ואמר פנים אחרים והם יותר רחוקים. ולא לפי דעת החכם ר' אהרן נ"ע שאם לא שכב על לא שכב באונס ולא הודית זה אינו דברו מחוכם ואם לא שטית ברצון. אבל מה שאמרנו הוא הראוי והרצוי ועל כן אמר "אִם-לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ" קודם "וְאִם-לֹא שָׂטִית טֻמְאָה" כי אחרי ששטתה מיד הביאה אבל אפשר ששוכבה קודם ואמר "הִנָּקִי, מִמֵּי הַמָּרִים" (במדבר ה, יט) ר"ל תהיי נקיה ועוד ממה שהשלים החל ואמר "וְאַתְּ, כִּי שָׂטִית" ואמר "וְכִי נִטְמֵאת" מזה החשוד מרמיז שהמכוון לתכלית הפעולה כי מלת "שָׂטִית" תפול בענין ההקדמה. ואמר "וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת-שְׁכָבְתּוֹ" איש שאינו חשוד בין שבא עליה ברצון בין שבא עליה באונס ולא הודית מפני שגם זאת מועלת יען שהיא טמאה לו ולא הודית אבל בהיות האנוסה מפורסמת נתבאר משפטה במקום אחר "וְלַנַּעֲרָה לֹא-תַעֲשֶׂה דָבָר" (דברים כב, כו). ואמר "מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ" בעוד שהיא בעולת בעל לזה כי אם זנית קודם זה הבעל או שזנית תחת בעל אחר היא חוץ מזאת האלה. ואמר "וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת-הָאִשָּׁה" שאמר "יִתֵּן ה' אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה" והאלה הוא מה שאמר "לַצְבּוֹת בֶּטֶן, וְלַנְפִּל יָרֵךְ" (במדבר ה, כב). והשבועה שתאמרנה הנשים יעשה ה' לי כמו שעשה לפלונית. ואמר "בְּתֵת ה' אֶת-יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת" (במדבר ה, כא) והקדים הירך כי הפורענות הגדולה בנפילת הירך ועל כן בענין השבועה הקדים הירך ואחרי כן אמר "וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה, בְּמֵעַיִךְ, לַצְבּוֹת בֶּטֶן" (במדבר ה, כב) התחלת הפורענות כדרך ההשקאה מן הבטן. "וְאָמְרָה הָאִשָּׁה, אָמֵן אָמֵן" (במדבר ה, כב) אמן מאיש זה אמן מאיש אחר או על שנון הבטן והירך או על האלה והשבועה או אמן על הנקיות אמן על הפורענות. ואחרי כן יכתוב את האלות האלה בספר בקלף ולא בנייר מפני כי אמר "וּמָחָה" שימחה במי המרים ויהיה בדיו שאינו עושה רושם. ובעלי הקבלה אמרו קודם שימחה שם הקדש אם לא רצה פטורה מן ההשקאה ומוציא ונותן כתובתה ואם אחר שנמחה משקין אותה בעל כרחה ואם אחר שנמחה הודית שנטמאה שוברת כתובתה ויוצאת. ואנחנו בארנו דעתנו כי בין שלא שמעה בין שהודית חייבת מות. ואולם הטוב אם לא שמעה שוברת כתובתה ויוצאת. ותחלת האלות מן "יִתֵּן ה'" ואחריתם עד "וְלַנְפִּל יָרֵךְ" הכתוב אומר "וְהִשְׁקָה, אֶת-הָאִשָּׁה" (במדבר ה, כד) את המים ואחרי כן אומר "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת-הַמִּנְחָה[[145]](#footnote-145)" (במדבר ה, כה). ובעלי הקבלה אמרו קודם משקה ואחרי כן מניף והלא הכתוב אומר אחר ההנפה "וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת-הָאִשָּׁה, אֶת-הַמָּיִם" על כן אמר ר' יוסף נ"ע כי אמר בתחלה והשקה ורצה להשלים פעלת המים אלא אחר שהניף ונתן חלק המזבח השקה אותה כי עד שיקרא ויכתב וימחה המנחה בידה ואחרי כן לוקח המנחה ונותן הקובץ למזבח והשאר נאכלת בחזקת קדשים קלים ואחרי כן ישקה את האשה את המים והמים שעור שתייה ואמר "וְהָיְתָה אִם-נִטְמְאָה" כנגד "אִם-לֹא שָׁכַב" "וַתִּמְעֹל מַעַל" כנגד "וְאִם-לֹא שָׂטִית". "וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ" (במדבר ה, כז) כדרך ההשקאה. ואם לא נטמאה חוץ מזה החשוד וטהורה היא מזה החשוד ונקתה ונזרעה זרע הוא הגדה ולא הבטחה כי אולי תהיה באה בימים. ואמר "זֹאת תּוֹרַת, הַקְּנָאֹת" כנגד "אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ" "וְקִנֵּא" (במדבר ה, כט) וכנגד "אוֹ אִישׁ, אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה--וְקִנֵּא אֶת-אִשְׁתּוֹ" (במדבר ה, ל) "וְהִיא לֹא נִטְמָאָה". ואמר "וְנִקָּה הָאִישׁ, מֵעָוֺן" (במדבר ה, לא) כי כשיקנא יביא שאם לא בא אליה אחר שקנא אין המים בודקין והאשה ההיא תשא את עונה מנקמת העולם הבא:

**#XVIII:28 פרק שמונה ועשרים**

**מה** שאמר הכתוב "וְכִי-יְפַתֶּה אִישׁ, בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא-אֹרָשָׂה--וְשָׁכַב עִמָּהּ" (שמות כב, טו) ובמשנה תורה אמר "כִּי-יִמְצָא אִישׁ, נַעֲרָה[[146]](#footnote-146) בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא-אֹרָשָׂה, וּתְפָשָׂהּ" (דברים כב, כח). גזרה התורה על המפתה ש"יִמְהָרֶנָּה לּוֹ, לְאִשָּׁה" (שמות כב, טו). ו"אִם-מָאֵן יְמָאֵן" (שמות כב, טז) כי אולי אביה אדם נכבד והוא איש פחות או לא ירצה הוא בה אומר הכתוב "כֶּסֶף יִשְׁקֹל, כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" (שמות כב, טז) דמי הנאת שכיבה. והאנוסה ישאנה בעל כרחו שנאמר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" ואומר "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ[[147]](#footnote-147), לַאֲבִי הַנַּעֲרָה--חֲמִשִּׁים כָּסֶף" (דברים כב, כט) שהם העונש והמוהר נתחייב במאמר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" ואם לא ירצה אביה לתתה לו לא יתחייב המוהר. והעונש לא יוכל שלחה בערות דבר זולתי אם היתה מאסורי עריות שנאמר "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" אשה הראויה לו. ובעלי הקבלה אמרו כי זאת נערה בתולה ושמו שעור מבת שלש עד שתעשה בוגרת בת שתים עשרה שנה וששה חדשים אבל אם בגרה הבא עליה לא יתחייב עונש וכבר בארנו דעתם שיתחייב העונש על שתיהם אלא אמרו שעל האנוסה פורע ועל המפותה לכשלא ישא באמרו ו"אִם-מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ, לְתִתָּהּ לוֹ" אבל באמרו "מָהֹר יִמְהָרֶנָּה" והוא מה שאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" ולשם בארנו שבר דבריהם. ולא יחדו שעור זמן המפותה והאנוסה אלא בעבור שאמר "נַעֲרָה בְתוּלָה" וידוע לפי דבריהם שהנערה היא תוך ששה חדשים ואיך הביאו גם הקטנה. ועוד שאנחנו מצאנו מן הכתוב שקורא האלמנה נערה "מִן-הַנַּעֲרָה, הַזֹּאת" (רות ד, יב). אבל מה שנאמר אנחנו כי כל אשה שבא עליה איש בין קטנה בין בוגרת כלן נכללות והכתוב לא דבר רק בדבר ההווה לפי רוב הנמצא על הראויה בביאה ועל כן יש הבדל בין אנוסה למפותה אבל אם היא קטנה ביותר אף לפי דעת הרבנים בת שלש שנים איך תבחן בין מפותה לאנוסה. אך מה שיש לנו לומר כי כל עוד שלא תבחן בדעתה שהיא בת פתוי תהי נדונית בחזקת אנוסה ודין האנוסה כל הנבעלת בשדה עד שיבואו עדים שהיא ברצון. ודין המפותה כל הנבעלת בעיר עד שיבואו עדים שהיא אנוסה ולא ידעה לצעוק אך היא נלחמת בכל כחה. ובעלי הקבלה הביאו עשר נשים שפטרו אותן מן הקנס ואלו הן. הבוגרת והממאנת והמתגרשת והאילונית והשוטה והחרשת והגיורת והשבויה והמשוחררת והיוצא עליה שם רע בילדותה. ונראה שדעתם בעבור שהבוגרת והאילונית אין להן קנס מפני שלא תקראנה בשם נערה. והלא הביאו הקטנה שלא תקרא בשם נערה והאחרות כגון הממאנת המגורשת הגיורת והשבויה והמשוחררת כיון שגלוי ערותן היה תחת רשות אחר אין להן קנס. אלא הגיורת השבויה והמשוחררת שנתגיירה ונשתחררה אחר שלש שנים אבל בתוך שלש יש לה קנס כי אם נבעלה בתוך שלש כאלו לא נבעלה. והם הביאו המגורשת מן הארושין שנאנסה תחת הקנס. השוטה והחרשת ומי שיוצא עליה שם רע שגלוי ערותן נקל בעיניהן ואחרי שהם כללו המפותה בקנס והנה המפותה לא נתפתתה אלא מפני שגלוי ערותה נקל בעיניה. אבל יש לנו לעמוד על גזרת התורה בין אנוסה למפותה ועל האנוסה חייב עונש ומוהר ועל המפותה מוהר ועל האנוסה יכנוס בעל כרחו ועל המפותה אם ירצה. ולא הבדיל בין אנוסה לאנוסה ובין מפותה למפותה. והענש ינתן לאבי הנערה כי הבאיש את שם אביה. נראה מן הפשט שלא חייב הכתוב על המפותה זולתי המוהר ועל האנוסה המוהר והעונש. ומה שהוסיפו בעלי הקבלה על המפותה זולתי המוהר שלשה קנס ובושת ופגם. ועל האנוסה ארבעה והם הנזכרים והצער כי אלו החמשים כסף של אנוסה הם קנס ועל האנוסה פורע מיד ועל המפותה כשלא ישאנה אבל בשת ופגם למפותה ובושת ופגם וצער לאנוסה פורע מיד. וגם על אלו הבדילו נשים שמחויב בהן. ואלו דברים שלא נתעוררו מכח הכתוב כי אחר שיקחנה מי שבא עליה מהבושת ופגם ישלם אף הנשים שלא חייבום בקנס חייבום על אלו כגון הבוגרת והממאנת אם אנס משלם השלשה ועל השוטה והחרשת צער לבד אם נאנסו אך אם נתפתו אין להם כלום. ולפי דעתנו מה שהוסיף הכתוב על האנוסה הוא העונש ומה שהיה בינה ובין המפותה הורהו הכתוב כמו שנוכח והנראה אין שום דבר אחר ביניהם ולא תוספה שלא נזכר. אבל על האנוסה פורע הקנס מיד לפי דעתם ואין לה מוהר אחרי שיש עשה ולא תעשה שלא יגרש כי המוהר לא הושם אלא כדי שלא תהא קלה בעיניו וזה מצוה שלא יגרש ואם גרש יחזיר ואם מתה ולא החזיר לוקח. ולפי דעתנו על המפותה אם לא ישאנה משלם מוהרה המוקדם במאמר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" ואין בו מוהר המואחר כי מוהר המואחר לא הושם אלא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה וזה אחרי שלא ישאנה איך ישלם ואם ישאנה יתחייב בשניהם במוקדם ובמואחר. ועל האנוסה משלם יותר הקנס שהם חמשים כסף ונותן לה מוהר מוקדם ולפי הנראה אחרי שהוא מצווה שלא יגרש אין לו מוהר מואחר. אך מפני שהאלמנה זוכה במוהר מואחר צריך להיות לה מוהר מואחר והבתולה שהיא גרושה או אלמנה אף על פי שאינה שכובה מרבית החכמים דנו אותן הבא אליהן כדין הבא באשת איש שהוא מחוייב מות והביאו ראיה מן פסוק "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִנְאַף[[148]](#footnote-148) אֶת-אֵשֶׁת אִישׁ, אֲשֶׁר יִנְאַף, אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" (ויקרא כ, י) ממה שאמר "אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ" מלמד שהיתה לו לפי העת אבל באמרו "אֶת-אֵשֶׁת אִישׁ" היא אשת המת או המגרש וזה אי אפשר. ועוד לפטור הבא אליה מכל וכל אי אפשר אבל מאומד הדעת יש לדין אותן אם מפותה מפותה אם אנוסה אנוסה ואע"פ שהכתוב אומר על המפותה ועל האנוסה "אֲשֶׁר לֹא-אֹרָשָׂה". ומה שיש לנו לומר כי דבר הכתוב למה שימצא ברוב והדין ישולח גם על המגורשת והאלמנה. ובעלי הקבלה אמרו אם נאנסה המגורשת מן הארושין יש לה קנס. וכבר בארה התורה שהעונש לאביה תמור הבשת ואם אין לה אב העונש יהיה לה וגם לא מצאנו הכתוב להזכיר על מי שאנס או פתה את השכובה אמור כי היא גרושה או אלמנה אך מדרך דיוק יש לנו לומר כי אחר שמוהר הבתולה הם דמי הנאת שכיבה מאמרו "כֶּסֶף יִשְׁקֹל, כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" (שמות כב, טז) מכלל יש גם על השכובות מוהר שאלמלא לא היה לשכובות מוהר לא היה ראוי לומר "כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת" מכלל שאם פתה ואנס את הבתולה משלם מוהרה הראוי לה כך אם פתה ואנס את השכובה משלם מוהרה הראוי לה . ועונש האנוסה שוה בכל אנוסה יען שהבדיל הכתוב המפותה מן האנוסה בענש מכלל אין העונש להנאת שכיבת הבתולה אלא מפני שאנס שאם מפני הנאת שכיבת הבתולה היה להשוות בין מפותה לאנוסה. אבל ההבדל שיש בין בתולה לשכובה הוא תלוי במוהר. מה שדברנו על אלו הנשים הוא מאומד הגברת הדעת בדברי התורה לא ע"פ הכתוב. אבל המזמנת עצמה לזנות וכן האב שזמן בתו לזנות הוא אסור משום קדש וקדשה וכן הכתוב אומר "אַל-תְּחַלֵּל אֶת-בִּתְּךָ, לְהַזְנוֹתָהּ" (ויקרא יט, כט) ואין עליה קנס ולא מוהר אלא שניהם לוקין. אומרים החכמים המפתה והאונס לשניהם היו מתרין להם שאם יוסיפו יהרגו שאם לא כן יקרע הדבר ותרבה הפריצות בישראל וכן אמרו על הגנב שהיו מתרין לו:

**#XVIII:29 פרק תשעה ועשרים**

**מוציא** שם רע זה שנשא אשה ובא אליה ולא מצאה בתולה והיא נשאת בחזקת בתולה. לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו שהכתוב לא דבר אלא על נערה והנערה לפי דעתם תוך ששה חדשים כמו שבארנו דעתם ועליה לוקח ומשלם הקנס אבל על הבוגרת לא יתחייב במלקות וקנס שהרי הורינו שגם השכובה תקרא נערה כל שכן הבתולה שהיא בוגרת כגון שנאמר "מִן-הַנַּעֲרָה, הַזֹּאת" (רות ד, יב). והתימה על האונס והמפתה חייבו הקנס מן השלמת שלשה שנים עד שתבגור וזאת תוך ששה חדשים ובשני המקומות נקראת בשם נערה. והנה הכתוב אומר "כִּי-יִקַּח אִישׁ, אִשָּׁה; וּבָא אֵלֶיהָ, וּשְׂנֵאָהּ. (דברים כב, יג) וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים, וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע; וְאָמַר[[149]](#footnote-149), אֶת-הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי, וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ, וְלֹא-מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים" (דברים כב, יד) שהוא כנוי לשכיבה. ומנהג ישראל הוא כשתנשא בתולה השושבינים הם הפקידים עליהם. ואם הבעל הוציא עליה שם רע אבי הנערה או קרוביה אומרים לפני בית דין "אֶת-בִּתִּי, נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה--וַיִּשְׂנָאֶהָ.(דברים כב, טז) וְהִנֵּה-הוּא שָׂם עֲלִילֹת דְּבָרִים לֵאמֹר, לֹא-מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים, וְאֵלֶּה, בְּתוּלֵי בִתִּי" (דברים כב, יז) ר"ל העדים שבידיהם השמלה ועל כן אומר "וּפָרְשׂוּ, הַשִּׂמְלָה" (דברים כב, יז) ועל פי האמת לפי הפשט אם לא אמר הבעל ביום קומו ממטתו כשיעשה כניסה לחפה כי לא נמצאו בתולים אין שומעין לו ואין לו טענת בתולים ודן עליו הכתוב אם הוא משקר במלקות ועונש מאה כסף כפל החמשים שחייב על האונס שזה נדון כדין גנב שנים ישלם כמוהר המואחר שהוא חייב לה אע"פ כן זה עונש גמור ומחויב גם המוהר אלא העונש על צד דמיון שעור המוהר בשעור "וְלוֹ-תִהְיֶה לְאִשָּׁה" ולא יוציא ואם יוציא ולא החזיר לוקח. ולא דן אותו הכתוב בעד זומם שזה בעל ריב והכסף לאבי הנערה חלף בשתו ואם אין לה אב הם שלה. ודין אחד לכל בתולה אע"פ שכתוב על בתולת ישראל שהכתוב דבר על הרוב ואמר הכתוב "וְאִם-אֱמֶת הָיָה, הַדָּבָר הַזֶּה: לֹא-נִמְצְאוּ בְתוּלִים, לַנַּעֲרָה" (דברים כב, כ) דן הכתוב לסקלה באבנים כי אולי בעוד שהיא מאורשה שכבה עד שתביא ראיה לדבריה כי קודם הארושין שכב עמה. ואם תביא ראיה כי קודם הארושין זנית או שהיתה מוכת עץ והסתירה הדבר מן בעלה לא תהרג אלא הרשות בידו לפטור ואם לא תמצא עדות הרי היא בחזקת דרוסת איש משנתארשה ותסקל פתח בית אביה לראות המולידים גדולם ודבר הכתוב על הרוב:

**#XVIII:30 פרק שלשים**

**ראיתי** כי רבתה החלוקה בינות החכמים בענין היבום ונראה לי להעיר בדבריהם מפני שמצאו הכתוב באזהרת העריות "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ, לֹא תְגַלֵּה" (ויקרא יח, טז). וידוע כי ענין העריות בא לאסור אסורים שהיו מקודם לכן באסור וגם לאסור מה שהיה בהתר. הנה אסור האם והבת ואסור האחות מאב ומאם היו מקודם לכן באסור ובאה גם התורה ואסרה גם מה שהיה קודם בוא התורה בהתר כגון הדודה ושתי אחיות. וכן יש לומר ביבום שהיה בהתר לשני אחים אמתיים וכשבאה התורה ואמרה "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ לא תגלה" אסרה גם אותו מפני שפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" שוה עם פסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָבִיךָ" (ויקרא יח, ח). וכמו שזה הפסוק על כלולו אסור עולמי כך זה הפסוק על כלולו אסור עולמי. אך מפני שמצאו פסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" (דברים כה, ה) נחלקו החכמים. כלל חכמי הרבנים וקצת מחכמי הקראים אומרים כי הוא על אחים ממש מפני כי השם בהיותו נאמר על אמת ומעבר לא נוציאהו מן האמת אל המעבר אלא בראיה כל שכן בהזכר מלות מורות שזה השם הוא על האמת באמרו "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה" (דברים כה, ה). ועוד באמרו מלת יבום אשר נזכרה באחים ממש בענין בני יהודה:

**יש** להשיב אמת הדבר כי בהיות השם נאמר על אמת ומעבר לא יצא מן האמת אל המעבר אלא בראיה. ואין לנו ראיה גדולה מהיות סתירה בין שני המאמרים בין "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" ובין "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים" ואי אפשר לעבור סתירה בדברי השם על כן יש לנו הכרח לומר שפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים" נאמר על המעבר כל שכן שמות אשר יש בהם אמת ומעבר ומשתמש המעבר בין בעלי הלשון יותר מן האמת ובהצטרך להסגיל אל האמת אדרבא יצטרך אל ראיה. והנה בהצטרכו בשם אח על האמת אומר "כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶן-אִמֶּךָ" (דברים יג, ז) מפני שנשתמש שם אח בכתובים על המעבר יותר מן האמת. ואם יטעון כי אין זה סתירה מפני כי בשעת צווי בערות אשת אחיך היה הרצון חוץ מענין היבום כיוצא בדבר בענין השבת באמרו "כָּל-מְלָאכָה, לֹא תַעֲשׂוּ" (ויקרא כג, לא) ואחרי כן אומר "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים" (במדבר כח, ט):

**יש** להשיב אמת הדבר. אך כבר ידוע כי הדבור הוא המליץ בענין החפץ ודין יש להרמיז שהוא רוצה בהסגלה שאם לא כן ידמה סתירה. והנה בענין שבת אמר "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד, וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ. (שמות כ, ט)וְיוֹם, הַשְּׁבִיעִי" וכו' (שמות כ, י) ובזה הורה שמעשינו אסורים ומעשה שמים מותרים אם כן אין הנה סתירה. אך בפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" אין בו רמז להסגלה וחוב לקחת אותו על כללו ובכן באמת מאמר "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" היא סתירה ולא יתכן לבוא סתירה בדברי השם. וכבר ידעת מה שנתבאר בחכמת הדבר שהסתירה לא תצדק רק בתנאים והם שבעה תנאים ואז תהיה סתירה אמתית. התנאי הראשון שלא יהיה השם משותף אל שני דברים חלוקי העצם כי אז לא תהיה הסתירה סתירה כאמרך הטלה ישחט הטלה לא ישחט ויצדקו שני המאמרים ואין לשם סתירה כן הנה שהמעבר משתמש כדין המוסכם ואין סתירה בין "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" ובין "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" שהראשון הוא על האמת והשני הוא על המעבר. והתימה מן המשתדלים להעזר בפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" שהוא אח ממש ומה צריך לברוח כל משכיל מלבוא תחת הסתירה ואלו עורי לב לא הרגישו שהכתוב מנע מבוא בענין הסתירה כי בפסוק "עֶרְוַת אֵשֶׁת-אָחִיךָ" הסגילו על האמת במלת שאר מה שלא עשה כן בפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו". ואין עזר לנעזר מפסוק "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר" (דברים כה, ה) עד שיהיה המאמר אח ממש כי לא באו אלו המלות לבאר שאח ממש הוא כי מצאנו מלת "זָר" יאמר לרחוק ולקרוב כי יאמר "זָר" על הקרוב כמו שנאמר במלואים "וְזָר לֹא-יֹאכַל" (שמות כט, לג) ונאמר שפינחס תחת מלת "זָר" ונאמר זר בשבט "וְזָר, לֹא-יִקְרַב אֲלֵיכֶם" (במדבר יח, ד) ויאמר זר על ישראל כנגד הלויים. אם כן לא יאמר זר אלא כנגד אשר יסגיל הכתוב ואם יודע מה רצון הכתוב במלת "אַחִים" תהיה מלת "זָר" כנגדו והוא באור למלת "הַחוּצָה". והמביא ראיה מענין יהודה שאמר "בֹּא אֶל-אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ" (בראשית לח, ח) שהיה על אחים ממש. יש להשיב כי קודם בוא התורה לא היתה אשת האח אסורה על כל אופן אבל היתה פטורה להנשא על צד הרשות לבד היה חיוב ביבום. וכשבאה התורה ואסרה אשת האח נאמר כי אסרה על כל אופן ותלה היבום באחי משפחה שיש להם רשות להנשא זה לזה וחייבם ביבום ויהיה זה כמו אסור קדש וקדשה. כן היה קודם בוא התורה ביבום באחים ממש וכשבא התורה תלה אותו באחי משפחה כי אי אפשר שהוא תלוי בכרת שיהיה על צד הרשות. והמביא ראיה ממאמר נעמי "הַעוֹד-לִי בָנִים בְּמֵעַי, וְהָיוּ לָכֶם לַאֲנָשִׁים" (רות א, יא) זה המאמר על צד הגזום כדרך "הַאֶתֵּן בְּכוֹרִי פִּשְׁעִי" (מיכה ו, ז) כלומר שהוא על צד הנמנע. ועוד שחכמי הרבנים פוטרים לאח שלא היה בעולמו ולאח שהוא מן האם. והמביא ראיה משם יבום שמצא אותו נאמר על אחים ממש בענין יהודה באמרו "בֹּא אֶל-אֵשֶׁת אָחִיךָ וְיַבֵּם אֹתָהּ" לאח בעלה ונאמר ברות "הִנֵּה שָׁבָה יְבִמְתֵּךְ" (רות א, טו) שהיו שתי נשי שני אחים אמתיים. יש להשיב אין למנוע שלא יקרא אח משפחה של בעלה יבם על צד המעבר לצד קרבת הבעל כמו שנקרא אח בשם מעבר ואמר "לֹא אָבָה, יַבְּמִי" (דברים כה, ז) "וְיִבְּמָהּ" להראות נשיאתם מצד קרבת הבעל:

**#XVIII:31 פרק אחד ושלשים**

**יש** להכריח בדברי בעלי הקבלה ור' בנימן האוונדי שאמר כי על המאורשה הכתוב מדבר שלפי דעתו המאורשה לא תכנס באסורי העריות. ודעת ר' יוסף הקרקאסני נ"ע שהלך בדעת הרבנים כי אחרי שאסור אשת האח מאסורי העריות והתירוה על פי זה הכתוב למה הוציאו חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן שהן אסורות ובאסור אשת האח לא הקפידו. ובאסור חמש עשרה נשים חששו ממאמר "וּלְקָחָהּ[[150]](#footnote-150) לוֹ לְאִשָּׁה" (דברים כה, ה) אשה הראויה לו והוציאו משלשה ההי"ן של "יְבָמָהּ" "וּלְקָחָהּ" "וְיִבְּמָהּ" שבאו במפיק עד שהוציאו צרותיהן ממאמר "וְאִשָּׁה אֶל-אֲחֹתָהּ, לֹא תִקָּח לִצְרֹר" (ויקרא יח, יח). וזה הפסוק מורה לשתי אחיות שנשאו לשני אחים והסגילו בעוד שהאחות בחיים בשעה שמת האח. ואם שתיהם בחיים ומת אחד מהן בלא בן נפלה אחות אשתו לפניו ואסרה ליבם אותה בחיי אשתו. ואמרו מה אשה זאת שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת ואסרו צרתה קל וחומר בכל נשים שחייבין על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת לאסור צרותיהן. ואמרו באסור צרות ממלת "לִצְרֹר" שעשוה שם ר"ל לא צרור לא היא ולא צרתה וצרת צרתה מכפל רי"ש לצרור. ואסרו צרותיהן וצרות צרותיהן עד סוף כל הדורות ונסתייעו מן מאמר "אֲשֶׁר לֹא-יִבְנֶה אֶת-בֵּית אָחִיו" (דברים כה, ט) שבית שלם אתה בונה ולא חצי בית שאם הערוה אסורה גם צרתה תהיה אסורה ופטורה מן היבום ומן החליצה ואלו הדברים שאין להם שעור. ואיך חלקום לארבעה חלקים יש חולצים ומיבמים ויש לא חולצים ולא מיבמים ויש מיבמים ולא חולצים ויש חולצים ולא מיבמים עד שהכניסוהו לאסורי לאוין ועשה. יש שהן חולצות ולא מתיבמות מפני שביאה ראשונה במצוה ונמצא בביאה שנית תחת לא. ואם הוא רוצה בה היך יאמר "לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ" (דברים כה, ח) והיא תאמר "מֵאֵן יְבָמִי". ויותר מה שיש לנו לחוש בענין רות שבתורה נאמר "לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל" (דברים כה, ז) וברות כתוב "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ" (רות ד, ה) ובתורה כתוב "וְלֹא-יִמָּחֶה שְׁמוֹ, מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים כה, ו) וכן ברות כתוב "וְלֹא-יִכָּרֵת[[151]](#footnote-151) שֵׁם-הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו, וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ" (רות ד, י) כגון שאמרה התורה "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" אחים המיוחדים בנחלה. ומה שיש לנו לחוש כי לא הזכיר מלת יבום בענין רות רק מלת גאולה. ויש להשיב מפני שכלל את רות עם השדה על כן הוציאה בשם גאולה. ועוד שלא מצאנו גאולה על הנשים בתורה ואם כן הוא לענין היבום. ומפני שאין פשט הכתוב סובל כונתם ופירשו פירושים זרים כי אמרו בפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" באמרו "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים" פרט לאח שלא היה בעולמו. וזה לא יתכן כי מלת ישיבה לא מצאנוה אלא למי שהם בחיים שאם האחד במזרח והאחר במערב איך יתכן להאמר להם ישיבה יחדו. אך מה שיש לנו לומר בפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" ר"ל אחי משפחה שהם מיוחדים בנחלה על כן אמר במלת ישיבה ויחדו. ואינו רוצה הנה אח אמת מפני האסור. ואינו רוצה לאח בדין מפני שרוצה בישיבה יחדו שהם מיוחדים בנחלה ועל כן פרט לאח משפחתו מאמו. ולכן אמר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר" ר"ל חוצה מן המשפחה ואמר "לְאִישׁ זָר" כי קודם הקרוב יותר שאין לו אסור ערוה. ויש לדעת כי אלו רצה בשם אח האמת לא היה צריך כיון שאמר "הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר" אלא בעבור שהעתיקו מאחים ממש לאחי משפחה על כן הוצרך כיון שאמר "הַחוּצָה, לְאִישׁ זָר". נמצא עתה בגלות כיון שאין לנו ישיבת יחוד בנחלה אין לנו חיוב היבום כי הכתוב עלל באמרו "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו". וכל הקודם במשפחה יהיה ראוי ליבם אם לא יהיה לו אסור ערוה או תואנה ואם תהיה תואנתו תואנה יתחייב הבא אחריו. ואמר "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין-לוֹ" (דברים כה, ה) אחד זכר ואחד נקבה. ובעלי הקבלה אמרו הממזר ועובד עבודת כוכבים פוטר את היבמה ואין העבד פוטר ואלו דברים בעלמא. ואמר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה" שהיא אישות כשרה אחת ארושה ואחת בעולה והוא אמור באשה אחת ואם היו לו רוב נשים אותה שיבחר היבם. ואמר "לְאִישׁ זָר" יחפוץ בו לא יהיה חוץ מן היורשים שהם משפחת אביו. ואמר "יְבָמָהּ יָבֹא עָלֶיהָ" והוא בן הדוד כי אינו אסור מפאת הערוה. ואם יקרה שם אסור ערוה יהיה מי שהוא אחריו שהוא קרוב למת שאין לו אסור. ואם היו רוב אחים יראו מי הקודם ויחייבוה לו כגון שקדם טוב מן בועז. ואם תהיה לו תואנה כמו שאמר טוב "פֶּן-אַשְׁחִית, אֶת-נַחֲלָתִי" (רות ד, ו) ונעתק אל בועז לשם אומר "וְזֹאת לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל-הַגְּאֻלָּה וְעַל-הַתְּמוּרָה, לְקַיֵּם כָּל-דָּבָר, שָׁלַף אִישׁ נַעֲלוֹ, וְנָתַן לְרֵעֵהוּ" (רות ד, ז) מי שהוא ראוי ויעתק הדבר לזולתו מפני תואנה ידועה. ואם יהיה עקר או זקן שאינו מוליד או שאינו יכול לעמוד בזכויותיה ויתחייב לגרשה לא יחייבוה לו אלא למי שאין לו תואנה מן הקודם יחייבוה לו ועל כן אמר "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה וְיִבְּמָהּ" (דברים כה, ה). ואם היתה זקנה או אילונית לא יהיה שמה יבום אחר שלא יהיה שם בנין וטעם "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה" שיקדשנה ותהיה אשת בריתו. שאם לפי דעת מי שאומר כי הוא אח ממש צריך עד שיקיים זרע ואחרי כן יבדל ממנה שהיא אסורה ולא הותרה לו אלא להקים זרע לבד והלא הם לאסורי לאוין שלא יבוא ביאה שניה אומרים שהן חולצות ולא מיבמות. ואמר "וְהָיָה, הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד" (דברים כה, ו) ר"ל הגדול בבניו יקום על שם המת ודבר הכתוב על ההוה על הבכור אף שהבכור הנה אי אפשר שאינו לא בכור און ולא בכור פטר רחם אלא שהוא הקודם. ובעלי הקבלה אמרו הדבר תלוי על הבכור שבאחים ליבם כן אמרו "וְהָיָה, הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד" ואינו פשט נכון עד שמהם חייבוהו ומהם אמרו שהוא רשות. ובאמרו "יָקוּם, עַל-שֵׁם אָחִיו הַמֵּת" לא שיקרא בשמו כי עובד לא נקרא בשם מחלון ויהיה זוכה במדרגתו ובנחלתו. במדרגתו שאמר "לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל" ובנחלתו שאמר "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת עַל-נַחֲלָתוֹ". ויתחייב בזה הזכר ולא הנקבה ואם הוליד נקבה הדבר יהיה תלוי עד שיוליד זכר ואמר "וְלֹא-יִמָּחֶה שְׁמוֹ, מִיִּשְׂרָאֵל" שיאמרו זה בן פלוני המת לא על דרך כי לא יתיחס אל אביו אשר הולידו אבל יסמך עליו שם המת. ואמר "וְאִם-לֹא יַחְפֹּץ הָאִישׁ, לָקַחַת אֶת-יְבִמְתּוֹ" (דברים כה, ז) שאין לו תואנה ועם כל זה אינו שומע לקחת אותה אומר "וְעָלְתָה יְבִמְתּוֹ הַשַּׁעְרָה אֶל-הַזְּקֵנִים" (דברים כה, ז). ונראה שאם היו לו רוב נשים ואינו רוצה ליבם לאחת מהן הקודמת בנשואין חייבת לחלוץ ונפטרו הכל ואם אסורה מפאת ערוה תהיה השניה לה והיא אומרת "מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל" (דברים כה, ז). ואמרו בעלי הקבלה הוא רוצה והיא אינה רוצה חולץ ואיך תאמר "מֵאֵן יְבָמִי לְהָקִים לְאָחִיו שֵׁם בְּיִשְׂרָאֵל". ואמרו וקראו לו זקני עירו ודברו לו עצה ההגונה לו והוא אומר "לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ" (דברים כה, ח). וכפי דעת האומרים יש חולצין ולא מיבמין היאך תאמר היא "מֵאֵן יְבָמִי" והוא יאמר "לֹא חָפַצְתִּי לְקַחְתָּהּ" והתורה לא מדבר שקר ואם לא יחפוץ ליבם חייבו הכתוב לחלוץ ואמר "וְנִגְּשָׁה יְבִמְתּוֹ אֵלָיו, לְעֵינֵי הַזְּקֵנִים, וְחָלְצָה נַעֲלוֹ מֵעַל רַגְלוֹ" (דברים כה, ט) ושליפת נעל רמז שנפטרה מביאתו ושחייבה התורה להקים זרע לאחיו והנעל הוא של רגלו הימנית. ומה שאמר "וְיָרְקָה בְּפָנָיו; וְעָנְתָה[[152]](#footnote-152), וְאָמְרָה, כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ" (דברים כה, ט) הוא לצד בזיון וחרפה לפני בית דין ויקרא שמו בית חלוץ הנעל (דברים כה, י) בעבור שלא גמל זה החסד על המת שבאמת הוא חסד ואם הוא על צד הצווי הוא על דרך הבחירה בין שני הדברים ולכן יגונה. אורשה היבמה לזולת יבמה אין הקנין תופש שנאמר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה". בא אליה האיש פסלה ליבום הלא בעז שאמר לרות "הֵיטַבְתְּ חַסְדֵּךְ הָאַחֲרוֹן, מִן-הָרִאשׁוֹן, לְבִלְתִּי-לֶכֶת, אַחֲרֵי הַבַּחוּרִים" (רות ג, י) ואמר "וְעַתָּה כִּי אָמְנָם, כִּי גֹאֵל אָנֹכִי" (רות ג, יב) מכלל אם היתה הולכת היתה אינה ראויה ונפל ממנה חיוב היבום. והבא אליה נדון באסורי לאוין והרי הכתוב אומר "לֹא-תִהְיֶה אֵשֶׁת-הַמֵּת הַחוּצָה" אבל אם תהיה לאיש זר לא יבוא עליה יבמה:

**נשלם סדר נשים בעזרת בורא שמים חדשים**

**ונתחיל אחריו בבאור מצות המילה בשם נורא עלילה**

**#XIX ענין מילה**

**במצות** המילה חלק החכם רבינו ישועה נ"ע הדבור לחמשה פנים ואלו הם. האחד מי הוא המצווה במילה. השני מה אשור עושה המילה. השלישי מה אשור המתחייב שתעשה בו המילה. הרביעי בכלי שתעשה בו המילה. החמישי זמן עשיית המילה. ואנחנו מכח דבריו נחלק הדבור לשבעה חלקים ואלו הם. יען שכל דבר טבעי יש לו ארבע סבות כשיתפעל ואלו הם החומר והצורה והפועל והתכלית. והואיל שמצות המילה הוא פועל רצוני מלאכותי צריך להבין מי הוא המחויב ברצון ההוא והכלי שיעשה בו והואיל ויחד זמן צריך לדבר ענין הזמן והנה יוציאנו החלוק לשבעה דרכים. האחד מי הוא המצווה. והשני תואר העושה. והשלישי תואר מי שתעשה בו. והרביעי הכלי שתעשה בו. והחמישי צורת המילה. והששי זמן עשייתה. והשביעי תכלית זאת המצוה:

**#XIX:1 פרק ראשון**

**מי** הוא המצווה במילה. אמר החכם כי המצווה במילה מי שהוא מזרע אברהם אבינו ע"ה ושלמה דעתו והוא ערל על תנאי שיאמין במאמר "וְאַתָּה אֶת-בְּרִיתִי תִשְׁמֹר" (בראשית יז, ט) שירד על ידי אברהם אבינו ע"ה ונבואתו צדקה באות ומופת לאנשי דורו מפני כי הנביא לא יצדק בנבואתו אלא באות ומופת לאנשי דורו מפני שלא יתכן שדברי אברהם נאמנו על ידי משה רבינו ע"ה כי קודם זמן משה אי אפשר שלא האמינו דור אברהם ע"ה בדבריו מפני אות ומופת שנעשו על פיו. ואנחנו אם אל נדע האות בפרט ידענו אותו על דרך כלל אחרי שהגיד משה רבינו ע"ה כי היה נביא וכי הנביא לא יצדק אלא באות כל שכן שמשה רבינו ע"ה הגיד על אותות אשר נעשו בזמנו כגון נגעי פרעה ותוכחת אבימלך והפיכת סדום ועמורה ועליו נאמר כי נביא הוא. ומי שהוא מזרעו של אברהם וידע אלו ההגדות בהגדת משה רבינו ע"ה ידע חיוב המילה על עצמו. ואם לא ידע בברור אותות אברהם הנה האותות שנעשו על ידי משה ע"ה נהיה זה קיום ידיעתו באותות אברהם ע"ה לא מפני כי אות משה הוא אות אברהם אבל אותות שהראו על נאמנותו הם שזכרנו ואפילו אם לא נעתקו אלינו העתקה ברורה אותות משה מקום העתקת אותות אברהם. כל שכן כי הידיעה באותות אמונת אברהם אמונה ודאית בהעתקה משלשלת. ומי שידע אמונת אברהם והוא מזרעו הוא המצווה בזאת המצוה. ונראה כי המצוה היא למי שהוא בוגר מפני חיוב העונש שנאמר "וְעָרֵל זָכָר, אֲשֶׁר לֹא-יִמּוֹל אֶת-בְּשַׂר עָרְלָתוֹ--וְנִכְרְתָה" (בראשית יז, יד) כי לא יתכן היות זה על הקטן אלא על הבוגר אחר שעליו נאמר "אֶת-בְּרִיתִי, הֵפַר" (בראשית יז, יד). ואינו מרמיז למי שהוא בן שמונה כי לא יתכן עליו העונש כיון שאינו בן דעת ולא יקרא מפר ברית. ואי אפשר שיהיה העונש חוזר לאבי הנער כי לא נזכר ואין הבדל כי אם יהיה חוזר אל האב אם לא יהיה האב לחזור למי שהוא קרוב אחרי האב וכאשר לא יתכן העונש עליו הוא הדין על האב. ולהיות העונש חוזר על הילד זה לא יתכן מפני שאמר "אֶת-בְּרִיתִי, הֵפַר" והוא לא יאושר מפר ברית. הנה נתבאר כי לא יתכן להיות מאמר "וְעָרֵל זָכָר" וכו' תלוי למה שאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" (בראשית יז, יב). ואולם על הנמול בשמיני אחרי שטוען החכם שהוא על דרך מצוה באמרו "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" כיון שלא בא עליו עונש. ואומרים כי הצוויים על הנדבות צריך להורות חיובו מפאה אחרת. ויש חכמים מורים בחיובו ממאמר "אָרוּר[[153]](#footnote-153) אֲשֶׁר לֹא-יָקִים אֶת-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה-הַזֹּאת" (דברים כז, כו) להורות על חיובה ומזה נתחייבו כלל המצות. ואולם החכם הוצרך להורות חיובה מפאה אחרת אם לא יתקיים מאמר "אָרוּר, אֲשֶׁר לֹא-יָקִים אֶת-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה" להורות על חיובה ואם תתקיים שהיא חובה צריך להורות מי הוא המתחייב במילת בן שמונה ימים. והראה החכם כי משפחה אחת אם הניחה בניה בלא מילה היו נבזים מפני שבטלו מצות עשה. ואמת כי אין על זה עונש בתורה כי לא נתחייב הכרת כי אם על הערל שהוא בן מצוה אכן מי שלא מל את בנו ראוי הבזיון לו. והטוען מדור המדבר כי לא מלו והם ערלים וכי הם היו בימי משה אע"פ שהתחלפו בזה הרבנים כי הם מלו ולא פרעו. סוף המאמר אם עזבו המילה לפי דעתנו איך לא גנה אותם הכתוב. ויש להשיב כי לא הונחה מילת בן שמונה לבד אלא גם מצות הבוגר ומן הדין כיון שהוא מחויב בעונש איך יהיה הדבר ועל כן יש לטעון כי לא נשארו במדבר בלתי מילה אלא מפני שהיו בדרך מפני סכנה על כן נשארו. והקיש החכים ממלת ברית ששם ברית כולל המילה הנעשית לבן שמונה והמילה הנעשית בזולתו וכיון שאמר "אֶת-בְּרִיתִי, הֵפַר" הפרת ברית היא ממלות הגנאי ונראה מזה כי המצוה חובה לבן שמונה והערת משה ע"ה מה שאמר "וַיְהִי בַדֶּרֶךְ, בַּמָּלוֹן" וכו' (שמות ד, כד) מעיר לעזור שמילת בן שמונה בדרך חובה. ואמת כי מצות התורה שני מינים מצות עשה ומצות לא תעשה והשכר הוא במצות עשה והעונש במצות לא תעשה כאשר נתבאר במקום אחר לבד מצות המילה והפסח שהם מצות עשה ובא עליהם עונש. על הפסח נאמר "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר-הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא-הָיָה, וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח--וְנִכְרְתָה" (במדבר ט, יג). ועל הערל נאמר "וְעָרֵל זָכָר, אֲשֶׁר לֹא-יִמּוֹל אֶת-בְּשַׂר עָרְלָתוֹ--וְנִכְרְתָה". אכן מי שלא ימול בשמיני אין עליו משפט כרת ולא על מי שלא ימול אותו אכן מבטל מצות עשה והפסיד השכר שלו ועל כן יתחייב הגנאי. ואולם מי הוא המחויב במצות הטף אחר שאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים, יִמּוֹל לָכֶם כָּל-זָכָר" ובמלת "לָכֶם" רבה ולא נראה שהוא הסגל על האב כמו שחייב במקומות אחרים באמרו "כִּי-יִשְׁאָלְךָ בִנְךָ מָחָר, לֵאמֹר" (שמות יג, יד). נראה שהכל מחויבים במצות מילה והיא מן המצות הנעשות כדי קדם אחד ועשאה נפטרו הכל. והנראה כי האב והאדון הם יתרים במצוה על האב למול את בנו והאדון למול את עבדו ואם לא יהיה האב והאדון לעמוד יתחייב מי שהוא קרוב אחריו ובהאפס מי שהוא קרוב מתחייבים הצבור שהכתוב אמר "הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ, וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ" (בראשית יז, יג) ומרמיז על האדון ואין ראוי למול אותו שלא מדעתו אלא אם נמנע למול אותו כי הוא הקודם בחיוב ואין ראוי להפסיד שכרו על כן מתחייב האב כשתזדמן המצוה על ידו לעסוק במצוה להשלימה. מה שאמרו בחיוב המילה על הגר נראה לי שהגר לא יתחייב במצות רק בעת שיכנס בדין ותחלת הכנסו בדין הוא על ידי שלשה דברים המילה והרחיצה והרצאת הקרבן וקודם שיכנס לא יתחייב במצות ואם כן הוא כמתנדב במצות המילה:

**#XIX:2 פרק שני**

**אשור** עושה המילה. עושה המילה צריך להיות מיחד מאמין בתורה ומודה ביופי המצוה וזה נודע מקבוץ ישראל. ובעלי הקבלה אמרו שאין ראוי למול האינו ישראל כי אמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים, יִמּוֹל לָכֶם כָּל-זָכָר" (בראשית יז, יב) והדבור פונה אל המיחדים ואמרו כי עבר ומל האינו ישראל אין ראוי למול פעם שנית וכן פסקו חכמי הקראים. אך ספר החכם בשביל אנשי דת ענן נ"ע שכונתם אם מל האינו ישראל אין מילת האינו ישראל מילה אבל צריך למול אותו ישראל עד שאמרו כי אנשי דור המדבר כבר מלו אלא מפני שהיו תועים לא היתה מילתם כשרה ועל כן מל אותם יהושע והחכם אמר כי טעם המילה לכרות הערלה ואם נכרתה הערלה והכריתה האחרת היא פצע. וכן אמרו במילת אברהם שנמול היה אלא מפני שמל אותו תרח והיה רשע ועל כן נצטוה למול את עצמו. ויש לטעון כי מילת ישמעאל היתה על ידי אברהם ואיך נשנית. ואולם ספר החכם כי משכם לזה בהאמינם לקדימת התורה שקשה בעיניהם לחדש השם מצוה שזה כנראה שנוי רצון. ויש לנו להעיר באלו הענינים במקום אחר:

**סוף** המאמר יש לומר כי מצות התוריות נחלקות. יש עניני מצות ואפילו אם תנשא המצוה עוד היא יפה לעשותה כעשיית הסכה וגלוח המצורע והנזיר ואפילו אם יעשה אותם זולת המאמין עשייתם כשרה. אך עניני מצות שאין להם תליאה בדעת כגון חטואי טמא מת וטהרת הבגדים והטמאים כיון שלא תכשירם הדעת יהיה רע לעשותם זולת המאמין כי יחשב פעלתם לריק כל שכן התורה הורית במקצת מצות הסגלה למיחד ממה שאמרה "וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל-הַטָּמֵא" (במדבר יט, יט) ואין טהור אלא ישראל כי שם טמאה וטהרה משמית התורה מוסגלות לישראל והכופר לא יקרא טהור ולא טמא אע"פ שיש לומר כי הוא טהור מן המת ובאר החכם כי אין להקיש מזה בשאר ענינים. ואולם החכם מנע לעשותם זולת המאמין ר"ל למצות התוריות שיש להם תליאה בדעת עם כל זה אם יעשה המעשה ויהיה כשר ודי. אכן בעשיית המילה כיון שאי אפשר לה שנון ואם נפלה מן הכופר מה שעשה עשוי כי אשר יתכן בם השנון כמו המכירה והקנין והזווג שאם יפלו משכור ושוטה אין להם מעמד אבל צריך להעשות פעם שנית המכירה והזווג ולא כן המילה. ואולם המונע מלעשות המילה מי שהוא כופר מפני שראוי מן העושה לעצור יופי זה המעשה בלבו בין שיעשהו לנו ויקח השכר בין שיעשהו על דרך חסד. שאם יקח השכר והוא לא יעצור יפיו יהיה בחזקת לוקח השכר בחמס בדבר שלא יועיל ואם לא יקח שכר כאלו אינו עושה חסד. כי כסברתו עשה לו דבר שלא יבוא לו בו הועלה ודבר יותר על המילה כי בדברים המוקדמים אם לא יהיו טובים גם לא יהיו רעים אלא הם מדברים המורשים. אבל המילה יש בה תוספת בהכנסת הכאב ואם לא יכוון המל כי תמור הכאב יש לו תועלת נראה שהוא על צד החמס ואם כן יהיה רע משתי פאות מצד שהוא עושה דבר שלא יועיל ושהוא חמס. ואי אפשר שנצטוה להמול מי שהוא מאמין במצות המילה מדברי הפסול ולא מדברי משה על כן ראוי להיות המל מיחד מאמין בתורת משה ועוצר יופי זאת המצוה. ופסקו החכמים כי אפילו מי שהוא מישראל והוא סכל ביחוד השם וחכמתו ויושר הנהגתו ואמונת תורתו ומה תכלית המצוה ויופי מצות המילה אסור למול. ושלא יעביר בדעתו מפני שאנחנו עבדים וקנין שלו ית' ויעבור להכאיבנו כי הרע לא יצא מרועו לולי שיש לו פני יופי ודמו זה החכמים כשחיטת הבהמות באשורי השוחט. ובהאפס האיש תכשר למול האשה והראיה ממעשה צפורה שנאמר "וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר, וַתִּכְרֹת אֶת-עָרְלַת בְּנָהּ" (שמות ד, כה) וזה מחזיק כי אי אפשר לעשות המילה זולת המיחד כי לולי זה היתה צפורה מבקשת איש למול את בנה כשהיה משה נלכד בעומק החולי. וצריך להיות המל בקי בעשיית המילה למעט הכאב בנמול ושיעשה אותה על פי תקונה:

**#XIX:3 פרק שלישי**

**איזה** הוא הראוי במילה. כבר נתבאר שהמילה מתחייבת למי שהוא מזרע אברהם. והמתחייב במילה חלקנו אותו לשני חלקים מי שהוא גדול והוא ערל ויתחייב למול את עצמו. והשני שהוא בן שמונה שיתחייב במילתו אביו ואם לא יהיה אביו מחויבים כלל ישראל עשה אותו אחד נפטרו הכל. וזה הולד צריך שיהיה מזרע אברהם כאשר חייב הכתוב באמור "וְאַתָּה אֶת-בְּרִיתִי תִשְׁמֹר--אַתָּה וְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ" (בראשית יז, ט). ואולם על ולד זולתנו לא הכשיר החכם על אופן שהוא מביא כאב על הולד והכאב לא יוטב רק על מה שערב לו השם ית' לתת לו תמור כאבו ולא ערב זה אלא בזרע אברהם ולא בזרע זולתו מי שלא נכנס תחת כנפי השכינה וזה יהיה על צד החמס אם נעשהו על ולד זולת זרע אברהם. וכן הורה החכם כי מי שהוא מזרע אברהם וכופר בתורתנו אכן הוא מתחייב במצות המילה מתורת נביא השקר לא מתורת משה אין ראוי לעשותה לו למה כי הטוב שערב השם על המילה הוא על פי אמונת תורת משה ואם יעשה על פי דברי זולתו הוא ערום מאותו הטוב ונשאר הכאב על צד החמס. אכן כיון שהשם חייב זה על זרע אברהם ואפילו שאינו מאמין בתורה אנחנו מתחייבים לעשות בו המילה ובלבד שלא נקח שכר על עשיית המילה להם מפני כי הנופלת בהם לפי עצור דעתם אינה על פנים שכונה התורה והנה אין להם תועלת בנתינת השכר ויהיה ממנו אסורה לקיחת השכר אחר שאין להם תועלת בנתינתו. ודמה החכם זה כנתינת הכסף בעשיית הפסל כיון שאנחנו מכירים כי אין להם בעשיית הפסל תועלת. אכן בעשיית הבמה הכשיר לקיחת הכסף כי יש לשכון בו אבל הוא תועה בנפשו ויחדו בדבר שלא יועילנו. אכן אם הכונה לשכונת האלילים הוא באסור. ומילת העבדים בחיוב שנאמר "הִמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ, וּמִקְנַת כַּסְפֶּךָ" (בראשית יז, יג). ונראה שאסור לקיימם עמו בלי מילה אלא כמו שחייב במילת בנו כן הוא חייב במילת עבדו. ובעלי הקבלה נתנו שעור להמתין עד שנים עשר חדש ואם ימול יתקיים עמו ואם לאו ימכרנו. אמנם על מילת המת חכמי הרבנים הסכימו למול ואפילו אם מת קודם יום השמיני מלים אותו ואמר החכם כי אשר משכם בזה הוא בעבור שלא יהיו ערלים כשיקומו בעת תחית המתים. וחכמי הקראים לא הכריחו על המת קודם השמיני להמול כי לא חייבה התורה להמול רק בשמיני וקבורת המת היא חובה ואיך אפשר להמתין עד השמיני על כן בטלו מאמרם. אכן על המת בשמיני כנראה שהסכימו בזה ממאמר "וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם" (בראשית יז, יג) ולא התנה החיים תנאי בו מכלל ראוי למול את המת עד שאמר כי אם הגיד הנביא שימות הולד בתשיעי צריך למול אותו בשמיני. והנראה לי כי חיוב המצוה על הבוגר ועל הולד והמצוה על הבוגר בעצמו ועל הולד על האב ומאמר "וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם" לוקח את שניהם וכשם שאי אפשר שיצווה הבוגר להמול כשהוא מת הוא הדין על הולד. אכן על הולד אם הוא חולה ואולי יסתכן מצד המילה יש להמתין שהרי אנשי דור המדבר שמפני סכנה נשארו בלי מילה כמו שאמר "כָּל-הָעָם הַיֹּצְאִים; וְכָל-הָעָם הַיִּלֹּדִים בַּמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ, בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם[[154]](#footnote-154)--לֹא-מָלוּ" (יהושע ה, ה) ואין הכונה כי על הנולדים במדבר לא מלו כי כבר אחרו במקומות אבל הסגיל מה שהיה בדרך ומאמר מוסכם שאם הגיד הנביא על הולד אם ימות בתשיעי הכשיר להמול בשמיני אבל אם הדבר מסופק שמא יהיה יש להעביר אך אם אין תקוה ממנו צריך לקבל ברית מילה. באר החכם כי אם תהיה על הערלה צרעת והיא צריכה הסגרה איך יהיה הדבר. בעלי הגמרא אמרו יבוא עשה וידחה את לא תעשה מה שאמר "הִשָּׁמֶר בְּנֶגַע-הַצָּרַעַת" (דברים כד, ח). ובעלי מקרא אומרים כי סימן טמאת הצרעת הוא השער וזה המקום לא יהיה בעל שער אך על הלובן שהוא נדון טמא. כבר חייב החכם להמול בגלוי הכתוב ועל דרך שעור אלו היה בו שער להמול. וכן דן החכם שאם היתה בו צרעת וכרת אותה יצא משם צרוע ואולם צריך למלאת ימי הטמאה וחיוב הקרבן לא יתחייב רק אם נרפא הצרוע מן הצרעת. ומי שנולד בלי ערלה לא יתחייב להמול. וסופר בספרי החכמים כי יולד כזה במצרים וגם בזמננו זה הקרה בקוסדינא אכן בעלי הקבלה חייבו להטיף ממנו דם. והחכם אומר כי לא נתחייבה המילה אלא בערלה וכיון שאין ערלה מה צורך המילה. ושאלו החכמים על דרך שעור כי אם תלד האשה זכר זולת צורת אדם היתחייב להמול ובאר החכם כי פשט הכתוב חייב זה אבל משמעו לא יורה עליו לאשר אמר "דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" וכו' (ויקרא יב, ב) והחפץ בבני אדם לא בבהמות:

**#XIX:4 פרק רביעי**

**הדבור** בכלי אשר תעשה בו המילה.החכם ר' ענן נ"ע אמר כי חוב שתעשה המילה במספרים בעבור שנאמר "חַרְבוֹת צֻרִים" (יהושע ה, ב) לשון רבים ואלו היתה מלה שמורה על שניות היה דבורו צודק אלא אמר לשון רבים ויסבול כי היו כלים רבים למול את העם כי היו רבים כל שכן שמצאנו בפעלה זאת לשון יחיד באמור "וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר" וכו' (שמות ד, כה) ומלת "צֹר" מורה על הכלי העשוי מברזל מעולה כמו שאמר "כְּשָׁמִיר חָזָק מִצֹּר" (יחזקאל ג, ט). וצריך להיות הכלי חד ביותר לטעם הכאב. וכדין אמר החכם שלא תהיה ההשתדלות רק למעט הכאב ובא על דרך מצוה "עֲשֵׂה לְךָ, חַרְבוֹת צֻרִים" ועל ידי איזה כלי יכשר למעט הכאב ואפשר אפילו שיהיה במספרים. ובעלי הגמרא אמרו מצוה למול מן המובחר מן הברזל בין בסכין בין המספרים. אך ישראל נהגו למול בסכין או בתער ואמרו בכל מלין ואפילו בצור ובזכוכית ובכל דבר שכורת ולא בקרומית של קנה מפני הסכנה:

**#XIX:5 פרק חמישי**

**הדבור** בצורת המילה. הכתוב אומר "וּנְמַלְתֶּם, אֵת בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם" (בראשית יז, יא). וצריכים אנחנו לבאר טעם שם מילה וטעם שם ערלה. ואולם ענין מילה ענין כריתה בהסיר ענין מענין וישתתף ענינה על דרך השאלה כמו שאמר "וּמָל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת-לְבָבְךָ" (דברים ל, ו) "וּמַלְתֶּם, אֵת עָרְלַת לְבַבְכֶם" (דברים י, טז) והטעם בהסיר המחשבות הרעות הם הנקראים ערלת לב שמכסים הבנת הלב האמתית כנה הסרתם בלשון מילה. ולשון ערלה יורה על סתימה וכסוי ועל כן אמר "בְּשַׂר עָרְלַתְכֶם". ושם בשר ימצא על העור כמ"ש "דָּבְקָה עַצְמִי, לִבְשָׂרִי" (תהילים קב, ו). והטעם בשר הכסוי כי בכל מקום שנשתתפה זאת המלה ענינה סתימה כנה בלשן כובד מה שאמר "עֲרֵלָה אָזְנָם" (ירמיהו ו, י) ענין סתימה תמורתו "כָבְדָה אָזְנוֹ" (ישעיהו נט, א) וכן "עֲרַל שְׂפָתַיִם" (שמות ו, יב) "כְבַד-פֶּה" (שמות ד, י). אכן מה שהרחיב הלשון במאמר "וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ, אֶת-פִּרְיוֹ" (ויקרא יט, כג). מהם פירשו לכרות הפרי ככרות הערלה והנה יהיה שתופו מצד השאלת הכריתה בהסכמה תוריית. ומה שאמר "וַעֲרַלְתֶּם" ענינו הסירו הערלה ותהיה מלה צחה כדרך "וְשֵׁרֶשְׁךָ מֵאֶרֶץ חַיִּים" (תהילים נב, ז). ואלמלא היה כן לא היה ראוי לומר ערלים לקרוא האילנות ערלים כיון שכורת הערלה ואשר יקרא ערל בהיות ערלתו נשארת עליו. והנראה כי יעזוב עליו הפרי שלא יכרת והטעם אשר נקרא בשם ערלה בהיות הפרי סתום ואטום הפכו "פִּתַּח הַסְּמָדַר" (שיר השירים ז, יג) ועל כן אמר "וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ" (ויקרא יט, כג) החפץ שעור הפרי ההוא כשהוא סתום בלתי מבושל שלא יתבשל והנה יהיה סתום בעצמו ועל כן קראו בשם ערלה ופעלת האדם עליו כנהו בשם ערלה כאמרו "וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ". ואמנם על מה שאנחנו בפירושו טעמו עור הקליפה החופה את העטרה נקרא בשם ערלה והנה טעם ערלה על שם הכסוי והחפוי וכונת ר' יוסף נ"ע שנקרא כן לאופן הלוכה וסבובה לא ראי. והנה בהסיר הערלה תהיה פריעת העטרה וזאת היא אמתת ענין המילה שאם העטרה עדיין מכוסה הנה לא סרה הערלה ומה טעם להתיחס שם המילה עם הערלה ועדיין לא סרה הערלה. על כן מה שאומרים בעלי הקבלה שתי פעולות מילה ופריעה טעות בידם כי בהתיחס המילה אל הערלה היא עצם הפריעה והיא פעולה אחת אשר תכונה בשם מילה. ואם כן הנמול אשר לא נכרתה ערלתו אינה מילה ראויה וצריך למול אותו פעם שנית. אכן הנולד בלתי ערלה אינו צריך מילה כך דנו החכמים וכבר אמרנו זה. ובארו החכמים אינו ישראל שנמול אמור מי שהוא. ישמעאל אם תהיה מילתו ראויה ויתגייר אינו צריך מילה לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו כי צריך להטיף מאלו שניהם דם. גם דעת הענניים כי מי שמל אותו רשע שצריך מילה על ידי מיחד מאמין אין דבריהם נראים כי המילה לא נתחייבה רק בעבור הערלה וכשאין ערלה לא תקרא מילה כי אם פצע עד שנלחצו בעבור דור המדבר שנאמר על ידי יהושע "וְשׁוּב מֹל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, שֵׁנִית" (יהושע ה, ב) כי בעבור שהיתה מילתם על ידי רשעים נשנית על ידי יהושע. והחכמים השיבו להם תשובות נכוחות. ולדעת בעלי הקבלה כי מלו ולא פרעו ועל כן אמר "שֵׁנִית". והנה לפי דעת אלו לא תקרא מילה רק בכרות הערלה ואם הם צריכים פריעה מכלל שלא מל אותם מקודם לכן כי הפריעה היא בכרות הערלה. ואם לפי דעת הענניים פעם שנית היא פצע לא מילה כי לא נשאר לחדש דבר אחר. ועוד אי אפשר בזמן משה שיהיו כלם רשעים ומילת יוצאי מצרים הכשרה ומילת אנשי המדבר לא היתה כשרה. אך לפי דעת בעלי הגמרא מלו ולא פרעו מה הטעם שלא פרעו אם מפני ששגו או שהניחוה בזדון וזה אי אפשר בזמן משה ואם מפני צער הדרך דין היה שלא ימול בשום פנים כי המניעה מן הפריעה היא המניעה מן המילה מפני צער הדרך. אמנם לפי כונתנו שנמנעו מפני צער הדרך שלא יסתכנו והורה העלה מפני שהיו במדבר בדרך מכלל אפילו הנולדים במדבר כשהיו חונים היו נמולים ואם יצטרכו טעם למלת "וְשׁוּב" ולמלת "שֵׁנִית" באמרו "וְשׁוּב מֹל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, שֵׁנִית" יש לתקן הטעם שמלת "וְשׁוּב" אפשר מפני שהקדים בשליחות אל ישראל וזאת פעם שנית על כן אמר "וְשׁוּב מֹל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, שֵׁנִית" ומלת "שֵׁנִית" חוזרת למלת "וְשׁוּב" אע"פ כן יש חכמים שנתנו טעם למלת "שֵׁנִית" בעבור שמצות המילה לשני מינים מילת בן שמונה ומילת מי שהוא יתר על שמונה ימים והנה הם שתי מצות. והכתוב על ידי יהושע בא הדבור במצוה השנית ועל כן אמר "וְשׁוּב מֹל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, שֵׁנִית". ויש לסבור כי יוצאי מצרים בשביל מצות הפסח נצטוו במצות המילה כנרמז "וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ, מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמָיִךְ; וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי, וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי" (יחזקאל טז, ו) שהוא דם מילה ודם פסח ועתה על ידי יהושע בשביל עשיית הפסח ועוד נצטוו ישראל במצות המילה ועל כן אמר "וְשׁוּב מֹל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, שֵׁנִית" (יהושע ה, ב):

**#XIX:6 פרק ששי**

**זמן** עשיית המילה הנראה מגלוי הכתוב שחייבה ביום השמיני שנאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים, יִמּוֹל לָכֶם כָּל-זָכָר" (בראשית יז, יב). ויש מפרשים שאומרים שאלו הימים שלמים בראשיתם ושלמים באחריתם מעת אל עת. אמור אם יולד בחצי היום יהיה נמול בחצי יום התשיעי ללידתו באמרם בן חדש שהוא מיום אל יום אלא אחר שאפשר באמרו "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" שיסבול היות קצת היום נחשב כיום כאמרו "שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְנִדָּתָהּ" (ויקרא טו, יט) ובא מאמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי, יִמּוֹל, בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ג) ובאר משמע המאמר כי כל עתי היום השמיני ראויים במילה מן העת הראשון עד העת האחרון עמדנו בזה המענה היות אלו הימים חסרים בראשיתם וחסרים באחריתם אחר שמענה "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" יכיל זה המענה ולא נאמר כי על מענה "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" נהיה הניחום. טעם אל שאומר החכם ולא נאמר כי מאמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי" נסמך אל המאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים" הטעם שהחליפו ונתן דבר אחר במקומו יהיה זה מהכרח שאמר "וְטָמְאָה שִׁבְעַת יָמִים" ואמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי". ואמנם נתנו החכמים טעמים למה נשנית זאת המצוה על ידי משה רבינו ע"ה אמרו כדי להיות כלל המצות על ידי משה ואמרו כדי שתהיה נכללת במאמר "וְכִי תִשְׁגּוּ--וְלֹא תַעֲשׂוּ, אֵת כָּל-הַמִּצְוֺת הָאֵלֶּה" (במדבר טו, כב) שאם שגה ולא מל. וידוע כי מאמר "וְכִי תִשְׁגּוּ" הוא מאמר חלוק. ואמרו טעם אחר כי כל מצוה תלויה בזמן כגון הנדות והזיבות אינו מונה אותו יום אלא החלק הנשאר עד עריבת השמש אבל במאמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי" קרא גם החלק הראשון יום. ומצוה למול ביום ולא בלילה שנאמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי, יִמּוֹל, בְּשַׂר עָרְלָתוֹ". יש לשאול אם כל היום כשר למילה וכל עתותיו בחיוב העת שקדם ובו היה חיוב המילה נראה כי אם יהיה מדלג מן עת אל עת יהיה עובר במצוה ואיך יהיה הדבר שאי אפשר לומר כי העת האחרון בחיוב ומה שקדם הוא על דרך נדבה כי מאמר "וּבַיּוֹם" כללם ולקח כלל עתי היום בדרך החיוב. יש להשיב כי החוב יש לו שני דרכים יש חוב צר ויש חוב מורחב וחוב צר הוא כשלום הפקדון שאי אפשר לעבור מן העת לעמוד דבר אחר במקומו. וחוב מורחב כשלום הנשיון שיש להחליף כסף תחת כסף וכן חיוב המילה בעת הראשון שיש לעמוד במקומו חוב אחר וידחה אל העת השני והשלישי. וצריך להבין איזה חוב עומד בעת הראשון תחת עשיית המילה ונדחית בעת השני. ואומר החכם כי הקשרון בעת הראשון תחת עשיית המילה ובתורה נתבאר שיש מצוה תחת מצוה כגון קרבן שתי תורים או שני בני יונה וקרבן עולה ויורד וזה החלוף נתבאר בתורה. ואולם הקשרון שעומד תחת המילה יוצא מן החפוש אם נולד הולד בין השמשות איך יהיה הדבר. יש להשיב אם יש לאחד משני הימים המסופקים על האחר יש למול ביום שהדעת בו מקריב כי הוא יום שמיני. ואם שניהם כאחד בהקרבה צריך למול בשמיני שהוא תשיעי ולא בשמיני שהוא שביעי כי המילה מצאנוה למעלה מן השמיני ולא למטה מן השמיני. והחכם ר' יוסף נ"ע עשה שני הימים כלי למילה כיום אחד וכאשר יש להעביר מן העת הראשון אל העת השני כן יש להעביר מן היום הראשון אל היום השני לא שיש ליום השני עדפנות על היום הראשון והנולד בין השמשות ליום ששי וליום שבת מה שהביאו בעלי הקבלה קטן נמול בשמיני בתשיעי בעשירי באחד עשר לא פחות ולא יותר. ואומרים כשם שספק לא יעשה בשבת ככה לא יעשה ביום טוב. והחכם הכריע כי אע"פ שלא נכריע לבטל העתקתם יש לנו משער החקירה והדרישה להעיר שראוי להמול בשבת משני אופנים אע"פ שהוא מספק. האופן האחד כיון שנתנו שני הימים שהם בספקה כלי למילה בשוה והעדפנו השני מן הראשון למה לא יהיה נמול ואם יהיה יום שבת. ועל האופן השני שכיון שאמרנו כי שני הימים כלי למילה בשוה ואם יהיה הראשון יום הששי לא יעבור מן המילה ומן ההרהור העומד תחתיה כאשר נתבאר. וחיובה בזה היום הששי הוא חיוב מורחב ובשני שהוא בשבת חיוב צר אחרי שעשינו שני הימים כיום אחד ואם כן אין מענה למאמר אשר אמרו קטן נמול בתשיעי בעשירי באחד עשר. ור' טוביא העובד פסק שספק לא יעשה בשבת. ואולם להעשות המילה בשבת מקשים החכמים אחר שבמצות מילה שהיא מצות עשה יש שכר ובמצות שבת שיש בה עשה ולא תעשה ועל לא תעשה יש עונש כאשר אמר "מְחַלְלֶיהָ, מוֹת יוּמָת" (שמות לא, יד) למה אנחנו מקיימים עשה ומבטלים את לא תעשה ומלים בשבת. וידוע שחכמינו ע"ה הרבו דעות לחייב המילה בשבת מהם אומרים שהמואחר סותר לראשון ומצאנו שאמר בשבת "לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה" (שמות כ, י) ובמילה אמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי, יִמּוֹל, בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" (ויקרא יב, ג) זה מאמר הכהן. ויש קושיא על זה ונאמר בזמן שאמר "וּבַיּוֹם, הַשְּׁמִינִי, יִמּוֹל, בְּשַׂר עָרְלָתוֹ" אז אמר גלוח המצורע וחטואי טמא מת בשלישי ובשביעי אם כן נחטא לטמא מת ונגלח המצורע ולא יודו החכמים בזה. ואחרים אמרו נשקול המצות ונפקיד החמורות מן הקלות ונדחה הקלה מפני החמורה ואחר שהקדים מצות המילה מן מצות שבת המילה היא החמורה. ויש קושיא להם הלא כתוב בשניהם ברית "לַעֲשׂוֹת אֶת-הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם, בְּרִית עוֹלָם" (שמות לא, טז) ונאמר "וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם, לִבְרִית עוֹלָם" (בראשית יז, יג). ועוד כי יש אזהרה בשבת מה שאין כן במילה והעובר במצות שבת בגלוי חייב מיתה ואם בסתר חייב כרת ואין מיתה ולא כרת על מי שלא ימול בשמיני ומאמר "וְעָרֵל זָכָר, אֲשֶׁר לֹא-יִמּוֹל אֶת-בְּשַׂר עָרְלָתוֹ--וְנִכְרְתָה" (בראשית יז, יד) הוא על הבוגר הנה נודע כי אין המילה עדופה מן השבת. ועוד עם ההשלמה אם יהיו שוים הלא כתוב בנזיר "תַּעַר לֹא-יַעֲבֹר עַל-רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה) ואם יהיה נגע הצרעת בראשו כתוב בו "וְהִתְגַּלָּח--וְאֶת-הַנֶּתֶק, לֹא יְגַלֵּחַ" (ויקרא יג, לג) ואיזה נגביר משניהם ונדחה האחר אם כן יש ספק יש מי שיגביר האחד ויש מי שיגביר האחר. אמנם החכם רצה לחייב המילה מפאה אחרת ואמר ידוע שהשבת נקראת קדש ומצות המילה היא יפה שאלולי יפיה לא היה מצוה השי"ת בעשייתה ואם לא נעשה היפה אנחנו עושים את הרע כי לא עשינו עבודת ה' אשר היא כמו "וּבְיוֹם, הַשַּׁבָּת--שְׁנֵי-כְבָשִׂים" וכו' (במדבר כח, ט). ויש לטעון מה שיאמר בקרבנות היחידים כי גם הם יפים על כן צוה הבורא בעשייתם. והלוי ז"ל אמר כי כל דבר שהוא מעסקי העולם כמו רחיצת הטמאים וגלוח המצורע לא יעשו בשבת. וקרבנות היחידים לא יעשו בשבת כי יש לכהן חלק והמילה אינה מעסקי העולם ותעשה בשבת ומה יאמר בחטוי טמא מת באפר הפרה והוא אינו מעסקי העולם. וספר רבינו לוי כי בעל ספר האורים אמר כי יש חכמים לא יכשירו המילה בשבת. וחכם גדול היה בזמן ר' לוי ולא ראה שימול בשבת. אמנם בעלי הקבלה חייבו המילה בשבת מן פאה אחרת שאמרו כל עשה דוחה את לא תעשה והלא הם אמרו שאין עשה דוחה את לא תעשה ועשה ומצות שבת באה בעשה ולא תעשה ואולם דעתם מפני שהיא מצוה קודמת. ואולם הראוי שנתחייב המילה מפאה אחרת ונאמר כל מצוה שהיא לצבור עומדת על מעמדה כעולת התמיד והמוספים של מועדים כלם יעשו בשבת והעד שאמר "עַל-עֹלַת הַתָּמִיד, יעשה וְנִסְכָּהּ" (במדבר כח, י) אם כן כל מצות הצבור לא יעברו מן זמנם. והמילה והפסח הם ממצות הצבור ויעשו בשבת וכן פסק ר' אהרן נ"ע שהפסח דוחה את השבת וחלבי הפסחים ישרפו בשבת. אבל קרבנות היחידים וגלוח המצורע וטהרת המצורע וטהרת הטמאים וחטוי טמא מת לא יעשו בשבת משום שהם ליחידים. והאמת יש להעיר גם ממה שפירשנו בפירוש שבת מפני היות מצות המילה מצוה קודמת והיתה נעשית בכל ימי השבוע. אזהרת שבת לא בטלה אחר שהיא מעויינת בזמן כי אזהרת שבת באה להשבית את העובר לא לבטל את החוב ובארנו שאם המילה תעשה בשבת אין מכשירי המילה נעשים בשבת אחר שיש להם לעשותם קודם השבת. ואנשי דת ענן ע"ה ראו להמול באחרית היום בעבור דבר הרפואה וכנראה לי שזה דבר מנוע לשער השעה אבל כמו שהשבת נדחית במילה כך נדחית ברפואתה. במצוה זאת ר"ל במאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים, יִמּוֹל לָכֶם כָּל-זָכָר" (בראשית יז, יב) כלל שלשה מינים באמרו "כָּל-זָכָר--לְדֹרֹתֵיכֶם[[155]](#footnote-155) יְלִיד בָּיִת--וּמִקְנַת-כֶּסֶף" (בראשית יז, יב) והנה כלל הנולד להם באמרו "יִמּוֹל לָכֶם כל זכר" ואמר " יְלִיד בָּיִת--וּמִקְנַת-כֶּסֶף" ויליד בית מחויב הרב למול אותו בשמיני והוא הדין למקנת כסף שאם קנה אותו קודם השמיני להמתין עד בוא השמיני ואז למול אותו. אך בעלי הגמרא אמרו שיליד בית נמול בשמיני ומקנת כסף ליומו וגלוי הכתוב אינו מורה כן אבל גם הוא נמול בשמיני ונכלל במאמר "וּבֶן-שְׁמֹנַת יָמִים". עם כל זה הם אמרו שיש יליד בית שהוא נמול בשמיני ויש נמול ליומו ובן מקנת כסף נמול לשמונה ונמול ליומו. באיזה צד לקח שפחה מעוברת וקנה גם העובר בפני עצמו אם ילדה אחרי שקנאה נמול לשמיני אע"פ שהוא מקנת כסף. לקח שפחה מעוברת על מנת שלא להטבילה על שם עבדות ישראל אם ילדה נמול ליומו כאלו הוא מקנת כסף ואינו יליד בית והגלוי מן הכתוב שהכל תלוי להמול בשמיני ללידתו. עבר יום השמיני וקנהו צריך למול אותו אחרי שיקנהו. והנראה מגלוי הכתוב שהאיחור ביותר יהיה עד זמן הפסח עם ההרהור והמחשבה על עשייתה כאשר נאמר אנחנו כי הצוויים על הנדבות. אלא אחר שתלה הכתוב כי עשיית הפסח תלויה על מנת להמול לנו כל זכר יליד בית ומקנת כסף כאשר נאמר "וְכִי-יָגוּר אִתְּךָ גֵּר, וְעָשָׂה פֶסַח לַה'--הִמּוֹל לוֹ כָל-זָכָר וְאָז יִקְרַב לַעֲשֹׂתוֹ" (שמות יב, מח) שמילת בניו ועבדיו מעכבת אותו מעשיית הפסח ויש כרת על מי שלא יעשה את הפסח. אמרו בעלי הקבלה הקונה עבד ואינו רוצה לקבל המילה מעבירו עד שנים עשר חדש ואם קבל קבל ואם לאו אינו מקיימו עמו. והמתגייר אמרו קצת החכמים שיקבל המילה בשמיני לביאתו בדין ואינו נראה כן. אמנם מי שישאר ערל לסבה צריך להשתדל לקבל המילה כי העובר בזדון חייב כרת לא כדעת בעלי הקבלה שאמרו כי אינו חייב כרת אלא עד שימות. ומי שהוא מתרשל ומעביר מעת אל עת אע"פ שאינו נראה שעושה בזדון רשולו מלקבל המצוה עולה זדון שמבטל מצות "וְהָיְתָה בְרִיתִי בִּבְשַׂרְכֶם" (בראשית יז, יג) ונשאר תחת הגנאי שהוא נקרא ערל ושם זה משמות הגנאי למי שהוא יוצא מתחת תורת אברהם ודתו דת משה הציר הנאמן ע"ה. הנה נאמר בשמשון "אַתָּה הוֹלֵךְ לָקַחַת אִשָּׁה, מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרֵלִים" (שופטים יד, ג). ומאמר בני יעקב "לָתֵת אֶת-אֲחֹתֵנוּ, לְאִישׁ אֲשֶׁר-לוֹ עָרְלָה: כִּי-חֶרְפָּה הִוא, לָנוּ" (בראשית לד, יד). ודברי יהונתן "אֶל-מַצַּב הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה" (שמואל א יד, ו) ומי שהוא בזה הספור יתחייב לגנותו ולדין עליו במשפט מי שהוא נקי מן תורת השם ודינו ועליו יתחייב משפט הכרת באמרו "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא" כי חיוב הנמול נמשך אחר חיוב הגנאי כאשר נתבאר בספרי החכמים ע"ה:

**#XIX:7 פרק שביעי**

**בבאור** תכלית זאת המצוה. אמת שתורתנו הקדושה כללה מצות שכליות ומצות תוריות. ומצות השכליות הם אשר הסכים השכל האנושי בהם אחרי אכול האדם מעץ הדעת וגורש מגן עדן לקיום מין האנושי והיה מי שהצליחו השכל האמתי כשיתעורר בקיום החלק העליון הם השרידים אשר ה' קורא. ואולם אחר אשר יצר השם את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים ומצד אותן הנטיות נולדו חלאים גורמים להפסד מין האנושי ולנעול שערים בדרך עץ החיים נפתחו השמים ונראו מראות אלהים לאשר העיר האלהים את רוחו בשפע הנביאות להורותם מרקחות בסמי רפואות להרפא החלאים ההם אלו הם המצות התוריות אשר תקצר יד שכל האנושי להשיגם ולשערם כפי שהסכימה החכמה האלהית בדין ההסכמה התוריית. וכבר בארנו כי תורתנו הקדושה כללה סבת כל מחלה אשר תחלה הנפש והופיעה רפואתה על כן צדק מאמר חכמינו ע"ה שמצות הדעת יפים תובע לחיובם ומצות התורה חיובם תובע ליפים. והנה מצות השכליות הם בעצמם תועלות על כן יפים תובע לחיובם ולא כן מצות התוריות כי אין הם עצמם תועלות אלא מצד היותם מתחייבים לרפואת הנפש המשכלת מחליה על כן יתיפו וזהו טעם שהם אטים ונהולים ואם כן מצד שיתחייבו לרפאת הנפש הם יפים. ואולם יופי המצות השכליות שהם מועילים להנהגה המדינית בקיום מין האנושי על כן יכללם השכל האנושי ויעשהו העושה ליפיו מטובת נפש אפילו שלא יקבל עליו תועלת אכן מצות התוריות בעבור שהיא הצלחה בדין לא יכללהו שכל האנושי וצריך להאמין שהם נתנו מרועה נאמן אשר בחכמתו כון על איזה צד יתנהלו בני אדם להציל נפשם מני שחת לאור באור החיים. והנה אי אפשר למצווה לקבל המצוה קודם דעתו ידיעת המצוה ית' וכי שהוא חכם נאמן צדיק וישר בכל דרכיו שהם בצדק ובמשפט ועם כל זה צריך להבין כי המצות התוריות הם הצלחה בדין כי לולי זה יראה שהם מפעלות הכל שכבר החכם חלק חלוק הכרחי למצות התוריות לאיזה צד נתנו ואמר שלשה דרכים שמצדם יודע היות מצות התוריות לאוטים. האחד שמצות התוריות נחלקות מצות עשה ומצות לא תעשה ואמר כי מצות לא תעשה על כל פנים עשייתה היא רעה ומן הדין היה לנו לדעת דרך הרוע בה ואין אנחנו משיגים דבר ואולם שנשען על ההעברה שנעביר כי אולי היא רעה אי אפשר כי לא נבין שום טוב בעולם מפני שנעביר שיש בו צד רוע והטוב לא יבחן רק בהכחדת דרכי הרוע ואם לא נבין דרכי הרוע איך נכחידם ואם כן נשאר כי מצות לא תעשה היא רעה מפני שהיא שיחות לדבר אחר לא שיש בעצמו רוע ואם כן גם החוב מן התורה הוא מפני היותו לאוט לדבר אחר. והדרך השני הבחינה מצד החוב מפני שאנחנו רואים דבר שהוא חוב ודבר שאינו חוב ועל כל פנים יש לחוב דבר נוסף אשר מצדו נתחייב וחלקו החכם לשלשה דרכים שנתחייב החוב ההוא אם מפני המצוה אם מפני המצווה אם מפני המעשה עצמו. ואולם שיהיה מצד המעשה הלא נפש המעשה בכל העתים כאחד בשוה ולמה היה חוב בעת זולת עת כמו שלום הפקדון שלא יהיה בעת זולת עת והמילה היא בעת זולת עת וכן נמי חטואי מי הנדה בשלישי ובשביעי ולא בזולתו מן העתים. ואי אפשר מצד העושה היותו חדש ונברא ועבד ומצווה וזולת זה והלא כל המעשים יחס אחד יש לו אליהם ולמה נתחייבו קצתם וקצתם לא. ואולם לא נשארו חלקים אחרים זולתי היות השמים אשר על ראשנו והארץ אשר תחתנו ולא נשאר מצד העושה אלא היותו עושה מעשה להועיל לו בדבר אחר אע"פ שאין בעצם המעשה פאת יופי. ואולם זאת היא הדרך השלישי שיתיפה מעשה מפני ענין אחר ויתחייב אותו המעשה בעשותו כשיתחייב אותו הדבר אשר הוא דרך אליו. והואיל וזה היה בינינו בדברי העולם הוא הדין בעניני המצות התוריות בין בחיוב בין באזהרה כשלא נשכיל בהם מצד עצמם פאת יופי ופאת רוע נאמר כי הם נתחייבו מצד היות החובות הצלחה בדין והאזהרות מצד היותם שיחות בדין. וכן אמר החכם אין אנו צריכים במצות המילה (נ"א התורה) ובזולתה שיודיענו כי היא הצלחה בדין כי אנחנו משלום דעתנו נדע שכל דבר חוב מן התורה הוא הצלחה בדין ואם לא תודיענו התורה. ואולם התורה בארה בקצת מצות תוריות איך הם הצלחה בדין במאמר כללי "וַיְצַוֵּנוּ ה', לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" וכו' (דברים ו, כד) ובפרטי מצות "לֹא תְחַיֶּה, כָּל-נְשָׁמָה" (דברים כ, טז) "כִּי-הַחֲרֵם תַּחֲרִימֵם" וכו' (דברים כ, יז). "לְמַעַן, אֲשֶׁר לֹא-יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם" (דברים כ, יח) וכיוצא בהם. וצריך עושה מצות התוריית לכון בה צד חיובה שאם לא כן יראה פעלת הכל וצד חיובה להבין איך היא מתחייבת לתועלת הנפש ועל כן תתיפה. ואין ראוי להאמין ביפיה מפני שחייבה השם ית' כי אין המצות יפות לעלת עשה ואין האזהרות רעות לעלת לא תעשה גם אין המצות יפות מפני נתינת שכר שאם כן היה ראוי ליפות השקר והחמס מפני נתינת השכר אל הצווי וכן לא יאות. וצריך להטיב העיון בציור זאת המחשבה כי נעלם סודה מרבים לדקות עיונה וריחוק הבנתם. וחכמי המחקר הרחיבו הבאור במצות המילה מפני שהיא ראשית המצות התוריות. ואולם השתדלותם לבאר שיש בה צד חיוב שמצדו תתיפה המצוה אכן לא בארו צד לאוטה ואנחנו בארנו בספר ע"ץ החיים צד לאוטה ובארנו סודה והמבין יבין. וראוי לעושה המילה להבין צד חיובה. ורעיוני החכם בטוב השכילו ודעת שפתיו ברור מללו כי מצות השכליות יעשו ליפים ומצות התורה יעשו לחיובם. ואולם אחרי שנכללו מצות השכליות בתורה ראוי במה שיתחייבו מצות התורה שיתחייבו מצות השכליות ויעשו גם הם לצד חיובם והנה למצות התוריות יש בהם לצד חיוב ולמצות השכליות יש צד יופי וצד חיוב. והכריח החכם כי אחר שיש במצות השכליות צד יופי וצד חיוב האפשר שתעשה המצוה ההיא לצד יופי או לצד חיוב או שצריך לעשותו לשני הפנים. והנראה מדברי החכם שאם יעשהו לצד יפיו מספיק אכן אם יעשהו לצד יפיו ר"ל להשכיל התועה בדרך יהיה לתועלת זולתו ואם יעשהו לחיובו יהיה לתועלת עצמו להיותו הצלחה ואע"פ כן על שני המעשים יקבל שכר. ואולם לעשותו לתועלת עצמו הענין קודם ודמה החכם זה הדמיון מי שיעשה עלייה לשכון עליה ובצל העלייה ישכון היעף ואע"פ שעשה הדבר לתועלת עצמו עשרו יעדף לזולתו. ואולם ממין המצות התוריות אשר יעשו לחיובם הוא מילת האדם בעצמו. אכן מילת האדם הטף דמוהו החכמים בדמיון המצות השכליות אשר יעשו לתועלת זולתם אכן העושה לא יעשהו אלא לחיובו מצד שהוא הצלחה לו. ואע"פ שזאת המצוה יש לה פאת יופי ופאת חיוב לא יעשה ליפיו אלא לחיובו בעבור כי לא יקבל הנמול תמור על כאבו אלא מפני שיעשהו העושה לחיובו והנה החיוב הוא עקר ושורש אל היופי. ומכאן למדנו כי על המצות התוריות יש שכר אע"פ שהם הצלחה הקש ממצות המילה כי עם היותה הצלחה למשכילים בעלי דעת הטף לא יעשה בו הכאב אלא לקבל תועלת והואיל והיא מצוה תוריית ויש עליה תועלת הוא הדין לכל המצות התוריות ועל כן תקרא התורה חסד מצד זה האופן בתועלתו ותקרא חוב מצד התחייבה. ואולם יש לנו לומר כי האופן אשר בארנו בענין לאוטה יהיה ענין כולל בין גדולים בין קטנים שיתנהלו בעת שתשלם דעתם כי הלאוט לא יהיה לאוט כי אם לבעל שכל. אכן חיוב מילת "יְלִיד בָּיִת--וּמִקְנַת-כֶּסֶף" הוא גם כן מצד היותו לאוט למצווים וכבר העירונו סבת אכול החי על ידי שחיטה לשמירת מין האדם בסבת אכזריות הרציחה הוא הדין בחיוב מילת עבד "יְלִיד בָּיִת--וּמִקְנַת-כֶּסֶף" לשמירת זרעו של אברהם אבינו ע"ה מהצטרף בענין העריות מפני שחטא גדול זה ומרי עצום אשר על זה הענין נאמר "וְלֹא-תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם, בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ[[156]](#footnote-156), כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת-הַגּוֹי" (ויקרא יח, כח). ואמר "כִּי אֶת-כָּל-הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל, עָשׂוּ אַנְשֵׁי-הָאָרֶץ" (ויקרא יח, כז) "וָאָקֻץ בָּם" (ויקרא כ, כג). והורה הכתוב שהתחייבו גלות מצד זה המרי על כן אע"פ שהזהיר את ישראל מזה החטא עוד הקדים ועשה להם תקנה ואפילו על ידי יחסים רחוקים מה שהיה מלאוטם ונהולם. ברוך שהורנו נפלאות מתורתו:

**נשלם ענין המילה שבח לשם השם יתעלה אשר לו נאוה תהלה**

**ומלכותו בכל משלה**

**בשם ובעזר מגיד חדשות נחל לכתוב דיני הירושות\***

**#XX דיני ירושה**

\*) הדינים שבין אדם לחברו אין להם במדינות הללו שום כוח בפועל לפי חקי הממשלה יר"ה ורק דינא דמלכותא דינא.

**דין** הירושה אינו ענין שנתחדש מנותן התורה אלא הוא ענין שהיה נוהג קודם בוא התורה מפני שהוא ענין אשר ידיננו השכל האנושי מהשלמת ההנהגה המדינית שהאדם אחרי עברו מן העולם אפשר שתהיה לו השארות נכסים וממון וצריך לדעת מי הוא הזוכה בהם לקחת אותם. ור' יוסף הרואה נ"ע אמר שדין הירושה יש לו תליה בשכל והאדם יבחר על הועלתו הועלת הולד שלו. ואולם קרובי האדם הם לשלשה מעלות פרחים עקרים וכנפים ואין שלשתם במעלה אחת אלא שכל הקרוב זוכה מן הרחוק ממנו ואין לנו ידיעה היאך היה המנהג קודם בוא התורה אע"פ שאנחנו יודעים מדרך כלל שדין הירושה היה נוהג מקודם לכן מן משמע הכתוב יש להבין קצת פרטי המנהג ההוא. אכן אחרי בוא התורה בארה דין הירושה ולא בארה אותו בפרט אלא הונחו פרטים שלא נתבארו וצריך לדין להם בהקש מן הכתוב ודרכי ההקש חלוקים זה אומר בכה וזה אומר בכה ולכן רבתה החלוקה בין חכמי ישראל. שהכתוב אמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ" (במדבר כז, ח). ונכנס הספק אם שהבן יהיה קודם מן הבת בירושה או שהבן והבת יירשו כאחד בשוה מפני שלא אמר איש כי ימות ונתתם את נחלתו לבנו ואולם העקרים לא הזכרו ויש לתת טעם למה לא הזכרו אך ההקש יחייב אותה. ונפלה החלוקה אם שהאב זוכה בנחלה זולתי האם או שהאב והאם שוים בנחלה או שהאם תירש אחרי האב. ואחרי כן אמר "וְאִם-אֵין לוֹ, בַּת--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט) ונפלה גם כן החלוקה אם שאחיותיו יורשות בשוה עם אחיו או שהן יורשות אחרי האחים. ולאדם יש לו שלשה מיני אחים ואם שלשתם בשוה בנחלה או שיש הבדל בין אחיו מאביו לאחיו מאמו שאחיו מאביו יורשים ולא אחיו מאמו וכן לאחי אביו. אכן מה שיש לחוש בענין זאת הפרשה כי כפי הנראה מצדיית טענת בנות צלפחד באמרם "אָבִינוּ, מֵת בַּמִּדְבָּר, וְהוּא לֹא-הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל-ה', בַּעֲדַת-קֹרַח[[157]](#footnote-157): כִּי-בְחֶטְאוֹ מֵת, וּבָנִים לֹא-הָיוּ לוֹ" (במדבר כז, ג). מכלל אם היו לו בנים היו נוטלין חלק אביהן ולא היו הן זוכות לשאול. וצריך לדעת כי לא יטול הבן חלק האב מפסוק "אִישׁ כִּי-יָמוּת" שאם לא כן מה בא הכתוב ללמד משאלת בנות צלפחד אלא בנראה נודע היה להן כי הבנים יטלו חלק אביהם. וצריך לדעת מאיזה כח היה נודע להן אם מכח המשמע או מהמנהג ואם היה מן המשמע דין היה להן לקבל דין תורה המה שגזרה. ואולם נסתפק להן אם דין המשמע נמשך לפי המנהג. וצריך להבין כי המנהג היה מקודם נתינת התורה בענין הירושה כאשר קדם לנו זכרון זה. הנה אברהם אמר "הֵן לִי, לֹא נָתַתָּה זָרַע; וְהִנֵּה בֶן-בֵּיתִי, יוֹרֵשׁ אֹתִי" (בראשית טו, ג) מכלל אם היה לו זרע היה הוא היורש. וצריך להבין היך היה המנהג אודות הבן והבת אם שהם שוים בנחלה או שהנקבה נוטלת בהאפס הזכר. ויש להבין שאין הענין נראה שהבן והבת יהיו שוים בנחלה שאם היו שוים בנחלה כיון שבאה התורה והזכירה הבן ולא הבת היה הדין נותן לקבל גזרת התורה במה שגזרה ועוד לא היה ראוי לומר הבנות ובנים לא היו לו שמכח מאמרם עולה כי בהאפס הבן יטלו הן חלק אחר חלק אשר הוא הפך המנהג אלא נראה שמנהג הקדום היה שתטול הבת אחרי הבן וכיון שראו הבנות כי הכתוב תלה נחלת הארץ בזכרים חששו הבנות שבהאפס הבן אולי יהיה לפי המנהג הקדום ונתעצל הכתוב לבארו למעוט מציאותו באותו הזמן ועל כן שאלו הבנות. ואולם מה שהרגישו הבנות מנותן התורה כי הבן נוטל נחלת האב בעבור שנספרו ישראל ואמר הכתוב "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ" (במדבר כו, נג) והרצון בו לשבטים שאמר "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת-אֲבֹתָם, יִנְחָלוּ" (במדבר כו, נה) ונחלת השבט נחלקה למשפחות והכתוב אומר "וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת-הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם" (במדבר לג, נד) והמשפחה נחלקה לגברים לגדולים ולקטנים הזכרים מכאן הועיל שהבן נוטל חלק האב (נ"א והמשפחה) והענין לא היה כי אם בשביל נחלת הארץ ועל כן החריש הכתוב ולא אמר איש כי ימות והעברתם את נחלתו לבנו מה שכבר היה נודע ועל כן החריש והזכיר האב ולא הזכיר האם מפני שלא זכו הנשים בנחלה. אך מפני שזכו בנות צלפחד בנחלה אמר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה אַחֵר" (במדבר לו, ט) בסבת הבן ועל כן החריש ולא הזכיר בירושת האב את הבן מפני שהנחלה הולכת מן האב אל הבן ועל כן אין מן הדין להזכיר אחיו מאמו ולא אחי אמו. וכנראה דין הירושה בנכסים לא הורה הכתוב איך נתנהג בהם ולא הורה גם כן איך היה המנהג קודם בוא התורה. אכן מפלפול דין הנחלה יש לנו רמזים בענין דין ירושת נכסים:

**#XX:1 פרק ראשון**

**הכתוב** אמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ" (במדבר כז, ח). ונסתפק לחכמים אם שהבן והבת יורשים כאחד או שהבת אחרי הבן בגלוי הכתוב "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" וכו' שכנראה בהאפס הבן תירש הבת והאומרים שהבן והבת יירשו כאחד בשוה. הנה החכם ר' יוסף הפקח נ"ע שאינו למד מן הין לאו ומלאו הין כאשר הורינו בזולת זה דעתו באשר הביא ראיה ובטל שלא נלמוד מן הבעור קיום ומן הקיום בעור מן עגל הנשרף לאהרן ביום שמיני למלואים וחטאת של יום המלואים. ובטל שאין מאמר "וְכָל-חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ" (ויקרא ו, כג) "אֶל-הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה" ( ויקרא י, יח) דינו ללמוד מן הבעור קיום וכן נמי מאמרו "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" וכו' שזה המאמר מורה בירושת הבת בהאפס הבן אבל בהיות שניהם נמצאים יחד לא הורה הכתוב שיירש הבן לבדו. וטען לטוען כי פסוק "וְאִם-אֵין לוֹ, בַּת--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט) שבנראה שני הפסוקים דומים כי כשם שלא יירש האח בהמצא הבת הוא הדין שלא תירש הבת בהמצא הבן שאם לא כן כשם שתירש הבת בהמצא הבן הוא הדין שיירש האח בהמצא הבת וזה לא יתכן. ועוד שהיה ראוי לומר ואם אין לו בן ובת ונתתם את נחלתו לאחיו לא שיאמר "וְאִם-אֵין לוֹ, בַּת" לבד אם היו הבן והבת שוים בנחלה. וטען ר' יוסף כי על הבת יחד הנחלה לעצמה אבל על הבן לא יחד הנחלה לו לבדו ונלמוד מן הבעור קיום אע"פ שכבר סתר זאת הדרך. והפליא ר' יוסף זאת הכונה ואמר כי הייתי סובר כי אני לבדי נפרדתי בזה הדת אבל ראיתי לר' דוד בן בועז הנשיא שספר כי יש אנשים רבים היה זה דתם אבל לא הודיע מי הם ואמת אמר הנה מה שהכתוב בבבא בתרא כל האומר כי הבת תירש עם הבן אפילו נשיא בישראל אין שומעין לו כי זה דין הצדוקים. וספרו כי בזמן יוחנן בן זכאי חלק הצדוקי עמו והיה אומר הצדוקי הנה איש שהניח בת ובת בן איך תהיה בת הבן קודמת מן הבת והבאה מכח כחי תהיה קודמת מן הבאה מכחי ויוחנן בן זכאי השיב כי בן הבן יקרא בן כי הנה הכתוב אומר "אֵלֶּה בְנֵי-שֵׂעִיר הַחֹרִי, יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: לוֹטָן וְשׁוֹבָל, וְצִבְעוֹן וַעֲנָה[[158]](#footnote-158)" (בראשית לו, כ) וענה היה בנו של צבעון שנאמר "וְאֵלֶּה בְנֵי-צִבְעוֹן, וְאַיָּה וַעֲנָה" (בראשית לו, כד) והכתוב יחסו בני שעיר והביא זה ראיה אע"פ שסובל לומר כי צבעון הוליד בן וקראו ענה בשם אחיו ועל זה לפי דעתו בת בנו כאלו היא בתו ומזה הדרך תהיה בת בנו קודמת מן בתו ולכך אמר הצדוקי ליוחנן וכי לכך אתה פוטרני הורה שלא קבל דבריו עד שהביא ראיה מבנות צלפחד שירשו בכנסי אבי אביהן עם אחי אביהן כי לא אמר ולא ירשו בנות חפר כי לא אמר בתוך אחיות אביהן ואין צורך וממהלל דבריהם שזה הדין היה בארבעה ועשרים לשבט ומפני שבטלו דברי הצדוקי אותו היום עשוהו יום שמחה. ומודים שכהנים גדולים היו מכת הצדוקים אע"פ כן השיבן רבן יוחנן בזה הענין. ואולם ראיתי שחכמיהם הגידו בשביל יוחנן כהן גדול ששמש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי:

**סוף** דבר האמת תעיד על עצמה ואלו כל יושבי תבל יעמדו כנגד האמת לא תחלש אמתתה ועוד אם יעזרוה לא תתוסף אמתתה לכך מה שיש לנו לומר ברדפנו אחרי פשטי הכתובים שמאמר הבנות "אָבִינוּ, מֵת בַּמִּדְבָּר" וכו' "וּבָנִים לֹא-הָיוּ לוֹ" (במדבר כז, ג) מכלל אם היו לו בנים בידוע שיירש הבן לבד כמו שכבר הכתוב הורה לכך טענו הבנות זה המאמר. ואם תאמר מאין ידעו הבנות זה כבר הרמזנו הענין באמור הכתוב "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה" (במדבר כו, נג) שר"ל לשבטים והשבט נחלק למשפחות והמשפחה נחלקת לגברים. והחכמים נחלקו במאמר "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ" אם לשבטים אם לפקודים מפני שכתוב אחד אומר "לשמות מטות אבותם ינחלו[[159]](#footnote-159)" (במדבר כו, נה) וכתוב אחר אומר "וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת-הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם" (במדבר לג, נד) וכתוב אחר אומר "אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו, יֻתַּן נַחֲלָתוֹ" (במדבר כו, נד) והנה כתוב אחד סותר את האחר שאם נחלקה הארץ לשבטים הנה לקחו קטנים וגדולים ועל כן זכו בנות צלפחד לשאול שאם נחלקה לפקודים מה טעם לשאלת בנות צלפחד. והטוענים כי בדרך מתנה לקחו ולא בדרך נחלה הלא לא היתה שאלת בנות צלפחד לקחת בדרך מתנה כי אם בדרך נחלה כאשר זה מפורש. ומביאים ראיה כי ליוצאי מצרים נתנה הארץ שנאמר "וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה" (שמות ו, ח) עד שאמרו בעלי הקבלה כי בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים חלק צלפחד שהיה מיוצאי מצרים וחלקו מנכסי חפר ושהיה בכור נטל פי שנים שנאמר "בְּתוֹךְ, אֲחֵי אֲבִיהֶן" (יהושע יז, ד) ועל כן אמר "נָתֹן תִּתֵּן" כפל מאמר עד שמהם אומרים כי נטלו ארבעה חלקים לקיים מאמר "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ" שזכו בה יוצאי מצרים ובאי הארץ ואומר "וַיִּפְּלוּ חַבְלֵי-מְנַשֶּׁה, עֲשָׂרָה" (יהושע יז, ה) ששה לבני מנשה וארבעה לבנות צלפחד חלק צלפחד שהיה מיוצאי מצרים וחלקו בנכסי חפר ושהיה בכור נטל פי שנים ואחי אביה שהיו באי הארץ נטלו חלק מהם הרי ארבעה חלקים אלא הכתוב אומר "וְשֵׁם הַשֵּׁנִי צְלָפְחָד" (דברי הימים א ז, טו) ואיך היה בכור עד שדרשו שטעמו דור שני וזה בלי טעם. ועוד שהם אומרים שאין הבכור נוטל פי שנים בראוי כבמוחזק שנאמר "בְּכֹל אֲשֶׁר-יִמָּצֵא, לוֹ" (דברים כא, יז) ונחלת הארץ ראויה. וחכמים נחלקו בפירוש "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ" אם הוא חוזר לשבטים שנאמר "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת-אֲבֹתָם, יִנְחָלוּ" ומה טעם "אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו, יֻתַּן נַחֲלָתוֹ". ומהם אומרים לפקודים נחלקה ומה טעם "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת-אֲבֹתָם" ועוד מה טעם "וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת-הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם" ועוד מה טעם לשאלת בנות צלפחד. ומהם רצו לישב שני המאמרים מאמר "לָאֵלֶּה, תֵּחָלֵק הָאָרֶץ" הוא לשבטים ומאמר "אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו" ר"ל נחלקה לפקודים כלומר לפקודי כל שבט ושבט בין רב למעט ונחלת הפקודים שבה אל השבט ונחלקה הארץ למשפחות ובאו קטנים וגדולים ועל כן שאלו בנות צלפחד והנה יישבו שני המאמרים כאחד. והחכם רבינו אהרן נ"ע פירש "לְפִי פְקֻדָיו" אינו על הפקודים רק על המשפחות שנתיחסו הפקודים להם ולא היה רצון הכתוב כי אם לזכרים שנאמר "אִישׁ, בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו, יִדְבְּקוּ, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לו, ז) והבנות יוצאות חוץ משבטן. ואם הן יורשות נחלה נראה להתקלקל הנחלה משבט לשבט וראו הבנות שהן פנויות ואח לא היה להן ליטול חלק צלפחד אביהן והן מן הזוכות ליטול חלק צלפחד אחרי שאין להן אח ועל כן שאלו הנה ולא אחרות שיש להן אח מפני שהבת לא תטול בהמצא הבן אלא בהאפס הבן. ואמנם כשם שהודיע לנו הכתוב בהמצא הבן והבת שיטול הבן את הנחלה ולא הורה גם בהאפס הבן איך יהיה המשפט ובדבר שלא הורה הכתוב בו היתה השאלה כנראה שהמנהג היה כי בהאפס הבן שתטול הבת ומפני שהחריש הכתוב ולא הורה בו על כן שאלו הבנות שאם לא כן מה טעם לשאול בהאפס הבן ולא שאלו בהמצא הבן ודעתן היתה חזקה לשאול מפני שראו שנותן התורה לא סדר עניני ירושות וסברו כי הניח הדבר לפי המנהג כאשר הזכרנו בסדר ענינים אחרים. ויש לחוש מענין איוב אשר הזכיר כי נתן לבנותיו נחלה בתוך אחיהן ונראה כי לא היה המנהג כך מתוך אלו הענינים נראה שהבת נוטלת אחרי הבן ועל כן הסכימה השכינה למאמר הבנות באמרו "כֵּן, בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת" (במדבר כז, ז) ואמר "נָתֹן תִּתֵּן" (במדבר כז, ז) ואמר "וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, תְּדַבֵּר לֵאמֹר: אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" (במדבר כז, ח) ואע"פ שמדין הדעת אין הבדל לאב בין הבן ובין הבת ששניהם זרע לאב והכתוב אומר "הֵן לִי, לֹא נָתַתָּה זָרַע" (בראשית טו, ג) שאין הבדל בין הבן ובין הבת אך הקדים הבן על הבת זה על צד הסכמה ופשור לדרך הנהגה המדינית והתורה הסכימה עליו. יש מן המכריעים שאם הבת לא תטול בהמצא הבן הנה הבנות תשארנה אם ימות האב ויקח הבן את הכל וזה אינו דין ישראל עד שמהם עמדו על הפרק ואמרו הבן יורש את הכל והבת תשמש ותתפרנס. ומהם הורישו שלישית הנחלה הקש מן הערכים והערכים אינם שוים עד שיבוא מהם הקש שוה. והרבנים נתנו לה עשור נכסים וכן פסקו שאם אין הנכסים מרובין הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים. אכן חכמינו ע"ה בארו כי חוב על האח להסתיר לאחותו כמו אביו אם אין לה השארות מאביה. וידענו מן הכתובים כי האח עומד במקום האב כגון שאמר "וַיַּעַן לָבָן וּבְתוּאֵל" וכו' (בראשית כד, נ) ונאמר "וְלָקַחְנוּ אֶת-בִּתֵּנוּ, וְהָלָכְנוּ" (בראשית לד, יז) ומן תקון הנהגה המדינית שהאב נותן מנכסיו לבתו. ואם מת האב אחיה משיאין את הבת מנכסי אביה. נשארו בנים קטנים ובנות קטנות נזונים הכל כאחד מנכסי האב ואם יש השארות ותנשאנה גם כן ואם אין השארות לאב ויש אחים גדולים עליהם לפרנסם ולהשיא את הבנות כפי כחם. ובזמן הבית אם יש לבת נחלה ונשאת לשבטה הנחלה תהיה לה ואם נשאת לשבט אחר נמכרת הנחלה לגואל קרוב והדמים לבת. נשארו נכסים ובנות אם הנכסים מרובין משיאין את הבת לפי מעמדה לא בפחות ולא ביותר ואם הותירו הנכסים יורשים האחים. נשארו בנים קטנים ובנות גדולות אם היו הנכסים מרובין נזונים הקטנים והבנות מתפרנסות ממעשי ידיהן. נשארו בנים קטנים וגדולים חולקים הנכסים ואם אין להספיק במזונות לקטנים בחלקם מספיקים הגדולים להם עד זמן שראוי לפרנסם. ואם הוציא אביהן על הגדולים מה שהוציא אין על הקטנים לטעון דבר כי אביהם הוציא עליהם יותר ואין עתה להם לקחת בשוה אבל יחלוקו בשוה. וכן הבנות הגדולות שנשאו בחיי אביהן הקטנות אם יספיק חלקם להנשא יחלוקו בשוה ואין להן לטעון על הגדולות כי הן נשאו בחיי אביהן וצריכות גם הן להנשא ואחרי כן יחלוקו וכן נמי אם הנכסים מועטים אין ראוי להשיא את הקטנה בנדוניא כמו שלקחו הגדולות בחיי אביהן שלא ישאר דבר אלא נשאת כדין היתומה בחלקה ובתוספת חלקה מחלקי אחיותיה ואם אין יותר אלא במה שתנשא תנשא היא ותשארנה האחיות. שתורתנו הקדושה היא ישרת ההנהגה ואע"פ שאין אלו הענינים נלקחים מבאור התורה הואיל והתורה נמשכה לפי המנהג הנוהג בדיני הירושות מפני שיש להם תליאה בדעת בדבר שלא הרמיזה התורה דנוהו החכמים במה שנראה להם על צד היושר:

**#XX:2 פרק שני**

**עתי** הירושה שתים. זמן שהמוריש בבריאותו הוא וזמן שהוא סמוך למותו ועל כן אמר "וְהָיָה, בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת-בָּנָיו" (דברים כא, טז) אין לו להעדיף אחד על זולתו אלא מה שיתן על דרך מתנה ואפילו למי שאינו זוכה בירושה שהכתוב מנע לדרך ירושה להעדיף אחד על האחר שנאמר "לֹא יוּכַל, לְבַכֵּר אֶת-בֶּן-הָאֲהוּבָה, עַל-פְּנֵי בֶן-הַשְּׂנוּאָה, הַבְּכֹר" (דברים כא, טז). ואולם מצאנו שיש לו לאדם לתת על דרך מתנה שנאמר ו"כִּי-יִתֵּן הַנָּשִׂיא מַתָּנָה" (יחזקאל מו, טז). ודין התורה מכריע כי סמוך למותו אם הממון נעתק ליורשים ואין למוריש זכות לתת ממנו מתנה או להקדיש דבר כי מה שיתן או מה שיקדיש אינם שלו אלא של יורש והזכות לא תהיה אלא ליורש על כן יש לנו לומר שמתנת האדם אינה כמתנת השם אשר יעשה הטוב ליפיו והטוב אשר יעשה ליפיו הוא בדבר המורשה. ואולם האדם סמוך למותו לא יעשה הטוב ליפיו כי אינו מורשה לו אבל הוא נעתק לזכות היורשים. ואולם בעוד שהוא בבריאותו אם יתן מתנה אולי יתננה מפני תקות התועלת לעצמו או משום שקדמה לו תועלת משום אדם אכן צוואת שכיב מרע לא תהיה המתנה ראויה אלא למי שקדמה לו תועלת ממנו או אם נלכד בשום חטא ורוצה לעשות כפרה לנפשו ומקדיש דבר הם על צד החוב אבל זולתי זה אינו רשאי לפזר לזולת היורש. אכן אם יחלוקו היורשים כבוד למוריש לתת מתנה לזולתם או להעדיף דבר מועט לאחד מזולתו הדבר עובר. אבל לומר המוריש יירשני פלוני הרחוק לא יתכן זולתי אם שיהיה היורש כופר כי הכפרן לא יירש למאמין הנה הכתוב אומר "לֹא יִירַשׁ בֶּן-הָאָמָה הַזֹּאת, עִם-בְּנִי עִם-יִצְחָק" (בראשית כא, י). ונאמר "וְאִם-אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל" (במדבר ה, ח) ואמרו החכמים שהוא גר צדק בכלל שהכפרן לא יירש למאמין ולא יעשה זה בהפך. ומאמר בנות צלפחד "אָבִינוּ, מֵת בַּמִּדְבָּר, וְהוּא לֹא-הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל-ה', בַּעֲדַת-קֹרַח[[160]](#footnote-160): כִּי-בְחֶטְאוֹ מֵת" (במדבר כז, ג) לפי דעתן. שהרי בני עובדי העגל ירשו. בעלי הקבלה אמרו כל הנותן נכסיו על דרך מתנה ולא שייר ליורש אין מתנתו אבל אם שייר מתנתו מתנה והאמת ידועה. אין היורש יורש אלא מה שיש למוריש אבל אם היו לו חובות בעלי חובין קודמין מן היורשים. אין בעלי החוב זוכים לשאול מן היורשים לומר להם כאשר אתם זוכים לקחת ככה אתם חייבים לפרוע אלא הבנים בשביל חוב אביהם אם רוצים מפני שהם מחוייבים לכבוד אביהם פורעים כי הנה אם יהיה משום שהוא לוקח שחייב הוא לפרוע אם לא יהיה לו בן אלא יירשנו בן דודו היתחייב לפרוע החוב. מה שאמר הכתוב "וְהַנֹּשֶׁה--בָּא לָקַחַת אֶת-שְׁנֵי יְלָדַי" (מלכים ב ד, א) אמרו החכמים בערבות היו או שהם היו הלווים ואכלוהו ונתחייבו והעד על זה שאמר "וְשַׁלְּמִי אֶת-נִשְׁיֵךְ" (מלכים ב ד, ז) ומה שאמרה "עַבְדְּךָ אִישִׁי מֵת" (מלכים ב ד, א) כדי שיטה חסדו עליה בעבורו. אם היו לו בעלי חובין ומת גזרו החכמים שתכריכי המת קודמין לכל דברי החוב לעשות לכל אדם כפי הראוי לו ואפילו אם אין לו שום דבר אבל יש לו חובין חייבים כל ישראל לכבדו לכל צרכיו כראוי לו. הכתוב העדיף לבכור און לקחת חלק נוסף מן אחיו שאם היו שנים יחשבו שלשה ואם היו שלשה יחשבו ארבעה יחלקו ארבעה חלקים לקחת הבכור פי שנים משאר האחים שנאמר "כִּי אֶת-הַבְּכֹר בֶּן-הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר, לָתֶת לוֹ פִּי שְׁנַיִם" (דברים כא, יז) לא שיקח הבכור שני חלקים כנגד כל האחים וכל האחים חלק אחד והעד מיוסף שנטל הבכורה ונטל חלק נוסף מכלל האחים שהיו מנשה ואפרים כראובן ושמעון. הבכור נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם שבכור איש יקרא בכור און ובכור האשה יקרא פטר רחם ובכור פטר רחם אינו ראוי רק לקדושה. יש מחכמי הקראים שמורישים את הבכור פי שנים בנכסי האם מפני שאומרים כי מאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת" אחד האיש ואחד האשה. ולטוען שיטעון שיטול הבכור פי שנים אינו לקוח מן מאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת" כי אם מן מאמר "כִּי-תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים" (דברים כא, טו) ומיחד האיש ולא האשה הטענה טענה כי זה המאמר טוב ליחד הזכר ולא הנקבה ועוד שאמר "כִּי-הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ" (דברים כא, יז) ולו יהיה ראשית און לאשה על כן ראוי שיירש פי שנים בנכסי האב ולא האם. ובעלי הקבלה עזרו בזה ממה שאמר "בְּכֹל אֲשֶׁר-יִמָּצֵא, לוֹ" (דברים כא, יז) ולא אמר לה ודרשו במאמר "לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה" (דברים כא, יז) ולא לה וחלוקה ביניהם. יש מן החולקים אומרים היות הבן נוחל את האם הקש מן הבת ממה שאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת" וכו' (במדבר לו, ח) מכלל שהיא נוחלת שתי מטות אמור אביה משבט ראובן ואמה משבט שמעון והנה הבן מוקש על הבת בירושת האם מפני ששניהם נתחברו בירושת האב כן ראוי שיזכו שניהם ר"ל הבן והבת בירושת האם וכפי דינם בירושת האב הבן נוטל פי שנים כך יהיה דינם שבירושת האם הבן יהיה נוטל פי שנים וכיון שהוא מוקש על האב ועל האם כאחד בשוה כשם שהבכור נוטל פי שנים בנכסי האב כך יהיה נוטל פי שנים בנכסי האם. ואמת כי אין רצון הכתוב במאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת" שנוחלת הבת שתי מטות. ואולם היות הבן נוחל את אמו לפי דעת החכמים הוא ממאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" (במדבר כז, ח) אחד האיש ואחד האשה כדין כל המצות לולי שיש הסגלה כאשר קדם לנו הבאור. ואולם יש לנו סיוע ממקום אחר שזה המאמר כולל איש ואשה ממה שאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה" ואמר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה" (במדבר לו, ט) שבסבת הבן הכתוב מדבר והנה זה המאמר מורה שהבן נוחל את אמו ואין נראה ממהות הענין שעקר המצוה בזה המאמר ואי אפשר שלא קדמה המצוה בו. ואנחנו לא מצאנו מקום אחר שמורה בענין הירושות על כן יש לומר שמאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת" אחד האיש ואחד האשה כדין כל המצות וכיון שאין הבן מוקש מן הבת בירושת האם איך יהיה נוטל פי שנים ממנה. ומאמר "כִּי-תִהְיֶיןָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים" (דברים כא, טו) מצוה בפני עצמה. אין הנפל מעכב את הבכור מפני כי מאמר הכתוב "כִּי-הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ" (דברים כא, יז) אינו רוצה בו מה שהוא ראשית הביאה כי לפי זאת הכונה מעטין הם הבכורים והכתוב לא ידבר מרמה באמרו "לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה" (דברים כא, יז) ואם אינו רוצה למי שהוא ראשית הביאה בידוע הנפל אשר אינו בן קימא אינו מעכב את הבכור כי לא יקרא בן קימא. והבדילו החכמים בין מה שלא נשלמה צורתו ובין שנשלמה צורתו אבל הוא מחוסר זמן. וחכמי הקבלה בארו כי בן תשעה חדשים שיצא ראשו מת ובן שמונה שיצא ראשו חי אינם מעכבים לבא אחריהם מן הבכורה לנחלה ולא לכהן. אבל בן תשעה חדשים שיצא ראשו חי הבא אחריו אינו בכור וכן פסקו חכמי הקראים כי כאשר אמר "כִּי אֶת-הַבְּכֹר בֶּן-הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר" (דברים כא, יז) יחייב להיותו חי. ואולם אם נולד בן שבעה חדשים והוא בן קימא מעכב לבא אחריו מן הבכורה. אך אם נולד בן שמונה אפילו שהוא חי יען שאינו בן קימא אינו מעכב לבא אחריו מן הבכורה. וכן פסקו החכמים כי לא יקרא פטר רחם אע"פ שהוא תחלת הריונה ואינו בכור און אע"פ שהוא תחלת ההריון מן האיש. אמנם יש מחכמי הקראים שאומרים כי הבן הבא אחרי הבת הוא בכור והוא ראשית און והקישוה מן הנפל שאינו מעכב לבא אחריו מן הבכורה. והנה ברוב הקהלות מתנהגים בדבר זה וכן פסקו ר' יפת הלוי נ"ע ור' סהל נ"ע ולוי הלוי נ"ע עד שפרשו במאמר "כִּי-הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ" ר"ל הבן הגדול מכלל בניו הוא העומד בעזרת האב לעזרו זהו טעם "כִּי-הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ". ונראה לפי השפט שכל הבנים מכח האב. אבל זה יצא ראשונה להיותו בן קימא ועל כן נקרא ראשית און. וכנראה לי להקיש הבת מן הנפל שאינו מעכב לבא אחריו מן הבכורה אינו הקש שלם יען שהנפל אינו ראוי בנחלה כשהוא אבל הבת היא ראויה בנחלה לולי המציא בן ואיך לא תהיה מעכבת לבא אחריה מן הבכורה כי לא יקרא ראשית אונו לכל היוצאים ממנו בני קימא. הבן הבכור נוטל פי שנים חלק נוסף מכלל האחים לא שיקח שני חלקים כנגד כל האחים כאשר פירשנו והוא זוכה בראוי ובמוחזק שיטול פי שנים לא לפי דעת האומרים שנוטל פי שנים במוחזק לא בראוי מפני שאמר "בְּכֹל אֲשֶׁר-יִמָּצֵא, לוֹ" (דברים כא, יז) והראוי אינו נמצא לו שענין זה המאמר לכל הבא מכחו. באיזה צד נתן מעות לענין סחורה והרויחו אחרי מותו זהו שנקרא ראוי וזוכה גם הבן הבכור לקחת חלק בכורתו מאותו הריוח כי הנה ארץ ישראל שנטל יוסף חלק בכורה. ובעלי הקבלה עצמם אמרו שבנות צלפחד נטלו חלק בכורה מאביהן בתוך אחי אביהן שנאמר "נָתֹן תִּתֵּן" וחלק אביהן וחלק חפר אבי אביהן חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים וחלק אביהן בנכסי חפר שנאמר "בְּתוֹךְ, אֲחֵי אֲבִיהֶן" (יהושע יז, ד) ושהיה בכור נטלו פי שנים. וחלוקה ביניהם מהם אומרים שהבכור נוטל בראוי כמוחק מכח אלו המאמרים שסדרנו. והחולקים להם אומרים שלא נטלו חלק בכורה רק במטלטלין ביתדות אוהלים ולמה הביאו יתדות אוהלים משאר מטלטלין והלא הם נעוצים ונדונים כקרקע רק להורות שאע"פ שהם נעוצים ונדונים כקרקע הם בחזקת מטלטלין והלא כתוב "וַיִּפְּלוּ חַבְלֵי-מְנַשֶּׁה, עֲשָׂרָה" (יהושע יז, ה) וזה מורה לארץ ישראל שנחלקה בחבלים וחלק בכורה בהם לפי דעת האומרים שנטלו ארבעה חלקים כאשר קדם לנו הבאור עד שהכרחו ואמרו ארץ ישראל מוחזקת היא. ועוד אמרו מפני שאמר הכתוב "כִּי אֶת-הַבְּכֹר בֶּן-הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר" (דברים כא, יז) מלמד שיהיה אביו בחיים להכירו שאם נולד הבכור אחר שמת אביו כגון אשה שילדה תאומים או שהיו לו שתי נשים וילדו אחרי מותו מי שהוא בכור אינו זוכה בחלק בכורה והאמת שזוכה והכתוב דבר לפי רוב הנמצא. והנה הכתוב אומר "וְהָיָה, בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת-בָּנָיו" (דברים כא, טז) ואין הבדל אם מת האב ואחרי כן נולד הבן שחלקו תלוי ואם הוא במעי אמו לראות איך יהיה הדבר שגם הוא יקרא בן שנאמר "וַיִּתְרֹצְצוּ הַבָּנִים, בְּקִרְבָּהּ" (בראשית כה, כב). אם מת הבכור בחיי אביו בניו עומדים במקומו ליטול פי שנים. פרחי הבכור בין זכרים בין נקבות עומדים במקום אביהם לא מפני שהמת יורש ומוריש מפני שהכתוב אומר "וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ" (במדבר כז, ח) "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ" (במדבר כז, ט) ואם אינו נמצא המת איך יתאמתו אלו המאמרים. אכן למדנו מדין תורה שפרחי האדם עומדים במקומו לרשת מה שיהיה ראוי לאביהם. והנה בנות צלפחד שנטלו חלק אביהן בתוך אחי אביהן ואחד הבן ואחד הבת ואין להקשות שהבת עצמה לא תהיה יורשת ובת הבן תהיה יורשת שזהו דין תורה שהבת נוטלת חלק אביה בתוך אחי אביה ואם היה בכור נוטלת פי שנים בנכסי אבי אביה ולפי זה העקר נחלקו דעות החכמים שמהם אומרים שהמת נוחל ומנחיל והקישו מזה לכל מי שזוכה בירושה. אם מת כל הבא מכחו שיהיה נוטל ירושתו בין בן בין אח. ואם מכח הפשט נראה כי לא הורה הכתוב באמרו "וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ" שרוצה באפיסת בן הבן ובת הבן אלא באפיסת הבן עצמו לבד. הנה הכתוב למדנו מענין צלפחד באמרו "נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה, בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם[[161]](#footnote-161)" (במדבר כז, ז) ובאמרו "כֵּן, בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת" (במדבר כז, ז) על זה המענה יסד מאמר "וְאֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, תְּדַבֵּר לֵאמֹר: אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" שרוצה בזה המאמר הבן ובן הבן מפני שמלת בן כוללת האמת והמעבר. ולפי זאת הכונה שבן הבן ובת הבן הם קודמים מן הבת מכח זה המאמר כי בן הבן נקרא בן לא מפני שהמת נוחל ומנחיל כי מדרך דעת לא יקרא המת יורש והכתוב אומר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, וְיָרַשׁ אֹתָהּ" (במדבר כז, יא) שהטעם בו להיותו חי. ולפי זה העקר נחלקה דעת החכמים שמהם אומרים שהמת נוחל ומנחיל מפני שעשו גזרה שוה לכל היורשים שיהיו יורשים במוחזק ובראוי וכאשר למדנו מן בנות צלפחד ולא תתקיים זאת הדעת אלא על מנת להסכים שהמת נוחל ומנחיל ועולה מכח זאת המחשבה שהבן אשר מת בחיי אמו יורש את אמו אחרי מות אמו להנחיל את אחיו מאביו. ומדרך דעת יען שלא יתכן שיאושר המת כי הוא יורש נטו רוב המשכילים מזו הדעת ולא הכשירו לכל היורשים שיירשו בראוי כמוחזק אלא בפרחים ובעקרים על פנים אחרים לא מדרך שהמת נוחל ומנחיל אלא מדרך שבן הבן נדון כבן ועקר העקר הוא כעקר. ואולם אחי האב יורשים מכח הכתוב ולא מכח אביהם המת שיורש ומוריש. וראיתי לרבינו לוי הלוי נ"ע כי מכח דיוק התורה חייב כי כל הראוי בירושה אע"פ שהמת נוחל ומנחיל שעקרי התורה בענין הנחלות שנים האחד להקדים הזכר על הנקבה והשני שהאיש היורש אם מת מנחיל ליורשיו בראוי ובמוחזק. ואומרים כי האשה שבנתה בן או בת עם בעלה אם מת כבר הוא ראוי בנחלת אמו להנחיל אביו ואמר זה החכם כי כך יתחייב מכח התורה. אבל רוב המלמדים ברחו מזה והעלה בזה שלא ישלימו לדעת בעלי הקבלה שהבעל יורש את אשתו. ואני תמיה לדברי זה החכם כי אם הכרחו המלמדים לזו העלה מה היה להם ולא בארו כי בעוד שבנה עמה יהיה יורש אותה אם מת הילד בסבת הולד ובעוד שלא יבנה עמה לא יירשנה ונמצא שאין הבעל יורש את אשתו. והלא כאשר ראיתי היום בזמננו זה שיש קהלות מתנהגות בזה המנהג. והלא בעלי הקבלה עצמם שאומרים כי הבעל יורש את אשתו הם אומרים כי אין הבן המת יורש את אמו אחרי מותה כשם שאין יורש הבעל את אשתו בראוי ר"ל הבן שמת אחרי שמתה אמו אינו יורש את אמו להנחיל לאחיו מאביו. ואם חכמינו דנו בזה הדין שאין זה הבן נוחל את אמו להנחיל לאחיו מאביו איך תהיה הכונה מפני שלא יהיה הבעל יורש את אשתו על כן דנו בזה הדין. ובן יום אחד נוחל ומנחיל לבד שיהיה בן קימא כאשר פירשנו. ובעלי הקבלה אמרו בן יום ממעט בחלק הבכורה ואם נולד אחרי שמת האב אינו ממעט בחלק הבכורה שנאמר "וְיָלְדָה-לוֹ בָנִים" (שמות כא, ד) שתלה הדבר על הלידה בחייו:

**#XX:3 פרק שלישי**

**נחלקו** דעות החכמים אם הבן הבא מן היבום נכלל בפסוק "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" וחלוקם בו כחלוקם אם הבן הבא מן היבום נוטל ירושת המת או אינו נוטל. ודעות חכמי הקראים בענין היבום לשלש דעות. דעת ר' בנימין האוונדי נ"ע ור' יוסף הקרקסאני נ"ע שהאח הנאמר בפסוק "כִּי-יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו" (דברים כה, ה) הוא אח אמתי. ור' סהל נ"ע אמר כי הוא אח בדת. ור' יפת הלוי נ"ע אמר כי הוא אח משפחה. אכן דעת ר' סהל שאינו מזכה לבן הבא מן היבום ליטול ירושת המת אך הירושה תשוב אל היורשים. וכן הורה ר' אהרן נ"ע אע"פ שהם חלוקים באחוה. אכן דעות שאר החכמים שהבן הבא מן היבום נוטל ירושת המת ועל כן תלה אותו באחי משפחה משום הנחלה כאשר אמר "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ" (רות ד, ה) והוא כשיהיו מיוחדים בנחלה. ועל כן נתחייב היבום כשישראל בארץ ויש להם נחלה. וכן פסק ר' טוביא העובד נ"ע שהבן הבא מן היבום נוטל ירושת המת זולתי יורשיו מפני שהכתוב אמר "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ". ועוד אומר "וְהָיָה, הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד--יָקוּם, עַל-שֵׁם אָחִיו הַמֵּת" (דברים כה, ו) והענין שיקרא שמו עליו לפי כבודו לא שיקרא בשמו שאם לא תהיה הכונה שיטול הבן הנולד ירושת המת מה טעם "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ" ועל כן נחלקו החכמים בפסוק "וּמֵת אַחַד מֵהֶם וּבֵן אֵין-לוֹ" שר' סהל נ"ע פירשו בין בן בין בת שאינו דומה כמו "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" אך ר' יפת פירש שהוא דומה לו שהטעם בן זכר ועל כן אפילו שהיתה לו בת צריך ליבם משום "לְהָקִים שֵׁם-הַמֵּת, עַל-נַחֲלָתוֹ". וצריך להוליד זכר והלא הכתוב אומר "וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ[[162]](#footnote-162)" (במדבר כז, ח). אבל מה שראוי להאמין שזה דין תורה ולא הורה ביבום אלא על מנת אם אין לו זרע או בן או בת. ואמר והיה הבן "הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד" (דברים כה, ו) ואם ילדה בת אינה מעכבת את הבכור וזה לבדו נוטל ירושת המת אבל אם הוליד בנים אחרים ממנה אינם זוכים. ור' טוביא נ"ע אומר כי אם תפיל עובר ואין בו צורה אינו מעכב לבא אחריו מן בכור היבום אבל אם יש בו צורה אנושית מעכב לבא אחריו מן בכור היבום וזאת הדעת ראויה לפי דעתי מפני ששם בכור יבום אינו בכור און ולא בכור פטר רחם מפני כי אפשר שהיו לו בנים אחרים וגם כן אפשר שילדה היא בנים ומתו בין ממנו בין מזולתו. והעד כי אי אפשר לרשת פי שנים כנגד האחרים כי הכל שלו אבל הרצון בו הבן הקודם יהיה נוטל ירושת המת ואפילו שאינו בכור און ולא בכור פטר רחם ועל כן הבת אינה מעכבת אותו ולא הנפל שאין לו צורה. אלא הנולד אם היה ראוי בכור יבום ומת הבא אחריו אינו נוטל הירושה כי כן אמר "וְהָיָה, הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד" וכו' ובענין בועז יען שאמר הכתוב "כִּי קָנִיתִי אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ, וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן--מִיַּד, נָעֳמִי[[163]](#footnote-163)" (רות ד, ט). יש אומרים שלא ירש בועז לאופן היבום אלא קנה קנין שלם וקדם הוא מכל היורשים לגאול משום שלא היתה לו תואנה כמו טוב שאמר "פֶּן-אַשְׁחִית, אֶת-נַחֲלָתִי" (רות ד, ו). ויש אומרים כי ירש. ומה שאמר הכתוב "מָכְרָה נָעֳמִי" (רות ד, ג) יש לפרש בו פירוש שאם לא היתה הכונה שזכה בו מצד היבום וירש היה ראוי שיירשו אותה היורשים כמו טוב ואין הכונה שנעמי היא היורשת ומכרה אותו כי הדין נותן לחזור ביובל כדין שדה אחוזה הנמכר וחוזר ביובל. ועוד מה טעם "בְּיוֹם-קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה[[164]](#footnote-164) מִיַּד נָעֳמִי; וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה" (רות ד, ה) שאם היתה נעמי היורשת מה טעם " וּמֵאֵת רוּת" והלא רות (נ"א לא) היתה יורשת והחלוקה בזה הענין מספקת. אכן הקושיא בזה שאם היה על דרך ירושה מה טעם לומר "בְּיוֹם-קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה" וכו' ואמר גם כן "מָכְרָה נָעֳמִי" והמכר והקנין צריך לתת מחיר. ויש להשיב כי משם קנין יכיל אופן הממשלה והרשות והעד על זה שאמר "וְגַם אֶת-רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן[[165]](#footnote-165) קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה" (רות ד, י). והנראה לי כי המכר והקנין באמת שהוא במחיר כי הואיל והענין היה תלוי לאופן היבום שהבכור הנולד הוא היה היורש ועל כל פנים קודם בוא היורש ירושת המת היתה תלויה ומה שהיה משביח היה תלוי ליורש ולא היה בועז היורש אלא קנה אותו במחיר כאשר כתוב "כִּי מִסְפַּר תְּבוּאֹת, הוּא מֹכֵר לָךְ" (ויקרא כה, טז) עד בוא היורש להקים שם המת על נחלתו ומה שהשביח הוא ליורש על כן נאמר לשון מכר וקנין:

**#XX:4 פרק רביעי**

**בהכחד** הפרחים הכתוב הזכיר הכנפים באמרו "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט) וידענו שהעקרים הם קרובים מן הכנפים ולמה הניח העקרים והזכיר הכנפים וידוע כי הכנפים לא זכו רק על ידי אמצעות העקרים. יש להשיב באמת שהעקרים הם הקודמים מן הכנפים ולא יירשו הכנפים בהמצא העקרים אכן הכתוב לא רצה להזכיר העקרים בירושה קודם הכנפים בבאור אע"פ שהם נלקחים מקל וחומר מפני שזה היה דומה לקללה מפני שמטבע העולם האב הולך לפני הבן ואם היה אומר שהאב יירש את הבן נמצא שהבן הולך לפני האב ועל כן לא רצה הכתוב להורות בנחלת העקרים. ועוד שדין הנחלות כבר קדם לנו הבאור שיש להם תליה בשכל והאדם הם לתת מה שיש לו לעקריו משיתן אותו לכנפיו. ועוד שהנחלה במקום הזה בנחלת הארץ והנחלה הולכת מן העקר אל הפרח ומכמה פנים לא הזכיר העקרים. אכן אנחנו לומדים מכח הכתוב שהעקרים נוחלים את הפרחים קודם הכנפים ונתננו טעם למה לא הזכירם אכן כח הכתוב המורה בזה מה שאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב" (במדבר כז, יא). ואם על הרחוקים מאחי האב הרמיז לדין על הקרוב בקרוב הוא הדין על כלל הנזכרים ומה שהם בכח הנזכרים כאשר אמר "וְאִם-אֵין לוֹ, בַּת--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו". ונמצא שהפרחים קרובים מן הכנפים ועל כן יירשו העקרים קודם הכנפים ולמה לא יירשו העקרים קודם הפרחים מפני שהפרחים קודמים מן העקרים. וחכמי הגמרא הביאו ראיות להקדים הפרח מן העקר כי הנה האמה יש לו ליעדה לבנו ולא לאביו. ובענין היבום אם יש לו בן אין אשתו תלויה ביבום על כן לא יהיה העקר קודם מן הפרח. אכן החלוקה נפלה בין החכמים אם תירש האם או לא תירש. ובעלי הקבלה אמרו כי האם לא תירש שהיא מנחלת ולא נוחלת. וחכמי הקראים מהם נטו אחרי דעת בעלי הקבלה שאין האם נוחלת. הנה דעת לוי בן יפת אשר הכריע ואמר שכבר ידענו ששני עקרים נתבארו בענין הירושות. העקר האחד שהזכר קודם מן הנקבה בירושה. והעקר השני כי בני המת או יורשיו זוכים בירושת המת בראוי ובמוחזק. ואם נאמר כי האם תירש לא יצא משלשה פנים. אם נאמר כי היא תירש עם האב בשוה או נאמר כי היא תירש אחרי האב קודם פרחי האב לא בהמצא האב או שנאמר שתירש האם בהכחד כל יורש מן האב. ואולם החלק הראשון אי אפשר שיירשו האב והאם בשוה מפני שעקר הירושות שהנקבה נוחלת אחרי הזכר. ואי אפשר שנאמר כי היא תירש אחרי האב קודם פרחיו מפני שעקר הירושות שיורשי המת זוכים בירושתו בראוי ובמוחזק. ואי אפשר לומר כי היא תירש בהאפס כל יורש מהאב שזה אי אפשר שישאר האב בלא יורש כי כמו שיזכו בו פרחיו כן יזכו בו עקריו אחרי פרחיו ונמצא לשקר מורה הכתוב שתירש האם ולא תמצא אם שתירש כל עקר על כן פסקו הדין כי האם לא תירש כל עקר. אכן המנחילים את האם הביאו ראיות. אופן אחד אמרו כשם שיורישו העקרים את הפרחים כן יורישו הפרחים את העקרים. ויש משיבים בזה כי צריך להיות ההקש שוה בכל חלקיו שאם יוקשו העקרים מן הפרחים צריך כשם שבפרחים הזכר קודם מן הנקבה להיות העקר הזכר קודם מן הנקבה וזה יוליך אל שיחות. ואופן אחר אמרו כי כאשר נוריש את האב כן נוריש את האם הואיל ואין אחד מהם נזכר. יש להשיב כי האב יודע מקל וחומר בידוע מאחי האב שאם אחי האב יורשים הדין שהאב קודם מהם אבל האם מאין. ואם יאמר מפני שהשוו שניהם בכבוד וביראה צריך להשוותם בירושה. ויש טוענים כי אי אפשר להקיש זה בזה מפני שיש ענינים שנבדל האב מן האם כמו שבשאר גאולה מוסגל הזכר מן הנקבה. ועוד שהאב מתיר נדרי הבת והאם לא כן. ואולם אמרו אופן אחר שאם האב הוקש מקל וחומר מאחי האב הנה הכתוב הזכיר אחים סתם באמרו "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" ולא הסגילם שהם מאביו. ויסבול לכלול לאחיו מאביו ואחיו מאמו. ואם אחיו מאמו יהיו יורשים האב קרובה מן האחים וצריך להיות האם יורשת. והשיבו על זה כי אחר שהסגיל אחי האב הוא הדין לאחיו שהם מאביו ולא אחים מאמו לבד. ועוד מצאנו אחים סתם והם מהאב כאשר אמר "כִּי, אִם-לִשְׁאֵרוֹ, הַקָּרֹב, אֵלָיו: לְאִמּוֹ וּלְאָבִיו, וְלִבְנוֹ וּלְבִתּוֹ וּלְאָחִיו" (ויקרא כא, ב). ואולם אם האם מנחלת את הבן החכמים גזרו אומר כי באמור הכתוב "אִישׁ כִּי-יָמוּת" שכולל זכר ונקבה ברובי המצות ומנהג הכתוב בהכליל הזכר והנקבה מוציאו בלשון זכר כמו "אִישׁ אִישׁ כִּי-יְקַלֵּל" וכו' (ויקרא כד, טו) "אִישׁ אִישׁ אֶל-כָּל-שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ" (ויקרא יח, ו) ויען שמוציאו בלשון זכר אין ראוי להסגילו על הזכרים. ויש לנו להכריע שחכמי הרבנים הורו שהאם מנחלת ממאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת" וכו' ר"ל שהבת נוחלת שתי מטות ר"ל בת שמעון נשאת לבן ראובן והבת הבאה מהם נוחלת האב והאם. מכלל שהאם מנחלת את בתה ואם האם מנחלת את בתה והבן והבת בבאור הכתוב שנוחלים מן האב הוא הדין לנחול שניהם מן האם ונמצא שהבן נוחל את אמו וכך הנחילוהו כדרך שהוא נוחל מן אביו שהבן קודם מן הבת עד שהכריעו קצתם לנחול הבן פי שנים בנכסי האם כאשר הקדימוהו בנכסי האב מן הבת בהקש מהנחלת האב הוא הדין להקישו בפי שנים כאשר קדמה לנו ההכרעה. ואולם חכמי הקראים העירו בהנחלת האם מפסוק "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה" (במדבר לו, ט) שזה הפסוק אמור בסבת הבן כאשר העירו ג"כ בעלי הגמרא שנאמר שתי פעמים "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה" אחת בסבת הבעל ואחד בסבת הבן כפי דעתם שהבעל יורש את אשתו. אכן להיות הבכור נוטל פי שנים בנכסי האם אינו נראה לי כאשר קדם לנו הבאור שאין הבכור נוטל פי שנים ממאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת" עד שנקיש האם מן האב אלא מפסוק "כִּי-תִהְיֶיןָ לְאִישׁ" וכו' (דברים כא, טו) והכתוב עלל עלה באמרו "כִּי-הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ" (דברים כא, יז) ופרט לאב לבד כי הוא ראשית און לא יאמר לאם כי אם לאב אבל לאם יאמר "פֶּטֶר רֶחֶם" ויש לו דין אחר בענין קדושה. ולא נאמר שעקר המצוה בירושת הבן את אמו הוא ממאמר "וְלֹא-תִסֹּב" שכבר בני יוסף חששו בזה קודם בוא מאמר "וְלֹא-תִסֹּב" באמרם "וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי[[166]](#footnote-166) שִׁבְטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל" (במדבר לו, ג) בידען שהבן נוחל את אמו שאין כונתם בסבת הבעל. ואם קדמה להם הדעת שהבן נוחל את אמו בידוע שאין לו עקר בירושות רק מפסוק "אִישׁ כִּי-יָמוּת" מכלל שעקר זה הפסוק כולל בין האב ובין האם שמנחילים. ואשר נסמכו בענין נעמי שירשה היא את בניה סמיכה חלושה מפני שיסבול אופנים. מהם שאומרים מה טעם לומר "כִּי קָנִיתִי[[167]](#footnote-167) אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ" (רות ד, ט) ואחרי כן לומר "וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן" (רות ד, ט) עד שתירצו מהם אשר היה לאלימלך עד שיהיה הרצון שירשה למחלון וכליון. ומהם אמרו שהיה חייב אלימלך לנעמי מוהר וממה שהיה לאלימלך מקצתו נטלה אשתו על מוהרה ומקצתו ירשו בניו וגם היה לרות על מחלון מוהר ועל כן אמר "בְּיוֹם-קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה מִיַּד נָעֳמִי; וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה" (רות ד, ה). ויש מפרשים אותו ואת רות המואביה. והנראה לי כי זה היה עומד ליבום. וכבר קדם לנו הבאור שנחלת המת ההולך בלא ולד עומד עד שיראו מה יבוא מן היבום ומה שהשביח עד בוא הולד לקום על שם המת הוא על הולד וצריך להמכר מה שיהנה להיות לולד על כן נאמרה לשון מכירה ולשון קנין ואין מורה יורה שנעמי ירשה את בניה. סוף המאמר הנראה לי שאנחנו לא מצאנו בתורה שהאם מנחלת ולא נוחלת בברור קודם שאלת יוסף. והנה בני יוסף אמרו "וַאדֹנִי, צֻוָּה בַה', לָתֵת אֶת-נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ, לִבְנֹתָיו." (במדבר לו, ב)ואומר **"**וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל, לְנָשִׁים, וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ, וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם; וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ, יִגָּרֵעַ" (במדבר לו, ג). ולמד שהאם מנחלת את בנה ואין לנו מקום בזכרון הנחלות כ"א פרק "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ" וכו' ונראה מכח הכתוב שזה המאמר כולל הזכר והנקבה כשאר המצות שכוללים זכרים ונקבות כאשר קדם לנו הבאור ואם כח הכתוב מורה שהאב מנחיל ונוחל הוא הדין על האם. ואם יטעון טוען כי לא למדנו שהאב נוחל אלא מכח מה שאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לַאֲחֵי אָבִיו" (במדבר כז, י). יש להשיב שאם היינו מנחילים את האב אחר אחי המת היה כח לדבריו כי מכח אחי האב הנחלנו את האב אלא אנחנו מנחילים את האב קודם האחים אם כן כשם שהאב מנחיל ונוחל ככה האם מנחלת ונוחלת והכתוב אומר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, וְיָרַשׁ אֹתָהּ" (במדבר כז, יא). ואם על הרחוקים מאחי האב תלה הכתוב הנחלה על הקרוב בקרוב הוא הדין על הבאים מכח הנזכרים והאם קרובה מן האחים וכאשר מנחלת כן תהיה נוחלת וכבר בארנו הסבה למה לא הזכיר העקרים להיותם נוחלים. וכבר בארנו כי ענין הנחלה יש לו תליאה בשכל והכתוב הזכיר הענינים לפי המנהג. וידענו כי הארץ נחלקה למשפחות והזכרים נטלו נחלת הארץ. ובארנו שבנות צלפחד אם נטלו חלק מן הארץ שחל על דרך מעוט המנהג והכתוב נתן התקנה שלא תסוב נחלה ממטה אל מטה שתבדק הנקבה לשבטה. ובידוע שאם היתה נוחלת והיתה רוצה שתדבק בשבט אחד עכ"פ היתה מוכרת הנחלה לשבטה אל הגואל הקרוב. הוא הדין על האם שאם היתה נוחלת את בנה אם היתה משבט אחר לא היתה חוזרת הנחלה לשבטה אלא תקנתן היתה להמכר הנחלה לאותו השבט של בנה אל הגואל הקרוב. ויש לסבור בענין נעמי כאשר אמר בועז אל טוב "הַשָּׂדֶה, אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ: מָכְרָה נָעֳמִי[[168]](#footnote-168)" (רות ד, ג) ואמר "אִם-תִּגְאַל גְּאָל, וְאִם-לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי וְאֵדְעָה כִּי אֵין זוּלָתְךָ לִגְאוֹל וְאָנֹכִי[[169]](#footnote-169) אַחֲרֶיךָ; וַיֹּאמֶר, אָנֹכִי אֶגְאָל" (רות ד, ד) קודם שמוע לענין רות. וכשאמר לענין רות מיד אמר "פֶּן-אַשְׁחִית, אֶת-נַחֲלָתִי" (רות ד, ו) וקנה בועז לשדה ולרות אשת מחלון ונראה הענין שהאם מנחלת את בנה ואם היתה אחוזת הארץ היתה נמכרת לגואלים הקרובים על כן אמר "מִיַּד נָעֳמִי; וּמֵאֵת רוּת הַמּוֹאֲבִיָּה" (רות ד, ה) אע"פ שיש מפרשים ואת רות. ואחרי שהבננו מכח הכתוב שהאם נוחלת צריך לדעת באיזה זמן תירש. ואולם הר"ר דניאל אלקמסי הורישה שלישית הנחלה בהקש מן הבת אשר הורישה שלישית הנחלה מדין הערכים ואנחנו ידענו שהערכים אינם בדין אחד. ואולם מתי תירש האם החלוק יוציאנו לשלשה דרכים כמו שבארנו. אם שהאם והאב יירשו יחד או שהאם תירש אחרי האב קודם פרחיו או שתירש אחרי הכחד כל יורש ממנו כי כמו שתלך הירושה אל פרחיו כן תלך אל עקריו בהאסף הפרחים בראוי ובמוחזק. והנה לא תמצא אם יורשת כל עקר ואם נאמר אחרי האב יורשת זה מבטל עקר הכתוב כי נבטל ממה שלא נתבאר בכתוב מה שנתבאר בכתוב שהכתוב באר שבני המת יורשים במקומו בראוי ובמוחזק. ואיך נבטל מה שנתבאר במה שלא נתבאר ואיך תירש האם אחרי האב ופרחיו העומדים במקומו לא יירשו. והנראה שדעת ר' אהרן בזה הסכים שתירש אחרי האב כאשר הביא דעות חכמי הקראים האומרים שהאם והאב יירשו כאחד בשוה והוא אמר ודעתי להפך. ועוד אמר שכלם כדרך הבן והבת והלא דעתו שבן הבן קודם מן הבת ולמה לא יהיה בן האב קודם מן האם ועוד שהוא בעצמו אומר במאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט) שכולל אחיו מאביו ואחיו מאמו ואם כן הם יורשים בשוה ואיך כי הבאים מכח האב והאם יורשים בשוה והאב יהיה קודם מן האם והדבר בלי אפשר. ואמנם דעת החכם ר' יפת נ"ע ודעת ר' סהל גזרו אומר שהאב והאם יורשים בשוה. ואם ימות אחד משני העקרים כל הזוכה בירושת כל אחד עומד במקומו ונוטל בין מפרח בין מעקר בין מכנף אין לזוז מזה כך הסכימה דעת אלו החכמים אע"פ שלפי דעתם השוו בין הזכר ובין הנקבה הפך העקר שנתבאר בפרחים שהזכר קודם מן הנקבה והטענה כי אין ראוי להקיש העקרים בפרחים מזה הדרך. אכן שתמצא דעת אומרת כי בהמצא שני העקרים האב והאם שיירשו יחד במות בנם יורשים בשוה ואם מת האב ונשארה האם תהיה יורשת את הכל אחריו ופרחי האב העומדים במקומו ישארו וכן להפך במות האם שיירש האב את הכל ר"ל בהמצאם יחד במות בנם יורשים בשוה ובמות אחד מהם ונשאר האחד במות בנם יירש האחד הנמצא את הכל זאת הדעת לא נשמעה ולא ראיתיה לאחד מן החכמים כי כל המוריש אותם בשוה עכ"פ מסכים שאם מת אחד מהם הזוכה בירושתו עומד במקומו. ומי שמסכים כי הנשאר משניהם יירש את כל אינו מסכים שבהמצא האב והאם יחדו יחלוקו אלא הקדים הזכר מן הנקבה. אבל המסכים שבהמצאם שניהם יחד יחלוקו ועוד בהשאר האחד ומת בנם שיקח את הכל זו דרך מקולקלת. ואולם אנשי זמננו ראיתים שדרכו בזאת המחשבה ופסקו דינים שבאו בידיהם לפי זאת הדעת ואני לא הודיתי בדעתם. ואולם מסתיעים שזאת דעת ר' יוסף המאור הגדול נ"ע וזה אי אפשר כי באמת הוא הכניס האם בנחלה וראה להנחילה כפי דעתו בשוה עם האב הואיל וראה בזכותה שהיא גדלה אותו ונצטערה בעבורו עד שרוצה לזכות את האם יותר מן האב מכל מקום אין דעתו להעדיף בשום צד את האם מן האב אלא דעתו אל הדעת התובעת בירושת האם היא יתרה מן הדעת התובעת בירושת האב אכן דעתו שהשוה אותם בנחלה. ואולם להיות דעתו שאם ימות האב ותשאר האם ומת בנם שתירש את הכל וישאר הזוכה בירושת האב אינו נודע כן מכח מאמריו. והלא זה החכם נ"ע הרבה מאמריו בפרק הירושות שחבר והביא מדברי כל חכם לב להחזיק שפרחי המת עומדים במקומו שיירשו בראוי ובמוחזק ואיך היה פוסק שאם מת האב ונשארה האם תהיה נוחלת את הכל ופרחי האב הזוכים בירושתו בראוי ובמוחזק ישארו זה ממה שאי אפשר. והחכם הנזכר פירש במאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט) שכולל מה שהם אחיו מאביו ואחיו מאמו ולא מאביו לבד ואם הפרחים הם בשוה גם העקרים הם בשוה ופרחיהם עומדים במקומם. ואולם יש לדעת שאם ננחיל אותם בשוה כנראה שאנחנו מפילים עקר אחד שנתבאר בירושות שהזכר קודם מן הנקבה. ואולם אם ננחיל האם אחרי האב כנראה שאנחנו מפילים עקר אחד שנתבאר בירושות שפרחי המת עומדים במקומו. והנה מן ההכרח שאי אפשר שלא להפיל עקר אחד בכל אחת משתי הדעות. אמנם להגביר דעת או לבטל שני העקרים זה אי אפשר בדעת כל משכיל. ואמנם נראה לי להגביר דעת שהאב והאם יחדו יחלוקו יותר נאות כי אי אפשר להקיש העקרים מן הפרחים לפי זה העקר להיות הזכר קודם מן הנקבה לכל שכן שיש חכמים מודים שהבן והבת יירשו כאחד. אכן להגביר שפרחי המת לא יהיו עומדים במקומו זה אי אפשר שזהו כח התורה בעקרי הירושות. בעלי הקבלה חולקים בירושת האם יש מהם אומרים שהאם מנחלת ונוחלת את בניה יען שהכתוב אמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לו, ח). וכפי פירושם שהבת יורשת שני מטות מכלל שנוחלת את אמה והנה מקיש מטה האם למטה האב מה מטה האב מנחיל ונוחל אף מטה האם מנחיל ונוחל. ודקדקו באות מ"ם במלת "מִמַּטּוֹת" שמחכים קצת מאלו המטות מנחלת ואינה נוחלת וזו היא האם שמנחלת ואינה נוחלת ודרכי פירושיהם הם ידועים ומה שפירשנו הוא הנכון:

**#XX:5 פרק חמישי**

**אם** שתק הכתוב ולא הזכיר העקרים הזכיר הכנפים באמור "וְאִם-אֵין לוֹ, בַּת--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" (במדבר כז, ט). ושם אח כולל שלשה מיני אחים אח מן האב ומן האם. אח מן האב ולא מן האם. אח מן האם ולא מן האב. אמנם האח שהוא מן האב אין ספק בין מן גלוי הכתוב בין מן ההקש באמרו "וְאִם-אֵין לוֹ, אַחִים--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לַאֲחֵי אָבִיו" (במדבר כז, י) כל שכן לאחיו שהם מאביו. אכן הספקה נפלה לאחיו שהם מן האם ולא מן האב אם הם נוחלים או אינם נוחלים. ובידוע כי מי שהוציא את האם מן הנחלה הוציא את האחים מן האם מן הנחלה. אכן יש מן המנחילים את האם שמנחילים גם את האחים מן האם. וחכמים האחרונים הסכימו להנחיל את האחים מן האם כיון שאמר "לְאֶחָיו" סתם ולא פירט אם הם מן האב אם הם מן האם כלל גם אם האחים מן האם. ויש לקחת רמז ממה שאמר "לְאֶחָיו" לשון רבוי ולא אמר לאחיו לשון יחיד כמו שאמר "לְבִתּוֹ" לשון יחיד כדי לכלול כלל מיני אחים מהם מן האב ולא מן האם מן האם ולא מן האב. אך מה שאמר הכתוב "וְאִם-אֵין לוֹ, אַחִים--וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לַאֲחֵי אָבִיו" ולא אמר לאחי אמו הוא בדמיון "אִישׁ כִּי-יָמוּת" שהרצון אחד איש ואחד האשה הוא הדין הנה בזה המקום והכתוב מוציא המאמר בלשון זכר שהוא גובר על הנקבה. וכשם שהאב והאם קודמים מן האחים כך אבי האב קודם מן אחי האם וכלם כדרך הבן והבת שהאח קודם מן האחות. ואם נלך אחר גלוי הכתוב ונגביר העלה שהענין תלוי בנחלת הארץ הנה הנחלה תהיה הולכת למשפחת האב. ולכן לפי זאת הכונה לא יירשו האחים מן האם ולא האם. אכן אחרי שבארנו כי עניני הירושה יש להם תליה בשכל וקודם הנתן התורה היה דין הירושה כאשר נאמר "הֵן לִי, לֹא נָתַתָּה זָרַע; וְהִנֵּה בֶן-בֵּיתִי, יוֹרֵשׁ אֹתִי" (בראשית טו, ג) ואומר "לֹא יִירָשְׁךָ זֶה: כִּי-אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ, הוּא יִירָשֶׁךָ" (בראשית טו, ד). וכשבאה התורה בענין נחלת הארץ ותלה הנחלה למשפחת האב לזכרים על כן חששו הבנות ושאלו ונתן להם תקנה עד שלא תצא הנחלה מן השבט כאשר נאמר "נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת[[170]](#footnote-170) נַחֲלָה" (במדבר כז, ז) שתהיה כל אחת נשואה לשבטה ואם תנשא לשבט אחר הדין נותן להמכר הנחלה לאנשי משפחתה לכל מי שהוא גואל קרוב נוגע בנחלה. ואולם בזמננו זה אנחנו רואים דין הנחלה שאינו על הקש אחד שמנחילים האב והאם בשוה ובמות אחד מהם נוחל כי שישאר משניהם אלא בהאפס העקרים מנחילים את האחים בין מן האב בין מן האם ואם אין אחים הנחלה הולכת למשפחת האב לאחי האב. ודעתי נבוכה בתקונם עד יבוא ויורה צדק. והמתחייב על פי אלו הדעות עולה לומר כי יש אשר יקח חלק שוה ויש אשר יקח חלק פחות באיזה צד כאלו אמרת שיש לו אחים מאב שלשה או ארבעה ומאם אח אחד מה שיטלו הארבעה שהיו מאב יטול האחד שהיה מאם. ואם היה לו אח מאב ומאם נוטל עם אחיו מאב ועם אחיו מאם. ואם לא היה לו אח מאם כי אם הוא לבדו נוטל את הכל ואם לא היה לו אח מאם נוטל אבי אמו עם אחיו מאביו אלו החצי ואבי אמו החצי וכן להפך וגלוי הכתוב באמרו "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְאֶחָיו" וצריך לחלק כלם כאחד בשוה. וחכמי הרבנים עשו ארבע מדות בענין הירושה אמרו יש נוחלין ומנחילין ויש נוחלין ולא מנחילין ויש מנחילין ולא נוחלין ויש לא מנחילין ולא נוחלין. מי שנוחל ומנחיל האב את הבנים שמנחיל מן הכתוב ונוחל מן המדרש. והבנים את האב שמנחילים מן המדרש ונוחלין מן הכתוב. והיך הבנים שמנחילים את האב מן המדרש שאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" (במדבר כז, יא). ומצאנו כי אם לשארו הקרוב אליו ממשפחתו לאמו ולאביו (ויקרא כא, ב). ואמרו הטעם הקרוב מן אחיו אלא בנו קודם מן אביו והסגילו האב ולא האם ממה שאמר "מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ" והלא משפחת האם גם כן קרואה משפחה ממה שאמר "וַיְהִי-נַעַר[[171]](#footnote-171), מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה, מִמִּשְׁפַּחַת, יְהוּדָה; וְהוּא לֵוִי" (שופטים יז, ז). ועוד אינו פשט נכון להיות מאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו" קודם ממה שפרט. אכן היאך הבן מנחיל את האב קדם לנו הבאור מכח הראיה. אכן מה שאמרו יש נוחלין ולא מנחילין אומרים הבן מנחיל את האם ובני אחיות לאחי אמן והבעל את אשתו. הבן את אמו מכח הבאור שבארנו קודם לפי דעתם ולפי דעתנו. אמנם הבעל את אשתו והראיה שלהם "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו" ואומרים שארו זו אשתו ממה שאמר הכתוב "וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ, וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד" (בראשית ב, כד) ובשר ושאר טעם אחד ממה שכתוב "אִם-יָכִין שְׁאֵר לְעַמּוֹ" (תהילים עח, כ) ונאמר "בְּתֵת ה' לָכֶם בָּעֶרֶב בָּשָׂר" (שמות טז, ח) והלא שם בשר מצאנוהו מושאל בזולת האשה "אַךְ עַצְמִי וּבְשָׂרִי אָתָּה" (בראשית כט, יד). ועוד פשט הכתוב "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ" הרצון בו של אדם המת בהאפס אחי האב זהו פשט נכון. ועוד שבפשט הנכון השאר לוקח ואיך יתן עד שנלחצו הם עצמם מפרסום הפשט שעומד כנגדם כאשר אמרו סכינא חריפא פסוקי אקראי ורצו לתקן הכתובים כפי רצונם ואומרים מוסיפין וגורעין ודורשין שאומרים שהכתוב רבה אותיות וראוי לגרוע ולהוסיף והטעם בו ו"ו מן "נַחֲלָתוֹ" ולמ"ד מן "לִשְׁאֵרוֹ" והטעם בו נחלת שארו לו עד שהכריעו יכול אף היא תירשנו תלמוד לומר "וְיָרַשׁ אֹתָהּ" שהשיבו אל האשה אבל היא לא תירשנו. ובשפט הנכון שמלת "אֹתָהּ" חוזרת אל הנחלה שאמר "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ". ואלו דברים שאין להם שעור כי מקום שצריך לגרוע ולהוסיף להקדים ולהאחיר הוא בעבור שאין יכולת לתקן המקרא ההוא כשהוא וההכרח מביאם להוסיף ולגרוע להקדים ולהאחיר אבל הנה בעבור עצור הכונה המשובשת מהפכים דברי אלהים חיים עם היותם מתישבים כפי סדר המקראות זה הדבר בלי אפשר. והנה ר' ישמעאל מחכמיהם כשלא ניחא לו מביא הראיה ממקום אחר ממה שנאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה" (במדבר לו, ח) ונאמר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה" (במדבר לו, ט) שבסבת הבעל הכתוב מדבר. ויש טוענים שבסבת הבן הכתוב מדבר מפני שהבן בא ממנה יהיה מתיחס לשבט אביו. ומשיבים ואם הדבר כן למה אמר "וְלֹא-תִסֹּב" שתי פעמים והאחד היה מספיק מכלל שהאחד אמור בסבת הבעל והאחד בסבת הבן וכן הורה גם כן בנימן האוונדי נ"ע ממאמר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה, לְמַטֶּה" אל מטה שהבעל יורש את אשתו. ואם מפני שנאמר שתי פעמים אמרו שהאחד בסבת הבעל כבר פירשו החכמים שנאמר שתי פעמים שהאחד יהיה לבנות צלפחד באמרו "לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם, תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: אַךְ, לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם[[172]](#footnote-172)" (במדבר לו, ו) תלמוד לומר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה" והאחר נאמר לדורות הבאות באמרו "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה". או יהיה הטעם באמרו פעם שנית "וְלֹא-תִסֹּב" לאופן המכירה והתמורה. ומה שיש לתת טעם למה נאמר שתי פעמים "וְלֹא-תִסֹּב" איך יהיה הרצון שהאחד בסבת הבן והאחד בסבת הבעל. ונראה לי בעבור שמצאו מעין מעשה שכבר הוסבה הנחלה כגון שנאמר "וְאֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן, מֵת; וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ, בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ, אֲשֶׁר נִתַּן-לוֹ, בְּהַר אֶפְרָיִם" (יהושע כד, לג). וכן נמי יאיר בן שגוב[[173]](#footnote-173) אשר לקח נחלה בתוך בני מנשה והוא היה מבני יהודה מתוך זה אומרים כי הוסבה הנחלה וזה לא היה בסבת הבעל שנשאת האשה משבט לשבט והוסבה הנחלה. מכלל מאמר "וְלֹא-תִסֹּב נַחֲלָה" לא היה אלא לאנשי אותו הדור לבד והוציאו סמך לדבריהם ממה שאמר זה הדבר ובכל מקום שאמר זה הדבר אינו מצוה לדורות דמיון משוחטי חוץ אבל אם רצה להתמידו אומר "חֻקַּת, עוֹלָם" כמו פרשת נדרים. ואם הוא מצוה לאותו הדור מה טעם לומר פעמים "וְלֹא-תִסֹּב" אלא אחד אמור בסבת הבעל ואחר אמור בסבת הבן. ואולם אחר שיש לנו לומר שהאחד אמור לבנות צלפחד והאחד אמור לדורות כגון שאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר לו, ח). ואני תמיה לפירושם המקולקל שאם זה אמור בסבת הבן הלא לא בא להזהיר אלא לבת הבאה ממי שכבר הוסבה הנחלה באמרם כי מאמר "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת" שר"ל יורשת שני מטות מכלל הוסבה הנחלה בהנשא בת שמעון לבן ראובן הבת הבאה מהם צוה עליה הכתוב שלא תנשא לשבט אחר. ואם היה בצווי על זו הבת אמה איך נשאה לשבט אחר. ונראה שכונתם באותו הדור אשר נמצאת נשואה והיא יורשת נחלה. בתה שיורשת נחלתה תהיה נשואה למטה אביה. ולא ידענו מרצון הכתוב שהרצון היה שידבקו בני ישראל למטה אבותם באותו הדור לבד אבל הכונה גם כן לדורות שלא תסוב נחלה ממטה למטה והוא על דרך מצוה ובסבת הבן הכתוב מדבר. והם אומרים שפסוק אחד בסבת הבן והאחר בסבת הבעל. ואיך בסבת הבן אם הבעל יורש מפני שאם תמות האם שיש לה בן הירושה שזוכה מאביה אחרי מותה נוטל בנה מפני שהבעל אינו יורש את אשתו אלא במוחזק לא בראוי והביאו סמך ממה שנאמר "וְאֶלְעָזָר בֶּן-אַהֲרֹן, מֵת; וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ, בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ, אֲשֶׁר נִתַּן-לוֹ, בְּהַר אֶפְרָיִם" אומרים שזו הגבעה אי אפשר היותה מקנה שחוזרת ביובל עד שיהיה אותו הצדיק קבור בשדה אחרים. ואם כן הוא מירושת אשתו עד שמהם הכריעו כי אינו מירושת אשתו אלא הוא אפשר שהיה שדה חרמים אשר אינו חוזר ביובל. עד שדקדקו ומה טעם אמור "בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ" וכי לא ידענו שהוא בנו אלא לכך אמר "בְּנוֹ" מפני שהבא לו מנחלת אמו שמתה בחיי אביה ולא זכה אלעזר מפני שהבעל אינו יורש את אשתו בראוי ועל כן ירש פינחס נחלת אמו ולכן נאמר "בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ, אֲשֶׁר נִתַּן-לוֹ, בְּהַר אֶפְרָיִם". וחכמינו השיבו בזה תשובות לבטל את כונתם. האחת אשר אמר "אֲשֶׁר נִתַּן-לוֹ, בְּהַר אֶפְרָיִם" ולא אמר אשר ירש. ותשובה אחרת כיון שאמר "אֲשֶׁר נִתַּן-לוֹ" אפשר מפני כי השבטים נתנו לבני לוי ערים לשבת. ואולם זו הגבעה נתנה לפינחס בהסגלה בהר אפרים. ותשובה אחרת כי מצוה מן התורה שבת יורשת נחלה שלא תנשא לשבט אחר. ותשובה אחרת כי אולי הגבעה היתה שדה חרמים שאינה חוזרת לבעליה ונתנה לפינחס ועל כן נאמר "בְּגִבְעַת פִּינְחָס בְּנוֹ". ומה שהביאו מענין יאיר בן שגוב שאמר "וּשְׂגוּב, הוֹלִיד אֶת-יָאִיר; וַיְהִי-לוֹ, עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ עָרִים, בְּאֶרֶץ, הַגִּלְעָד". (דברי הימים א ב, כב) ואומרים מאין לו ליאיר שלא היה לו לשגוב אלא מלמד שנשא אשה ומתה וירש אותה בראותם כי יאיר בן שגוב ושגוב בן חצרון היה משבט יהודה. ואומר "וְאַחַר, בָּא חֶצְרוֹן אֶל-בַּת-מָכִיר אֲבִי גִלְעָד, וְהוּא לְקָחָהּ, וְהוּא בֶּן-שִׁשִּׁים שָׁנָה; וַתֵּלֶד לוֹ, אֶת-שְׂגוּב. (דברי הימים א ב, כא)וּשְׂגוּב, הוֹלִיד אֶת-יָאִיר; וַיְהִי-לוֹ, עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ עָרִים, בְּאֶרֶץ, הַגִּלְעָד". כבר פירשו חכמינו ע"ה כי אלה הערים מאותם ששים עיר שקנה אותם יוסף בזמן הרעב על כן זכה בהם מכיר בן מנשה שהרי לא היה שבט מנשה מן השואלים אלא בעבור שהיה קנין יוסף זכו בני מכיר ובזמן שלקח חצרון לבת מכיר נתן לו אלו הערים בכתובת בתו ובזה הזמן היה יאיר בן שגוב ולקחם הוא על כן נאמר "וַיְהִי-לוֹ, עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ עָרִים" וכו' (דברי הימים א ב, כב) ובאמת כי משגוב זכה אלא שבן הבן הוא כבן על כן נאמר "וַיְהִי-לוֹ, עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ עָרִים, בְּאֶרֶץ, הַגִּלְעָד". והנה בטלה מכל וכל טענתם שהבעל יורש את אשתו. ובני אחיות שנוחלין ואינם מנחילין מפני שאחות נוחלת את אחיה. אם אין לו עקר ולא לה אח ואם אחותו נוחלת אותו אם מתה הנה בניה עומדים במקומה. ואולם מי שהם מנחילים ואינם נוחלים כגון האם את הבן ממה שפירשנו דבריהם באמור "וְכָל-בַּת יֹרֶשֶׁת נַחֲלָה, מִמַּטּוֹת" כיון שאמר "מִמַּטּוֹת" הורה על חלק המוריש ואינו יורש וזו היא האם. והאשה את בעלה ואינה נוחלת באמרם הבעל יורש את אשתו יכול אף היא תירשנו תלמוד לומר "וְיָרַשׁ אֹתָהּ" הוא יורשה אבל היא לא תירשנו שהחזירו מלת "אֹתָהּ" לאשה ופירושיהם ידועים. ועל פי האמת שמלת "אֹתָהּ" חוזרת אל הנחלה שקדם זכרה באמרו "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו" (במדבר כז, יא). ואחי האב שמנחילים ואינם נוחלים באמת כי נחלת בני אחיות נעתקת אל משפחת אביהן באחת מן הדעות. ואחים מן האם לא נוחלין ולא מנחילין לפי דעתם כי נחלת כל אחד חוזרת למשפחת אביו שאינן מנחילין למשפחת האם כלל אלא לפי דעתנו שהאם נוחלת גם כן בניה האחים נאמנים נוחלין ומנחילין אלה לאלה. מה שאמר הכתוב "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו" ר"ל הרחוק מאחי האב כי שם שאר יאמר באמת ומעבר וממאמר קרוב יש רחוק. מי שמת והניח זכר ונקבה וטומטום ואנדרוגינוס דנו החכמים הטומטום כדין הנקבה. ויש אומרים שיבחן הטומטום בבחינת צלעיו אם ימצא צד חסר צלע אחת הוא זכר שנאמר "וַיִּקַּח, אַחַת מִצַּלְעֹתָיו" (בראשית ב, כא) ואנדרוגינוס יבחן בהשתנה. וחכמי הרבנים אומרים הטומטום כמי שאינו. ואם נקרע הטומטום ונמצא זכר אינו נוטל חלק בכורה ואינו ממעט בחלק בכורה אבל נוטל חלק פשוט:

**תם ענין הירושה בשם אשר נתן תורה לקהלת יעקב מורשה**

**שומע תפלה ובקשה**

**#XXI דיני נדרים**

**#XXI:1 בפרשת** נדרים מצאנו בה שנוי מפרשיות אחרות שלא נזכר בזה דבור השם אל משה "וַיְדַבֵּר ה', אֶל-מֹשֶׁה" אלא הזכיר דבור משה לישראל וחותם זה הדבר "אֲשֶׁר-צִוָּה ה', אֶת-מֹשֶׁה". ויש לתת טעם בעבור שחתם בפרשה הקודמת "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה', בְּמוֹעֲדֵיכֶם--לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם" (במדבר כט, לט). והנה נסדרו סדרי הנדרים וחותם "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה, אֶת-מֹעֲדֵי ה', אֶל-בְּנֵי, יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כג, מד) ועל כן חבר "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת, לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: זֶה הַדָּבָר, אֲשֶׁר צִוָּה ה'" (במדבר ל, ב) במה שנאמר לו במאמר "לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם". ואולם המצות מצאנו מסירתם על שלשה דרכים. הדרך האחד איך מדבר השם עם משה ומשה מדבר לישראל כגון "וַיְדַבֵּר ה', אֶל-מֹשֶׁה לֵּאמֹרדַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" ואינו מזכיר שדבר משה לישראל. והשני מצאנו שמדבר השם למשה ואינו מזכיר השליחות לישראל כאשר הוא אלא משמע אותו הדבור נבלע במאמרים אחרים כאשר נאמר לו בהר סיני "אֶת-שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ" (ויקרא כו, ב) ונסדר ענינו בפרשת ויקהל לא בצורת אותם הדברים. והשלישי שמזכיר כי דברם השם למשה ומזכיר שאומרם לישראל כגון בפרשת מועדים ונאמר "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה, אֶת-מֹעֲדֵי ה', אֶל-בְּנֵי, יִשְׂרָאֵל". ונראה שזה חלק רביעי כי הזכיר שאמרם לישראל ולא הזכיר במקום אחר שנאמר לו מפי השם ונאמר כי כשאמר "לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם" בזה המאמר באר לו פרשת נדרים ולכן סמך "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת, לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (במדבר ל, ב) והנה הראה תקון אחד והוא בנין אב לכל המצות כאשר אמר "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת". ויש אומרים שדבר אל ראשי המטות בעבור בני ישראל שיאמרו לבניהם לבני ישראל. ויש אומרים להוסיף ו"ו והטעם ולבני ישראל. והנה נחלקו המפרשים יש אומרים שמשה היה אומר לראשי העדה והם אומרים לישראל. או נאמר שקודם לכן היה אומר אל ראשי המטות ואחרי כן היה קורא לישראל ומסדר להם ועוד היו שומעים ראשי המטות. ויש אומרים שבתחלה היה מסדר לאהרן ואחרי כן לנשיאים ואחרי כן לכל ישראל והיו לשם אהרן והנשיאים והזקנים. נמצא שאהרן שומע ארבע פעמים וכלם שומעים מפי משה שנאמר "וַיִּקְרָא אֲלֵהֶם מֹשֶׁה, וַיָּשֻׁבוּ אֵלָיו אַהֲרֹן וְכָל-הַנְּשִׂאִים בָּעֵדָה" (שמות לד, לא). ובאמרו הנה "אֶל-רָאשֵׁי" כולל את הכל מה טעם להזכיר הנה ראשי המטות ללמד שכל הרוצה לנדור מתיעץ בחכמי הדור והם נותנים עצה הגונה לו. או בעבור שיהיו הראשים משגיחים ומשקיפים לכל מי שנדר נדר לקיימו ושלא יפר השבועה. ואמר "אִישׁ כִּי-יִדֹּר" (במדבר ל, ג) ומלת "אִישׁ" נופלת על הבוגר שהוא בן דעת שנדרו נדר. ובסימן הבגרות מחלקו החכמים מהם אומרים שסימן הבגרות הוא השנים והוא בהיות בן שנים עשר שנים והאשה בת שתים עשרה שנה ומהם אמרו שהסימן הוא השער ובנשים סימן השער והשדים שנאמר "שָׁדַיִם נָכֹנוּ וּשְׂעָרֵךְ צִמֵּחַ" (יחזקאל טז, ז). ולשון בוגר לשון תרגום שקוראים לאיש שעיר בגרה. ואחרים אמרו כי ראיית הדם לאשה ושכבת זרע לאיש הוא סימן הבגרות. ואחרים אמרו כי חיוב המצות אינו כי אם לאיש שיש בו דעת ואם כן שלמות הדעת הוא סימן הבגרות ועל כן יש מי שנתן הסימן מעת ראות החלום. והאמת כי בהיות האיש בן דעת הוא בן שתים עשרה שנה וזה הזמן הוא בהבאת השער ועל כן בחינת הבאת השער הוא סימן הבגרות. וכבר בארנו במקום אחר דעת בעלי הקבלה. ואמר "כִּי-יִדֹּר נֶדֶר" וטעם הנדר הוא בדבר המורשה שהדברים יחלקו על שלשה דרכים. חוב אסור ופטור. והחוב יחלק יש ממנו חוב מן השכל ויש חוב מן התורה. וגם כן האסור יחלק יש ממנו אסור מן השכל ויש אסור מן התורה. והחלק השלישי הוא הפטור והפטור יחלק יש ממנו שהעושהו ישובח ועוזבהו לא יגונה ויש ממנו שהעושהו לא ישובח ועוזבהו לא יגונה. וענין הנדר הוא מן החלק השלישי כאשר נאמר "וְכִי תֶחְדַּל, לִנְדֹּר--לֹא-יִהְיֶה בְךָ, חֵטְא" (דברים כג, כג). והנדר האמיתי הוא לשם ה'. ויש הבדל בין נדר ובין נדבה. ואמרו החכמים כי הנדר הוא כשיוציאנו מפיו וכשלא יוציאנו מפיו הוא נדבה שנאמר "מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ, תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ: כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ, נְדָבָה, אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ, בְּפִיךָ" (דברים כג, כד). ובעלי הקבלה אמרו באמור עלי נדר ובלי עלי הוא נדבה ועל הנדרים חייב באחריות ועל הנדבה אינו חייב באחריות הטעם בו כי מה שנמצא לפניו נדר וכיון שנפסד אינו חייב דבר. ויש אומרים שהנדר יהיה על תנאי אם מוקדם אם מואחר. המוקדם הוא כמו "אִם-נָתֹן תִּתֵּן אֶת-הָעָם הַזֶּה, בְּיָדִי--וְהַחֲרַמְתִּי, אֶת-עָרֵיהֶם" (במדבר כא, ב) וכגון "אִם-יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי" (בראשית כח, כ). והמואחר כמו "אִם-אָבֹא, בְּאֹהֶל בֵּיתִי; אִם-אֶעֱלֶה, עַל-עֶרֶשׂ יְצוּעָי" (תהילים קלב, ג). ומה שידור האדם ואינו תלוי על תנאי הוא הנקרא נדבה והוא החלק השלישי מן הנדר כמו שידור האדם שיצום יום שני ויום חמישי או דבר אחר והוא מצורת הפטור. ויש הבדל בין נדר ובין נדבה שהנדר העושה ישובח והעוזב יגונה והנדבה העושהו ישובח ועוזבהו לא יגונה. והנראה לפי האמת שזה המין האחרון יתחייב בו האדם אפילו שהוא בלא תנאי ואם יעזבהו יתחייב הגנאי. והאמת כי בין שיאמרהו בפיו בין שלא יאמרהו בפיו בין שיהיה על תנאי בין שיהיה בלי תנאי אם לא יחייבהו על עצמו אבל יניחהו על השלמת טבעו הוא הנקרא נדבה. ואחרי שאמר "כִּי-יִדֹּר" אמר "אוֹ-הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה" (במדבר ל, ג) וצריך לבאר מה טעם הנדר ומה טעם השבועה וזה איננו טענה כי כמו שמצאנו שבועה במה שהוא על דרך החוב באמרו "נִשְׁבַּעְתִּי וָאֲקַיֵּמָה" (תהילים קיט, קו) כן אע"פ שהוא מתחייב בנדר מתחייב גם בשבועה שנאמר "אֲשֶׁר נִשְׁבַּע, לַה'; נָדַר, לַאֲבִיר יַעֲקֹב" (תהילים קלב, ב). והעובר יהיה נפרע מדין הנדר ומדין השבועה כאשר נאמר "אַל-תִּתֵּן אֶת-פִּיךָ, לַחֲטִיא אֶת-בְּשָׂרֶךָ" (קהלת ה, ה). ומדין השבועה אך שהכונה הנה באמרו "אוֹ-הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה" אינו חוזר על מה שאמר "אִישׁ כִּי-יִדֹּר נֶדֶר" שהוא מיחד לשם ה' אך באמור "אוֹ-הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה" אינו חוזר בשביל הנדר על כן יחד הנדר לשם ה'. אך השבועה תהיה בדבר אחר כמו שישבע שלא יאכל זה המאכל או שלא ישתה זה היין או שלא ידבר עם פלוני ועל כן אמר "אוֹ-הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל-נַפְשׁוֹ" (במדבר ל, ג) ועל כן לא אמר לשם ה'. והנה הורה הכתוב שהרשהו לאסור המותר ולא להתיר את האסור. וצריך להיות מן האפשר שלא ישבע כי אהיה עומד בשמש כל היום בזמן החום או שלא אוכל שבעה ימים רצופים כי כן אמר "לֶאְסֹר אִסָּר עַל-נַפְשׁוֹ" ואם יתנה בדבר להוציא נפשו הנה אין נפשו עמו ומה יאסור על נפשו. ובעלי הקבלה הבדילו בין נדר ובין שבועה בארבעה דרכים ששבועה בטואי אין שבועה חלה על שבועה והנדר חל על נדר כגון האומר עלי קרבן אם אוכל כבר זה עלי קרבן אם אוכל זה חייב שתי קרבנות. המתפייס בשבועה פטור והמתפייס בנדר חייב כגון שנדר איש שלא יאכל בשר ושמע אחר ואמר ואני כמוהו וכן כל דבר המתפייס ודבר אחר בין הנודר ובין הנדור. הנדר חל על דבר מצוה כדבר הרשות והשבועה על הרשות לבד כגון שנדר שלא יאכל מצה בערב פסח ושלא ישב בסכה אף על פי שישיבת הסכה חובה ישיבת הסכה אסורה עליו אבל השבועה לא תחול על המצוה מפני שהמצוה קיימת בשבועה מהר סיני ולא תחול שבועה על שבועה לפי שהנשבע אוסר עצמו על הדבר שנשבע והנודר אוסר הדבר הנדור על עצמו ואותו הדבר אינו מושבע ועומד מהר סיני ולא כן דנים חכמינו ע"ה כי כמו שאין ראוי להשבע לבטל המצוה כן אין ראוי לנדור לבטל המצוה. עוד אמרו שהנדר על דבר שיש בו ממש ולא כן השבועה כגון שאמר דבורי אסור עליך. והאמת שדין אחד יש על הנדר ועל השבועה כי במה שיתקים הנדר תתקים השבועה ובמה שלא תכשר השבועה לא יכשר הנדר כי כן אמר "כִּי-יִדֹּר נֶדֶר לַה', אוֹ-הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה" (במדבר ל, ג) ואמר "כְּכָל-הַיֹּצֵא מִפִּיו, יַעֲשֶׂה" (במדבר ל, ג) וכלל את שניהם בחיוב כאחד. אך במשפט נחלקים והנה אין נדר חל על נדר. והנדר בדבור הוא מחשבת הלב ואם הוציא מפיו דבר שאין לבו מסכים עליו אינו נדר והכתוב אומר "לְמַעַן תְּפֹשׂ אֶת-בֵּית-יִשְׂרָאֵל, בְּלִבָּם" (יחזקאל יד, ה) וצריך להיות לבו עם פיו שוים שאם כון בלבו ולא הוציא מפיו אין כלום כי דברים שבלב אינם דברים. והמתפייס בנדר מתפייס בשבועה כגון האומר אני נשבע כך וכך ושמע אחר ואמר ואני כמוך הוא בטואי שבועה כי הנה הנשיאים נשבעו בענין הגבעונים ונתחייבו כל ישראל. אין ראוי לנדור לבטל מצוה ואפילו שכח ונדר ובנדרו מבטל מצוה נדרו בטל. נדרי הכרח נדרי שגגה נדרי הבאי כלם מותרים ולשון הבאי שטות תרגום מה הבמה אשר אתם הבאים שמה (יחזקאל כ, כט) משתטין. אחר הנודר עצמו או הדירו זולתו והסכים. אין האדם נודר להתיר האסור אלא לאסור המותר לכן כל האומר כל נדר שאדור יהיה בטל לא הועיל דבורו כי כן אמר "לֶאְסֹר אִסָּר". הנודר על תנאי או הנשבע על תנאי אם לא יהיה התנאי הנדר בטל כגון מי ששמע שעבדו גנב ונשבע למכרו ונמצא שאינו גנב לא ימכרנו שעל תנאי נשבע וכן כל כיוצא בו. ראה אנשים שהם אוכלים פירותיו וסבר שהם זרים ונשבע להענישם נמצא בנו או אחיו הותרה שבועתו שדעתו לא היתה אלא על מנת שהם זרים. או שראה אותם אוכלים פירותיו ובכלל הזרים היה גם בנו והוא נשבע להענישם וכשראה שהיה שם בנו ולא היה רצונו להענישו אלמלא היה יודעו הוא מותר והשאר אסורים. הנודר בדברים שלא יהנה מהם אין ראוי לאסור כל היוצא מהם מפני שלכל אחד בפני עצמו יש לו שם כגון שנדר שלא יאכל ענבים שותה היין שלא יאכל זיתים אוכל השמן וכן להפך. כל הנודר שלא יאכל ביום אחד או חדש או שנה או שלא יעשה מלאכה אם יאמר יום זה חדש זה שנה זו יהיה הטעם אפילו לא נשאר מן היום או מן החדש או מן השנה אלא מעט יהיה אסורו באותו הזמן המעט. אבל באמרו יום אחד חדש אחד שנה אחת יהיה הרצון מיום אל יום. ואמר "לֹא יַחֵל, דְּבָרוֹ" פירושו יחלל מלשון חלול ואם שבא בפת"ח בעבור שהוא מן הדגושים כגון "וַיַּסֵּב אֱלֹהִים אֶת-הָעָם" (שמות יג, יח) מבנין הפעיל ואין ממלאין על החי"ת וכן "לא אחל" ואין כונת המדקדקים שהוא מבנין הדגוש כאשר סבר ר' אהרן נ"ע. או אפשר לומר שבאו בפת"ח להבדיל בינם ובין כי "יָחֵל לְהוֹשִׁיעַ אֶת-יִשְׂרָאֵל" (שופטים יג, ה) שהוא לשון התחלה. והמפרשו לשון חבוי כטעם "לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ" (דברים כג, כב) מגזרת "וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי אָדָם" (מיכה ה, ו) לא אבה הדקדוק כי לא יעלם יו"ד פ"א הפעל בהתחברו עם יו"ד העתידות אלא בהכנס ו"ו עליו להשכין השו"א ואע"פ שיש לטעון ממאמר "וְעַל-יְרוּשָׁלִַם יַדּוּ גוֹרָל" (עובדיה א, יא) הוא דקדוק מסופק ואם כן טעם "לֹא יַחֵל" לא יחלל דמיון "לֹא-אֲחַלֵּל בְּרִיתִי; וּמוֹצָא שְׂפָתַי, לֹא אֲשַׁנֶּה" (תהילים פט, לה). אך בעלי הקבלה אמרו הוא אינו מוחל אבל אחרים מיחלין לו והם עצמם אומרים התר נדרים ושבועות אין לו עקר בתורה שבכתב ועל כן אמרו התר נדרים ושבועות פורחים באויר אלא אומרים רב מפי רב עד משה רבינו ע"ה ואיך מחליפין דברי אלהים חיים. ואמר "כְּכָל-הַיֹּצֵא מִפִּיו, יַעֲשֶׂה" (במדבר ל, ג) בין להרע בין להטיב וטעם בו להרע לעצמו שיענה לעצמו ממאכל ומשתה כל מה שהוא לענוי נפש ואמר "כְּכָל-הַיֹּצֵא" פרט לשוגג לחרש ואלם. ובאמרו "כְּכָל-הַיֹּצֵא מִפִּיו" בלי תוספת וגרוע ולא חלוף כגון שנדר להתענות ויאמר אתן צדקה לעניים ואשאר מן הענוי. וצריך לעיין בזמנו אם עיין לו זמן ואם שכח יש לו לקיימו אחרי הזמן ההוא ובמהותו ואיכותו וכמותו. ואם נשכח לו צריך לתפוש החמור שיגביר בלבו באמרו "כְּכָל-הַיֹּצֵא מִפִּיו" צריך להמשך כפי הסכמת כל לשון מה שיאות מדבורו לבד שתהיה הסכמת הלב כגון האומר לא אוכל בשר והדעת בשר בקר וצאן לא אקום ממקומי לבד כשלא יבוא צורך. והנה כל הנודר נדר צריך שיהיה התנאי חוץ מן המצוה כי כל המתנה בתורה תנאו בטל ונדרו קים והתנאי על צד המנהג אע"פ שהוא על צד המעבר. והנשבע לבטל מצוה שבועתו בטלה. ואשר נשבעו נשיאי ישראל לגבעונים וקיימוה ובטלו מצות לא תעשה "לֹא תְחַיֶּה, כָּל-נְשָׁמָה" (דברים כ, טז) פירשו החכמים כי זה היה על תנאי שאם יבואו בדתם כאשר אמר "לֹא-יְלַמְּדוּ אֶתְכֶם" (דברים כ, יח). ואולם בענין יהונתן כבר אמר "וְיוֹנָתָן לֹא-שָׁמַע, בְּהַשְׁבִּיעַ אָבִיו אֶת-הָעָם" (שמואל א יד, כז). ואם כתוב "וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת-יוֹנָתָן[[174]](#footnote-174)" (שמואל א יד, מה) בטענתם שלא חייבוהו משפט שהרי ההצלחה אשר היתה על ידו היא תעיד כי לא חטא וזה הפירוש לא יתכן כי בידוע שלא ענהו ה' בעבור שעשה יהונתן מה שעשה ועוד קושיא שהכתוב הודיע כי יונתן לא ידע אך מה שיש לומר כי אחרי שנודע לזה כי הקל המצוה בענין השבועה מה שנדר אביו ועל כן הקרה מה שהקרה. מכאן יש לדעת כי המתרשל בנדרים ובאסורים אינו רצוי לפני השם. אכן אחרי שאמר "וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת-יוֹנָתָן" אומר החכם כי שבועת העם תוסיף על שבועת המלך ואין זה ראוי להשבע לבטל שבועה והאמת כי זה שגגת שבועה לא זדון שבועה ומתחייב בקרבן עולה ויורד ועל כן העיר השם עד שיודע חטאו להתכפר מעון. ומה שאמר "וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת- יוֹנָתָן" שנתנו טעם לדבר שאינו מזיד שהרי באה התשועה על ידיו ואלו היה מזיד לא היה התשועה באה על ידיו. ויש לנדור ולהשבע האדם על זולתו שהוא ברשותו ותחת ממשלתו כגון מה שנדרה חנה לבנה ויפתח לבתו וראשי העם אל העם כגון שאול ועזרא ואין הטעם באמור "לֶאְסֹר אִסָּר עַל-נַפְשׁוֹ" ולא על זולתו. אבל על כן אמר "נַפְשׁוֹ" שרוצה בדברים שמענים הנפש כאשר אמר "כָּל-נֵדֶר וְכָל-שְׁבֻעַת אִסָּר, לְעַנֹּת נָפֶשׁ" (במדבר ל, יד). ואחר שהשלים מה שידור או ישבע האיש בעצמו רצה לבאר בנדר ושבועת זולתו ואמר "וְאִשָּׁה, כִּי-תִדֹּר נֶדֶר לַה'" (במדבר ל, ד) וזה על הבוגרת שנדרה נדר שנדר הקטנים אינו נדר ואם דעת בעלי הגמרא שאמרו לא היא קטנה ולא היא בוגרת. תמיה אני בזה שהכתוב אומר "אִישׁ כִּי-יִדֹּר" והוא על הבוגר ואיך במאמר "וְאִשָּׁה, כִּי-תִדֹּר" לא יהיה רוצה בבוגרת אבל לפחות מן הבוגרת. ועוד שהכתוב לא נתן סימן עד איזה זמן יהיה מפר האב קודם שתנשא אלא למדנו מן הכתוב כי עד שלא תנשא היא ברשות האב. והאמת שהיא בוגרת אחרי שהכשיר נדריה. ואם אמר הכתוב "בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ" (במדבר ל, יז) אין הטעם בעוד שהיא נערה תוך ששה חדשים שמאמר נערה אמור על הבוגרת שנאמר "מִן-הַנַּעֲרָה, הַזֹּאת" (רות ד, יב) והיא שכובה. לא כפי דעת בעלי הקבלה שאמרו כי לא נשאת ועדיין היא נערה. ואיך יתכן גם כן שמאמר "וְאִם-הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" (במדבר ל, ז) שהוא מרמיז על זמן היותה נערה ארושה בעודה בבית אביה שהאב והבעל מפירים עד שתבגור לא שמעו נדריה עד שתבגור אינם יכולים להפר ואין צריך לומר שנדרה בזמן הבגרות בעוד שהיה לה מארש ואב ואם ונשאת אין יכול הבעל להפר אלא מה שתדור בביתו. וכן אמרו שהאב והבעל מפירים ואם מת המארש האב מפר ואם מת האב הבעל אינו מפר והנה המארש מפר קודם שתכנס לחפה בשותפות עם האב ואחר שנשאת אין יכול המארש להפר מה שנדרה מקודם שתנשא ואלו דברים שאין להם שעור. ולא קלקלם כי אם מאמר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" (במדבר ל, יא) שאם מאמר "וְאִם-הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" בנשואה הכתוב מדבר מה טעם "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה":

**ועתה** נחפש דברי אלהים חיים כמשמעם אמר הכתוב "וְאִשָּׁה, כִּי-תִדֹּר נֶדֶר לַה', וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ, בִּנְעֻרֶיהָ" (במדבר ל, ד). ואמר "וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת-נִדְרָהּ, וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ" (במדבר ל, ה) בכל שמיעה ששמע ואמר "וְהֶחֱרִישׁ לָהּ, אָבִיהָ--וְקָמוּ, כָּל-נְדָרֶיהָ" (במדבר ל, ה). ואמר "בְּיוֹם שָׁמְעוֹ" ואינו מעת אל עת אלא יום כימי הבריאה באיזה עת יהיה מן היום עד שישלם היום ואמרו חכמים שיש לו רשות כל היום להתיר ולאסור ואם הפר אותם יהיו מופרים וה' יסלח לה. ויש חכמים אומרים בעת שמעו עד שיאמר הין או לאו כל היום יש לו רשות. ואמר "וְאִם-הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ, וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ, אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ" (במדבר ל, ז) ענין השבועה שנאמר לבטא בשפתים להרע או להטיב (ויקרא ה, ד). וצריך לחפש על מה שנאמר "וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ" מה הם הנדרים אם נדרים שהוקמו בבית אביה או נדרים שלא הוקמו ולא הופרו. והנראה מכח הפשט שכולל בין נדרים שהוקמו בין אותם הנדרים שלא הוקמו ולא הופרו ורצה לבאר כי אחרי שתהיה לאיש מאז אין רשות לאב להפר כי אם הבעל אחרי כי מה שקיים האב מפר הבעל והנה אם הוא מפר שבביתו קל וחומר אע"פ כן יש חכמים שאמרו כי אינו רוצה רק על נדרים שלא הוקמו ולא הופרו כי על שהוקמו כיון שאמר "וְקָמוּ" איך יופרו. ואמר "וְנֵדֶר אַלְמָנָה, וּגְרוּשָׁה--כֹּל אֲשֶׁר-אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ, יָקוּם" (במדבר ל, י) אחד ארושה ואחד בעולה אחרי שנתאלמנה אין רשות לאב להפר. ואחרי כן אמר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" (במדבר ל, יא). וצריך להבין על איזה צד מרמיז אחר שאמר "וְנֵדֶר אַלְמָנָה" וכנראה שהוא מרמיז על זאת האלמנה כשהיתה בבית בעלה ונדרה נדרים וקימם בעלה או הפרם אחרי שיצאה מרשות בעלה אל רשותה שלא תקיימם עוד. אלא נדרים שנדרה בזמן אלמנותה לבד שלא תסבור כי כמו שיצאה מרשות האב אל רשות הבעל הבעל מפר אע"פ שקיים האב שלא תאמר כיון שמת בעלה ויצאה מרשותו אל רשותה אם הפר אותם הבעל תקיים אותה היא. והרצון בו הנדרים שנדרה בזמן אלמנותה תקים אבל מה שנדרה ביותה בעולה והפר אותם בעלה לא תקום בזמן אלמנותה. ואולם בזה הפסוק רבו הפירושים כפי הדעות החלוקות. לפי דעת בעלי הקבלה אחרי שאמר "וְאִם-הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" מה טעם לומר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" מכלל שהראשון מדבר על המאורשה והשני מדבר על הבעולה. והבדל יש בין המאורשה ובין הנשואה שבמאורשה מפר האב והמארש אבל המארש לא יפר לבדו. והלא מגלוי הכתוב שתלה הרצון לגמרי על המארש לפי דעתם להפר ולקיים ועוד שאם הכונה בכך למה התויך דבר האלמנה בין המאורשה ובין הבעולה אלא היה ראוי להקדים זכר הבעולה ואחרי כן האלמנה. ועוד שלפי דעתם המאורשה אם נתאלמנה בעוד שהיא נערה האב יפר. אך לפי דעת ר' סהל האומר כי נדריה עליה על נדרים שלא הוקמו ולא הופרו בין על דעת ר' יפת ז"ל אפילו על נדרים שהוקמו אומרים אין הטעם באמור "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" נקשר עם מאמר "וְאִם-הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ" כי מה בא הכתוב ללמד שאם בקודמין הוא מפר שבביתו קל וחומר על כן מפרשים מאמר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" שנאמר אחרי "וְנֵדֶר אַלְמָנָה" כי תנשא האלמנה לבעל שני להורות שאין הבעל יכול להפר נדרי אלמנה. כי הנדרים שבביתו יפר לא הנדרים שנדרה בזמן אלמנותה. והכריע רבינו אהרן נ"ע לשתי הדעות שאם כונת הכתוב מפני שיצאה מרשות האב לרשות הבעל יפר הבעל הוא הדין כיון שיצאה מרשותה אל רשות הבעל יפר הבעל. וכנראה שזאת הטענה תאות לפי דעת ר' יפת נ"ע מפני שר' סהל אומר "וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ" על נדרים שלא הוקמו ולא הופרו אך דבריו אינם נראים. ועם ההשלמה לפי דעתו מה בא הכתוב ללמד שאם נדרים שקיים אביה אינו מפר גם מה שקיימה היא בזמן אלמנותה ונשאת לא יפר אותם הבעל ואיך יהיה עולה בדעת פן ידמו נדרי האלמנה לנדרי הפנויה שלא הוקמו ולא הופרו כיון שהיא תלויה ברשות האב על כן בא הכתוב להורות כי זה לא היה עולה בדעת ומה בא הכתוב להבדיל. והחכם רבינו אהרן נ"ע אמר כי בפירוש הנכון אין ראוי לומר שמאמר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" הכונה שתנשא האלמנה בבעל שני ופירש כי הכונה בו באמור "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" שלא יאמר האיש בשעת מותו לאשתו כל נדר שתדרי עד שאת שומרת מטתי יהיו מופרים אלא הנדרים שנדרה בביתו יפר. וכן נמי ההולך למדינת הים מפני שאמר "בְּיוֹם שָׁמְעוֹ" ואינו נראה כן אחרי הפשט כי לפי זה הפירוש כנראה שאמר זה המאמר ללמד בדבר אחר וזה לא יתכן. אכן הכונה בעבור שאמר "וְנֵדֶר אַלְמָנָה, וּגְרוּשָׁה--כֹּל אֲשֶׁר-אָסְרָה עַל-נַפְשָׁהּ, יָקוּם". והיה נראה שאם נדרה בעוד שהיא בעולת בעל ונפל הנדר בזמן אלמנותה הורה הכתוב שאותו הנדר שנדרה בבית אישה יהיה כפי רשות בעלה אם קיים ואם הפר אע"פ שנופל הנדר בזמן אלמנותה ועל כן חשש לומר "וְאִם-בֵּית אִישָׁהּ, נָדָרָה" וזהו הפירוש הנכון אחרי הפשט. והנשים הם לארבעה חלקים האחת פנויה השנית יתומה השלישית בעולה והרביעית אלמנה וגרושה והנה האב יש לו להפר ולא האם. אמר הכתוב "כָּל-נֵדֶר וְכָל-שְׁבֻעַת אִסָּר, לְעַנֹּת נָפֶשׁ" (במדבר ל, יד) שחבר זה המאמר אצל הפרת הבעל הבדילו בין נדרים שיפר הבעל שנשא האלמנה לפי דעתם ובין נדרים שיפר האב כי הבעל לא יפר אלא כל מה שתלוי בענוי הנפש כגון צום וזולתו. והאמת שכלל זה המאמר למד מסופו ולכלם דין אחד כי כל מה שיש לו ענוי נפש יש לו רשות להפר. ובעלי הקבלה אמרו באמור הכתוב "אֵלֶּה הַחֻקִּים, אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה" (במדבר ל, יז) הוקשו כלם יחד. נדרה ושמע האב או הבעל והפר והיא לא ידעה שהפרו ועברה על נדרה או על שבועתה חייבת משום שנתכונה להתיר האסור. נדרה ועברה קודם שיפר לה בעלה או אביה אע"פ שיפר בו ביום חייבת. שמע האב או הבעל את נדרה ולא ידעו כי הם מפירים או לא ידעו כי אותו הנדר צריך הפרה ובעת שהכירו יש להם להפר. וצריך הבעל או האב לומר לה מופר נדרך בטלה שבועתך לא שיבטלם בלבו לבד אפילו שלא יאמר אלא נדרה שלא תאכל בשר והוא נתן לה בשר לאכול בטל נדרה. אין רשות לבעל או לאב לומר כל נדר שתדרי וכל שבועה שתשבעי יהיו בטלים כי הכתוב אמר "בְּיוֹם שָׁמְעוֹ" וקודם שמעו איך יפר ואפילו עבר מזמן הנדר זמן רב מפר בעת שישמע והפרה תהיה בין על ידי עצמו בין על ידי כתב בין על ידי שליח. נדרה נדר והפר מקצתו וקיים מקצתו מה שהפר מופר ומה שקיים קיים ואמר הכתוב "וְאִם-הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ, מִיּוֹם אֶל-יוֹם" וגו' (במדבר ל, טו) הורה הכתוב שאם עמד האב או הבעל ולא הפר בו ביום יהיו נדריה קימים. ואמר "וְאִם-הָפֵר יָפֵר אֹתָם, אַחֲרֵי שָׁמְעוֹ" (במדבר ל, טז) הטעם אחרי יום שמעו ואמר "וְנָשָׂא, אֶת-עֲוֺנָהּ" הטעם ענשה. ואמר "אֵלֶּה הַחֻקִּים, אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה" וגו' בעבור שענין הנדר ענין ראוי וכשר קודם בוא התורה כאשר מצאנו מענין יעקב אבינו ע"ה ואברהם אבינו ע"ה אבל לא יהיו על פי התנאים האלה ועל כן שם נדר הוא שם של תורה אע"פ שעקרו מן הלשון בעבור התנאים שנוספו לו מדין תורה. והתורה הכשירה ענין הנדר במקומות רבים כאשר אמרה "לְפַלֵּא-נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה" (במדבר טו, ג). ואמר "נְדָבָה תַּעֲשֶׂה אֹתוֹ, וּלְנֵדֶר לֹא יֵרָצֶה" (ויקרא כב, כג). ואמר "אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה', בְּמוֹעֲדֵיכֶם--לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם" (במדבר כט, לט) ובעבור שבאה התורה והוסיפה תנאים מה שלא תסכים הדעת בהם על כן אמר "אֵלֶּה הַחֻקִּים, אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת-מֹשֶׁה, בֵּין אִישׁ, לְאִשְׁתּוֹ" (במדבר ל, יז) ממה שהשלים החל "בֵּין-אָב לְבִתּוֹ" ואמר "בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ" (במדבר ל, יז):

**צריך** האדם להזהר בענין הנדרים כאשר נאמר "אַל-תִּתֵּן אֶת-פִּיךָ, לַחֲטִיא אֶת-בְּשָׂרֶךָ" (קהלת ה, ה) ונאמר "טוֹב, אֲשֶׁר לֹא-תִדֹּר--מִשֶּׁתִּדּוֹר, וְלֹא תְשַׁלֵּם" (קהלת ה, ד) ונאמר "כִּי-תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ, לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ" וגו' (דברים כג, כב) ונאמר "מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ, תִּשְׁמֹר" וכו' (דברים כג, כד) ונאמר "לְךָ דֻמִיָּה תְהִלָּה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן; וּלְךָ, יְשֻׁלַּם-נֶדֶר" (תהילים סה, ב):

**נשלם ענין הנדרים בשם משפיל ומרים**

**#XXII דין הנזיר**

**#XXII:1 אזהרת** השבועה מצאנוה בכתוב בשני מקומות באמרו בעשרת הדברים "לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-ה' אֱלֹהֶיךָ, לַשָּׁוְא" (שמות כ, ז) ונשנית בפסוק "וְלֹא-תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי, לַשָּׁקֶר" (ויקרא יט, יב). ואין שבועה שחייבים עליה אלא כשתהיה אזכרת השם שהוא שם ה' ושאר כל שמותיו מפסוק "וְלֹא-תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי, לַשָּׁקֶר". היתה שבועה שאין בה אזכרת ה' משמותיו שחייב לקיים כגון השבועה במקדש בתורה או בנביא אין חייבין בבית דין. אחד שבועת בטוי ואחד שבועת אלה אלו שני המינים מצאנום בכתוב לשני מינים. האחד כגון "חַי-ה'; שִׁכְבִי, עַד-הַבֹּקֶר" (רות ג, יג). והשני "ה'[[175]](#footnote-175) אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי-אֶחְקֹר אֶת-אָבִי" (שמואל א כ, יב) וזה יקרא חסר השבועה. ואולם האלה גם כן תחלק המין האחד כגון שיאמר "אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה', אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת-הָעִיר הַזֹּאת אֶת-יְרִיחוֹ[[176]](#footnote-176)" (יהושע ו, כו) והשני כגון "כֹּה-יַעֲשֶׂה-לִּי אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִף" (מלכים א ב, כג) וגם זה יקרא חסר השבועה. והנה התורה כמו שמנעה מן השבועה כן הכשירה השבועה כאמור "וּבִשְׁמוֹ, תִּשָּׁבֵעַ" (דברים ו, יג). וצריך להעיר הדברים להורות על איזה מין נמנע מן השבועה ועל איזה מין תכשר השבועה. ויש לדעת שהדברים נחלקים לשלשה חלקים. מחוייב נמנע אפשר. ומצאנו גם כן שיחס על השבועה שוא ושקר. ומדין לשוננו יש הבדל בין כזב ובין שוא שהכזב מבטיח ואינו עושה כגון אל תכזב בשפחתך (מלכים ב ד, טז) אשר לא יכזבו מימיו (ישעיהו נח, יא) אם כן הוא מורה על דבר שאפשר להיות. והשוא במה שאי אפשר להיות ועל כן אמר "שָׁוְא וּדְבַר-כָּזָב, הַרְחֵק מִמֶּנִּי" (משלי ל, ח) ואם כן השבועה באלה שני החלקים אסרם הכתוב. ואולם הנשבע על המוכרח במציאותו במה שאין בו חלוף הוא מחלק השוא כגון הנשבע שהמשולש שלשת זויותיו שוות לשתים נצבות. וגם הנשבע על הנמנע במה שאין בו חלוף הוא מחלק השוא כגון הנשבע שקוטר המרובע שוה לצלעו ועל כל כיוצא בו במה שאינו יכול כגון שלא יישן ולא יאכל ולא ישתה והנשבע על הברור במה שאין בו חלוף זהו מחלק השוא. ואולם האפשר נחלק לשלשה חלקים העובר ההוה והבא. העובר כגון הנשבע שלא יאכל והוא אבל או שכחש הפקדון אשר הפקד אתו או שגזל או עשק ועל כל כיוצא בהם. וכן בהוה הנשבע על ראובן שהוא יושב בבית שהוא עומד זהו הנקרא שבועת שקר. אך על העתיד מה שהוא מחויב מן התורה כגון שבת ומילה אם נשבע לבטלם הוא מחלק השוא וכן הנשבע לבטל מה שנשבע לקיימו גם זו שבועת שוא. והנשבע להרע במה שמנעה התורה והדעת הוא שבועת שוא אכן יכשר להשבע לקיים המצוה כגון שאמר "נִשְׁבַּעְתִּי וָאֲקַיֵּמָה" (תהילים קיט, קו). והנשבע חוץ ממה שסדרנו הנשבע צריך לקים אותה והתורה הכשירה זה על דרך החזוק כגון השבועה בזווג האשה כגון שקדם לנו הבאור. והשבועה על הפקדון שנגנב להחזיק טענתו באמור "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י). ויש שבועת חובה כגון האשה בזנות אשר לא תנקה אלא בשבועת האלה ואלו שבועות חובות. ויש שבועה ראויה כגון הנשבע לעשות חסד עם אדם או ישבע לאסור אסר על נפשו כגון שיצום או יתפלל וכיוצא בהם. ויש שבועה עוברת כגון שישבע שלא ישב בעיר או במדינה פלונית או לדחות הזק או להביא הועלה שיאמנו דבריו לזולתו. ויש שבועה נוהגת לראשי האמה ומנהיגיה לחזוק הדת והדין על ידי שבועה כגון שבועת אסא והאבות בבית שני. ויש אשר אינה לחזוק הדת והדין כי אם על צד ההסכמה כגון שנאמר "וַיֹּאֶל שָׁאוּל אֶת-הָעָם" (שמואל א יד, כד). כבר בארנו כי השבועה אשר חייבה התורה עליה עונש היא אשר יש בה אזכרת השם. אכן תקיעת כף הנזכרה והחמירו בה הדורות יותר משבועה עד שבארו חכמים שבזה מרמיז באמרו "וְהִנֵּה נָתַן יָדוֹ וְכָל-אֵלֶּה עָשָׂה, לֹא יִמָּלֵט" (יחזקאל יז, יח) שהוא תקיעת כף אמרו בעלי הקבלה שלא נהגו הדורות להחמיר בה יותר משבועה אלא להקל להמנע מעונש השבועה. והמרבה בשבועות מחלל שם שמים והנשבע על דברים בטלים מחלל שם שמים. כבר נתבאר כי הנשבע שלא יאכל בשר אם עבר ואכל אין זה נשבע על שקר כי בעת שנשבע באמת נשבע על מה שהיה לבו עם פיו שוים אלא הוא עובר משום לא יחל דברו. אסור לו לאדם להרגיל לשונו בשבועה ואפילו בדבר אמת שנאמר "הַנִּשְׁבָּע, כַּאֲשֶׁר שְׁבוּעָה יָרֵא" (קהלת ט, ב) והכתוב איים על הנשבע לשקר שנאמר "וְקָרַבְתִּי אֲלֵיכֶם, לַמִּשְׁפָּט, וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר בַּמְכַשְּׁפִים וּבַמְנָאֲפִים, וּבַנִּשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר" (מלאכי ג, ה) שהשבועה באמונה תובעת לקיום מציאותו ית' ונאמר "הוֹצֵאתִיהָ, נְאֻם ה' צְבָאוֹת[[177]](#footnote-177), וּבָאָה אֶל-בֵּית הַגַּנָּב" (זכריה ה, ד). ובעבור שמתפתה האדם ביותר בעון השבועה שהוא בטואי שפה על כן איימה התורה "כִּי לֹא יְנַקֶּה ה', אֵת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לַשָּׁוְא" (שמות כ, ז). ונתבאר בספרי החכמים כי מי שנשבע על דבר על פי צורה ידועה ואחר כך נשתנה הדבר מאותה הצורה או נוסף בו ענין או נגרע ממנו ענין אם חוזר משבועתו אינו מבטל השבועה כי השבועה מתקיימת על פי אותה הצורה. נהיה באותו הדבר שום שנוי חוזר משבועתו ואינו נלכד על ידי חטא ועון אלא מפני שראו כזה בדברי הנביאים כמו זה המנהג ולא גנהו הכתוב באמור דוד המלך ע"ה "חַי-ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר מְנָעַנִי, מֵהָרַע אֹתָךְ: כִּי לוּלֵי מִהַרְתְּ, וַתָּבֹאת לִקְרָאתִי--כִּי[[178]](#footnote-178) אִם-נוֹתַר לְנָבָל עַד-אוֹר הַבֹּקֶר, מַשְׁתִּין בְּקִיר" (שמואל א כה, לד) ולא נשבע אלא על דעת שלא סבר בדעתו כי אביגיל הולכת אצלו למנעו מבלתי בוא בדמים ובאה היא ומנעה אותו מן השבועה לבלתי געת בו ועל זה התירו לאדם שאם ישבע בדבר ולאחר זאת נודע לו הדבר באיכותו וכמותו ויש לו שנוי על מה שסבר בדעתו ונשבע עליו חוזר על מה שהיה בתחלה ואין עליו חטא ועון:

**נשלם ענין דין השבועה בשם ה' אשר לו הישועה**

**#XXIII דין הנזיר**

**#XXIII:1 אחרי** שתורתנו הקדושה ישרת ההנהגה בלי תוספת וחסרון כאשר נאמר "תּוֹרַת ה' תְּמִימָה, מְשִׁיבַת נָפֶשׁ" (תהילים יט, ח) שהיא מרקחת תועיל לכל חליי הנפש הבאים מצד החומר במה שיסבול הגוף למצוא לה מנוח להשיג לתכליתה. על כן כשירצה האדם לחייב אסורים יותר ממה שאסרה התורה הוא על דרך פלא על כן החלה התורה פרשת הנזיר בלשון הפלאה באמור "אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה[[179]](#footnote-179), כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר" (במדבר ו, ב). אכן מפני היות מלת פלא שם משותף שימצא לשון הפרשה כגון "אֲשֶׁר יַפְלֶה ה', בֵּין מִצְרַיִם" (שמות יא, ז). וימצא ענין סתר כגון "נִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי, וְלֹא אֵדָע" (איוב מב, ג) על כן פירשו המפרשים בו פירושים. מהם פירשוהו ענין סתירה והטעם ידור שיאמר עלי נדר ויסתיר איזה ענין נדר והוא יהיה נדר נזיר. ומהם פירשוהו לשון הפרשה והטעם בו מפני שמלת נדר כוללת סתם נדרי ערכים ונדר נזיר על כן כשיאמר עלי נדר יפריש לנדר נזירות והאמת הוא מה שפירשנו. ושם נזיר הוא שם של תורה כי כן נאמר "נֶדֶר נָזִיר--לְהַזִּיר, לַה'" (במדבר ו, ב) ויש לו חלק מן הלשון והחלק ההוא הוא לשון הפרשה מלשון "וְיִנָּזְרוּ מִקָּדְשֵׁי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל" (ויקרא כב, ב) שהוא נבדל מתאות העולם. או שהרצון מלשון נזר הטעם יען שנפרש מתאות העולם כאלו כתר ונזר יש על ראשו כמו המלך שהוא נבדל מן ההמון בכתר אשר על ראשו כן הנזיר נבדל משאר העם ואפשר שהוא מלשון "גָּזִּי נִזְרֵךְ וְהַשְׁלִיכִי" (ירמיהו ז, כט) הטעם מה שנאמר "גַּדֵּל פֶּרַע, שְׂעַר רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה). וכל מקום שיזכיר שם נזיר אחרי שהוא שם של תורה רוצה על פי התנאים האלה הנזכרים בנזיר בזה הפרק שהם שלשה תנאים. האחד תגלחת השער והשני הטמאה במת והשלישי להנזר משתות היין. ועל כן באר החכם ר' יוסף נ"ע כי אלו התנאים אינם בשמשון אבל נקרא נזיר על צורה אחרת והוא תקון אחר תוריי כי מה שנתקיים בו איננו בנזיר מה שנזהרה אמו משתות היין ושלא תאכל טומאה רומז מה שיוצא מגפן היין ואשר נזכרים בנזיר אינם בו מפני כי מה שנאמר בו הוא התגלחת לעולם ודבר זה לא למדנו אותו מפרשה זו אלא הוא ענין בפני עצמו. ובעלי הקבלה אמרו ששני נזירים הם נזיר לזמן קצוב ונזיר לעולם ואולם הנזיר לעולם הוא ידוע מן הקבלה ויש הבדל בין נזיר לזמן קצוב ובין נזיר לעולם. והנזיר הנזכר הנה הוא נזיר לזמן קצוב מפני שאמר "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יפלו" (במדבר ו, יב). ועוד שאמר "וְזֹאת תּוֹרַת, הַנָּזִיר: בְּיוֹם, מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ" (במדבר ו, יג) המחייב תכלית ימי הנדר אבל מה שאינו נזכר הנה הוא נזיר לעולם. ואמרו בעלי הקבלה יש הבדל בין נזיר לעולם ובין נזיר לזמן קצוב שהנזיר לזמן קצוב אסור לגלח כל ימי נזרו שנאמר "תַּעַר לֹא-יַעֲבֹר עַל-רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה) אבל נזיר לעולם אם הכביד ראשו משערו מקל בתער מי"ב חדש לי"ב חדש ומביא קרבנותיו שלשה בהמות ונאמר באבשלום ויהי "מִקֵּץ יָמִים" (שמואל ב יד, כו) לימים ואבשלום נזיר עולם ונזיר עולם אם הוא נטמא הרי זה מביא קרבן טמאה ומגלח תגלחת טמאה כמו נזיר לזמן קצוב. אלא נזיר לעולם מותר ליטמא למתים ונזירות שמשון נזיר עולם היה והיה נזיר מן היין ומן התגלחת אלא לא היה מגלח לשנים עשר חדש כשאר נזירי עולם ולא היה נזהר ליטמא במתים. אע"פ כן יש מחכמינו ע"ה שאמרו כי נזיר עולם נזכר בפרשה זאת לאשר אמר "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר" (במדבר ו, ג) ולא הורה שיש עד זמן קצוב. אכן החכם ר' יוסף נ"ע אמר כי באמרו "וְזֹאת תּוֹרַת, הַנָּזִיר" (במדבר ו, יג) רמיזה אל הנזכר בתחלה ואמר גם כן בתחלה עד מלאת ימי נזרו והנודר בנדרו להיות נזרו לעולם נדר בטל. אבל נזירות שמשון היתה מצוה לעתה והיה מותר ליטמא ולא לגלח שערו. אכן למדנו כי אין ראוי לנדור נדר נזירות זמן מועט מאשר אמר "גַּדֵּל פֶּרַע, שְׂעַר רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה) וזה לא יהיה לזמן מועט. ובעלי הקבלה אמרו אין פחות משלשים יום כמנין קדוש יהי"ה והלא גדול השער לא יהיה בחדש אחד וראוי להיות לפחות שנה ויש רמז מענין אבשלום. והנשים כשרות בזה הנדר באשר אמר "אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה, כִּי יַפְלִא" וזאת היא שספרה בכשרות הנדר היא האלמנה והגרושה והיתומה ואשר שמע אביה ואישה החריש לה. ונדר נזירות אין ראוי לנדור בזמן הגלות מפני שיש עליו תנאים שצריכים אל המקדש מהקרבת הקרבן ונתינת השער תחת האש שמבשלים השלמים. ואחר שאמר הכתוב "וְזֹאת תּוֹרַת, הַנָּזִיר" אין הנזיר נזיר אלא עם תורתו. ושואלים החכמים אם נדר נדר נזירות עד זמן ובתוך הזמן חרב המקדש ואין לו להקריב קרבן איך יהיה הדבר הישלים נדרו והלא התנאי בטל אם יבטל נדרו. ומשיב החכם בזה שעקר הנדר היה בכשרות ואם באה מניעה בבטול הקרבן נדרו אין בטל אכן אנשי הגלות עקר נדרם אינו בכשרות. ובעלי הקבלה אמרו נזירות נוהג בפני הבית ולאחר הבית ואם נדר בנזירות בזמן הזה הרי זה נזיר עולם שאין לנו בית המקדש להקריב קרבנותיו במלאת ימי נזרו ואין נזירות נוהגת בארץ ישראל. ומי שהיה נדר בחוצה לארץ היו כופין אותו לעלות לארץ ישראל והיה נוהג בנזירות שם עד שימות או עד שיבנה המקדש ויקריב קרבנותיו במלאת ימי נזרו ובכל זמן שהוא מחוצה לארץ אסור לשתות יין ולהטמא למתים ולגלח וכל דקדוקי נזירות עליו. והחל הכתוב לבאר תנאי הנזיר באמרו "מִיַּיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר" ושם יין כולל החדש והישן אך בהתחברו עם שכר יהיה מוסגל על החדש. ויש אומרים כי מלת שכר יהיה כולל המשקה העשוי מדברים אחרים והאמת שהוא מוסגל למה שיעשה מגפן היין. ואמר "חֹמֶץ יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר" (במדבר ו, ג) הנעשה משניהם ואמר "וְכָל-מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה" (במדבר ו, ג) הוא מה שיזרמו ענבים. ואחרים אמרו יין המבושל ויעשה מתוק הנקרא איפשימא. ויתכן לפרש כי רצה לאסור כל דבר השרוי ביין אך יש טענה כי למה אמר "מִשְׁרַת עֲנָבִים" ועוד שאמר "לֹא יִשְׁתֶּה". ואמר "וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל" (במדבר ו, ג) ובאמרו "וִיבֵשִׁים" הטעם בו הצמוקים ואמר "מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן" (במדבר ו, ד) בזה כולל הבוסר העלים והשבטים הלחים. ויש אומרים כי זה כולל היין החדש המבושל. ואמר "מֵחַרְצַנִּים וְעַד-זָג" (במדבר ו, ד) חרצנים הם קליפת הענבים וזג בפנים ואחרים אומרים ההפך כי החרצנים הם הפנימיים וזג מה שבחוץ דמיון מזגי הבהמה שקוראים החיצון זג והפנימי ענבל. ואסור לאכול תערובת היין. ובעלי הקבלה נתנו שעורים מה שראוי לאכילה כזית מה לשתיה כרביעית והאמת בכל שהוא. והחל תנאי שני באמור "תַּעַר לֹא-יַעֲבֹר עַל-רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה) והוא הדין לכל דבר העובר בראשו ואפילו דברים שמשרין השער באסור ואמר "קָדֹשׁ יִהְיֶה--גַּדֵּל פֶּרַע, שְׂעַר רֹאשׁוֹ" (במדבר ו, ה) לשון גדל הטעם בו לגדל השער וזה יורה שלא ידור לזמן מועט. ויש מפרשים מלשון גדילים. ואמר בו תנאי שלישי באמור "כָּל-יְמֵי הַזִּירוֹ, לַה', עַל-נֶפֶשׁ מֵת, לֹא יָבֹא" (במדבר ו, ו) ואפילו מה שהתיר לכהן משנה אסרם לנזיר אבל הוא כמו כהן גדול באמור "לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ … לֹא-יִטַּמָּא" (במדבר ו, ז). ולא הזכיר הבן והבת מפני שהנודרים נדר נזירות הם בחורים כמו שנאמר "וָאָקִים מִבְּנֵיכֶם לִנְבִיאִים, וּמִבַּחוּרֵיכֶם לִנְזִרִים" (עמוס ב, יא) וזה מבטל מה שאמרו אין בכלל רק מה שבפרט ויהיה קדוש שלא יטמא במתים. ואמר "וְכִי-יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם" (במדבר ו, ט) וזה מוסגל במת אדם לא במת זולתו ובאמרו "בְּפֶתַע פִּתְאֹם" שהוא בלתי ידיעה. ואמר "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ[[180]](#footnote-180)" (במדבר ו, יב) כיון שנגע במת בין בקצות המת. וטמאת הנזיר מן המת בין בנגיעה בין בנשיאה בין באהילה על כלם מגלח וסותר הראשונים ומתחייב בקרבן שלש בהמות. ואין להקיש בטמאת מת אדם שאר טמאות ודבר זה למד מן האשה שהיא אינה נצולת מן הנדות בידוע. ובעלי הקבלה אמרו הנזיר מתטמא למת מצוה ומתגלח בתגלחת מצוה אבל ביין מצוה אסור באיזה מצד כגון הנשבע לשתות יין ביום ונדר נדר נזיר חלה נזירות על השבועה וחכמינו ע"ה לא הכשירו בכל זה. חכמינו ע"ה אמרו נזיר שחלה וצריך לשתות יין או לגלח שערו כדי שירפא ואם לא ימות אמרו ימות ולא יעבור והאמת כי לא ידור הנודר אלא עם שלום גופו מן המות ואע"פ כן שלא יתנה התנאי בפיו הוא בכח הנדר שזה דבר שהדעת מסכמת בו:

**יש** שואלים שהכתוב אמר "גַּדֵּל פֶּרַע, שְׂעַר רֹאשׁוֹ" ואם יהיה קרח איך יהיה הענין אומרים שאין ראוי שידור נדר נזירות ואם מאחר שנדר יהיה חולי לו שלא יגדל שער. אומרים שאין ראוי שיפול נדר נזירות משתיית היין ומניעת הטמאה ודנו החכמים שאם צורת הנודר שיהיה על צד רפואה להמנע משתיית היין ומן גלוח השער נדר נזירות יכשר:

**נזיר** שחלה עליו צרעת ויש לו מצוה לגלח איך יהיה הענין אמר רבינו יוסף כי חוב להקיש גלוח המצורע שהוא נזיר על טמאת מת ממה שאמר "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ" ויתחייב לגלח השער. ואמר שדבר זה מסופק כי יש מי שיגביר כתוב הנזיר עד שישלים נדרו ויתגלח ויש מי שיגביר כתוב המצורע ויתגלח. יש לשאול מה שיפול על דרך שגגה וטמא ראש נזרו היתחייב בקרבן הכתוב בו או יתחייב לו גם כן הקרבן הכתוב בפרשת ויקרא שהיא חטאת קבועה. והחכם ר' יוסף נ"ע חייבו גם אותו הקרבן. אבל בעלי הקבלה לא חייבו לו כי אם זה הקרבן לפי דעתם שאין מחייבים חטאת קבועה אלא לחייבי כריתות ואם הוא מזיד לוקה ומתחייב שיפלו הימים הראשונים. אך בענין הקרבן החכם רבינו יוסף נ"ע אומר מדרך סדור לחייבו מפני כי הנראה מגלוי הכתוב שלא חייב זה הקרבן אלא למי שאינו מזיד. ומי שנגע במת בימי נדרו ונעלם ממנו והשלים תנאי נדרו ואחרי כן נודע לו חייבו לו החכמים לשנות ענין הנדר והבאת הקרבן שנתחייב מפני הטמאה. ואם בא אל הקדש מתחייב בקרבן עולה ויורד והכתוב חייב לו אם יטמא במת לגלח שערו ביום טהרתו ויביא קרבן שתי תורים אחד לעולה ואחד לחטאת. אבל הכבש הנזכר פירשו החכמים יתחייב להביאו אחרי שישלים נדרו בעבור שאמר "וְהִזִּיר לַה' אֶת-יְמֵי נִזְרוֹ" (במדבר ו, יב). ולא יכשר עליו כיון שנגע במת בפתע פתאום שיגע במת במזיד ושלא ישתה יין אחר שנפסל נדרו כי זה בא לו על דרך הכרח. ואולם איך יהיה הדין אם שתה יין או גלח שערו בתוך נדרו בשגגה אם יתחייב עליו כמו שנתחייב על נגיעת המת הכתוב לא הורה בזה אך החכמים הקישו מפני שאומרים ששלשה תנאים הם שלא ישתה יין ושלא יגלח ושלא יטמא במת. וכיון שדן הכתוב על מי שנטמא במת בשוגג הוא הדין להתחייב על שתיית היין ועל גלוח השער. ואמרו "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ" לפחות שנים אבל אם עבר יום אחד לא יתחייב על מה שסדר הכתוב. ואם שלם זמן קרבנו ועדיין אינו מביא אסור לו באלו השלשה התנאים עד שיביא קרבנו ומצוה עליו לגלח לתת שערו באש תחת זבח השלמים שנאמר "וְגִלַּח הַנָּזִיר, פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד" (במדבר ו, יח) ולשתות גם יין ממה שאמר "וְאַחַר יִשְׁתֶּה הַנָּזִיר, יָיִן" (במדבר ו, כ). ומה שיתחייב על הנזיר אחר שישלים נדרו מפורש בפרק וזאת תורת הנזיר. ואלו היה כפי דעת בעלי הקבלה אשר אמרו כי מאמר "מֵאֲשֶׁר[[181]](#footnote-181) חָטָא עַל-הַנָּפֶשׁ" (במדבר ו, יא) על שצער נפשו מן היין לא היה ראוי לחייבו לחזור על מה שחטא. ואמנם בהשלימו נדרו מלבד אשר נזכר יש לו להתנדב כאשר אמר "מִלְּבַד אֲשֶׁר-תַּשִּׂיג יָדוֹ; כְּפִי נִדְרוֹ, אֲשֶׁר יִדֹּר--כֵּן יַעֲשֶׂה, עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ" (במדבר ו, כא). הדעת בו שידור להוציא נדרו בשלום שלא יארע לו שום מכשול:

**נשלם ענין הנזיר תהלה לאל יתברך אשר נשמות**

**לפגרים מתים עתיד להחזיר**

**ונתחיל בעניני הנזיקים לכתוב דינים ומשפטים צדיקים**

**#XXIV ענין נזיקים**

**#XXIV:1 הדבור במאמר לא תרצח\***

\* כל הדינים הללו אין להם שום כח בפועל בזמן הזה.

**יען** היות האדם חותם כל הבריות נברא בצלם אלהים ובדמותו ככתוב "וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט, מֵאֱלֹהִים; וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ" (תהילים ח, ו) הוא השכל האנושי היותו שליט בעולם השפל באמרו "תַּמְשִׁילֵהוּ, בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ; כֹּל, שַׁתָּה תַחַת-רַגְלָיו" (תהילים ח, ז) שעל ידי האדם תתפשט השגחת השם בעולם השפל להיות דעת אלהים בארץ באמרו "ה' אֲדֹנֵינוּ: מָה-אַדִּיר שִׁמְךָ, בְּכָל-הָאָרֶץ" (תהילים ח, ב). על כן כל המסיר את האדם מן העולם מסיר השגחת השם מן העולם ודינו שיפסד גם הוא מן העולם מידה כנגד מדה על כן אמר "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם, בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ: כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים, עָשָׂה אֶת-הָאָדָם" (בראשית ט, ו). לא שם הכתוב תכלית הסבה מפני שישיגהו כאב והכאב רע והוא חמס אלא אמר סבה צוריית תכליתית מפני שהוא נברא בצלם אלהים על כן דין הרוצח יהיה ענשו כאשר עשה כן יעשה לו. ומפני זו הסבה אשר הקדמנו על היות מין האדם נפסד נתנה התורה גדרות וסייגים גם בענין שחיטת החי כאשר אמר "אַךְ-בָּשָׂר, בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ" (בראשית ט, ד) על צד הליאוט לשמירת מין האדם כאשר קדם לנו הבאור. גם נתנה גדרות וסייגים להורות הנתלים אחרי עיון וחקירה שעל דרך פלא ימצא הורג שיהרג כדי שינצל אותו ההורג שאין דינו שיהרג ומי שחייב לההרג ולא יתחייב בדין הנה מקרא מפורש "וְאַךְ אֶת-דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ" (בראשית ט, ה) יש מפרשים אומרים שזה המאמר אסור להורג את עצמו. ואמרו כי זה הפסוק כולל שלשה ענינים ההורג את עצמו והנהרג על ידי חיה והנהרג על ידי אדם ולשלשתם יש דרישה. ובאמת כי על החיה ועל האדם ההורג יש לומר כי השם יסבב וימותו אלו על ידי אחרים אבל ההורג את עצמו איך ידרוש דמו מידו על כן אמרו מיני העונשים שנים יש בקשה בחיים ויש בקשה אחר המות בדין הנפש עד שאמרו גם כן כי ההורג זולתו אם הרג שנים או שלשה יתחייב ההריגה באחד ועל האחרים יתחייב אחרי המות. וחכמים אומרים אין מאמר "וְאַךְ אֶת-דִּמְכֶם לְנַפְשֹׁתֵיכֶם אֶדְרֹשׁ" להורג עצמו שאלו היה כן היה ראוי לומר ומיד כל חיה אלא הוא כלל ופירושו אחריו והכתוב לא יזהיר אלא על מה שהוא על רוב המציאה על כן מאמר "לֹא תִרְצָח" הרצון בו לאחרים כי לא ירצה האדם רעת עצמו עד שיזהר. ופירשו כי אזהרתו מדין השכל וענשו בעולם הבא. אך החכם ר' ישועה נ"ע פירש ופסק שזה המאמר מורה להורג את עצמו ואם בא בחסרון ו"ו הנה כמוהו בצדו ומיד האדם מיד איש אחיו (בראשית ט, ה). ומי שיסכן עצמו הוא תחת האזהרה ואם יהיה בחזקת המגביר בנפשו כי ינצל אין לו בקשה. ואם נסתכן וכל המענה עצמו יותר ממה שסובל יש עליו בקשה שנאמר "אַל-תִּתֵּן אֶת-פִּיךָ, לַחֲטִיא אֶת-בְּשָׂרֶךָ" (קהלת ה, ה). וממה שאמר "מִיַּד כָּל-חַיָּה אֶדְרְשֶׁנּוּ" (בראשית ט, ה) כטעם "הַשּׁוֹר יִסָּקֵל" (שמות כא, כט). ויש מבעלי הקבלה שפירשו שמרמיז על שיהרג האדם על ידי חיה עד שלא תהיה הדרישה בחיה רק באדם. ואמר "וּמִיַּד הָאָדָם" ואפילו שיהיה אחיו על כן אמר "מִיַּד אִישׁ אָחִיו". התורה הזהירה ברציחה באמרה "לֹא תִרְצָח". והרוצחים חלקם הכתוב לשלש מעלות. יש רוצח שרצח את הנפש אשר לא היה מרצונו להמיתו והוא המיתו וזה יקרא רוצח בשגגה שנאמר "מַכֵּה-נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה" (במדבר לה, יא). אך הכתוב הפליג בענין זה הרוצח שאם כון להכותו לבד והכהו בדבר אשר לא יתכן למות בו והוא מת זה יקרא רוצח בשגגה. אך אם הכהו בדבר שימות בו ומת זה נמנה בחזקת רוצח מזיד שטעם מזיד שלא בדק אם ימות בו או לא ימות. ויש רוצח אשר כון להרוג ואם יהרג אין בחינה באיזה דבר יהרג. ויש רוצח אשר לא כון להכות ולא להרוג ואם הרג את הנפש בבלי דעת אינו מחויב מות. ואלו השלשה עקרים נתבארו בפרשת ואלה המשפטים. על העקר הראשון הוא האמור "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת, מוֹת יוּמָת" (שמות כא, יב). ועל השני הוא אומר "וְכִי-יָזִד אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ, לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה" (שמות כא, יד) ובזה אמרו בעלי הקבלה שפרט לאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו והרופא את החולה ושליח בית דין. ובאמרו "וְכִי-יָזִד אִישׁ" פרט לשוטה ולקטן שאינם מערימין. והשלישי אשר הוא בבלי דעת הוא האמור "וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה" (שמות כא, יג) והשלשה עקרים נתבארו בפרשת אלה מסעי כל עקר משלשה ענפים. אמר הכתוב על ההורג רעהו בשגגה הוא מי שכון להכות את רעהו ומתוך מכתו מת אם היה הדבר שהכהו בו אין ראוי לההרג בו אדם ונהרג זה יקרא מכה נפש בשגגה ועל כן חבר ואמר "וְאִם-בִּכְלִי בַרְזֶל הִכָּהוּ וַיָּמֹת" וכו' (במדבר לה, טז) כי הואיל שהכהו בדבר שימות בו אדם העלה עליו הכתוב שהוא רוצח מזיד. וכן מה שאמר "בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ" (במדבר לה, יז) ואמר "בִּכְלִי עֵץ-יָד" (במדבר לה, יח) דברים שימות אדם בהם אם מת הוא רוצח מזיד לא כדעת רבינו אהרן נ"ע שאמר כי הו"ו נוסף ולא אמר בכלי ברזל יד כי אפילו במחט יכול להמית אדם. והנה צריך לעיין דבר שהכהו בו ומקום שהכהו בו וכפי הנהרג כי כן אמר "אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ". ואין ראוי להבחין הנהרג בין גדול בין קטן כי כן אמר "וּמַכֵּה נֶפֶשׁ" "וְאִישׁ, כִּי יַכֶּה כָּל-נֶפֶשׁ אָדָם" (ויקרא כד, יז) שכולל קטן וגדול. אחרי כן באר הרוצח במתכון ממה שאמר "וְאִם-בְּשִׂנְאָה, יֶהְדֳּפֶנּוּ" (במדבר לה, כ) וחלקו לשלשה חלקים בשנאה ובאיבה ובצדיה. שהשנאה היא בלב לאותו האיש לא מפני דבר אחר. והאיבה בעניני קנטורים לא מפני דבר אחר וכוללת השנאה. והצדיה הוא שרצה להרגו לא מפני שנאה אלא כדי לקחת ממונו. ושמם לשלשה מעלות אם שהדפו בגופו באמרו "וְאִם-בְּשִׂנְאָה, יֶהְדֳּפֶנּוּ" או שהכהו בידו שנאמר "אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ" (במדבר לה, כא) ויהיה הטעם בו במה שבידו או שהשליך עליו כל כלי הואיל והדבר היה במתכון אין להבחין בדבר שהכהו בו בין שראוי למות בו אדם או לא ימות אלא הואיל ומת הוא רוצח בצדיה וראוי להמיתו. אחרי כן בא לבאר לרוצח בבלי דעת שאמר "וְאִם-בְּפֶתַע בְּלֹא-אֵיבָה" (במדבר לה, כב) ר"ל שלא היתה לו כונה לא להכות ולא להמית ועל כן אמר "וְאִם-בְּפֶתַע" וכו' והכתוב להורג בשגגה פרט למכה בכלי ברזל ובעץ יד ובאבן יד והדין להקיש כל דבר שימות בו אלא באר שלשה עקרים. מין מתכת מין צומח והאבן ממין הדומם הוא הדין בזהב ובכסף ובפירות שימית בהן את הנפש. אחרי כן באר המתכון והמכון הוא מתוך שלשה דרכים השנאה והצדיה והאיבה. ויען שהשנאה תלויה בלב באמרו "לֹא-תִשְׂנָא אֶת-אָחִיךָ, בִּלְבָבֶךָ" (ויקרא יט, יז) והוא דבר נעלם וצריך אל חקירה ויותר גלוי מזה אם הוא מתכון להמית כדי לקחת ממונו או לקחת אשתו. ויותר גלוי מזה אם יש איבה בינו ובינו על כן חבר אותם זה אחר זה. וכשבא לשלול אותם ממה שהשלים החל באיבה השלים ובאיבה החל כאמרו "וְאִם-בְּפֶתַע בְּלֹא-אֵיבָה, הֲדָפוֹ". ואחרי כן אמר "אוֹ-הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל-כְּלִי, בְּלֹא צְדִיָּה" (במדבר לה, כב) כנגד ואם בצדיה. ואחרי כן אמר "אוֹ בְכָל-אֶבֶן[[182]](#footnote-182) אֲשֶׁר-יָמוּת בָּהּ, בְּלֹא רְאוֹת" (במדבר לה, כג) כנגד "וְאִם-בְּשִׂנְאָה" כדי שיורה לנו כי מה שאמור לזה אמור לזה. על כן מה שנאמר "וְאִם-בְּשִׂנְאָה, יֶהְדֳּפֶנּוּ" (במדבר לה, כ) נאמר "וְאִם-בְּפֶתַע בְּלֹא-אֵיבָה, הֲדָפוֹ" (במדבר לה, כב) על כן חתם "וְשָׁפְטוּ, הָעֵדָה, בֵּין הַמַּכֶּה, וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם--עַל הַמִּשְׁפָּטִים, הָאֵלֶּה" (במדבר לה, כד):

**והנה** אם יהיה הרוצח אויב או שונא ונגלה בעדות כי הרג בשגגה או בבלי דעת יהרג כיון שהיה שונא לו אע"פ שלא יתברר כי לא היה צודה בהריגת ההרוג. ואם לא יהיה שונא צריך שתבוקש העדות אם היה שונא ואם לאו הוא נדון בחזקת שגגה. הרוצח הוא לאופנים כי לא יקרא רוצח אם הרג הוא בעצמו את הנפש אלא שאם הכהו על ידי בינוני הוא רוצה ואשר יסכן את האדם על ידי סם או במניעת מאכל ומשתה או בחנק ובטביעת הים ובשלג ובחום ובשרפת האש ותחת ההרס והשלחתו אל החיה וכיוצא באלה הדברים. ואחד אם יעשהו האדם בעצמו או על ידי צוויו. ואם יכול להצילו ולא יצילנו הוא רוצח שנאמר "הַצֵּל, לְקֻחִים לַמָּוֶת; וּמָטִים לַהֶרֶג, אִם-תַּחְשׂוֹךְ" (משלי כד, יא). ולשם אומר "כִּי-תֹאמַר-- הֵן, לֹא-יָדַעְנוּ-זֶה: הֲלֹא-תֹכֵן לִבּוֹת, הוּא-יָבִין" וכו' (משלי כד, יב):

**וההולך** רכיל ומתוך הרכילות המית את הנפש הוא מחוייב שנאמר "לֹא-תֵלֵךְ רָכִיל בְּעַמֶּיךָ" (ויקרא יט, טז) ואחריו אמר "לֹא תַעֲמֹד עַל-דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז) ונאמר "אַנְשֵׁי רָכִיל הָיוּ בָךְ, לְמַעַן שְׁפָךְ-דָּם" (יחזקאל כב, ט). והרוצה בהריגת אדם יקרא רוצח כגון אחאב שנאמר "הֲרָצַחְתָּ, וְגַם-יָרָשְׁתָּ" (מלכים א כא, יט) כאשר החריש ולא מנע. והנותן עצה להרוג את הנפש כמעשה יונדב באמנון. אבל איש שנהרג בסבת איש אחר לא יתחייב האיש ההוא כמעשה דוד אשר נהרג נוב עיר הכהנים בסבתו לשם נאמר "אָנֹכִי סַבֹּתִי, בְּכָל-נֶפֶשׁ בֵּית אָבִיךָ" (שמואל א כב, כב). והמעיד עדות שקר להרוג את הנפש. וכל אלו כוללים מאמר "לֹא תִרְצָח" בכל אלו הענשים אחד דיני נפשות ואחד דיני ממון. אכן המתכון להרוג בהמה והרג אדם פטור ממיתה. העדים שהעידו על איש ונהרג על לא חמס הם חייבי מות ואם לא נהרג אינם חייבים ואפילו שנפסק דינו ועדיין לא נהרג ובאו אחרים והזימום שנאמר "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ" (דברים יט, כא) והטעם לא מעת שנגמר הדין רק מעת שנהרג. ובעלי הקבלה אמרו לא נהרג הם נהרגים נהרג אינם נהרגים שנאמר "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ, כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" (דברים יט, יט) ולא כאשר עשה. ועוד שנאמר "לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה" (שמות כא, יד) והלא הטעם בו שהרגו וכמוהו "לִזְנוֹת בֵּית אָבִיהָ" (דברים כב, כא) שהטעם בו וזנתה. עד שהקרה להם מעשה ליהודה בן טבאי שהרג את עד זומם קודם שנהרג המועד כדי להוציא מלבן של צדוקים שאמרו הרגו נהרגים לא הרגו אינן נהרגין ואפילו שהוזם האחד ודעתם כדי שיוזמו שניהם ונמצא זה ששפך דם שכך אמרו בפירוש עַל-פִּי שנים עֵדִים או על פי שְׁלֹשָׁה עֵדִים" (דברים יז, ו ; דברים יט, טו) להקיש שלשה לשנים כי כאשר אין העדים נהרגים עד שיוזמו שניהם כך אין העדים השלשה נהרגין עד שיוזמו שלשתם וכלם נהרגים כאחד. ואמרו משלשים בממון ואינם משלשים במכות הוא הקש לרבים שהרגו את הנפש שנהרגים ובעלי הקבלה אמרו שצריכים התראה ואחרי כן יענשו והאמת אחר שהדבר תלוי על פי החקירה מה צורך ההתראה אחרי שנאמר "וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים, הֵיטֵב" (דברים יט, יח). ומי שלא עשה מעקה לביתו וסכן את הנפש עליו נאמר "וְלֹא-תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ" (דברים כב, ח) ויש להקיש עליו קיר נטוי וכל דבר רעוע אשר יהרוג את הנפש ובעל שור מועד שהמית את הנפש עליו נאמר "וְגַם-בְּעָלָיו, יוּמָת" (שמות כא, כט). ובעלי הקבלה אמרו יומת זה בידי שמים ואינו כן כאשר יתבאר:

**מה** שגזרה התורה לשפוך דם האדם הוא על מעלות. הריגת שבעה עממים שנאמר "לֹא תְחַיֶּה, כָּל-נְשָׁמָה" (דברים כ, טז) ופחות מזה הריגת אנשי מדין שנאמר "וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים, אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר[[183]](#footnote-183)--הַחֲיוּ, לָכֶם" (במדבר לא, יח) ופחות מזה העיד אשר נאמר עליה "כִּי-תִקְרַב אֶל-עִיר, לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ--וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ, לְשָׁלוֹם" (דברים כ, י) ואמר "וְהָיָה אִם-שָׁלוֹם תַּעַנְךָ, וּפָתְחָה לָךְ: וְהָיָה כָּל-הָעָם הַנִּמְצָא-בָהּ[[184]](#footnote-184), יִהְיוּ לְךָ לָמַס--וַעֲבָדוּךָ" (דברים כ, יא) ואם לאו נהרוג האנשים בלבד. והמחורמים חייבי מות שנאמר "כָּל-חֵרֶם, אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן-הָאָדָם--לֹא יִפָּדֶה: מוֹת, יוּמָת" (ויקרא כז, כט). והחייבים בארבע מיתות בית דין והם ששה ושלשים כאשר בארו בעלי הקבלה שנים הרוגי סייף והם הרוצח והנדחת. והנסקלין שמונה עשרה והנשרפים עשרה והנחנקין ששה. דין הרוצח הוא מתחייב הריגת סייף חוץ מן עד זומם כאשר יתבאר. ואולם מאין יתחייב הרוצח הריגת סייף ממה שנאמר "בְּפִגְעוֹ-בוֹ, הוּא יְמִתֶנּוּ" (במדבר לה, יט) שלא תהיה מיתה על ידי מכות מעט מעט ואחרי כן יהרגנו אלא מיד ימיתנו שנאמר "גֹּאֵל הַדָּם, הוּא יָמִית אֶת-הָרֹצֵחַ: בְּפִגְעוֹ-בוֹ, הוּא יְמִתֶנּוּ" (במדבר לה, יט). ובעלי הקבלה אמרו מן מאמר "נָקֹם, יִנָּקֵם" (שמות כא, כ) הקש מן "חֶרֶב, נֹקֶמֶת נְקַם-בְּרִית" (ויקרא כו, כה) והלא הנקמה נמצאת בענינים אחרים שנאמר "וְאִנָּקְמָה נְקַם-אַחַת מִשְּׁתֵי עֵינַי, מִפְּלִשְׁתִּים" (שופטים טז, כח) ואינו הריגת סייף. הכתוב לא הבדיל בין שוגג למזיד עד שיבוא לעיר מקלט אם הרגו הגואל שכן נאמר "כִּי-יֵחַם לְבָבוֹ, וְהִשִּׂיגוֹ" (דברים יט, ו) כיון שאמר הכתוב "מַכֵּה-נֶפֶשׁ" כולל ישראל וגר ותושב על כן אמר "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם, כַּגֵּר כָּאֶזְרָח" (ויקרא כד, כב). ובאמרו "נֶפֶשׁ" כולל את העובר שלא יצא עדיין לאור העולם על כן אמר "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים, וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ, וְלֹא יִהְיֶה, אָסוֹן" (שמות כא, כב) שהטעם בו לילדים ולא לאשה כדעת בעלי הקבלה ואין טעם לדבריהם כי איך יהרג אדם בשביל עובר כי לא אמר "נֵפֶל אֵשֶׁת, בַּל-חָזוּ שָׁמֶשׁ" (תהילים נח, ט) ובמתכון הכתוב מדבר ואולי היא אשת אחד מן הנצים שבאה להציל את בעלה וסכנה אחד מן הנצים או אפשר שיהיה בדרך רשות הרבים אשר אפשר שיקרה זה לא לרשות היחיד. והמכה את עבדו אומר הכתוב אם "מֵת, תַּחַת יָדוֹ--נָקֹם, יִנָּקֵם.(שמות כא, כ) אַךְ אִם-יוֹם אוֹ יוֹמַיִם, יַעֲמֹד--לֹא יֻקַּם, כִּי כַסְפּוֹ הוּא" (שמות כא, כא) פטרו מן המיתה. ואם היה לו שור מועד והמית איש אומר הכתוב "הַשּׁוֹר, יִסָּקֵל, וְגַם-בְּעָלָיו, יוּמָת" (שמות כא, כט). ובעלי הקבלה אמרו מיתה זו בידי שמים יען שיקשה בדעת לההרג אדם בשביל דמים כאמרו "אִם-כֹּפֶר, יוּשַׁת עָלָיו--וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ" (שמות כא, ל). ואמרו על רציחתו הוא חייב ולא על רציחת שורו ואין זה פלא כי יען שאמר "הַשּׁוֹר, יִסָּקֵל" ותלוי הדין בידי אדם הוא הדין באמרו "וְגַם-בְּעָלָיו, יוּמָת" והרצון תלוי לגואלי הדם כי כן אמר "יוּשַׁת". אם רוצים יקחו כופר ואם ירצו ימיתוהו כדי להשמר בעל השור שלא יתעצל בשמירת שורו. ו"אִם-עֶבֶד יִגַּח הַשּׁוֹר, אוֹ אָמָה" גזרה התורה "כֶּסֶף שְׁלֹשִׁים שְׁקָלִים" (שמות כא, לב) לתת לאדון העבד בין שיהיה העבד חשוב בין שיהיה פחות הדין אחד. וכן אמרו בעלי הקבלה יש להקל ולהחמיר והביאו כדומה לו ולמה שלשים כסף שערך האיש אין סכום יותר למעלה מן ששים שנה וזה חצי ערך השנים. הרודף אדם להרגו אם יהרגוהו אין עליו דין. ובעלי הקבלה חייבוהו בהריגה מן מאמר "וְקַצֹּתָה, אֶת-כַּפָּהּ" (דברים כה, יב). כבר נודע מרצון הכתוב ההורג את הנפש ונס אל עיר מקלט אם פגעו גואל הדם קודם שיכנס אל עיר מקלט בין שוגג בין מזיד אין עליו דם שנאמר "פֶּן-יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ, כִּי-יֵחַם לְבָבוֹ, וְהִשִּׂיגוֹ" וגו' (דברים יט, ו) על כן אמרה התורה "תָּכִין לְךָ, הַדֶּרֶךְ, וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת-גְּבוּל אַרְצְךָ" (דברים יט, ג) וטעם זאת ההכנה לסקל האבנים ולהסיר הקוצים. ושש ערי מקלט שלש בעבר הירדן ושלש בארץ כנען ולא היו השלש שבארץ סיחון ועוג קולטות עד שנבדלו השלש שבארץ כנען שנאמר "תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ-הֶעָרִים הָאֵלֶּה, לְמִקְלָט" ( במדבר לה, טו). ואמר "וְנָס, אֶל-אַחַת מִן-הֶעָרִים הָאֵל--וָחָי" (דברים ד, מב) "עַד-עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט" (במדבר לה, יב) אם הוא מזיד יהרג ואם הוא שוגג ישב בערי המקלט עד מות הכהן הגדול אלא אחר שנס אל עיר מקלט קודם שיעמוד בדין ולא יצא חוץ לעיר מקלטו והרגו הגואל יש עליו דם ואפילו אם הוא מזיד שנאמר "עַד-עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט". ובעלי הגמרא אמרו ואם יצא קודם שיעמוד בדין אפילו שהוא מזיד והרגו יש עליו דין. והאמת שאם אחרי שנפסק דינו ויצא שוגג אם יצא חוץ לעיר מקלטו אם נהרג אין עליו דם הוא הדין ואפילו אם לא נחקר דינם אם יצא ונהרג אין עליו דם. אם עמד בדין ויצא ההורג מחויב מוסרין אותו לגואלי הדם והורגין אותו וחיוב עליהן להרגו שנאמר "וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם, אֶת-הָרֹצֵחַ" (במדבר לה, כז) איננו רשות. ואם יצא שוגג מחזירין אותו לעיר מקלטו שנאמר "וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה, אֶל-עִיר מִקְלָטוֹ" (במדבר לה, כה) ואם יצא חוץ לעיר מקלטו ומצאו גואל הדם והרגו אין לו דם עד מות הכהן הגדול וזה על צד היסור כאלו נתן בבית הכלא עד מות הכהן הגדול דוגמת "אֲסִירָיו, לֹא-פָתַח בָּיְתָה" (ישעיהו יד, יז). ונתנו החכמים טעם כי אולי היה עון לכהן גדול ואירע זה בימיו. ובעלי הקבלה אמרו כדי שינחלו אמותיהן של כהנים לגולים כדי שלא יקללו לכהן. ויש לתת הטעם שאין השוגג נעצר אלא בעבור חמימות לב הגואל ועל כן תלה הדבר עד מות הכהן הגדול כדי שיתיאש לב הגואל מחום לבבו כי הנה הכהן הגדול מת ואם מת קרובו ינחם לבבו. ובשם שהעיר קולטת כך גבולה קולט. המזבח אינו קולט שנאמר "מֵעִם מִזְבְּחִי, תִּקָּחֶנּוּ לָמוּת" (שמות כא, יד). ובעלי הקבלה אמרו אפילו כהן ועבודה בידו ויואב יוכיח שמזבח אינו קולט למזיד. ואם הרג באותה העיר גולה משכונה לשכונה שנאמר "וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם, אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה" (שמות כא, יג). וישראל במדבר היו גולין למחנה לויה ובן לוי מפלך לפלך ופלכו קולטו. ערי מקלט הם בארץ ישראל שנאמר "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט, לְדֹרֹתֵיכֶם, בְּכֹל, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם" (במדבר לה, כט). וזה כמו "בְּכֹל, מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם, הֶעָרִים תֶּחֱרַבְנָה" (יחזקאל ו, ו) שהוא תלוי בארץ. וטעם "וְשִׁלַּשְׁתָּ אֶת-גְּבוּל אַרְצְךָ" (דברים יט, ג) בכל שלישית הארץ לבנות שם עיר ויהיה טעם "וְהִקְרִיתֶם" (במדבר לה, יא) מלשון קריה. והאמת כל עיר שתקרה בכל שלישית הארץ תהיה עיר מקלט וזהו טעם "וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים" (במדבר לה, יא) מלשון מקרה. וערי מקלט שוים לקטן ולגדול לגר ולתושב שנאמר "עָרֵי מִקְלָט, תִּהְיֶינָה. לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם, תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ-הֶעָרִים הָאֵלֶּה, לְמִקְלָט" (במדבר לה, טו). ובעלי הקבלה אמרו בעבור שמצאו כתוב אחד "וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט[[185]](#footnote-185)" (במדבר לה, יב) שטעמו לכם ולא לגרים ואומרים הכל גולין על ידי ישראל וישראל גולין הכל חוץ מגר תושב. וגר תושב גולה על ידי גר תושב כונתם שהם שנים ועשאום כאחד. ורבינו אהרן נ"ע אמר גם כן שהו"ו והלמ"ד נוספים אלא אמר שהוא גר צדק. והנכון דבר רבינו יפת נ"ע שאמר הגר הוא גר צדק בעבור שאמר "לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר[[186]](#footnote-186) וְלַתּוֹשָׁב" הוא גר שער ועל כן אמר "תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ-הֶעָרִים[[187]](#footnote-187)" כדי לומר ולגר ולתושב לא לחלק זה מזה כדעת בעלי הקבלה והנה הזכיר התושב שהוא גר שער בעבור צורך ערי מקלט. אבל הגר שאינו תושב אין צורך לשבת בערי מקלט על כן אמר "וְלַתּוֹשָׁב":

**חכמינו** ע"ה אמרו שאין האב גולה על ידי הבן ולא הבן על ידי האב. ובעלי הקבלה אמרו שהאב גולה על ידי הבן והבן גולה על ידי האב. ובעלי מקרא בעבור שראו שהשוגג אינו יושב בעיר מקלט אלא בעבור הגואל על כן אמרו אין הבן גולה על ידי האב מפני שאין גואל קרוב יותר ממנו. אכן מה שבאר ר' לוי ומראה כי האב גולה על ידי הבן ממה שאמר כי זה יהיה על צד היסור ומצא גואל הדם ויהיה לשני אופנים מצד גואל הדם ומצד עצירתו והעד שהוא על צד היסור ממה שאמר "וְלֹא-תִקְחוּ כֹפֶר, לָנוּס אֶל-עִיר מִקְלָטוֹ" (במדבר לה, לב). ובעלי הגמרא חולקין על רוצח שיצא חוץ לעיר מקלט שאומרים מצוה ביד גואל הדם ורשות ביד כל אדם ומהם אומרים רשות ביד גואל הדם ושאר בני אדם אין חייבים עליו וזהו האמת. מה שאמר הכתוב "וְאִם-יָצֹא יֵצֵא, הָרֹצֵחַ, אֶת-גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ" (במדבר לה, כו) כשבא הגואל להרגו אם הרג הרוצח את הגואל מה משפטו. דין לפסוק אם במזיד יצא יהרג ואם בשוגג פטור. בעלי הקבלה הבדילו ברוצח בשוגג איזה גולה ואיזה אינו גולה כגון שאמרו היה מעגיל במעגילה ונפלה עליו והרגתו. היה יורד בסלם ונפל עליו והרגו. היה משלשל בחבל החבית ונפל עליו והרגו הרי זה גולה. אבל היה מושך במעגילה ונפלה עליו והרגתו היה עולה בסלם ונפל עליו והרגו היה דולה בחבית ונפסק החבל הרי זה אינו גולה זה הכלל כל שבדרך הורדתו גולה כל שלא בדרך הורדתו אינו גולה. הראיה שלהם מן "וַיַּפֵּל עָלָיו, וַיָּמֹת" (במדבר לה, כג) עד שיפול דרך נפילה. והאמת שהכתוב מדבר בהווה ולא עוד אלא שאמר "אוֹ-הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל-כְּלִי, בְּלֹא צְדִיָּה" (במדבר לה, כב) ור"ל שההשלכה היתה בלא צדיה ואמר הכתוב "וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת-רֵעֵהוּ בַיַּעַר, לַחְטֹב עֵצִים, וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן" (דברים יט, ה) שהרי בארנו כי הכתוב באר שלשה עקרים בפרשת ואלה המפשטים ונתבארו בפרשת אלה מסעי לכל עקר שלשה ענפים ובמשנה התורה אמר זה הפסוק ואינו יוצא ממענה אותם הענפים שנאמר בבלי דעת (דברים יט, ד) ואם כן איך הוציא זה בבאור. ויש להשיב בעבור שאמר לשם "וַיַּפֵּל עָלָיו, וַיָּמֹת". ואמרו כל שבדרך הורדתו גולה כל שלא בדרך הורדתו אינו גולה על כן אמר הנה "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל" מן העץ. וכשאמר "וְנִדְּחָה יָדוֹ בַגַּרְזֶן" "וְנָשַׁל הַבַּרְזֶל מִן-הָעֵץ" לא הסגיל בין מלפניו בין מאחריו להכליל בין שבדרך הורדתו בין שלא בדרך הורדתו. ואם הם חולקים במלת "וְנָשַׁל" אם לעשותו יוצא כדרך "וְנָשַׁל ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ז, כב) עד שיהיה רצונו מן העץ המתבקע פשט הכתוב אינו מורה כן רק על נשילת הברזל ויהיה בנין אחד עומד ויוצא מכלל אין הטעם באמרו "וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת-רֵעֵהוּ בַיַּעַר, לַחְטֹב עֵצִים" כדי להבדיל בין רשות המזיק והנזק והנה הכתוב הורה בעשיית מעקה לגג באמרו "כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ, וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ; וְלֹא-תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ" (דברים כב, ח) ובידוע שהוא רשותו ולא הבדיל בין בני ביתו לאיש זולתו:

**מתוך** המאמרים אשר נאמרו לשוגג לפטרו מהמיתה תפשו הפכם לפטרו מן הגלות כאמרו בשגגה פרט למזיד זהו האומר מותר. והאמת כי ההורג למי שבא להרגו פטור מהמיתה ומהגלות. ואמרו בבלי דעת פרט למתכון להרוג בהמה והרג אדם וזהו כל שכן ממה שאמרו כל מי שכון להרוג את זה והרג את זה ופטרוהו מהמיתה ומהגלות. ואם בפתע פרט לקרן זוית. בלא איבה פרט לשונא שיש שונא גולה ויש שונא שאינו גולה כגון שאמרו נפסק גולה נשמט אינו גולה. הדפו בגופו או השליך להביא ירידה שהיא דרך עלייה בלא צדיה פרט למתכון לזרוק שתים וזרק ארבע. "וַאֲשֶׁר יָבֹא אֶת-רֵעֵהוּ בַיַּעַר" מה יער רשות הרבים למזיק ולנזק ליכנס פרט רשות המזיק כגון הזורק אבן בחצרו והלא הכתוב אומר "וְלֹא-תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ". אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין אע"פ כן פסקו שהאב גולה על ידי הבן והבן על ידי האב על פנים שרצו. בלא ראות פרט לשונא. ואתה ידעת כי הכתוב לא דבר אלא בהווה וההכרח מביא ומדבר באלה הדברים ומדרך כלל אומר בבלי דעת וכלל בין בדרך הורדה בין שלא בדרך הורדה. הכתוב מנע לקחת כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות שנאמר "וְלֹא-תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ, אֲשֶׁר-הוּא רָשָׁע לָמוּת" (במדבר לה, לא). ומנע לקחת כופר בין מי שהוא מחוייב גלות לפטרו מן הגלות שנאמר "וְלֹא-תִקְחוּ כֹפֶר, לָנוּס אֶל-עִיר מִקְלָטוֹ, לָשׁוּב לָשֶׁבֶת" וכו' (במדבר לה, לב) והטעם מי שיצא דינו לנוס אל עיר מקלטו אלא יהיה יושב בעיר מקלט עד מות הכהן הגדול. לא מצאנו בענש הרוצחים נתינת כופר רק למה שלא יהרוג הוא בעצמו רק אם יהרג בסבתו כגון הריגת שורו הנגח בעבור שאמר "אִם-כֹּפֶר, יוּשַׁת עָלָיו" (שמות כא, ל) ובזה הקישו חכמינו ע"ה הבור והאש אבל על הריגתו בעצמו לא ילקח כופר שנאמר "וְלֹא-תִקְחוּ כֹפֶר, לָנוּס אֶל-עִיר מִקְלָטוֹ" והכתוב באר כי בשלשה דברים הארץ נטמאת בעבודת כוכבים בגלוי עריות ובשפיכות דמים והנה הכתוב אומר "וְלָאָרֶץ לֹא-יְכֻפַּר, לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ-בָּהּ, כִּי-אִם, בְּדַם שֹׁפְכוֹ" (במדבר לה, לג) ועל כן אמר "וְלֹא-תַחֲנִיפוּ אֶת-הָאָרֶץ" (במדבר לה, לג) ואמר "וְלֹא תְטַמֵּא אֶת-הָאָרֶץ" (במדבר לה, לד) והטעם "וְלֹא תְטַמֵּא אֶת-הָאָרֶץ" החנופה שלא תהרגו את הרוצח תטמא החנופה את הארץ שאני דר בתוך בני ישראל אשר הם דרים עליה:

**ואולם** בזמן הגלות בטל דין ארבע מיתות בית דין והלא כבר ידענו שבזמן הנביאים הניחו מיתת בית דין לקצת הזמנים ובארו החכמים כי נמצאו רוב ישראל עבדו גלולים וחללו שבתות וקמו עליהם מלכים ישרים כמו אסא ויהושפט וחזקיה ויאשיהו ע"ה ולא הרגו אותם אבל העירו אותם אל התשובה ואם היתה להם היד החזקה והחרב. ובבית שני אע"פ שהתיר להם המלך להרוג ולענוש וליסר שנאמר "הֵן לְמוֹת הֵן לִשְׁרֹשִׁי" (עזרא ז, כו) ולא היו הורגין אלא היו מכריחים ומיסרים ומענישים שנאמר "יָחֳרַם, כָּל-רְכוּשׁוֹ" והוא יבדל מקהל הגולה (עזרא י, ח) ונאמר "וָאָרִיב עִמָּם וָאֲקַלְלֵם, וָאַכֶּה מֵהֶם אֲנָשִׁים וָאֶמְרְטֵם" (נחמיה יג, כה) ולא זכר הריגה בעת ההיא וכל שכן בזמן הזה ונראה שזה היה בזמן הנביאים והיתה הסכמה אלהית ודין לנו להתנהג בזה:

**תם ענין הנזיקים**

**#XXV דיני מומים \***

\* כל הדברים האלו הנאמרים כאן בדינים שבין אדם לחברו אין להם כח בזמן הזה כי המה הולכים כפי חקי הממשלה יר"ה.

**#XXV:1 אמנם** בדיני מומים מה שאמרה התורה "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ, עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן" (דברים יט, כא) נחלקו החכמים. יש מהם אומרים שרצון הכתוב לקחת כופר עליהן יען שמצאו הכתוב מזהיר מלקחת כופר על הנפשות והחריש מלפרש על המומים שלא לקחת כופר ואומרים מכלל שרצון הכתוב לקחת כופר על המומים. ויש אומרים שאמר הכתוב "נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ, עַיִן בְּעַיִן" כשם שאין חלף על הנפש כן אין חלף על המומים והדבר נראה. והראשונים הכריעו לאחרונים בדברים מהם אמרו שאם הוציא הזקן שן נער איך אפשר להוציא שן זקן כי שן נער יש חלף ושל זקן אין לו חלף. או שאם היה סומא עינו האחת וסמא עין חברו איך נוציא עינו האחת. או שאם לא היו לו עינים מה נעשה באמור הכתוב "עַיִן תַּחַת עַיִן" (שמות כא, כד). או שאם השחית שלישית או רביעית אור עינו היאך נעשה בו בעין המזיק עד שלא יוסיף ולא יגרע ועוד אם נעשה עליו באותו הנזק ויסתכן איך יהיה הדבר. והטוענים אומרים שאם אין למזיק עין חבירו עין נשחית לו הרגשה אחרת ואם נירא כי המקום מסוכן נעשה אותו במקום אחר וערערו למערער שיש תשלומין במומים אם הוא עני מה יעשה ואלו הסברות על דרך הנצוח. ואם נעזר ממאמר כי כאשר "יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ" (ויקרא כד, יט) כן ינתן בו ממש הנה כתוב אחר אומר "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה, כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ" (ויקרא כד, יט) והרצון בו תשלומין ומאמר "ולא תחוס עינך" (דברים יט, כא)[[188]](#footnote-188) תשלומין הטעם בו בדמיון אם הוא עני. והאמת כי הכתוב אמר בפרשת ואלה המשפטים "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת, מוֹת יוּמָת" (שמות כא, יב) ואמר "וַאֲשֶׁר לֹא צָדָה, וְהָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ" (שמות כא, יג) וחייבו גלות וכבר פירשנו שזה לא כון להרוג אלא להכות וכיון שהרג חייבו מות. אך על המתכון להרוג אמר "וְכִי-יָזִד אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ, לְהָרְגוֹ בְעָרְמָה" וכו' (שמות כא, יד) ואחר כן אמר "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים[[189]](#footnote-189)--וְהִכָּה-אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף; וְלֹא יָמוּת, וְנָפַל לְמִשְׁכָּב" (שמות כא, יח) ועכ"פ זה אינו מדבר למכה בשוגג בעבור שאמר "אוֹ בְאֶגְרֹף" והתנה הכתוב שאם לא עשה לו רושם אך יקבל רפואה לשוב בתחלתו התנה הכתוב "אִם-יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ, עַל-מִשְׁעַנְתּוֹ--וְנִקָּה הַמַּכֶּה, רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן, וְרַפֹּא יְרַפֵּא" (שמות כא, יט) ואם ימות אחרי כן אפשר שיהיה מסבה אחרת לא מסבת המכה ויש לחוש בדבר איך בהריגת הנפש כללה השוגג והמזיד והבדיל בין שוגג למזיד. ובענין ההכאה לא כלל בין שוגג למזיד כדי לחייבו בתשלומין אלא פרט למזיד ואם אמר "וְנִקָּה הַמַּכֶּה" הטעם בו מן המיתה אם הוא מזיד ומן הגלות אם הוא שוגג הוא לאופן המיתה כי לא רצה להמית אלא להכות ועל כן יהיה פסוק "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים--וְהִכָּה-אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף" עם פסוק "מַכֵּה אִישׁ וָמֵת" אשר בארנו כי זה הפסוק מרמיז על המכה הכאה רצונית ולא כון להרוג ואם הרג פירש הכתוב בין שוגג למזיד. אם הרג בכלי ברזל או באבן יד או בעץ יד ואם בזולתו יקרא הורג שוגג ואז הוא פטור מן התשלומין אלא הוא מכה מכה רצונית ובזו המכה הרצונית אמר "וְהִכָּה-אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף" וגו' מכלל שהמכה בשוגג אין לו תשלומין. ודין השכל מורה כי כל מקום אשר יחס הפעולה אל הפועל הרצון שיהיה בכונה ואולם ברצותו לבאר השוגג הוא כדי לחייבו משפט כגון השוגג בקרבן והרוצח בגלות לא שהמאמר ההוא כולל שוגג ומזיד. אך בעלי מקרא נחלקו מן בעלי הגמרא על חיוב השוגג במומים או במכה והבדל ביניהם שבעלי הקבלה חייבו למומין תשלומין הראיה שלהם שהכתוב אומר בפרשת אמור "עַיִן תַּחַת עַיִן" (ויקרא כד, כ) ואמר "וּמַכֵּה בְהֵמָה, יְשַׁלְּמֶנָּה" (ויקרא כד, כא) נקיש נזקי בהמה לנזקי אדם מה נזקי בהמה בתשלומין אף נזקי אדם בתשלומין כי מאמר "וּמַכֵּה בְהֵמָה" הטעם בו במומים שבמיתת הבהמה אומר "וּמַכֵּה נֶפֶשׁ-בְּהֵמָה". ואע"פ כן ר' אברהם בן עזרא אמר כי לא אמר מכה נפש בהמה ועוד אמר מכה בהמה אלא לכלול בין מכה את הבהמה במקום שהנפש תלויה בו בין שיכה במקום שאין הנפש תלויה בו. אך לפי מאמרם שהטעם במומים והקישו מנזקי בהמה לנזקי אדם בתשלומין עתה בזה המקום כשבאר בפרשת ואלה המשפטים ואמר "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים, וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ, וְלֹא יִהְיֶה, אָסוֹן--עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ" (שמות כא, כב) ואומר "וְאִם-אָסוֹן, יִהְיֶה--וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ (שמות כא, כג) עַיִן תַּחַת עַיִן (שמות כא, כד)" ואמרו מה המומין בתשלומין אף הנפש בתשלומין והנה לא הבדיל בין שוגג למזיד בתשלומין. ואם כן לפי דעתם שם שני ענשים ביציאת הילדים אמר "עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ" ובמיתת האשה אמר "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ" להגדיל ענשה. ומחלוקת ביניהם שמהם אומרים המתכון להרוג את זה והרג את זה פטור וחייבוהו בענש. אך החולקים עליהם אומרים כי המתכון להרוג את זה והרג את זה חייב מפני שעשה ממין מחשבתו ר"ל להרוג האשה ויהיה חייב מות על כן אמר "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ" כי איך יהיה זה עונש כי מה הבדל יש בין אשה ובין הילד ועוד מה טעם שלא לבאר כי הוא עונש אלא אמר "נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ" והטעם והרג אותה הרי "נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ" ואם אין על העונש תשלומין הוא הדין על המומים שאין עליהם תשלומין. ובאמת שהרצון באמרו "וְלֹא יִהְיֶה, אָסוֹן" בין על הילדים בין על האשה אך מפני שיסבב צער לאשה על כן אמר "כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה" (שמות כא, כב) שהטעם מפני צער האשה כי באמרו "וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ" הטעם בו שלמים. אך אם יהיה אסון בין לילדים בין לאשה אומר "וְנָתַתָּה נֶפֶשׁ, תַּחַת נָפֶשׁ" לא כדעת בעלי הקבלה כי באמרו "עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ" הטעם בו עונש הילדים. "וְאִם-אָסוֹן, יִהְיֶה" הוא לאשה כי דין היה לו לומר כאשר ישית עליו אבי הילדים לא שיאמר "בַּעַל הָאִשָּׁה". וכבר בארנו טענה לדבריהם שאמרו כי איך ימות איש בשביל עובר כי הכתוב לא הזכיר "נֵפֶל אֵשֶׁת, בַּל-חָזוּ שָׁמֶשׁ" (תהילים נח, ט). ומזה למדנו כי חייבי מיתות פטורים מן הענשים ואם כן הדבר כאשר קדם לנו הבאור אחרי שאין על הנפש תשלומין הוא הדין שאין על המומין תשלומין. ואם כן יתחייב להיות מדבר על המזיד לא על השוגג כי איך אפשר שיתחייב השוגג במומים. אך על טעם מאמר הכתוב שאמר "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים, וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה" שהטעם בו לשון דחיקה שלא בכונה על כן פירשו חכמינו אע"פ שהגלוי נראה כי נקרתה האשה בדרך מקרה אך לא צדו הנצים להרגה נתחייבו בעבור כי נצו בדרך רשות הרבים אשר לא ינצל מעוברים ושבים לא מפני שצדו הם להרגה ולא מפני שהיא באה ביניהם אלא בעבור שהיה ברשות הרבים ודין היה להם להשמר על כן נתחייבו. ואמר "וְנָגְפוּ" והטעם אחד מהם איזה משניהם על כן אמר "עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ" לשון יחיד. וחכמים אמרו שהיא אשת אחד מן הנצים על כן נתחייב שבאה להציל את בעלה ונגפה בעל ריבו במזיד עלכן נתחייב. סוף דבר יש לומר כי השוגג במומים אין לו חיוב בשום פנים ובמזיד גם כן אין תשלומין אלא עין בעין ממש. ובעלי הקבלה חולקין מהם אומרים כי יש תשלומין על המומים בין במזיד בין בשוגג ור' אליעזר אומר הואיל ונתכון לתת בו מום אינו משלם ממון אלא כן ינתן בו ממש עין תחת עין מה הפרט מפורש מומים קבועים וראשי אברים בגלוי ומתכון אף כיוצא בהן אין משלם ממון אבל אם אינו מתכון משלם ממון דמי עינו דמי שנו. ואנחנו אומרים שהשוגג אינו חייב כלום ואין על המומים שאינם מתרפאים תשלומין רק על המתרפאים ואינם עושים רושם יש תשלומין כשהיו המזיד על כן אמר "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן, וְרַפֹּא יְרַפֵּא" (שמות כא, יט). והנה ר' משה המימוני אמר דבר מוחלט וממה שחסר אבר יחוסר אבר כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ואמר ולא תטריד דעתך בהיותנו עונשים הנה בממון כי הכונה לתת סבת הפסוקים לא סבת דברי התלמוד עכ"ל. הנה למדנו מדברי זה החכם שאין להם כח מן הכתוב לענוש על המומים. ואולם מפני שתורתנו ישרת ההנהגה יש לנו לעיין במליצות דברי תורה. הנה אם הרגו שנים שניהם חייבים ואם אחד הרג את שניהם נפש אחת יש לו ויהרג. ונאמר "עַיִן תַּחַת עַיִן" ומה שאמר "עַיִן בְּעַיִן" הטעם ימין בימין ואם "שֵׁן תַּחַת שֵׁן" מקיש שן לעין מה עין שאינו שב הוא הדין על השן שאינו שב הוציא הזקן של נער יתן דמים. וממה שאמר "עַיִן בְּעַיִן" מורה שאם המכה במקום מסוכן אשר לא יזיקנו בשעור שהזיק אלא ינזק יותר הדין לתת דמים פן יסתכן החובל יותר ממה שיסכן. וכן אם חבל עינו בשלישית אורו או פחות או יותר והכתוב אמר "כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם[[190]](#footnote-190), כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ" (ויקרא כד, כ). ואם אין לחובל עין הכירו עינים או עין אחת יתן כופר. והדין בראשי אברים שאין להם חלוף וכן במה שיעשה רושם כגון כויה חבורה פצע. והכויה היא לשון שרפה כגון שכווהו במסמר או באש. פצע שבירת העצם. וחבורה נקבים בעור. ואם כלל הכויות והחבורות עם ראשי אברים כגון עין יד ורגל הטעם שעושים רושם. והנראה לפי רצון הכתוב כיון שהזכיר לרוצח שלא ילקח כופר ולא הזכיר למומים כן אין הכונה כי יש למומים כופר כי כאשר הזכיר בכל שצריך תשלומין כן היה ראוי לבאר הנה שיש עליהן תשלומין אבל הכונה שלא הזהיר מלקחת תשלומין כי אפשר שיקרה הענין על האופנים שהקדמנו. והיאך רואים התשלומין כאלו עבד נמכר בשוק כמה שוה הוא בלי הפסד עינו וכמה הפסד שוה עם הפסד עינו והכתוב אם הזכיר המכה במכה עצמו בפרק "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים" (שמות כא, יח) והמומים בפרק "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים" (שמות כא, כב) הפרשיות למדות זו מזו. ואם היה מזכיר המומים בפרק "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים" אולי לא היינו מקישים אותם לפרק "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים". והזכיר המומים בפרשת אמור כדי שיאמר "כַּגֵּר כָּאֶזְרָח" ונזכרו בפרשת שופטים בשביל העד הזומם. והנה במכה שלא תעשה רושם אלא תקבל רפואה חייב שבת ורפוי ולא מצאנו חיוב מות במכה אלא במכת האב והאם שנאמר "וּמַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ, מוֹת יוּמָת" (שמות כא, טו) ובעלי הקבלה אמרו בפסוק "וּמַכֵּה בְהֵמָה, יְשַׁלְּמֶנָּה; וּמַכֵּה אָדָם, יוּמָת" (ויקרא כד, כא) מפני שבתחלת הפרק אמר "וְאִישׁ, כִּי יַכֶּה כָּל-נֶפֶשׁ אָדָם" (ויקרא כד, יז) ואחרי כן אמר "וּמַכֵּה אָדָם, יוּמָת" ועכ"פ באמרו "כָּל-נֶפֶשׁ" מרמיז על הריגתו את הנפש. אבל באמרו "וּמַכֵּה אָדָם, יוּמָת" הטעם מכה בלי מיתה ואין לך חיוב מיתה על המכה אלא על מכת האב והאם. ואמר בן עזרא כי על כן שנה הענין שבאמרו "כָּל-מַכֵּה-נֶפֶשׁ[[191]](#footnote-191)" (במדבר לה, טו) אם הכהו במקום סכנה ובאמרו "וּמַכֵּה אָדָם" אם הכהו במקום שאינו מסוכן. ור' אהרן אמר כי על כן שנה הענין בעבור שיאמר "כַּגֵּר כָּאֶזְרָח" ובעבור כן אמר "וּמַכֵּה אָדָם" בעבור שבמומים יש על העבדים משפט אחר. והנה המכה את חבירו בלי שיעשה לו רושם חייבו הכתוב בשבת ורפוי ככתוב "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן, וְרַפֹּא יְרַפֵּא" (שמות כא, יט). ובעלי הקבלה אמרו יש חובל שחייב חמשה ויש חובל שחייבו לו ארבעה. ואלו הם החמשה שבת ורפוי ובושת וצער ונזק והשלשה נזכרו בפרשת משפטים. השבת והרפוי כפי שנזכרו בפסוק "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן, וְרַפֹּא יְרַפֵּא" והנזק כפי שאמר "עַיִן תַּחַת עַיִן" והצער ממה שאמר "תַּחַת אֲשֶׁר עִנִּיתָהּ" (דברים כא, יד) וזהו דין לכל מצער והבושת מן והחזיקה במבושיו (דברים כה, יא) וזהו דין כל מבייש. ואמר ר' אהרן נ"ע כי לכך פרט הכתוב באמרו "עַיִן תַּחַת עַיִן, שֵׁן תַּחַת שֵׁן, יָד תַּחַת יָד, רֶגֶל תַּחַת רָגֶל. (שמות כא, כד) כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה, פֶּצַע תַּחַת פָּצַע, חַבּוּרָה, תַּחַת חַבּוּרָה (שמות כא, כה)" מפני שיש מי שיתחייב בחמשה ומי שיתחייב בארבעה ומי שיתחייב בשלשה ומי שיתחייב בשנים ומי שיתחייב באחד. והנראה כי זאת הכונה תהיה לפי דעת האומרים שיש במומין תשלומין אבל לפי דעתנו שאין תשלומין במומים הנה כשיתחייב לא יתחייב דבר אחד ואפילו דמי צער לא יתן לו כגון שחבל זה את ידו בברזל וזה נתן דמי צער כדי לחתוך ידו על ידי סם שהכתוב אמר "כַּאֲשֶׁר עָשָׂה, כֵּן יֵעָשֶׂה לּוֹ" (ויקרא כד, יט) ואמר "כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם, כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ" (ויקרא כד, כ). ואולם המכה יתכן שיהיה חייב בארבעה בשבת ורפוי ובושת וצער ואפשר בשלשה ואפשר בשנים ואפשר באחד כגון שהכהו ברגלו וצבת משלם שבת ורפוי ובושת וצער. והכהו על ראשו וצבת משלם שלשה רפוי בושת וצער. הכהו בגבו משלם שנים רפוי וצער. הכהו במקום שאין בן צער משלם בושת בלבד כגון שתלש זקנו אלא אם חתך רגלו אינו מקבל רק נזק לבד לא דבר אחר ר"ל שיחתך רגלו לבד. ובאר שיש על המכה שבת ורפוי כאשר אמר "רַק שִׁבְתּוֹ יִתֵּן, וְרַפֹּא יְרַפֵּא" ומתי יתחייב בכך אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו בלי הכרח. ובעלי הקבלה אמרו במשענת עצמו ולא כן אז ינתן לו שבת ורפוי ונאמר "וְנִקָּה הַמַּכֶּה" (שמות כא, יט) והכתוב הבדיל בין בן חורים ובין העבד וזה העבד אינו גר צדק. ובעלי הקבלה אמרו אלו הם העבדים שמלו וטבלו ודעת חכמי הקראים לא כן. והנה אם מת העבד "תַּחַת יָדוֹ--נָקֹם, יִנָּקֵם" (שמות כא, כ) ר"ל שימות תחתיו וכי רחמיו על כל מעשיו. "אַךְ אִם-יוֹם אוֹ יוֹמַיִם, יַעֲמֹד--לֹא יֻקַּם, כִּי כַסְפּוֹ הוּא" (שמות כא, כא). ואם אמר "יוֹם" מה טעם "יוֹמַיִם" אמרו בזה פירושים שיומים פחות מן יום כמו "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דָּבָר" (דברים יט, טו). ויש אומרים יום שהוא כיומים מעת אל עת שאם היה אומר יום לבד היינו אומרים שאינו יום שלם. ואין הטעם שאם יום יעמוד תהיה הנקמה פחותה ויומים לא יוקם. ואולם מה שאמר "וּמֵת, תַּחַת יָדוֹ" תופש עד שישלם היום שאם בפחות מן היום יאמר "תַּחַת יָדוֹ". וממענה ""כִּי כַסְפּוֹ הוּא" למד כי אם המיתו זולתו ועמד יום או יומים ומת יומת הממית. ובעלי הקבלה פטרוהו מן המיתה ומן התשלומין כי לא כון להמיתו. ואולם אם סכנו אדוניו בראשי אברים שהוציא עינו אומר "לַחָפְשִׁי יְשַׁלְּחֶנּוּ, תַּחַת עֵינוֹ" (שמות כא, כו). ואם הוציא שתי עיניו יש מדרך סברא שעל האחת יצא לחפשי ועל האחרת יוציאו עין אדוניו וכן הדין אם הוציא שני שנים שעל האחד יצא חפשי ועל השני יוציאו שן האדון. והזכיר מכלל ראשי אברים העין והשן ויש להקיש עליהם שאר ראשי אברים שהם בטול הרגשה ובטול אבר ולשן יש בו חלוף אם הוא קטן ועל כן צריך להורות להקיש שן בעין מה עין שאין בו חלוף אף שן אין בו חלוף ואם הוא שן רעוע לא יצא לחפשי בשבילו. ואולם אם סמא עין העבד זולת אדוניו "כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ" לא שיתן כופר מומו לאדוניו ויצא לחפשי שאם וותר זה לאדון הוא מפני שהוא עבדו. מה שאמר "וְכִי-יַכֶּה אִישׁ אֶת-עֵין עַבְדּוֹ, אוֹ-אֶת-עֵין אֲמָתוֹ--וְשִׁחֲתָהּ" (שמות כא, כו) אין הטעם שיפחית אורה ויצא חפשי אלא שיפסידנו לגמרי. העבדים הנזכרים אינם מישראל כי בישראל כעבד כאדוניו הוא הדין בגר צדק אבל הרצון עבדי עולם שאם הרצון בעבד הנמכר בשש אם בשנה ששית הוציא עינו מה משפט יש לאדון. אמרו בעלי הקבלה נזקי עבד ואשת איש אשר הזיקום אחרים משלמין אבל הם שהזיקו לאחרים אין משלמין אבל הם פטורים ואחרי שתתאלמן האשה או תתגרש וישתחרר העבד משלמין ואם הרגו נהרגין וזה לפי דעתם שיש תשלומין למומים. אבל לפי דעת בעלי מקרא על הנזקין כאשר עשו כן יעשה להם ואם הפסיד האדון הפסיד אבל במה שיש תשלומין אינו דין שיפרע הבעל או האדון אלא אם תתגרש האשה או תתאלמן וישתחרר העבד. ואין להקיש נזקי העבד בנזקי שור כי העבד יש לו דעת ואפשר שירע לבבו מאדוניו ויפסיד ממון אחרים וימצא משלם:

**הנה** אחרי שהחל הכתוב בפרק "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים" והורה מה שיכה איש לרעהו ולא יסכן אותו בנפש או במומים אלא חייבו ברפוי ושבת. והורה בפרק "וְכִי-יִנָּצוּ אֲנָשִׁים" מה שיכו בזולתם אע"פ שהיה בלא כונה כיון שהיה ברה"ר שיש שם מנהג עוברי דרכים לעבור ועל כן הזכיר אשה והזכיר שהיא הרה להקיש כל דבר אפילו שהיה במכה פחותה יהיה חייב המכה בעונש כערך הנזק ואם סכנו בנפש או במומים יהיה מחויב בנפש או במומים לא בתשלומין. ואולם הנזק הבא מצד הגרמותיו בין בנפש בין במומים כן יעשה לו ואם לאו יתן כופר שעל רציחתו הזכיר הכתוב "וְלֹא-תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ" (במדבר לה, לא) ולא על רציחת הגרמותיו. והנה על רציחת שורו אמר "הַשּׁוֹר, יִסָּקֵל, וְגַם-בְּעָלָיו, יוּמָת" (שמות כא, כט). ואמר "אִם-כֹּפֶר, יוּשַׁת עָלָיו--וְנָתַן פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ, כְּכֹל אֲשֶׁר-יוּשַׁת עָלָיו" (שמות כא, ל). והתורה הזכירה ארבע אבות נזיקים והוא הדין לכלם שאם נהרג נפש באחד מהם יתן כופר ואם הכתוב הזכיר סכנת נפש בנזק השור הוא לטעם ידוע כאשר יתבאר. ונסדר כל אחד מהם אבות ותולדותיהם. ואלו הם האבות **השור והבור הבעור וההבער**. ובעלי הקבלה אמרו המבעה וההבער שלא ידמה לשון על לשון וקראו הבעור המבעה והוא השן שיורה לשון אכול מן מים תבעה אש (ישעיהו סד, א). ואחרים אמרו כיחו וניעו. ואמרו מבעה זהו האדם והכתוב חשש להזכיר ארבעתם ששונים זה מזה ואי אפשר שיוקש האחד על האחר שיש ענין מזיק ואינו זז ממקומו ואין לו פועל כלל וזהו הבור. ויש נזק שיעשה מצד פעלה טבעית והוא נזק האש שיש לה העתקה. ויש נזק שיהיה מצד פעולת בעל חיים ותחלק לשני חלקים ממנו שיעשה להנאתו והם נזק השן והרגל. ויש נזק שיעשה אותו שלא להנאתו והוא נזק הקרן וכל אחד מאלו אב בנזקים ויש לו תולדות לכל כיוצא במינו:

**#XXVI דין נזק השור**

**#XXVI:1אמנם** הנזק אשר יבוא מבעל חי שלא להנאה מה שאמר הכתוב "וְכִי-יִגַּח שׁוֹר אֶת-אִישׁ אוֹ אֶת-אִשָּׁה, וָמֵת" (שמות כא, כח). באמרו "שׁוֹר-אִישׁ" (שמות כא, לה) לא של הפקר. ואמר "אֶת-אִישׁ אוֹ אֶת-אִשָּׁה" שלא יטעון כי אין מנהג שתלך האשה ברחוב. ואמר "אוֹ-בֵן יִגָּח, אוֹ-בַת יִגָּח" (שמות כא, לא) שלא יאמר כי היה לו לשמרם. ודין שוה בין שנכנס המזיק ברשות הנזק בין שנכנס הנזק ברשות המזיק חייב מפני שאין במנהג השור להזיק שלא להנאה והואיל והזיק שלא להנאה השור יסקל ולא יאכל את בשרו ובעל השור נקי (שמות כא, כח) מן המות ומן הכופר. ובעלי הגמרא אמרו נקי מעורו ומבשרו. אך אם הועד מתמול שלשום כי שור נגח הוא וזו העדות בפני בעליו על ידי עדים. ותמול שלשום יאמר לרחוק ולקרוב כמו גם מתמול גם משלשום. ובעלי הקבלה אמרו שהועד שלשה ימים רצופים. ואמר "וְלֹא יִשְׁמְרֶנּוּ, וְהֵמִית אִישׁ, אוֹ אִשָּׁה--הַשּׁוֹר, יִסָּקֵל, וְגַם-בְּעָלָיו, יוּמָת" (שמות כא, כט). אם כופר יושת עליו מן גואלי דם ונתן פדיון נפשו ואינו מיתה בידי שמים כדעת בעלי הקבלה זהו ההבדל בין שור תם למועד. ובאמרו "וְאִם שׁוֹר נַגָּח הוּא מִתְּמֹל שִׁלְשֹׁם" (שמות כא, כט) אין הטעם בו שנגח מתחלה איש שאם נגח איש הוא בן מות אלא הטעם שנגח ולא המית והועד בבעליו שאם יגח איש ולא ישמרנו יומת בעליו ואפילו היתה העדות באותו היום לא שטעמו שהועד שלשה ימים רצופים זה אחר זה. הוא הדין לכל חיה טורפת כגון ארי וזאב ודוב ואלו אינם צריכים עדות כי הם מועדים מתחלתם ועל כן צריכים שמירה מבעליהם שלא יזיקו וצריך הנזק שלא יכנס ברשות המזיק כי הוא אם יזיק יזיק להנאתו. אבל השור אחרי שהועד אין ראוי להכנס הנזק ברשות המזיק. ואם עשה מום השור המועד צריך לתת כופר על המום:

**ותולדות** הקרן אמרו בעלי הקבלה שהן נשיכה נגיחה בעיטה רביצה. ואע"פ שהנשיכה והבעיטה ורביצה הן תולדות השן והרגל והם להנאתה אם נעשו שלא להנאה כגון שרמסה תינוק הן תולדות הקרן ואם המית עבד דן הכתוב לתת שלשים שקלים כסף לבעל העבד כדי שישמור שלא יזיק בהמתו והוא ערך שוה לכל העבדים. ובעלי הקבלה אמרו שעליו יש להקל ולהחמיר אחד עבד שבפחותים ואחד עבד שבחשובים ערך אחד גדולים וקטנים עבד ואמה אע"פ שיש מחכמי הקראים חולקים בזה יש מהם אומרים שזה ערך הפחות אבל יש להוסיף עליו. ומהם אומרים שזה ערך בינוני ויש להוסיף ולגרוע. ומהם אומרים כי הוא ערך שוה לכל וזהו הראוי להסכים. ואולם אם סכנו בראשי אברים לא פירש הכתוב מה דינו ואם נאמר יתן כופר לאדוניו ויפטר העבד הנה במיתתו חייב שלשים כסף והעבד אפשר בהפסד עינו שוה יותר ונמצא משלם יותר בעינו ממיתתו. אבל הואיל ונתן סכום לכופר נפשו יהיה לפי זה השעור בראשי אברים כערך שיהיה בין הפסד הנפש ובין הפסדו במום בין עבד בין בן חורים והפחות יהיה לאדון והנזק והצער לעבד שהרי אם הוציא אדוניו עינו יצא העבד חפשי ועתה אם לקח כופר המום בעליו מה הועיל הנזק וזה יהיה אחר העדות לא קודם העדות. ואמר "וְכִי-יִגֹּף שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ" (שמות כא, לה) ואמר "שׁוֹר-אִישׁ" ר"ל שור שיש לו בעל שיהיה משכיל לא קטן ולא שוטה. ואמר "שׁוֹר רֵעֵהוּ" ואפשר שור אינו ישראל אלא דבר הכתוב בהווה שאם היה שור תם והזיק דן הכתוב "וּמָכְרוּ אֶת-הַשּׁוֹר הַחַי" (שמות כא, לה) הרצון בו לשחיטה "וְחָצוּ אֶת-כַּסְפּוֹ, וְגַם אֶת-הַמֵּת, יֶחֱצוּן" (שמות כא, לה) ולפי יושר הדין אם היה הנזק פחות ולקח בעליו חצי המעות משל המזיק נמצא הנזק מרויח וזה אי אפשר אלא הכונה לפי שויון מה שהפסיד מן חצי המת מה שפיחת מהיותו חי ואם כן נזקי קרן תם משלם חצי נזק וחצי הנזק כפי שבארנו יהיה לפי שויון הנזק ועל כן אמר לשון חצאים שהיה פחות ויותר כגון "חֲצִי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן-גִּינַת, לְהַמְלִיכוֹ[[192]](#footnote-192), וְהַחֲצִי, אַחֲרֵי עָמְרִי" (מלכים א טז, כא) ואמר "וּמָכְרוּ אֶת-הַשּׁוֹר הַחַי" (שמות כא, לה) הורה שיהיה הפרעון מגבו של שור. ואם היה מועד משלם נזק שלם "שּׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר" (שמות כא, לו) לפי שויון שורו "וְהַמֵּת יִהְיֶה-לּוֹ" (שמות כא, לד) אומרים שהוא לנזק ונותן לו הפחות שפחת מן החי. ואם עשה בו מום משלם חצי ההפחתה אם הוא תם ואם הועד ישלם כלל ההפחתה. ואם הזיקה הבהמה רוב שורים ישלם הבעל לכל אחד דין שדן הכתוב. ודין להקיש כל חיה הטורפת וכל עוף דורס בשור נגח אך על מנת שלא יכנס הנזק ברשות המזיק. והשור שנגח את איש אחרי שהועד ולא המיתו אומרים החכמים מיסרין אותו על אופן שלא נשמר אך אין ממיתין. אמרו בעלי הקבלה נזקי שן ורגל ברשות הרבים אינם משלמים דבר אבל ברשות הנזק משלמין נזק שלם חוץ מצרורות הנתזין מרגלי הבהמה שמשלמין חצי נזקין אם נכנס הנזק ברשות המזיק פטור מכלם אחרי שהוא מועד מתחלה כאשר אמרנו. בעלי התלמוד אמרו כלל נזק שלם נגבה מחוצה לארץ וכל נזק פחות או יותר קנס אינו אלא לארץ ומדין תורה אין הסגלה. אומרים שור שחבל באדם אם תם משלם חצי נזק מגופו ואם מועד משלם נזק שלם אבל שבת ורפוי וצער הוא כשהחובל אדם. כל שיעשה להנאתה ברשות הרבים פטור בין אכילה בין בעיטה בין חכוך בין דבר אחר. שני שורים שחבלו זה את זה כל אחד משלם חצי נזק לחברו. ואם מועד לתם הוא הדין שמחשבין חצי נזק לתם ולמועד נזק שלם. וההורג אדם אם תם הוא בעליו פטור מן הכופר ומועד חייב בכופר. ואם שור נגח הוא שנכנס ברשות בעליו השור נסקל והבעל פטור מן הכופר. בעלי הקבלה אמרו דברים שונים שהמועד שהוא נגח בכונה נסקל והבעלים חייבים בכופר בלא כונה כגון שכון להרוג בהמה והרג אדם השור פטור ממיתה והבעלים חייבים בכופר ואם המית בלא כונה הוא פטור ממיתה והבעלים פטורים מכופר:

**#XXVII דין נזק הבור**

**#XXVII:1 אמר** הכתוב "וְכִי-יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר, אוֹ כִּי-יִכְרֶה אִישׁ בֹּר" (שמות כא, לג) ולמה הקדים הפתיחה מן הכריה ונראה כי ישראל כשנכנסו לארץ מצאו בורות חצובים שנאמר "וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא-חָצַבְתָּ" (דברים ו, יא) ועל כן הקדים הפתיחה. ובעלי הקבלה אמרו אם על הפתיחה חייב קל וחומר על הכרייה אלא על כן אמר "אוֹ כִּי-יִכְרֶה" שאין דנין מן הדין. ואמר "אוֹ כִּי-יִכְרֶה אִישׁ בֹּר" ואם כרה אחד אחר אחד אם לא כרה הראשון בשעור אשר תנזק הבהמה ההפסד יהיה לאחרון אלא אם תפסד הבהמה גם בשעור שכרה הראשון יהיה ההפסד לשניהם. בעלי הקבלה אמרו הבור בשעור עשרה טפחים ואמרו אם כרה הראשון בשעור תשעה טפחים והשלים האחרון את הטפח האחרון יהיה חייב. והלא הם אמרו אם הוא פחות מעשרה טפחים חייב בנזקי בהמה. והנכון בשעור אשר יהיה כפי ערך הנזק כי אפשר שיהיה שעור הבור שתנזק בהמה קטנה ולא תנזק בהמה גדולה. ואמר "וְלֹא יְכַסֶּנּוּ" (שמות כא, לג) כסוי חזק אלא אם כסהו כסוי חלוש אם תפול הבהמה הוא משלם. ואמר "וְנָפַל-שָׁמָּה שּׁוֹר, אוֹ חֲמוֹר" (שמות כא, לג) להקיש על השור כל בהמה טהורה ועל החמור להקיש כל בהמה טמאה והוא הדין על עוף טהור ועל עוף טמא ולא הזכיר בן אדם באשר הוא בן דעת ואם נפל דינו כי היה לו להקשיב. אין בעל הבור חייב דבר אלא אם היה נער קטן או שהיה הכסוי חלוש ונפל הגדול או שפתחו והניחו ובלילה לא היתה לו ידיעה חייב לשלם הקש מן הגג שהוא בלא מעקה חייב לשלם כופר מן נגיחת השור. ומה שאמרו בעלי הקבלה שור ולא אדם חמור ולא כלים הלא הם אומרים בנזקי אדם חייב לשלם נזק שלם. וחכמי הקראים אמרו חמור ומשאו והדין עמם. ואמר בעל הבור בין שהוא ברשותו בין שהוא ברשות הרבים ומתיחס אליו. ובעלי הקבלה חולקים על בור שהוא ברשותו גם בו חייב כדעת ר' עקיבא שנאמר "בַּעַל הַבּוֹר" ויחסו אליו. ובארו החכמים על כמה פנים יתיחס אליו. משום שהוא חופר או פותח או משום שהוא באחזתו או משום שקנה אותו או שהוא בעליו על דרך שכירות או שיהיה לו על דרך שאלה או שיהיה בשותפות. והנה אם יפתח איש בור ויעתק הבור אל אחר ויניחנו הראשון פתוח ולא יכסנו השני השני יתחייב ואפילו היו עשרה ויעתק מזה לזה האחרון יתחייב. ואמר "וְלֹא יְכַסֶּנּוּ" ואין טענה לכורה לומר כי לא השלמתיו עדיין ואיך הייתי מכסה אותו מפני שיש לו לעשות תקנה כאשר יעשה מעקה סביב הבור על כן לא אמר או כי יכרה איש בור ויכסנו ואם לא יכסנו אלא אמר "וְלֹא יְכַסֶּנּוּ" ומלמד בעוד שהוא כרה אפילו שלא השיג על תכונה שיכסנו מה שיפול משלם אותו בעל הבור. והנה אם הניח הבור פתוח בין בשוגג בין במזיד חייב. ובאמרו "וְנָפַל-שָׁמָּה שּׁוֹר, אוֹ חֲמוֹר" (שמות כא, לג) שנפל דרך הלוכו אבל אם נבעתה הבהמה ונפלה לאחריה אינו חייב. ואמרם חכמי הקראים חמור ומשאו על כן אמר "כֶּסֶף יָשִׁיב לִבְעָלָיו" (שמות כא, לד). ולא אמר "שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר" להכליל דמי המשא לבד שלא יהיה הכלי על ידי בני דעת. והנה אם נפל כלי יקר בבור ונפסד חייב לשלם וזה אמת כי אדם שיהיה בר דעת וחמור או שור שיש לו מנהיג וכלי שהוא בידי בר דעת ונפלו אין בעל הבור חייב דבר. ושור שהוא פקח ונפל ומת פטור. תולדות הבור המניח סכין או משא כל מה שיהיה ומים והזיקו התולדות כאבות:

**#XXVIII דין נזק ההבער**

**#XXVIII:1 מה** שאמר הכתוב "כִּי יַבְעֶר-אִישׁ, שָׂדֶה אוֹ-כֶרֶם" (שמות כב, ד) והכרם כולל גפנים ואילנים שנאמר "וְעַד-כֶּרֶם זָיִת" (שופטים טו, ה) והוא הדין לגנות ופירות שעל החנותים. ולשון בעירה מגזרת "אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ" (במדבר כ, ד) והרצון שיכנס המזיק ברשות הנזק שנאמר "וְשִׁלַּח אֶת-בְּעִירֹה, וּבִעֵר בִּשְׂדֵה אַחֵר" (שמות כב, ד) והוא הדין לכל בהמה או עוף אשר ירעה בשדה איש אחר. אבל מה שיזיק ברשותו לזולתו נזק שן שאכלה ורגל שרבצה ובעטה אשר הם להנאת הבהמה. אבל בשדה אחר אפילו היתה הבהמה הולכת ורמסה תינוק בהלוכה משלם נזק השדה ונותן כופר על הנפש אבל ברשות הרבים אינו משלם כלום כי דין היה לו להשמר. אבל אם הזיקה שלא להנאתה הם תולדות הקרן ומשלם חצי נזק אם הוא תם ואם מועד משלם נזק שלם. ואמר "מֵיטַב שָׂדֵהוּ" (שמות כב, ד) טעמו של אחר "וּמֵיטַב כַּרְמוֹ" (שמות כב, ד) אין הטעם של מזיק כי אם של נזק. ואע"פ שאמר "שָׂדֵהוּ" ו"כַּרְמוֹ" ואמר "כִּי יַבְעֶר-אִישׁ" אין כנוי "שָׂדֵהוּ" ו"כַּרְמוֹ" חוזר לאיש הנזכר אלא אחר שאמר "בִּשְׂדֵה אַחֵר" שהטעם בשדה איש אחר יהיה כנוי "שָׂדֵהוּ" ו"כַּרְמוֹ" חוזר אליו ואין הטעם שישלם שדה וכרם אבל הטעם שויון ההזק שלא יפרע לו בפחות הואיל והוזק שיפחית ממה ששוה ההזק כדין שור תם שמשלם חצי נזק. לא כדעת בעלי הקבלה שאם הפסיד לו שדה פחות שיתן לו המשובח שבשדותיו עד שאמרו המזיק פורע מן העדית ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזבורית ר"ל בפחות:

**#XXIX דין נזק האש**

**#XXIX:1 אמר** הכתוב "כִּי-תֵצֵא אֵשׁ וּמָצְאָה קֹצִים, וְנֶאֱכַל גָּדִישׁ, אוֹ הַקָּמָה, אוֹ הַשָּׂדֶה--שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם, הַמַּבְעִר אֶת-הַבְּעֵרָה" (שמות כב, ה). ובאמרו כי תצא הדעת בו שבעל השדה הכניס האש בשדהו לאכול קוציו והאש יצאה ואכלה גדיש של איש או הקמה הטעם בעוד שהזרע עומד בלא קצירה. ובאמרו "אוֹ הַשָּׂדֶה" ר"ל שהזיק השדה בשרפה. ולמה הזכיר האש זולת הבעיר מפני שהבעיר אפשר לאסרו ברסן אבל על האש אין מעצור ועם כל זה הזכירו כי על הזק האש יש לו לשלם ואע"פ שאין יכולת לעצרו. והנה האש אם הדליק בתוך השדה שלו והלך בשל חברו משלם מה שמנהג העולם להניח שם. אבל אם הכניס בתוך של חברו משלם כל מה שבתוכו ואם נמצא קטן ונשרף משלם כופר. אבל אם היה גדול יש לו לברוח ואם סבבתהו האש ולא הרגיש שיוכל לברוח יש לו לשלם כופר. וכך אמרו בעלי הקבלה היה גדיש ועבד בסמוך וגדי כפות חייב לשלם גדיש לבד שהעבד יוכל לברוח. היה גדיש ועבד כפות וכדי סמוך חייב לשלם עבד כפות וגדי סמוך שאינו יכול לברוח. ונחלקו חכמיהם במדליק את הגדיש והיו כלים ונדלקו. ונחלקו ר' יהודה אומר חייב וחכמים אומרים אינו חייב אלא גדיש לבד שאין דרך בני אדם להניח כלים בגדיש. אבל על נפש אדם אמר ר' ישועה ונדמה משפטו אם שנקיש אותו כרוצח בשגגה וילך אל עיר מקלטו או שנקיש אותו במיטב שדהו והאמת כי הוא משלם כופר הקש מן השור המועד שנגח את איש ומה שהיה עם האיש חייב לשלם גם כל מה שהיה לו לצורך אל השדה. ותולדות האש כגון מי שפרץ גדר המים והלך ועקר זרעים או הפסיד דברים. וכן מי שהניח חלונות פתוחים ונכנס רוח מצוי והניע כלים ושברם או הניע סכין תלוי ונפל והרג את הנפש חייב לשלם כופר. ואם היה של שותפות משלשין בממון ואין האחד משלם דמי נזק שלם. והנראה כי אם לא נתנו תשלומי נזק אין משלשין בנזקין אלא כל אחד חייב נזק שלם. וכן אמרו בעלי הקבלה משלשין בממון ואין משלשין במכות:

**תם ענין ארבעה אבות נזיקין**

**#XXX דין המלקות**

**#XXX:1 דין** המלקות אינו רק לעוברי מצות לא תעשה שהכתוב לא העניש במצות עשה כי אם במצות פסח ומילה בעונש כרת אבל כל ענשים שמצאנו בתורה הם על מצות לא תעשה דין ארבע מיתות בית דין ומלקות וכרת. ואולם דין ארבע מיתות בית דין נתבאר באזהרות נודעות וגם עונש כרת באזהרות ידועות. אכן המלקות לא נודע דינו באזהרות מעוינות. אכן מצאנו הכתוב שהוציאו בלשון יסור באמרו בבן סורר ומורה "וְיִסְּרוּ אֹתוֹ" (דברים כא, יח) ובמוציא שם רע כמו כן. ונאמר "וְהִכָּהוּ לְפָנָיו[[193]](#footnote-193), כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר" (דברים כה, ב). ודין להקיש עליהם כל אזהרה שאין עליה חיוב מיתת בית דין וחיוב נזקין וחיוב תשלומין. ובעלי הקבלה אמרו חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות וחייבי מיתות בית דין אינן חייבי מלקות והקישו כלל האזהרות במלקות ממה שאמר "וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט" (דברים כה, ב) לפסוק "וְהִפְלָא ה' אֶת-מַכֹּתְךָ" (דברים כח, נט) זו היא הפלא זו היא הפלאה והסגילו במצות לא תעשה שנאמר[[194]](#footnote-194) "אִם-לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת" (דברים כח, נח) שמלת שמירה היא על האזהרה. ואמרו תנאים אחרים כי באמרו "לַעֲשׂוֹת" פרט ללאו שאין בו מעשה ושיהיה לאו שאינו נתק לעשה משום דסמיך לאו דחסימה שאינו נתק לעשה ושלא יהיה מחייבי מיתות חייבי נזקין חייבי תשלומין שנאמר "כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר" (דברים כה, ב) משום רשעה אחת אתה מחייבו ואין אתה מחייבו משום שתי רשעיות חוץ מחייבי כריתות שדין של מעלה מוחלין דין של מטה אין מוחלין. ועל לאו שבכללות חולקין. ואולם המלקות חייבה התורה בעבירת מצוה והורה הכתוב היסור בקצת עבירות כאשר נאמר "וְיִסְּרוּ אֹתוֹ" ונאמר "וְהִכָּהוּ לְפָנָיו, כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר" ונאמר "וְיִסְּרוּ אֹתוֹ, וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵיהֶם" (דברים כא, יח). וכנראה ממאמר "וְהִכָּהוּ לְפָנָיו, כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ" אחרי שאמר "אַרְבָּעִים יַכֶּנּוּ, לֹא יֹסִיף" (דברים כה, ג) שהמכה הגדולה היא עד ארבעים. אמנם מאמר "וְהִכָּהוּ לְפָנָיו, כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ" מראה שעל פי רצון השופט להעדיף כפי גודל העון ולהפחית כפי פחיתות העון אמנם לא יוסיף על ארבעים. או יהיה הרצון במאמר "כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ" במכות גדולות או קטנות וכלם במספר ארבעים ועד זה המספר יסבול המוכה. והארבעים מצאנו מספר מוגבל אשר יסבול החי. והנה משה רבינו ע"ה שצם ארבעים יום ונינוה לההפך עד ארבעים וקץ זמן המבול עד ארבעים. והנראה כי כל שביעי יש לו שנוי והארבעים לשש שביעיות והשבוע השביעי יש לו שנוי ואם עבר על רוב המצות ויתחייב ברוב מלקיות ילקה כפי שהוא סובל זמן אחר זמן. ואמר "לֹא יֹסִיף[[195]](#footnote-195), פֶּן-יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל-אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה" (דברים כה, ג) אפילו מכה אחת והטעם על אלה שהם מכה רבה לא שמכה אחת תקרא מכה רבה ומכאן אזהרה למכה את חברו. ואמר "וְנִקְלָה אָחִיךָ לְעֵינֶיךָ" (דברים כה, ג) ברעי או בשתן. ויש אומרים בעבור שהכהו מכה רבה שלא כרצון השם כאלו הקלהו:

**תם דין המלקות**

**#XXXI דין ארבעה שומרים**

**דין** אלו הארבעה שומרים נתבאר בתורה וחלוקם חלוק הכרחי. חלוק ראשון אם שיתן אדם דבר לידי איש לשמרו. או שישאל דבר מידי איש אחר וצריך לשמרו. וכל אחד מאלו שני החלקים עוד יחלק לשני חלקים. אם שיהיה בשכר או בלא שכר ואלו הם. שומר שכר או שומר חנם שואל בשכר או בלא שכר:

**#XXXI:1 דין שומר חנם\***

\* כל הדברים הללו הנאמרים כאן בדינים שבין אדם לחברו אין להם כח בזמן זה כי המה הולכים כפי חקי הממשלה יר"ה.

**אמנם** על שומר חנם אמר הכתוב "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ-כֵלִים, לִשְׁמֹר" (שמות כב, ו) דבר הכתוב בהוה כי על אלו אין נתינת שכר בשמירתם והוא הדין לכל מה שלא יותן שכר באשר יתבאר. ואמר "וְגֻנַּב, מִבֵּית הָאִישׁ" (שמות כב, ו). ובאמרו "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ" הורה שהוא אהובו מאנשי דתו ואמר "לִשְׁמֹר" רצה בו שמירה מעולה במה שאפשר להשמר כי יש חלוק בשמירה כפי חלוק הדברים הנשמרים. נראה שאם לא שמרו כדין הדבר הנשמר ונפסד עליו לשלם אלא אם שמר שמירה מעולה ועם כל זה נפסד כאשר אם נגנב מבית האיש אם נמצא הגנב על פי עדים ישלם שנים לבעל הפקדון ואם לא נמצא הגנב ולא תמצא עדות שנגנב ונפלה השדה מבעל הפקדון לשומר אומר "וְנִקְרַב בַּעַל-הַבַּיִת אֶל-הָאֱלֹהִים" (שמות כב, ז). וזה המאמר מסתעף לשני מענים שאפילו העידו עדים שנגנב ולא נמצא הגנב יש לערער לשומר כי אולי לא נשמר בטוב כדין הדברים הנשמרים שמירה מעולה או שיחד מקום לשומרו והוא החליף המקום או ששלח ידו ונשתמש באותו הפקדון או אם שלח יד ולקח מקצת והשאר נגנב חייב לשלם את הכל. לא כדעת האומרים כי מה שלקח אותם יחזיר כי אולי מפני שמושו נפסד שראהו הגנב או שהרגיש ואם לא הרגיש אפילו אדם זה לא ינצל מן הטענה. אלא אם טלטלו מפני סכנה או מפני שוללים לשמרו אין עליו אחריות ואפילו הוציא עליו הוצאה לשמרו ועם כל זה נפסד יש לבעל הפקדון לשלם ההוצאה כך דנו החכמים. והאמת אם נתעצל השומר מלחוש בהצלתו יש עליו חיוב ואם נתנצל מכל אלו העלילות גם לא נמצא עליו עדות לחיובו יתחייב בשבועה כי לא לקחהו הוא. זה הוא אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (שמות כב, י) וכל זה אם לא היה בתנאי יתחייב בשבועה. והנה השבועה תלויה ברשות בעל הפקדון אם רצה מוותר ואם לאו יתחייב השומר להשבע. יש חכמים אומרים אם טען השומר שאם נפסד הדבר ממני יפסד ואני פורע לך ולא אתחייב בשבועה כיון שאמר בשומר שכר "וְלָקַח בְּעָלָיו, וְלֹא יְשַׁלֵּם" (שמות כב, י) ר"ל ולקח בעליו את השבועה ולא ישלם שאם לא ישבע ישלם ולא יש לבעל הפקדון לחייבו השבועה על כרחו לומר לא אחפוץ לקחת משלך וממוני נפסד השבע והפטר ממני מפני כי אם ימצא הנגב אקח תשלומי כפל והחומש על השבועה ואולם השומר אם חשד אנשים מן היוצאים ובאים בביתו יש לו להשביעם. ואם חשד על קהל אנשים יש לו להשביעם שבועת אלה. והאמת שאם ישלם לא יתחייב בשבועה שהרי אם רשל השומר בשמירתו יתחייב לשלם אותו הקרן לבד. ויש אומרים שזה תלוי לרצון בעל הפקדון. ואולם החלוקה אחרי שנשבע או אחרי שיפרע אם נמצא הגנב ויתחייב בתשלומי כפל הכפל למי יהיה. יש מי שאמר שאם נשבע השומר הכפל יהיה לשומר ולא כן אלא שמן השבועה נוצל מן השלום. ואחרים אמרו אפילו ששלם ואחרי כן נמצא הגנב הכפל הוא לבעל הפקדון. והאמת כי הוא לשומר כך פסק ר' טוביא נ"ע וכך הודו בעלי הקבלה בין ששלם קודם שנשבע בין ששלם אחר שנשבע. אלא אם שמו תנאים אשר לא יזכה השומר בכל אלא מחצה על מחצה השומר ובעל הפקדון או אם תפש כגון אם קבל לשלם ומת ואמרו בניו אין אנו משלמין או לא הספיק לתבוע לשומר ישלמו הבנים או שישלמו הבנים לבנים. וכן יש תנאים לשואל והאמת שאם שלם או קבל לשלם יזכה בכפל. וכן אם השאיל שומר שותפין ישלם לאחד זוכים האחרים לחלקם בכפל. השאיל לאשה ישלם לבעלה זוכה האשה. הנה קודם השבועה אם נמצא הגנב שומר שכר ושומר חנם תובעים מן הגנב נשבע שומר שכר אחרי כן נמצא הגנב רצה עומד רצה אינו עומד. ובשלום הפקדון אם היה בעת הפקדון יוקר ובשעת השאלה הוזל איך יהיה הדבר וכן להפך. החכמים נחלקו זה אומר בכה וזה אומר בכה והאמת שאם נגנב והפסידו הגנב משלם הקרן בשעת הגנבה והכפל בשעת העמידה בדין. ואם שלם השומר משלם כפי הערך בשעת השאלה ואם כחש ואחר כך נחם לשלם ישלם כערך אם היה שוה בעת היוקר מעת שכחש עד שנחם. ואם יקרבו ימי השומר למות יתחייב לתת הפקדון לאיש נאמן אשר נודע בנאמנות ויתחייב השני כמו הראשון. ואם נתרשל והניחו עם ממונו אם נפסד או לקחו היורש וישתמש בו יתחייב באחריותו מן הירושה. ואם רצה השומר לשלח הפקדון לבעליו בלי רשותו מה שהקרה בדרך האחריות לשומר אם לא שמר אותו השליח כהוגן ונפסד. מי שיש אצלו פקדון ושאל אותו הבעל דין להחזירו בשעתו ואם נמנע ולא החזירו ונפסד האחריות עליו. היה יום שבת ולא החזירו לשעתו אין עליו אחריות אם נפסד מפני כי בעת שקבל הפקדון על דעת שלא ישיב אותו ביום שבת ואפילו שלא נזכר בתנאי. בא בעל הפקדון ובקש הפקדון וידע השומר כי אם יתננו בעת שבקשו יקחנו השלטון או השולל יתחייב עליו שלא יתננו כי לשמרו הפקידו בידיו שלא יפסד ואם נשאר בידיו ונפסד אין עליו אחריות. ערבב השומר הפקדון עם ממונו נתחייב באחריות. היו שני פקדונים ונתערבו ואין אחד מן המפקידים מכיר פקדונו דנו החכמים לחלקם בשוה. והשומר שגנב הפקדון הוא בעצמו ולא רצה להשבע ופרע ממון לבעל הפקדון ואחרי כן נמצא העדות כי גנבו יש לו תשלומי כפל כי כן נאמר "עַל-כָּל-דְּבַר-פֶּשַׁע עַל-שׁוֹר עַל-חֲמוֹר עַל-שֶׂה" (שמות כב, ח) ופרט דברים אחרים להורות שכלם דרך אחת להם אע"פ שהזכיר כסף או כלים וחבר האבדה בעבור חיוב השבועה בכחוש. ואמרו קצת החכמים כי "וְנִקְרַב בַּעַל-הַבַּיִת אֶל-הָאֱלֹהִים" (שמות כב, ז) שבועה היא לפני הדיינים על כן אמר אחריו "עַל-כָּל-דְּבַר-פֶּשַׁע". ורבינו ישועה נ"ע פירש כי פשע הוא שיצא מרשות אל רשות כמו "בְּיָמָיו פָּשַׁע אֱדוֹם, מִתַּחַת יַד-יְהוּדָה" (מלכים ב ח, כ). והנה על כל דבר פשע דבר שיצא מרשות בעליו בין שנגנב בין שאבד. ויש לומר שמאמר "פֶּשַׁע" כולל מה שיעשה השומר בפקדון שנוי דעת הבעלים שבאמת הוא בלי רשותו. אע"פ שהזכיר כסף או כלים וחבר האבדה בעבור חיוב השבועה בכחוש ואמר "אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי-הוּא זֶה" (שמות כב, ח) ר"ל שראה הדבר ביד רעהו אחר שכחש עליו ואמר "כִּי-הוּא זֶה" שכחשתו וזהו האמת אך יש מפרש אשר יאמר "כִּי-הוּא זֶה" דבר השומר או מוצא האבדה אשר יאמר כי זה אשר אתה מבקש הוא שלי אומר "עַד הָאֱלֹהִים, יָבֹא דְּבַר-שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, ח) ר"ל דבר השומר ובעל הפקדון ואומר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים, יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שמות כב, ח). והנה במאמר "וְנִקְרַב בַּעַל-הַבַּיִת אֶל-הָאֱלֹהִים" (שמות כב, ז) הוא לאופן השבועה שיפטר השומר בשבועה. אבל במאמר "עַד הָאֱלֹהִים, יָבֹא דְּבַר-שְׁנֵיהֶם" באר הרצון באמרו "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים" הטעם בעדות העדים שהרי אמר "אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי-הוּא זֶה". והנה באמרו "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים" אין הטעם אחד משני היריבים ר"ל בעל הפקדון והשומר שאם כן נמצא משפט בעל הפקדון חמור ממשפט השומר כי השומר ישלם שנים עם מה שנחשד באמרו "אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי-הוּא זֶה" אמנם בעל הפקדון ישלם שנים מכיסו על כן יש לומר כי מאמר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים" חוזר על שני אנשים שקדם זכרם ר"ל השומר והגנב כי אפשר שכחשו ואחרי כן הוזכר הדבר על ידי עדים על כן אמר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים" כי לא ינצל הדבר המופקד משניהם אחר שנפסד אם הוא על ידי השומר או על ידי הגנב ומאמר "על כָּל-אֲבֵדָה" הוא מעין הפקדון. אך מה שאמרו חכמינו כי מאמר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים" חוזר על הנתבע לבד אינו כן כח הפשט. אך ר' שלמה הצרפתי פירש "עַד הָאֱלֹהִים, יָבֹא דְּבַר-שְׁנֵיהֶם" העד עם הנתבע כי על מה שאמר "אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי-הוּא זֶה" הוא מאמר העד ע"כ אמר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים, יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" כי כאשר זמם לעשות לאחיו כן יעשה לו. וסתר דברי רבותיו שאמרו כי מאמר "כִּי-הוּא זֶה" הוא למודה במקצת שיתחייב בשבועה והורה כי אין זה כח הפשט:

**#XXXI:2 דין שומר שכר**

**אמר** הכתוב "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ-שׁוֹר אוֹ-שֶׂה, וְכָל-בְּהֵמָה--לִשְׁמֹר" (שמות כב, ט) ולכל אחת מאלו שתי הפרשיות דבר בהווה על הרוב כי על הכסף והכלים אין נותנין שכר שמירה וזה ועל הרוב. אך ימצא שנותנין שכר. וכן על המעוט אין נותנין על שמירת הבהמות שכר. ובפרשה השנית בשומר שכר מה שימצא על הרוב באמרו "חֲמוֹר אוֹ-שׁוֹר אוֹ-שֶׂה" אם יקרו בדברים אשר לא יוכל להצילו כגון אם מת אשר לא יוכל להצילו מן המות ואמר "אוֹ-נִשְׁבַּר" כי אם נשבר רגלו לא ישלם זה וכן אם נשבה כי הלסטים היו חזקים ממנו. ואמר "אֵין רֹאֶה" שאם היתה עדות אינו מחויב בשבועה. ואמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם--אִם-לֹא שָׁלַח יָדוֹ, בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" (שמות כב, י) כי אולי הקרתה לו הסכנה משום שנשתמש לו לצרכו. והשבועה היא על הנתבע כאשר אמר "וְלָקַח בְּעָלָיו, וְלֹא יְשַׁלֵּם" (שמות כב, י) הטעם בעל הפקדון השבועה ולא ישלם הנתבע. ואולם יש שבועה על התובע כאשר יתבאר ואפילו לא יקבל התובע השבועה הדין יש לו לפטרו מן התובע בשבועה אלא אם יגנב מעמו חייבו לשלם על כל אופן ואם שמרו שמירה מעולה מפני שהוא שומר שכר. וכן אם יטרף צריך להביא עד הטרפה אם שיביא סימן מן הבהמה עצמה כאמרו שתי כרעים או בדל אוזן שהם אברים נגלים מראים שנטרפה בהכרח או שיביא עד שראה כי נטרף ולא יכול להצילו מן החיה הרעה. ויש מי שמשוה שתי הפרשיות שהם כשומר חנם ואם הבדילם הכתוב הדעת בו שהכסף והכלים בבית ואלו בהמות יקרו בהם מאורעים אחרים ורצה לפטרו מהם ואם חייבו באלו אם נגנבו ופטרו מהם הוא בעבור כי הבהמה תמצא עמו ועל כן אמר "וְאִם-גָּנֹב יִגָּנֵב, מֵעִמּוֹ" (שמות כב, יא) ועל כן יתחייב לשלם כי לא שמרו בטוב לא מפני שהיה שומר שכר והאמת כי רשל ולא רדף אחרי הגנב להצילו יתחייב לשלם. ואנחנו הקדמנו כי אין הדעת באחת משתי השמירות שרשל בשמירתו שאם חייבו על זו הגנבה מפני רשולו יש גם לחשוב על הנטרף מפני רשולו ולמה פטרו ואיך אפשר היות שני המאמרים כאחד על האחד נאמר רשל ועל האחד לא רשל והאמת שאם רשל בכל מה שספר להזיק הבהמה יתחייב לשלם:

**#XXXI:3 דין שואל חנם**

**אמר** הכתוב "וְכִי-יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ" (שמות כב, יג) זה על שואל בחנם ואמר "וְנִשְׁבַּר אוֹ-מֵת" שם שני תנאים "בְּעָלָיו אֵין-עִמּוֹ, שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם" (שמות כב, יג) "אִם-בְּעָלָיו עִמּוֹ, לֹא יְשַׁלֵּם" (שמות כב, יד). ולא יתכן לקחת כל אחד מאלו שני המאמרים על כלולו שאם לא היה בעליו עמו והוא נשתמש בו והוזק בכל מיני הזק דין לו לשלם אבל אם לקחו ועדיין לא נשתמש בו וכשהיה מוליכו מת לא ישלם אלא הוא פטור מן התשלומין אבל באונסים אחרים חייב. ו"אִם-בְּעָלָיו עִמּוֹ" ונסתכן לא ישלם הטעם שירגיש הנשאל כי לא הוזק מן השואל ומת אז לא ישלם הטעם כי לא שאל ממנו אלא להועיל לו ולכך נתרצה הנשאל. ואם מת מבלי שסכנו השואל לא ישלם. ויש להקשות שאם תתקיים העדות כי לא נסתכנה הבהמה בעוד שאין בעליו עמו כמו שתסתכן בעוד בעליו עמו ונפטר השואל איך יהיה הדבר. ויש לתרץ כי בעוד שבעליו יהיה משלים בדרך שהוא הולך על כן לא ישלם אבל אם אין בעליו עמו להשלים שלם ישלם. ויש מפרשים בעליו אין עמו בשעת השאלה ואין צורך כי לא יאות הפירוש:

**#XXXI:4 דין שואל שכר**

**אמר** הכתוב "אִם-שָׂכִיר הוּא, בָּא בִּשְׂכָרוֹ" (שמות כב, יד) והשואל בשכר והטעם ואם אין בעליו עמו ובא בשכר אין לו לשלם. או הטעם אם שכיר הוא בא העונש במקום השכר ואין הטעם הלך בשכרו כמו "בָּא שִׁמְשָׁהּ" (ירמיהו טו, ט) כסברת רבינו יפת נ"ע כי לא ימצא במלה אחת דבר והפכו זולתי אם הוא דרך כנוי:

**#XXXII דין הגנבה**

**#XXXII:1 דין** הגנבה הכתוב אמר "לֹא תִגְנֹב" (שמות כ, יג) בעשרת הדברים ובפרשת קדושים כתוב "לֹא, תִּגְנֹבוּ" (ויקרא יט, יא). ואולם בשנון האזהרה זכרו החכמים אופנים שאם שנן הוא להורות במה יתקדשו או כדי להכליל עם הגנב עוזריו. ואמתת הגנבה הוא שיקח האדם מה שאיננו שלו בסתר והאזהרה כוללת ואולם בחיוב המשפט חלוקה לפי משפטי הגנבה. נאמר על האדם "וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ, מוֹת יוּמָת" (שמות כא, טז) וזה האיש הוא ישראל שנאמר "כִּי-יִמָּצֵא אִישׁ, גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (דברים כד, ז). יש מפרשים שזה הסגלה לבני ישראל אבל "וְגֹנֵב אִישׁ" כולל ישראל ואינו ישראל וזה לא יתכן כי דין ישראל מקל וחומר. ומי שאמר כי על כן אמר "כִּי-יִמָּצֵא אִישׁ, גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו" להכליל האשה שבפסוק "וְגֹנֵב אִישׁ" הסגלה על הזכרים אין דבריו נכונים כי בזכור האיש כולל גם הנקבה אבל היא מצוה נשנית לכלול את הגר ואמר "וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ" על מנת שמכרו יתחייב הגונב מיתה. ואולם אם לא ימכרהו לא זכר הכתוב משפט. ואפשר שיתחייב יסור משום הגנב שאינו משלם דבר אכן מלבושו ומה שתופש יתחייב בכפל ואם העבידו ישלם לו שכר עבודתו. ואחרי שאמר "וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ" יש מפרשים או נמצא בידו וזה לא יתכן כי אם לא ימכרהו לא יתחייב מות. ואין הטעם שאם נמצא שבידו מכרו והוא לא גנבו אבל רשותו לבד. ואולם הכונה אחרי שמכרו אפילו שנמצא בידו יומת בעבור שבגנבת בהמה אמר "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ" (שמות כא, לז) ואחרי כן אמר "אִם-הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה" (שמות כב, ג) ואפילו אם מכרו שנים ישלם ובמשנה תורה אמר "וְהִתְעַמֶּר-בּוֹ, וּמְכָרוֹ" (דברים כד, ז) ושתי הלשונות דומות שלשון ומכרו בכסף. "וְהִתְעַמֶּר" לשון המרה ויש מפרשים לשון רוממות האדון לעבד. אם מכרוהו רבים כלם חייבי מות אין להם כופר כי זה כשאר חייבי מיתת בית דין. ואמר בגונב בהמה "וּטְבָחוֹ אוֹ מְכָרוֹ" ושוה הטביחה והמכירה במשפט אחד ואחרי שטבחו בין מכרו בין שלא מכרו כאחד. ואמר "חֲמִשָּׁה בָקָר, יְשַׁלֵּם תַּחַת הַשּׁוֹר, וְאַרְבַּע-צֹאן, תַּחַת הַשֶּׂה" (שמות כא, לז) וכולל הגנבה והטביחה תחת חמשה ותחת ארבעה לא שהגנבה חוץ מן הטביחה והמכירה עד שיתחייב ששה ושבעה. ואין סמך ממאמר "לֹא-יָבוּזוּ לַגַּנָּב, כִּי יִגְנוֹב" (משלי ו, ל) "וְנִמְצָא, יְשַׁלֵּם שִׁבְעָתָיִם" (משלי ו, לא) כי לא עיין בגנבת שור אבל הטעם תשלומין שלמים כמו "שִׁבְעָתַיִם, יֻקַּם" (בראשית ד, טו). ואין מאמר נכון מה שאמר מפרש אחד חמשה כנגד הטביחה וארבעה כנגד המכירה שהטביחה בבקר ובצאן והמכירה בבקר ובצאן בשוה ואלו היה כן היה לו לומר בענין דוד "וְאֶת-הַכִּבְשָׂה, יְשַׁלֵּם" חמשה (שמואל ב יב, ו) וענין מאמר דוד "כִּי בֶן-מָוֶת" הוא (שמואל ב יב, ה) משפט המלך שאם לא היה לו כי אם הכבשה לבדה כאלו היא חייו והנה נוטל נשמתו וממיתו והנה הגוזל חייב מות. ואולם ההכרח אשר יביא לזה המפרש לומר כזה כי בענין הגנבה לא חלק ביניהם אם לא ימכר ואם לא ישחט הראיה של זה מה שאמר "אִם-הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה" (שמות כב, ג) וההקש לא יועיל כי ההקש הוא במה שאינו כתוב לא על הכתוב. ובחלוף העונש בשה ארבעה ובשור חמשה נתנו החכמים טעמים והם בלתי נאותים כי היה ראוי להיות כזה חלוק בגנבה והלא בגנבה שוים בעונש "שְׁנַיִם, יְשַׁלֵּם" (שמות כב, ג). ויש לומר כי בגנבה אפשר שימצא בראשו אבל במכירה וטביחה לא ימצא בראשו ועל כן החליף העונש. ואמרו כי גנבת השור בקלות ועל כן החמיר בשור בעונש ואמרו כי הפסד השור יותר על כן החמיר בעונש שבו יחרוש. ויש אומרים כי גנבת השור קשה להסתירה ומי שיגנוב שור הוא גנב חריף על כן ענשו יותר. ואולם תשלום ארבעה וחמשה צריך להיות בערך הדבר הנפסד. וכן באמרו "שְׁנַיִם, יְשַׁלֵּם" וברשות המעניש יהיה הענין תלוי אם ימחול ואם לא ימחול. והנה אם גנב ראובן ובא שמעון וגנבו ממנו איך יהיה הדבר. יש להשיב כי ראובן לא יתחייב רק הגנאי והעונש יחזור אל שמעון ואם לא ימצא שמעון ישלם ראובן. ואין טעם לאומר שהכתוב אמר "אִם-הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה" וזה נגנב ממנו שמאמר "אִם-הִמָּצֵא תִמָּצֵא" טעמו אע"פ שמכרו ועדיין נמצא בידו שנים ישלם כאשר פירשנו במאמר "וְנִמְצָא בְיָדוֹ". שאם הכונה היות הגנבה נמצאת בידו אז ישלם שנים הנה ימכור או יטבח ויאמר נגנב בי הכתוב לא תלה העונש אלא בנפש הגנבה. ואולם אם מת ביד הגנב או נשבר לא יתחייב תשלומי ארבעה או חמשה אלא תשלומי כפל ולא יכשר מאמר מי שאמר שאם גנבו אחד מן הגנב והגנב השני טבח או מכר הגנב הראשון ישלם תשלומי כפל והשני לראשון תשלומי ארבעה וחמשה ונמצא נהנה הגנב הראשון. וגם דבר מי שאמר כי הראשון ישלם שנים והשני ארבעה או חמשה כלם לראשון ועל כן אמר "וְנִמְצָא, יְשַׁלֵּם שִׁבְעָתָיִם" (משלי ו, לא) כי הכתוב לא הסגיל הנה גנבת שור. אבל האמת שהאחרון משלם לבעל הדבר בין תשלומי כפל בין תשלומי ארבעה וחמשה. וחברים שגנבו משלשים בממון והכתוב אומר שור ושה לבד ולא הזכיר שום חי אחר ונראה שלא נקיש עליהם זולתם כך הורו חכמי הקבלה אע"פ כן אמרו להקיש גסה לגסה ודקה לדקה. ור"ל שאם גנב חמור ומכרו ישלם חמשה ואם גנב כלב ומכרו ישלם ארבעה. והנהרג מן חיות הטמאות כדין הטבוח ונעזרו מן מאמר ו"אִם-הִמָּצֵא תִמָּצֵא בְיָדוֹ הַגְּנֵבָה" וכלל שאר בהמה באמרו מ"שּׁוֹר עַד-חֲמוֹר עַד-שֶׂה--חַיִּים: שְׁנַיִם, יְשַׁלֵּם" (שמות כב, ג). אכן בעלי הקבלה אשר אמרו כי תשלומי ארבעה וחמשה בשה ושור לבד על כן אמרו באמרו "חַיִּים, שְׁנַיִם, יְשַׁלֵּם" ולא מתות והלא האתנח במלת "חַיִּים". והוא הדין על העוף אם גנב ומכר או טבח. ונראה שאם מתה הבהמה בעוד שגנבה לא יתחייב רק שנים. בעלי הקבלה אמרו שאם גנבו וגדל ואחרי כן מכר או טבח אינו משלם רק שנים כי נעשה בו שנוי והאמת שמשלם כמו שהיה שוה בשעת הגנבה. גנב את ההרה משלם בכפלו תשלום העובר. הרתה אחרי שגנבה זוכה הגנב בעובר. ו"אִם-בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב, וְהֻכָּה וָמֵת--אֵין לוֹ, דָּמִים" (שמות כב, א) הדעת בו בלילה שנאמר "חָתַר בַּחֹשֶׁךְ, בָּתִּים" (איוב כד, טז). ואמר "אֵין לוֹ, דָּמִים" הטעם שאם נתברר לו פן יסכננו יש לו להרגו ואמר "אִם-זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו, דָּמִים לוֹ" (שמות כב, ב) מפני כי אפשר שיצעק ויתקבצו אנשים ולא יסתכן על כן אמר "דָּמִים לוֹ" ואם הרגו חייב מות. ואמרו "שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם--אִם-אֵין לוֹ, וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ" (שמות כב, ב) חוזר למה שגנב כי תשלומין חייב ולא הריגה ואם אין לו ונמכר בגנבתו והכתוב דבר על הנמצא אחרי הרוב כדרך "כִּי בַשָּׂדֶה, מְצָאָהּ; צָעֲקָה, הַנַּעֲרָה" (דברים כב, כז) כי אפשר בלילה אם ירגיש כי לא יסכן אדם יש לו דמים כגון בן שבא לגנוב מן האב או אח מן האח או שהוא חלוש בלי כלי זיין וכן ביום אם לא היה שם קבוץ והרגו אין לו דמים. ואמר "אִם-בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב" הוא הדין אם שבר הדלת או עלה בחלון. דנו החכמים אם נכנס הגנב בבית וקבץ כל מה שקבץ תחת ידו עליהם יש לשים תשלומי כפל אבל מה שלא בא מתחת ידו אינו חייב. אומרים החכמים שהכתוב אמר "וְנִמְכַּר בִּגְנֵבָתוֹ" (שמות כב, ב) ומי שימצא שיקנהו כי אולי יגנוב גם את שלו ואומרים כי על כמו זה היו מתרין בית דין שאם יוסיף לגנוב להמיתו והיה נזהר והוא הדין במפתה. העבד או אשת איש שגנבו אם יש להם ממון לעצמם משלמין ואם אין להם לא יתחייב על הבעל והאדון דבר אלא העבד כשישתחרר והאשה כשתתאלמן או תתגרש יעשה להם הדין ואם הם חייבי מות ימותו ואם הפסיד האדון יפסיד. עבד התנחלות אין משלם האדון דבר כי לא יתחייב האדם במעשה זולתו וקטן שגנב אינו חייב בתשלומי כפל כי זה משפט והקטן לא יתחייב במשפט. ואולם גנבה שתעשה להצלת נפש אינו עובר בלא תעשה ואם גנב דעתו עד שתרד דעתו על צד השוה אין זה חטא כי התורה הזהירה הגנבה שהיא על צד החמס. ואולם חלוף משפטי הגנבה בארה התורה על גנבת נפש חיוב מיתה ועל גנבת שור ושה תשלומי ארבעה וחמשה. ואולם על גנבת שאר דברים תשלומי כפל כגון מה שאמרה התורה "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ-כֵלִים, לִשְׁמֹר, וְגֻנַּב, מִבֵּית הָאִישׁ" וכו' (שמות כב, ו) ונאמר "אִם-יִמָּצֵא הַגַּנָּב, יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם" (שמות כב, ו) לרעהו[[196]](#footnote-196). וגונב דעת חברו במשקל או בחשבון או במדה גנב הוא וכן המכחש פקדון ותשומת יד או אבדה:

**#XXXIII דין האבדה**

**#XXXIII:1 הכתוב** הזהיר שלא יתעלם האיש באבדת אחיו להפסד אלא אם יכיר כי אולי תפסד יתחייב להשתדל להחזירה אליו כאשר אמר "לֹא-תִרְאֶה אֶת-שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת-שֵׂיוֹ, נִדָּחִים, וְהִתְעַלַּמְתָּ, מֵהֶם: הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם, לְאָחִיךָ" (דברים כב, א) חייבו להשיבם אל בעליו אם בעצמו אם על ידי שליח ואמר "וְאִם-לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ, וְלֹא יְדַעְתּוֹ" (דברים כב, ב) שיהיה עמו עד דרוש אחיך אותו והשבות לו על מנת שלא יהיה לזה הפסד באסוף אותו והכתוב לא הורה להעבידו אלא לאספו לבד ועל כל פנים הבהמה צריכה פרנסה ויתחייב לפרוע בעל הבהמה ההוצאה שלא יפסיד השומר ואם לא נודע הבעל וההוצאה עודפת משויון הבהמה הורו החכמים שאם הוציא הוצאה לפי שויונה ימכרנה על פי בית דין. ואם ראה שאם יפרנסנה תצא הפרנסה בשויונה והוא הפסד על הבעל ימכרנה וישמור המעות לבעליו ואם לא ימצא הבעל יתנם לכהן כאשר נאמר "וְאִם-אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל" וכו' (במדבר ה, ח) ודין לאספה במקום שראוי לשמרה ואפילו יהיה עמו ואמר "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ" (דברים כב, ג) להכליל בהמה טמאה ואמר "וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל-אֲבֵדַת אָחִיךָ" (דברים כב, ג) והנה באבדת ישראל אח צדיק יתחייב שלא יתעלם. ואם יהיה אויבו ואם הוא אחיו דין להשיב אבדתו כאשר אמר "כִּי תִפְגַּע[[197]](#footnote-197) שׁוֹר אֹיִבְךָ, אוֹ חֲמֹרוֹ--תֹּעֶה, הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ, לוֹ" (שמות כג, ד). ואם לא התנה הכתוב לאספו אליו הדין נותן לאספו ואם הוא אויב לו וחייבו שלא ינטור עליו איבה והוא נכלל באמרו "וְאִם-לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ" כי אע"פ שהזהיר הכתוב לא ינצל אדם ממדה זו. ולא יקרא אויב ושונא משום שהוא עובר במצות כאשר אמרו קצת אנשים כי אויב ושונא הם פעלים יוצאים שנאמר "וְהוּא לֹא-אוֹיֵב לוֹ" (במדבר לה, כג). ואמר הכתוב "כִּי-תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ, רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ" (שמות כג, ה) והוא הדין לכל בהמה. ואמר "וְחָדַלְתָּ, מֵעֲזֹב לוֹ--עָזֹב תַּעֲזֹב, עִמּוֹ" (שמות כג, ה) וענין העזיבה צריך לעזוב המשא מן החמור זה מצד זה ובעל החמור מצד זה. ויש מפרשים אותו לשון עזרה מלשון "וְאֶפֶס עָצוּר וְאֶפֶס[[198]](#footnote-198) עָזוּב" (מלכים ב יד, כו) וטעמו לעזרו ונאמר במשנה תורה "לֹא-תִרְאֶה אֶת-חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ, נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ, וְהִתְעַלַּמְתָּ, מֵהֶם: הָקֵם תָּקִים, עִמּוֹ[[199]](#footnote-199)" (דברים כב, ד) והטעם בו "רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ" ויקימנו עם המשא ולשם הזכיר עזיבת המשא מן הבהמה והנה להקימו עם המשא ואמר "הָקֵם תָּקִים, עִמּוֹ" יש אומרים המשא עם החמור ויש אומרים עם הבעל שאם לא ירצה בעל החמור גם זו פטור ממצוה זו ואולם על האינו ישראל הוא על צד הרשות. נראה האבדה שצריך להשיב לכהן היא אשר נמצא הבעל וכחש וגם נחם אחרי כחושו ואם לא נמצא מבקש והוא מכיר כי הוא בעליו צריך להחזירו שנאמר "הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ, לוֹ" (שמות כג, ד) אבל אם לא נמצא הבעל דורש וגם אינו מכיר מי הוא בעליו זכה במציאתו:

**#XXXIV דין ההלואה**

**#XXXIV:1 התורה** אמרה "אִם-כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת-עַמִּי, אֶת-הֶעָנִי עִמָּךְ" (שמות כב, כד) וזה נראה על דרך ספור לא על דרך חיוב. אכן הכתוב חייב במקום אחר כאשר אמר "וְכִי-יָמוּךְ אָחִיךָ, וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ --וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ" (ויקרא כה, לה) בין על ידי מתנה בין על ידי הלואה. והנה זכר ההלואה ואמר "וְהַעֲבֵט, תַּעֲבִיטֶנּוּ, דֵּי מַחְסֹרוֹ, אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ" (דברים טו, ח) והזהיר ללוה באמרו "וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן" (דברים טו, ט) וגדולה מצות ההלואה מן הצדקה שזה הצרך ושאל והזהיר הכתוב שלא יהיה הלוה נושה. חכמינו ע"ה הבדילו בין נושה ובין לוה שהלוה לוה כסף לתת כסף אבל הנושה לוקח חטים לתת כספים. והאמת שהנושה תואר למלוה בשעה שיגוש אותו עת אחר עת לפרוע לו והוא יודע שאין לו כגון שאמר "וְהַנֹּשֶׁה--בָּא לָקַחַת אֶת-שְׁנֵי יְלָדַי" (מלכים ב ד, א) ונאמר "אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ" (דברים כד, יא). ואם אינו יודע כי יש לו אסור לביישו ולהכלימו ולדחקו כי כן אמר "אֶת-הֶעָנִי עִמָּךְ--לֹא-תִהְיֶה לוֹ, כְּנֹשֶׁה" (שמות כב, כד). וכשם שחייב המלוה להלוות כך חייב הלוה לפרוע אם יש לו עליו נאמר "אַל-תֹּאמַר לְרֵעֲךָ לֵךְ וָשׁוּב" וכו' (משלי ג, כח) ונקרא רשע שנאמר "לֹוֶה רָשָׁע, וְלֹא יְשַׁלֵּם" (תהילים לז, כא). כשיתבע המלוה ממונו בית דין יורדים לנכסיו ופורעין למלוה מכל מה שימצא תחת ידו לבד שלא יהיו של אחרים שאולין או שכורין ואפילו יש לו בעלי חובין אחרים הקודם תובע כדין נפרע כשלא באו אחרים לתבוע. ואם טען המלוה שיש לו נכסים והלוה טוען שאין לו ומה שיש לו שאולין ושל אחרים ישבע ויפטר. יש דברים שאי אפשר שיפרע מהם בעל חוב כגון כסות יום וכסות לילה שלו ושל אשתו וכלי אומנותם והפרנסה שיש להם חיי צער אלא מה שיש להם לדרך טיול ואפילו של שבת גובה מהם. כשיבוא בעל חוב להפרע גובה כל מה שימצא אינו מניח לו רק כסות שראויה בימי חול ומזון וכלי חרש וכלי אומנות ששויונם מעט. ואין טענה במזונות אשתו ובניו שהרי אומר "וְשַׁלְּמִי אֶת נִשְׁיֵךְ וְאַתְּ וּבָנַיִךְ תִּחְיִי בַּנּוֹתָר" (מלכים ב ד, ז). אשתו ובניו אינם משתעבדים תחת חובו ומה שאמר "וְהַנֹּשֶׁה--בָּא לָקַחַת אֶת-שְׁנֵי יְלָדַי" אולי ערבים היו ונשיי האשה היה כאשר אמר "וְשַׁלְּמִי אֶת נִשְׁיֵךְ":

**כשתבע** המלוה מן הלוה לפרוע והוא טען שאין לו והמלוה חשד שיש לו והסתירם אסר הכתוב להכנס אל ביתו של לוה לא הוא ולא שליח בית דין אלא אומר "בַּחוּץ, תַּעֲמֹד; וְהָאִישׁ, אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ, יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת-הַעֲבוֹט, הַחוּצָה" (דברים כד, יא). אם היה כסות לילה אומר הכתוב "לֹא תִשְׁכַּב, בַּעֲבֹטוֹ" (דברים כד, יב) ר"ל לא תשכב ויהיה העבוט עמך וצריך להחזירו בלילה ואם הוא כסות יום אומר "כִּי הִוא כְסוּתֹה לְבַדָּהּ, הִוא שִׂמְלָתוֹ לְעֹרוֹ" (שמות כב, כו) וצריך להחזירה ביום וממה שאמר "כִּי הִוא כְסוּתֹה לְבַדָּהּ" מראה אם יש לו אחרים לא יחזיר. מה בין שליח בית דין ובין המלוה ששליח בית דין לוקח בזרוע והמלוה ברצון הלוה. יש חכמים אומרים שאם חבלו על ידי בית דין אין לו להחזיר לא נמצא לו שום דבר משביעין אותו אם יש ומסתירם או שמסר על ידי אחרים על כל איזה צד ומחרימין גם כן על מי שידע שיש לו ויבוא ויעיד. ואם אחר שהשבועה או החרם נראה לו ממון אין ללוה לומר אני נשבעתי שאין לי אלא יתפוש המלוה עד שיביא ראיה שאינם שלו. והיודע שאין לבעל חובו דבר והוא מגלגל עליו לביישו ולהשביעו גוערין בית דין למלוה מפני אזהרת התורה "לֹא-תִהְיֶה לוֹ, כְּנֹשֶׁה" (שמות כב, כד). ואם היו לו חובות לאחרים מעתיקים חובותיו למלוה להפרע זה המלוה שיש לו שטר הלואה ואפילו היו לו חובות אחרות שהיה חייב לאחר קודם זה שיש עליו שטר מן הלואה שיש עליו על פה בלא עדות. המלוה בשטר ובעדים הוא משובח והמלוה בעדים בלא שטר קודם להפרע מן המלוה על פה שאין לו משכון אם כן הנשבע שאין לו לפרוע למלוה בשטר מפני שיש לו חובות על פה ונודע קודם להפרע המלוה בשטר שמא תהיה רמאות. הלוה מעבדו ומאשתו אם שחרר לעבדו וגרש לאשתו אינו משלם אם לא היתה לו הלואת אשתו מנדוניתה. התורה אסרה למשכון האלמנה שנאמר "וְלֹא תַחֲבֹל, בֶּגֶד אַלְמָנָה" (דברים כד, יז) ואסור לחבול דבר שעושים בו מעשה אוכל כגון עריבה וסכין כי כן אמר "לֹא-יַחֲבֹל רֵחַיִם, וָרָכֶב: כִּי-נֶפֶשׁ, הוּא חֹבֵל" (דברים כד, ו) ר"ל חיי נפש. ובעלי הקבלה אמרו מה הטעם לומר "רֵחַיִם, וָרָכֶב" והם שני כלים עושים מלאכה אחת ואם אמר הכלי האחד היה מספיק אלא כדי לחייבו שתי מלקיות משום שני כלים אלא אמר זה שלא יאמר שלא חבלתי כלי שלם. אמרו בעלי הקבלה אחרי שיחזיר המשכון ויקחנו בעת הצורך או כשאינו צריך יקחנו מה יועיל המשכון. והשיבו תשובה כדי שלא ישמט בעל חוב בשביעית ויעשהו מטלטלין אצל בניו אלא נפרע מן המשכון אחר שמת ואולי המקבל משכון בשעת הלואה אינו חייב להחזיר ואינו עובר בלא תעשה. הרי המשכנות על שלשה דרכים כלים שמכין בם מזון אין ראוי למשכון וחוץ מאלו יש לו למשכון ויחזיר מה שצריך ביום ביום ומה שצריך בלילה בלילה ועד עולם יתחייב שיקח ויחזיר מת הלוה אינו מחזיר לבניו ואם הושם לו המשכון בשעת הלואה לוקח אותו ואינו מחזיר. אבל כלים שאין בהם צורך יום ולילה תקנו להמתין לו עד חדש ימים ואחרי כן אם לא פרע לו מוכרין אותו ונפרע בעל החוב. מי שערב יש לקחת משכונו מתוך ביתו ברשות שוטר הדיין בהכרח שנאמר "לְקַח-בִּגְדוֹ, כִּי-עָרַב זָר" (משלי כ, טז). לא אסרה התורה לקיחת המשכון מביתו בהכרח אלא על ההלואה. אבל האדם על שכרו או שכר בהמתו וכליו ושכר ביתו הרי זה בא לביתו ולוקח המשכון אכן אם הניחו על דרך ההלואה אסור. הורו החכמים שמותר לתת משכונו של איש בשכר אם איש עני הוא ומה שיקח בשכר להעבירו על חובו:

**תם דין ההלואה**

**#XXXV דין הנשך והתרבית\***

* כל הדברים האלו הנאמרים כאן הדינים שבין אדם לחברו אין להם שום כח בפועל בזמן הזה כי המה הולכים לפי חקי הממשלה יר"ה.

**#XXXV:1 התורה** אסרה הנשך בארבעה מקומות. אמר "לֹא-תְשִׂימוּן עָלָיו, נֶשֶׁךְ" (שמות כב, כד) "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ" (ויקרא כה, לז) "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית" (ויקרא כה, לו) "לֹא-תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ, נֶשֶׁךְ כֶּסֶף" וכו' (דברים כג, כ). אמר הכתוב "לֹא-תְשִׂימוּן עָלָיו, נֶשֶׁךְ" לשון רבים להכליל המלוה והסופר והעדים והערב והסרסור והמסייע לאחר והמורה עוברים משום "לֹא-תְשִׂימוּן עָלָיו, נֶשֶׁךְ" ומשום "וְלִפְנֵי עִוֵּר, לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל" (ויקרא יט, יד). ויש אומרים כי מה שאמר "אִם-כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת-עַמִּי, אֶת-הֶעָנִי עִמָּךְ" (שמות כב, כד) אסור לאנשים אשר ידם חזקה והם יכולים לעזור לעניים באה האזהרה עליהם לשון רבים "לֹא-תְשִׂימוּן עָלָיו, נֶשֶׁךְ". כל האזהרות תלויות למלוה לא ללוה שאם המלוה הוא מוזהר לא ימצא לוה ועם כל זה לא יהיה חייב מלקות אחרי שיש להוציא הרבית מידיו בדין תורה. אומרים בעלי הקבלה שהרבית האסורה מן התורה היא רבית קצוצה והיא האסורה מן התורה. ואולם הכתוב חלק ואמר "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית" וכפי דעתם שאין חלוק בין נשך ובין רבית ולמה חלקן הכתוב לחייב לעובר בשני לאוין. ואולם חכמינו ע"ה הבדילו ביניהם ואמרו הנשך הוא אשר יתן איש זהב בזהוב וחצי עד זמן. והתרבית היא אשר יתן זהב בזהוב וגרה לכל חדש וחדש וירבה. ואחרים אמרו כשיזכור הנשך והתרבית יחד הנשך במכירה בנשיון והתרבית יהיה בהלואה הטעם שלא ימכור דבר שוה כסף בכסף וגרה וכן לא ילוה אותו כור קמח בכור וסאה. ואחרים אמרו כי הנשך בתחלה משלש לתת גרה בזהוב ויעלה בשנה זהוב וחצי ואם לא יפרע לו יעשה עוד חצי זהוב קרן וישך אותו. ואחרים פירשו כי הנשך הוא כדמות שילוה לו עשרה זהוב ויגבה מהם אחד והרבית להרבות על עשרה אחד ויהיו אחד עשר עד זמן פלוני. ומהם אמרו כי הנשך הוא בממון והמרבית הוא במאכל שנאמר "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ; וּבְמַרְבִּית, לֹא-תִתֵּן אָכְלֶךָ" (ויקרא כה, לז). אך בעלי הקבלה בעבור שמצאו "לֹא-תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ, נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל: נֶשֶׁךְ, כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ" (דברים כג, כ). אמרו הנה במקום אחד נאמר "נֶשֶׁךְ" בכסף ובמקום אחר נאמר מרבית מכלל שהתרבית הוא נשך והנשך הוא רבית. אך יש מן חכמינו אומרים שכל נשך רבית ולא כל רבית נשך. והנראה שיש הבדל בין נשך ובין רבית שהנשך הוא שמוסיף מה שיתן בכל חדש ובכל עת נושך והרבית שלוקח עשרה בשנים עשר עד זמן פלוני אחרי כן יפרעם לו ושניהם יתכנו בכסף ושניהם יתכנו באוכל ר"ל הנשך והרבית. אמנם אחרי ההוה הנשך יותר ימצא מיוחד בכסף והתרבית תמצא מיוחדת באוכל על כן פעם הכתוב אומר "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ; וּבְמַרְבִּית, לֹא-תִתֵּן אָכְלֶךָ". ופעמים אומר "לֹא-תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ, נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל". על כן מה שפירשו בעלי הקבלה כי מה הועיל הכתוב בזה אלא כדי לחייב עליו בשני לאוין לא אמרו כלום עד שאמרו בפסוק "לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ, וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ" (דברים כג, כא) שעבר על שני לאוין ועשה. בעלי הקבלה אמרו שאסור ללוה ללות ברבית שנאמר "לֹא-תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ". וכך אמרו שמפי השמועה למדו שזה אזהרה ללוה כנראה מדעתם שפשט התורה אינו סובל אך למדו זה מן הקבלה והטעם לפי דעתם עשו מלת "תַשִּׁיךְ" פועל יוצא לשנים פעולים והטעם לא תגרום לאחיך לקחת ממך נשך ומה יעשו במלת "לַנָּכְרִי" תשיך ולאחיך לא תשיך. אכן חכמי הקראים גם כן אמרו שאסור ללוה ללות בנשך מפסוק "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ; וּבְמַרְבִּית, לֹא-תִתֵּן אָכְלֶךָ" עד שאמרו כי ללוקח אסורו ממאמר "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית". ולנותן ממאמר "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ" ויש לטעון שהכנוי סותר דעתם. אכן יש להקשות שהכנוי הוא על הנשך ואם הדבר כן מה הטעם בנשך היה ראוי לומר נשך והבי"ת בית הכלי ונראה שזה טענה מחשבית. וזה לא יתכן כי למי שנאמר עליו "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית" לו נאמר "אֶת-כַּסְפְּךָ--לֹא-תִתֵּן לוֹ, בְּנֶשֶׁךְ" ששב ופירש מה הוא הנשך והתרבית ומה שאמור לזה אמור לזה וגם מאמר "כַּסְפּוֹ, לֹא-נָתַן בְּנֶשֶׁךְ" להיות חוזר אל הנותן אי אפשר שהחריש מן הלוקח והזכיר הנותן אבל הטעם לא נתן כספו לקחת נשך. אמנם אסורו יהיה מפאה אחרת משום "וְלִפְנֵי עִוֵּר, לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל" (ויקרא יט, יד) שאסור עליו להחטיא את חברו. כל הלוקח נשך מחברו יש להוציאו מידיו בדין תורה ואם נדר אינו נותן ואם הוא בשטר. בכל מקום הנשך אסור בין מן האב לבן בין מן הבן לאב. והמלוה לחברו וכשפרע לו נתן לו יותר על מה שהלוהו דינו נשך שנאמר "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ". הלוקח נשך והחזיר נמחל ואם החזיר ומת והחזירו קרוביו אין מקבלין אבל נותן הנשך אם רוצה למחול אינו מחול שהרי עצמו של דבר אסור. וכן אמרו בעלי הקבלה שכל רבית מחולה היא אבל התורה לא מחלה. אסור שיתן אדם מעות על דרך שותפות שיהיה קרוב לריוח ורחוק להפסד שזה ריח רבית וכן לא יחבר הקרן עם השכר וגם לא יהנה שאם יהנה הנה הוא רבית ולא יתכן שאם נתנם על דרך שותפות לכתוב אותם מלוה שאם יתגלגל הדבר ביד היורש נמצא זה פורע רבית. מדרך דעת כל הנותן מעות או דבר אחר על דרך שותפות צריך להותיר למתעסק שכר טרחו ומזונו שלא יחשוב טרחו רבית במעותיו. סוף המאמר אסור ליהנות לאדם אודות מעותיו בשום דבר כי זה ריח רבית כגון לשלוח סבלונות או נתינת שלום בין מלמוד וכל טובת הנאה ריח רבית בין לכבדו בכל מיני כבוד במה שלא היה רגיל עמו כאשר נאמר "נֶשֶׁךְ, כָּל-דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ" (דברים כג, כ). אבל על ריוח שיהיה במכר וקנין אינו בחזקת נשך אבל הריוח שיהיה מצד המתנה מעות הוא רבית באיזה צד דבר שהיה שוה תשעים זהובים ולקחו כמאה בהמתנה. היה שוה מאה ולקחו בתשעים ופרע לו מותר ואפילו אם חזר ולקחו מי שמכרו התשעים במאה. היה משכון על ידי אדם מלוה וחזר לבעליו ושכרו השכר שנותן נשך למעות שהלוהו. ואסור להשכיר דינרים כדרך ששוכר כלים מפני שהכלי עומד במקומו והמעות מוציא אלו ומביא אחרים. המלוה לחברו מעות אם פחתו או הותירו איך יהיה הדבר צריך לפרעם כפי שהיו שוים בעת שנתנם לו. דמיון שהכספים עולים ויורדים והזהוב עומד במקומו או הזקוק. ואם עקר המטבע בכספים בנשיאה ונתינה מחזיר לו כספים. נפסל המטבע שהלוה מחזיר לו המטבע הנמשך לפי העת. הותירוהו או פחתוהו פורע לו לפי שויון המעות שהלוה. הנה אמרנו כל הנאה שיהנה האדם בהלואתו הוא רבית וכל הממשכן דבר בהלואתו אסור ליהנות ממנו. ובעלי הקבלה אמרו אם היו למשכון בשעת הלואתו פירות אסור ליהנות מהם ואם אין לה פירות ונעשו נהנה מהם מפני כי מה שזרע או יהנה או יפסיד. והאמת כי בין אלו ובין אלו צריך לגבות מה שאכל. והמוכר דברים ואמר עד זמן פלוני אם אתן לך מעותיך יהיו הבית או השדה שלי אם אכל מן הפירות מנכה לו. ואם היה זה מאמר הלוקח שעד זמן פלוני כל עת שתרצה אם תפרע לי מעותי יהיה הבית או השדה שלך זוכה במה שיאכל. אלא אם מכר ולא פרע לו כלל המעות אלא קצתם ואמר כשתביא לי כלל המעות יהיה השדה שלך אסור לשניהם לאכול מן הפירות. הלוקח לא יאכל שאם לא יקח נמצא מה שאכל רבית על מעות שנתן והמוכר לא יאכל שאם יאכל והקונה פרע מה שאכל הוא רבית על מעות שעדיין לא פרע לו שאינו קנין גמור. אבל אם עשהו קנין גמור והמעות חוב עליו מותר. בעלי הקבלה הבדילו בין המשכונות יש משכון שאם אכל ממנה הוא רבית של תורה כגון שאכל הפירות שהיו לו בשעה שמשכן. ויש משכון שאפילו אם פחת מהלואתו דבר מועט אינו יוצא מאסור אבק רבית. ויש משכון שאוכל פירותיו יש לו ריח רבית כגון שדה שזרע הוא אבק רבית אך אם יהיה בנכוי הוא משכון של התר. ויש משכון שמותר לאכול פירותיו כגון שהלוה מעות עד זמן פלוני לגבות כלל המעות עד אותו הזמן והמשכון יצא בחנם. והבדילו בין משכון שמסלק אותו הממשכן כל זמן שירצה ובין משכון שלא יוכל לסלק עד זמן הקצוב להם. והאמת שהכל תלוי על פי התנאי ואמת שאם התנאי לסלק בכל עת שירצה אין ידו שולטת בו. ובעלי הקבלה אמרו אין בעל חוב של מלוה גובה ואין הבכור נוטל פי שנים ושביעית משמטת וכשיוצא אינו נוטל דבר מפירותיו אלא אם זכה ונטל אין מוציאין מידיו אך אם התנאי לסלקו עד תכלית הזמן הוא הפך אלה התנאים. והלא מהם אומרים שזה הדין אמרוהו למה שיש לו אבק רבית ואסור הוא ואיך דנו בזה הדין בדבר שהוא אסור עד שאמרו שזה המשכון שדה היה בנכוי ר"ל על משכון של התר ואם היה משכון ישראל ביד עובד כוכבים והעובד כוכבים משכנו לישראל ישראל נהנה בו כאלו הוא של עובד כוכבים בדינו ואסור לומר הממשכן לבעל המשכון להשתמש בו למטה משויו רק בשויו. הורו החכמים שהמוכר דבר משל ששה ככרות לחם בזהוב אם יאמר קח ששה וחצי ותן לי זהוב מותר אלא אם אמר קח חמשה וחצי ככרות לחם בזהוב עד למחר אסור. וככה אם השכיר שדהו שיתן בכל חדש זהוב והרי שנים עשר זהובים בשנה אם יאמר תן לי עשרה זהוב בידי מיד זה מותר. וככה הורו השכיר לו בית בעשרה זהוב בשנה ואם תתן כמה זהוב שאתקן הבית אתן לך שנים עשר זהובים זה מותר לבד שיתן המעות לתקון המשכון כי מה שהותיר מן הריוח הוא לשבח המשכון אבל כדי שיסחר עם המעות הוא האסור. אסור לו לאדם לומר עבוד לי במלאכה זאת ואני אעבדך למחר כפלים. אסור להקדים נתינת שכר לפועל כדי לעבוד עבודה ששוה זהוב בעשרים גרה ונראה שהוא אסור בין שהקדים לו שכרו בין שיתחייב מיד כיון שפחת שכרו בשביל נתינת המעות. כל המוסיף על המלוה הוא נשך והוא אסור מן התורה. וכך הנותן חטים ארבעה כורים בחמשה גם הוא רבית:

**נהגו** אנשי הדור ומתירים זאת התוספת שאם קבל המלוה אחריות על מעותיו בין שהרויחו מעותיו בין שלא הרויחו והכתוב אומר "אַל-תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית" (ויקרא כה, לו) והנה לכל הלואות מלוה לא הכשירה התורה להנאתו ואם זה המלוה כדי שיהנה בהלואתו מקבל אחריות עליו והנה הוא מקבל הנאה כפלי כפלים על שכר האחריות ונמצא שזה נשך שבזולתי תנאי זה לא ילוהו. ובעלי הקבלה אמרו המשתף לחברו במעות אסור לצרף השכר עם הקרן כי אם לא יהנו המעות נמצא שזה פורע רבית ובידוע שקבל עליו אחריות. מה שנודר על הכתובה ונהנו ומוסיפים על הקרן הוא בדרך מתנה:

**ואני** רוצה לבאר חלוקי משא ומתן שעולה מצדם נשך שיהיה האדם נזהר בהם משום ריח נשך. ואלו הם חלוקי משא ומתן מצד הלואה מצד שותפות מצד המשכון מצד המכר והקנין מצד השכירות מצד טובת הנאה מצד התמורה. וכל אלו הרמזנום אכן רציתי לבאר כל אחד ואחד בפני עצמו:

**רבית** הבאה מצד הלואה כגון שהלוה לו מעות נודעות והוסיפו במשקלו אמרו בעלי הקבלה כשיבוא לפרוע אם הוזלו הפירות מחמת התוספות מנכה התוספת ואם לא הוזלו פורע מן המטבע היוצא באותה שעה. והאמת שפורע לו לפי שעור הראשון הוא הדין אם נפסל המטבע שהלוה לו פורע שויון שהיה לו בעת שהלוה. ואולם אם היו הכספים שוים עשרים זהובים יעלו שלשים חוב שיפרע כפי שהיו שוים בעת שלוה. ואם הוקירו פורע כפי שהיו שוים בעת שלוה. ובעלי הקבלה אמרו כשלוה בלא קביעות זמן אם היה השעור קבוע או שהיה ללוה מאותו המין שלוה פורע לו בשעור שלוה שהרי היה לו לפרוע בעת שלוה אבל אם לא היה השעור קבוע ולא היה לו מאותו המין אסור ללות סתם סאה בסאה שמא יוקירו נמצא פורע רבית ואם לוה עשה אותם דמים. ואם לוה סתם אם הוזלו פורע כשעור שלוה ואם הוקרו פורע כפי שהיו שוים בעת שלוה ונראים הדברים. ואולם אסור ללות פירות בפירות אם היה לו מאותו המין או שהיה השעור קבוע עד זמן קבוע אלא לוה סתם. אדם שיש לו מלוה אצל זולתו ובא לגבות כדי לסחור יין או חטה אם אמר לו הלוה אני אשער לך חטה במלוה שלך אם לא היה לו הוא אסור ואם היה לו מותר:

**רבית** הבאה מצד השותפות כגון המשתף מעות עם חברו אין ראוי שיהיה קרוב לריוח ורחוק להפסד אבל צריך שיהיה קרוב לריוח וקרוב להפסד. ואסור לצרף עם אדם במעותיו השכר עם הקרן שמא לא ירויח ונמצא משלם נשך. ואסור לתת בחברה מעות לעסוק בהם שיהיה הצער תמור הקרן אלא צריך להוסיף לו כדי צערו. חברים שלקח אחד מהם מעות והצרך לעצמו אין ראוי להעשות לאחר וותור בהנאה. ואם לקחו שניהם בהלואה ונושכים אותם ולקח האחד מעות מביניהם לצרכו אין ראוי לתת זה הנאתם מפני שהמלוה תובע משניהם ונמצא זה תובע מזה נשך:

**רבית** הבאה מצד מכר וקנין זהו כל נותן הלואה בשביל שדה אמר עד זמן פלוני אם לא תתנם לי תהיה השדה שלי אסור לאכול פירותיו. ומי שמכר שדה והתנה כשיהיו לו מעות אקח השדה אסור לו לאכול מפירות השדה. ואם אמר הקונה כשיהיו לך מעות תקח מותר לאכול הפירות. אבל אם אמר המוכר לקונה שנתן לו קצת מעות כשתביא שאר המעות יהיה קנוי לך מעכשיו אסורים הפירות למוכר ולקונה שכל אחד נמצא מהם אוכל רבית מצד מעותיו אבל ממתינים עד שיראו למי יהיה השדה. אבל אם אמר המוכר כשתביא שאר המעות אז תקנה אוכל המוכר פירות השדה. אסור להוסיף על המכר באיזה צד קנה במאה ואמר עד זמן פלוני תתן לי מאת ושלשים וכן לכל דבר שהוסיף משויו בהמתנת זמן. אבל אם נמכר בשויו בהמתנת זמן אלא פחת מן המעות לקחת אותם מיד מותר. אמרו בעלי הקבלה המוכר דבר ביותר משויו עד זמן על תנאי אבל לא יהנה על מה שקנה יחזירנו מותר בין שאחריותו על הקונה בין על המוכר. היה למוכר דבר ששוה על שער שבשוק אבל אם ימצא קונה נתן בפחות מותר לתת אותה בהמתנה עד זמן בשויו. אסור למכור בזול מפני ההקפה כגון המוכר פירות קודם שנגמרו חמשה וכשנגמרו שוים עשרה אבל קודם שיעשה פירות אם קנה וקבל עליו אחריות שמא יעשה ושמא לא יעשה. והפירות שלא נגמרו עתה אינם שוים דבר ולא תכשירם רק ההקפה. אבל אם פורע בשוה ובשעת הפרעון מוסיף מותר שהרי אינו אחרי התנאי וכל המוסיף בפרעון מפני הקפת זמן צריך הנפרע לעשות דבר ממלא התוספת. ואסור לתת מעות בהקפה עד זמן כדי שיקנה אז בזול. ואדם שקנה דבר בשוה ופרע לו והתנה שיקבלנו ממנו עד זמן פלוני על מנת שלא תארע בו שום תקלה מותר ואפילו הוסיף מה שהוסיף שהרי קבל עליו אחריות הזול. אמרו בעלי הקבלה פוסק אדם לאדם שיתן לו חטים כפי השער אע"פ שיתננו בעת שיתיקר אע"פ שאין לו מאותו המין אלא פוסק עמו אם היה ראש לבעלי אותו המין ואם לא יצא השער לבד שיהיה לו מאותו המין כלום אפילו שהוא מחוסר מלאכה ושתים ואין כאן נשך אם נהנה. אבל אם היה מחוסר שלש מלאכות הוא כמו שלא היה מאותו המין:

**סוף** המאמר כל הפוסק צריך לפסוק על שער שבשוק ואם אין השער ידוע מתנה כפי שיצא השער ופוסק על שער הזול: המוכר על שער שבשוק ואם הוקירו אין כאן אסור. אכן אם היה השער ידוע והוא מכר בפחות לקחת המעות עובר לבד שיהיה לו ואם אין לו אסור ואם יצאו קולות מחולפות שוק שמוכר בזול לבד שתהיה אחריותו עליו עד בואו לאותו המקום. ועל מקום סמוך לו ביוקר ואם נתן מעותיו על שער הזול מותר:

**אדם** שהיה בא מרחוק ורצה למכור סחורתו הוצרך מעות ולוה מן מכרו והוסיף על מה שמוכר בשער השוק אם עזר לו והורהו וסייעו אותה התוספת מפני צערו לא מפני מעותיו. אמרו בעלי הקבלה המוליך פירות ממקום למקום ומצאו איש מאותו המקום שמוליך אותם לשם ואמר לו תנם לי ואני אתן לך דמים ששוים לשם אם האחריות על המוכר עד שיוליכם לשם מותר ואם על הלוקח אסור. אמרו הנותן לבעל הגנה דמי עשרה קשואין כשהיו קטנים וכשיגדלו שוים יותר שהרי בעת שקנה אותם המעות היו שוים והיה רוצה לכרתם ואם גדלו ונהנה זה המוכר כי לא הפסיד כלום שהם גדלים מאליהם. ונראה לי אם הם צריכים מלאכה מן המוכר באסור:

**רבית** העולה מצד השכירות. אסור להשכיר את הדינרים ומותר להשכיר את הכלים שהכלים עומדים בעצמם והדינרים לוקח אלו ומביא אחרים. מי שמשכן שדה בהלואה אסור לקחת אותו בשכר מפני שיראה כי נתנו בעבור הלואה. מי שהשכיר בית בעשרה דינרים בשנה לפרוע מיד ואם לא פורע לו מיד לתת לו בכל חדש דינר מותר. ומי שהשכיר בית בעשרה זהובים ואמר תן לי חמשים זהובים כדי לבנות הבית ואתן לך חמשה עשר זהובים עובר לבד שלא יתן אותם המעות חוץ מבנין הבית כי מה שיעלה הוא לשכר הבית ואם לדבר אחר התוספת רבית במעות. ואסור לומר האדם עבוד לי היום מה ששוה כסף ואעבוד לך מה ששוה שני כספים. וכל השוכר מה ששוה עשרה זהובים בחמשה זהובים מפני שהקדים נתינת המעות אסור. ואם היה יום משכירותו שוה חצי זהוב ויום ששוה זהוב אם פרע לו מהיום לעשות כלל הימים שמהם שוים מחצי זהוב ומהם מזהוב ופרע לכלם מחצי זהוב אין כאן אסור:

**רבית** העולה מצד התמורה כגון המוליך פירות ממקום למקום ואמר הקונה תנם לי ואני אתן לך תמורתם באותו מקום אם היו לו מותר ואם לאו אסור:

**רבית** שהיא מתוך טובת הנאה להקדים או להאחיר כגון לשלוח סבלונות או לכבד או ללמדו תורה או שיאמר דור בחצרי או בביתי או אם יתן לו דבר מכרמו. והאמת כי אם יתנהג בעת שלוה כגון שהיה בעת שלא לוה הוא כשר אבל אם שנה המנהג אינו כשר לבד שלא יהיה על צד התנאי. ואם עשה מה שלא היה מן המנהג כאשר עשה כן יעשה לו לצאת מן העון הכתוב בענין זאת המצוה באר ההבטחה והעונש ההבטחה היא מה שנאמר "וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ" (דברים כג, כא) ובאר הגמול הרע במאמר "וְיָרֵאתָ, מֵאֱלֹהֶיךָ" (ויקרא כה, לו). הנביאים בספורי הצדיקים וגנאי הרשעים הזכירו בשבח הצדיקים "בַּנֶּשֶׁךְ לֹא-יִתֵּן, וְתַרְבִּית לֹא יִקָּח" (יחזקאל יח, ח) ועל הרשע אמר "בַּנֶּשֶׁךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקַח" (יחזקאל יח, יג) ונאמר "מַרְבֶּה הוֹנוֹ, בְּנֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית לְחוֹנֵן דַּלִּים יִקְבְּצֶנּוּ" (משלי כח, ח). ואמר המשורר "כַּסְפּוֹ, לֹא-נָתַן בְּנֶשֶׁךְ-- וְשֹׁחַד עַל-נָקִי, לֹא לָקָח" (תהילים טו, ה) והשוהו עם שאינו לוקח שוחד ואומר "עֹשֵׂה-אֵלֶּה-- לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם" (תהילים טו, ה):

**תם דין הנשך והתרבית**

**#XXXVI דין קיום הדברים\***

* כל הדברים האלו הנאמרים כאן בדינים שבין אדם לחברו אין להם כח בזמן הזה כי המה הולכים כפי חקי הממשלה יר"ה.

**#XXXVI:1 דברים** המתקיימים בין איש לאיש הם ברצון וכתב ועדים. יש מן הדברים שאינם מתקיימים רק בכתב כגון הקרקעות ככתוב "וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר [ואחתם] וָאָעֵד עֵדִים" (ירמיהו לב, י). והעבדים מקישים על הקרקעות. אבל מכר וקנין בעניני סחורות והלואות הם בעדים ואפשר שיהיו ברצון לבד בלי עדים ואפשר שיהיו בעדים וכתב. ואולם מה שיהיו בעדים הדבר יותר מוחזק ומה שיהיה בשטר עוד יותר מוחזק. ואולם המלוה בעדים קראום בעלי הקבלה מלוה על פה ואומרים שאינו צריך לפרעו בעדים אבל המלוה בשטר צריך לפרעו בעדים והאמת כי לשניהם דין אחד שצריך לפרעו בעדים שאין לשטר עדפנות מן העדים אלא מפני שהעדים ילכו אנה ואנה או ימותו על כן קיימו השטר. וכתב יד הלוה אפילו בלא עדים אם כתבו נכר שטר מקוים כי הודאת פיו כמאה עדים שנאמר "פִיךָ, עָנָה בְךָ לֵאמֹר" (שמואל ב א, טז). וחזקה ביד המלוה לגבות מנכסי הלוה. מדין תורה שאין בעל חוב נפרע מן העלית שהרי בעבוט אומר "בַּחוּץ, תַּעֲמֹד; וְהָאִישׁ, אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בוֹ" וגו' (דברים כד, יא). לא היה ביניהם שטר ולא עדים אלא ברצון לבד וכשבא המלוה לתבוע וכפר הלוה משביעין את הלוה שבועה של תורה אם שלא הלוהו או שהלוהו ופרע לו בזה החוב. מת בעל חוב נפרע מן היורשין מנכסי אביהן. ואם בא לתבוע ולא היה לו שטר ולא עדים משביעין את המלוה שישבע שהלוהו ולא נפרע שאין מחייבין השבועה אלא למי שהידיעה אליו יתרה. אבל כל מקום שיש שטר או עדים אין משביעין ואינו יכול הלוה לזייף העדים או הכתב אלא אם היתה לו חזקה יתרה לבטל את העדים ואת השטר לפיכך אין בעלי חוב נפרעין מן היורשין עד שיגדלו. המלוה שבא לתבוע בשטר ועדים שלא בפני הלוה יש לו שישבע ויטול. ואמרו בעלי הקבלה שצריך שלש ראיות לקיים השטר. ראיה אחת לקיים אמונת השטר שהוא אמתי על מה שכתוב בו שהוא חייב לו. ראיה שנית שבעל חוב במדינה אחרת ואינו הנה לעמוד עצמו בדין. ראיה שלישית שהנכסים שצריך להפרע מהם אם הם של לוה ואם היה משכון ביד המלוה ובא ואמר משכון יש לי בידי מוכרו על ידי בית דין מפני שהמלוה על המשכון מלוה בלי כתב ועדים. ואם טען כי הוא משכון אין לחשוד אותו כי אין הבדל בין שיאמר משכון ובין שיאמר קנוי. ויש להאמינו הואיל ואמר שהוא משכון. אבל אם היה נודע שמשכון יש בידיו נשבע כמה הלוה עליו ונפרע. אחריות המשכון על המלוה שאם נגנב או נפסד בלא אונס כי לא שמרו שמירה מעולה וטען המלוה נפסד ומה שהלויתי עליו היה שוה לבד. המלוה נשבע שנפסד ממנו והלוה אם לא היה יודע מה היה שוה ישבע המלוה אבל אם יהיה יודע הלוה כמה היה שוה ישבע הלוה. ואם אינו יודע אחד משניהם יפטר זה מזה בלא כלום וכן אם שמרו שמירה מעולה ילך חובו במשכונו. היתה ידיעה לשניהם היה טוען המלוה שהיה שוה המשכון כנגד החוב והלוה היה אומר שהיה שוה יותר מן החוב ישבע המלוה שנאמר "וְלָקַח בְּעָלָיו, וְלֹא יְשַׁלֵּם" (שמות כב, י). טען המלוה ששוה פחות מן החוב והלוה טוען ששוה יותר מן החוב ישבע הלוה וחזקה שאין משכון פחות מן החוב על הרוב. המלוה של חברו עד זמן אין רשאי לתבעו עד סוף הזמן ואם התנאי לתבעו בכל זמן יש לו לתבוע והרשות ביד המלוה. אין רשות ללוה שיפרע למלוה אלא במקום שלוה אותם אבל על פי רצון המלוה שיקבלם אם יפרעם הלוה בכל מקום כשלא היה ביניהם תנאי. כל שטר היוצא מתחת יד המלוה בחזקתו עומד שיפרענו הלוה כשלא מצא בו זיוף וכשיפרענו הלוה צריך לבטל השטר או שיכתוב שובר או שיפרענו בעדים. פרע לו ולא עשה אחד מאלו והלוה אומר פרעתי לך והמלוה מוציא השטר יתחייב המלוה בשבועה שלא פרע לו. ואם היה כתוב על השטר זמן כשטען לו אלו הטענות אחר שהשלים הזמן יתחייב בשבועה אבל קודם שהשלים הזמן אינו מחויב בשבועה אבל השטר עומד בחזקתו. ואם לא היה ביניהם שטר ולא עד יתחייב הנתבע בשבועה ואם היה עד אחד לתובע יתחייב התובע בשבועה. לוה ממנו בשטר והוא תובע ממנו בלא שטר ישבע על פי עדים שאין לו מזמן זה ולמפרע שטר חוב עליו וכל היוצא מתחת ידיו יהיה בטל שלא ישבע זה שאין לו ואחרי כן יוציא השטר. ונראה לי אם לוה ממנו בשטר ואינו יכול להמצא השטר והלוה אומר לא היו דברים מעולם ישבע המלוה שאינו בידו עתה והלוה אם ישבע ויפטר אם ימצא השטר אחרי כן יתקיים עליו ויענש על השבועה. ואם טען המלוה שיש לו שטרי חובות אחרות אבל על החוב הזה אין לו שטר אם הלוה מודה בזה החוב ישלם ואם לאו ישבע ויפטר. אם היה לבעל חוב שטר ונפסד ויש לו עדים העדים מקיימים את החוב אם תבעו קודם זמנו או בזמנו ואם אחר זמנו ישבע שלא נפרע מזה החוב ויפרע לו. נפל השטר ולקחו הנתבע וטוען שפרעתי והשטר בידי והתובע אומר לא היו דברים מעולם אם בתוך זמן שמורה השטר יתחייב המלוה בשבועה ואם אחר הזמן יתחייב הלוה בשבועה. היו שנים אוחזים בשטר המלוה אומר לא פרעת לי ובידי הוא והלוה אומר פרעתי לך ובידי הוא דנו החכמים שישבע המלוה שאין לו בדמים אלו פחות מחצים ויפרע לו החצי ואם אינו יכול לקיימו ישבע הלוה וילך לו. הלוה אם יאמר פרעתי לך בפני עדים והעדים אינם במקום או מתו ישבע ויפטר אלא אם היה התנאי שיהיה בפני פלוני ופלוני ולא פרע בפניהם אלא טען שפרע בפני אחרים והם אינם נמצאים אינו נאמן אלא אם נמצאים נאמן. הלוה והמלוה אם התנו בפני עדים כל זמן שיאמר המלוה לא פרע לי שיהיה הנאמן נאמן אפילו אם פרע לו והוא אומר לא פרע לי פורע בלא שבועה אלא אם הביא עדים אינו פורע וכן הלוה אם התנה שיהיה נאמן אם יאמר פרעתי לך נאמן. אבל אם התנה המלוה שיהיה נפרע בלא שבועה נפרע מן בעל החוב בלא שבועה אמנם מן[[200]](#footnote-200) יורשיו צריך להשבע. התנה עמו לגבות מן המשובח גובה. היה שם בעל חוב אחר תנאו בטל מפני חוב אחרים עד שהגיע ההלואה לידי הלוה או לידי שלוחו האחריות על הלוה אלא אם התנו ואפילו הוא ביד שליח עד שישיג לידי השולח האחריות על הלוה. מלוה שמת ויורשיו גובין מן הלוה אם טען הלוה שפרע נשבעין היורשים שלא אמר בצוואתו שנפרע פורע. ואם מת הלוה גם כן גובין היורשין מן יורשי הלוה בשבועה זו. מת הלוה תחלה ואחרי כן המלוה אין יורשי המלוה נוטלים כלום שבעת שמת הלוה היה למלוה שיתחייב שבועה ואם השטרין קיימים אינם יכולים לגבות ולא לקרוע שאין בני הלוה והמלוה מחוייבים להשבע שבועת תביעה אלא לקרוע כי אולי תמצא זכות על ידי דין ויוציאו חובם ואפילו אם היה ערב אינם נפרעים מן הערב שאם כן עוד הערב נפרע מן היורשין. והמלוה אם התנה בשטר שיגבה אפילו מן יורשיו בלא שבועה גובה ואפילו אמר הלוה לבניו פרעתי או לא לויתי. הקטן שמצא שטר יצא עליו גם שובר מונח השטר עד שיגדל כי אולי ימצא זיוף בשובר. שטר היוצא כפי המקום שמורה שנכתב גובה ממעות אותו המקום ואם טען הלוה מן כסף פחות הוא הכתוב ממה ששואל המלוה ישבע המלוה ויטול. היה כתוב כסף ולא נודע מקום שנכתב פורע הלוה מכל מה שירצה. המלוה זוכה לגבות מכל נכסי בעל חובו את חובו מכל נכסים שהיו לו בעת שלוה לא הספיק להפרע אם נתן מנכסיו על דרך מתנה לוקח אותם אם נתן אותם מתנה אחר שלוה אלא אם מכר אינו יכול לטרוף מיד הקונה אע"פ שהם משעבדים לחובו. וכן נמי הנכסים שקנה או הרויח אחרי שלוה ממנו אלא אם עיין נכסים בשעת הלואתו להפרע מהם ונפסדו גובה מנכסים אחרים שהרי אין אחריותם עליו. אם שעבדו עבד או בית אינו רשאי לשחרר העבד או להקדיש הבית עבר ועשה גובה מנכסים אחרים אין לו נכסים אחרים העבד משועבד וההקדש כשפודין אותו נותנו בפחות על מנת שיסתפק בעל חוב ממנו כשיצא ממנו על דרך חול. דין שאמרו החכמים היה חייב ראובן לשמעון חוב ידוע ומשכן לו משכון המשכון מכרו בחצי החוב לקונה אם בא הקונה ואמר ללוה אם תרצה קבלנו בכלל חובך ואם לאו הסתלק אם רצה לקבלו אין רשאי הקונה לבקש כלל החוב שהיה חייב ראובן. מי שהיה לו חוב ומת והניח נכסים עמדו יתומים וקנו אותם ממנו אע"פ שהיה הפרעון מממון אביהם אינו חוזר וטורף אותם עוד. דבר שעיין הלוה שיפרע המלוה ממנו בעדות אפילו נמכר מוציאו מיד הקונה ואם וותר המלוה שאין עמו דין ודברים אע"פ שמכרו לוקח ראשון וזה שמכר לשני אין בעל חוב חוזר וטורף אותם מן השני. אדם שיש לו חובות הרבה ובאו בעלי חובו לגבות אין קדימה לאחד מן האחר לבד אם היה דבר מעויין בתנאי לגבות חובו ממנו יש לו דין קדימה אלא אם אינו מעוין יד הכל שוה לבד אם לא נעשה חלוף לאותו דבר שנתן לבעל חוב. אלא אם נעשה בו שנוי על ידי בעל חוב הוא נדון כשאר נכסיו ויד הכל שוה בהם. קדם אחד וטרף אין מוציאין מידיו אלא אם באו כלם כאחד חולקין בשוה כל אחד לוקח כפי חובו. ובעלי הקבלה אמרו שחולקין בשויון כחלק הפחות ויוצא ועוד אם נשאר פחות אחד בחובו חולקין בשעור חובו ויוצא ואם ישאר מי שהיה לו חוב יתר ולא נשאר כלום מפסידים. והאמת שכל אחד יקח כפי חובו אלא אם מת בעל חוב אין זכות לשום אחד לטרוף אלא שמין (נ"א שמין כל ממונו וחולקין) כל אחד מסך חובו וחולקין. בעלי הקבלה אמרו דין קדימה יש לבעל חוב בקרקעות אלא במטלטלין מי שיטרוף זכה והאמת שכלם דין אחד. ואם כתב הלוה כל ממונו ושעבדו למלוה ועשה גם לאחר כך הקודם קודם ומה שקנה אחרי כן יד הכל שוה. ואם כתב לראשון כי מה שיקנה ישתעבד לו אם טרף האחרון זכה. אמרו בעלי הקבלה בדין הקדימה ראובן שיש לו שטר בניסן ושמעון בחמשה עשר בו ולא יודע איזה קודם משניהם עושים הסכמה ולוקחין שניהם בשוה. ואם היה לאחד יותר על האחר אם יש לבעל חוב משתלם חובו ואם אין מפסיד ועל כן ראוי לכתוב היום והשעה. המשעבד שדהו לבעל חובו אחד שהיה חייב מאתים דינרים וחזר ומכרו לאיש אחר במאה חזר בעל חוב ולקחה מיד הקונה ואם השביחה הקונה שהיה שוה מאה ועתה שוה מאתים אם מחמת הוצאתו השביחה חולקין השבח ואם מעצמו שהוקר מוציא כל השבח והקונה חוזר ונפרע מן המוכר והואיל ונהיה הקונה והמלוה כשני בעלי חובין השבח שהשביח אחרי הקנין נפרעין השנים כפי חובם. ואם נתנה מתנה אם השביח השבח לבעל המתנה שלא קבל הנותן אחריות עליו אבל המוכר קבל אחריות מן הלוקח אם תטרף מן בעל חוב. ואולם הקונה השבח ששבח אם טרפו בעל חוב גובה אותו מן המוכר מנכסי בן חורין ואם היו משועבדים אינו גובה על כן אמרו החכמים שיהיה כתוב בשטר היום והשעה והזמן משום הקדימה והאחור שכל הקודם קודם כשיבוא לפרוע בעל החוב שבעל החוב שנתן מעותיו או סחורותיו בבקר והוא נתנם בערב קודם זה שיתנה בבקר מזה שנתנה בערב ומסבה זו מדקדקין בקדימה וצריך להיותו כתוב בשטר. וזו סבה אחת מתשע הסבות הנוהגות בשטר שתקנו אנשי העולם. וחכמים אומרים השבח ששבחו יתומים בהוצאותם אין בעל חוב גובה. ואם טען בעל חוב שאביהן שבח על היתומים להביא ראיה אלא אם שבחו לעצמן גובה גם השבח. דין שדנו אם היה שדה אפותיקי לבעל חוב ומכרו ללוקח ועשה הוצאה והשביח אם היה חצי שהשביח יתר על ההוצאה מה שיותר מחצי השבח על ההוצאה גובה בעל חוב מן המוכר ואם היתה ההוצאה יתרה על חצי השבח פורע ההוצאה ומה שהפסיד מחצי השבח גובה מן המוכר כי לעולם חצי השבח ללוקח שהשביח בהוצאתו. ראוי לנהל בעל חוב כאשר נאמר "אִם-כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת-עַמִּי, אֶת-הֶעָנִי עִמָּךְ--לֹא-תִהְיֶה לוֹ, כְּנֹשֶׁה" (שמות כב, כד) ואם מעבירו לוקח ממנו משכון על ידי בית דין ואם אינו פורע אלא מעבירו בית דין נותנין רשות להמכר המשכון להפרע. אין לו לקחת משכון מוכרין מן הקרקע וכך עושין שמין לו זמן ואם עבר מן הזמן ולא פרע נמכר הקרקע ונפרע. אין לו קרקע מחפש מה שהיה לו משועבד ונמכר לאחר וגובה ממנו ואם אין לו דבר נמכר ופורע שנאמר "וְעֶבֶד לֹוֶה, לְאִישׁ מַלְוֶה" (משלי כב, ז). ובעלי הקבלה מעבירין לתובע ונותנין לו זמן עד שלשים יום שלמו השלשים כותבין אדרכתא ואם היה טוען ששטר זה מזוייף ולא הביא עדים לזייפו ואומר אני אביא עדים ונתנו לו זמן ולא בא ממתינין לו שני וחמישי ושני ולא הביא כותבין לו פתחה מנדין אותו תשעים יום. שלשים ראשונים שמא טורח ללוות אמצעיים שמא טורח למכור אחרונים שמא הלוקח טורח להביא מעות. שלמו התשעים ולא בא מתירין נדויו כותבין אדרכתא לא איחרו התשעים אלא אם היה נשמט. אלא אם אמר מיד איני בא לבית דין כותבין האדרכתא מיד לגבות מנכסיו אם מנכסי בני חורין. אין נכסי בני חורין כותבין אדרכתא על הלקוחות אם היו משעבדים אם מצא מבטלין האדרכתא וכותבין שטר הטרפה לטרוף ואחרי שטרף עושים שומה מה שוה מה שטרף וגובה מן הקרן ומן השבח להספיק חובו כפי שקדם. ואחר שעושים שומה כותבין לו הורדה ונוטל אותה המלוה ומשתמש אם זכה הלוה לפרוע מוציאין מיד המלוה ונותנין לו אלא אם נתנם מתנה או שהורישה אינה חוזרת אלא אם נתנה לבעל חוב שלא מדעת הלוה מוציאים גם ממנו:

**#XXXVII דין השטר**

**#XXXVII:1 שטר** שיש לו הזמן והמקום הוא שטר מקוים ודברים הפוסלין אותו שלא ימצא בו מחק או טעות. ואם מחק או טעה הסופר והורהו למטה כשר. מין הדין שאין ראוי להיות העדים מרוחקים מן הכתב ואם לא הורה הוא פסול שמא מחק הזמן או סכום ההלואה או המכר וכל ענין שבו יזדייף השטר. טעה הכותב והקדים או האחיר הזמן משעת ההלואה או המכר אמרו בעלי הקבלה על ההלואה המוקדמין פסולין. ועוד אומרים גובין בהן מבני חורין מכלל הפסלות על קדימת הזמן לא על השטר עצמו לעצם ההלואה ושאר תנאיו שהרי העדים מקיימין את השטר. ולמה פסלו המוקדמין שמא יטרוף קודם שלא כדין אבל המאוחרים הכשירום וצריך לכתוב הכתב על פי הלוה והמלוה ובפני עדים שיחתמו בפניהם ואם נתנו חפצם לסופר בעיני עדים ואחרו כתיבתו כותבים השטר מזמן הכתיבה. על שטר מקח וממכר אמרו בעלי הקבלה שהמואחרין גם כן פסולין כי אולי יבוא המוכר קודם הזמן הכתוב ויקחנו מן הלוקח ויחזור ויקחנו בשטרו או בעל חוב שיפרע וזמן החוב כתוב מואחר והשובר נכתב קודם ויכול שיתבע עוד באותו השטר אבל צריך שלא יכתוב זמן בשובר ואז יהיה השובר שובר. אסור לכתוב שני שטרי מכר ללוקח כי אולי ימכרנו ויחזיר השטר ולאחר זמן יוציא השטר ויטרוף שלא כדין על כן מי שאבד שטרו והעדים קיימים הורו להכתב כתב שלא יגבה בו שום דבר אלא להעמיד הלקוח ביד הלוקח. אבל שטר חוב שנשרף או נגנב אין כותבין לו אחר. אבל שטר שעומד להמחק מצד בלויו מוליכו לבית דין ובית דין מעמידין ענין השטר בעדותם וגובה בו. ושטר שרשומו נכר כשר ואם נקרע גובה בו אבל אם נקרע קרע בית דין שתי וערב פסול. והפורע פוסל חובו והשטר אבד כותב לו שובר מזמן הפרעון ולמפרע כל חוב שלא פרוע אבל לא יכתוב השובר עד שישבע כי אין לו השטר כי אולי יפסד והשובר ויהיה השטר קיים. הוציא שתי שטרות אין ראוי לעשותם אחד ואפילו שהם בזמן אחד שמא כתוב על האחד שובר. שטרי חובות ושטרי מכר וקנין אחרי שקנו מידם כותבים שלא בפניהם. אבל שאר השטרים צריך להיותם מדעת שניהם. על הלוה לפרוע שכר השטר ועל הלוקח לפרוע שכר השובר ועל האשה לפרוע שכר גטה ועל החתן לפרוע שכר השטר של הארושין והנשואין. אבל על ברירת הדין שניהם נותנין. והמקבל מתנה נותן שכר השטר והכותב הודאת אדם נותן שכר הסופר כי שהוא צריך את ההודאה. והכותב פסק דין עליו לתת. צריך להיות שמות הנכתבין בשטר נכרים לעדים והעדים נכרין בשמותן ושטרי מקח וממכר ושטרי הלואה אפילו בלא מקום ובלא זמן כשרים לבד שהיו בעדים. בארו החכמים לדקדק באותיותיו ובמלותיו בין זיי"ן לו"ו ובין חי"ת לה"א ובסוף השטר בשלש וארבע פן יעשה שלשים וארבעים ואם נזדמן להחזירו בתוך הכתב ושתי לשונות דומות הולכים אחר הפחות שהמוציא מחברו צריך להוציא בדבר שאין בו ספק ואם אין הלשונות דומות הולכים אחר התחתון בין פחות בין יותר. אין זכות לבעל חוב אם מכר המלוה לו מכר ופרע לו והוציא שטר המכר וזה הוציא שטר החוב לומר אלו הייתי חייב לך היית נפרע מן המעות שנתתי מן המכר על מנת אם היה המנהג שפורעין על המכר ואחר כך כותבין:

**#XXXVIII דין הערב**

**#XXXVIII:1 הערב** משתעבד בעדים בשעת ההלואה או בפני בית דין כשבא לגבות. אבל זולתי אלו שתי העתים צריכים לקנות מידו כגון בעת ששאל ממנו או הנזיפו ואמר הניחנו ואני ערב אם הוחזק ערב אם לא קנו מידו. היה לו ערב לא יתבע לערב תחלה אלא ללוה ואם לא פרע הלוה חוזר לערב אבל אם היה מן התנאי איזה שירצה משניהם תובע. יש הפרש בין ערב ובין קבלן שהקבלן אומר לו תן לי ואני אתן הזהובים זהו קבלן והמלוה נפרע ממנו תחלה אבל אם אמר הלוהו ואני ערב נפרע תחלה מן הלוה כל זמן שיש לו נכסים ואמת כי כל ערב או קבלן שהם על תנאי כאלו אינה קבלה ולא ערבה. אמרו החכמים שיש הבדל אחר בין קבלן ובין ערב שהקבלן יהיה על המעות אבל הערב יהיה לנפש המעורב. אמרו בעלי הקבלה שנים שלוו בשטר אחד או שלקחו מקח אחד וכן השותפין שלוה אחד מהם או שלקח לשותפות הם ערבין זה לזה אע"פ שלא פירש. ושנים שערבו אחד נפרע בעל חוב מאיזה מן השנים ואם לא הספיק חוזר אל השני. אחד שערב שנים ובעל חוב נפרע מן הערב אם לא הספיק יודיע איזה לא פרע ויפרע ממנו. ויש ערב לערב ובעל חוב ומשתעבד בו כגון המלוה מי שערב דבר שאינו יודע כאלו אינו ערב אבל צריך להודיע לו אבל אם ערב בדבר שאינו יודע כאלו מעביר. מן שהוא ערב בגופו של לוה אינו פורע ממון ואם מת אינו חייב כי המיתה דבר הווה בעולם. ואם התנה שימסרנו לידו על מנת שלא ימות ואפילו שלא התנה ואם ברח אם התנה עד זמן עליו לשלם ואם לאו יוחיל עד שימצאנו. מלוה שבא להפרע מן הלוה אינו דוחה אותו אל הקבלן אלא שואל ממנו תחלה ואם קבל הקבלן המעות מיד הלוה אין למלוה דין ודברים עם הלוה. כשם שממתין ללוה כן יש להמתין לערב אע"פ שהרשה הכתוב לחבול בו באמרו "קַח-בִּגְדוֹ, כִּי-עָרַב זָר" (משלי כז, יג). אך אם מת הלוה או שהלך בדרך למרחוק תובע מן הערב. ולוה שטוען כי אין לו אינו הולך לערב עד שישבע הלוה. והמלוה בלא שטר ועדים והלוה הלך ותובע המלוה מן הערב אומר הערב למלוה הביא ראיה שלא פרעך. ערב שהקדים ופרע המלוה חוזר וגובה מן הלוה או מן יורשיו אם אמר הלוה לערב שלם אלא אם לא אמר שלם יש כח ללוה שלא לשלם לו כלום. והפורע שטר חברו בלא דעת חברו אין הלוה חייב לשלם כי אולי היה מפייס ומוחל. ואם מת הלוה ונודע שלא פרע אם הקדים הערב ופרע נפרע מן היורשים אלא אם לא נודע שלא פרע שמא פרע הוא מפסיד הפרעון ואם המלוה מוחזק שיפרע מן הערב והלך הערב ופרע אחר שמת הלוה ולא הודיע ליורשין הוא המפסיד מפני שאומרים כי אולי פרע לו אביהם אלא אם הודיע להם חייבים הם לשלם. וערב שפרע צריך להביא ראיה או להשבע ויפרע וכל תביעות שיש בין הערב והלוה והמלוה צריך להביא ראיה או להשבע:

**עבד** ואשת איש שערבו או שלוו העבד כשישתחרר והאשה כשתתגרש פורעין. והמלוה בערבות הקטן הפסיד מעותיו והאשה שלותה או שערבה ואחר נשאה חייבת לשלם ואם נשאת. הורו החכמים שיהיו השטרים נכתבין בלשון הקדש ובכתב קדש שנאמר "וָאֶכְתֹּב בַּסֵּפֶר וָאֶחְתֹּם, וָאָעֵד עֵדִים" (ירמיהו לב, י). וצריך להיות העדים מישראל ואולם בשטרי הלואה מקח וממכר אם היה כתב של אינו ישראל שיהיה כתקון ישראל ועדיו ישראל גובין בו אבל ישראל ואינו ישראל חותמין מפני דרכי שלום ונדונים בערכאות של אינם ישראלים:

**#XXXIX דין התובע והמכחש**

**#XXXIX:1 אמר** הכתוב "נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא, וּמָעֲלָה מַעַל בַּה'; וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל, אוֹ, עָשַׁק אֶת-עֲמִיתוֹ. (ויקרא ה, כא)אוֹ-מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ, וְנִשְׁבַּע עַל-שָׁקֶר (ויקרא ה, כב)" מלמד שמתחייב בשבועה שנאמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י) והנה על כל תביעה ותביעה חייב הכתוב שבועה. ובעלי הקבלה אמרו שלשה הם מחוייבי שבועה המודה במקצת ממאמר אשר יאמר כי הוא זה (שמות כב, ח) רוצה לומר ששאל ממנו תנה מאה זוז שהלויתי לך והוא אומר לא אלא חמשים זוז הלוית לי וזהו שאמר התובע כי הוא זה ופורע אותם ועל השאר נשבע והלא זה המאמר אינו נאות אחרי הפשט אכן פירושו שתפשו התובע ואמר זהו שאני תובע. ויש מפרשים שמאמר העד הוא וכך פירשוהו מן חכמיהם ואומרים למי שיקום עליו עד אחד שיתחייב בשבועה שנאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ, לְכָל-עָוֺן וּלְכָל-חַטָּאת, בְּכָל-חֵטְא, אֲשֶׁר יֶחֱטָא" (דברים יט, טו). לעדות אינו קם אבל לשבועה קם מפני שאמר בדייני נפשות "וְעֵד אֶחָד, לֹא-יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת" (במדבר לה, ל) כל שכן בדיני ממונות אלא כדי לחייב שבועה ועוד נאמר "וְהוּא עֵד, אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" (ויקרא ה, א) ואין הכתוב מורה זה. ואמרו גם כן שהשומר חייב שבועה שנאמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י) והלא הכתוב אומר "מִכֹּל[[201]](#footnote-201) אֲשֶׁר-יִשָּׁבַע עָלָיו, לַשֶּׁקֶר" (ויקרא ה, כד) וכלל כל תביעה שנאמר "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד" (ויקרא ה, כא) שעל כל תביעה יתחייב שבועה והתורה לא חייבה השבועה רק לנתבע שנאמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם--אִם-לֹא שָׁלַח יָדוֹ, בִּמְלֶאכֶת רֵעֵהוּ" (שמות כב, י). ואין משביעין רק על טענת ודאי לא על אשר הוא בספק אצלו. ותקנה טובה זו היה להחרים הנשבע תחלה על המשביעו בחנם. אין משביעין את החשוד בשבועה ואפילו רצה התובע כשהוא בעל שבועת שוא וכל העבריינים ומעוטי דין שהם מקלין המצות חשודין על השבועה וצריך להעיד עליו ויחשד על השבועה לא מפי עצמו כי אולי עשה להנצל מן השבועה והואיל ועל טענת ודאי מחייבים השבועה אם הנתבע חשוד על השבועה משביעין את התובע. היה התובע חשוד נפטר הנתבע מן השבועה והדין היה להחרים על המחמיס לחברו ואם נשבע הנתבע ואחרי כן העידו עליו שהוא חשוד על השבועה חוזר בעל דין ותובע ונשבע ונוטל בתקנת חכמים. ואם היה חשוד ושב לכשרות מקבלין אותו. ואמרו בעלי הקבלה מקבלין אותו מעת שילקה[[202]](#footnote-202) בבית דין. נשבע ואחרי כן באו עדים שבשקר נשבע פורע על פיהם ומוסיף חומש ומתחייב קרבן על השבועה כאשר יתבאר. בעלי הגמרא הוציאו דברים שאין משביעין עליהם אפילו הודה במקצת או היה עד אחד או שומר. ואלו הם העבדים והקרקעות והשטרים וההקדשות והוציאום כפי דעתם מן הכתוב שאמרו כי מאמר "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ" (שמות כב, ו) פרט להקדש "כֶּסֶף אוֹ-כֵלִים" (שמות כב, ו) פרט לקרקעות והעבדים הוקשו לקרקעות והשטרות שאין גופן ממון והלא הכתוב אינו מדבר רק על מה שאפשר להשמר ודבר בהוה והוא הדין על כלם ועם כל זה חייבום לשבועת הסת מדבריהם חוץ מן ההקדשות ובהודאת המקצת נתנו שעורים שתהיה ההודאה פרוטה משקלה חצי שעורה של כסף נקי והכפירה שני מעין משקלם שתים ושלשים שעורות כסף ואם לאו אינו נשבע עד שאמרו צריך להיות ההודאה ממין הטענה כמו שאמרו אין אדם חייב בשבועה עד שיודה במקצת כאמרו הטוען את חברו כדי שמן והודה לו בקנקנים אדמון אומר הואיל והודה מן הטענה ישבע וחכמים אומרים אין הודאה ממין הטענה אמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון והכתוב אומר "מִכֹּל1 אֲשֶׁר-יִשָּׁבַע עָלָיו, לַשֶּׁקֶר" (ויקרא ה, כד). אין מחייבין שבועה על טענת חרש שוטה וקטן מפני שחקירה גדולה ראוי לבית דין לעשות בגלגול כמה דברים לפטור מן השבועה ואחרי כן משביעין. ואם טען הנתבע שום טענה לאופן התביעה בבית דין ונמצאו עדים ששקר באותו הטענה נעשה משקר ופורע ואינו נשבע באיזה דרך שבא התובע ואמר לנתבע בבית דין דינרים הלויתיך ושלם ואמר לא היו דברים מעולם והביא התובע עדים שבאמת לוה ממנו דינרים אע"פ שחזר ואמר אמת לויתי ופרעתי נעשה כפרן משלם ואינו נשבע וכן כל כיוצא בזה שנעשה כפרן בעצם התביעה אלא אם שקר בדבר שאינו בעצם הטענה אינו נעשה כפרן לשלם אלא נשבע ונפטר. ואם טען עליו דינרים הפקדתי בידך בעת שהיית מדבר עם פלוני והוא טוען מעולם לא דברתי עם פלוני והביא עדים שדבר עם פלוני אינו נעשה כפרן לשלם אלא ישבע ויפטר וכן כל כיוצא בזה. אמר לו דינרים הלויתי לך וטען ואמר אמת אבל פרעתים לך בפני פלוני ופלוני באו פלוני ופלוני ואמרו לא היו דברים מעולם חייב לשלם שהודה בפיו והודאת פיו של אדם כשני עדים נאמנים שנאמר "פִיךָ, עָנָה בְךָ" (שמואל ב א, טז). וכל המקיים עדות התובע בפני הנתבע שדינר הלויתי לו או הפקדתי ואומר הין אלא שלא הפקיד בפניהם הביאו לבית דין ותבע ואמר לא היו דברים מעולם הביא התובע עדים יכול לומר שלא בדעת דברתי אם לא קנו מידיו ונשבע ונפטר והעדים שיעשה זה משקר צריך להיות בפניו לומר אתם עדי או שיאמר התובע וישתוק הנתבע. הורו החכמים אם ראו אנשים איש אחד מונה מעות ושאלו אותו למי אלה המעות ואמר אלה המעות שלויתי מאיש פלוני אם בא אותו פלוני ותבע ממנו בבית דין והביא אלו האנשים שהודה בפניהם אינו פורע כלום עד שלא העיד אותם לומר הוו עלי עדים אלא צריך על ידי עדים שהעיד בפניהם לשלם. הורו החכמים המניח ערבון ולוקח מאה כספים מחברו ואין אדם יודע ביניהם ואחרי כן בא בעל הערבון טוען למלוה ואומר לפני בית דין שיש לי אצל חברי זה ערבון בעשרה כספים והנה אותם העשרה כספים יקח ויתן ערבוני וחברו ירא להודות בערבון שמא יקח ויפקדו מאה כספים מה יעשה המלוה ישבע שאין לחברי זה אצלח ערבון שבעשרה כספים ואם לא יעשה כן יחזיר הערבון ללוה ויקח מן הלוה מה שהודה לו ואחר כך ישבע על שאר כספו. דין שהורו החכמים שנים שאוחזים בטלית וכל דבר מה שיהיה זה אומר שלי וזה אומר שלי אם אחד לובש ואחד אוחז או אחד אוחז ואחר טוען הוא בחזקת לובש ולא בחזקת אוחז אם יש עדים עושים לפי מאמר העדים ואם אין עדים ישבע מי שהוא בחזקתו ויטול. ואם שנים אוחזים מחצה על מחצה ואין עדים הוא בחזקת שניהם ויחדו יחלוקו אחרי ששניהם טוענים כאחד. שמעון שאמר יש לי פקדון אצל ראובן וראובן אומר שקניתיו ישבע שמעון שלא מכרתי לו דבר ויטול ואם אומר ראובן מאחר קניתיו אם מכירו ימסרנו ביד שמעון והוא משלם כפל כל זמן שהעדים מעידים שאותו הדבר הוא לשמעון. עדי ההודיה צריך לומר להם היו עלי עדים שאני מודה כך וכך כל מודה בבית דין ונתחייב ואחרי כן נזכר לו שפרע אם יש לו עדים יביא ויפטר ואם אין לו עדים וישבע ואפילו שנחתך דינו יכול לחזור לא כדעת בעלי הקבלה אשר אמרו כיון שנצטדק בדין אין חוזרין בו שנאמר "וְנָקִי וְצַדִּיק אַל-תַּהֲרֹג" (שמות כג, ז) שטענה ראשונה יש לחזור בה אע"פ שיצא מבית דין ואע"פ שלא נתן אמתלא אלא בטענה השנית אם באו עדים ויכחישוה קודם שיצא מבית דין אם נתן אמתלא לדבריו נעתק לטענה אחרת אבל אם יצא מבית דין אינו יכול לחזור ולטעון. והאמת כי חקירת האמת חוב וצריך להשבית כל טענה שיש לו ואחרי כן יחייבו. כל הנצדק בבית דין אם יאמר הנתבע פרעתי מה שנתחייבתי והתובע אומר לא פרעת הרי זה נשבע ואם התנה התובע בבית דין אם יפרעני יפרעני בפני עדים או אם ישבע בפני עדים הרי טוב. כל מטלטלין שהם בידי אדם ותבע אותם תובע אם הביא התובע עדים הרי מה טוב ואם לא ישבע הנתבע ויפטר. ואם אמר הנתבע משכון הוא בידי נשבע ונוטל דמיו. אבל אם היו כלים שעומדים בהשאלה ובהשכרה אם תבע אותם התובע ואין טענה לנתבע להתחזק הכלי בידיו נשבע התובע ונוטל על מנת שראה התובע את הכלי אבל אם לא ראה אבל אמר השכרתי לך והוא אומר לא אלא מכרתו לי נשבע ונפטר הואיל ויכול לומר לא היו דברים מעולם. וכשלא טען טוען השכרתיו או השאלתיו אבל אומר נגנב או אבד יש לנתבע להורות כמה הוציא עליו ויטול ויחזיר הכלי לבעליו. ובחזקת הטענה צריך להבין בין שהם כלים העומדים להשאיל ולהשכיר שנשבע התובע בין מטלטלים אחרים שנשבע הנתבע. אמנם האומן אין לו חזקה על כלים הנמצאים בידיו שיכול לומר כדי לתקן נתתיו בידו אם טען האומן מכרתו לי התובע נשבע ונוטל יצא האומן מאומנותו הרי הוא ככל אדם. מי שלקח מבית חברו כלי ותבעו בעל הבית אם מנהג בעל הבית למכור כלים הלוקח נשבע ונוטל ואם אינו מוכר בעל הבית נשבע ונוטל כשלא היה הכלי עומד להשאיל ולהשכיר לבעלים. שנים שהיו שותפים בדבר אחד זה אומר שלי וזה אומר שלי תקנו חכמים שנשבע כל אחד שאין לו פחות מחציו וחולקין בשוה וזו השבועה תקנה והשבועה תהיה כפי הטענה בכלו ובחציו כפי השעור שכל שבועה היא על מה שנוטל לא על מה שטוען. והטורף דבר מחברו אין מציאתו בידיו חזקה לו אלא אם נמצא בידו בלי לחטוף ולטרוף. והבהמה אין מציאתה ביד האדם חזקה לו שהיא מהלכת מעצמה בידו לבד אם היתה מסורה ושמורה מציאתה בידיו חזקה הוא לו לפיכך אם אמרו הבעלים פקדון הוא בידך והתופש אומר לא אלא הזיקה לי או משכון הוא לי שכיון שיכול לומר קניתיה נשבע על דמי הנזק או על דמי הלואת המשכון ונוטל הדמים ומחזיר הבהמה הוא הדין על העבד שהולך ואם נמצא בידי אדם ותבעו תובע הוא אומר מכרתו או נתתו דין שישבע התובע שלא מכר ולא נתן ואם איחר העבד בידיו כמה זמן ולא מיחה לו נשבע ונפטר אבל לעבד קטן דנוהו כדין מטלטלין:

**#XXXX דין הקרקעות**

**#XXXX:1 הקרקעות** בעבור שנמכרות בשטר ועדים אם נמצא שדה שמעון או ביתו בידי ראובן אם לא יש בידי ראובן שטר מידיו ואפילו שהם תחת ידו אין לו חזקה אלא אם יבוא שמעון לתבעה הדין עמו ונשבע ונוטל כל זמן שלא הביא ראובן ראיה שהיא מכורה לו לבד שלא ישתמש בו ראובן זמן הרבה שיש להכריע לשמעון מה היה לך ולא מחית זה כמה זמן. ובעלי הגמרא אמרו זמן השמוש שמזכה הוא שלש שנים והואיל והקרקעות מוקשים על העבדים הנה נאמר "בְּשָׁלֹשׁ שָׁנִים כִּשְׁנֵי שָׂכִיר, וְנִקְלָה כְּבוֹד מוֹאָב" (ישעיהו טז, יד). ואם עברו שלש שנים נשבע ראובן ונפטר עד שלא יטעון שמעון כי הייתי במקום אחר ולא שמעתי או מפני הלסטים ושבוש דרכים עומד בחזקתו או מפני שלא הרגיש שתפשו אדם עדיין בחזקתו הוא אם יש בדבריו ממש. ואין לומר לשמעון ואנה שטרך כי יכול להשיב שעברו שלש שנים ואינו נזהר על שהוא חזקה משום שמוש שלש שנים ואם עשה ואחרי כן מחה צריך מעת שמחה שלש שנים. ואם יגלגל ראובן דברים שנתחבר עמו ולא מחה בעדות עומד בחזקתו. והשלש שנים אם הוא בית הם מיום אל יום ואם הוא שדה מזמן תבואה לזמן תבואה. וכל קרקע שלא שמש בו שלש שנים אינה חזקה וצריך להיות השנים רצופות:

**השותפין** שעשו כתב אחד שנה אחת ואחד שנה שנית ושלישית מצטרפין ואם אין שום כתב אינן מצטרפין. וכן אב ובן מצטרפין וכן מי שהוא מוכר זה לזה עד שלש שנים מצטרפין ואם אינו משתמש בו אפילו עשה זמן מרובה אינן חזקה לו. ואם הוא משתמש במקום שאינו נכלל בכלל שדה ובעל השדה אין לו לחשוש אינו חזקה. ויש אנשים אוכלים שלש שנים ואין להם חזקה בקרקע. ובעלי הגמרא מנו אותם האומנים האריסים האפטרופין השותפין והאיש בנכסי ביתו ר"ל אשתו והאשה בנכסי בעלה והבן בנכסי האב והאב בנכסי בנו באלו שאין בעל הקרקע מקפיד עליהם ואם נמצא הקרקע באחד מהם מוציאים מידם והאונסים וראשי גליות והגזלנים אין ראיה לשם שני שמושים. חרש שוטה וקטן אין אכילתם שלש ראיה להם אלא חוזר לבעלים אם יצאו מאלו השמות לגמרי מי שראוי לצאת והחזיק שלש שנים חזקה לו. אין אחד מכל אלו אם הביא עדים שהקרקע מכור לו עומד בחזקתו וחוץ מן הגוזל שיראים ממנו והבעל בנכסי אשתו שמפני דרכי שלום משלים לו. וכל חזקה צריך להיות עמו טענה שהיא קנויה לו או מתנה אבל אם אין טענה לו בטלה החזקה ומחזיר הפירות שאכלו וכל שני חזקה עם השטר נצדקים בטל השטר בטלה החזקה ומחזיר הפירות ואם אין שטר צירך עדי חזקה. ומי שהעיד על שדה שנמכר וחזר וערער כי השדה שלו אין מקבלין דבריו על מה שהעיד לבד אך אם לקח ממנו עצה לקנותה ונתן לו עצה ואחר כך ערער אם היה המוכר ממי שאינו יכול להתדיין עמו שומעין דבריו כי יאמר לכך נתתי כדי שאתדיין עם זה ואם לאו אומרים אם היא שלך איך נתתה לי עצה לקנותה. אם ערער ראובן לשמעון על שדה שהיא שלו ושמעון אומר מלוי לקחתיה וראובן אומר ואיך אתה אמרת אלי תמכרנה לי יכול שמעון לומר כדי שלא תטריחני בדברים אמרתי לך כן ואפילו שאפסיד אבל איני יודע שהוא שלך: ראובן שערער לשמעון על שדה בעדים ואם אין עדים על אכילת הפירות זה נשבע על השדה ונוטל ופורע גם הפירות והמתחייב להחזיר פירות כיון שאינם יודעים מחייבים לו לומר במה שדעתו נוטה. כל המשכיר קרקע שאינו שלו והשוכרין קיימים מוציאים מהם לומר אחד לבעל הקרקע והם מוציאין מן הראשון. אסור לטוען לטעון טענות של שקר הנה הכתוב אומר "צֶדֶק צֶדֶק, תִּרְדֹּף" (דברים טז, כ) כנגד שני היריבין כי אין הדיין דן אלא מה שאזניו שומעות ועיניו רואות ואין ראוי לטעון טענות של שקר לעות הדין ולבקש דבר שאין לו לחייב שבועה במה שאינו מחוייב שבועה. בעלי הגמרא אמרו הנשבעין ונוטלין כגון שכיר ונחבל ונגזל ופוגם שטרו. והנשבעין בטענות ספק כגון השותפין והאריסין חייבין שבועה מדבריהם. וכל הנטען בלי הודאת מקצת או שהודה ונתן ביד במה שהודה ועל השאר טוען טענות מחייבים שבועת הסת ומבדילים בין שבועת התורה ובין שבועת הסת ששבועת התורה יש לה נקיטת חפץ הדעת בו שתופש התורה ונשבע או תפילין וסמכו בזה משבועת אברהם לעבדו "שִׂים-נָא יָדְךָ, תַּחַת יְרֵכִי" (בראשית כד, ב) בין שנשבע הוא בעצמו בין שהשביעוהו בית דין להיות שם זכר משמותיו של שם ית' או כנוי מן הכנויים בין שתהיה שבועה בשם ה' בין שתהיה שבועת אלה. אבל שבועת הסת אין בה נקיטת חפץ ועל כל דבר שלא חייבה התורה שבועה לפי דעתם חייבו שבועת הסת:

**#XXXXI דין חיוב השבועה**

**#XXXXI:1 חיוב** השבועה מדין תורה מצאנוה על תנאים בין הטוען והנטען שלא חייבה התורה שבועה אלא על טענת ודאי שנאמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י) ואם כן על טענת ספקה אינו ראוי להתחייב שבועה. היו הטוען והנטען טוענים טענת ודאי חיוב השבועה על הנטען שנאמר "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד" (ויקרא ה, כא) "וְנִשְׁבַּע עַל-שָׁקֶר" (ויקרא ה, כב). והנה הטוענים והנטענים על ארבעה חלקים. יש שהטוען טוען טענת ודאי והנטען טוען טענת ספקה ויש שהטוען טוען טענת ספקה והנטען טוען טענת ודאי ויש שהטוען טוען טענת ספקה והנטען טוען גם כן טענת ספקה ויש שהטוען טוען טענת ודאי והנטען כמו כן טענת ודאי. באלו הארבעה דרכים אחרי שאין עדות יש שתתחייב שבועה על הנטען ויש שתתחייב על הטוען. ואולם במח ששניהם טוענין טענת ודאי תתחייב השבועה על הנטען אך אם הנטען חשוד בשבועה ישבע הטוען היה גם הטוען חשוד בשבועה יש דין אחר שמשביעין אותם בשבועת אלה. אמנם אם הטוען טענתו ספק והנטען טענתו ודאי אין מחייבין שבועה לנטען. אמנם אם הטוען טוען ודאי והנטען טענת ספק מתחייב הטוען בשבועה. ובעלי הקבלה אמרו הנשבעין בטענת ספק השותפין והאריסין. ואם הטוען והנטען טענותיהם מסופקות אין מחייבים שבועה לא לטוען ולא לנטען. ואמנם הנמנע מלהשבע מפני חשד השבועה משביעין אותו בשבועת האלה וזהו שנאמר "אִם-יֶחֱטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ[[203]](#footnote-203), וְנָשָׁא-בוֹ אָלָה לְהַאֲלֹתוֹ" (דברי הימים ב ו, כב) אע"פ שנחלקו החכמים בשבועת בית דין אם היא שבועת אלה או שבועת בטוא. ובעלי הקבלה כוללים את שניהם לבד להיות אזכרת השם. וחכמינו מקצתם כך אומרים אם ירצה משביעו שבועת בטוא ואם ירצה משביעו שבועת אלה. ויש מחכמינו שפסקו ששבועת בית דין שבועת אלה והביאו ראיה מן המכחש בפקדון שנאמר "וְנִשְׁבַּע עַל-שָׁקֶר" (ויקרא ה, כב) ולשם נאמר "וְנִסְלַח לוֹ" והטעם מהאלה אע"פ שיש להחזירו על מה שחטא מהכחוש גם בכפירת השבועה שחייב עונש. וחכמים פירשו כי השבועה על הידוע והאלה על מה שאינו ידוע ונראה הדבר. גם יתכן כי הוא לפי הבחירה רצה עושה שבועת בטוא רצה מחייבו באלה בשם ה' והוא עונה אמן ועל זה נאמר "אִם-יֶחֱטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ, וְנָשָׁא-בוֹ אָלָה לְהַאֲלֹתוֹ; וּבָא, אָלָה לִפְנֵי מִזְבַּחֲךָ" (דברי הימים ב ו, כב) ועל זה אמר "וְנָשָׁא" שתובע ממנו שבועת אלה. ואם שניהם רוצה לומר שבועה בטוא ושבועת אלה שניהם משתמשים. ושבוע בטוא הוא שיאמר בה' אלהי ישראל איני יודע דבר ממה שאתה תובע. והאלה שיאמר אהיה כך וכך מהשם אם אני יודע. וצריך להיות השבועה עם תפישת התורה כי כן אמר "וּבָא, אָלָה לִפְנֵי מִזְבַּחֲךָ" וזהו מה שאמרו בעלי הגמרא נקיטת חפץ. אמנם שבועת אלה תמצא גם כן מיוחדת על מי שאינו נודע כמו שקדם לנו הבאור. ובכלל זה שבועת העדים ששמע קול אלה והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו וזה על מה שעבר ויהיה גם כן על העתיד כגון שיחרימו הקהל או הנשיא לעשות נדר כגון שאמר שאול "אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר-יֹאכַל לֶחֶם, הַיּוֹם" (שמואל א יד, כח). וכן מה שנאמר "אָרוּר, נֹתֵן אִשָּׁה לְבִנְיָמִן" (שופטים כא, יח) ובידוע שהמועל בחרם מחוייב מות:

**מה** שאמרו בעלי הגמרא שאין משביעין מן התורה אלא על מי שהודה במקצת ועל השומר ועל מי שהעיד עליו עד אחד והם עצמם אמרו במאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ" (דברים יט, ט) אחד היודע לחברו עון שאין ראוי להשביעו שלא יקום להעיד ואם העיד העד שקר זהו אמרם טוביא חטא וזיגוד מנגיד בעבור שאמר "לְכָל-עָוֺן וּלְכָל-חַטָּאת" (דברים יט, ט). וראיתי לחכמי הקראים שטענו לחכמי הקבלה שמצאו מן הכתוב שמחייב השבועה למי שאינו מודה במקצת שנאמר "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד" (ויקרא ה, כא) ואינו מרמיז על מי שהודה במקצת. ונראה לי שאין הטענה טענה כי הנה הם עצמם מודים על השומר ועל מי שהעיד עליו עד אחד אע"פ שלא הודה במקצת מחייבים עליו שבועה. אך מה שראוי לטעון כי מאותן הכחות אשר לקחו הרמז לחייב השבועה למודה במקצת או למי שהעיד עליו עד אחד. מה שהביאו ראיה למודה במקצת ממאמר "אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי-הוּא זֶה" (שמות כב, ח) אינו נאות לכונת הכתוב שאינו מאמר הנטען כי הוא זה והם עצמם מודים ואומרים שהוא מאמר העד. גם על חיובו בשבועה על עדות עד אחד ממה שנאמר על הרוגי בית דין "לֹא יוּמַת, עַל-פִּי עֵד אֶחָד" (דברים יז, ו). ועוד אמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ, לְכָל-עָוֺן וּלְכָל-חַטָּאת, בְּכָל-חֵטְא, אֲשֶׁר יֶחֱטָא" (דברים יט, טו) הטעם בו אבל לשבועה קם וגם זה איננו מכח הפשט כאשר יתבאר במקומו. והם עצמם אומרים כי אדם שהלוה לפלוני מעות ועד אחד מעיד ואע"פ שמחויב שבועה הוא משלם ואינו יכול להשבע נמצא שחיוב השבועה אינו כי אם על הכחוש. וסדר הכתוב חלקי הטענה שבהם תתחייב השבועה כשאין עדות. הנה הכתוב אומר "וְכִחֵשׁ בַּעֲמִיתוֹ בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד אוֹ בְגָזֵל, אוֹ, עָשַׁק אֶת-עֲמִיתוֹ. (ויקרא ה, כא)אוֹ-מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ, וְנִשְׁבַּע עַל-שָׁקֶר" (ויקרא ה, כב). והנה הפקדון נזכר בפרשת ואלה המשפטים וטענתו על שלשה חלקים מה שנזכר לשם בפרק "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ-כֵלִים, לִשְׁמֹר, וְגֻנַּב, מִבֵּית הָאִישׁ" (שמות כב, ו) שמודה הנטען על הפקדון וימצא גנב שגנבו. והשני שמודה בפקדון אמנם לא ימצא הגנב וישבע השומר ויפטר. והפקדון הנזכר הנה שכחש הנטען בפקדון לא היו דברים מעולם. והנה העובר בזה עובר בשלש מצות משום "וְלֹא-תְכַחֲשׁוּ וְלֹא-תְשַׁקְּרוּ, אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ.[[204]](#footnote-204)(ויקרא יט, יא) וְלֹא-תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי, לַשָּׁקֶר" (ויקרא יט, יב) שגזל וכחש ונשבע. ואמר "אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד" בזה המאמר רבו הפירושים מה טעמו. מהם אמרו שהוא ברית תקיעת כף שנאמר "וְהִנֵּה נָתַן יָדוֹ" (יחזקאל יז, יח) או בזווג אשה או בשותפות או בדבר יתן אל רעהו וכחש בו וזה הפירוש בלתי נאות כי מה טעם "וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ" (ויקרא ה, כד). ויש אומרים שהוא הלואה שנאמר "וּמַשָּׁא כָל-יָד" (נחמיה י, לב) או הטעם דבר שהשיג ביד ראובן משמעון. אך הנאות מכל הכונות שזה אינו כדין הפקדון אלא שמו אצל איש לשעה עד שיבוא ויקחנו ונפסד. ומה שאמר "אוֹ בְגָזֵל" הוא אשר יקח איש מחברו בעל כרחו כמו שנאמר "וַיִּגְזֹל אֶת-הַחֲנִית מִיַּד הַמִּצְרִי" (שמואל ב כג, כא). ואמר "אוֹ, עָשַׁק אֶת-עֲמִיתוֹ" מה שיהיה חשבון בינו לבינו בין במכר בין בהלואה בין בשותפות. והנה הבדל בין הגזל ובין העושק כי הגזל לקחו מיד הנגזל בהכרח אכן העושק שנמצא דבר של חברו בידו ועשקו שנאמר "וּבְעֹשְׁקֵי שְׂכַר-שָׂכִיר" (מלאכי ג, ה). ואם הכתוב אמר "וְהַצִּילוּ גָזוּל מִיַּד עוֹשֵׁק" (ירמיהו כא, יב) טעמו והצילו גזול מיד גוזל ועשוק מיד עושק. ואמר "אוֹ-מָצָא אֲבֵדָה וְכִחֶשׁ בָּהּ" טעמו שיתפרסם כי מצא אבדה וכחש בה. ואמר "עַל-אַחַת, מִכֹּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה הָאָדָם--לַחֲטֹא בָהֵנָּה" (ויקרא ה, כב) וכלל דבר ההלואה והשליחות ואשר לקח ראובן בשביל שמעון מן לוי או נאמר שחוזר על כל מה שהזכיר למעלה ועל כלם נתחייב שבועה. ואמר "וְהָיָה, כִּי-יֶחֱטָא וְאָשֵׁם" ואמר "וְהֵשִׁיב אֶת-הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת-הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק, אוֹ אֶת-הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ" (ויקרא ה, כג). ולא הזכיר תשומת יד כי הוא מחלק הפקדון אע"פ שאינו מחויב באחריותו כשלא שמר אותו שמירה מעולה. ואולם הניחום אינו אלא על הגזל שישיב מה שהחמיס ונשבע עליו וחייבו הכתוב חומש ואשם בעבור שנשבע לשקר החומש לבעל הקרן והנה החומש חלק רביעי מן הקרן וכל זה כשאין עליו עדות אבל יודה מעצמו והוא קודם שישבע אם הודה מעצמו משלם הקרן לבד. ואם העידו עליו עדים קודם שיכחש אינו משלם כפל ואם העידו עליו עדים אחרי שכחש נעשה בחזקת גנב לבד שיהיה הכחוש בבית דין ומשלם כפל. ואם לא נמצאו עדים לו ונשבע ואחרי שנשבע נחם ואם נחם והודה משלם קרן וחומש והאשם. ואם העידו עליו עדים אחרי שנשבע משלם כפל כעין גנב ומקבל דין על חלול השבועה. והנה אם נחם מעצמו והודה ומתחייב החומש נהיה החומש כקרן שב וכחש שנית משלם חומש החומש. ואולם מי שנחם ואין לו לשלם מפני עניות בארו החכמים כי עצור הלב אם יעצור כי בעת שישיג בידיו יפרע תשובתו מקובלת. ואולם הכתוב אמר "וְהֵשִׁיב אֶת-אֲשָׁמוֹ[[205]](#footnote-205) בְּרֹאשׁוֹ" (במדבר ה, ז) ואפשר שלא ימצא הדבר בראשו ויתחייב לתת דמיו. ודמי שויו עולים ויורדים יש ששוה בעת שלקחו יותר ממה ששוה בעת שהחזיר אותן. ויש ששוה פחות בעת שלקחו ממה ששוה בעת שהחזיר אותו וחייבו החכמים לדין על פי שהיה בעת הבקשה ויתחייב באחריות עד שישיגנו בידיו אפילו שהיה בעליו במקום רחוק ואם מת בעל הדבר חייב הכתוב לתתו ליורשיו. ואמר הכתוב שאם אין לאיש גואל שינתן לכהן וזהו הגר שנאמר "וְאִם-אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל, לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו--הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה', לַכֹּהֵן" (במדבר ה, ח) ונתחייב לתתו לכהן בשביל שהוא עובד עבודת ה' אמנם בזמן הגלות כשאין עבודה בכהנים אמרו החכמים שלש דעות. מהם אמרו שראוי לתתו לעניים מפני שהוא מושב לשם ה' ונאמר "מַלְוֵה ה', חוֹנֵן דָּל" (משלי יט, יז). ואחרים אמרו כיון שהכתוב חייב לתתו לכהן מכלל שהוא להקדש על כן חייבו לתתו לבדק בית הכנסת ולקנות ספרי קדש. ואחרים אמרו כיון שהכתוב חייב לתתו לכהן ועתה אין ראוי לתתו לכהן מכלל נשאר הדבר שאין לו בעל וזכה הקודם והנה הגוזל בעצמו הוא הקודם וטוענים חכמים הנה מצאנו חוטא נשכר והנה החומש נוסף עליו ללאוט הכפרה ואיך יאכל גם הקרן. והחכם ר' יוסף אמר כי התשובה תספיק להפיל הגמול אבל כיון שאין בעל להשיב הקרן עם החומש נשאר לו כדבר המורשה שיד הקודם תבואנו. והאמת כיון שלא ימצא גואל לו והוא מושב לה' הזוכה ליהנות מן הלשכה הוא יהנה מהם. אכן האבדה כיון שלא ימצא לה גואל נשאר כדבר המורשה וזכה בה וזה הענין נזכר בפרשת ויקרא ונשנה בפרשת נשוא כדי להורות שיתחייב ודוי עם הקרבן ולהזכיר ואם אין לאיש גואל. עונש השבועה גדול שאין לו מחילה אם לא יפרע דינו הנה אומר "כִּי לֹא יְנַקֶּה ה', אֵת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לַשָּׁוְא" (שמות כ, ז). הנה אומר "הוֹצֵאתִיהָ, נְאֻם ה' צְבָאוֹת[[206]](#footnote-206), וּבָאָה אֶל-בֵּית הַגַּנָּב, וְאֶל-בֵּית הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר; וְלָנֶה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, וְכִלַּתּוּ וְאֶת-עֵצָיו וְאֶת-אֲבָנָיו" (זכריה ה, ד). אין הבדל בחיוב הקרבן על עבירת השבועה בין שוגג למזיד. ובעלי הגמרא אמרו שאם שגה בענין הפקדון ונשבע ואחרי כן נזכר לו פטור מכלום. אך אם היה יודע אלא נעלם ממנו אם נתחייב על עבירת השבועה קרבן או אינו מחויב. לא יפטר מן הקרבן ואינו חייב על השבועה אלא עד שהוציא מפיו שנאמר "לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם[[207]](#footnote-207)" (ויקרא ה, ד) אפילו היה בלבו ובפיו דבר אחר בטוי צריך להיות לבו עם פיו שוים ואם גמר בלבו ועדיין לא הוציא מפיו אינו חייב. אולם מהדין אינו מחויב קרבן בעבירת השבועה הזאת אלא בזדונה. וכן נמי בשבועת העדות שנתחייב בקרבן עולה ויורד שלא נאמר שם "וְנֶעְלַם". והורה הכתוב שאם התודה מעצמו יהיה מחויב הקרבן הנזכר. אבל אם העידו לו ובידוע שהוא מעל בקול אלא כבר נאמר "כָּל-חֵרֶם, אֲשֶׁר יָחֳרַם מִן-הָאָדָם--לֹא יִפָּדֶה: מוֹת, יוּמָת" (ויקרא כז, כט). אכן בשבועת בטוא חייב בקרבן עולה ויורד על השגגה שנאמר "וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ" (ויקרא ה, ד) אך על זדונה מחוייב בבית דין. אמרו בעלי הקבלה התובע קרקע או עבד או שטר ונשבע הנתבע על שקר אינו חייב משום שבועת בטוא אלא משום שבועת שקר ששבועת הפקדון מחויב באשם ושבועת בטוא בקרבן עולה ויורד מפני שהכתוב אמר "בְּפִקָּדוֹן, אוֹ-בִתְשׂוּמֶת יָד" (ויקרא ה, כא) והוא במטלטלים יצאו קרקעות ועבדים שמוקשים עליהם שטרות שאין גופן ממון ולכופר אין חיוב חומש אף שבועת העדות עליהם אינו חייב מלקות ולא בקרבן עולה ויורד שאין עדות ממון:

**תם דין חיוב השבועה**

**#XXXXII דין העדים\***

* כל הדברים הללו הנאמרים כאן בדינים שבין אדם לחברו אין להם כח בזמן הזה כי המה הולכים כפי חקי הממשלה יר"ה.

**#XXXXII:1 התורה** הזהירה לדון על פי עד אחד שנאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ" (דברים יט, טו) אלא חייבה התורה להיות העדות קיימת בשני עדים שנאמר "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ … שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דָּבָר" (דברים יט, טו) וחובה עליהם להעיד אם יתבעו בית דין שנאמר "אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע; אִם-לוֹא יַגִּיד, וְנָשָׂא עֲוֺנוֹ" (ויקרא ה, א). והעדים אשר צריך להשען השופט על דבריהם צריך להיותם נאמנים וידועים באמונתם שאין להם מדות מגונות שהרי אע"פ שעדותם תלויה על פי החקירה שאין משביעין את העדים. מנע להתחבר עם רשע להיות עד חמס שנאמר "אַל-תָּשֶׁת יָדְךָ עִם-רָשָׁע, לִהְיֹת עֵד חָמָס" (שמות כג, א) כיון שהרשע לא יקובל נמצא שתהיה אתה עד חמס שלא תקובל עדותך שאם הרצון שתהיה מעיד בחמס הוא כיוצא ברשע. והנה עוברי עבירה שאין ראויים להעיד מי שנקרא רשע משנתחייב דין מלקות שנאמר "וְהָיָה אִם-בִּן הַכּוֹת, הָרָשָׁע" (דברים כה, ב) וכן חייבי מיתות שנאמר "אֲשֶׁר-הוּא רָשָׁע לָמוּת" (במדבר לה, לא). והגנבים והחמסנים ועד זומם והמלוה בריבית והרועים וסוחרי שביעית ומשחק בקוביא ומי שבקשו ממנו עדות וידע והעלים הוא נחשד בעדות. ואולם אם יחזורו אלו ממעשיהם הרעים צריך לקבל עדותם. וכן אמר החכם ודע כי גם לא יזיק בשער העדות שיהיה מקצתם כבר עשה תועבה גדולה וישוב ממנה בתשובה ולא יוסיף לעשות כמוה משום כי אם נחייב על נפשותינו זה יוליך שלא נקבל אלא מן הנביא וכדין אמר. וכן פסקו בעלי הקבלה שאם לא כן מה טעם החקירה והדרישה. ועדות שונאים ואויבים בטלה. אכן הזכירו עשרה מיני פסלות בעדות. הנשים פסולות משום "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים" לשון זכר ואין מזה כח כי כל לשון יוציאנו בלשון זכר אע"פ שכולל הנקבות. ורבינו לוי נ"ע אמר ממה שאמר " עֵדִים" ולא אמר אנשים מכלל שהנשים באות בעדות אע"פ שאין כח למאמר זה. אך הטעם מפני שהנשים נתחייבו מצות והן כשרות בעדותן בטהרה וטמאה מכלל זה מראה שהן כשרות בעדות שהכונה להיות עדים יראי השם ובכל מקום שתהיה היראה העדות כשרה. אמנם העבדים פסולים ממה שאמר "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ, כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, יט) פרט לעבד. והקטן פסול בעדות ממה שכתוב "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ, כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" והקטן אין לו משפט. וכן החרשים והסומים ממה שאמר "אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" (ויקרא ה, א). והנוגעים בעדות הרשעים וזה אם חזר בו עדותו כשרה. והקרובים אמרו שהם פסולים בעדות ואמרו כי אין קרוב רואה את הנגעים עד שאמרו לא יומתו אבות על בנים (דברים כד, טז) שר"ל לא יומתו אבות בעדות בניהם ואין זה פשט התורה רק הכונה לא יומתו אבות בעון הבנים והלא נתפרש זה בדבר אמציה "וְאֶת-בְּנֵי הַמַּכִּים, לֹא הֵמִית" (מלכים ב יד, ו) ככתוב בתורה "לֹא-יוּמְתוּ אָבוֹת עַל-בָּנִים" (דברים כד, טז) והלא מצאנו בבן סורר ומורה "וְתָפְשׂוּ בוֹ, אָבִיו וְאִמּוֹ" (דברים כא, יט). וכדין אמרו חכמינו שהקרובים מעידים לחובה ולא לזכות. ואמרו האוכל בשוק ומי שמקבל צדקה בפרהסיא ואע"פ שהעדים צריך להיותם כשרים צריך שתחקר עדותם. והעדים אינם מחויבים בשבועה רק בחקירת דבריהם כמו שנאמר "וְדָרַשְׁתָּ וְחָקַרְתָּ וְשָׁאַלְתָּ, הֵיטֵב" (דברים יג, טו) ונאמר "וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים, הֵיטֵב" ( דברים יט, יח) "וְהֻגַּד-לְךָ, וְשָׁמָעְתָּ; וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב" (דברים יז, ד) ומכאן דרשו בעלי הגמרא שבע חקירות באיזו שמטה באיזו שנה באיזה חדש בכמה לחדש באיזה יום באיזו שעה באיזה מקום. ועוד חוקרים בענינים אחרים אתם מכירים אותו ובודקין אותו בדברים שאין העדות תלויה בהם מה שיהיה לנפש הנהרג או העובד עבודת כוכבים. הבדל יש בין חקירה לבדיקה. לחקירה שאם כחש האחד את האחד עדותם בטלה. לבדיקה אם כחש האחד את האחד אין עדותם בטלה. למה הכשירה התורה שני עדים ולא הכשירה עד אחד מפני שהעדות מתאמתת בחקירה ועד אחד יוכל לישב דבריו אע"פ שהם שקר שלא תמצא סתירה בדבריו. וכן היו עושים שמכניסים אחד אחד ושואלין וחוקרין ובודקין אותו שלא בפני האחר ואם שוו דבריהם ר"ל דברי שניהם הרי עדותם אמתית ואם לאו עדותם בטלה. יש עדים שהיריבים צריכים לומר הוו עלינו עדים בעניני הלואות ומכר וקנין ושאר דברים שהם בהסכמתם. ויש עדים בעניני נזיקים שאפילו לא יאמרו היו עלינו עדים מעידים הנה הכתוב אומר "וְהוּא עֵד, אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע; אִם-לוֹא יַגִּיד, וְנָשָׂא עֲוֺנוֹ" (ויקרא ה, א). וצריכים העדים להעיד מה שהם יודעים לפני בית דין אם יתבעו בית דין שנאמר "אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע". וכשראה אדם עבריין בדבר צריך להעיד עליו הנה דבר המקושש ויביאו אותו המוצאים אותו מקושש עצים אל משה ונאמר "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת-עֲמִיתֶךָ, וְלֹא-תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא" (ויקרא יט, יז). והנה הכתוב הזהיר מלקבל עד אחד שנאמר "וְעֵד אֶחָד, לֹא-יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת" (במדבר לה, ל) ועוד נאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ, לְכָל-עָוֺן וּלְכָל-חַטָּאת, בְּכָל-חֵטְא, אֲשֶׁר יֶחֱטָא" (דברים יט, טו) שהזהיר בזולת דיני נפשות קל וחומר בדיני נפשות. ואולם הכתוב באר את שניהם שלא תקובל עדות עד אחד שאם היה אומר על דיני ממונות לבד היינו אומרים שדיני נפשות דין חמור ויש לחוש ואם היה אומר בדיני נפשות לבד היינו אומרים שדין ממונות הפסד ממון הוא וראוי לחוש בעדות עד אחד מפני שהוא דבר קל כנגד הפסד נפש ואין ראוי לדין מן הקשה אל הקל על כן בארו בשניהם. ובעלי הקבלה אמרו כי מה שאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד" אבל לשבועה קם שהכונה לפי דעתם לכל עון דיני נפשות ולכל חטאת קרבנות ולא לחטא מכות. ובדיני נפשות אין משביעין ועל כן כשאמר "לֹא-יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ, לְכָל-עָוֺן וּלְכָל-חַטָּאת" לעון שאין משביעין אינו קם אבל הוא קם למה שמשביעין ואנחנו בארנו דעתנו. יש חכמים מפני שמצאו במקומות "וְהוּא עֵד, אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" (ויקרא ה, א) מכלל יש מקומות שמועיל עד אחד. ואומר "וְהִנֵּה עֵד-שֶׁקֶר הָעֵד, שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו" (דברים יט, יח). ואומר "וְעֵד אֵין בָּהּ" (במדבר ה ,יג) ופירשו מפרשים שהטעם בו עדות שם מקרה כי כל מקום אשר אינו צריך שם מקרה אומר עד אחד. ואחרים אומרים שטעם "וְהוּא עֵד, אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" הטעם בהמצא עד אחד ואחרים פירשו על אותם הנזכרים באמור בנבלת אדם או בבהמה טמאה עליהם אמר "וְהוּא עֵד, אוֹ רָאָה אוֹ יָדָע" ועליהם הכשר עדות עד אחד ששני עדים הם במה שיש בין בני אדם אחד לחברו אבל במה שיש בינו ובין בוראו עד אחד יכשר והלא כתוב "בְּכָל-חֵטְא, אֲשֶׁר יֶחֱטָא" (דברים יט, טו). ובענין ראיית הירח בארנו הכונה איך תכשר עדות עד אחד. אמרו בעלי הגמרא שעד אחד יועיל באשה שוטה שלא ישקוה מי המרים שנאמר "וְעֵד אֵין בָּהּ" (במדבר ה ,יג) ושלא תעשה עגלה ערופה בעבור שנאמר "וְעֵינֵינוּ, לֹא רָאוּ" (דברים כא, ז) ואלו דברים בעלמא. ואולם אחרי שאמר "עַל-פִּי שְׁנַיִם עֵדִים" מה טעם לומר "אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים" אמרו קצת חכמים שזה כדרך אך אם יום או יומים יעמוד שהטעם שיומים פחותים מן יום וכן נמי השלשה עדים פחותים מן השנים בעבור שהשנים מן השלשה מקבלי עדות השנים וזה אינו נכון שאלו כשאר השומעים ומה טעם "יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה-בּוֹ בָרִאשֹׁנָה, לַהֲמִיתוֹ" (דברים יז, ז). והרבו ג"כ אופנים אחרים אין צורך להזכירם. והאמת כי על כן אמר "אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים" שלא תאמר אם נפסל האחד השנים מספיקים בעדות ועדותם קיימת אלא עדותם בטלה. וכן אמרו בעלי הקבלה היה האחד קרוב או פסול בדיני נפשות או בדיני ממונות תתקיים העדות ורוב החכמים פסקו אחד דיני נפשות ואחד דיני ממונות. עוד אמרו שהשנים כנגד השלשה ושלשה כנגד השנים כשם ששלשה מזימין את השנים אף שנים מזימין את השלשה ואין תוספת האחד מועיל ואפילו היו מאה. וכשם שאין שנים נהרגים עד שיזומו שניהם כן אין שלשה נהרגים עד שיוזמו שלשתם ואפילו היו מאה מאמרו עדים. עדות השטרות כמו שנחקרה עדותם אמר הכתוב "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ, כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" (דברים יט, יט). העידו עדים ובאו אחרים ובטלום דין לעשות להם מה שזממו לעשות למועד אם במיתה אם במכות אם בתשלומין. והנה זה העונש יתחייב לעדים זוממין לא לבעל הריב והעד לזה ממוציא שם רע ואין ראיה ממאמר "אֲשֶׁר יַרְשִׁיעֻן אֱלֹהִים, יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ" (שמות כב, ח) שחוזר לבעל הריב כי כבר נתבאר ענינו. אמרו בעלי הקבלה מפרשה האומרת "לֹא-מָצָאתִי לְבִתְּךָ בְּתוּלִים" (דברים כב, יז) ואבי הנערה אומר "וְאֵלֶּה, בְּתוּלֵי בִתִּי" (דברים כב, יז) אמרו מפרשה זו למדנו עדים זוממין וזוממי זוממין. והנה אם נמצאו העדים זוממין יעשה להם מה שזממו לעשות אמר "כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת" אם בסקילה אם בשרפה אם במכות. כל הזוממים נסקלין או נהרגין ולוקין ארבעים כל אחד בממון משלשין. וממה שאמר "לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו" למדו כי המעיד על בת כהן שזנית והוזם אע"פ שהיא חייבת שרפה הוא נדון כדין הבועל אם חנק אם סקילה כפי חלוק דעתם אם מאורשה סקילה ואם בעולה חנק. ועוד אמרו אין נעשים זוממין עד שיזימו את עצמם כגון שאמרו ראינו את פלוני ביום פלוני שהרג את פלוני במקום פלוני באו אחרים ואמרו והלא אתם הייתם עמנו במקום פלוני כל היום הרי אלו זוממין. אבל אם הכחישום כי אותו שאמרתם שהרג היה עמנו במקום פלוני זו עדות מוכחשת ואינם זוממין. והעדים בעת שמכחישים זה את זה עדותם בטלה ואינם נעשים זוממין. אם העידו שהוא ממזר והכתוב אומר "וַעֲשִׂיתֶם לוֹ, כַּאֲשֶׁר זָמַם" וזה אי אפשר להעשות והדין שהכתוב דבר במה שאפשר ובעלי הקבלה אמרו שסופג את הארבעים. וכן אמרו בעלי הגמרא אין העדים הזוממין נהרגין אלא אחר שנגמר הדין לא הרג נהרגין הרגו אינן נהרגין. וחכמי הקראים אומרים לכל שכן והם אומרים אין דנין לבא מן הדין. והלא הבת האמתית לקחו דינה בהקש אע"פ שמתנצלים שדין גזרה שוה אינו הקש ואדרבא זהו הקש האמתי. אדם שהעיד על נפשו פיו כמאה עדים הנה מאמר דוד לעמלקי "פִיךָ, עָנָה בְךָ" (שמואל ב א, טז). והדיין עצמו אם ראה אינו דן על ראייתו אבל צריך עדים ואם היה עמו עד אחד אינו מצטרף עמו על מנת היות דיין אלא ממנין דיין אחר ומעיד. ואין תועלת להיות העדים רואין זה את זה אלא אפילו היה האחד רואה מחלון זה ואחד רואה מחלון זה ולא היו רואין זה את זה מצטרפין:

**#XXXXIII דין המכר והקנין**

**#XXXXIII:1 המטלטלים** נקנים בכסף וברצון והקרקעות והבתים והעבדים נקנים בכסף ובשטר ובחזקה ובקנין. בכסף כגון שאמר אוכל בכסף תשבירני ואכלתי (דברים ב, כח). ועל הקרקעות שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום (ירמיהו לב, מד). ובחזקה ונכבשה הארץ לפניכם (במדבר לב, כט). ובקנין שלף איש נעלו ונתן לרעהו (רות ד, ז). בכסף באיזה צד נתן הכסף קיים לכל דבר ואפילו שאין שם עדים ואפילו שאין שטר ואין אחד מהם יכול לחזור בו. בעלי הקבלה אמרו דברי תורה מעות קונות אלא הם תקנו לעשות הגבהה שאינו מדין תורה בדברים שראוי הגבהה ואם אין ראוי הגבהה כגון הבהמה עושים משיכה ואם אין יכול לעשות משיבה כגון ספינה עושים מסירה כגון הספינה והבית. אבן הקרקעות אע"פ שמעות קונות צריכים שטר וחזקה לפי דבריהם. ולמה תקנו משיכה בי כשנתן הקונה המעות מתרשל המוכר משמירת הדבר הקנוי ועל כן תקנו המשיכה שעד לא ימשוך הוא ברשות המוכר והם עצמם הקשו והמעות שנתנו אם יאמר מוכר ללוקח נשרפו מעותיך בעליה לא יוכל לדבר כן כי אפילו יהיה לא להם אלא כשומר חנם כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ולא רצו לתקן עד שיצטרך שניהם מעות ומשיכה. אכן הקרקעות נקנין דבר תורה בכסף בכתב ובחזקה. נראה לי שהכסף הוא המתמים הקנין אכן יען שאינו דבר נעתק ליד הקונה תקנו השטר עם העדים להיות מודיע הקנין. ואין הרצון שהכתוב בכתב ששדה מכור לך ונותנו בידיו ובזה יהיה מכור לך כגון שעושים בקנין האשה אכן השטר מודיע הקנין ליום אחרון. ובחזקה קונים כגון שמכר בית וקנה הקונה בחזקה כגון שבנה או פרץ או פתח בו פתח וכיוצא באלו. ודין העבד כדין הקרקע. סוף המאמר דברים הנעתקים ליד הקונה כיון שנתן הכסף ונעתקו אינם צריכים כתב וקודם העתקתם כיון שנתן הכסף קם הקנין שנאמר ונתן הכסף וקם לו (ויקרא כז, יט). ואין יכול אחד מהם לחזור בו ונהגו ונותנים ערבון ומספיק. אך דברים שאינם נעתקים צריכים שטר להתמים הקנין וחזקה היא כעין ההעתקה אך כיון שאין החזקה מתמדת נתקיים השטר ומנהג קדום בישראל לפנים שנאמר וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו (רות ד, ז) וזאת התעודה בישראל הרצון על דבר שאין בו תפישה שולף נעלו במקום אותו הדבר ונותנו לרעהו לקיים הקנין:

סוף המאמר נראה כי דברים הנקנים ביד הקונה אינו צריך שטר ועדות אלא שאינם יכולים לבוא בידיו דנו בהם בחזקה והואיל והחזקה אינה מתמדת ביד הקונה נתחייב בהם השטר בעדות. ואמת שאין השטר והחזקה עצם הקנין אלא תובעים בקנין שאם אין קנין לא יתם אחד מהם. והקנין אס בכסף אם בדבר אחר לבד שיהיה ברצון ולא יתכן לחזור בו אחד מהם. וצריך המוכר למכור דבר שהוא שלו. היה גנוב או עשוק או גזול או אבדה או משועבד בחוב יד הבעלים קודמת לטרוף אותו. מכרו המוכר בידיעת הקונה אין לקונה לטעון למוכר דבר אם הראה המוכר דבר מעויין אשר היה גנוב אם נלקח אל בעליו אין לקונה זכות לתבוע מן המוכר דבר הנמכר אלא נוטל דמיו והולך לו אלא אם מכר דבר סתם ואחרי כן נתן לו דבר גנוב והגנוב נטרף מיד בעליו הקונה תובע מן המוכר דבר שמכר לו שמא היה בעת שמכרו בזול ואחרי כן הוקר:

**#XXXXIV דין ההונאה**

**#XXXXIV:1 ההונאה** נזכרה במכר וקנין שנאמר ו"כִי-תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ, אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ--אַל-תּוֹנוּ, אִישׁ אֶת-אָחִיו" (ויקרא כה, יד). ומה שנאמר במקום אחר "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת-עֲמִיתוֹ" (ויקרא כה, יז) הוא בהונאת דברים כגון שהיה בעל תשובה וחרפו על מעשיו הראשונים או שאלו במה שאינו יודע או שגנהו במומו או בפחיתותו על כן נאמר "וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ" (ויקרא כה, יז) שאינו עונה לעונש ממון. אכן ההונאה בממון "וְכִי-תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ, אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ[[208]](#footnote-208)--אַל-תּוֹנוּ, אִישׁ אֶת-אָחִיו" (ויקרא כה, יד). ושעור ההונאה פירשו בעלי הגמרא שהוא שתות ר"ל אם היה חמשה ומכרו בששה מחזיר ההונאה. וכנראה מדין תורה לסמוך שזרע חומר שני תבואות מה טעם שנים בחמשים כסף ולשם אומר כי "מִסְפַּר שְׁנֵי-תְבוּאֹת, יִמְכָּר-לָךְ" (ויקרא כה, טו ; ויקרא כה, טז) והשנה בכסף ויותר והשנים הנמכרות שתים לפחות שנאמר כי "מִסְפַּר שְׁנֵי-תְבוּאֹת, יִמְכָּר-לָךְ" (ויקרא כה, טז ; ויקרא כה, טו) ואם העדיף או פחת במכרו כסף יצא האחד באחד וחצי ונראה שזו היא ההונאה ולמעלה מן השנים תהיה ההונאה בכסף ובשעור החמשים כסף תהיה ההונאה בכסף אבל למעלה מחמשים תהיה ההונאה בשתי כסף. וזה אינו כי אם בדברים משוערים לפי שער שבשוק והלוקח לא היה יודע או המוכר. אך אם הדבר נודע להם לפי שער שבשוק ורצו לגרוע או להוסיף זה אינו אונאה. בעלי הקבלה אמרו על הקרקעות ועבדים ושטרות אינו אונאה והאמת לכל דבר שאינו לפי שער שבשוק בחסרון דעת בעליו היא אונאה ובעניני חלופין אין אונאה כגון שהחליף פירות בפירות או בהמה בבהמה. היה דבר מתיקר משער שבשוק מפני מעוטו אם הוסיף זה אינו אונאה. אינו אונאה אלא למוכר לאחד בעשרה ולאחד באחד עשר בעת אחת זהו אונאה אבל בהיות דין שוה לכל אינו אונאה. היה מוכר דבר והיה בו מום ומוכרו בחזקת שאינו בעל מום זהו אונאה כגון מכר לו יין ונתן לו חומץ מכר לו חטה יפה ונתן לו חטה באושה מכר לו בהמה בריאה ונתן לו בהמה חולה או בעל מום. וכל הנוכל במכר בדבר שיש לו פחת והעלימו המוכר מיד הלוקח הוא הדין על הלוקח כשהוא מוכר עוד. וכן המכניס מים ביין וכיוצא בו וכן המשרה דברים שדינם להמכר יבשים וכיוצא בהם כל שהוא גנבת דעת. וכן מי שרמה חברו בדבר ולקחהו בפחות. ואמר "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת-עֲמִיתוֹ" (ויקרא כה, יז) וכי בזולת עמיתו הדבר בהתר אלא דבר הכתוב לרוב גנויו. בכלל אזהרה זו נכללת אזהרת "לֹא-תַעֲשׂוּ עָוֶל, בַּמִּשְׁפָּט, בַּמִּדָּה, בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה" (ויקרא יט, לה) ומי שיש לו אבן ואבן איפה ואיפה הין והין לקנות בגדול ולמכור בקטן כל אלו מיני החמסים אסורים מצד ההונאה[[209]](#footnote-209) והמדות והאמות והמשקלים וכל כיוצא בהם לפי הסכמת אנשי המדינה. וכבר גנה הכתוב למשנה המנהג באמרו "לֵאמֹר, מָתַי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנַשְׁבִּירָה שֶּׁבֶר, וְהַשַּׁבָּת, וְנִפְתְּחָה-בָּר--לְהַקְטִין אֵיפָה וּלְהַגְדִּיל שֶׁקֶל, וּלְעַוֵּת מֹאזְנֵי מִרְמָה" (עמוס ח, ה). וכל הקורץ בעיניו מולל ברגליו מורה באצבעותיו מחויב בכל מה שיזיק לחברו. אבל השכיר והעבד במה שנתפשר כל אחד משניהם אינו אונאה:

**#XXXXV דין השכירות**

**#XXXXV:1 כתוב** אחד אומר "בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא-תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ" (דברים כד, טו) וכתוב אחר אומר "לֹא-תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר, אִתְּךָ--עַד-בֹּקֶר" (ויקרא יט, יג). ואם אמר "וְלֹא-תָבוֹא עָלָיו הַשֶּׁמֶשׁ" מה טעם "לֹא-תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר, אִתְּךָ--עַד-בֹּקֶר". על כן יש מפרשים שמאמר "בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ" זה שכיר יום. ומה שאמר "לֹא-תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר" זה שכיר לילה וזה לא יתכן כי היאך יאמר "לֹא-תָלִין" ועדיין לא עשה מאומה והיה ראוי לומר בלילו תתן שכרו ולא תזרח עליו השמש. אכן הכונה שאם לא נתן לו עד שבא השמש לא יאחירנו עד הבוקר. ויש לומר שיש שכיר עושה בחלקי היום עליו אומר "בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ" ויש שכיר עושה כל היום עליו נאמר "לֹא-תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר, אִתְּךָ--עַד-בֹּקֶר" ונקראת השכירות בשם פעלה כנרמז ופעלו לא יתן לו. ויש לומר שלא ישאיר חלק מן הפעלה להיות עד למחר כדי שלא יפרע לו באותו היום. הנשכר לעשות מלאכה כל היום ונשלמה המלאכה בחצי היום אם יש לו מלאכה אחרת עושה ואם לאו פורע לו משולם ואם לא ישלים השכיר מנכה לשעבר. השכירו ללכת למקום שליחות ולא מצא פורע לו שכרו. ושומר שכר חייב באונסין שנגנב או נשבר. השכיר שנשכר לעשות מלאכה וקלקלה חייב לשלם. והשכיר שנשכר להשלים מלאכה בשכר משוער צריך להשלים מלאכתו ואפילו אם פרע מכיסו ואם הוזק השכיר ממנו המשכיר פטור. יש מפרשים כי מה שנאמר "כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ" (דברים כג, כה) על השכיר הכתוב מדבר וכן מה שאמר "כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ" (דברים כג, כו) שאם זה בעוברי דרך יכול שיאכלו כל הכרם אלא הוא אזהרה לשומרים שלא יתן אל כליו אלא שיאכל עד לשבעה. ואמרו בעלי הקבלה בשעה שנותן בכליו של בעל אז הוא אוכל שנאמר "וְאֶל-כֶּלְיְךָ, לֹא תִתֵּן" (דברים כג, כה) כמו שאתה נותן בכליו של בעל הכרם אלא מצוה להניחו לאכול וזה מלמד כשעוסק בדברים שגדוליו מן הארץ אוכל בשעה שנגמרו. הנה אומר "לֹא-תַחְסֹם שׁוֹר, בְּדִישׁוֹ" (דברים כה, ד) והרמיז זה בתלוש אבל במחובר חוסם. הנשכר לעשות פעלה לכל אומנות שהוא בקי אם שנה ממה שהתנה לו אם השביח יותר על ההוצאה פורע כל ההוצאה ואם ההוצאה יתרה מן השבח פורע לו את השבח:

**#XXXXVI דין המתנה**

**#XXXXVI:1 המתנה** קנויה בדברים ואם היה שם קנין או כתב או חזקה הרי טוב וצריך להיות הנותן מתנה בן דעת אבל קטן ושוטה אין מתנתם מתנה. יש מתנה נתנת על תנאי ובהתקים התנאי תתקים המתנה. ויש מתנה עד זמן ואחרי כן חוזרת לבעלים. המתנה צריך שלא תהיה משועבדת לבעל חוב אלא אם נתנה בא בעל חוב וטורף. החולה שנתן נכסיו על דרך מתנה אם שייר ממה שיש לו מה לחיות אם נתרפא מתנתו קימת ואם לא שייר מתנתו בטלה שהרי אם יקום מחליו ואין לו ממה לחיות מכלל לא נתנם אלא על מנת לחיות. ומתנת שכיב מרע תהיה מתנה אם מחלו היורשים לא כדעת בעלי הקבלה שאם רצה לכתוב נכסיו לאחד מבניו דבריו קימים חוץ מחלק בכורה שהרי חלק הבכורה מדין ירושה וכאשר יש לאו שלא ימעט או יעתיק חלק בכורה הוא הדין על הירושה. ואולם מתנת הבריא מתנה קיימת. מי שלא ידע שיש לו יורש קרוב כגון בן שסבר שמת והוא בחיים ובא אם נתן נכסיו מתנה הבן זוכה ונוטל אותם מיד הלוקחים שבידוע אלו הכיר שיש לו בן לא היה נותנם האשה שנותנת כתובתה מתנה לבעלה אינה מתנה אולי שמפני דרכי שלום עושה לנוח לא מרצון לבה אלא אם נתנה לו קצת מה שעשתה עשוי:

**#XXXXVII דין השותפין**

**#XXXXVII:1 השותפין** כשיתחברו על הממון בשוה בין הפסד בין ריוח בשוה ואפילו הכניס האחד כל שהוא כששניהם עוסקין. הכניס האחד יותר על האחר כדי לעסוק מי שיש לו על החברה פחות מותיר מן הריוח שכר העוסק שלא ישיגנו אבק רבית מפני מעותיו היתרים. הנה כל אחד מן החברים כשומר שכר על האחד שחייב בגנבה ואבדה ופטור מן האונסים. ויש שתוף שהאחד נותן המעות והאחר עוסק יהיה הריוח באמצע וההפסד באמצע נמצא זה עוסק מפני מעותיו וזה ריח רבית. אלא עשו שלשה דברים בשתוף אם שקבל יותר מן הריוח העוסק או שקבל פחות בהפסד או שיקצוב לו דבר על חצי העסק להיות חצי הריוח לו. והנה המעות בידיו חצים דרך פקדון וחצים דרך הלואה. השותף יש לו להתחייב בשבועה. יש טענה כשרוצה להחזיר הממון לבעל השתוף השותף האחד יש לו לטעון כי אולי מפני שנתן עיניו בסחורה שיש עליה ריוח ורוצה לבטל השתוף שיזכה בריוח לבדו. ויש טענה כשטען שיש בממון שום אונס מן האונסין שלא יתחייב בהם אם נפסד חלק של חברו שיש בידו בחזקת פקדון שמה עליו בחזקת מלוה חייב באונסים. ויש טענה כי אולי קלקל בענין ההנאה או ההפסד מן הקרן. ויש לתבוע שבועה מן החשודים לו בין מן השותף עצמו בין מבני ביתו אם טוען טענת ודאי אבל אם טענתו טענת ספק מחרים סתם מי שקלקל בענין השותפות. ומתי יש לו לתבוע שבועה כל זמן שהשותפות קימת אבל אחרי שנחלקו אין לשם טענת שבועה שהרי נוטל כל אחד חלקו בין ריוח בין הפסד ובחשבון נחלקו. והטענות הבאות אחרי כן בחזקת טענות מסופקות לפיכך יש להחרים סתם על מי שקלקל. אבל אם יש ביניהם עדיין ענין שותפות יש לתבוע כל אחד מחברו שבועה אם טען טענה ודאית:

**#XXXXVIII דין דברים הנעתקים**

**#XXXXVIII:1 בארו** החכמים דברים הנעתקים מאיש לאיש הם על ידי שנים עשר דברים. בחמשה מהם חוזרים לבעליהם ועל ידי שבעה דברים זוכה בהם. ואלו החמשה דברים שחוזרים לבעליהם. האחד מה שהוא על דרך גזלה שנאמר "וְהֵשִׁיב אֶת-הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת-הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק" (ויקרא ה, כג) שאינו זוכה בה כל ימות עולם. והשני מה שהוא אבדה שנאמר "אוֹ-מָצָא אֲבֵדָה" (ויקרא ה, כב) עד שימצא בעל אך אם לא ימצא בעל הוא נקנה לו. והשלישי כל מה שהוא על דרך שאלה שנאמר "וְכִי-יִשְׁאַל אִישׁ מֵעִם רֵעֵהוּ" (שמות כב, יג) ונאמר "אֲהָהּ אֲדֹנִי, וְהוּא שָׁאוּל" (מלכים ב ו, ה) שצריך להחזירו. והרביעי מה שהוא על דרך פקדון שנאמר "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ-כֵלִים, לִשְׁמֹר, וְגֻנַּב, מִבֵּית הָאִישׁ" וכו' (שמות כב, ו) ונאמר "כִּי-יִתֵּן אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ חֲמוֹר אוֹ-שׁוֹר אוֹ-שֶׂה, וְכָל-בְּהֵמָה--לִשְׁמֹר" וכו' (שמות כב, ט) ונאמר "שְׁבֻעַת ה', תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם" (שמות כב, י). והחמישי מה שהוא על דרך משכון שנאמר "הָשֵׁב תָּשִׁיב לוֹ אֶת-הַעֲבוֹט" (דברים כד, יג). והשבעה דרכים שזוכים בהם אלו הם. האחד מה שינחיל האב לבן בבריאותו שנאמר "וְהָיָה, בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת-בָּנָיו" (דברים כא, טז). והשני מה שיירש היורש אחרי מות המוריש שנאמר "אִישׁ כִּי-יָמוּת, וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ" (במדבר כז, ח). והשלישי מה שיעתק מאיש לאיש במחיר שנאמר "וְכִי-תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ, אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ" (ויקרא כה, יד). והרביעי הוא המתנה כגון שנתן כלב לעכסה בתו שנאמר "וַיִּתֶּן-לָהּ כָּלֵב, אֵת גֻּלֹּת עִלִּית, וְאֵת, גֻּלֹּת תַּחְתִּית" (שופטים א, טו) ונאמר "כִּי-יִתֵּן הַנָּשִׂיא מַתָּנָה לְאִישׁ מִבָּנָיו" וכו' (יחזקאל מו, טז). והחמישי הם ההקדשות כגון בתים ושדות שנאמר "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ, יַקְדִּישׁ אִישׁ לַה'" (ויקרא כז, טז). והששי החרמים שנאמר "כָּל-חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל, לְךָ יִהְיֶה" (במדבר יח, יד). והשביעי הצדקה שנאמר "נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ, וְלֹא-יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ" (דברים טו, י). והחכמים בארו מכח התורה שבעשרים וארבעה דברים זוכים הכהנים ואלו הם הנקראים עשרים וארבעה מתנות כהונה. ובשבעה דברים זוכים העניים כמו שנתבארו בתורה. ואמנם עשרים וארבע מתנות כהונה נחלקות מהם ארבע שזוכים במקדש זכרי כהונה. ואלו הם החטא"ת שנאמר "הַמְחַטֵּא אֹתָהּ, יֹאכְלֶנָּה; בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" (ויקרא ו, יט). והאש"ם שנאמר "כָּל-זָכָר בַּכֹּהֲנִים, יֹאכְלֶנּוּ; בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ" (ויקרא ז, ו). ולח"ם הפנים שנאמר "וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו, וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" (ויקרא כד, ט). והנות"ר מן המנחה שנאמר "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה, יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו; מַצּוֹת תֵּאָכֵל[[210]](#footnote-210) בְּמָקוֹם קָדֹשׁ" (ויקרא ו, ט) אלה הארבעה הם קדשי קדשים. ושנים עשר קדשים קלים תשעה מהם נאכלים בירושלים ושלשה בארץ ישראל. ואלו הם עומר התנופה ושתי הלחם ושלמי חג השבועות ולוג השמן של מצורע ונאכלים בירושלים לזכרים ולנקבות שבכהנים ובלבד שיהיו טהורים וזאת היא ראיתם שנאמר "וְזֶה-לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם, לְכָל-תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל--לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ, לְחָק-עוֹלָם: כָּל-טָהוֹר בְּבֵיתְךָ, יֹאכַל אֹתוֹ[[211]](#footnote-211)" (במדבר יח, יא) אם כן כל המונפים נאכלים לזכרים ולנקבות. בעומר כתוב "וְהֵנִיף אֶת-הָעֹמֶר" (ויקרא כג, יא) ובשלמי החג ובשתי הלחם כתוב "וְהֵנִיף הַכֹּהֵן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבִּכֻּרִים" (ויקרא כג, כ). ובלוג השמן של מצורע כתוב "הִקְרִיב אֹתוֹ[[212]](#footnote-212) לְאָשָׁם--וְאֶת-לֹג הַשָּׁמֶן; וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה, לִפְנֵי ה'" (ויקרא יד, יב). ולמה אמרנו זה מפני שבעלי הקבלה אמרו שגם אלו הארבעה הם קדשי קדשים ואומרים שהם נאכלים במקדש לזכרי כהונה. והחמשה האחרים שנאכלים בירושלים אלו הם. החזה והשוק מתן מן השלמים והמורם מאיל תודה ומאיל נזיר והמעשר והבכור אלה כלם שלמים. והבכורים גם הם מזה המין ר"ל ממין אלה החמשה הנאכלים בירושלים ועורות המוספים מן המקדש והקדשים הקלים השלשה נאכלים בארץ ישראל אלה הם. מעש"ר אהרון שנאמר "וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל-מָקוֹם" (במדבר יח, לא). והראשיו"ת ראשית דגן תירוש ויצהר שנאמר "כֹּל חֵלֶב יִצְהָר, וְכָל-חֵלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן--רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר-יִתְּנוּ לַה', לְךָ נְתַתִּים" (במדבר יח, יב). והחל"ה שנאמר "חַלָּה, תָּרִימוּ תְרוּמָה: כִּתְרוּמַת גֹּרֶן[[213]](#footnote-213)" (במדבר טו, כ) ר"ל כאשר תרומת גורן נאכלת בכל מקום כן החלה נאכלת בכל מקום. ושבעה מהם חולים השנים בארץ ישראל והם שדה אחוזה שנאמר "וְאִם מִשְּׂדֵה אֲחֻזָּתוֹ, יַקְדִּישׁ" וכו' (ויקרא כז, טז) ואין אחוזתו אלא בארץ ישראל וראשית הגז ואמרנו ככה משום שנתחבר עם הדגן והתירוש שנאמר "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ, וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ--תִּתֶּן-לוֹ" (דברים יח, ד) ממקום שאתה נותן הראשיות משם אתה נותן ראשית הגז. והחמשה הם בכל מקום הן בארץ ישראל הן בחוצה לארץ אלה הם. פדיון הבכור ופדיון פטר רחם בהמה טמאה שנאמר "כָּל-פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל-בָּשָׂר אֲשֶׁר-יַקְרִיבוּ לַה', בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה--יִהְיֶה-לָּךְ: אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה, אֵת בְּכוֹר הָאָדָם, וְאֵת בְּכוֹר-הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה, תִּפְדֶּה" (במדבר יח, טו). פטר חמור לפי דעת החכמים פדיון הבהמה הטמאה בשה שנאמר "וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה" (שמות לד, כ). ופדיון האדם חמשת שקלים ונתן לכהנים שנאמר "וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף, לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו" (במדבר ג, מח). והחרם שנאמר "כָּל-חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל, לְךָ יִהְיֶה" (במדבר יח, יד). וגזל הגר שנאמר "וְאִם-אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל, לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו--הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה', לַכֹּהֵן: מִלְּבַד, אֵיל הַכִּפֻּרִים, אֲשֶׁר יְכַפֶּר-בּוֹ, עָלָיו[[214]](#footnote-214)" (במדבר ה, ח). והזרוע והלחיים והקבה אלה מן החולים נתנים ולא מן הקדשים. ונאמר הראשיות נקראו תרומה והחלה והמעשר והכתוב אומר "לֹא-תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ, מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ, וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ, וְצֹאנֶךָ; וְכָל-נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר[[215]](#footnote-215), וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ" (דברים יב, יז) אם כן התרומות באות בבית הבחירה ואיך אמרנו שלא היו באים שמה. התשובה על זה כי מאמר "וּתְרוּמַת יָדֶךָ" הם הבכורים כי לא מצאנו תרומה טעונה ביאה אלא הבכורים לבד שנאמר "וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל-פְּרִי הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר תָּבִיא מֵאַרְצְךָ" (דברים כו, ב). ואולם הדברים שזוכים בהם העניים הם שבעה ואלו הם פאה ולקט ושכחה מן השדה כאשר נאמר "וּבְקֻצְרְכֶם אֶת-קְצִיר אַרְצְכֶם, לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר; וְלֶקֶט קְצִירְךָ, לֹא תְלַקֵּט. (ויקרא יט, ט)וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל, וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט[[216]](#footnote-216): לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם" (ויקרא יט, י) ונאמר "וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה, לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ" וכו' (דברים כד, יט). ומן הכרם פאה ושכחה ופרט ועוללות שנאמר "וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל, וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט" (ויקרא יט, י). ואולם השכחה מוקשת לאילנות ממה שאמר "כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ, לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ" (דברים כד, כ) הוא הדין לכל האילנות. ואולם בשאר אילנות שכחה ופאה ומעשר עני בשנה השלישית שנאמר "מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים, תּוֹצִיא אֶת-כָּל-מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ, בַּשָּׁנָה, הַהִוא; וְהִנַּחְתָּ, בִּשְׁעָרֶיךָ. (דברים יד, כח) וּבָא הַלֵּוִי" וגו' (דברים יד, כט) ועליו נאמר "כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת-כָּל-מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ, בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת--שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר" וגו' (דברים כו, יב). וכך הוא הסדר בתחלת שנה ראשונה מוציא התרומה ונותנת לכהן ועל זה נאמר בתורה "רֵאשִׁית דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ, וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ--תִּתֶּן-לוֹ" (דברים יח, ד). ואחרי כן מפריש מן השאר אחד מעשרה הוא הנקרא מעשר ראשון ונותנו לבני לוי ועל זה נאמר בתורה "וְכָל-מַעְשַׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ, מִפְּרִי הָעֵץ" (יקרא כז, ל). ונאמר "וְלִבְנֵי לֵוִי, הִנֵּה[[217]](#footnote-217) נָתַתִּי" וגו' (במדבר יח, כא). והלוים מעשרים לבני אהרן מכל חלבו את מקדשו ממנו אבל ישראל שעשר ללוי כל אשר יעבור תחת השבט. ואחרי כן מפריש מן השאר אחד מעשרה והוא הנקרא מעשר שני והוא לבעליו ועליו נאמר "וְאִם-גָּאֹל יִגְאַל אִישׁ, מִמַּעַשְׂרוֹ" (ויקרא כז, לא) ועליו נאמר "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר, אֵת כָּל-תְּבוּאַת זַרְעֶךָ, הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה, שָׁנָה שָׁנָה" (דברים יד, כב) ונאמר "וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ, בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם, מַעְשַׂר דְּגָנְךָ" וכו' (דברים יד, כג) על הסדר הזה מפרישין בשנה ראשונה ובשנה שניה וברביעית ובחמישית אבל בשלישית ובששית אחר שמפרישין מעשר ראשון מפריש מן השאר מעשר אחר ונותנו לעניים והוא הנקרא מעשר עני. שנת השמטה כלו הפקר אין בה תרומה ולא מעשרות כלל לא ראשון ולא שני ולא מעשר עני. בעל השדה שעברו עליו עניים והיה לו שם מעשר עני נותן לכל עני שיעבור עליו מן המעשר כדי שבעו שנאמר "וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ, וְשָׂבֵעוּ" (דברים כו, יב):

**מצות** עשה ליתן צדקה לעניים כפי שראוי לעני ההוא וכפי שמשגת יד הנותן שנאמר "פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת-יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ" (דברים טו, יא) ונאמר "וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ, גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ" (ויקרא כה, לה). ונאמר "וְחֵי אָחִיךָ, עִמָּךְ" (ויקרא כה, לו) וכל המעלים עינו מן העני עובר על מצות לא תעשה שנאמר "לֹא תְאַמֵּץ אֶת-לְבָבְךָ, וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת-יָדְךָ, מֵאָחִיךָ, הָאֶבְיוֹן" (דברים טו, ז). אבל צריך ליתן די מחסורו אשר יחסר לו ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת שנאמר "לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ, בְּאַרְצֶךָ" (דברים טו, יא). אמרו בעלי הקבלה המתפייס בצדקה חייב כשאר הדברים הנדרים האומר סלע זה כזה הרי זו צדקה. כל עיר שיש בה ישראל מעמידין גבאי לצדקה ואין מחשבין עמו שנאמר "אַךְ לֹא-יֵחָשֵׁב אִתָּם, הַכֶּסֶף הַנִּתָּן עַל-יָדָם: כִּי בֶאֱמוּנָה, הֵם עֹשִׂים" (מלכים ב כב, ז). וצריכים להזהר במצות הצדקה שהיא סימן לזרע אברהם שנאמר "כִּי יְדַעְתִּיו, לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת-בָּנָיו וְאֶת-בֵּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה', לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט). ודת האמת עומדת בצדקה שנאמר "בִּצְדָקָה, תִּכּוֹנָנִי" (ישעיהו נד, יד). וישראל נגאלין בצדקה שנאמר "צִיּוֹן, בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה; וְשָׁבֶיהָ, בִּצְדָקָה" (ישעיהו א, כז). ונאמר "וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה, שָׁלוֹם; וַעֲבֹדַת, הַצְּדָקָה--הַשְׁקֵט וָבֶטַח, עַד-עוֹלָם" (ישעיהו לב, יז). וכל הגורם לאחרים ליתן צדקה שכרו גדול משכר הנותן ועל כל כיוצא בהם נאמר "וּמַצְדִּיקֵי, הָרַבִּים, כַּכּוֹכָבִים, לְעוֹלָם וָעֶד" (דניאל יב, ג).

בָּרוּךְ ה' לְעוֹלָם: אָמֵן וְאָמֵן. (תהילים פט, נג)

1. והבשת על אלה אשר בלב ולב ידברו והאהבה והשנאה יקלקלו השורה, אך אלה גם כן בנקל יודעו וכל רואיהם יכירום כי הם זרע לא ברך ה' ואון מקיר תזעק בכותלי ספריהם או במאמריהם המקוטעים ועל כן לא יקומו במשפט. [↑](#footnote-ref-1)
2. והנני נותן בזה גם את השירה הזאת לפני הקוראים לכבוד המעתיק החכם נ"ע ולכבוד האשה היקרה אשר חרדה את כל החרדה הזאת לזכר שמה הטוב מבנים ומבנות ת נ צ ב " ה. [↑](#footnote-ref-2)
3. "מימות עזרא ואילך" - תלמוד בבלי ראש השנה דף יט עמוד ב [↑](#footnote-ref-3)
4. בספר גן עדן כתוב: "**מלבד** הנשים והטף". ובספר דברים כתוב: "רַק הַנָּשִׁים וְהַטַּף". [↑](#footnote-ref-4)
5. בספר גן עדן כתוב: **וישחטו** הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב", והפסוק המצוטט מספר יהושע ה', 10, כתוב: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת-הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב". [↑](#footnote-ref-5)
6. בספר גן עדן כתוב: "ולא יכלו **לעשות הפסח** בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלם" והפסוק המצוטט מספר דברי הימים ב', ל', 3, כתוב: "כִּי לֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂתוֹ, בָּעֵת הַהִיא: כִּי הַכֹּהֲנִים לֹא-הִתְקַדְּשׁוּ לְמַדַּי, וְהָעָם לֹא-נֶאֶסְפוּ לִירוּשָׁלִָם". [↑](#footnote-ref-6)
7. בספר גן עדן כתוב: "ובשלת ואכלת **לפני** ה' אלהיך", ובספר דברים טז', 7, כתוב: "וּבִשַּׁלְתָּ, וְאָכַלְתָּ, בַּמָּקוֹם, אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ". [↑](#footnote-ref-7)
8. בספר גן עדן כתוב: " וזבחת ואכלת כאשר צויתיך", והפסוק המצוטט מספר דברים יב', 21, כתוב: "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ" [↑](#footnote-ref-8)
9. בספר גן עדן כתוב: "וצום מרדכי שאמר", ובמגילת אסתר כתוב שאסתר בקשה שיצומו עליה. אסתר ד', 6. [↑](#footnote-ref-9)
10. בספר גן עדן כתוב: "זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" והפסוק המצוטט מספר שמות יג', 3, כתוב: "זָכוֹר אֶת-הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם". [↑](#footnote-ref-10)
11. כנראה כיון לפסוק ויקרא כג, לז "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" הבא לפני פסוק "מלבד שבתות ה'". [↑](#footnote-ref-11)
12. בספר גן עדן כתוב: "וכי יעשה הנשיא נדבה עולה או שלמים נדבה לה' ופתח לו **דרך** את השער הפונה קדים **ועשו** **הכהנים** את עולתו ואת שלמיו כאשר יעשה ביום השבת"", והפסוק המצוטט מספר יחזקאל מ', 12, כתוב: "וְכִי-יַעֲשֶׂה הַנָּשִׂיא נְדָבָה עוֹלָה אוֹ-שְׁלָמִים, נְדָבָה לַה', וּפָתַח לוֹ אֶת-הַשַּׁעַר הַפֹּנֶה קָדִים, וְעָשָׂה אֶת-עֹלָתוֹ וְאֶת-שְׁלָמָיו כַּאֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת". [↑](#footnote-ref-12)
13. בספר גן עדן כתוב: "**בערב** תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם", ובפסוק המצוטט מספר שמות טז' 12, כתוב: "בֵּין הָעַרְבַּיִם תֹּאכְלוּ בָשָׂר, וּבַבֹּקֶר תִּשְׂבְּעוּ-לָחֶם" [↑](#footnote-ref-13)
14. בספר גן עדן נצטט בטעות "תעשה מעשיך" ולשון זה אינו בפרשה. [↑](#footnote-ref-14)
15. בספר גן עדן כתוב: "**ויעברו** בני ישראל בתוך הים ביבשה", והפסוק המצוטט מספר שמות יד', 16: כתוב: "וְיָבֹאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם, בַּיַּבָּשָׁה" [↑](#footnote-ref-15)
16. בספר גן עדן כתוב: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם **אשה** לה'", והפסוק המצוטט מספר ויקרא נ"ג, 16: כתוב: "עַד מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם; וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה, לַה'". וכן למטה. [↑](#footnote-ref-16)
17. בספר גן עדן כתוב: "ויעש אהרן", והפסוק המצוטט מספר במדבר ח', 3, כתוב: "וַיַּעַשׂ כֵּן, אַהֲרֹן" [↑](#footnote-ref-17)
18. בספר גן עדן כתוב: "וכבסתם בגדיכם ביום השלישי וטהרתם", והפסוק המצוטט מספר במדבר לא', 24, כתוב: "וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וּטְהַרְתֶּם". [↑](#footnote-ref-18)
19. בספר גן עדן כתוב ונסעו המחנות החונים **קדמה**", והפסוק המצוטט מספר במדבר י', 7, כתוב: " וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת, הַחֹנִים תֵּימָנָה". [↑](#footnote-ref-19)
20. בספר גן עדן כתוב: "**וירע** העם תרועה גדולה ויתקעו בשופרות", והפסוק המצוטט מספר יהושע ו, 20, כתוב: "וַיָּרַע הָעָם, וַיִּתְקְעוּ בַּשֹּׁפָרוֹת; וַיְהִי כִשְׁמֹעַ הָעָם אֶת-קוֹל הַשּׁוֹפָר, וַיָּרִיעוּ הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה". [↑](#footnote-ref-20)
21. בספר גן עדן כתוב: " וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה **ונכרתה**", ואילו הפסוק המצוטט מספר ויקרא כג', 30, כתוב: "וְכָל-הַנֶּפֶשׁ, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כָּל-מְלָאכָה, בְּעֶצֶם, הַיּוֹם הַזֶּה--וְהַאֲבַדְתִּי אֶת-הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, מִקֶּרֶב עַמָּהּ" או מספר ויקרא כג', 29 שבו כתוב: "כִּי כָל-הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר לֹא-תְעֻנֶּה, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה--וְנִכְרְתָה, מֵעַמֶּיהָ". [↑](#footnote-ref-21)
22. בספר גן עדן כתוב: "ושציא ביתא דנא עד יום תלתא לירח אדר היא שנת **ששי**", והפסוק המצוטט מספר עזרא ו', 15 כתוב: "וְשֵׁיצִיא בַּיְתָה דְנָה, עַד יוֹם תְּלָתָה לִירַח אֲדָר--דִּי-הִיא שְׁנַת-שֵׁת". [↑](#footnote-ref-22)
23. בספר גן עדן כתוב עזרא ואילו הדברים נאמרו בספר נחמיה. ייתכן כיוון שהספר עזרא ונחמיה יחד אז החכם כתב עזרא. וכן בכמה מקרים בפרקים האלו כתוב עזרא וכתבנו שם נחמיה. [↑](#footnote-ref-23)
24. בספר גן עדן כתוב: "צאו ההר והביאו עלי זית **ועלי גפן**" והפסוק המצוטט מספר נחמיה ח', 15, כתוב: "צְאוּ הָהָר וְהָבִיאוּ עֲלֵי-זַיִת וַעֲלֵי-עֵץ שֶׁמֶן". [↑](#footnote-ref-24)
25. בספר גן עדן כתוב: "איש על גגו **ובחצרותיו**", והפסוק המצוטט מספר נחמיה ח', 16, כתוב: "אִישׁ עַל-גַּגּוֹ וּבְחַצְרֹתֵיהֶם" [↑](#footnote-ref-25)
26. בספר גן עדן כתוב: "**ואת אחיך לא תגוש** כי קרא שמטה לה'" והפסוק המצוטט מספר דברים טו', 2, כתוב: "לֹא-יִגֹּשׂ אֶת-רֵעֵהוּ וְאֶת-אָחִיו, כִּי-קָרָא שְׁמִטָּה לַה'". [↑](#footnote-ref-26)
27. בספר גן עדן כתוב: "ובתי החצרים כשדה הארץ יחשב" והפסוק המצוטט מספר ויקרא כה', 31, כתוב: "וּבָתֵּי הַחֲצֵרִים, אֲשֶׁר אֵין-לָהֶם חֹמָה סָבִיב--עַל-שְׂדֵה הָאָרֶץ, יֵחָשֵׁב" [↑](#footnote-ref-27)
28. בספר גן עדן כתוב "עזרא", והפסוק המצוטט הוא מספר נחמיה ח', 3. [↑](#footnote-ref-28)
29. בספר גן עדן כתוב: "וכוין פתיחן **ליה** בעלתיה נגד ירושלם" והפסוק המצוטט מספר דניאל ו', 11, כתוב: "וְכַוִּין פְּתִיחָן לֵהּ בְּעִלִּיתֵהּ, נֶגֶד יְרוּשְׁלֶם". [↑](#footnote-ref-29)
30. בספר גן עדן כתוב: "**אוטם** אזנו משמוע תורת גן תפלתו תועבה", והפסוק המצוטט מספר משלי כח', 9, כתוב: "מֵסִיר אָזְנוֹ, מִשְּׁמֹעַ תּוֹרָה-- גַּם תְּפִלָּתוֹ, תּוֹעֵבָה" [↑](#footnote-ref-30)
31. בספר גן עדן כתוב: "בכל יום **ויום**" והפסוק המצוטט מספר תהילים קמ"ה, 2, כתוב: "בְּכָל-יוֹם אֲבָרְכֶךָּ". [↑](#footnote-ref-31)
32. בספר גן עדן כתוב: "אדוני שפתי תפתח **ימלא** פי תהלתך" והפסוק המצוטט מספר תהילים נ"א, 17, כתוב: "אֲדֹנָי, שְׂפָתַי תִּפְתָּח; וּפִי, יַגִּיד תְּהִלָּתֶךָ". [↑](#footnote-ref-32)
33. בספר גן עדן כתוב: "וישב בצר לו **עד** ה' אלהי ישראל ויבקשהו וימצא שם". והפסוק המצוטט מספר דברי הימים ב', ט"ו, 4, כתוב: "וַיָּשָׁב, בַּצַּר-לוֹ, עַל-ה', אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל; וַיְבַקְשֻׁהוּ, וַיִּמָּצֵא לָהֶם" [↑](#footnote-ref-33)
34. בספר גדן עדן כתוב: "**אלהים ה'** חילי" והפסוק המצוטט מספר חבקוק ג', 19, כתוב: "ה' אֲדֹנָי, חֵילִי". [↑](#footnote-ref-34)
35. בספר גן עדן כתוב: "אמר שומר אתא בקר" והפסוק המצוטט מספר ישעיהו כ"א, 12, כתוב: "אָמַר שֹׁמֵר, אָתָה בֹקֶר". [↑](#footnote-ref-35)
36. צ"ל "תפלה". [↑](#footnote-ref-36)
37. בספר גן עדן כתוב: "**מן** הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה ומן הבהמה אשר **אינה** טהורה" והפסוק המצוטט מספר בראשית ז', 2, כתוב: "מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה, תִּקַּח-לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה--אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ; וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה" [↑](#footnote-ref-37)
38. בספר גן עדן כתוב: "שבעת ימים יהיה **תחת** אמו" והפסוק המצוטט מספר שמות כ"ב, 29: כתוב: "שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם-אִמּוֹ" או שהכוונה לפסוק מספר ויקרא כ"ב, 27 "וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ". [↑](#footnote-ref-38)
39. בספר גן עדן כתוב: "כי אנכי כשחל לאפרים וככפיר לבית יהודה, אני אני **אשא ואלך אטרוף** ואין מציל" והפסוק המצוטט מספר הושע ה', 14, כתוב: "כִּי אָנֹכִי כַשַּׁחַל לְאֶפְרַיִם, וְכַכְּפִיר לְבֵית יְהוּדָה; אֲנִי אֲנִי אֶטְרֹף וְאֵלֵךְ, אֶשָּׂא וְאֵין מַצִּיל". [↑](#footnote-ref-39)
40. בספר גן עדן כתוב: "נבלה וטרפה לא **תאכלו**", והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ"ב, 8, כתוב: "נְבֵלָה וּטְרֵפָה לֹא יֹאכַל. ומן הציטוט "בראשית הפרק" למטה, אפשר שכיון לספר ויקרא י"ז, 15. [↑](#footnote-ref-40)
41. בספר גן עדן כתוב: "אני עשיתי **את השמים** ואת הארץ ואת האדם ואת הבהמה", והפסוק המצוטט מספר ירמיהו, כ"ז, 5, כתוב: "אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶת-הָאָרֶץ, אֶת-הָאָדָם וְאֶת-הַבְּהֵמָה". [↑](#footnote-ref-41)
42. בספר גן עדן כתוב: "כל חלב שור ועז", והפסוק המצוטט מספר ויקרא ז', 23, כתוב: "כָּל-חֵלֶב שׁוֹר וְכֶשֶׂב, וָעֵז". [↑](#footnote-ref-42)
43. בספר גן עדן כתוב: "כל חלב וכל דם לא תאכלו **בכל מושבותיכם**" והפסוק המצוטט מספר ויקרא ג', 17, כתוב: "בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם--כָּל-חֵלֶב וְכָל-דָּם, לֹא תֹאכֵלוּ". [↑](#footnote-ref-43)
44. בספר גן עדן כתוב: "פוצו בעם **להקריב** איש שורו ואיש שיהו", והפסוק המצוטט מספר שמואל א', יד', 34, כתוב: "פֻּצוּ בָעָם וַאֲמַרְתֶּם לָהֶם הַגִּישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרוֹ וְאִישׁ שְׂיֵהוּ". [↑](#footnote-ref-44)
45. בספר גן עדן כתוב: "**וישחטו** צאן ובקר ובני בקר", והפסוק המצוטט מספר שמואל א', יד', 32, כתוב: "וַיִּקְחוּ צֹאן וּבָקָר וּבְנֵי בָקָר וַיִּשְׁחֲטוּ" [↑](#footnote-ref-45)
46. בספד גן עדן כתוב: "פוצו בעם להקריב איש שורו ואיש שיהו," והפסוק המצוטט מספר שמואל א', יד', 34, כתוב: "פוצו בעם ואמרתם להם הגישו אלי איש שורו ואיש שיהו" [↑](#footnote-ref-46)
47. בספר גן עדן כתוב "וזבחת **ואכלת** בשר כאשר צויתיך", והפסוק המצוטט מספר דברים יב', 21, כתוב: "וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאנְךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' לְךָ, כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ--וְאָכַלְתָּ". [↑](#footnote-ref-47)
48. ר"ל הטעיה. [↑](#footnote-ref-48)
49. בספר גן עדן כתוב: "תזבח ואכלת **וזבחת** ואכלת בשר", והפסוק המצוטט מספר דברים יב', 15, כתוב: "תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר" [↑](#footnote-ref-49)
50. בספר גן עדן כתוב: "כי נפש **כל** בשר **בדם**" ולא מצאתי בדיוק את הפסוק אלא את שני הפסוקים מספר ויקרא יז', פסוק 14, כתוב: "כִּי-נֶפֶשׁ כָּל-בָּשָׂר, דָּמוֹ הִוא" **או** פסוק 11: "כִּי נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, בַּדָּם הִוא": [↑](#footnote-ref-50)
51. בספר גן עדן כתוב: "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר **יקריבו**", והפסוק המצוטט מספר ויקרא ז', 25, כתוב: "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה". וכן בכמה מקרים בפרק. [↑](#footnote-ref-51)
52. בספר גן עדן כתוב: "**והקטיר** הכהן המזבחה לחם אשה לריח ניחוח לה'" והפסוק המצוטט מספר ויקרא ג', 16, כתוב: "וְהִקְטִירָם הַכֹּהֵן, הַמִּזְבֵּחָה--לֶחֶם אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ, כָּל-חֵלֶב לַה'". [↑](#footnote-ref-52)
53. בספר גן עדן כתוב: "כי כל האוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו **קרבן** לה'", והפסוק המצוטט מספר ויקרא ז' 25, כתוב: "כִּי, כָּל-אֹכֵל חֵלֶב, מִן-הַבְּהֵמָה, אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה לַה'". [↑](#footnote-ref-53)
54. בספר גן עדן כתוב: "אשר **יקריבו** ממנה אשה", והפסוק המצוטט מספר ויקרא ז', 25, כתוב: "אֲשֶׁר יַקְרִיב מִמֶּנָּה אִשֶּׁה". [↑](#footnote-ref-54)
55. בספר גן עדן כתוב: "והתקדשתם והייתם קדושים כי **קדוש** אני ה'", והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ', 7, כתוב: "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם--וִהְיִיתֶם, קְדֹשִׁים: כִּי אֲנִי ה'" **או** מספר ויקרא יא, 44, כתוב: "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים, כִּי קָדוֹשׁ אָנִי". וכן למטה. [↑](#footnote-ref-55)
56. בספר גן עדן כתוב "יטמא" אך בפסוק "וטמא". וכן למטה. [↑](#footnote-ref-56)
57. בספר גן עדן כתוב "וכל שרץ העוף שקץ הוא לא יאכל" ואני מצאתי את שני הפסוקים מספר ויקרא יא', 41 או 20 אשר הם הכי מתאימים לנאמר. [↑](#footnote-ref-57)
58. בספר גן עדן כתוב "שקץ **הוא** לכם". ואילו בפסוק המצוטט מספר ויקרא יא, 10 כתוב: הֵם, לָכֶם. [↑](#footnote-ref-58)
59. בספר גן עדן כתוב: "אל תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" ואילו בספר ויקרא בפסוק 43: " וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת-נַפְשֹׁתֵיכֶם, בְּכָל-הַשֶּׁרֶץ". [↑](#footnote-ref-59)
60. לפי הספרים שלפננו, "ונסעו הקהתים נשאי המקדש". [↑](#footnote-ref-60)
61. בספר גן עדן כתוב: בפסוק **"כי כל** נפש אשר..." ובספר ויקרא יז, 15 הפסוק: "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה". [↑](#footnote-ref-61)
62. בספר גן עדן כתוב "וישב" [↑](#footnote-ref-62)
63. בספר גן עדן כתוב חטים ובספר דניאל ד', 9 כתוב: חִטִּין. [↑](#footnote-ref-63)
64. בספר גן עדן כתוב: ועבדתם שם אלהים אחרים, ואילו בספר ירמיהו טז, 13 כתוב: "וַעֲבַדְתֶּם-שָׁם אֶת-אֱלֹהִים אֲחֵרִים". [↑](#footnote-ref-64)
65. בספר גן עדן כתוב: והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני **ה'**, ואילו בספר ויקרא יא', 44 כתוב: "וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים, כִּי קָדוֹשׁ אָנִי". [↑](#footnote-ref-65)
66. בספר גן עדן מופיע הפסוק ללא המילה יִטְמָא אחרי המלה מים, כפי שמופיע בפסוק מספר ויקרא יא, 34. [↑](#footnote-ref-66)
67. בספר גן עדן כתוב: "והיושב על הכלי אשר **הוא יושב** עליו", ובספר ויקרא טו, 6 כתוב: "וְהַיֹּשֵׁב, עַל-הַכְּלִי, אֲשֶׁר-יֵשֵׁב עָלָיו". [↑](#footnote-ref-67)
68. בספר גן עדן כתוב: "כל הנוגע אשר יהיה תחתיו", ובספר ויקרא טו, 10 כתוב: "וְכָל-הַנֹּגֵעַ, בְּכֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה תַחְתָּיו" [↑](#footnote-ref-68)
69. בספר גן עדן כתוב: "וכי **יגע** הזב בטהור" ובספר ויקרא טו, 8 כתוב: " וְכִי-יָרֹק הַזָּב, בַּטָּהוֹר". וכן למטה. [↑](#footnote-ref-69)
70. פסוק זה נאמר על הזב בספר ויקרא טו, 13 "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" (ולא כתוב בערב) ולא על טמאת מת. בספר במדבר יט, 19 מדובר על טמאת מת והפסוק הוא: "וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהֵר בָּעָרֶב". [↑](#footnote-ref-70)
71. הפסוק מספר ויקרא טו, 13 כתוב: " וְכִבֶּס בְּגָדָיו; וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בְּמַיִם חַיִּים, וְטָהֵר" ואילו בספר גן עדן נשמטה המילה חיים. וכן למטה. [↑](#footnote-ref-71)
72. בספר גן עדן כתוב "וכל אשר **תשב** עליו **בנדתה**" ובספר ויקרא טו, 20 כתוב: "וְכֹל אֲשֶׁר **תִּשְׁכַּב** עָלָיו **בְּנִדָּתָהּ**" ואילו על הישיבה כתוב בספר ויקרא טו, 20 "וְכֹל אֲשֶׁר-**תֵּשֵׁב** עָלָיו, יִטְמָא". [↑](#footnote-ref-72)
73. בספר גן עדן כתוב "כגון שאמר **לאשה לשוכב עם אשה שכבת זרע**" באם הכוונה למלל רגיל ולא לציטוט פסוק, כי אני צטטתי מספר ויקרא כא, 20: ""וְאִישׁ כִּי-יִשְׁכַּב אֶת-אִשָּׁה שִׁכְבַת-זֶרַע" ". [↑](#footnote-ref-73)
74. בספר ויקרא יב', 2: כתוב: "וְאִם-נְקֵבָה תֵלֵד", ולא כפי שכתוב בספר גן עדן וילדה נקבה. [↑](#footnote-ref-74)
75. בספר גן עדן כתוב: "ואיש אשר תצא ממנו שכבת זרע ורחץ בשרו במים וטמא עד הערב" ובספר ויקרא טו, 16 כתוב: "וְאִישׁ, כִּי-תֵצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת-זָרַע--וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ, וְטָמֵא עַד-הָעָרֶב". [↑](#footnote-ref-75)
76. בספר גן עדן כתוב: וראה הכהן את הנגע ושער בנגע הפך לבן מראהו עמוק מן העור. ואילו בספר ויקרא יג', 3 כתוב: " וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת-הַנֶּגַע בְּעוֹר-הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן, וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר". [↑](#footnote-ref-76)
77. בספר גן עדן כתוב: ואם בהרת לבנה ועמוק אין מראה מן העור, ואילו בספר ויקרא יג', 4 כתוב: וְאִם-בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ, וְעָמֹק אֵין-מַרְאֶהָ מִן-הָעוֹר" [↑](#footnote-ref-77)
78. נתקן לשון הפסוק. וכן למטה. [↑](#footnote-ref-78)
79. בספר גן עדן כתוב הפסוק מספר ויקרא יג', 4, רק לא המילים "בעור בשרו". [↑](#footnote-ref-79)
80. בספר גן עדן כתוב: "ואם ראהו בשביעי ולא פשה ולא כהה ועמד בעיניו". ואני לא מצאתי פסוק כזה. מצאתי בספר ויקרא יג', 5: "וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן, בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, וְהִנֵּה הַנֶּגַע עָמַד בְּעֵינָיו, לֹא-פָשָׂה". [↑](#footnote-ref-80)
81. בספר גן עדן כתוב הפסוק המצוטט מספר ויקרא יג', 10 רק ללא המלה בָּעוֹר. [↑](#footnote-ref-81)
82. בספר גן עדן כתוב: "לא פשה ואין בו עומק או שער צהוב" ואילו הפסוק המצוטט מספר ויקרא יג', 32 מעט שונה בסדר המילים. [↑](#footnote-ref-82)
83. בספר גן עדן כתוב : "ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות בהרות כהות לבנות" ואילו הפסוק המצוטט מספר ויקרא יג', 38, לא כתוב את המילה **כהות**. [↑](#footnote-ref-83)
84. בספר גן עדן כתוב "**ושלח** את הצפור האחת", ואילו בספר ויקרא י"ד, 5 כתוב "וְשָׁחַט, אֶת-הַצִּפּוֹר הָאֶחָת". [↑](#footnote-ref-84)
85. בספר גן עדן הסדר המילים של הפסוק המצוטט שונה: "את עציו ואת אבניו". והפסוק המצוטט מספר ויקרא יד', 45. [↑](#footnote-ref-85)
86. בספר גן עדן סדר המילים של הפסוק המצוטט שונה: "וראה הכהן והנה פשה" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יד', 44. [↑](#footnote-ref-86)
87. בספר גן עדן הפסוק המצוטט מתוך ספר ויקרא יד, 48, ללא המילה "**בית**". [↑](#footnote-ref-87)
88. בספר גן עדן הפסוק המצוטט מספר במדבר לא, 19 מקוצר ללא המילים **שבעת ימים**. [↑](#footnote-ref-88)
89. בספר גן עדן כתוב: "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל **ה**קדש **פנימה** לא תאכל באש תשרף" ואילו בספר ויקרא ו', 23 כתוב: "וְכָל-חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל-אֹהֶל מוֹעֵד, לְכַפֵּר **בַּק**ֹּדֶשׁ--לֹא תֵאָכֵל; בָּאֵשׁ, תִּשָּׂרֵף". [↑](#footnote-ref-89)
90. בספר גן עדן כתוב **ונפש** אשר תאכל וכו' לא כפי הפסוק המצוטט מספר ויקרא יז, 16 שבו כתוב "וְכָל-נֶפֶשׁ, אֲשֶׁר תֹּאכַל נְבֵלָה וּטְרֵפָה, בָּאֶזְרָח, וּבַגֵּר וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם, וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב". [↑](#footnote-ref-90)
91. בספר גן עדן כתוב "**כל** הנוגע בחלל או במת או בקבר". ואילו הפסוק המצוטט הוא מספר במדבר יט 18: "וְעַל־**הַנֹּגֵ֗עַ** בַּעֶ֨צֶם֙ **אֹ֣ו** **בֶֽחָלָ֔ל** **אֹ֥ו** **בַמֵּ֖ת** **אֹ֥ו** **בַקָּֽבֶר".** [↑](#footnote-ref-91)
92. בספר גן עדן כתוב "**כל** הנפשות" בטעות. [↑](#footnote-ref-92)
93. בספר גן עדן כתוב נפש **ה**אדם. ואילו בספר במדבר יט, 11 כתוב "נֶפֶשׁ אָדָם". [↑](#footnote-ref-93)
94. בספר גן עדן כתוב "**וכי** יגע טמא נפש בכל אלה היטמא ויאמרו יטמא" ואילו הפסוק המצוטט מספר חגי ב', 12 כתוב: "אִם-יִגַּע טְמֵא-נֶפֶשׁ בְּכָל-אֵלֶּה הֲיִטְמָא; וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ, יִטְמָא". [↑](#footnote-ref-94)
95. בספר גן עדן כתוב "...ונכרתה הנפש ההיא **מעמיה**" ואילו הפסוק המצוטט מספר במדבר יט', 13 כתוב "... וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, מִיִּשְׂרָאֵל". [↑](#footnote-ref-95)
96. בספר גן עדן כתוב "בנפש האדם ולא יתחטא" ואילו הספר במדבר יט, 13 כתוב: "כָּל-הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר-יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא" [↑](#footnote-ref-96)
97. בספר גן עדן כתוב: ""וחטאו ביום השלישי וביום השביעי" ואילו בספר במדבר יט', 19: "בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי; וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי". [↑](#footnote-ref-97)
98. בספר גן עדן כתוב: "והוציא אל מחוץ למחנה" ללא המילה **אותה**, כפי שכתוב בספר במדבר יט', 3: "וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל-מִחוּץ לַמַּחֲנֶה". [↑](#footnote-ref-98)
99. בספר גן עדן כתוב: "איש איש אשר ישחט" ללא המילים **מבית ישראל**, כפי שכתוב בספר ויקרא יז', 3: "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז". [↑](#footnote-ref-99)
100. בספר גן עדן כתוב: "והיתה לעדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם לחקת עולם" ואילו בפסוק המצוטט מספר במדבר, יט, 10 כתוב: "וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם--לְחֻקַּת עוֹלָם" ללא המילה לעדת. [↑](#footnote-ref-100)
101. נספר גן עדן ציטט בטעות "והיתה זאת לכם לחקת עולם" לשון פסוק במקום אחר. [↑](#footnote-ref-101)
102. בספר גן עדן כתוב: "**דבר אל** בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע" ואילו הפסוק המצוטט מספר במדבר ה', 2 כתוב: "צַו, אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וִישַׁלְּחוּ מִן-הַמַּחֲנֶה, כָּל-צָרוּעַ". [↑](#footnote-ref-102)
103. בספר גן עדן כתוב: "כי מי נדה לא זורק עליו טמא **הוא**", ובפסוק המצוטט מספר במדבר יט', 13 כתוב: "כִּי מֵי נִדָּה לֹא-זֹרַק עָלָיו, טָמֵא יִהְיֶה". [↑](#footnote-ref-103)
104. בספר גן עדן כתוב: "ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה לא תקח שארה הנה זמה היא" צטוט מקוצר של הפסוק מספר ויקרא יח', 17: "עֶרְוַת אִשָּׁה וּבִתָּהּ, לֹא תְגַלֵּה: אֶת-בַּת-בְּנָהּ וְאֶת-בַּת-בִּתָּהּ, לֹא תִקַּח לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ--שַׁאֲרָה הֵנָּה, זִמָּה הִוא" [↑](#footnote-ref-104)
105. בספר גן עדן כתוב: "ערות בת אשת אביך לא תגלה" צטוט מקוצר של הפסוק מספר ויקרא יח', 11: "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ, אֲחוֹתְךָ הִוא--לֹא תְגַלֶּה, עֶרְוָתָהּ". [↑](#footnote-ref-105)
106. בספר גן עדן כתוב: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז, במחנה או אשר ישחט מחות למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת האיש ההוא **מעמיו**" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יז', 14 כתוב: "אִישׁ אִישׁ, מִבֵּית יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יִשְׁחַט שׁוֹר אוֹ-כֶשֶׂב אוֹ-עֵז, בַּמַּחֲנֶה; אוֹ אֲשֶׁר יִשְׁחַט, מִחוּץ לַמַּחֲנֶה.וְאֶל-פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד, לֹא הֱבִיאוֹ, לְהַקְרִיב קָרְבָּן לַה', לִפְנֵי מִשְׁכַּן ה'--דָּם יֵחָשֵׁב לָאִישׁ הַהוּא, דָּם שָׁפָךְ, וְנִכְרַת הָאִישׁ הַהוּא, מִקֶּרֶב עַמּוֹ". [↑](#footnote-ref-106)
107. בספר גן עדן כתוב: "איש איש מבית ישראל ומן הגר הגר **בישראל** אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יז', 13 כתוב: "וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וּמִן-הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם, אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ-עוֹף, אֲשֶׁר יֵאָכֵל--וְשָׁפַךְ, אֶת-דָּמוֹ, וְכִסָּהוּ, בֶּעָפָר". [↑](#footnote-ref-107)
108. בספר גן עדן כתוב: ""ושמרתם את חקותי ואת משפטי **תעשו** אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה'" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יח', 5 כתוב: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת-חֻקֹּתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם: אֲנִי, ה'". [↑](#footnote-ref-108)
109. בספר גן עדן כתוב: "ערות אביך לא תגלה" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יח', 7, כתוב: "עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ, לֹא תְגַלֵּה". [↑](#footnote-ref-109)
110. בספר גן עדן כתוב: " ואל אשה נדה לא תקרב" והפסוק המצוטט מספר ויקרא יח', 19, כתוב: "וְאֶל-אִשָּׁה, בְּנִדַּת טֻמְאָתָהּ--לֹא תִקְרַב" [↑](#footnote-ref-110)
111. בספר גן עדן כתוב: "ויוצא העבד כלי כסף **ו**זהב", והפסוק המצוטט מספר בראשית כד, 53, כתוב: "וַיּוֹצֵא הָעֶבֶד כְּלֵי-כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב". [↑](#footnote-ref-111)
112. בספר גן עדן כתוב: "ערות בת אשת אביך **לא תגלה** מולדת אביך אחותך היא לא תגלה ערותה", ובפסוק המצוטט מספר ויקרא, יח', 11, כתוב: "עֶרְוַת בַּת-אֵשֶׁת אָבִיךָ מוֹלֶדֶת אָבִיךָ, אֲחוֹתְךָ הִוא--לֹא תְגַלֶּה, עֶרְוָתָהּ". [↑](#footnote-ref-112)
113. בספר גן עדן כתוב: "ערות אחות אביך לא תגלה **כי** שאר אביך היא", והפסוק המצוטט מספר ויקרא יח', 12, כתוב: "עֶרְוַת אֲחוֹת-אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: שְׁאֵר אָבִיךָ, הִוא". [↑](#footnote-ref-113)
114. בספר גן עדן כתוב: "ערות אחות אביך וערות אחות אמך לא תגלה כי את שארו הערה" והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ', 19, כתוב: "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה". כלומר שינוי תחילה אחות האם ואחר כך אחות האב. [↑](#footnote-ref-114)
115. בספר גן עדן כתוב: "**ותהיין** לבני דודיהן לנשים" והפסוק המצוטט מספר במדבר לו, 11, כתוב: "וַתִּהְיֶינָה מַחְלָה תִרְצָה, וְחָגְלָה וּמִלְכָּה וְנֹעָה--בְּנוֹת צְלָפְחָד: לִבְנֵי דֹדֵיהֶן, לְנָשִׁים". [↑](#footnote-ref-115)
116. בספר גן עדן כתוב: "ערות אחות אביך וערות אחות אמך לא תגלה כי את שארו הערה" והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ', 19, כתוב: "וְעֶרְוַת אֲחוֹת אִמְּךָ וַאֲחוֹת אָבִיךָ, לֹא תְגַלֵּה: כִּי אֶת-שְׁאֵרוֹ הֶעֱרָה". כלומר שינוי תחילה אחות האם ואחר כך אחות האב. [↑](#footnote-ref-116)
117. בספר גן עדן כתוב הפסוק בקיצור: "וכתב לה ספר כריתו ונתן בידה ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" והפסוק המצוטט מספר דברים כד, 2-1, כתוב: "וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ, וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. וְיָצְאָה, מִבֵּיתוֹ; וְהָלְכָה, וְהָיְתָה לְאִישׁ-אַחֵר". [↑](#footnote-ref-117)
118. בספר גן עדן כתוב: "ויקח **בועז** עשרה אנשים", ואילו בספר רות, ד', 2 כתוב: "וַיִּקַּח עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים". [↑](#footnote-ref-118)
119. בספר גן עדן כתוב: להוציא כל הנשים והנולד **מהן** בעצת **ה'**", והפסוק המצוטט מספר עזרא, י', 3, כתוב: לְהוֹצִיא כָל-נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם, בַּעֲצַת אֲדֹנָי". [↑](#footnote-ref-119)
120. בספר גן עדן כתוב: "**ואשה** כי **תהיה** מאורשה לאיש", והפסוק המצוטט מספר דברים כב, 23: כתוב: "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ". [↑](#footnote-ref-120)
121. בספר גן עדן כתוב: "ואיש כי ישכב את אשה והיא שפחה נחרפת לאיש", והפסוק המצוטט מספר ויקרא יט', 20: "וְאִישׁ כִּי-יִשְׁכַּב אֶת-אִשָּׁה שִׁכְבַת-זֶרַע, וְהִוא שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת לְאִישׁ". [↑](#footnote-ref-121)
122. בספר גן עדן כתוב **לעמוד**, ולפי מיטב הבנתי זאת טעות קולמוס וצריך להיות כתוב לעבוד. [↑](#footnote-ref-122)
123. בספר גן עדן כתוב "וכי ימוך אחיך ונמכר לך" ואילו הפסוק המצוטט מספר ויקרא כ"ה, 39, כתוב "וְכִי-יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ, וְנִמְכַּר-לָךְ" [↑](#footnote-ref-123)
124. בספר גן עדן כתוב: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה". ואילו הפסוק המצוטט מספר דברים כד', 4 כתוב: "לֹא-יוּכַל בַּעְלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר-שִׁלְּחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לִהְיוֹת לוֹ לְאִשָּׁה, אַחֲרֵי אֲשֶׁר הֻטַּמָּאָה". [↑](#footnote-ref-124)
125. בספר גן עדן כתוב: "כי **תהיה** נערה מאורשה לאיש". והפסוק המצוטט מספר דברים כב, 23, כתוב: "כִּי יִהְיֶה נַעֲרָ בְתוּלָה, מְאֹרָשָׂה לְאִישׁ". [↑](#footnote-ref-125)
126. בספר גן עדן כתוב: ואיש את רעהו **טמא**. ואילו בספר יחזקאל ל"ג, 26, כתוב: "וְאִישׁ אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ טִמֵּאתֶם". [↑](#footnote-ref-126)
127. בספר גן עדן כתוב: "שהניח לשמור הבית שהיו צרורות עד יום מותן אלמנות חיות ואליהן לא בא". ואילו הפסוק המצוטט מספר שמואל ב', כ', 3, כתוב: "הִנִּיחַ לִשְׁמֹר הַבַּיִת וַיִּתְּנֵם בֵּית-מִשְׁמֶרֶת וַיְכַלְכְּלֵם, וַאֲלֵיהֶם לֹא-בָא; וַתִּהְיֶינָה צְרֻרוֹת עַד-יוֹם מֻתָן, אַלְמְנוּת חַיּוּת". [↑](#footnote-ref-127)
128. הפסוק המצוטט הוא מספר נחמיה יג', 23. [↑](#footnote-ref-128)
129. בספר גן עדן כתוב: "מן הגוים אשר אמר ה' **לא יבואו בכם** ואתם לא תבואו בהם" והפסוק המצוטט מספר מלכים א', יא',2 כתוב: "מִן-הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָמַר-ה' אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא-תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא-יָבֹאוּ בָכֶם". סדר המילים שונה. [↑](#footnote-ref-129)
130. בספר גן עדן נצטט בבלבול "עמוניות מואביות צדניות חתיות". [↑](#footnote-ref-130)
131. בספר גן עדן כתוב: "**ויתן אותם דוד** לעבודת הלוים" ואילו הפסוק המצוטט מספק עזרא ח', 20, כתוב: "שֶׁנָּתַן דָּוִיד וְהַשָּׂרִים לַעֲבֹדַת הַלְוִיִּם" [↑](#footnote-ref-131)
132. בספר גן עדן כתוב: "והאלמנה **כי** תהיה אלמנה מכהן יקחו" והפסוק המצוטט מספר יחזקאל מד', 22 כתוב: "וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר תִּהְיֶה אַלְמָנָה, מִכֹּהֵן יִקָּחוּ". [↑](#footnote-ref-132)
133. בספר גן עדן כתוב: "ואשבע לך ואבוא בברית אותך **נאם ה' אלהים** ותהיי לי", והפסוק המצוטט מספר יחזקאל טז', 8, כתוב: "וָאֶשָּׁבַע לָךְ וָאָבוֹא בִבְרִית אֹתָךְ, נְאֻם אֲדֹנָי ה'--וַתִּהְיִי-לִי". [↑](#footnote-ref-133)
134. בספר גן עדן כתוב: "**נתת** שמחה בלבי", והפסוק המצוטט מספר תהילים ד', 8, כתוב : "נָתַתָּה שִׂמְחָה בְלִבִּי". [↑](#footnote-ref-134)
135. בספר גן עדן מלת "האל" לא מופיע כאן; אך מופיע בטעות בציטוט הקודם. [↑](#footnote-ref-135)
136. בספר גן עדן כתוב: והיה כי יבואו **אביהם** **ו**אחיהם", והפסוק המצוטט מספר שופטים כא', 22, כתוב: "וְהָיָה כִּי-יָבֹאוּ אֲבוֹתָם אוֹ אֲחֵיהֶם". [↑](#footnote-ref-136)
137. בספר גן עדן כתוב: "**ויהי** מקץ עשר שנים לשבת אברם", והפסוק המצוטט מספר בראשית טז', 3, כתוב: "מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים, לְשֶׁבֶת אַבְרָם". [↑](#footnote-ref-137)
138. בספר גן עדן כתוב:  **"והעברתם** את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה" והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז 11, כתוב: "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, וְיָרַשׁ אֹתָהּ". [↑](#footnote-ref-138)
139. בספר גן עדן כתוב:  **"**ונתתם את נחלת שארו **לו**" והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז 11, כתוב: "וּנְתַתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו". [↑](#footnote-ref-139)
140. בספר גן עדן כתוב: "וכי יתן **הנשיא** מתנה מנחלתו" והפסוק המצוטט מספר יחזקאל מ"ו, 17, כתוב: "וְכִי-יִתֵּן מַתָּנָה מִנַּחֲלָתוֹ". [↑](#footnote-ref-140)
141. בספר גן עדן כתוב: "על פי שני עדים יקום דבר", והפסוק המצוטט מספר דברים יט, 15, כתוב: "עַל-פִּי שְׁנֵי עֵדִים, אוֹ עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים--יָקוּם דָּבָר". [↑](#footnote-ref-141)
142. בספר גן עדן כתוב: "והביא **אותה** אל הכהן", והפסוק המצוטט מספר במדבר ה', 15, כתוב: "וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת-אִשְׁתּוֹ, אֶל-הַכֹּהֵן". [↑](#footnote-ref-142)
143. בספר גן עדן כתוב: "אם לא שטית תחת אישך" והפסוק המצוטט מספר במדבר ה', 19, כתוב : "וְאִם-לֹא שָׂטִית טֻמְאָה, תַּחַת אִישֵׁךְ". [↑](#footnote-ref-143)
144. בספר גן עדן כתוב " לא יצוק **עליה** שמן ולא יתן **עליה** לבנה", והפסוק המצוטט מספר במדבר ה', 15, כתוב : "לֹא-יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן, וְלֹא-יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה" [↑](#footnote-ref-144)
145. בספר גן עדן כתוב פסוק מקוצר: "וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת-הַמִּנְחָה". הפסוק בספר במדבר ה', 25, כתוב: "וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה, אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת; וְהֵנִיף אֶת-הַמִּנְחָה". [↑](#footnote-ref-145)
146. בספר גן עדן כתוב: "כי ימצא איש בתולה אשר לא אורשה ותפשה", והפסוק המצוטט מספר דברים כב', 28, כתוב: "כִּי-יִמְצָא אִישׁ, נַעֲרָה בְתוּלָה אֲשֶׁר לֹא-אֹרָשָׂה, וּתְפָשָׂהּ". [↑](#footnote-ref-146)
147. בספר גן עדן כתוב פסוק מקוצר: "ונתן לאבי הנערה חמשים כסף", והפסוק המצוטט מספר דברים כב', 29, כתוב: "וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּהּ, לַאֲבִי הַנַּעֲרָ--חֲמִשִּׁים כָּסֶף". [↑](#footnote-ref-147)
148. בספר גן עדן כתוב: "ואיש אשר **ישכב** את אשת איש אשר **ישכב** את אשת רעהו", והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ', 10, כתוב: "וְאִישׁ, אֲשֶׁר יִנְאַף אֶת-אֵשֶׁת אִישׁ, אֲשֶׁר יִנְאַף, אֶת-אֵשֶׁת רֵעֵהוּ". [↑](#footnote-ref-148)
149. בספר גן עדן כתוב: "וכי יקח איש אשה ובא עליה ושנאה ושם לה עלילות דברים **לאמר** את האשה הזאת לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים" והפסוק המצוטט מספר דברים כב', 14-13 כתוב: כִּי-יִקַּח אִישׁ, אִשָּׁה; וּבָא אֵלֶיהָ, וּשְׂנֵאָהּ. וְשָׂם לָהּ עֲלִילֹת דְּבָרִים, וְהוֹצִא עָלֶיהָ שֵׁם רָע; וְאָמַר, אֶת-הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי, וָאֶקְרַב אֵלֶיהָ, וְלֹא-מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים". [↑](#footnote-ref-149)
150. בספר גן עדן כתוב: **ולקחו** לו לאשה", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ה, 5, כתוב: "וּלְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה". [↑](#footnote-ref-150)
151. בספר גן עדן כתוב: "ולא **ימחה** שם המת מאחיו ומשער מקומו", והפסוק המצוטט מספר רות ד', 10, כתוב: "וְלֹא-יִכָּרֵת שֵׁם-הַמֵּת מֵעִם אֶחָיו, וּמִשַּׁעַר מְקוֹמוֹ". [↑](#footnote-ref-151)
152. בספר גן עדן כתוב: "ויקרה בפניו ואמרה ככה יעשה לאיש", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ה, 9, כתוב: "וְיָרְקָה בְּפָנָיו; וְעָנְתָה, וְאָמְרָה, כָּכָה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ". [↑](#footnote-ref-152)
153. בספר גן עדן בטעות "ארור **האיש**". וכן למטה. [↑](#footnote-ref-153)
154. בספר גן עדן כתוב: **ו**כל העם הילודים במדבר בדרך לא מלו" ובספר יהושע ה', 5, כתוב: "כָּל-הָעָם הַיֹּצְאִים; וְכָל-הָעָם הַיִּלֹּדִים בַּמִּדְבָּר בַּדֶּרֶךְ, בְּצֵאתָם מִמִּצְרַיִם--לֹא-מָלוּ". [↑](#footnote-ref-154)
155. בספר גן עדן כתוב: "כל זכר יליד בית ומקנת כסף" והפסוק המצוטט מספר בראשית יז', 12, כתוב: "כָּל-זָכָר--לְדֹרֹתֵיכֶם: יְלִיד בָּיִת--וּמִקְנַת-כֶּסֶף". [↑](#footnote-ref-155)
156. בספר גן עדן כתוב: "ולא תקיא **אתכם הארץ** כאשר קאה את הגוי", והפסוק המצוטט מספר ויקרא יח', 28, כתוב: "וְלֹא-תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם, בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ, כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת-הַגּוֹי". [↑](#footnote-ref-156)
157. בספר גן עדן כתוב: "אבינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' כי בחטאו מת ובנים לא היו לו", והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז, 3, כתוב: "אָבִינוּ, מֵת בַּמִּדְבָּר, וְהוּא לֹא-הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל-ה', בַּעֲדַת-קֹרַח: כִּי-בְחֶטְאוֹ מֵת, וּבָנִים לֹא-הָיוּ לוֹ". [↑](#footnote-ref-157)
158. בספר גן עדן כתוב: "**ו**אלה בני שעיר החורי לוטן ושובל וצבעון וענה", והפסוק המצוטט מספר בראשית ל"ו, 20, כתוב: "אֵלֶּה בְנֵי-שֵׂעִיר הַחֹרִי, יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: לוֹטָן וְשׁוֹבָל, וְצִבְעוֹן וַעֲנָה". [↑](#footnote-ref-158)
159. בספר גן עדן כתוב: "לשמות מטות אבותיכם תתנחלו" והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ו, 55 כתוב: "לִשְׁמוֹת מַטּוֹת-אֲבֹתָם, יִנְחָלוּ". [↑](#footnote-ref-159)
160. בספר גן עדן כתוב: "בינו מת במדבר והוא לא היה בתוך העדה הנועדים על ה' כי בחטאו מת", ואילו הפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז, 3, כתוב: "אָבִינוּ, מֵת בַּמִּדְבָּר, וְהוּא לֹא-הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל-ה', בַּעֲדַת-קֹרַח: כִּי-בְחֶטְאוֹ מֵת". [↑](#footnote-ref-160)
161. בספר גן עדן כתוב: "נתון תתן להם אחזת נחלת אבי **אביהן**", הפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז, 7, כתוב: "נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה, בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם". [↑](#footnote-ref-161)
162. בספר גן עדן כתוב: "**ואם** **אין לו בן** **ונתתם** את נחלתו לבתו" והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז, 8, כתוב: "וּבֵן אֵין לוֹ--וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת-נַחֲלָתוֹ, לְבִתּוֹ". [↑](#footnote-ref-162)
163. בספר גן עדן כתוב: "**מכרה נעמי** את כל אשר לאלימלך ואת כל אשר לכליון ומחלון" והפסוק המצוטט ממגילת רות ד', 9, כתוב: "כִּי קָנִיתִי אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ, וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר לְכִלְיוֹן וּמַחְלוֹן--מִיַּד, נָעֳמִי". [↑](#footnote-ref-163)
164. בספר גן עדן כתוב: "ביום קנותך **את** השדה", והפסוק המצוטט ממגילת רות, ד', 5, כתוב: ""בְּיוֹם-קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה". [↑](#footnote-ref-164)
165. בספר גן עדן כתוב: "וגם את רות המואביה קניתי לי לאשה", והפסוק המצוטט ממגילת רות ד', 10, כתוב: "וְגַם אֶת-רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן קָנִיתִי לִי לְאִשָּׁה". [↑](#footnote-ref-165)
166. בספר גן עדן כתוב: "והיו אחד **ממשפחות** שבטי ישראל", והפסוק המצוטט מספר במדבר ל"ו, 3, כתוב: "וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל". [↑](#footnote-ref-166)
167. בספר גן עדן כתוב: "**מכרה נעמי** את כל אשר לאלימלך", והפסוק המצוטט ממגילת רות ד', 9, כתוב: "כִּי קָנִיתִי אֶת-כָּל-אֲשֶׁר לֶאֱלִימֶלֶךְ". הפסוק ממגילת רות ד' 3, כתוב: "חֶלְקַת הַשָּׂדֶה, אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ: **מָכְרָה נָעֳמִי**" [↑](#footnote-ref-167)
168. בספר גן עדן כתוב: "**מכרה נעמי את** השדה אשר לאחינו אלימלך", והפסוק המצוטט ממגילת רות ד', 3, כתוב: "הַשָּׂדֶה, אֲשֶׁר לְאָחִינוּ לֶאֱלִימֶלֶךְ: מָכְרָה נָעֳמִי". [↑](#footnote-ref-168)
169. בספר גן עדן כתוב: "אם תגאל גאל ואם לא תגאל הגידה לי **ואני** אחריך ויאמר אנכי אגאל", והפסוק המצוטט ממגילת רות ד', 4, כתוב: "אִם-תִּגְאַל גְּאָל, וְאִם-לֹא יִגְאַל הַגִּידָה לִּי ואדע (וְאֵדְעָה) כִּי אֵין זוּלָתְךָ לִגְאוֹל וְאָנֹכִי אַחֲרֶיךָ; וַיֹּאמֶר, אָנֹכִי אֶגְאָל". [↑](#footnote-ref-169)
170. בספר גן עדן כתוב "נתון תתן להם נחלה" והפסוק המצוטט מספר במדבר כ"ז, 7, כתוב: "נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה". [↑](#footnote-ref-170)
171. בספר גן עדן כתוב: "ויהי **איש** מבית לחם יהודה ממשפחת יהודה והוא לוי". והפסוק המצוטט מספר שופטים י"ז, 7, כתוב: "וַיְהִי-נַעַר, מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה, מִמִּשְׁפַּחַת, יְהוּדָה; וְהוּא לֵוִי". [↑](#footnote-ref-171)
172. בספר גן עדן כתוב: "לטוב **בעיניהן** **תהיין** לנשים אך למשפחת מטה **אביהן**". והפסוק המצוטט מספר במדבר ל"ו, 6, כתוב: "לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם, תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים: אַךְ, לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם". [↑](#footnote-ref-172)
173. בספר גן עדן כתוב: "**ושגוב בן יאיר**", אבל בספר דברי הימים א', ב', 22, כתוב: "וּשְׂגוּב, הוֹלִיד אֶת-יָאִיר". [↑](#footnote-ref-173)
174. בספר גן עדן כתוב: "ויפדו העם את **יהונתן**" בספר שמואל א', יד', 45, כתוב: "וַיִּפְדּוּ הָעָם אֶת-יוֹנָתָן". [↑](#footnote-ref-174)
175. בספר גן עדן כתוב: "**חי** ה' אלהי ישראל כי אחקור את אבי", והפסוק המצוטט מספר שמואל א', כ, 12, כתוב: "ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי-אֶחְקֹר אֶת-אָבִי". [↑](#footnote-ref-175)
176. בספר גן עדן כתוב: ארור האיש לפני ה' אשר יקום ובנה את יריחו", והפסוק המצוטט מספר מלכים ב', ו', 31, כתוב: "אָרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי ה', אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת-הָעִיר הַזֹּאת אֶת-יְרִיחוֹ". [↑](#footnote-ref-176)
177. בספר גן עדן כתוב: "הוצאתיה נאם ה' ובאה אל בית הגנב", והפסוק המצוטט מספר זכריה ה', 4, כתוב: "הוֹצֵאתִיהָ, נְאֻם ה' צְבָאוֹת, וּבָאָה אֶל-בֵּית הַגַּנָּב". [↑](#footnote-ref-177)
178. בספר גן עדן כתוב: "חי ה' אם אשאיר לנבל עד אור הבקר משתין בקיר", והפסוק המצוטט מספר שמואל א', כ"ה, 34, כתוב: "חַי-ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר מְנָעַנִי, מֵהָרַע אֹתָךְ: כִּי לוּלֵי מִהַרְתְּ, ותבאתי (וַתָּבֹאת) לִקְרָאתִי--כִּי אִם-נוֹתַר לְנָבָל עַד-אוֹר הַבֹּקֶר, מַשְׁתִּין בְּקִיר". [↑](#footnote-ref-178)
179. בספר גן עדן כתוב: "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר", והפסוק המצוטט מספר במדבר ו, 2, כתוב: "אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה, כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר". [↑](#footnote-ref-179)
180. בספר גן עדן כתוב בטעות: "יפסלו הימים הראשונים", והפסוק המצוטט מספר במדבר ו', 12: "וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ". [↑](#footnote-ref-180)
181. בספר גן עדן כתוב: "**על אשר** חטא את הנפש", הפסוק המצוטט מספר במדבר ו', 11, כתוב: "מֵאֲשֶׁר חָטָא עַל-הַנָּפֶשׁ". [↑](#footnote-ref-181)
182. בספר גן עדן כתוב "או באבן יד" [↑](#footnote-ref-182)
183. בספר גן עדן כתוב: "וכל הטף בנשים החיו לכם", והפסוק המצוטט מספר במדבר ל"א, 18, כתוב: "וְכֹל הַטַּף בַּנָּשִׁים, אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר--הַחֲיוּ, לָכֶם". [↑](#footnote-ref-183)
184. בספר גן עדן כתוב: "והיה אם שלום תענך והיו לך למס ועבדוך", והפסוק המצוטט מספר דברים כ', 11, כתוב: "וְהָיָה אִם-שָׁלוֹם תַּעַנְךָ, וּפָתְחָה לָךְ: וְהָיָה כָּל-הָעָם הַנִּמְצָא-בָהּ, יִהְיוּ לְךָ לָמַס--וַעֲבָדוּךָ". [↑](#footnote-ref-184)
185. בספר גן עדן כתוב: "והיו הערים **האלה** לכם למקלט", הפסוק המצוטט מספר במדבר ל"ה, 12, כתוב: "וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט". [↑](#footnote-ref-185)
186. בספר גן עדן כתוב: "לבני ישראל ולתושב", והפסוק המצוטט מספר במדבר ל"ה, 15, כתוב: "לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב". [↑](#footnote-ref-186)
187. בספר גן עדן כתוב: "שש ערים תהיינה", והפסוק המצוטט מספר במדבר ל"ה, 15, כתוב: " תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ-הֶעָרִים". [↑](#footnote-ref-187)
188. בספר גן עדן ציטט בטעות פסוק אחר, "לא תחוס עינך **עליו"** [↑](#footnote-ref-188)
189. בספר גן עדן כתוב: ""וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות ונפל למשכב" והפסוק המצוטט מספר שמות כ"א, 18, כתוב: "וְכִי-יְרִיבֻן אֲנָשִׁים--וְהִכָּה-אִישׁ אֶת-רֵעֵהוּ, בְּאֶבֶן אוֹ בְאֶגְרֹף; וְלֹא יָמוּת, וְנָפַל לְמִשְׁכָּב". [↑](#footnote-ref-189)
190. בספר גן עדן כתוב: "כאשר יתן מום **בעמיתו** כן ינתן בו", והפסוק המצוטט מספר ויקרא כ"ד, 20, כתוב: "כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם, כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ". [↑](#footnote-ref-190)
191. בספר גן עדן כתוב: "**מכה כל** נפש", ובספר במדבר ל"ה, 15, כתוב: "כָּל-מַכֵּה-נֶפֶשׁ". [↑](#footnote-ref-191)
192. בספר גן עדן כתוב: "חצי העם אחרי תבני והחצי אחרי עמרי" והפסוק המצוטט מספר מלכים א', ט"ז, 21, כתוב: "חֲצִי הָעָם הָיָה אַחֲרֵי תִבְנִי בֶן-גִּינַת, לְהַמְלִיכוֹ, וְהַחֲצִי, אַחֲרֵי עָמְרִי". [↑](#footnote-ref-192)
193. בספר גן עדן כתוב: "והכהו כדי רשעתו במספר", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ה, 2, כתוב: "וְהִכָּהוּ לְפָנָיו, כְּדֵי רִשְׁעָתוֹ בְּמִסְפָּר". [↑](#footnote-ref-193)
194. בספר גן עדן כתוב: "שנאמר **והיה** אם לא תשמור לעשות", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ח', 58, כתוב: "אִם-לֹא תִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת". [↑](#footnote-ref-194)
195. בספר גן עדן כתוב: "לא יוסיף **להכותו** פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ה, 3, כתוב: "לֹא יֹסִיף: פֶּן-יֹסִיף לְהַכֹּתוֹ עַל-אֵלֶּה מַכָּה רַבָּה". [↑](#footnote-ref-195)
196. בספר גן עדן כתוב: "אם ימצא הגנב ישלם שנים לרעהו", והפסוק המצוטט מספר שמות כ"ב, 6 כתוב: "אִם-יִמָּצֵא הַגַּנָּב, יְשַׁלֵּם שְׁנָיִם". יש פסוק אחר מספר שמות כ"ב, 8, כתוב: "יְשַׁלֵּם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ". [↑](#footnote-ref-196)
197. בספר גן עדן כתוב: "כי **תראה** שור אויבך או חמורו תועה השב תשיבנו לו", והפסוק המצוטט מספר שמות כ"ג, 4, כתוב: "כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ, אוֹ חֲמֹרוֹ--תֹּעֶה: הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ, לוֹ". [↑](#footnote-ref-197)
198. בספר גן עדן כתוב: ואפס עצור ועזוב" והפסוק המצוטט מספר מלכים ב', י"ד, 26, כתוב: " וְאֶפֶס עָצוּר וְאֶפֶס עָזוּב". [↑](#footnote-ref-198)
199. בספר גן עדן כתוב: **כי** תראה חמור אחיך או שורו נופלים בדרך הקם תקים עמו", והפסוק המצוטט מספר דברים כ"ב, 4, כתוב: "לֹא-תִרְאֶה אֶת-חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ, נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ, וְהִתְעַלַּמְתָּ, מֵהֶם:  הָקֵם תָּקִים, עִמּוֹ". [↑](#footnote-ref-199)
200. נפל טעות בדפוס וכתוב "מן מן." ובכתבי-יד, "מן" וכן צריך לומר. [↑](#footnote-ref-200)
201. בספר גן עדן כתוב: "**כל** אשר ישבע עליו לשקר" והפסוק המצוטט מספר ויקרא ה, 24, כתוב: "מִכֹּל אֲשֶׁר-יִשָּׁבַע עָלָיו, לַשֶּׁקֶר". [↑](#footnote-ref-201)
202. בכתבי יד נמצאים: "שלקח", וגם "שלקה" [↑](#footnote-ref-202)
203. בספר גן עדן כתוב: "אם יחטא איש **לאיש** ונשא בו אלה להאלותו" והפסוק המצוטט מספר דברי הימים ב', ו', 22, כתוב: "אִם-יֶחֱטָא אִישׁ לְרֵעֵהוּ, וְנָשָׁא-בוֹ אָלָה לְהַאֲלֹתוֹ". [↑](#footnote-ref-203)
204. בספר גן עדן כתוב: "לא תכחשו ולא תשקרו ולא תשבעו בשמי לשקר", והפסוק המצוטט מספר ויקרא י"ט,  
     12-11, כתוב: "וְלֹא-תְכַחֲשׁוּ וְלֹא-תְשַׁקְּרוּ, אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ.וְלֹא-תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי, לַשָּׁקֶר". [↑](#footnote-ref-204)
205. בספר גן עדן כתוב: והשיב **אותו** בראשו", והפסוק המצוטט מספר במדבר ה', 7, כתוב: "וְהֵשִׁיב אֶת-אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ". [↑](#footnote-ref-205)
206. בספר גן עדן כתוב: "הוצאתיה נאם ה' ובאה אל בית הגנב ואל בית הנשבע בשמי לשקר וכלתו ואת עציו ואת אבניו". והפסוק המצוטט מספר זכריה ה', 4, כתוב: " הוֹצֵאתִיהָ, נְאֻם ה' צְבָאוֹת, וּבָאָה אֶל-בֵּית הַגַּנָּב, וְאֶל-בֵּית הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר; וְלָנֶה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ, וְכִלַּתּוּ וְאֶת-עֵצָיו וְאֶת-אֲבָנָיו". [↑](#footnote-ref-206)
207. בספר גן עדן כתוב: "לבטא **בשפתיו**", והפסוק המצוטט מספר ויקרא ה', 4, כתוב: "לְבַטֵּא בִשְׂפָתַיִם". [↑](#footnote-ref-207)
208. בספר גן עדן קצרו את הפסוק המצוטט מספר ויקרא כ"ה, 14. [↑](#footnote-ref-208)
209. בספר גן עדן כתוב "ההואנה" ולפי מיטב ידיעתי אין מילה כזאת. כנראה הייתה טעות סופר (טעות ההדפסה). [↑](#footnote-ref-209)
210. בספר גן עדן כתוב: "והנותרת ממנו יאכלו אהרון ובניו במקום קדוש" והפסוק המצוטט מספר ויקרא ו', 9, כתוב: "וְהַנּוֹתֶרֶת מִמֶּנָּה, יֹאכְלוּ אַהֲרֹן וּבָנָיו; מַצּוֹת תֵּאָכֵל בְּמָקוֹם קָדֹשׁ". [↑](#footnote-ref-210)
211. בספר גן עדן כתוב: "וזה לך תרומת מתנם לכל תנופות בני ישראל ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם כל טהור בביתך **יאכלנו**" והפסוק המצוטט מספר במדבר י"ח, 11, כתוב: "וְזֶה-לְּךָ תְּרוּמַת מַתָּנָם, לְכָל-תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל--לְךָ נְתַתִּים וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ, לְחָק-עוֹלָם: כָּל-טָהוֹר בְּבֵיתְךָ, יֹאכַל אֹתוֹ". [↑](#footnote-ref-211)
212. בספר גן עדן כתוב: והקריב **אותם** לאשם ואת לוג השמן והניף אותם תנופה לפני ה'" והפסוק המצוטט מספר ויקרא י"ד, 12, כתוב: "הִקְרִיב אֹתוֹ לְאָשָׁם--וְאֶת-לֹג הַשָּׁמֶן; וְהֵנִיף אֹתָם תְּנוּפָה, לִפְנֵי ה'". [↑](#footnote-ref-212)
213. בספר גן עדן כתוב: "חלה תרימו תרומה **לה'** כתרומת גורן" והפסוק המצוטט מספר במדבר ט"ו, 20, כתוב: "חַלָּה, תָּרִימוּ תְרוּמָה: כִּתְרוּמַת גֹּרֶן". [↑](#footnote-ref-213)
214. בספר גן עדן כתוב: "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו האשם המושב לה' לכהן אשר יכפר בו לו **יהיה**" והפסוק המצוטט מספר במדבר ה, 8, כתוב: "וְאִם-אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל, לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו--הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַה', לַכֹּהֵן: מִלְּבַד, אֵיל הַכִּפֻּרִים, אֲשֶׁר יְכַפֶּר-בּוֹ, עָלָיו". [↑](#footnote-ref-214)
215. בספר גן עדן כתוב: "לא תוכל בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך ותרומת ידך" והפסוק המצוטט מספר דברים י"ב, 17, כתוב: "לֹא-תוּכַל לֶאֱכֹל בִּשְׁעָרֶיךָ, מַעְשַׂר דְּגָנְךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ, וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ, וְצֹאנֶךָ; וְכָל-נְדָרֶיךָ אֲשֶׁר תִּדֹּר, וְנִדְבֹתֶיךָ וּתְרוּמַת יָדֶךָ". [↑](#footnote-ref-215)
216. בספר גן עדן כתוב: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם" והפסוקים המצוטטים מספר ויקרא י"ט, 10-9, כתוב: " וּבְקֻצְרְכֶם אֶת-קְצִיר אַרְצְכֶם, לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ לִקְצֹר; וְלֶקֶט קְצִירְךָ, לֹא תְלַקֵּט. וְכַרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל, וּפֶרֶט כַּרְמְךָ לֹא תְלַקֵּט: לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם". [↑](#footnote-ref-216)
217. בספר גן עדן כתוב: "ולבני לוי נתתי", והפסוק המצוטט במספר במדבר י"ח, 20, כתוב: "וְלִבְנֵי לֵוִי, הִנֵּה נָתַתִּי". [↑](#footnote-ref-217)