

ספר

חותם תכנית

כולל דוגמאות מספרי הגדול
דרך בים

שנעזרתי בעזרה שית להקים עמודיו בשקידה רבה ובגיעה ועמל רב. ושישה ספרים נפתחים בו (כס' דרך בים: a) יסוד תורה שבע"פ; b) ערכי המושגים [מתורה שבע"פ]; c) מושגי הנמצאים; d) הכתב והמכתב; e) נושאי הלכות וחלוקותיהן; f) כללי דרשות חז"ל ודרכי לשונותיהם. וכל ספר וספר מהספרים הנ"ל הוא ספר בפ"ע, לפי מטרתו הפרטית, וכולם בידם מתאחדים להמטרה הכללית של ספרי הגדול דרך בים. ובספרי [חותם תכנית] זה סדרתי דוגמאות מכל הספרים האלה.

ממני הצעיד באלפי יחודה


יצחק יעקב ריינעס

אב"ד דק"ק שווינצאן.

נדפס בדפוס יחזאל ברזיל

מגנצא

שנת תר"מ לפ"ק



KAUFMANN
DÁVID
KÖNYVTÁRA

B. 270 I

ספר

הוֹתֵם תְּכֵנִית

כולל דוגמאות מספרי הגדול

דרך בים

שנעזרתי בעזרה שית' להקים עמודיו בשקידה רבה וביגיעה ועמל רב. וששה ספרים נפתחים בו [כס' דרך בים: (ה) יסוד תורה שבע"פ; (ז) ערכי המושגים [מתורה שבע"פ]; (ג) מושגי הנמצאים; (ד) הכתב והמכתב: (ה) נושאי ההלכות וחלוקותיהן; (ו) כללי דרשות הו"ל ודרבי לשונותיהם. וכל ספר וספר מהספרים הנ"ל הוא ספר בפ"ע. לפי מטרתו הפרטית. וכולם בידר[מתארדים להמטרה הכללית של ספרי הגדול דרך בים]. ובספרי[הותם תכנית] זה סדרתי דוגמאות מכל הספרים האלה.

מכני הצעיר באלפי יהודה

יצחק יעקב ריינעס

אביד רסיס שווינצאן.

נדפס ברפוס יהואל ברייל

מונצא

בשנת תר"מ לפ"ק

Druck von J. Brill, in Mainz.

M.T. AKADEMIA
KÖNYV-
TÁRA

דבר אל הקוראים.

ספרי זה אשר הנני נותן לפנים היום הוא כולל דוגמאות מספרי הגדול "דרך ביים" שמצאתי בע"ה, אשר הכליתו היא לשום דרך ההגיון בים התלמודולכול מסלות הפשט והעומק במים עזים של האגדה ומדרש. בו הראיתי בע"ה כי מוסדות חובשע"פ ועמודי הקבלה נוסדו על יסודות חזקים וצאורים, כי עפ"י הכללים ההגיוניים המקובלים שאבו חז"ל כל משפטי ההלכות ממעין הקדוש של חובשע"ב. והורת הפה היא רשומה ומקוקה בפנימיות הורת ה' הכתובה. בו בחרתי יסודי המדות המקובלות ועניני הלמ"מ ואסמכתא בדרך חדש בע"ה. בו הראיתי כי כל הלכה והלכה נחתה לחלקיה כפי חכסר נוסחיה עפ"י ערך וסדר הגיוני, ובחרתי סדר היותה וענין התאחדות הלכות שונות זל"ל והבדלן זמ"ל. בו בחרתי כי היו לחז"ל כללים מיוחדים בעניני דרשותיהם ודרכי לשונותיהם. הספר הזה כלו חימר כבוד לדברי חז"ל הקדושים, כי יבצר אשר לבד חמיתת דבריהם בגלל קדושת קבלתם הגאמנה, עוד יתאמתו גם עפ"י כללי ההגיון ומוסדות הבינה הישרה. הספר בכללו פותח פתח חדש ורחב לבא עד כונה דחז"ל בהלכה ובאגדה, כי בעיניו ההלכה יפין אור חדש על יסודות הפלפול הישר של חז"ל ושאר דרכי המו"מ שהושבע"פ, ויופיע אור בהיר על דרכי פסקי ההלכות הנוצעות ממעין התלמוד להבין מולאם ומונאם [ואין קנה להחקירות החדשות שנתחדשו עפ"י ז"ל, ואין מספר להענינים המוקשים והתמוהים שיתבטו עפ"י ז"ל], ובאגדה הוא פותח המסגר הגורא ממדותיהם העמוקות וממשליהם הנפלאים בדרך נפלא ואמיתי בע"ה. ואך באין ידי משנת להוליא עתה הספר הכלל שהחלתי להוליא בע"ה ספרי זה אשר גם בו ימלאו הקוראים בדבקה. ובדעות ה' דרכי הוליא ספרי הכלל לתפארת חז"ל ולחועלת חימתו.

ודגבה באשר הספרים החדשים הוליאם יום יום היו כבר למעמסה על הקוראים והקונים עד כי רבים לא יסורו עוד לקרות בהם, ועי"ז יסבלו גם הספרים הטובים ומועילים עד כי אין דובר דבר מהם ולא יסגו מערתם, ובידאיתו שלא יהיה גורל ספרי זה ג"כ כך, ראיתי להסיף איזה דברים בעלה הזאת [הנגללת עוד ונקראה עוד בכבודות] לעורר רק לב המעיין והקורא שיסורו לראות דבריו. דשו נא קוראים נכבדים! כי הספר הזה הוא חדש בכללו, עוד לא נמלא בספרותנו ספר כזה, אשר יחדור בעמקי ההלכות לנתחם עפ"י דרך ההגיון, ורב כח בספר כזה להרים קנן תורתנו ואומתנו. רבים הם אשר יתאמתו להשפיל כבוד הושבע"פ בפרט והאומה בכלל, באמת: כי התושבע"פ בהלכותיה היא מלאה ענינים מעורבבים ומבולבלים באין שום קצור הגיוני; ובאגדותיה ומדרשיה היא מלאה היות ואמונות טפלות, והאומה האמונה על דרכי הלמודים האלה והקולעים בקרבם דעות ואמונות כאלה יעקמו שכלם ויעוהו רעוונותיהם ויעקבו דרכיהם, עד כי אין לקות לעשותם לאשים — כל אלה בראות דרכי ספרי זה, המבצר כי כל ההלכות הרבות של הושבע"פ הן מסודרות ועשרות בערך ישר, וסדר נכון, וקצור הגיוני, והאגדה ומדרשות, הם מולאים רעיונות נשגבים הנוסדים ג"כ על אדני ההגיון, והבקורת, והמדות הישרות, והדעות הנרפות — בראותם כי ישימו יד לפה, כי רק בגלל ששויתו תמיד מותרתו הנשגבה לנגד עיני, היה בידי בע"ה להקים עמודי ספרי, כי רבו כמו רבו החלואות והמעוררים שפנשתי בעת כתיבת ספרי הגדול, וכמו בחזקה הוד עמדו עלי להפריעני מעבודתי, ואולם צעת היא צאתה לנגד עיני דיוקנת הכלים ספרי, ועי"ז החלפתי כתי. — והנה בהגיע אח"כ עת אלתו לאור ראיתי כי לשוף אצבור שארית כתי להופיע עליו אור הדפים, כי אין לי שום ענה ומושיה ארך להוליא ספר רב הכמות

כזה, ועמלתי אח"כ לסדר הוצאה מהפרי הג"ל הוא הספר "זר אמונים" שהפרסם עפ"י המודעות
שנדפסו עליו ביחוד. אולם גם הוצאה הספר ההוא שגצה מגבול יכלתי ולא היה בידי להגיה עליו אור
הדפוס עד שראה ה' עניי ובעזרתו ית"ש סדרתי הספר הקטן הזה הכולל דוגמאות מכל השנה ספרים
[שהם כמו חלקים] מספרי הגדול "דרך בים", ויגעתי לסדר ספרי הקטן הזה, באופן אשר יהיה בו
כפלים לחושיה, כי לבד שכולל דוגמאות מהפרי הגדול באים בו ענינים שלמים ומסודרים בסדר ישר,
כמו שהוא ספר בפ"ע. ובהערות כלולים ג"כ ענינים טובים ומועילים מהספר הג"ל. וגם ראיתי שיבאו
בו חיזה ענינים שלמים מבאורי על מ"ר וע"י ומספרי "הורה ה' תמימה" ומס' הדרכים שלי, בתקותי
כי גם הם יקלעו אל המטרה להמשיך עליהם לב הקוראים שהבננו ביחזית הוצאהם והתפרסמם
בהבל, כי לבד אשר עינם הבאורים הם ישרים וישגבים ומבארים פשטות דבריהם, עוד אולרים גם
ידיעות נשגבות, המועילות על גודל ידיעת חז"ל בכל פנות החכמות וגם אולרים בהם עניני חזק האגונה
ונחיות האומה ורוחניותה וידיעת קורותיה.

ועתה קולי אל אחי מדע, שלומי אמוני ישראל, הנו כבוד לספרות העברית, זכרו כמה לילות
עמל מנה לו המחבר עד שהקים את עמודיו; שימו על לבכם כמה עמל ויגיעה הביא המחבר על
נפשו בהעמיסו עליו עבודה כזאת ואל תמנעו עזר ממנו למען יוכל להוציאו לאור. ואני תלה: אחא
ה' גמור בעד, מעשי ידי אל הרף, פנה אלי ומני, הכס קרן עמך, קצן נפשות יהודה וישראל ומלאה
האזן דעה וגו'.

הב"ח יום ב' ד' ניסן התר"מ, שווינצאן.

יצחק יעקב ריינעם

אביר רפ"ק הג"ל.

ה צ ע ה

במ"ע הלבנון נומער כ"ז שמו"ז הודיע אחד הסופרים מעירי במאמרו "מחזה חדשה על פני ספרת התלמוד" מספרי הגדול ומספרי "ציר אמונים" אשר הנני עתיד להוציאו לאור בימים אלה. הודיע שיכלכלו גדרים הגיונים וכללים כוללים, ויזכרו דרך ונתיב בים התלמוד ובמים עזים של האגרות ומדרשות. והלום ראיתי כי שקר בפי האומרים כי הספרות העברית בכלל, וביחוד הספרות הדתית נחשבת בדורנו ככלי אין חפץ בו. כי המודעה הזאת, הגועת רק לספרותנו הדתית, משכה עליה עיני הקוראים כהמודעות מענינים המדיניים והמדעים. חיש קל העתיקה בכמה מכ"ע וגם במכ"ע משפות המהלכות בשפת אשכנזית וצרפתית, ויום יום יגיעו אלי מכתבים ממדינות שונות ומכל המפלגות השונות. אלה מפה שלחו להודיעני שנמנים הם לדבר מצוה להיות מלוקחי ספרי, ואלה מפה יחזקו ידי בהבמחתם שישתדלו עבורי אצל נדיבי עמנו למען אוציאו לאור, ואלה יעמיקו שאלה להתחקות יותר על תכנית שרשי חבורי, ומבקשים ממני להדפיס מודעה ברורה מתוכן וסגנון חבורי עם איזה דוגמאות, ואלה מפה באו אלי בשאלות ובקשו ממני חשבונות רבים, לבאר להם: אם אין כוונתי לקצר דרכי הפלפול, כי היא לא תצלח כאשר לא צלחה ביד הקודמים שרצו לקצר המשא ומתן של הפלפול, ולסוף היו ספריהם עוד סבה להרחבת דרכי הפלפול כידוע כי הפלפול הוא אחד מיסודי התורה – ועוד שאלות כאלה. סוף דבר, כי רבו כמו רבו אנשים נכבדים ומצוינים באומתנו אשר נשאו ונתנו עמי בדבר תהלכות ספרי. ובאשר כי מכל המכתבים שהגיעו אלי בזה רבו מהם אלו המבקשים לראות דוגמא ממנו. ומכותלי דבריהם החמים הכרתים לאנשים ישרים ותמימים אשר רק טובת הספרות בכלל וספרי בפרט הם דורשים, מצאתי לחוב קדוש למלאות מבוקשתם, בשגם כי בזה תלוי הוצאת ספרי לאור כי אין בידי להדפיסו בלא עזר המבקשים הנ"ל. אמנם בתהלה אומר שידעו כי לא דבר קל בקשו ממני, כי ספרי אינו ככל המון הספרים אשר מעלה הראשון יכול כ"א להבין הסגנון של כל הספר, וכפי המשפט הידוע "החלק יעיד על הכלל". כי כמו אשר בכללו הוא דבר חדש כן כל כלל וכלל הוא ענין חדש וגם נחלק לכמה ספרים, וכפי מטרתיהם הפרטיות יש לכל ספר וספר מטרה מיוחדת ורק שמתאחדים במטרתם הכללית. וע"כ בספר כזה לא נסתפק במשפט הנ"ל אשר "החלק יעיד על הכלל". ולא לבד אשר כל הספרים הם שייכים אלו לאלו, כי גם הקדמת ספרי שייכת לעצם הספר. ותחת אשר ברוב הספרים ההקדמת היא רק השתפכות נפש המחבר, יספר תולדותיו ומקריו העברו עליו, ויודה לה' על חסדו ועוד מענינים כאלה אשר אין להם שום חבור וקשור

עם עצם הספר — הנה בספר הזה ההקדמה היא עצם מעצמי הספר. כי בהיות
 אישר כל דרכי ספרי זה הם דרכים חדשים לא סלולים (כי עד היום לא סלו
 עוד התלמודיים מסלות כאלה בהליכות התלמוד), ע"כ בכל פנות שהמעין
 יפנה בספרי יראה מראה חדשה: יראה בטוים הגיוניים וסדר הגיוני,
 קשור סבות ומסובבים בחדרי ההלכות העמוקות, אישר כל אלה לא ראה
 עוד מימיו בשערי ההלכות. ומה נקל הוא להמקנאים והמבקרים למצוא
 תנאות על זה! אלה ישענו על המאמר הידוע: "החדש אסור מה"ת" (*),
 ואלה יקחו להם לכסות עינים דברים אלה שאמרו: כי אין להשתמש עם
 כללי ההגיון בתורה"ק. ובדעתי כ"ז מראש הארכתי בפנה זו בהקדמתי,
 ספרתי כל התועלויות והתקונים שיבאו לרגלי דרך זה, ונגד זה מנתי כל
 הקלקולים והשגיאות שגולדו בהספרות, מצד העדר ידיעה זו; הוצאתי לאור
 אמיתת משפט דרך זה, הראיתי בראיות ברורות כי כל אלה שדברו עתק
 על דרכי ההגיון לא כונו מעולם בדרך הנגלה אשר השכל והתבונה יש
 להיות שם לעינים. ורק על העינים אשר הם למעלה מן השכל ויש להכניע
 את השכל שלא יעזו לחקור בזה, שמה הוזהרו שלא ינסה לילך בדרך זה,
 כי ירט הדרך לנגדו גדר הנסתר מזה וגדר הסוד מזה. ולרגלי בירור
 העינים האלה בררתי שם ענין של נצחיות התורה והאומה בארוכה
 והפיצותי אור על קורות כלל האומה והתפתחותה וסדר השתלשלותה
 בדרכי הלמוד. כי מכל אלה נעזרתי להפיץ אור האמת על כלל הדרך הזה
 עד כי הצליח בידי בעז"ה לבלי השאיר שום מקום ערעור על זה. וכ"ז
 נכלל בהקדמת הספר אשר חלקתיה לחלק מיוחד בספרי מצד רוב העינים
 שנתבארו שם. ואם איפא כן, אם נחויץ הוא להראות דוגמא מספרי, הלא
 ראוי להציג מכל ספר וספר וגם מחלק הראשון אישר הוא במקום ההקדמה.
 ולפי"ז יבין כ"א כי הדורשים ממני להראות מתחלה דוגמא מחבורי העמיסו
 עלי משא כבד גדול מנשוא. כי מלאכה כבדה היא לצמצם בקוני כזה,
 עינים שונים ובסגנון חדש כזה אשר טבע של כל ענין חדש מחייב להאריך
 בבירורו. אמנם שמתי בטחוני בה' כי כאשר עזרני עד כה להקים עמודי
 ספרי, תאיו, אולמיו וחדריו כן יעזרני להוציא הק"ו הזה לאור וישגי מטרתו
 ומטרת בקשת ספרי העומד בקרן זווית ומפלל לה' בעד הוצאתו וקיומו.

(* רבות ציד כ"א להשתמש במאמר אחד גם ע"ד כונה שיה צדדוה לו לעקצוה או לחדודו אם
 רק התיבות מכילים גם כונה זו. אמנם אלה שידמו כי זהו כוננו האמיתים יואלו ויוציאו משפט מעוקל.
 הלאשון שהנעל המאמר הזה לכונה זו היה גאון ולדיק ולאמר כן צעת שאחד לזה לחפש לזה ענין נגד
 דרכי הלמוד האמיתים, והיא באמת מליצה נאה נגד מחדשים כאלה. אמנם שלא צדק ישמשו הצי"ס אחריו על
 כל ענין חדש שהוא מיוסד ומסוכלל ע"פ דרכי הלמודים האמיתים וישמשו בזה המאמר כאלו היתה זאת
 אחיפת נוחו. [בספר כללי הלשונות הארבעי בפרט זו של השמשות המאמר או הקרס ע"ד כונה אחרת].

חותם תכנית

פתח דבר

שמים לרום וארץ לעומק, וחכמת תורת ה' אין חקר! ממורה שמש עד מבוא מהולל שם תורת ה', וכל העמים אשר נעו ונדו ממנה וסורו ממא קראו לכל המחזיקים בה, מעט מעט הקיצו משנת תרדמת אולתם ונפקחו עיניהם לראות אור חכמתה, וכלם באחד קימו וקבלו עליהם קדושתה וכבודתה. כל העמים הנאורים הודו ולא כחדו כי אין שום חכמה בעולם אשר תתחרה את חכמת תורת ה'. אכן בגודל לבב ובנפש רחבה וכול לומר, כי כל הכרתם בחכמת התורה היא כמפה מן הים נגד הכרתנו והרגשתנו בה. ולא לבד אשר אנחנו יודעים להוקיר יותר ערך קדושתה וטהרתה הנשגבה, כי גם עצם חכמתה נתגלה לנו ביתר שאת. כי אור חכמת תורת ה' הכתובה כפי שהיא ערומה ופשוטה מלבושי תורה שבע"פ, נגד אורה הגדול המתנוצץ ממנה בעת שהיא מתלבשת בלבוש של תושבע"פ הוא ממש כערך ניצוץ אש נגד זיו השמש. כי רק בהצמדם ובהתחברם יתנוצץ אור שמשו ותבהק אורה בשפע רב. וכל מי שיתבונן בהליכות דרכי תורה שבע"פ וביחוסה אל תורה שבכתב, ויבין אשר כל התורה הכתובה כוללת יסודות וכללים כאלה הכוללים בקרבם כל הפרטים האלה עד אין קץ, ישוב וישתומם ובלהבת אש יקרא מעומקא דליבא: מה גדלו מעשיך ה', אין זה כי אם תורת אל ה'! וכל עוד שישדד יותר ערוגות מטעי התלמוד ויפתח אדמתו יראה יותר החכמה הנפלאה של תורת ה'. כי המשניות הם רק הכללים הכוללים בקרבם כל הפרטים של התוספות; והתוספות הם הכללים הכוללים הפרטים של האמוראים, שהוציאו בשני התלמודים מפנינו לשונותיהם הקצרים; וכל אלו גם הם רק כללים ראשים ויסודות עקרים הכוללים בקרבם הפרטים הרבים שנתפרטו ונתרחבו בכל הספרות התלמודית, מה שהעלו כל הפוסקים והמפרשים הרבים ובעלי התשובות בתשובותיהם. כי אין כל הלכה חדשה אחר חתימת התלמוד, ורק באור ומיצוי כונת הו"ל במליהם הקצרים — וכל אלה הנם נכללים יחד בהכללים הראשים של התורה הכתובה.

וידיעת התפכיים אחת היא: כמו שדיעת והשגת יחס תורה שבע"פ אל תורה שבכתב תרומם מעלתה וקדושתה, כן העדר הידיעה הזאת גורמת הפסד רב, כי מפשטת עילויה ורוממותה מערבה האמיתית. וגלל כן בדורות הראשונים ועוד עתה נמצאים תמיד יחיד סגולה המקדישים עתותם למטרה זו, לבאר יסודות תורה שבע"פ, ולאמת יחוסה והצטרפותה אל תורה הכתובה. זכרם יהי ברוך!

ואולם בהיות כי הספרות של תורה שבע"פ הוא יסוד ורחב ידים, שם הלכות ואגדות ומדרשים באין מספר, ע"כ נוכל לומר אשר רוב דרשותיהם עוד בלא באור, כי הבאורים שיש לנו עד היום מכילים חלק קטן מדרשותיהם, ובררכי באורם לא פתחו

פתח כללי בהבנת דבריהם ולא סללו את דרך הבאור, לעשותו לדרך כבושה להתבונן מזה באורי יתר הדרשות. וכאשר נשים עין בקורת על דרכי הבאורים שנתחברו עד היום נראה כי הם באורים פרטים אשר אין ללמוד על ידם המאמרים הסתומים מן המאמרים המפורשים. כי רוב באוריהם הוא לפי עמלם לבטל את הכתוב להראות כי עפ"י חק הלשון יכולו המלות את הדרש, מצד שיש איזה דקדוק בקרא שאינו כפי חקי הלשון, וזה היה שורש דרשתם, וכן קשרו והדביקו את הדרש עם עצם הכתוב. ובאופן כזה הלא יש לחפש בכל דרש ודרש דקדוק אחר, כי הדקדוק אשר על ברכיו נולד דרש זה, לא יצלח לדרש אחר (*). ואם אמנם כי ברור הדבר אשר הויל שמרו כללי הדקדוק בקרא, כי מי כמוהם יודעי טוב השפה וסגולתה עפ"י חקי הדקדוק, ובלא ספק שמרו חקי הדקדוק כאשר שמרו תהלוכות הפשט, כי אחת הוא, והפ"י אשר ינגד לכללי הדקדוק מנגד הוא לכללי הפשט הפשוט, והדרש שנוסד עפ"י עומק חוקי הדקדוק הוא יקר ונעלה מאד באשר הוא רק פ"י הפשוט של הקרא — אבל במדה זו אשר כללי הדקדוק מתקרבים אל באורי הפשט הפשוט, במדה זו אנו רואים מה רחוק וכמה כבד הדבר לעשות רק היסוד הזה לאבן פנה בדרכי דרשותיהם כמו שכבדו או גם נמנעו, להעמיד דרשותיהם על נקודת הפשט. גם ראינו כי הרבה מן המבארים דחקו א"ע יותר מדאי בכללי הדקדוק, ובהגיעם בביאורם לכמה דרשות, וראו אשר כללי הדקדוק הידועים לא יספיקו להעמיד באור דרשתם, מצאו לנכון לפי דרכם לחדש כללים מחדשים למען שע"פי הכללים האלה יראה שיש דקדוק בקרא, בכדי להמציא שורש אל הדרש בפשט המקרא. ואמנם בזה יש מקום להמבקר לשאול ראיה על אמתת הכלל, כי כללי הדקדוק אינם תמיד עפ"י חקי השכל והתבונה רק הם מוטבעים בסגולת השפה, בכל שפה ושפה כפי סגולתה המיוחדת. ואם איפא כן מי הוא שיקבל אחריות כללי הדקדוק החדשים עליו? ואם יאמתו הכלל מצד הדרש, הלא שבו אל הנקודה שיצאו משם, והדבר מתהפך כזומר חותם. והלא מגמת המבאר ועמלו הוא, לבאר דרשת חז"ל עפ"י כלל נאמן, שלא יהיה מקום להמכחיש והמערער לערער ע"ז, וע"כ יש לראות אשר הכלל יאמת את הדרש ולא הדרש את הכלל. ובין כה וכה נוכל לומר שהיחס האמיתי של תורה שבע"פ לתורה שבכתב נעלם עוד מעיני בשר.

ואחרי כי יסוד תורה שבע"פ הוא צירופה אל תורה שבכתב, הלא נודה ולא נכחד כי עוד לא השגנו המושג האמיתי של מטרת תורה שבע"פ ותכלית האמיתי של ספרות התלמודית והמדרשות.

ולא לבד כי חסרון המושג של צירוף תורה שבע"פ לתורה שבכתב הוא חסרון גדול בערך גודל תועלת ידיעתו, כי גם עוד תחסר לנו הידיעה העקרית בכל תהלוכות

(* אמנם הדב הגאון המפורסם בכל הגולה פאר דורנו מו"ה מאיר ליבוביץ מלבי"ש שלי"ח הפליח לעשות כמה בספריו היקרים, ואם כי גם הוא נטה יותר לנצל דמז"ל עפ"י דרכי הדקדוק [המקשים ומקשים את הכתוב עם הדעת] וע"פ כללי ההגיון [המורכבים את הכתוב ומונח"ס את המושגים הפנימיים להשוות את הנושאים של הכתוב והדרש כמו שיבאר לקמן בגוף הספר], אמנם גם בדרכי הדקדוק עשה כללים כלליים ב"ה"ס ובאמת הפין אור חדש על דרכי דמז"ל והגדיל לעשות בספריו היקרים וזכרו לא יסוף מנני עמנו לזכרה עד עולם.

דרכי תורה שבע"פ. באשר לא יסתפק כל משכיל על דבר אמת, כי יש כללים מיוחדים בהליכות דרכיה וזרשיה ועקריה, וכל כלל יכול בקרבו כמה פרטים וכל שורש ענפים וכל עקר ועיקר כמה ענינים פרטים המסתבכים ומתאחדים בו. ובכל התרחבות הספרות בנוגע לתורה שבע"פ כמעט עד אין קץ והתפשטותה כמעט באין גבול, בכ"ז עוד לא מצאנו ספר שלם, שייבאר את הדרך הזה בהוצאת הכללים והגדרים מספרי התלמוד. איה שוקל לשקול יקר ערך הענין הזה ולשער ההפסד הגדול שהגיע לנו מהעדרו? איה סופר לספור התועלויות מזה אחת לאחת, ולהעריך נגד זה הקלקולים והמכשולים שיש לנו משלילת הענין הזה? אין שום ענף מענפי ידיעת תורה שבע"פ שלא נכיר ונרגיש התועלת מזה וההפסד מחסרון הדבר הזה, כן בעצם הבנת הענינים, וכן בהוצאת הדינים הלכה למעשה, וכן ברישומם על לוח לב הלומדים. הן ידיעת הכללים והפרטים המסתעפים מהם היא ידיעת שיווי המושגים זה לזה והבדלם זה מזה, והעדר ידיעה זו גורמת מבוכה גדולה ובלבול עצום. ומי ידבר עוד מנחיצת ידיעה זו בענין הוכחת דבר מדבר, כי הלא אז יש למוד ולשקול במתינות ובישוע הדעת שיווי הענינים. והמרה והמשקל היותר בטוחה כאמיתתה בענינים האלה הוא רק ידיעת המושגים ע"פי הכללים והפרטים והגדרים והנגדרים ביחוסם זה לזה ע"פי כללי ההיגונים, ותועיל לו למד אמות של שווים והבדלם. ולענין זכרון הענינים והקיקותם על לבבו נודע כי מצד חולשת האדם וטרודותיו, ועוד כמה מונעי השלמות שיש לו, יש כמעט כמו גבול במוח האנושי כמה ענינים שיתחזקו ויתרשמו במוחו ברושם חזק וקיים, עד כי ידיעת ענינים חדשים מכחים מעט זכרון הענינים הישנים. וע"כ אם יצלח ביד הלומד לנתח הענין על כללים ופרטים באופן שידע סדר השתלשלות הפרטים מן הכללים ויחוסם זה לזה, אז כאשר ישמור רק הכללים ימשיכו לו את הפרטים מאליהם ויקלו מעליו משא החוקת ושמירת כל הענינים הפרטים. ועוד ברורות הראשונים הוקירו מאד ידיעה זאת ועמלו הרבה על נקודה זו, לנתח כל ענין על כללים להקל מבני דורם זכרון הענינים הרבים. והזה כונת אמרם ז"ל מכות (כ"ג ע"ג): תרי"ג מצות נאמרו לך למשה כ"י בא דוד והעמירן על אחת עשרה בא ישעיהו והעמירן על ו' כ"י — הכונה, בראותם שהדורות מתמוטטין ויכבד עליהם זכרונם בפרשיות, השתדלו להגדירן בכללים ובפרטים. ואמרו עירובין (ד' ע"ג): אין תורה נקנית אלא בסימנים. הרצון, בכללים שייסמנו ויגדרו גדרי הענינים המסומנים, ואופן התכללות הפרטים בקרבם [ובארתי שם כל המשך המאמרים ע"ד כוונה זו]. וע"י שבת (ק"ד ע"ג). ובארד"ג (ספ"ג): הלומד תורה בזקנותו דומה לרופא כ"י אף כ"י ד"ת יהיו מצוינים לך זה מזה ויהיו מצוינים לך זה בצד זה שנאמר קשרם על אצבעותיך כ"י. והרצון, שישתדל לידע הכללים והגדרים, למען יבין איך שיתחברו מושגים שונים זה לזה, ואיך שיתפרדו זה מזה. ובב"ר (פ"ט): אריא טובה גדולה חלק הקב"ה לעולמו אדם פורט וחב אחד והוא מוציא מסנו כמה יציאות. והמליצה התוכית מזה המאמר *

* בפתיחתו לנאורי על מ"ד בלכתי כי כל דבני המ' הפשט הוא כמו הציור של הצייר: תכלית הציור הוא שיושג מזה המציור כן הוא הפשט הוא הציור, ויש בכל מאמר כונה פנימית אשר הוא המציור ויש חמיד לראות שהדרכה באופן שיהיו שניהם אחימים ומוסכמים עם המציאות. והחילופי לבלכתי המ"ד ע"ל ומלקחיו לנ' חלקים (א) באור המלות (ב) באור הציור (ג) באור המציור. ה' זכני להשלימתי ולהחילופי לאור.

כמה מטבעות קטנות, וזרועות עיני אשר תחת לטלטל ולשמור כמה מטבעות יוצא עתה במלמוד ושמירת זהב אחד, כי כל הפרשות הם בכלל הזהב — כן הוא בענין למוד התורה, אם ישמור זכרון הכללים יהיו הפרטים שמורים מאליהם. והוה מה שדרשו שם עוד: וזהב הארץ ההיא טוב מלמד שאין תורה כתורת א"י, ההם עשו כללים כללים כידוע דרכי הירי' בזה *). ואמרו בו"י (פ"ח): לעולם ישקיע אדם עצמו במשניות שאם ירתק יפתחו לו אם לתלמוד לתלמוד אם להגדה להגדה. כי בהיות שהמשניות הם היסודות העקרים והכללים הראשים של חלקי התלמוד, ויחס של חלקי התלמוד למשניות הם כיוחס טבעות השלשלת זה לזה, ע"כ גם אם ברוב הימים יתקלקל חבור השלשלת ויתרתק [יתפרד חבור השלשלת] או הכללים והיסודות ישיבו לו הפרטים מאליהם ומעט מעט יזכור יחס חיבורן. ובמ"ח שה"ש (פ"ג): א"ר יצחק לשעבר היתה התורה כלל והיו מבקשים לשמוע דברי משנה ודברי תלמוד ועכשיו שאין התורה כלל הם מבקשים לשמוע דברי מקרא ודברי אגדה. כי בעוד שהשתדלו לנתח הענינים על כללים היה בנקל לזכור הפרטים, וסדר למוד כזה לא היה עליהם למעמסה, ומעת שנתבטל סדר הלמוד הזה היה עליהם זכרון הפרטים למשא כבד גדול מנשוא, וגלל כן התרשלו מזה. [והר"ר שלמה כהן במאמרו הנ"ל הביא ג"כ זה המאמר]. ובאדר"נ (פ"ח): לר"ע קראו לו אוצר בלום, למה ר"ע דומה, לפועל שנטל קופתו ויצא להו"ן, מצא חטים מניח בה, מצא שעורים מניח בה כו' כיון שנכנס לביתו מברר חטים בפ"ע שעורין בפ"ע כו', כך עשה ר"ע עשה כל התורה טבעות טבעות. והוא ג"כ ע"ד כונה הנ"ל, כי בירור הענינים בהלכות הוא ענין הכללים והפרטים, כי רק ע"י בירור המושגים הפנימיים למחלקותיהם יש לברר ולדע יחס הפרטים אל הכללים. — ראינו מזה עד כמה הוקירו סגנון למוד זה והוא מצד תועלויות הנ"ל, וביחוד מצד הסגולה הנפלאה לזכרון הענינים שיש בו. כי לבד אשר ע"י הכללים יזכור גם הפרטים וכנ"ל, עוד יש בו תועלת נפלאה לסגולת הזכרון. כי ידוע אשר כל ענין שמוליד התפעלות בנפש רושמו קיים במוחו לזמן רב, וכערך עוצם שיעור ההתפעלות כן הוא ערך זמן קיום רשימת הרושם, והתאחדות של שני ענינים מתחלפים בצורתם, מוליד התפעלות עצומה בנפש, ועל ידי המושגים הכוללים יראה בעיניו אך כי כמה משפטים שכפי צורתם הם שונים ונפרדים זה מזה, מתאחדים הם במושגם הפנימי, וע"י יתרשמו הלמודים במוחו ויתחקקו על לוח לבבו לעד. גם בעזרת ידיעה זו יצלח בידנו ליתן מושגים זכים וציורים שהורים בכל דבריהם באגדה ובמד', גם במקומות אשר כפי חציונותם נראה כי אין בהם הלילה שום דבר טוב ומועיל. כי כאשר נתרגל לנתח כל ענין ולהוציא מכל משפט המושגים הפנימיים, אז נראה כי יש שם מושגים נעלים עד מאד. והרבה מן הראשונים ז"ל השתדלו הרבה בזה לצייר ציורים רוחנים במאמרי חז"ל הזורים.

(* צירוף ריש פ' אלו דברים ר' זעירא בשם ר"א כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. וכונה המאמר כפי שפירשו הוא דים להשתדל לבקש דוגמא להשלכה בכדי שלא תשכח, והענין הוא כי כאשר יהיה לזה דוגמא זכור הענין ע"י הדוגמא והוא ממש כמו מטרת הכללים והפרטים [והס"ד שלמה כהן במאמרו "השקפה על הספרות התלמודית בזמננו" (הלבנון ג' ל"ה עמ"ו) הניח כפשוטו הסכמה על בית אב היא כלל] וגם כוב המד' הם אגדות יכו', וכמד' נראה למדי אך שהגדילו עיני זה.

אמנם אם ההשתדלות בבאורי, נכבי עמקי ההלכות ואגרות ומרשיים, בסדור הגיוני, בקשור סבות ומכובבים בהצבת גבולים נאמנים ע"פי יסודות מוסדות וכללים כוללים בהפשטת הגשמת דבריהם עפ"י הפחת רוח חי רוחני במאמריהם, היו מעולם למטרה נשגבה בגלל תועלתה וסגולתה בעצם, מפאת גדול ערכה הפרטית, ערך מעלת של למוד וידיעת התורה השקולה כנגד כלם, — הלא עתה שבה להיות כ"ז תועלת וסגולה כללית, פסוח נפש היהדות, הפחת רוח חיים בעצמות היבשות אשר על פני הבקעה. כי לא כימים הראשונים הימים האלה, כל מי שנפשו מרגשת ויודע עוד כי הוא אבר מאברי האומה לא ימצא מנוח לנפשו וידע כי הוא אינו בן חורין להבטל ממנה.

הן חיוני גורא תחינה עינינו, חיוני מבהיל כל חויו, מחריד כל לב! שמועות מבהילות יקחו אזנינו, קולות איומות יצללו באזנינו, קול רעם וברקים, קול רעש גדול ירעש בעונו, קול להב אש אוכלת את כל נאות השלום והאמת, קול פחדים ואיומים, קול סערות וסופות, קול מחריד כל חי — קול מרגז כל רוח איש ישראל! הקול, לא קול ענות גבורה מגבורי ישראל גבורי כח עושי דבר ה' הוא, רק קול ענות חלושה, להחליש ולרפות כל יסודי הדת! קול האויבים המריעים ומשחיתים את הקודש והמקדש, קול שונאינו ומנדינו, קול נערים נעורים מתורה ויראה, קול צוררי הדת — קול החוצצים בין ישראל לאביהם שבשמים! כובע הכפירה על ראשם, שריון קשקשי האפקורסות לבושם, ומצחת הכסילות על רגלם, וכידון פתיותם בין כתפם, חיץ חניתם שחוט לשונם מרמה דבר, כמגור אורגים יקפידו חי האישי הישראלי וקורי עכביש יארגו, להבת חניתם שקלי התנופה והשטר, ונושאי דגל הקנאה והתאוה והכבוד הולכים לפניהם — אנשי בליעל כאלו יצאו לחרף מערכות אלהים חיים, מערכות גדולי ישראל וקרושיהם!*) ואם כי רק קול דברים אנתנו שומעים והדבור אין בהם, כי הם מאפע ודבריהם הבל וריק, דברי תוהו ושוא, מצפצפים ומהגים בדברים אשר אין להם שחר. אולם כבר המטו והלמו ומחקו ראשי עולי ימים, מחצו וחלפו רקתם, סחצום והרפו ידם מעשות תושיה, מחצום — ואין מי שירפא מחץ מכתם! וקול הכופרים הולך וחזק מיום ליום, רועים רבים שחתו כרם התלמוד, בוססו חלקת התורה שבע"פ, הרסו ולא חמלו את כל מבצרי תורה המטורה, גדעו בחרי אפס הארור, כל קרן ישראל, חללו נאון עווננו הדר תפארתנו הפכו לשמצה, מתאמצים להראות זרות דרשות חזיל בתורה שבע"פ, יגעים לברר כי אין לדרשותיהם חלק בחקי שכל הישר ונחלה בדרכי התבונה הישרה, ישימו לדראון ולחרפת עולם כל ההוגה בהם, חללו מקדשי תורה שבע"פ, הפשיטו כבודם מעליהם וכל כונתם למען תפוש את בני ישראל בלבבם, להרחים מדחי אל דחי, לבלי השאיר בלבבם גם זיק אחר מזיקי האמונה המהורה והצרופה (**). כי זהו כל מגמתם וחפצם — אין אלהים מומתם! חלקו

(*) כל מי שזוכר עוד את קול הרעש של בעלי האסופות בחו"ל, בעת אשר עלה צדעה אחיה רועים נבערים להתאסף לזכות זבח גדול בהמורה והאמונה, והעצירו קול במחיה שיתקבלו ויחלספו לתקן דרך האמונה ולישר אורחותיה, כי קסם על שפתי הכסילות לקרל לעוצרי דרך ה' בשם "המשיחיים אורחותם" (משלי ט' ט"ו) וכל מי שיודע תולדות פעולתם ועד היכן הגישה כונתם השתתה יראה כי לא הסגנתו ולא הגזמתו בכל דברי אפי' כמו"ה.

(**) בספרי ט' בחוקותי ואם לא תשמעו לי, אם לא תשמעו למדרש חכמים. עיי"ה דמבואר

מתמאות פיהם, למשוך אליהם בחלקת לשונם כל בני הנעורים, והמה פתיחות לפתוח שערי הכפירה וההפקר אל כל הבא לצום מים הודונים על ידם. הבאים אליהם לא ישובו לראות עוד באור החיים, כי ישבעו בבזון הכפירה רגליהם ולא ימושון עוד ממקומם. והמים הודונים האלה נברו מאד על פני הארץ, רבים שותים המים הרעים המים המאירים האלה, מי מרה ולענה, מי הפריצות, חמת פתנים ותננים על המים, צוררים במים שמלה מגוללה בדמים, באבן הכפירות אשר על פיהם, יהפכו מים הוכים והטהורים, מים היוצאים מבית קדשי הקדשים לדם חללים, להרבות חללי ישראל בגלוליהם, חללי חרב האפקורסת, חללי רעב לשמוע דבר ה'! ורבים חללים הפילו בתוך מחנה ישראל וימלאו כל חוצות ישראל חללים ודם חללים ישתו, שותים ושמחים, שותים והוגנים, עושים כל ימיהם כחנם — אין פחד אלהים לנגד עיניהם! פרשו רשת הכפירה לרגלי בני הנעורים להדיחם ממעגלי צדק ויושר, ולא לחנם מזורה הרשת כי כבר נלכדו כמה מרגלי בני ישראל ברשת זו טמנו להם, משכום כרשהם וידכאום משערי התורה והאמונה, דכאו לארץ חייהם הנפשי. והצידיים האלה עושים מלאכתם בזריות ולא בעצלתים, הקיפו מצודתם בכל גבולי ישראל, לא לצוד ציד היה או עוף, רק לצוד נפשות בית ישראל. גבורי ציד הם לצוד נפשות נקיות וזכות בתחבולות און ומרמה: טעמידים בכל דחול' חוון שוא ותפל, מחפאים עליהם דברים אשר לא כן, מהפכים דברי אלהים חיים ללענה ורוש, לבלע ולהשחית את קדש הקדשים. ובדברי בלע וטרמה שלהם מלאו מצודתם מפ' לפ', ככלוב מלא עוף כן מלאו מצודתם עם ציד נפשות בית ישראל. תורה — מה תהא עליה? מיום ליום ימעטו הוגיה ויתמו דורשיה. תורת ה' רוח אפנו תתיפח תפרוש כנפיה הנרפים בכסף לשריריה לבקש עזרה, תועק, תצעק להוגיה המעטים וכרוז קוראת בחיל: "שמעו אוהבי המעטים אמרי פ', האזינו שרידי דברי אשר אדברה במר רוחי! הצילוני מיד אויבי ומרודפי, סוררים ומורים, רדפוני חנם! הנקמו לי מרודפי — לא נקם חללי חרב, כי אם נקם ברית, נקם אחת משתי עיניהם, להראות ולגלות עורת עיניהם. כי אם אמנם עינים להם, בכ"ז לא יראו נכוחות, לא יחוו ישרות. דברי ישיבו להישר הולך; האנשים התמימים והישרים, אשר יש להם עינים לראות, המה יראו ישרת דברי, כל הון יקר ימצאו בביתי; המקשיבים לחכמה אונם, המטים לבם לתבונה, יחוו, כי צדק ומשפט משרים כל מעגלי, ערוגות נצני כולם מחמדים המה, עדנים אלי עין, כל מליצותי נשגבות ונכבדות המה, בדברי המעטים אצור מושגים יקרים, קדושים וטהורים, זכים ונקיים. ואם גלאים אתם לפתוח פתחי הסגורים, למה תתחמקן? הלא בעת אשר קרני אורי הופיעו בעולם וזיו כבודי זרח בתבל, הלא אז נמסר לבן עמרם מפתחות פתחי, הם קני המדות, הם המפתחות לפתוח דלתותי, והוא נהג טובת עין ומסרם לחכמי דור ודור, דרשו מהם ויפתחו לכם סגור חכמתי הקדושה. מה תתמהו? מה תתפלאו? הבישו

מש, דכל מי שיתחיל לזלזל בדרשות חז"ל סופו שיכחיש גם בתורה הכמונה. ועיין בנאווי הגר"א על הקרב' השמן לב העם הזה, דמובאר בדברי, דכן הוא דרך יאה"כ, בתחלה יפתנו להכחיש באמונה הקבלה ואל"כ בתורה שבע"פ, ואל"כ בתורה שבכתב, למען שלא ישלך בלבבו זיק אחד, כבדי שהכות הפנימי השפון עמוק בלבב היהודי לא ישב על הזק הזה ויהיה לאור גדול, וידוע מאמרם ז"ל במ"ד פ' חוקה (פ"ע): אמרו לו לנחש מפני אהה מזוי בין הגדרות כו'.

וראו אם מושל אריר יצוה צו וישלח הק אל כל אנשי מדינתו, הנה דברי החק היוצא מפי המלך הם ספורים ומנוים, ואחריו יבאו שריו ויבארו באורך פרשת החק, עד כי באורם יהיה בכמות גדול מכמות עצם החק. ואין להם החופש והרשיון להוסיף או לגרוע מעצם הפיץ חק המלך, ורק באשר הם קרובים למלך ויודעים דרכי לשונו, כתיבתו ורמיוותיו, ומחוי להם במחוג, לכן הם יבינו הפצו הטמון ברמז. ולא יחדשו בבאורם שום דבר חדש, כי אם יבארו ויפרשו. ובכל זה לא על נקלה יובן גם באורם, ורק אחרי העמל והיגיעה כונתם מובנת. ועל המתבונן בדבריהם יש לשוב ולהתבונן ולראות איה מקום באורם כדברי כבוד המלך. ואם כי מתחלה לא היו מתבוננים בעצמם כל זה מדברי החק, אמנם אחרי אשר כבר רואים פרשת הבאור, אז הנקל להם להתבונן איך הם מרומזים בדבריו הקצרים; כמו כל ציור אשר בעת שהמציור הוא ג"כ לנגד עיני המתבונן, יבין ההשתוות של הציור, אם אמנם כי בתחלה לא היה בכחו להבין מהציור אמיתת תבנית המציור — כן הוא בזה. אחרי אשר אור באורם לנגד עיניהם אם יתבוננו וישונו ויתבוננו בישום לב, יראו כי כל דבריהם הרחבים הם משובצים בפניני דברי המלך הקצרים. — ואם כה יש להתנהג בחק של מלך בודי הלא דברים קיזי כי ביתרון השכל ודעת יש להתנהג בדברי הקדושים אשר על החר חמד אלקים לשבתו יצאו בלהבת אש מפי מימ הקב"ה! כל ערבות המדבר התלהטו מברק להבת שרי, כל העם נעו וועו חלו וחרדו מדברי אלקים חיים כי חצבו להבות אש! וגלל כן דברי ספורים ומנויים מדודים ושקולים, ובכל אות ואת מאותיותיו, ובכל רמז ורמז מרמיוותיו, סגורים ועצורים אוצרות יקרות. חוסן אוצר חכמה ודעת היא אוצרי! ולמשה נאמן ביתו גלה כל תעלומותיו וסודותיו ובינה ברמיוותיו. מפתחות אוצרותיו, הם קנה מרותי הקדושים, כסרם לידו והוא מסרם לחכמי דור הנאמנים והקדושיכי. והם בראותם כי מדור לדור יעטפו הלבבות ויתגברו התלאות, התירו לעצמם לכתוב על הספר, ובארו ופרשו כל דברי באמת ואמונה, בקוצר מלים כראוי לחכמי לב הקדושים. ואם נפלאים דבריהם ממכם, חקרו והעמיקו בדבריהם בתנשי קדש או אז יתגלו לכם רעיונותיהם המהורים ותגיעו למרכז כונתם הקדושה. כי כל דבריהם שקולים וערוכים עפי מרות האמת והצדק. שמעוני אוהבי, אם כה תנסו לעשות, תראו צדקתי ויתגלה לכם זוהר שמש דברי, וכל המכמונות היסרים הטמונים בקרבי, ותראו — כי אני היא תורת ה' התמימה! חקרו בדברי מפרשי הקדושים, הם שרי תורה שבע"פ אשר נתנו נפשם עלי, ותראו כי להם נגליתי ביום נותתי, והם באו בתוך חדרי ביתי פנימה. ועתה אוהבי, פנו מקום לבקשותי, שימו מקום לדברי, חוסו עלי ועל מאמיני אשר שפכו דמם כמים בגללי ומסרו נפשם עלי, סבלו כל מעשה אכזריות שבעולם, ורק לבלי להמרות רצוני ולבלי לבזות קדושת כבודי. פנו נא גם אתם אלי, שאו במרום קולכם לחוקני ולאמציני — כי באתי עד משבר! אל תמננו ידכם בצלחת! כי אם החרש תחרישו לעת הזאת, תצמח הלילה הריסה גדולה אלי ואליכם. הקימו מגדל עזו לדורשי, גלו לכל אחד צדקתי וישרתי, חכמתי ובינתי האצורה בקרבי.

הכרוז הקדוש והנורא הזה, קרא בחיל לכל אחד ואחד. איום ונורא הוא ומי ויכלנו! הכרוז הנורא הזה שמעתי ואשמע, הכרוז הקדוש הזה לקח את לבי שבי ולא ידעתי שלו, כי כל מעיני רק בו. חשבתי דרכי ונתתי לבי לדעת הויכל להיות כי אנכי נועדתי מאת ההשגחה העליונה להוציא ענין גדול כזה לאור? ואם שוה אנכי לזה?

ובחיותי צדלל במצלזת הרעיונות האלה, זאת שבתי אל לבי ואמרתי: לוא לא הפני ה' להושיעני בזה, כי אז לא פקה עיני להתבונן על זה. ובחררת קרש וברגש נורא החילותי, בשם ה' צבאות, לחפש הנקודה המרכזית אשר כל צירי דלתות תורה שבע"פ יסובבו עליה. כי מראש שערתי כי יש נקודה אחת תוכיית אשר היא הנקודה המאחדת ומחברת את הכתב והקבלה, והיא היא הנקודה המחלקת את הספרות המסורה לכללים ופרטים נדרים ונגזרים ומאחדת עיני כל חלקיה לעצם אחד. ובהי שמתו בטחוני כי יהיה לי לעזר למצוא מה שאבקש.

והודות לשמו הגדול כי ממרום נערה עלי רוח בינה, ובעי"ה יגעתי ומצאתי. והחילותי לסדר ספרי הגדול אשר תכליתו הוא לברר ההתאחדות של התורה הכתובה עם המסורה ויחוסן זאת לזאת, עם כל הענינים הרבים, הכללים והגדרים ההגיוניים הדרושים לזה. עד כי עזרני ה' והוצאתי את הספר הגדול הזה, ארמון בנוי לתלפיות משזבלר ומווסד על יסודות נאמנים וחזקים אשר לא ימוטו לעולם. בו ירוץ צדיק ונשגב, כי יפיה אמונה ויניד צדקת דברי חז"ל. אל הספר הזה התפללתי, ויתן לי ה' שאלתי, ואקוה כי תער המבקר והמקנא לא יעלה על ראשו כי קדוש יהיה לה'.

ודע, כי כל זה הוא רק קיצוד מפתח דבר של המדכתי, זמהענינים שנתבארז בגוף ההקדמה לא נגעתי פה עוד. כי שם נתבארז כמה ענינים שונים, שקשה לקצר כל ענין או לדלג על איזה מהם. כי כל הענינים זפרטיהם מסתבכים אלו באלו, באשר בוננתי שם כל מיתרי דברי לקדוע אל מטרת מצב היהדות, לחפש בחפש מחופש את הסבה האמתית של שפלותה זירידתה פלאים. ובארתי שם הסבות הראשיות שיש בזה: (א) רוע מצבה החומרי ושנויי זכיותיה; (ב) התמוטטת הישיבות; (ג) רפיון החוקת לומדי תורה; (ד) שפלות מצב הרבנות (*); (ה) אי-סדר בלמודים. — ולכל יהיו דברי בעיני

(* מדי אזכור שני הפרטים האחרונים האלה על דל שפתי, התלקה שלהבת יה בכל מוסדי גיחתי וגוע יגוע לבבי בקרבי כגוע עלי יער ציוס סעור וסופה — וזאניו שליט ברוחי לכלל ולכבוש את רוחי הסוער בקרבי! רבים הם אשר בהטיס דברים אדוח מלב המוסרי שלנו, יסומו הרבנים מערה לחייהם, וזכתי מלאחי מליס על זה כלכל לא אוכל לא מלד גיעתי ונעייתי לזה, באשר רב מרבנים הגוי, כי אם מלד ידיעתי הרבה והעמוקה בזה. כי זה קשש עשרה שנה אשר הגוי נושא משא העם הקדוש הזה עלי, וכפי ענכי לתקן ולעשות משמר וסדר, הן בעניני הנוגעים לתקנת העיר והן בעניני חיזוק הדת, למדתי הרבה מפי הנסיון. ובכל משך הזמן הזה נחתי לבי להחבוקן על פעולת הרבנים גם בשאר קהלות, לראות אם בידם לפעול להעקפה הבאה עליהם. וכיד הנסיון המובה עלי, אוכל לאמר: כי כל אלה הדברים עתק על הרבנים בזה, שנו ברוחה. מלב הרבנות הוא אם כל הפרעות והקלקולים, והרבנים מה הם כי יליו עליהם? כל עוד אשר הרבנות תהיה צמנכה ההוה, אשר במידת הרב תהיה ביד אנשי העיר; כל עוד אשר קצב שכירות הרב יהיה תלוי ביד אנשי העיר ומנהיגיה; כל עוד אשר הרב יהיה בעיני הממשלה כרב מסתתר — אין לקוות ולבקש מהרב מאומה! כל ענין חקון, הן בעניני העיר והן בעניני הדת, לא ימלע שלא יהיה למורת רוח איזה מאנשי העיר, ועפ"י רוב הוא עוד למורת רוח אלופיה ומנהיגיה, כי הלא מראשית התקופים הוא לעשות גם בזה משמר וסדר נכון. ומי לא יודה כי אז סכנה גדולה מרחפת על ראש הרב. עד מהרה תפסקה ליטורות סרסחו ויסתמו מעיני שכירותו, אחרי כי רק בידם הוא. הרב שאינו מיוסד עפ"י חקי הממשלה, גם יסוד מיתו אינו מיסודות נאמנים

הקוראים בהשערה גרודא היוצאת מלב המישער בהומו מרוב התפעלותו, שאין בכחו

שהיה גלויים לעיני השמש, כי באין רב גלוי אך יהיה יסוד גלוי. וכאשר יגוד הקהה במים, כן יגוד כל הבין העומד על יסוד רעוטי, ורוח קל של שפתי איש כסיל וצער יעוררהו עד היסוד. ואם הרב מרוב שלימותו בחורה ויראה הגיע למדה זו, לסקן נפשו ומחיתו במקום שיש חילול השם, אמנם ב"צ אשר הם כאחד האדם מה יאמרו בעת שיכרת אובל מפיהם, ואז אין קנה למזקקות ולרוח הרב מצית ומבחוץ. לאו נא וראו בעיר פלוגית ותוכחו לדעת נדקת דברי. בעת אשר פלוגי ראה לפרוץ פרצה גדולה בחומת הדת, ופלוגי הרב המוסבל בחורה ובמזנות לא עזר כח עויד לשאת זאת בדממה, החמיל לדבר על לב הפרוץ שיסור מדרכו ובדברים רבים משמן צירר לו, כי פרצה גלוייה צעניי הדת נחשבה גם לחטא כללי כי יחטא גם נגד כלל האומה, כי הדת היא הנקודה היחידה המאחדת כלל האומה בימי גלותה ופזרונה הנורא, באשר אין לה שום נקודה מרכזית אחרת שהאחדה והחברה, וכל מי שפרוץ בדת איזה דבר לעיני השמש, הוא חוטא לה' ולעמו, כי הוא מפלל את האומה לפללים וקורעה לגזרים. ועוד הרבה לדבר על לבו דברים נמרצים יורדים חדרי בעון, שראויים היו מלפני שיקלעו אל המטרה. אבל האיש ההוא איש אזני משמוע, והרב מיראתו שלא תחרב הפרעה בכל העיר, הטיף דברים נמרצים בקהל רב — ומה היה סופו? השביעוהו תמרוים, הרווהו לענה, גרעו ממנו נפשי מן פרנסתו, וכל מעשיותיה סתמו בעפר. או לבו נא וראו בעיר פלוגית בעת שרעה אחד מראשי מנהיגיה לשנות ולהקין איזה דבר כפי רוח הזמן החדש, והרב עם כל היראים חרדו מאד ע"ז ואמרו צפה מלא, כי לא יתחו זאת בשו"א — מה עשה הראש ההוא? כבש כקף שכירות. הספורים האלה, לא בעולם החזיון יסודתם, רק בעולם המעשה! ואם כי באמת כמו לשפת יתר יחשב רבוי ההתאמתות על מעשים כאלה אשר יום יום יקרו ויאתו, בכ"ז ראיתי כי לא למותר יהיה להודיע פה מעשה שהיה ואף היה: בעת ההוות הספור השני בעיר פלוגית הייתי גם אני שם לרגלי עיני, ושלחו היראים והחרדים לדבר ה' אלי אל האכסניא איש עתי, לבקש ממני להטיף אדות זה אמורים בקהל ועדה. ואנכי אשר מטבעי הנני עשוי לבלי חת, מלאחי בקשחם. וליוקר הענינים שבארתי בדרוש ההוא, ואשר גם היום טעמם לא פג, כי כאז כן עתה עודם נמוצים, אמרתי להעתיק פה מעט מתמלית דברי. בראשית דברי דברתי אדות מה המנהיגים בכלל, ובה המנהיג ההוא בפרט, הראיתי לדעת כי המנהיגים הקדומים יסודתם בהררי קדש, ולמרות המתחכמים האומרים לאמר: "משך ימי חיי האומה וקיומה הוא ממש כמו חיי איש פרטי, אשר ימים יודיעוהו חכמה ונסיגות שונות תאלפוהו בניה, וע"כ הגער שומע בקול הזקן. וכן כל אומה בימי זקנותה תוסף חכמה ודעת, ואין לה לשמוע בקול צעירה שהיו בראשיתה" — לנגד האומרים כן בברתי כי דצריהם הבל וריק, כי צמה דברים אמורים צעירים אשר בשכל ונסיון יסודתם, כי אז מדור לדור ישלחמו בדיעות ונסיגות, אולם צעניי הדת אשר הם צדיקו בקבלה ומסורה מפי הקב"ה, הנפוץ הדבר. הקדומים שהיו קרובים להקבלה והמסורה עמדו על שפת המעין הקדוש, ושאבו ממנו מים חיים, מים קדושים ועוורים, זכים ולוליים בפתוחם. והלא גם הפילוסוף האשכנזי, הנודע, בהציבו גבולות בין החכמות לדעת איזו חכמה התעלתה בימים אלה בנגרם המעלות נגד ימים העברו, ואיזו ירדה מטה נגד מזבזה בדורות הקדומים — אמר: "החכמות אשר בהרגש ובשכל יסודן היו אז על גפי מרומי המעלות, כי אין ערך ושיעור להשגת הראשונים נגד השגת האחרונים; אולם החכמות אשר יבקשו עזר מפי הנסיון, אלו עלה מעלה בימים אלה, יען הי מדור לדור יתברו הנסיגות והאמצעים במה לעשות נסיגות מדויקות". ומה נעני אכן עוד בעיני אשר בהררי הקבלה והמסורה יסודו? וודאי, כי אין שיעור וערך לדיעת הראשונים והשגתם נגד ידיעת המאחרים. ובמאמר ז'ל "אם הראשונים כמלאכים בו". ולבד זה הגה היהדות לא תדע גבוליה הילדות

חותם תכנית

עוד לשוב אהור ולהביש עליה אם אין בה איזה מגרעת, כמו שאין בכח האב לראות

והשיבה, כי בכל עת יש במחזיקיה התמונות והתחברות של שני הכחות. בראשיתם היו מלאים חכמה ועצה, כי ששים ועוד ביתר שאל וכו', ובכמה וכמה דורות שאלו מלאים עוד כח עלומים להתגבר ולהתפשט על כל המלוקות והתלחות והשפטים הגוראים הנעלים מעל גבולי יכולת אנושי שבאו עליהם לרגלי שמירת דהם. וגם בכל דור ודור יש לכל אחד לדעת כי היהודי יש לו לאמר תמיד "יער הייתי" — להתגבר בגבורה ופלאה על מדיחי ומעיני — "וגם זקנתי" — בחכמה ובחבונה, "כי זקנה ביום דין ובחרות ביום קרב". זאת היא מטרת היהדות והעידה כל יהודי ויהודי, אשר הזקנה והבחרות יסקו צהדי הדדי. וזאת היחה כוונה אלע"ה בהעביעו במעשיותיו "זקן זקנה מזל אחד בחור ובחולה מזל אחד" (צ"ק ל"א ע"ב) : כי אחרי שהוא היה הראשון שהאיר עיני דורו באור אמונה הלרופה, באור אמונה ה' אלהי ישראל, הורה להם כי מטרת היהדות היא אשר הבחרות והזקנות תגבילה תמיד זע"ה. לחכמה, שהיחה חכמה יששים חכמה; ולכח וגבורה, יהיחה כח עלומים כחם. כי הדת האלקית היא ענין נלחי, ונערות זקנות הם רק סימנים וזיונים של התחלפות הזמנים, אוחות הכמות והאיכות של הכליון; אבל בגלמים, אין זקנה ובחרות, כי אין כליון והפסד בגלמים. וע"כ ראוי מאלד להשתדל בשמירת המנהגים הקדומים, כי ההסרה ממנהגים האדוקים היא ראשית ההסרה מודרכי האמונה אשר הסבב הסרה גדולה. הדת היא מסלת החיים, וכמו ההולך במסלה יש לו לשמור רגליו בכל צעד ועצה, כי אם יש אשר אשוריו מני ארח בצעד אחד, יהיחה הצעד הזה סבה להסרה כללית מדרך הישרה, כי אבד כל דרכו ויהיחה כשה אויב ולא יגיע למחח חפשו — כן יש לשמור במסלת החיים כל צעד ועצה. כי ההטייה בצעד אחד תהיחה סבה להטייה כללית מדרך האמונה. ומה גם בעת שרבו המהפכנים נחון מאלד לשמור כל פסיעה ופסיעה וצעד וצעד. וכמאמרם ז"ל דבשעת גזירה יש לכל אחד ליתן נפשו גם על ענין של "שגוי ערקחא דמסאלח" (סנהדרין ע"ד ע"ב) : גם על שגוי כל דהו בהליכות הדת (המנעלים הם אמנעי ההילוך), כי השגוי הזה יסבב שגוים גדולים. ולכן מאלד מאלד יש להשגיח בימינו אלה על חומת הדת שלא תהיחה בה נקב וסדק כל שהוא. כי המים הזדוטים הסבו והקיפו כל החומה מסביב, ואם יפתח לפניהם נקב כמחש של סדקיה, אז בקול שאון גדול וגורא ובאכזריות חמה ושטף אף ישטפו ויעברו לעשות כלה ונחרתה. וכדברי החמה (ישעיה כ"ה, ד') "כי רוח עריצים" — מסבב ומקיף האומה והאמונה "כזרם" — המקיף — "קיר". מכל זה יש לראות כי אין מקום להקל ולזלזל בחליה במנהגים הקדומים. וכבר נהבאר כי אין צוה הטענה של ילדות זקנה, שבגם כי בעיני הדת נערכים המאחרים נגד הקדומים כערך הבנים נגד האבות. וכמאה"ח (משלי כ"ג, כ"ב) "שמע לאבך זה ילדך ואל חבו כי זקנה אמך" : הזהיר להעריך תמיד הדורות המאחרים נגד הקדומים, בערך הבנים אל האבות. ומאלד יש להשתדל לקיים דבריהם, כי האבות יחילו לבניהם עינים טובים ומועילים, ולא יעשו מדרך האופר. וזהו כוונה חז"ל שהביאו הקרא הזה לענין חזוק שמירת המנהגים (עו' ברכות ריש הרואה בתחתי ושם דף ס"ג ע"א. ובירו' סוף ברכות) "אם נתיישנו ד"ה בפיך אל תבזה עליהן, מ"ע ואל חבו כו". ועוד שם "אמר ר' זעירא אם מדקנה אומק" — אם החלה רוח התקונים לפעם צה ולהתיימר בכבוד דורם בגלל כי הם בימי זקנה האומה "עמוד וגודרה" כו', — אז יש לשמור מאלד הגדרים והסינים ולהסוף שמירה על שמירה, כשמירת המעמומים בעת ירביון שודדי לילה. — ומה שהארכתי עוד בעיני המתנהגים עפ"י חקי ההלכה, וביחוד במנהג ההוא [אשר עליו סבבו זיני דברי] אין סה המקום להעתיקם. ועמה אעתיק מעט מדברי שהחילתי אח"כ לדבר מפרט של חלישה עוז הרבנים ורפיון כחם לעמוד בפקד בני דורם, אחרי כי במאורע ההיחה ההלכה הממחה הזה בעלם חוארו הגורא והאיום.

המגרעות וההסרונות של צאצאיו — חוקתי הדבר בראיות ברורות בנויות על אדני

אם נשא עין, נראה כי בכל עת שלמחו לענה ודוש בכרם אמונת ישראל, היו עפ"י רוב צוה שתי סבות: א) קולר דעת אנשי ההמון; ב) רפיון כח של הראשים הידאים. כלל העדה יאצה חמיד ללכת בדרכי ה', וע"כ גם המדיחים יתחממו לעשות לכל עיניו הדחתם ברק של טובת האומה. ההמון וכל המוכים בסטורים ילכו אחריהם כשור לעבת. והרבנים והיראים שודעים ומניבים כל דבר לאשורו, ובפיהם ובלבדם לפקוח עיני ההמון, חדלי כח הם מעשות חושיה, כי באשר ידיהם דוחקו בשלשלאות הדוחק והלחץ, ע"כ שפתוחיהם סוגרו על מסגר מצלי יוכלו לדבר נכוחות. וכ"ל הוא באשמת העדה שלא השכיל להטיב מצב רבניהם שלא יהיו מוכרחים לההרפס תחת רגלי המנהיגים הבעריים. והחזיון הנורא הזה יייר לנו המקוק ירמי' בעלם אמתת המונח, ובהעמיקו לעיין בדבריו נראהו כמו יעמוד אחרי כותלי הדור ההוא, רואה ומתבונן בהנהגתם. בתאלו לנו בשדר האמת מצב דור החורבן, אמר "היו לריה לראש אויביה שלו". יסוד הגלחון במלחמה תלוי בשמירת מקום המרכז של תולדות המלחמה, ומחובת שבי הצבא לפקח ולהשגיח שיהיו אנשי חיל מזוינים ומנוחים עומדים הבן, ככדי שיתלפו מקום אנשי המלחמה אחרי שיתעמלו ויתיעבו מרוב עבודה, לכלי להגיע המקום בלי מניעים ושומרים. ובעשותם כן יהיה מקום המרכז שמיר והגלחון לא יאחר לבא. הלב הוא מקום המרכז של האדם, והי"ט והי"ה"ר נלחמים עבורו, וכל אחד ואחד משתדל להשיגו בנורו, וכמאחז"ל: "הדקים לבס ברשותם" כו', "אם לכך דילי אנת כולה דילי" כו'. והמקוקן יייר לנו ע"ד המליצה, כי אולי עוד היתה תקוה שהי"ה"ר מרוב עמלו ויגיעו במלחמתו התמידית יתעב, ואז יהיה ציד הי"ט להשיג לבס מערת חפזו ברשותו, אבל אחרי כי "היו לריה" — זוררי הדת — "לראש" — למנהיגים — "אויביה" — הי"ה"ר שהוא מהאויבים הפנימיים [כי אז הוא מבחן ואויב הוא מצפנים] "שלו" — יכולים לנוח כי יש להם על מי שיסמכו שיתלפו את מקומם. אמנם ליסוד כחם, להטות לב העם אחריהם, יש צוה שתי סבות: א) הסבה מזד ההמון וקלרי הדעת היא משום "כי ה' הונה על רוב פשעיו" — כי עוד זכירו ש"ש צעת שירבו לפשוע ולהדיק, כי מראים אך הם מצבקים טובת האומה והללחה, וגלל כן "עולליה" — האנשים שאין להם דעת כעוללים — "הלכו שבי לפני זר", ועי"ז "ויאל מן בת יוין" — מן כלל האומה — "כל הדרה"; ב) והסבה של שחיקת הגדולים והעובים היא משום "כי היו שריה כאילים" — כאילים יקרה הטבע ענין פלא, כי צעת הליכתם ישענו כ"ל הראש שלו שהוא האבר הראשי והחשוב מכל האויבים על זב של חברו. וכן עשהה אז האומה כי נמנה אשר הראשים יהיו נשעים על הפחיתים והגרועים, על אנשים אשר אין בהם קורטוב רגש האנושי, רחוקים ממדת היושר והדק, ומיד אנשים כאלה משפט חית הראשים יאל, אם לבטט אז לחסד, וצוה התלשו מטה עוזם ועלו כחם, הגלדודם והקפיואם שלא יעו לעשות דבר נגד רגסם. וחיה עומק מליצה חז"ל (שבת קי"ט ע"ב) "לא חרבה ירושלם אלא בשביל שלא הוכיחו זה את זה שנאמר היו שריה כאילים לא מלאו מרעה מה חיל זה ראשו של זה בצד זכו של זה, אף ישראל שבאותו הדור כבשו פיהם בברקע ולא הוכיחו זה את זה" — והוא מליצה נפלאה, וכל המחמרים עם סובבים ע"ז הנקודה. "כי לא מלאו מרעה" כי המרעה והפרנסה שלהם היה ע"י ליטרות מקולקלים ומעוכרים כאלה, ובעצמם לא מלאו מייעי הפרנסה. ואחרי כי ההמון לא יצו והגדולים לא יצו, ע"כ הגם כי מחוק הנדף לחגור שארית כמו נגד רודפו ומתקוממו, אבל פה לא הרגשו מאומה ולכן, וילכו בלא כח לפני רודף" — כי לא ינסו את כחם להמלט מהם, כי לא יכירו לרודפים. [אין כוונה להוציא הכתובים מפשעוהם אולם ע"ד כוונה שיהי מביאים טונה המוסרית, בשגם כי המחז"ל מתפרש רק ע"ז, ובכללי הדרוש הראיהו שיש מקום לפרש כן, ושזהו דרך חז"ל בדרשתם].

הבקורת האמיתית והתולדה הנאמנה, ובררתי לזה חלק גדול מקורות האומה ורוב גלגולי

נחבאר לנו אמתה דברינו, כי רפיון מאז הרבנים היא סבה גדולה לירידת האומה במצבה המוסרי. כי בעת אשר חויבי האמונה ידפוה באף וחמה ומוזיזים עם כלי מלחמה שנוים, ולא יחסר להם דבר — אין לזוהיבה ולמחזיקיה במה ללחוס גם מלחמת מגן להגן עליה. כי גם אלה אשר מאז עמנם עלרו כח לעמוד בקשרי המלחמה, גיה רוע מוצבם סגר עליהם הדק, ומנהיגי האומה יחתמו להם בעד טובי אורם. וכל מי שיודע מאז היהדות וראשיה ורבניה היראים בימינו אלה, יראה אמתה דברינו. ואם איפא קן, מדוע חפזו עוד מלח על פנעי לב הרבנים? הרב אשר מעודו נחגדל על ברכי התורה והאמונה ויודע אך להוקיר כל סעיף וסעיף מסעיפי הדת, באשר מסר נפשו עליה ועוד היום יחיה חי' לער וגם חייו אלה תלוים לו מנגד, בעוד שבכשרונותיו ורוב יגיעו היה גם הוא יכול לחיות חי' תעוה, להשתגע על גועס מחמדי חבל, ורק בעבור שהתורה חביבה עליו ובאמונתו יחיה יהיה מסתפק לחיות גם בדרכה של תורה פת במלח וכו' — רב כזה, הלא תשתפק עליו נפשו בראותו איזה ענין קלקול והשתתה בעירו, אבל בפנותו מה וכה יתחיל להרגיש טובד ככליו אשר על ידיו ורגליו, מכלי יבול לזח ממקומו, ויחשוב א"ע כהאסיר אשר ברזל באה נפשו. ולהיות נפשו עוד יעפלו עליו אשמת העם! אין זה כ"א רוע לב!

ואם יש להתאון ולהחלון על איזה יחידים מבני עמנו ולגולל עליהם אשמת הדור, לא בין הרבנים כ"א בין הגבירים והשועים מאלהם. הם, רק הם הסבה האמתית של ירידת האומה פלאים. כי בכלל נחשבים הם כנקודה המרכזית אשר כל קוי האומה מושכים אליה. ויש לזה שלשה פעמים:

א) כמו בכל איש פרטי יפעלו החושים עליו יותר מהשכל והבינה, ויסור למשמעתם הרבה יותר מכדי אשר ישמע לקול השכל — כן הוא בכלל האנשים, כי ימשכו ויגרו אחרי האנשים שהחושים יחובו אולי יהנו מהם יותר מאשר יגרו אחרי אנשי לבב אשרי מדע ובינה, אשר עפ"י משפט השכל והבינה יש להם להתקרב אליהם. וע"כ העשירים הם מרכז האומה ואחריהם כל אדם ימושך.

ב) אם נשים לב להתבונן בתהלוכות בני אדם, נראה כי הקלימות והעשירות היא הרעיון הממלא חדרי לב כל איש, וכל אחד ישים מעשו אך בו. שם גביר וקצין יקר בעיניהם מאד, והאופר וההנלמה האמיתית בעולם, היא לדעתם רק להחשך או להקרח בשם עשיר. וגלל כן יחאמן כל אחד להעריך כל מעשיו ותועותיו בערך מעשי העשיר והקצין. הפזור העלום על כל המותרות, על היכלי עונג, על מלבושי כבוד ואבני חן; הפזור הגורא אשר יתר לב איש ישר ממקומו בגשאו שמו על שפחיו, וכל איש אוהב עמו באהבה טהורה יחרד וירגז בזכרו השמות שעשה בקרב עמנו, רמס וכלה כל רגשות היהודים באשר הם יהודים, מאן לשד חייהם, נערים וקטני, יקמטו בלא עת, ימותו בלא יומם בעת שיחסר להם למלאות רוח הפזור הטוער בקרבם; הפזור האיום אשר נתן חרב פיפיות ביד שוגאיו ומדיניו, המושך עליו רוח קאה ושנאה היום כמו מלפנים, כי בכל עת לרה היה הפזור מראשי הסבות שהרעו והשחיתו לו — הפזור, אשר מצית ומחונן הוא משחית, בכל זאת אהוב ורצוי מאד ולמעט יחפז כל אחד לרכוש לו שם עשיר וקצין. באשר לפי דעתם, העשיר הוא חכליה האנושי, וחיי העשיר הם חכליות החיות. וע"כ יגבילו שם אדם בגבולי העשירות, וחיי האיש בהתמלאות תאוות החיים כחיי העשיר. וע"כ יעמלו להגיע אל מטרת שם האדם ולחיות חיים הקרח בשם חיים, למלאות כל מה שרגשי החיים דורשים מאתם. זאת היא אחת מהפעולות הטובות של העת החדשה! לעלוקת הזמן החדש שחי בנות ה"האחזה והכבוד המדומה", וכל היום "הב" תקראנה בקול גדול ולא יסף. אמנם בלדק תקרא העת החדשה בשם "עת החיה", יען כי חיה רעה היא, רעה עוד מחייו יער, לאכול בשר איש

סבותיה; ועי"ן היה בידי לברר וללבן השגות הרבים שעברו על הפרטים האלה, ואיך

ולמחן את דמו; מיה רעה ונוראה מחית השדה, להדיש הרי האמונה כעפר ולהדיק כל גבעות ישראל כאבק דק; שניה שני אריה, ומלחמות לביא לה, לשום גפן האמונה לשמה. טרא הוא מנצ האיש אשר מצלי משים לב הוסיט ידו אליה, כי תבלענו כשאל חיים, אחת והגו וכל אשר לו! — זהו גורל האנשים המצויינים חכלית האיש וחיוו בציוני העשירות והתמללות התאות. ורק מעטים הם האנשים הנגזלים מפתח רעיון המנהיל הזה. כי רק היחידים השכידים אשר בכל מאמצי כחם יתדבקו אל ה' ויורטו, רק המה לא יפתחו מהתקוממות רגשות האנושית והאות החיים, באשר יודעים ומכירים מה היא התכלית האמתית של האנושית והחיים. וכמה"מ (תהלים קכ"ד ב') "לוא ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם" — בעת ההתקוממות של רעיונות שוא ורגשות הבדויות מציוני האדם וההרואי, "אחי חיים בלענו" — היינו לברות למלחמות רגשות החיים המדומים. — ומעשה שלם החזון שחיונו, כי מבוחר נגלה טעם הב', כי הסרת העשירים מדרכי האמונה היא הסרה כללית, כי אחרי אשר תשוקת ההתדמות להעשירים פועל כ"כ על רוח בני אדם עד כי לא יבד עליהם לקוטה בכל מחיר שבטולם, בכל האמצעים הכבדים והקשים הנעלים מנבולי יכולת אנושי, ע"כ בעת שיחזו כי העשירים שמו להם ההתאכרות ליהדות והיהודים וההסרה מאמונה לקו בכל מעשיהם, וההתדמות אל העמיט למשקלות — ינשו גם הם לעשות כן, לקנות שם עשיר, שם אשר לשמו ולזכרו תאות כל נפש. ואם כי שקרא לא קאי ויש כמה מאלה המפריזים ממונם על עניני הנהגת ביתם להשיג שם עשיר, שלא יגיעו למטרת חפצם, כי הרבה אנשים יצאו וידעו מנצם האמתית, ועוד יבולע להם שיחדלו מלחת אמון בהם, כי יתעוררו לבקש חשבון הכנסתם והוצאתם, ובראותם כי אינם עולים בד בבד, יצאו כי הנהגתם הנפרזה היא רק מטנה לבלוע חיל זרים עי"ז — אבל כמו עמם רעיון העשירות אינו מתאים עם דרכי השכל, קן הוא כל אורחותיה; וגם בכ"פ ילנה להם לרמות עי"ז כמה אנשים כי יגדילו ענפי המסחר ויגלגלו גלגלי המרכולת בלא הרף, וילאו כלם למצוא פתח חשבון האמתית, וע"כ יש כמה אנשים אשר ישחקו משחק חזיונם על צמת ישחק התבל, כהמשחקים האומנים אשר ישמו לפניהם מסך ומסוה על פניהם וכל מלבושם ותועהשם יהיו ממש כחואר ותועהש האיש המתואר בחזון המשחק, וכל הרואים ידמו כי הוא האיש המתואר. וכן ילנה להמשחק האומן להוליך שולל כל חזיון, עד שישלים החזון והמסך יפול והמסוה יסיר מעל פניו, אז יכירוהו כלם וידעו מי הוא. קן יש כמה אנשים, שללחה בידם לשחוק החזון בכל משך משחקם כל משך ימי חייהם להוליך כל הרואים שולל ורק בעת שיפול המסך ותורם המסוה בכלות ימי חייהם ראוהו והכירוהו כלם כי היו מהמשחקים האוחזים עיני הרואים והמשנים תוארם בחואר איש אחר, ולבשו אדרת העשירות למען כחש. וגלל קן יש אנשים אשר כמו משחקים ומרמים בכל הליבויותיהם ותועהשיותיהם למען השיג שם עשיר, קן ישלימו פעולת רמאותם בהסרתם מדרכי ה' ובהתדמותם אל העמים ודרכיהם. כי מי יעז עוד פניו לחקור אדות מנצב, מי לא יראה כי כסף תועפות לו וכי בין עשירים וקציני עם שמן חלקו, הלא העני לא יתרחק מבית ה', אחרי כי שם ישפוך שימו לפניו בזהעשף עליו נפשו, ושם ימצא מוחם לנפשו הנעצבת והנדכאה; העני לא יתדמה אל העמיים, נשי העמיים לא הלכנה פרועהש לשמנה. ע"כ ככל הנהגתו צבית ובחוק, קן היא הנהגתו עם ה', הכל ברמאות ומוכלות להחשיך עליו שם עשיר, ורק בגלל זה דעת דרכי ה' לא יחפן. וכמהמר החוזה ירמיה (ט', ה') "שבקך בחוק מרמה" — כל שיבחק והנהגתך היא הכל במרמה לא כפי מנצב האמתית, וגם במרמה מצאו דעת אחת" — הנס מתרחקים מדרכי ה' ג"כ לרמות עי"ז האנשים להקרא בשם עשיר. — עכ"פ מבוחר מכ"ז טעם הב' מדוע העשירים פועלים הרבה על כלל העדה, והוא מנצ כי כלם רוצים להתדמות אליהם.

שבעתים. ידועים נתחלפו ונישתנו הפרטים האלה. ועמדתי בדיוק על נקודת עתות

ג) מדרך המון האנשים בראותם שני עינים זה אח"ז שיכול לחול ע"ז משפט סיבזי, יקשרם בקשר הסבה. וע"כ בראותם כי העשירים יסורו מדרכי ה' ויזאו משפט מעוקל לאמת, כי ההסרה והללחת הזמן הן כסבה ומסובב. ואם כי אין להם שום ראייה לאמת זאת, אבל בפחותם לא יבקשו ראות, כי למראה עיניהם ישפצו. וגם יעו אין לאלה האומרים כי היהדות היא למסך מבדיל בעד כמה עיני מסכה, ועוד כהנה. ולוא ראו כי העשירים הם הם ממחזיקי תורת ה', אז הלא לא היה להם שום סבה לסור מדרכי ה' כי עין בעין ראו כי ההללחה הזמנית לא תפנה עורף אל היראים ושלמים. חלחל היתה בקשת הדמעה שאמר (תהלים כ"ג, ה') "הערוך לפני שולחן" — שהלתיני גם בעיני הללחת העוה"ל ולא למעני רק. למען זוררי" — בכדי אשר זוררי הדה יראו כי אין מחסור ליראיו. אבל מנידי, בזו אשר "דשנת בשמן" — עם שמן התורה "ראשי" — כבר "כובי רוי" — כי לא אחוש ואדע תענוג היותי נשגב; ואחרי כי הללחת הזמן לא חבקש בגללי. ע"כ הנני מתפלל אשר אך טוב וחסד ירדפוני" — הם ירדפו אחרי "כל ימי חי" וען כי יסוד רזוני והכליתי הוא אשר "ושבתי בבית ה' לאורך ימים". ואמר עוד (תהלים ל"ד, י') "יראו את ה' קדושו" — הרגילו עצמכם לילך בדרכי ה' "כי אין מחסור ליריאיו" — כי המחסור לא כרת ברית עולם רק עם היראים, כי יש כמה פעמים אשר גם "כפירים רשו ורעבו" — הסרים מדרכי ה' יתרוששו ויסבלו חרפת רעב, ולהיפך "ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב". וזהו גם כונת בגו החכם מכל האדם, שאמר (משלי י"ד, כ"ד) "טערת כמים עשרם" — בעת אשר הקב"ה יבבב כי החכם שהולך בדרכי ה' יתעשר גם בעטרת העשירות, למדות הכסילים האומרים: כי התורה והאמונה תחתום בעד דרך הללחת הזמן, אז "ואולת כסילים אולת" — אז יראו כלם כי היא אולה קשורה בלבבם הבער, כי באמת אין מעזור לה' להשיע להחדד על דברו, גם אם לא יתדמה אל העמים, וגם אם ישמור רגליו מליך במקומות האסורים וכדומה. וזה התבוננו עוד על הפרעות הגדולות שגורמות ההסרה של העשירים מדרכי האמונה, אמר עוד (קהלת י', ה') "יש רעה ראיתי תחת השמש" — אשר בהתבונני על תולדותיה תהרהר באלו היא חלילה "כשגגה שיאה מלפני השליות" — והוא "ניתן הסכל במרומים רבים" — כי הסכלות, היינו הסרה מדרכי ה' עלתה על גפי מרומי קרת, והיא מזד אשר "ועשירים בשפל ישבו" — כי הם ישבו בשפל המצב, הם לא ישתדלו לעלות במרומי האושר האמיתי, הם ישפילו את נפשם בעינים ארזיים נמזזים וטפלים, זמנה יסובב אשר כלם יעריבו את הסכלות היינו ההסרה וההעיה מדרכי ההורה במצב טוב, עד כי הסכלות עלתה על גפי מרומי קרת שלא ישבו רבים לילך בדרכה בשער בת רבים. והנה אם אמנם אשר החולי של ההסרה מדרכי ה' היא מחלה נושנת ותמיד נמצאו חולים אשר דבקה בהם המחלה הזאת, אבל מעטים היו, כמו החולים הגשמיים בעת הבריאות אשר מעטים הם בערך הבריאים. אכן בעת המחיה [כפי שיקראוהו המשכילים] מערכים חולי האמונה כמו החולים בעת הדבר שיתרבו אז החולים ר"ל. ותחת אשר מעולם היו הולכים חולי האמונה בדי הדרכים וישבו בקנה העיר, כי בשו והכלמו ממשעיהם והיו גחבאים בשחר המדרגה, ובפרטם העיר היו אנשים בריאים ושלמים — הגה עתה הוא להיפך. הסכנה היא במפורסמי העיר, כי לא ידעו בשח. וכמו שאמרו בב"ק (ס' ע"ב): דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע הדרך, מפני שמה"מ מהלך באמצע הדרכים, דכיון דיבה ליה רשותא מסיני להדיא" — אז יש לו לשמור מלהתדבק להאשים המתהלכים באמצע העיר והם המפורסמים והידועים, אבל "שלום בעיר אל יהלך בצדי דרכים דכיון דל"ל רשותא מחביי חבוי ומסג" — אז המפורסמים והאכבדים הם מעשירים בעטרת התורה והיראה, והסרים מדרכי ה' הם חבוים ומסתרים בגקיקי הסלעים, בצדי מדדים, ואם לא ידעם ויכירם.

השנויים, כי ע"י ידיעת זמני השנויים בדיוק ובצמצום יש לדעת מסובבי השנויים; ומן

הנה התארכו הדברים, אך אדמה כי השינו מערכתם לזכר שהעשירים הם מניעי גלגל היהדות, ועלולה מעלה ויורידה מטה מטה, ועובד העם אך בידם הוא. והמופת היחיד נאמן על אמינות דברינו הוא מה שהגנו רואים כי ח"ל עוד לא אלמן ישראל מכל וכל מעשירים יראים ושלמים, ויש עוד עשירים כאלה, אשר ברוב עשרם הם מאושרים בדרכי ה' ותורתו ובשם יהודי יתיימרו, יכבדו את התורה והגויה. וכל מי שיביט בעין בקורת יראה כי בהקבלות אשר עשירים כאלה ימלאו הנה שם מצב היהדות במעלה נשגבה. וכמו בעיר פלונית ובעיר פלונית אשר כמה מגבירותה הם שועים והכבדי ארץ, יושבים בע"מ ועם שרים ושופטי ארץ ולבו אחוזי יד, ובכ"ז לא לבד שלא יבשו ממקור ישראל כי עוד יתימרו בכבוד גזעם — שם עומד היהדות במעמד ומצב טוב. ובאמת יש להוקיר מאד העשירים השכירים שיתחזקו במעמד עמם ודחם, וראויים הם לתהלה הן מלד עלמם והן מלד פעולתם הנמרצה על בני דורם.

סוף דבר, הנה בדרך נוכל לאמר כי הרבנים והדרשנים והמוכחים אין ככתם לפעול על העם כרעשירים והקאניס. העשיר הוא מכונה כזה אשר בכל תועה ותועה יגיע כלל האומה, וע"כ יש להעשירים לדעה כי חיהם [התהנהגותם בדרכי התורה והאמונה אשר היא החיים האמתים של היהודי] הם חיי עולם, כי יפחיו רוח חיי האמונה בכלל העולם; ומיתתם מדרכי התורה היא מיתת עולם.

ולא לבד מה שהעשירים בהנהגתם הלא-טובה מסבבים מק גדול להאומה והדת כי גם השוא"ת שלהם נחשבת למק גדול. ולוא אהבו עמם ודחם כראוי ויאות, יש לאל ידם להטיב מצב התומרי והמוסרי של בני עמנו. ומבלי להאריך ברע מצב התומרי של הלאום ולזכר הענינים שהיכולת בידם לעשותם להרים קק מצב התומרי של הלאום, אחרי שכבר התעוררו רבים לתבוע עלבונם מידם, אשים עיני לזכר מעט ממצבו המוסרי: מה מאד נחוץ בעשות האלה לייסד מקום מיוחד ברשיון הממשלה אשר משם תלך הורה, שם יתקבלו אנשי לבב, אשר חניס ה' בכשרונות נעלות, לעסוק בתורה ה' עד שיהיו ראויים ומוכשרים להתעטר בעשרת הרבנות וכתרה הולמםם לתפארת עדהם, לנהל ארץ קדשים על מצווי התורה והיראה. כמה ישנם שהיו ראויים לעלות בגרם המעלות ולהיות לאור עמם, ועתקו משדי התורה בסבת העוין והמחסור, כי אהף עליהם פיהם ופי ב"ב; וכמה הם אלה שקבלו על עצמם הרבנות בעודם בוסר להרבנות ושני בני עירם תקינה על ידם. כמה הם שהתאמנו להשיג הרבנות ע"י אמצעים מגונים ושפלים, וכל האומה שזוהה עזרת הרבנות על זאת לא הועילה מאומה, יען כי כל עוד שלא נשכיל לפרש המחלה הזאת משרשה לשוא תהיינה כל יגיעותינו. והתרופה היחידה בטוחה להמחלה הזאת היא, שיהיה הלהומדים מקום לשבת על התורה שיחזיקו אותה וב"ב בכבוד. כי כל אלה עשו מה שלא יעשה רק מפני תגרת יד הלחץ והדוחק הנורא. זה לי יותר משלב שנה שהחילותי לעורר אחזה מהרבנים ממיודעי שישומו עין ע"מ, ואחרי שרכ נכבד אחד הבטיח לי במכתבו שיהיה לעזר בזה ושיעמים עליו ג"כ משא הענין הזה, נסעתי אליו, ואם כי לא מלאכתו בעירו לא חסתי על כבודי ופרכתי לנסוע אליו באשר היה שם לעמם ענה עמו בזה, וגם קראנו אליו עוד אנשים נכבדים להוציא יחד, אבל לשוא היה כל יגיעי ועמלי. ואחרי שהייתי כמתאשש מזה כתבתי אז לאחד מאוהבי: אנכי אחדמה עתה לשים שנפגע בפגע גדול באחד מאבריו אשר בתחלה יבקש תרופות לרפואת הפגע, אולם בראותו כי קלרו ידי הרופאים לנהות מזור ובהכרח לתחוך האבר ישקה שקוי שנהי, לבלי ירגיש כאב החתוך — קן אנכי, כל עוד שדמיתי כי יש עוד תרופה לרפואת מחלת עמנו, להעלות מזור והרופה לאבריה הפגועים, השתדלתי בזה בכל כחי; ועתה, הנני מהאמן להשיג שקוי השנתי להיות כאחד השינים לבלי הרגיש הכאב הנורא. וזה יותר מהני שנה קבלתי מכתב מאחד (אשר עד היום לא ידעתי את שמו, ורק מדברי מכתבו נכר כי

נקודת הראות הזו יש לראות באספקלריא המאירה, כי גם אחת מהסבות האלה שבבה

הוא איש נאמד ליראי ה' ולב לבש לו) ובו כותב לי שאדע כי לא לריק היטה יגיעתי, כי במשך שבתי אז בעיר
 י' [מקום התועדותי עם הרב הג"ל] התעורר אז לקול דברי רעו [של כותב המכתב] שיש לו אח בעיר
 המלוכה בערלין, ומסע לשם ומסן ה' הללית בידו, ולבד שאחיו ה' חיים נדב לזה מאה ר"ל לשנה, וכן גם
 אחד מנבירי ע"י השתדלות של ה' חיים הג"ל כך ששה אלפים ר"ע (שהוא בערך עשרה אלפים ר"כ)
 שהכסף הזה יהיה קרן קיימת ומהפכות יחזיקו ידי לומדי תורה שיבנו שם עד שימלאו כריסם בשו"ס
 ויהיו ראויים לשבת על כס ההוראה. הדברים האלה אשר גם מדברי כותבם הכרחים לדברים אחרים
 ואח"כ התאמתו גם ע"י מכ"ע הלבנון, הנה כמו שהחזו את רוחי ושמוחו את לבבי, בראותי כי יש עוד
 אנשים המפקחים על הקנה האומה ובלבדם ונפשם ומאודם ילאו ליטע עמם — כן הדאיבו את רוחי
 בהעלותי על לבבי כי ארוכת בת עמי לא עלתה ע"י גבירי מדינתנו. הלוי אין במדינתנו, אם רופא
 בקרבה אין? אמנם כן הוא, גבירי מדינתנו שקועים הם בחסומות המסחור כל ימיהם, יעופו רק על כרוב
 רעיוני המרכולת להגדיל אופני המסחור ולהרחיב קנייה, ולא יאזילו למו גם זמן מועט להתבונן על מצב
 אחיהם הנדכאים והאומללים; כי כנראה רק שקיעת רעיונותיהם במסחריהם עד בלי התבונן מאומה בענין
 אשר לא בשם מסחר יקרא, רק היא הסבה העיקרית כי לא ישימו אל לבם את מצב אחיהם הנדכאים
 לעיניהם. ולוא הרגישו מכאובי האומה, לוא חשו עתידות למו, אז בל"ס היו זליט זהב מכיסם לעשות
 מה גם לה', אחרי ראייתם כי ממונם אין חביב עליהם מגופם ויוזילו כסף למרבה גם על כל עניני מותרות.
 וגם הלא יש כמה ענינים שיש לאל ידם לעשותם להרים קרן מצב התורה, מגלי יעזרכו למשמש בדיסם
 בכל שעה, ולא ידברו מהם כי אם פקוח עינים ולהאזיל מעשותיהם מעט עת לעשות לה' — וגם מכאלה
 עלמו עיניהם, ומדוע? אין זאת כי אם התאוקה להגדיל מסחרם כי יפנה ויפזרן למאד נכסה עליהם רוח
 חרדמה, ועלמה עיניהם מראות נכוחות. אחד מהענינים שאין בהם חסרון כ"ס, ובכ"י אין אחד מהעשירים
 שם לבו עליו, הוא הענת מצב הרבנים החורגים. להדבר הזה נחולה רק השתדלות שיהיו רבנים נודעים
 להממשלה, ולחם חקם יהיה ג"כ מיוסד על יסוד נאמן וקבוע מאושר ומקוים עפ"י הממשלה הרוממה,
 ולא ילאו עוד עניהם חרפת שם «רבנים מסתתרים» בעוד שאין להם עמה וממי להסתתר. ואם הדבר
 הזה ילא לאור אזי יבוא עמו מרפא בנפשו, בכמה ענינים. הן ענין מניי הרבנים אינו והג כשורה עד
 היום, ובהגיע חור מניו רב בכל עיר ועיר, יתפזרו אנשי העיר בדעותיהם, זה ישים עינו בדודו וגואלו
 זה ישים פניה ונפיה אחרת לו לקו, ובין מה ובה לא יחלחלו הממנים למשרה אחת, שיהיו פיהם ולבבם
 שוים, לרדוף דרך, לבחור רב גדול בתורה, שתהיה יראתו קודמת לחכמתו, ושיהיה מעוטור בכל המעלות
 ומדות הדרושים להאיש העומד בראש הנהגת העדה, והראויים לאיש שתורה יבקשו מפיו. ואולם אם היה
 מתנהג הדבר עפ"י חוקף ועת, אז היה הנקל לפעול שיובחרו רבנים גדולים ויראים המצויים בהמדינה
 וישבו בעבור המדינה, והם יבחרו רב ומ"ן לכל עדה ועדה. וגם הרב שד"ע כי אינו הלוי בדעה אש"י
 עירו יהיה לאל ידו להוציא משרתו באופן נעלה. ולוא יהי כי הרבנים הנבחרים שיובחרו רבנים לכל עיר
 לקיים מאמר חז"ל (ברכות נ"ה, ע"ה) וידעו גם להצביר להמלך עמם, ואולם אז חיה' גם דעה
 הצביר דעה עבודה ואמתית, כי לא תהיה להם עוד נפיה ופניה כי יבשו לגלות דעה כזו שלא תשא
 עליה חותם האמת והאדק. — סוף דבר, אם הדבר הזה ילא לאור היה לאחת מההקנות הטובות
 ומועילות. ומה נקל היה בידי עשירי עמנו להפיק לר"ן הממשלה בזה, כי הלא סגירת בית הספר
 לרבנים שיהיה בשנת השבועים ושלשה (למספרם) מעטם הממשלה, היא הודאה גמורה שהיהודים לא
 יתחפפו בהרבנים שהשתדלו על צרכי למוודים זרים, כי לא ישיגו מטרה הרבנות. ובאשר אין אומה בלא רב,

חורתם תכנית

יט

תמיד שנוי גדול במצב היהדות. התולדה היא ראוי בלומיש של מחוות שינויה ובשלישלת

הנח היה זה לעמוד גדול שהשען עליו בקשתו מהממשלה שהוציא משפט הרבנים התורנים לאור. וגם מי שיראה בעין שקומה דברי החוק שאלא אז (בעת סגירת בית הספר להרבנים) מפי הקיר"ה ופרשת הבאור עליו מפי השר המפקד על השכלת העם, יראה מפורש יולא מפייהם, כי היהודים דורשים רבנים תורנים יראי ה' אשר התגדלו על דרכי התורה והאמונה.

ובאשר מעשים הם בהוכחו היודעים דברי החק הג'ל מלאחי לנכון להעתיקו בקצור כפי הגדרת

לענין הרבנות.

„בתי מדרש הרבנים ובתי הספר לבני ישראל הביאו אמנם תועלת להשכלת יערי העברים. אך במדה"ר, כאשר הורה הנסיון, אי אפשר לטון עד כי יוכלו למלא גם אחת מהמערות השגבות אשר למעטן נוסדו — והוא, לחק מלבד מורים לבתי ספר העברים, גם רבנים עברים. גם בתי הספר ידרשו „בעת הזאת יסודות אחרות אשר תהאמינה יותר ליסודות בתי ספר הכללים — ולכן נראה :

„א) לשנות את במדה"ר צוילגא וזיעאמיר לבתי ספר המורים אשר יתאימו אל חק 31 מאי שנת 1872 „התחן אדות בתי ספר המורים, עם השמים הגמולים לזה, ולכן בהוסד בתי ספר המורים לעברים „יוסר החוב לחק את התלמידים למעלת רבנים. השנוי הזה יתל משנת . . .

„ב) בתי הספר לבני ישראל ממתקפה השניה יסגרו בעת אשר יעשה השנוי בצמדה"ר. — [יתר הד' סעיפים מהחוק הג'ל לא העתקתי כי אינם נוגעים לזה].

ובבאורו של שר ההשכלה, אחרי שדבר מתחלה מבהמ"ר בכלל ומהמורים בפרט, כתב חמ"כ

בנוגע להרבנים, ח"ל :

„וע"ד תוך רבנים הגה למען השיג את המערה אשר תפלה הממשלה ביסדה את בתי מדרש „הרבנים יאל : כי בתי הספר האלה או כי אין בכחם להשיג את המערה הזאת או כי אך למוחר הם. „הממשלה בתפלה לחק רבנים חשבה לחק אנשים כאלה אשר ינהגו בסדר נכון ספר הגולדים „בין העברים, נשואין וגטין, גם יהיו אנשי רבנים בין העברים והממשלה בנוגע לשאלות העברים, „ושית כי יהיו מורי הדת ומקימי מזהותיה אשר ישימו העברים על שכם רבניהם.

„שתי המערות אלה בקשה הממשלה להשיג באשר חשבה, כי הרבנים לישראל המה ככהנים לכל „עם ועם. ובאמת אין עתה כל כהונה בישראל, והיא היתה רק בעת אשר המקדש בירושלים היה „על מכונו, וחקי הדת ומזהותיה לא חובת הרבנים לבדם הם. ברית מילה, ברית נשואין ועוד כמו „אלה יוכל לסדר כל איש עברי. ולכן גם העברים המשכילים גלו דעה כי אין כל תועלת בצמדה"ר,

„וכי תחן לסגור אותם. בהיות השר המפקד על השכלת העם בעיר וויטעבסק בשנת 1872 לעשות „בקורת בבתי הספר שם הגישו לו העברים חושבי העיר ההוא מכתב בקשה ובארו את אי"תועלת „בתי מדרש הרבנים. והאמנם באשר גם העברים בעמנם הודיעו כי הרבנים אלל העברים המה „אנשים מלומדים ויראי חשא ואשר יקבלו דעהם בדבר שאלות תלמודיות, הגה לחק אנשים כאלה „דרוש לראשונה ללמד את התלמידים את הלמודים העברים במדרגה כזאת אשר ידרשו העברים „מרבניהם ; ושית, לעתה גם רוח יראה חשא במוינן העברים ; ובלשית, כי כה יגדילו השכלת „העברים, עד כי המה בעמנם יבינו כי דרושים להם רבנים משכילים כפי רוח אייראשא. והגה „בצמדה"ר, אם גם רבו גם הלמודים העברים, בכ"ל לא יכלו לתה להתלמידים גם חלק כזה „מהלמודים אשר ידרשו העברים מרבניהם, חלק אשר כל איש עברי יודע. ולהגיע עד מעלת רב „כפי חסן העברים, דרוש לכה"פ ללמוד בשקידה רבה מתמש עשרה עד עשרים שנה את הליטעראשור

גדולה רתוקה מחוליות של סבות ומסובבים עד אין שיעור. כל מחזה ומחזה הוא מחזה

„הרצנות לבדה. ולכן לא לסלא הוא כי תלמידי בני ספר הרבנים אשר לאי אפשר להם להגיע למעלה כזאת אשר תמלא חפץ העברים, לא נחשבו צעירים לאנשים כאלה אשר קוּחה הממשלה „לעשות מהרבנים אשר חזקה, אם באשר באמת נחוצה המעלה הריה לרב עברי או כי הפריו על המדה, „אך יהי איך שיהיה הרבנים המשלילים אשר הוֹזְאוּ בתי מדה" לא נחשבו צעירי העברים כיוצא". עכ"ל. זהו ההעסקה מחוכן דבריהם הנוגעים לענין הרצנות שנכתבו ביום ששה עשר לחמש מארע בשנת השלשה ושצעים למספרם. וכל מי שיהבון היעצ בדבריהם היקרים יראה כי רמזו באצבע על הכרחיות הרבנים התורנים. ואם אמנם לא מאד קדושה, שיהיה להם יחרון במעשים כאלה אך להם הרשות ללמוד ולעשות [כי זאת היא אחת מהמעלות הנשגבות של דת היהודי, כי בנוגע לקיום המצות וללמוד התורה שוים כלם. ויש ציד כ"ל להתבונן כי כהני ורבני היהודים לא עורו מעולם עיני עמם, להסחיר מהם המקור ששאבו ממנו בכדי שהעם ילכו אחריהם כסמוי עינים, ועוד השחללו בכל עת להפיץ ידיעהם לכל העדה קדועה כ"ז]. אמנם מאד רוחב ידיעהם בשאלות והוראות, אין להעברים להיות גם יום אחד בלא רב ומורה. ולא אפונה כי לוא שמו אל לבם אנשי לב שיש להם כח לעמוד בהיכל עינים כאלה, לבקש מהממשלה הרוממה לאמן ידי הרבנים התורניים, נשען על דבריה הג"ל, הפיקו רטון ממנה בנקל. ומה גם כי יסוד שילום חכירת הבשר היא רק מבשר כשר, ולכשרות הבשר נדרש רב ומורה. ובורת היושר והאדק נותנת כי הרב אשר על ידו יוסד חכירת הבשר יהיה לו הזכות לבא על שכרו ממנה.

אמנם כן הוא, כי כל זה לא נעשה בעתו רק מאד החרשלות בני עמנו, מאד העלמת עיניהם מזה. ובאשר מראש אשער כי הדברים האלה ימשכו עלי קו של חשד, כי בדבריהם הענת מלכת הרבנים רק עובת עמלי הנגי דורש, ולמען הסר ממני החשד הזה אומר: לא נעלם מכל היודעים מלב הרבנות, כי בנוגע למלב החומרי של הרבנות אין להרבנים עתה מה להתאונן, כי באמת עלתה הרבנות בימים האלה בגרם המעלות, והעיר אשר לפנים [כעשר או חמש עשרה שנה מקודם] האזילה על הרבנות שלשה רז"כ לשבע תאיל עתה חמשה עשר רז"כ לשבע ויושר, ויש כמה קהלות אשר הגדילו קצב שכירותה מאד. ורואים הם מנהיגי ואלוסי העדה לחלה עבור זה, כי ע"י שהעיצו מעט מלב רבם ומורם שיהיה צידו להתנגד בדרכו ובמלצויו כאחד האנשים החשובים [על דברת ההמון שמזיינים בזה החשיבות והמעלה של כל איש ואיש] הגה דבריו נשמעים יותר באזני האנשים וכבודו יותר, כי מעשים הם אנשי המעלה שיוקירו בכל דבר את הטרכלין הפנימי הרוחני לבכרו על הפרוודור החלוצי הגשמי. וכבר האריכו רבים וכן שלימים עוד בדורות הקודמים, לברר איך שהוא חוב קדוש על כל עדה ועדה להשגיח כי כל רב ומורה שלה יהיה לאל ידו לחיות בנחת ולא בלעזר ודוחק בכדי שיהיו דבריו נשמעים. וקרב הדבר אשר הוא אחת העהבלין המיוחדים, המוכנים ומונחים באוצר הבריאה, לחבל בהם לעת מואל סירות האמונה והתורה בבית ה', בעת שדורשים תבלים לשמור היתם וקיומם. כי בדור הזה, אשר יש „חכלית ומערה" [ליסוד חיי הזמן] יתמע מכל פה, וכבר מלאו כל האופק והאחיר בתבלים האלה, עד כי הנער מיום שהחל להעזר שגורים המולים האלה בפיו ויתרשמו בלבבו, הגה אם מלב הרבנות לא שהגה מעט לשוכן, מי יודע אם גם אחד מרבוא היה חפץ עוד בתורת ה'. — אמנם אם כה ואם כה, ברור הדבר כי לוא היתה חכלית הרבנות רק כי בעליה יחיו בטוב ובנעימים, כי עתה מוכל הרבנות לאמר: שישו בני מעי! כי כבר התחיל זמן התפחתות חכליתה ועוד מעט והגיע למחוס קאה להשיג מערכתה וחכליתה בשלימות. וגם נקל מאד צידי הרב למלכות תפקידה החומרי, גם בעת אשר הממשלה לא במכה את ידיה עליו. ואם רק הרב לא יהיה דומה למלאך ה' נבאות, ויראה פנים שוחקות לכל

חלקית, ביהיבם אל המחזה הכללית; וכן כל סבה וסבה איננה בודדת, כי יש כמה סבות

דבר פשע בעירו ויטענע בראשו לראשי העדה על כל און ועול, אזי על כפיס ישארו ותשארו חן חן מכל עברים יקריבו לו. אכן אחרי כי עפ"י רוב נוסחה הרבנות לנאשים אשר חן אוחס אלהים בכשרונות יקרות וברבנות נעלות, הנה הנשים כאלה יבינו כי לא לכך נוצרה הרבנות; ויודעים ומכירים כי צרות יסודה, ומצבה שאל כהוגן מכל נושא דגלה כי כל אחד מהם ישגיח על בני עירו לנהלם על מי החורה והיראה, וידריכם בדרך ישרה, למונע ידם מעשות דבר שלא בצדק וביזמה. וכאשר הרב יראה כי מערתו זו רחוקה ממנו, לא ישמח מאומה בטובה ואשר הזמין אשר הרבנות תעניקה ומיקוהו. רבנים כאלה יעריבו התעלות מצדם החומרי, רק בהתעלות המקומות צביה"כ וצבהמ"ד, שהתעלו ג"כ בימינו אלה. כי אך פתי יאמין כי מנא שהתחילו להרגיש יותר קדושתם או מנא שהתלו להשתמש בהם יותר ישלמו במחירם שבעתים מאשר לפנים, כי אמנם נהפך הדבר: לפנים היו מרגישים קדושתם יותר והיו משתמשים בהם בחמידות, וכאז"ל אשר בשם ישראל יבונה ידע כי הוא חוב קדוש לבקר את בית ה' שלש פעמים בכל יום לשפך שיחו לפני ה', וגם היו שוהים אחר הפלגם כאז"ל כשעור למדו הקצוב לו, ויחי"ם היו שוהים הרבה אחרי התפלה. ומה אהמו רואים עתה? עתה, יבקרום [אזיה מהן] רק לעתים רחוקה כמו שבבנות וציו"מ. והיו ע"ס סבה עליו מחירם, כי יאלו מכלל עם חפנים המשתמשים בהם בחמידות, והיו לחפנים המשתמשים בהם לפרקים בעתים רחוקים. וכמו בעד שאר חפני שבתות ויו"ט ישלמו כסף רב, כן ישלמו כסף מלא חפנים על המקומות צביה"כ וצבהמ"ד אשר ישתמשו בהם רק בשבתות וימים טובים. ואל התעלות הזאת חשבה גם התעלות שכירות הרבנים והרמת קרנם בכבוד בימינו אלה. ותחת אשר לפנים רבים באו אל הרב לבקש תורה מפיו, להתייען עמו בציהה ענין, ואם היה לו לאחד דו"ד עם חבירו היתה ראשית דרכם אל הרב, שם השלימו ציניהם, קימו וקבלו עליהם לעשות כפי משפט החורה או כפי שורת היושר — כן היה לפנים בישראל — הנה עתה אין זכר לכל אלה, ושם הרב להיות כחפן יקר הערך אשר ישתמשו בו רק בעתים מזומנים. ויש מהרבנים אשר יתשבו התעלות מצדם החומרי כמו האיש שהעלה קצב שכירות אשיו בכדי שיסורו יותר למשמעתו, כי עי"ז תמיד ישומו על לבנם כי בהמחוסם את פיו יסבלו מק גדול ויפסידו סך כזה אשר לא בנקל ישיגוהו. ומובן מאליו כי הרב אשר יתשוב כי סבה התעלותו היא אחת משתי אלה, לא תתענג נפשו בדשן. ממואל הדברים האלה נקין כי רק הרב שידע המטרה החומית של הרבנות, ודואה אך קצרה ידו להשיגה, רק הוא נפשו עליו תאבל על הרבנות אשר מטיה שמה לעפר, רק הוא יראה כי פניה לא היו לה עוד. ואם אישא כן, ראוי ונכון כי כל רב יבקש אמצעים להטיב מצב הרבנות, באופן שמצבה החומרי חסכים אל הכלית ומשתרה הרותמי והמסרי, ובאשר הרבנים בעלמם קצרי כח הם, בעבור כי אין חבוש מחיר עלמו כו', וגם בעבור שרוב הרבנים אינם מוכשרים לזה, בשגם כי הם משועבדים לבני עירם, ע"כ בצדק וישעו ידם לעזרה להגבירים והשועים בעמנו, אחרי כי הטבת מצב כלל היהדות דורשת עתה עזרתה מהם. — וכל איש שלא יקרה ויקדש עוד בקרת הגורל, יש לו להתבונן על הגלים הגורלים, גלי הזמן החדש השועפים ועוברים על ראש היהדות. הגיעה השעה לגול מסוה העמידות לראות ולהתבונן על העמיד, ולחארו כמו חי נצב לפניו בתמונתו האיומה והגורלה; הגיעה העת אשר כל אחד מב"י יקרא הדורות מראש, ולהתבונן בכל מה שעברו על אבותיו, וכל מה שמשאו וסבלו בגלל שמירת הדת, ואז יעריך כל אחד את עצמו כאלו הוא שוחה בים מורא אדירים משברי גליו ונלחם עמם בכל כוחו וזלחה בידו להגיע קרוב אל החוף, עד כי החוף יתראה לנגד עיניו, ואז הלא יתגורר כ"א שארית כמו להגיע אל החוף; הגיע הזמן להתבונן על כל המכשולים ואבני נגף הרבים המונחים על דרכו; הגיעה השעה אשר כלם יתחברו

אשר הן מחוישקות ומרובקות! אשה אל אחרתה. והידיעה האמתית של סדר המחזות

ויהאחדו למטרה אחת, לבקש אמצעים להטיב את מצב היהדות; הגיעה השעה כי החסידות וההתנגדות לא תזכנה זל"ז ויהאחדו בעליהם בידך, שיהיה לאל ידם לחזק עמודי החורה והיראה, להגביר חילים נגד עוברי חוק ומפירי תורה. כי הגה בכלל יש שני מיני מלחמות במדינה: א) מלחמה חזונית; ב) מלחמה פנימית. מלחמה חזונית, היא צעת שממשלה אחת תלחם עם ממשלה אחרת, ולאום עם לאום; ומלחמה פנימית, היא צעת אשר אנשי ממשלה אחת לא יתאחדו בדעה אחת בנוגע לסדרי הממשלה ויחפררו לכתות שונות וילחמו אלה עם אלה. בכל מלחמה חזונית לא יבקשו הלוחמים עובת מדינה הגלמחים, אבל במלחמה פנימית יבקש כ"א עובת המדינה, ורק מזד שני הדעות ידמה כ"א מהם כי זהו עובת המדינה והממשלה, וילחמו עבור זה בשארית כחם. וכבר קרה כי גם ממלחמה פנימית המו גוים ומטו ממלכות רבות. אמנם את צעת מלחמה פנימית תעשורר ממשלה אחרת ללחום עמם, אז ישלימו ביניהם הכחות של בני המדינה, כי הלא הם כלם כאחד רוצים עובת המדינה ואשרה, והאויב רוצה רק להפילה למשאוח ללא ולאבד לנחת. וכן הוא גם כזה: מלחמת החסידות וההתנגדות היא מלחמה פנימית, כל אחד רוצה בעובת האמונה ורק שמחולקים בחזיה דרך יסון אור האמונה. אבל צעת הזאת שז"א אנשים מקרבו ויזרו ויודפו את החורה והאמונה בשטף אף, מהראוי שכלם, מתנגדים וחסידים יהיו לאגודה אחת בכדי שיאזרו כח לעשות עניינים טובים ומועילים בנוגע לחזק האמונה. אבל האם יאמרו עושים כן? לא! עוד היום נתגודד, הגנו לאגודות אגודות, וגם בימינו אלה שני דעות בעלם עמו שורר בתוכנו, עוד יתעללו אלה באלה ויתגוללו אלה על אלה, ואינם יודעים ומרגשים או עושים ח"ע כאלו אינם יודעים ומרגשים את מצבנו הרע והמר. עוד לא יבשו בכמה קהלות משפחות הבהל אלה מאלה בתכלית הבהל והפרוד ברבנים ושוחטים ולעשות שני בני מעבחים, אלה לא יאכלו מזה ואלה לא יאכלו מזה. הרפת עולם היא לנו, בשה וכלמה חסקה פנינו כי עם ישראל, עם עולם, גוי אחד בעולם אשר יתפאר באמונת האחדות העבודה, יתחלק לחלקים חלקים, יתפלל לפללים פללים, יתקרב לקרעים קרעים — צעת הזאת אשר בשבעה עינים יביטו כלם על ההגותו ודרכיו, יספרו וימנו כל פסיעה ופסיעה מפסיעותיו, וזעדינו ישמרו; צעת הזאת חלילה לנו לעשות עינים מוגוים כאלה, לחלל ש"ע ושם ישראל יהיה לבז ולקלם על ידי מעשינו. ואם היזה איזו סבה בשנים הקודמות שהביאחם להחפרד, הגה עתה כבר עבר עליה כלת והגיעה העת שיאחזו הקרעים ויתדבקו הפללים להראות לעיני השמש, כי עם ישראל הוא גוי אחד מאמינים באל אחד ותורה אחת להם, לכל נהיה עוד לבז ולשמצה ולמטן תמואל ידנו להשגית ביד על הענינים הנריכים פקחת עין והשגחה פרעית לרומם קרן החורה והאמונה; הגיעה השעה לפקוח עינינו על מצב בנינו ואלאזינו זיק תקוותו האחרונה ממרוצת ימי חייו. מה מאושר וללא הוא הילד אשר אמו ילדו תיקרו ומגדלתו, כי תשגיח על בריאותו ונקיותו. ואם חאלך לקבל עבורו אומנת ומניקת ראוי שתשגדל לקבלה בביתה, למען תהייה גם עיניה פקוחות על דרכיה עם הילד. ואם נאלצת למסור הילד לבית המניקת, כאם רחמניה יש לה לדרוש אחרי תהלכותיה וההגותיה עם הילדים הזרים שתגדל ותיקן, אם תשים עינה עליהם לשמור בריאותם וקיומם, נקיותם וטהרתם. ואם תשמע כי לא תשמרם כראות, תזהתם ותסאבם, אין לה למסור עוד; ומה גם אם שמעה כי כבר קרה לה תקרה זר ומורא, כי צעת אשר לקחה הילד אליה, למשכחה בעבותות אהבה ולישינה בן זרועותיה, דחקתו בתוך אל לבנה עד שתקחו; ובויתר אם לקחו אזוי האם כי כן היא דרכה בתמידות, ומכל הבנים שהיקחתם ואמנתם לא השיבה עוד גם ילד אחד חי ושלם, הלא אז לא תמואל אף את אחת שתסכן ילדיה, למסור עובה ואשרה בידיה. ואם בכ"ז תקן בנה למנקה כזאת הוא אמת נאמן כי היא אכזרית, לא תדע רחם, כי

וקשור הסבות והמסובבים מביאה תועלת גדולה. כי אם יהיה איזה כחזה ומאורע, שבאמת

חוציא להורג את בניה — ולכן בימינו אלה אשר רובם ככולם לא יטו און לעצת החכם מכל אדם שאמר (משלי ה', י"ט) „דדיה ירוך בכל עת“, ראו אשר המשל הזה יהיה לעינים לכאול. הגיעה העת לפקוח עינינו לראות, כי למרות רוח חירות הדת והדעות הנושם בימים האלה נמלאו עוד אגשים בעורים אשר שמש ההשכלה של עהרת המדות ולרף הדעות לא חזרה עליהם ולא הבקיע נלוזי אורה מצעד מפלשי עבי ענני קנאת הדת וערפלי שגאת האומה המכהה זוהר שמשם, וחרכם, חרצ הכסילות והבערות, חרצ שגאת הדת, חרצ נוקמת נקם האמונה לא השיבו עוד לנדום. עוד אשפחה מלאה חזי רעל לירות בלבנו; עוד יתגוללו ויהנפלו עלינו לעולל בעפר קרנינו לתת את כבודנו לשמה, להבאיש ריחנו בעיני הממשלה; עוד יעימו עיני חפל על החומה המבדלת אותנו לרעה מכל יושבי המדינה, לחזקה ולבזרה שלא חסול מפני חיל ההשכלה והסבגנות אשר יא' בימינו אלה חוץ' כלו להלחם על הכסילות והפחיתות, לקרוא דרוור לארץ ולכל יושביה בעלי הדמות השונות הדרים עליה ברחמים; עוד יגבנו עלינו חבילות חבילות של עלילות שוא ושקר, להשפיל כבודנו בעיני הממשלה, לשלול זכותינו. — ועל כל אלה מה מאד נחון אשר איתנו מדנו נרחיק מעלינו כל דבר שיכול להמשיך עלינו שמת דבר מגונה.

ומה מאד נשבר לבנו בקרבנו כשמענו דבת רבים עלינו מעת התיסוד „בתי משפט שלום“ והחלו בני עמנו להגיש עזומותיהם לבתי המשפט האלה. כי אם אמנם רובם ככלם מאתנו יודעים היעב העון החמור של עדות שקר ושבעה שוא, ושחין שום הבדל באזהה מקום שתייה ההודאה והשבעה, בכ"ז לכשתנו נמלאו אגשים מובל, ואם גם אחד מאלף המה, אשר מפני משוכתם ודון לבנם יעשו שלא כיושר וזךק יוירו להם אזהה היתר להשבע לשוא ולהעיד עדות שקר לפני שופטי שלום. ואלה הפחיתים המעשים הבטלים באלף מצדים ומגנים כלל האומה. כי העושים אותנו, רק לחוב אותנו יעלו על לבנם ועל דל שפתם את דחול „כל ישראל ערבים זה בזה“. ולכן חוב גדול וקדוש הוא על כל רב בעירו, לבדר לבני עדתו בקהל ועדה כי חומר וקדושת השבעה היא בכל מקום שישבע, אם בבית הכנסת או בבית המשפט. ועדות שוא ושקר ב"כ דין אחד לה בכל מקום שהיא; חובת הרב הוא להורות ולפקוח עיני העורים אף מחללים כבוד האומה בכמו אלה. כי כבר נודע אשר רק אלה המשפטים המעטים אשר בכחם להשפיל כבודנו הם יהודעו ויחפרכמו בשער בת רבים, והתשובים והאויבים יקחו להם עינים כאלה לחומר ללבן מהם לבנים לבצר בהם החומה הצורה אשר הגנו סגורים בה; חוב גדול וקדוש הוא על כל רב בעירו ללמד את כל המבקשים חורה ודבר ה' מפיו כי נאה ויאה הוא לכל איש יהודי להרגיל את עצמו לאהוב את האמת והשלום ולהתרחק ממשפטים אשר אינם נותנים כבוד לבעליהם, וכי באהבתם את השלום האמתו יסיקו ב"כ הרטון האמתו של הממשלה, כמו מטרתה. כי הגה הממשלה בידה בתי משפט שלום בכל עיר ועיר, כונתה הרצויה היא בכדי לקצר זמן הריב ולהמעט משך עת הסכסוכים אשר יפרידו בין איש לרעהו, ומלכותה דלרעה כעין מלכותה דרקיע, אשר אף שלום יושביה דורשת. והגה יש שני מיני שלום: שלום במובנו הראשון האמתו, והוא הסכמת הפלקים אל תכלית אחד, והיינו שלא יריבו מאומה ושיתאחדו בלבותיהם למטרה אחת; ורק אם התפתך הריב ביניהם והתרחקו ממדה השלום האמתו, אז יש להם להתקרב אל השלום ממדרגה השניה. ואיתנו בראותנו עד כמה הממשלה התאמת לעצת בלבות יושביה מודה השלום, יש לנו להתאמת לקיים השלום במלוא המובן, כהפך האמתו של הממשלה [כאשר גם דהנו החייבנו לשמור כל חקי הממשלה בלב תמים] להתרחק מכל עיני ריב וסכסוכים שבעולם, ולבלי העמיס על השופטים המעמסה הזאת. ואם אמנם האדם באשר הוא אדם מדיני לא ימלט שלא יהיה לו בית ושיג בהגלכות מסתרו עם רעהו, אבל אם יתפשרו מעצמם [אז גם אם ימכו שיהם מרצונם הטוב

יש לה סבה או סבות חצוניות, ובשגנה נישופט שסבתה בעצמה — הנה משפט מעוקל

לשמוע אל משפטי דת היהודים אשר ג"ל היא כמו שהתפשרו מעמדם] אז לא התרחקו עוד ממדת השלום האמתי, ורק כאשר יגישו עצומותיהם לבית המשפט כזה מראים כמה התרחקו ממדת השלום האמתי וממטרת הממשלה הרוממה. ומה שחז"ל והקדמונים החמירו מאד שלא לילך לבתי המשפט, עד שאמרו על ההולך לשם כי הוא רשע וכאלו חרף וגדף והרים יד בחורת מרע"ה — הוא לא מפני כי חשבו אשר אין המשפטים בגוים על אזני היושר ואינם מספיקים להחזיק מדת השלום, כי אם מפני שחייבו את האומה הישראלית שתכיר ערכה ותתעד כי מערתה הרוממה ותכליתה הנעלה היא להגיע אל השלמות האמתי, שלא ירעו מאומה. ורואה לדברי כי הלא בעת אשר אחד מבעלי הסכסוכים אינו רואה להשיב לחבירו להתפטר עמו או לגמור עמו עפ"י דת הישראלית, אז הרב והב"ד בעמדם אומרים לו שיגיש עצומותיו לבית המשפט [ע"י כז"ל גטין פ"ח, ע"ב; ב"ק ל"ב, ע"ב; רמב"ם, סוף הל' סנהדרין; חו"מ סי' כ"א]. הוא הדבר אשר דברתי, כי המצוקה האמתי מאחזו הוא ששחלס במדת השלימות והיושר, וכפי לעון חוה"ק. ויש לנו לשמור גם חקי הממשלה, לא רק כפי חציונותם, גם כפי מושגם הפנימי ומטרתם האמתית. ולו הצטינו כזה והראנו לדעת כי הגנו שלום ושקטים והגנו מחזיקים בכל אופן בדת חוה"ק גם בדברים שבין אדם לחבירו, וכי דמי חוה"ק יספיקו לנו להחזיק מדת השלום והאדק בין איש לרעהו — אז באין ספק כי הממשלה הגאולה הרוממה כמו לא תגע ודה לרעה בעניי דתנו בעניינים שבין אדם למקום, כן לא יהיה מוגעת גם בעניי ד"מ שבין יהודי ליהודי. ועוד היתה מחזקת ומחממת משפטי היהודים בנוגע בין יהודי ליהודי, אחרי כי באמת מיסודי דתנו ואמונתנו הוא להאמין באמונה שלמה כי כל הדינים והגזולים של חלק המשפטים בחוה"ק הם נערכים גם כפי ענין רוחניותם וכפי התקשרותם במקורם, ומלבד אשר הם מחזיקים שלום המדינה ואשרה, עוד זאת להם כי רוח אלהים חופפה על כל פרטיהם וסעיפיהם, ומאז זה יש גם לחלק המשפטים בין איש לרעהו יחס לחקים שבין אדם למקום. ובעבור זה אם היהודי יזכה בכסף אשר כפי משפטי חוה"ק הוא אינו שלו, הוא נכשל באיסור גדול, כי אין הבדל בזה האיסור לאיסור נבלה וטרפה; ועוד שלפעמים יתגלגל מזה מכשול גדול גם בעניינים העומדים ברומו של הדת כמו לענין כסף קדושין. [בגוף הספר בארתי בזה כמה פרטים: (א) הוכחתי ענין הקשר של בין אדם למקום ולחבירו שיש בתשפטים, מכמה מקראות ומאחז"ל. וגם חקרתי עפ"י כמה תקורות נכבדות לדינא; (ב) הראיתי שם עומק עניי המשפטים של דת חוה"ק ואיך נשיג על ידם המטרה הקדושה, והיא להחזיק שלום ואושר המדינה באופן מאד נעלה; (ג) בררתי מהחולדה העמים והמקומות שהיו ליהודים, משפט משפטיהם ותועלתם פעולתם; (ד) הראיתי לדעת כי חלק המשפטים הוא חלק נבדל אשר אינו מוחאם ומחובר עם יתר דרכי המדינה, באופן כי ממסירת עניי המשפטים של היהודים ליהודים, לא יגיע שום מזק בעניי ההנהגה המדינה — ועם כל ידיעתי עד כמה נחץ לבדר העניינים האלה עברתי בזה עליהם בקצרה כי אין פה מקומם].

כן גם מן העת שנוסד במדינתנו חוק החדש מעבודת הנבא נפתח כר נרחב לפני אויבנו ומגדנו לעפר בעשר כבודנו, לאמר כי היהודים לא ימלאו אחרי חובת העבודה בנבא. ובאמת לא כן הוא, כי היהודים ימלאו החובה הזאת באופן נעלה. ולוא נעשהה רשימה ברורה מן מסירת האששים מהיהודים לנבא כפי חקי הממשלה והעריכות נגד הרשימות משאר האומות אז באין ספק היה נראה לכל אשר היהודים לא נופלים בזה משארי אומות. ומה שכפי חשבון הרשימות נראה עתה שיחסר ממספר היהודים יותר מכפי הערך בשאר האומות הוא רק מזה כי הרשימות של החיובים בני עמנו הם שלא בדקדוק, מפני כמה סבות אשר כבר חשבם הרב הגאון האמתי מוהר"ר ישראל סלאווער שלי"א במכתבו הגדשם

כוח יביא לנו רב נזק. כי בלל גדול הוא אשר כל הבריאה היא מלאה רק טוב ומביאה

במכ"ע העברים, ואולם נתון מאד להשתדל שידפסו הענינים האלה גם במכ"ע הרוסים ויהיו נקראים לפני שרי הממשלה ויראו נדקתהו ומוס לבבנו.

וכמו כן עת לעשות ולא לחכות גם צעין אחר מעניני עבודה האצא. הנה לרגלי חקי חובת האצא התרבו מאד צעוה"ל המסירות והמלשינות אשר מערתהן אינה לחזק ולשמור קיום החוק כפי רצון הממשלה, רק למוץ דמי עניים למרות עני כבודה. כפי החוק, הרשות נתונה לערוך קובלנא ולעורר ספק על בדיקת ובחינת השופטים מכל עיר ועיר ולחייב את האיש אשר חופשו ניתן לו עפ"י בחינה שופטי העיר לעמוד למבחן שנית לפני שופטי הפלך, והובל זמן עד מהי הקובלנא מתקבלת. ורק המלשינים באותם ליוק ולמוץ דמי האגשים האומללים בכל עת שיראו, המליצו המלאה חדשה בכתבם בקובלנתם כי פלוני לא עמד בעלמנו לפני שופטי עירו לבחנהו ולהעריכהו, כ"א העמיד איש אחר תחתיו. ובאופן זה יחבוהו תמיד לבא לפני שופטי הפלך כי יבחנהו הם. והדבר הזה איננו כפי כונת החוק. ובעינינו ראינו כמה אגשים שנספרו מעבודה האצא והתחייבו כמה שנים אח"כ ע"י מלשינות כאלה, אף כי כלם יודעים כי הם ולא אחרים נדקו ונבחנו משופטי ערים. ובעיני ראיתי איש אחד שהוא בעלמנו עמד לעיני [כי מסבת חולי הרב מהממשלה נקראתי אז תחתיו שם להשבע המסורים לבצא], ובשנה זו [אחרי עברו ארבע שנים מעת שעמד] נוסר לבצא עפ"י בית המשפט של הפלך. וכל יגיעי ועמלי בזה לכבר האמת, עד כי אמרתי לפני השופט הראשי כי הנני להשבע שבועה חמורה ואיומה ועוד ישנם כמה אגשים יהודים וח"י שהיו ג"כ במעמד ההוא ומוכנים להשבע כי זה האיש ולא אחר תחתיו נתן משופטי עירו — לא הועיל, ושומע לא היה לי. וברור הדבר כי מעשה כזה הוא רחוק מאד מהכונה האמתית של הממשלה. כי הלא ידוע לכל אשר במשך מספר שנים ישחנו לפעמים מוסדות גויים האדם לטוב, והאיש אשר לפני שנים היה ידוע חולי ופניו רעים ולא יללא לעבודה האצא, אחרי איזה שנים יתחזק עמודי גוה. והיתכן שזה היה חפץ הממשלה שיחייב בכמה וכמה שנים אחרי עבור זמן החיוב שאז הנפטר כדון? ומה גם כי המלשינים אינם מבררים שלא עמד להבחן בזמן החיוב, ורק בראותם איש אחד שחופשו נתן לו מזל חולי וחולשה שמלאו בו אז ועתה התחזקה מעט בריאותו במשך שנים שאל"ז, יתחילו לפחדו ולאימו למען מנוח דמו. ואחרי כי שופטי הפלך אינם יודעים אם עמד או לא, וגם אינם מקבלים שום עדות על זה, ע"כ בראותם כי עתה הוא מוכשר לעבודה האצא יחבוהו. וכל זאת באתנו מפני שלא נתן זמן קצוב לקובלנא כזאת. והנה היהודים באשר הם יהודים מוכרחים עפ"י רוב לביא ממתק לחמוס, וכמה יגיעות ועמל יביא כ"א על נפשו עד שילא בידו ליסד בית מסחר בעיר אחרת, ויש כ"ס אשר אם יעזוב בית מרכלתו על ימים אחדים ימוטו כל עמודי בית מסחרו; והמלשינים אשר לקחו להם המלשינות לקרדוס לחפור בה וממנה מחיסם, ישמרו עתות כאלה. וגם יש כמה שלא ישאו נשים רק אחרי תפשו ויחזרו כמה שנים בעת שיהיה לו אשה ונשים ויתחזק מעט יפחידוהו שלשינוהו, ואז גם אם ידע כי לא נשתנה עוד מצב צעין בויתו, וכאז כן עתה יתן לו חופשו, בכ"ז יתן להם כל כופר, בכדי שלא יעלעלוהו להפריעו ממסחרו או להרחיקו מרעייתו ובניו אשר בנפשו הוא.

מעשים כאלה יקרו ויאתו למרבה, והאגשים שיש להם כח לכבר עניים כאלה לפני שרי הממשלה אם היו שמים לבנם לזה היו מנינים כלל האומה ממנוקות ותלאות רכות וגם ממחלול כבודה. והנה ידעתי כי עוד לא הגענו למדרגה כזו לבטל כל הענינה, והגם שיש בדיעו הוכיח נדקתהו ולכבר לעיני השמש עד כמה רחוק כלל האומה בהכלית הריחוק מהעובדות כאלה להתניף איש באיש, — הנה לא נובל לכחד כי נמלאו איזה אגשי רבע ובגיעל אשר לבשתו אולי עשו בזדון לבס דברים כאלה, והמעשים

את האדם אל השלימות ואין בה דבר משהת ורע מוסרי בהחלט, ולכן יש תמיד להשתדל להסיר הדבר המשותף, ובשגגת והעלמת המקור והסבה האמתית על הרע, יוסר הדבר שאין בו רע. ויהיה ממש כמו הרופא שלא יצמצם לעקור השן הכואב ויעקור השן הבריא תחתיו, הכאב ישאר והשן הבריא יחסר לו, ויסבול כאב חדש מעקירת השן הבריא. — ובירור הענינים האלה האריכו פארותיהם ודליותיהם מאד, וכל הדברים הנ"ל הם קשורים ואחוזים אלו באלו. ואחר כל זה ערכתי מערכה גדולה במה שנוגע ליסוד ספרי בבירור דרכי הלמוד להראות גלוי לעיני השמש, כי יש מקום להעלות הלמודים התוריים למדרגת ידיעת קשור הסבות והמסובבים, באופן נעלה כזה אשר רק הנקודה הראשונה תהיה כמו נעלמה, אבל מן הנקודה הראשונה והלאה ימשכו כל חלקיה בסדר נכון ובקשור שכלי ומדעי. וגם ההלכות הארוכות והרחבות אשר פארותיהן תתפשטנה ותתרחבנה מאד עד כי למאות ולאפים סעיפים ודינים שונים יש בהם, גם שם יש מקום למצוא סדר ההתקשרות וענין סיבוב הגיוני. כי כל הלכה תתחלק לחלקים שונים, כפי מספר הנושאים שלה [כי כל הלכה היא מחוברת מאיזה נושאים] וכל הדינים הם הגבלות ותנאים של הנושאים, וע"כ יש תמיד לחלק הדינים השונים לחלוקות ראשיות כפי מספר חלוקת הנושאים, ולברר איזה דינים שייכים להגבלות ותנאי נושא זה, ואיזה לנושא זה; באופן שבי"א יראה עין בעין כי ההלכה היא מחולקת לחלקים כפי מספר הנושאים, וכל חלק

ורעים האלה אם כי בעלים ברובם הם דים, באשר הם יהודים, לחזק את החשד האיום והמנוגה לבני לבעלו ולשרשו משרשו. ובכ"ז ראוי אשר הממשלה מזדה תשתדל לעזור בעד הרעה הגורמה המנעת לכמה אנשים נקיים וחסים. בידה להקן בלחות לכחוב במכתבי העודה של הפקוד סמנים מובהקים מהבניה כל איש אשר חוששו יתן לו. ואז לכה"פ להגביל זמן קצוב לקובלנא כזאת. כי הלא אם יודע המלשין שאיש פלוגי העמיד אחר תחתיו לפני השופטים בעיר, הלא ידע זאת חוק, ומודע התעורר להודיע כמה שנים אח"כ, ומי לא יראה וידע כי רק בעלילה יבא. ולהסיר עמש ההתחלפות די גם אם יהיה זמן קצוב להקובלנא. וגם אם נאמר כי אחרי כל אלה יש איזה חשש דחוק, הלא החשש הדחוק איננו שזה בזק האומה, ואיה המשפט הגודע „עוד שתהק"פ אנשים יטדקו שלא כדון מלחייב גם לאחד מאלף שלא כדון". המשפט הזה נהקבל במלוא רוחב ארענו, ומולאו עוד ממלכים הקדומים, והיה רגיל מאד על דל שפתי הקסרית עקאטארניאל. ורחוק רחוק מלצבי להאמין כי כפי משפט השכל והתבונה אשר הם רוח החיה של כל חק וחק, יש מקום לאמר כי בכמה שנים אח"כ יקובלו קובלנות זמלשניות באלה באין רחוק וברור. אבל לחתו חכמינו, משכילינו, סופרינו, גבירינו, אהמנו כלנו אנשים כי נשכ בחבוק ידים ולא שתדל לברר כ"ז לפני הממשלה הרוממה, כי יש ויש כמה מעשים שיש צידנו לברר ולאמת הדברים הנ"ל, ואז הממשלה בחסדה היתה מותנת קצב וגבול להקובלנא הזאת, ואז היו באים כלם על מקומם: הממשלה היתה בעושה מחשף החלוק, ולהמלשנים לא היתה תקוה ליק ולמון דמי אנשים חסם — השבעתי אהכס בשם כבוד האומה, כי לא הותמו ולא הניחו את העע מידכם עד שתצדדו דקת דבר זה [ואני הגבר ראה עני עמנו בשבע עברת המלשנים חסם.

עוד יש הדעה והרעה לדבר בעגון זה, אבל לא לכך נוגד ספרי זה, וגם בזה ילאחי ממערת ספרי ולא ילאחי בזה ידי חובתו, כי אהיה מוכרח בשביל זה להשיע ענינים מנוף הספר, אבל נלאחי כלכל לא אובל. כי לבי לבי על חלול כבוד חוה"ק, מעי מעי על חלול כבוד אמונתנו, ע"כ דברתי מעט להשקיע נועט המרת לבני. ומי יתן שיהעוררו רבים לקול דברי וה' ירום קרן עמנו ותורתו כבוד בכל"ס.

וחלק יגביל תנאי של נושא אחד. וכל הסעיפים והדינים של הגבלת הנושא, יש לראות בנקל איך שהם מקושרים זביז ומסוכבים זמיז. וממילא יראה בבירור כי כל החלוקות הראשיות, כפי מספר הנושאים וסעיפי החלוקות של הגבלת כל נושא, הם נמשכים מן הנקודה הראשונה ונערכים כלם בסדר וערך הגיוני.

ואחרי כל זה, היה בידי די חומר לסתום פי דוברי שקר ומסטיני התלמוד, האומרים כי רק שארי חכמות תשגשגנה פארותיהם, והעוסקים בהם יראו ברכה בסבת ידיעת והבנת סדר התקשרותם בסדר מדעי; אבל הענינים התוריים אשר מיסודותיהם הוא להאמין כי מקור של כל הלכה, אשר היא כמו סבת ההלכה, היא נעלה מגבולי שכל אנושי, וכמו שאין מסובב בלא סבה, כן אי אפשר להיות מושג במסובב, בלעדי מושג הסבה. וגלל כן אין לקות לסול מסלות ישרות בעניני הלכות כמו שאין לקות לסול מסלה במדבר ערבות, מקום אשר לא תדרוך שם כף רגל איש — והאריכו עוד במענותיהם המזויפות והבדיוות. אמנם כפי דברי יראה בטול דבריהם. כי אם נשא עינינו להשקיף על כל החכמות שבעולם, נראה כי גם בהם השיגו החכמים והחוקרים בשכל ובמדע רק סדר השתלשלות החקים, אבל הסבה הראשונה, התקשרות הכחות אל הנושאים ספון ונעלם מעיני בשר. חכמת הטבע התרחבה והתפשטה בימינו אלה ונסבה למעלה ראש, ואין קץ להידיעות הרבות שתתחדשנה בה מיום ליום, ואין ענף מענפי חכמת הטבע אשר חכמי הטבע לא שמו עליו עיניהם, ויגעו ומצאו בהם פנינים יקרים והעשירו עולם המדעי והמעשי — ובכ"ז, עצמי הכחות ואיכות התקשרותם בנושאים, לא השיגו ולא ישיגו. ועל אמיחת משפט זה הודו כל החכמים, הודו ולא כחדו, כי איכות קשורי הכחות בנושאים לא התגלה להם עוד. גם החכם באקל, הראשון מחוקקים שנכנסו ונרחקו הרבה בעומק הדבר, נסה לדחוק את עצמו להכנס לפני ולפנים בחיכל קשורי המסבות, והשתדל למצא סבה לכל מעללי איש עד כי גם השכחה והתעלמה אשר לא נסה עוד שום חוקר להכניסן תחת קשר הסבות לא מנע כילפרוש עליהם כנפי בינתו להביאם תחת כנפי קשר הסבות, כידוע יודעי דבריו — בכ"ז גם הוא בדברו משפל מצב החכמות בנוגע להשגת החכמים בהן, אמר בפה מלא, כי עד כה נודע לנו רק חקי ותולדות התולדה ולא עצמות התולדה. ואם אמנם כפי הנראה חשב שבידו תחיה להפיץ אור על זה ולהשיג ג"ז, אבל באמת דבריו לעו בזה ועוד לא השיג, וגם אם היה מרבה כחול ימים לא היה בא בסוד הדבר. חכמת טבע החיות והצמיחה התרחבה מאד, אלפי אלפים חקים וכללים שונים המציאו לנו יודעיה וחוקריה, ובכ"ז לא בא עוד שום חוקר ופילוסוף בסוד עצם כח החיות והצמיחה, איך הם קשורים בנושאים, כי הם ממסתי הכחות אשר בדי ריק יגע בהם החוקר. ובכל זאת העלמת הסבה הראשונה לא הפריעה את החוקרים והחכמים ממלאכתם, כי כל הענינים נדונים כפי ברור היות הענין מבלי להביט על סבת העלמת איכות ההיות.

ועתה יבין כל איש ישר ונאמן רוח, כי רק רוח החופש וההפקר מדבר מתוך גרונם של המלנגלים. כי לוא חכמו השכילו להתבונן בעומק הדבר, היו רואים כי גם בזה לא נגרע ערך ידיעת תוה"ק מידיעת כל הענינים; כי גם בחכמת התורה אחרי העלמת הנקודה הראשונה של עצם ההתקשרות, יש למצא בכל חלקי ההלכה סדר נכון ומשור מדעי. אמנם גם בעיני איש ישר הנאמן עם ה' ותורתו והוא מבין דבר לאשורו,

גם בעיני איש כזה הוא ענין יקר לראות כי בתוה"ק אשר ראשה מניע השמימה, באשר כל דבריה הם דברי אלהים חיים, בכ"ז גם היא כסולם מוצב ארצה, וכל חלקיה נערכים בערך וסדר נכון, כפי השגת שכל האדם באשר הוא אדם. והיא אחת מהנפלאות שבתוה"ק ממפלאות תמים דעים, להעריך ענינים נשגבים הנעלים מגבולי שכל האנושי באופן כזה, אשר כל חלקיה וסעיפיה יתאימו אלה עם אלה, וכל ההוגה בהן יטעום טעם בשר. כי כמו שהאוכל מרגיש טעם הבשר ויתענג מזה עונג גופני וגשמי; כן יש ביד האדם להרגיש נועם התורה וערבותה, להתענג עליה עונג רוחני ושכלי. ובשומו על לבו עוד כי בכל ענין וענין שבתורה ערך הגלוי והגודע נגד הכמוס והנסתר, נגד הכח אלהי המסתתר בחביון עווה של כל הלכה הוא ממש כערך גנריר חול נגד הר גדול — יתלהב בשלהבת יה ויתרגש ברגשי קדש וידביק מחשבתו ורעיונו אך בתוה"ק, וישים מעינו רק בה לילך מחיל אל חיל, להכנס לפנים ממהיצת וגבול הגלוי, להתבונן גם בדרכי פליאותיה ובנתיבות עמקי מסתריה, להגיע עד המקום שיכול להגיע, עד גבול עולם אשר לא יעברוהו עוד אדם חי כל עוד שהוא חי.

הראיתי פה רק אפס קצהו, ויותר לא אוכל לכתוב פה כי כבר התארכו הדברים יותר מכפי שחשבתי והגיעה השעה לגשת אל עצם הענינים ממטרת ספרי. אך עוד דבר אחד לי אל הקוראים, והוא, להשיב על השאלה אם כונתי לקצר דרכי הפלפול — הנה להשיב תשובה מספקת על זה היה ראוי לדבר בכלל דרכי הפלפולים ובתועלתם ותכליתם וזמן צמוחתם וסדר השתלשלותם ולהלקם למחלקותם [כי יש כמה חלקים בדרכי הפלפול] אמנם אחרי כי גם בזה יארכו הדברים ע"כ הנני אומר בקצרה: דרכי העיון והעומק המבונים בשם דרכי ההגיון, יקצרו וירחיקו את הפלפולים הנלווים והנפתלים שאין בהם שום תועלת ותכלית, ואף לא קורטב אחד של אמת, ויש בהם רק איבוד עת וזמן. אבל ירחיבו ויקרבו דרכי הפלפול הישרים אשר בשכל ובתבונה יסודם, בניים על אדני האמת, כי ילמדו איך לדמות ענינים שונים זל"ז, ואיך להבדילם זה מזה אשר זהו יסוד הפלפול האמתי, וכמו שיראו פה בספרי איך שירחיבו את שדה העיון, וכי יש כמה ענינים שונים אשר כפי הצוניותם ושטרוותם הם רחוקים זה מזה וכשיוחדר היטב במשכויות לבב פנימיותם יתראה כי יתאחדו ויתחברו ביחד. ועתה אבא להמתיק עצם הספר.

תוכן ספרי וסדר חלקיו.

לידיעת הכללים הנוגעים להבין יסוד תורה שבע"פ ובירור עומק פנימיותה, ולידע המושגים המופשטים של כלליות ההלכות והאגדות בתושבע"פ; ולהבין בכלל צירופה ויחוסה אל תורה שבכתב; ולהשיג ניתוח של ההלכות, לידע איך לנתח כל הלכה והלכה לחלקים ולפרטים, ולידע כללי דרכי דרשותיהם הן בהלכה והן באגדה, וכללי לשונותיהם בזה — לידיעת כל אלה חברתי בע"ה ספר גדול ורחב ידים, רב הכמות והאיכות, הנקרא בשמו הכללי:

ד ר ר כ י ם

וחלקתיו לשישה ספרים, וכל ספר וספר קראתי בשם בפני עצמו כפי מטרתו הפרטית.

ספר הראשון: יסוד תורה שבע"פ.

ספר השני: ערכי המושגים [מתורה שבע"פ].

ספר השלישי: מושגי הנמצאים.

ספר הרביעי: הכתב והמכתב.

ספר החמישי: נושאי ההלכות וחלוקותיהן.

ספר השישי: כללי דרשות חז"ל ודרכי לשונותיהם (*).

וכל ספר וספר מהספרים הנ"ל בפרטו הוא ספר בפ"ע, גדול הכמות והאיכות, ויש לביא מטרה פרטית מיוחדת; ורק באשר שמתאחדים כלם למטרה אחת, כפי מטרתם הכללית, ע"כ נכנסו כלם תחת השם הכללי. כי בערך מטרתם הכללית נחשב כל ספר פרטי כאבר מאברי גוף הספר הכללי. — ואחל תת ציורים ודוגמאות מן הספרים הנ"ל בסדר חלוקתם:

ציור ודוגמאות מספר הראשון, יסוד תורה שבע"פ

תוכן הספר בקצרה

חלית הספר הזה הוא, לזכר כי צענין חורה שבע"פ יש יסוד ראשי אשר הוא הצריח התיכון המצריח כל בית תושבע"פ מן הקלה אל הקלה. ואעתיק פה מעט מתוכן הדברים עם איזה דוגמאות שהספיקנה ליתן להקורא מושג ברור ממונו. והנה שם כתבתי גם מוצא גדול להספר הזה ואח"כ החילותי בצוף הספר, ופה אללס ביחד כי בצרף הראשון אבאר גם מעט מחמלית הדברים של המוצא.

(* פה תשכתי רק הספרים שלי הנוגעים לכללים אצל זולתי זה יש ת"י בע"ה עוד כמה ספרים: ס' ערים בצורות על השבות בצרכיה חלקי ש"ע; באור על מד', על עין יעקב [עוד לא גמרתם]; ס' תורת ד' תמימה על התורה, הבאתי כל מאחז"ל על כל קרא וקרא ע"פ ח"ב ובארתים באופן שיחיה מקומם בקרא; חדושים על ש"ס; ס' הדרושים; ס' עדות ביעקב על הל' עדות המחזיק מ"ב סמיים ונדפס רק פ' סמיים ממונו, ועוד. חכמי ה' להשלים ולהוסיף לאור.

מס' יסוד תורה שבע"פ.

פרק ראשון.

יכול ביחד מעט מתמזיק של הדברים הנחוצים מן המצא שלי לספר יסוד תורה שבע"פ זה וגם מעט מעט הספר.

(א) דע, כי היסוד הראשי בכל תורה שבע"פ, וביחוסה לתורה שבכתב, ורוח החיה בכל אפניה הוא ידיעה להפשיט הכחות הפנימיים. ולמוד מלאכת ההפשטה בתכליתה היא, לעשות מן הפרטים כללים; והוא בערך חכמת ההרכבה וההפרדה בנמצאים הנשמיים. יסוד חכמת ההרכבה וההפרדה, הוא ענין הפשטת הכחות הפנימיים מן הנמצאים הפרטים ולהשתמש בהם בענינים אחרים. כי כל הנמצאים הנשמיים, מצד תוארם החיצוני הם נמצאים פשוטים ולא יולידו שום דבר חדש, ורק בעזרת ידיעת חכמה זו צלחה להחכמים לחרור בחדרי כל נמצא, ולהתבונן על חלקי הרכבתו ועל היסודות השונים שכלולים ומתאחדים בו, ואיך להפרידם ממנו ולהרכיב על ידם הרכבות חדשות. ואין שעור ומספר לרוב התועלויות שהביאו בעולם המעשה והמדעים. יום יבראו מכונות חדשות, ואין קצה להחדשות והנצורות שנגלו ע"י זה. וכל אלו הם רק חדשות בערך התמונות והצורות שלהם, אבל הם ישנות בערך הכחות אשר עליהם נוסדו, כי הם רק תמצית מסודרת הנמצאים המכונים והנבראים מימי הבריאה. והנה כפי ההשקפה הרקה והזכה על התכלית האמתית, יש לקרא החכמה הזאת בשם "העתקת הפרטים לכללים"; כי בלא ידיעה זו היינו חושבים כי כל נמצא, כמו אשר מצד צורתו ותמונתו הוא ענין פרטי, כן הוא מצד כחותיו וסגולותיו, כי הם דבוקים רק בו, ולא יעתקו ממקומם. אולם ע"י החכמה הזאת הראו, כי הכחות הפנימיים נעתקים ויוצלו להשתמש בהם בענינים אחרים, באופן כי כל הכחות של הנמצאים הפרטים הם כחות כוללים. ותכלית טבע בריאה זו, היא להתבונן מזה כי בערך זה הוא גם יחוסה של תושבע"פ לתורה שבכתב*.) כי כל התורה הכתובה היא כוללת תמצית ועיקר של כל המשפטים המדעים,

(* עס בספרי צאתי לזה יסוד אחד: בדרתי אשר כל הבריאה הגשמית, עננה ומשטרה וסדר תהלוכותיה היא נערכת ממש כפי סדר הבריאה הרוחנית והמדעית; ואת זה לעומת זה עשה האלהים. כי בשל הרוחנית היא נעלמה מעיני בשר והגשמית היא בריאה מוחשית והתפסה בהחוש, ע"כ הבריאה הגשמית היא כמשל ומצול להבריאה הרוחנית, תכלית ונמשל של הבריאה, בכדי שיהיה ביד האדם להתבונן מזה בשכלו על הבריאה הרוחנית. ובאתי עס כמה מאמרים לזה, וסה אבאר רק מאמר אחד המפיץ אור על אמתת יסוד דבריו הנ"ל.)

בב"ר (פ"ב) דרשו דחולדות שנאמרו בתורה חסרין ו' הוא כנגד ו' דברים שנטלו מאדם הראשון, ואלו הן: זיוו, חייו, קומתו, פרי הארץ, פירות האילן ומאורות. ואמרו שם אח"כ ח"ל "האורה שנברא בה העולם, אדם הראשון עמד והביע זה מסוף העולם ועד סופו בו", כיון שחטא אדם"ר בקש לגומרה, חלק כבוד לשבת, שג' ויברך אלהים את יום השביעי וזמנה ברכו באור, כיון ששקעה התמה בגלגל השבת, שמשנה האורה בו' התחיל החושך ממשמשם ובא, באותו שעה נתיירא אדם"ר, אמר שמה אותו שכתוב בו הוא 'סופך ראש בו', בא להודווג לו, ולאמר אך משך יושפי, אמתה, מה עשה לו הקב"ה, זמן לו שני דעיס

וכלליות של תושבע"פ, היא הפשטת המושגים הפנימים של המשפטים הפרטים, לעשותם

והקטן זה לזה ולאת האור וצריך עליה" ב' עיי"ש. והמליצה החובית בגל המאמר הזה היא, כי בעת אשר האדם ירד ממדרגת השגתו האעלה ולרגלי זה ירד מצד אור השגת האנושי בכלל, נשמתו לעומת זה כל העיניים הגשמיים אשר הם כמו זיורים של אור חכמת ההשגה. זיוו, חייו וקומתו הם הזיורים הגשמיים של בריאת האדם אשר כונו לעומת השגת חכמתו. כי חכמת אדם תאיר פניו, והחיים הוא האמצעי להשיג כל השלימות, וקומתו, כבר הכזו כי הבנית האדם מורה על שלמותו, ומה שנברא בקומה זקופה ופניו נוטה למעלה הוא לעורכו כי חכלית בריאתו היא, ששים עיניו בעינים שמימיים ולא בעיני הארציים. וע"כ כל מה שהשגתו היחה יותר נעלה, היחה קומתו יותר גבוהה וזולתה למעלה, וכשנעשה שני גדול בהשגתו נשתהו כל אלו בכדי שיהיו הזיורים והמזיור מוחלמים. ופרי הארץ ופירות הארץ ומאורות, הם הזיורים החוללים בבריאת העולם המכוונים לעומת אור החורה, וחכ"ע ואור השגת האדם. כי כמו שהגמחים חכליתם היא שישאו פרי, כן היא חכלית בריאת האדם וכמותו שישא עליהם חלומות השגת החורה. וזהו הענין של התרות השני בגמחים ובלידה בהתמהמהותם וצריקיותם. כי בתחלה נולדו בטבע זו שיצמחו ויגדלו ויעשו פרי בב"ח, וכן העבור והלידה יהיו תוספין וסמוכין, ושכלם ישאו עליהם פרי. ואחרי ירידת האדם השינו שני בזה שצריכין לשהות זמן רב. ויש גם למחיס ואילנות ריקים, ולע"ל יתקנו כל אלה וישבו למצבם הראשון, כמבואר במד' ובחז"ל. והוא, כי עממי הכחות של נתיחה ולידה הם כחות רוחניים שפועלים כרגע, וההשתרות הוא רק שיזכו חלקי החומר המתעצמים שם המדחים ומעבבים את כחות הרוחניים מלפעול פעולתם. וגם כצב כל זה בסבת השני של מצב האדם שנתנה. כי הנה עתה כפי מצב ההוה ישתנה כח המשיג של האדם כפי ערכי המושגים; ויש מושגים עמוקים שיש לו לבלות זמן רב על השגתם; ויש גם מושגים שלא ישיגם לעולם. וכ"ל הוא לא מצד עצם כח המשיג, כי הוא כח רוחני שלא ידע גבולי הזמן וגבולי חומר וקל; ואולם מצד כי כח המשיג הוא שזר וארוג עם חלקי החומר והמושגים אשר יסוככו עליו וימנעוהו מלעשות פעולתו, ע"כ בכל דבר שדרוש לו להשתמש בו מוכרח הוא לנתקו מהם, וכל מה שהמושג הוא יותר דק יש לו לנתקו יותר. וזהו סבת ההתמהמות והשנויים ממושג למושג. וע"כ בתחלה קודם ירידתו, שיהיה כח המשיג מופשט, השיג כרגע; וכן כל הכחות באדם הוליו חכליתו. וכל מין האנושי בכלל נועד להתנועע אל השלמות, וע"כ היו גם הגמחים באופן זה: צמחו וגדלו ועשו פרי, ולא היה שום למח שלא יעשה פרי. למנס אחרי שנתנה האדם, נשתהו לעומתו הגמחים, ורק לע"ל שיחוקו מין האנושי וישבו למצבו הראשון, ישבו עמו כל כחות הבריאה למצבו, אחרי כי הוא המזיור העקבי בהבריאה. והמאורות, הם ג"כ זיורי אור החורה, להתבונן מהכרחיות אור המוחשי על הכרחיות אור הרוחני. וע"כ נשתהו כל אלו כפי ערך השני של האדם — זהו שטחיות הענין בכלל. ואח"כ התחילו לזייר, כי מיד שחטא אדה"ר היה לו לירד ממדרגת השגתו הרוממה, השגת הגבוהה; ורק שחלקו כבוד לשבת, כי ביום השבת השאיר הקב"ה רשם חכרון מעין ההשגה הרוממה, כי מצד קדושת היום שופע אז רוח ההשגה על האדם בשפע רב [וזהו עומק מליצה חז"ל „גדולה דעה שנתנה בתחלת ברכה של חוג" (ברכות ל"ג ע"ה) כי יש כמה דברים מהפלות ובקשה של שמו"ע שאין לבקש עליהם בשבת, ותיקף אחר השבת יש לבקש על כלם. והקדימו בתחלה בקשה הדעה מצד גדול ערכה ורוממותה נגד כל עיני הבקשות], וכיון ששקעה החמה במו"ש" והרגיש אז ירידתו מערך השגתו כי החמיל החשך למשמש ובא, כי הרגיש אז חשכת החושים והגויה, שמתעממים ומכירים את אור ההשגה. נתיחד אדה"ר שמה" ב', אולי ישאר כן באופן שלא יהיה בידו לחדש שום דבר וא"כ תהיה לשוא כל היסוד „זמנו לו שני רעפים והקטן זב"ל וילא מתן אור", הראה לו כי נשאר עוד להשיג - אור החורה

בללים כוללים. כי כל רבוי ההלכות שנראה בכל תושבע"פ, הוא רק ענינים טורכרים,

ולחדש ענינים נעלים עד אין קץ, ואם לא ע"י כח השפעה נביאית הבא מעלמו, אבל ע"י ליאות וגיעה וסיג ויסיג, כי כמו שבביראה המוחשית והגשמית יהל אור חדש אור מוחשי מהקפת שתי אבנים זכ"ל, כן הוא בביראה הרוחנית והמדעית. אם יקפ שתי הקדמות המתחברות ומשתוות יאיר אור חדש, אור רוחני, ותלל תולדה חדשה. ובסירכיב תולדה זו עם תולדה אחרת תלל ג"כ תולדה חדשה, וכן ילכו בשלשלת ארוכה עד אין קץ. וזהו שמוסיים שם לענין ברכת בורא מאורי האש במוס"ק. כי אחרי שמשלחת קדושת שבת שמקפלת עמה גם השנת האדם הגעלה יש להאדם אז לשום לעיניו ענין הולאת האש משתי אבנים, וידע כי עוד השאיר הקב"ה להאדם שריו בתיכל העיון והחזות, עוד יש ביד האדם לחדש גדולות וגבורות כפי כוסף נפשו, ע"י הקפת ההקדמות כנדרש, יראה אור חדש, ובוה יאיר עיני שכלו. וזהו עומק מיללה חז"ל בפסחים (ל"ד, ע"ח) : « יר"א שני דברים עלו במחשבה ליבראות בע"פ ולא נברא עד מוס", ובמו"ש נתן הקב"ה דעה בלדה"ר מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים ושחן זכ"ל וילא מהן אור, והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו וילא מהן פחד" — לוא היה האדם במדרגתו הראשונה, לא היה לו לעמול בלמוד היקפאים, ורק אח"כ מוכרח לעמול בזה, אשר נגד זה נתהוה. גם כח בביראה המוחשית, הולאת האור מהקפת אבנים זכ"ל. והנה מצולל לעיל כי כפי רובם התעל התחילה מדרגת ירידת השגתו מיד בע"פ, וממילא היה נלך עוד בע"פ הזמנות הקפת האבנים והולאת האור. ורק אחרי שבשבת נשאר עוד על מצבו הראשון, התחיל זאת במו"ש והחדש אז ענין זה. והנה מעת שהאדם מוכרח להתיגע על התחדשות ענינים מחדשים, והתחדשות תלל ע"י הרכבת הקדמות להולאת תולדות, מעת הולאת יש לו לידע אופן השתמשותה, והוא שידע איך להרכיב ההקדמות, מבלי להולאת תולדה מזויפת ובלאית. ויש לו גם לידע כי האות מתולדה אמתית הוא, אם גם היא תולד, שתמשם במקום אב אח"כ, וכן חלך כששררת ארוכה, כגודע בהגיון; כי יש לפעמים אשר צעת הולאת התולדה לא ירגיש שקרונה, אולם אם יראה לשמש זה במקום הקדמה ולהוליד ממנה אז ירגיש זופת וסקרונה, בראותו שלל תולד עוד, כי האמת היא נלמית וההולדה היא חלק מחלקי הקיום והגליות. וע"כ הכין הקב"ה בביראה הגשמית גם לזה ציור דוגמא, והוא הפרד שגולד משני מינים שונים שאינם מתאחדים ומתחברים בחבור עבעי, והולד הולד מהם אין לו שום כח הולדה כי נחסר לו האמת והקיום. ומזה יש לידע עד כמה יש לשקול אופן הרכבת ההקדמות להולאת מהן תולדות; ואם ירכיב שתי הקדמות שאינן משותפות ומתחברות באמת, עד שתחשבה כמו מבשח"מ, הנה אם לשעתו יולאת מהן איזה תולדה אבל ירגיש אח"כ שנחסר לה חותם האמת והקיום, ויראה כי קלרה כמה להוליד עוד תולדות חלק התולדות האמתיות; וגם מי שקלר כמו למשמש מיד בכת חדושו לך השקרות, אם יתחיל להשתמש עמו עוד, אז באין ספק ירגיש וימשמש בדיוותו וסקרותו. וע"כ כמו שהזמין הקב"ה אז בריאת האור מהאבנים להתבונן על הכרח השתמשות בההקדמות, כן הכין אז בריאת הפרד להתבונן גם על אפשרות השקרות, ושיהם נועדו להבראות בע"פ והתאחרו עד מ"ש זמן התחלת השתמשות כח השכל והמדע עפ"י הרכבת הקדמות. וזהו מה שאמרו שם אור דידה ואור דידן. והדברים עמוקים וארכיבים מאד. וזהו סוד הדבר מה שאמרו בכ"מ כי הקב"ה נסתכל בחורה וברא את העולם. הרעון, העריך עולם הגשמי כפי עולם הרוחני; וכמו כל צ"ר צעת שמצ"ר תבנית המצויר מתבונן בדיוק עולם על המצויר, תבנית אבריו ועורקיו ועלבו ויציירו קן. ומי שאינו יודע תבנית המצויר, יש לו אח"כ להתבונן על תבנית הציור בכל פרעו וידע מזה תבנית המצויר — כן הוא בזה: הקב"ה העריך את ציור העולם כפי תבנית המצויר העקרי של עולם הברואה ואתנו צעת שגללה להסיב תבנית המצויר כחות הרוחניים, יש לנו להתבונן על תמונת ותואר הברואה

עפ"י היסודות הממונים וגנוזים וחבויים בחביון עווה של תורה הכתובה, וכל משפט הכתוב בתורה, אם כי הוא משפט פרטי כפי צורתו ותמנתו החצונה, אולם כפי רותניותו הוא ענין כללי, וזאת היא תכלית המדות שנמסרו למשה מסיני, כי הם ילמדו באיזה אופן נוציא המושגים הפנימיים ואך לעשות מן הפרטים כללים. ובעזרת ידיעה זו חדרו משכיות לבב כל משפט ומשפט להוציא מהם משפטים רבים, כי עי"ז עשו מן הפרטים כללים ומן הנגדרים נגדרים.

(ב) הלמוד הזה הוא היסוד הראשון בידעת תורה שבע"פ, הן בהלכה והן באגדה, הן ביחוסה אל תורה שבכתב והן בעצם דרכי הליכותיה. כי כלל ההלכות והאגדות, ביחוסן אל תורה שבכתב, יש בהם שני מינים שונים: א) מופשטות; ב) מחוברות. המופשטות, הן אלו אשר בעלי ההלכה או האגדה לא הזכירו מאיזה קרא נובע דבריהם; והמחוברות, הן אלו שהזכירו המקראות שעליהם סמכו דבריהם, אם בהלכה או באגדה. והנה יש כמה מאמרים [וכמעט רובם ככלם] גם מן המופשטות אשר יקרו רק מקראי, וכן יש כמה מאמרים מהמחוברות אשר כפי השמדות החצונית של שני הנושאים אינו ניכר שום רישם שווי, עד כי ילאה הקורא להבין איה מקום חבורם במקראות האלה. והאמת הוא, כי בכל אלו היה להם היסוד הזה לעינים, כי עפ"י ההשקפה על המושגים הפנימיים שלהם הם שווים; והפשיטו המושגים של הפרטים ועשאוהו למושגים כוללים, עד שיכללו גם המושגים האלה.

(ג) ועפ"י היסוד הזה שהיה להם לקו בעשותם מן המשפטים הפרטים משפטים כוללים, צעדו עוד צעד אחד הלאה. גם במשפטים כאלו אשר יסוד המשפט בכללו מצד תכונתו הוא משפט פרטי ואי אפשר בשו"א להעתיק כל מושגיו לענינים אחרים, בכ"ז אם מצאו במושגיו המשפט הזה רק מושג אחד אשר מצד תכונתו יש מקום להעתיקו ולעשותו מושג כולל, עשאוהו למושג כללי. ועד"ז סובבים הולכים גם כל תהלוכות דרכי תורה שבע"פ, הקושיות והתרוצים, הראיות והדחיים, והוה יסוד של כל תושבע"פ. כי לפעמים יש מושגים אשר נראים כנפרדים, ובאמת הם מתאחדים במושג הכללי; ולפעמים יש שנראים כמו שמתאחדים, ובאמת הם נפרדים זה מזה עפ"י יסודי ההבדל: המקשן הקשה מצד שהשיג רק מושג התאחדותם, והתרצן השיב לו בבררו

הגשמים ולהתבונן בה בכל חלקיה וסעפיה בכדי להשיג מזה מושג של העמים הרחמים המצוירים העקרים של הכריאה. ואלה שמעמיקים בכריאה הגשמית בכל פרטיה ואינם נותנים לב לעוד הלאה בדיכל החושי, עליהם כבר אמר החכם מכל אדם צמשליו "חוח עליה ביד שפור, ומשל כפי כסילים" — ר"ל: ען פרי, נעקך הען לגבי הפרי כעקך מבוא ומשל נגד תכלית ומשל, כי רק הפרי הוא התכלית והמשל של הען. וחוח שאינו עושה פרות, הוא כמו המשל שלא יובן או שלא יתבוננו ממנו הנמשל. והאיש אשר יין עברו והממו כשירלה ללקוט פרי הען הנה בסבת בלבול מוחו לא ישים לב ללקוט פרי הען ותפוס ביד את החוח והען המסרע את הידים בלא שום תועלת ותכלית. וכן הם האנשים המבטלים כל ימיהם רק בהתבוננות בכמות הטבע ופזויה כל עתות חייהם בפרוודור החזני ולא יהיו להכנס בערקלון החושי פנימה וישאלו תמיד אלל גבול המשל ולא יפסעו פסיעה אחת מעבר מזה אלל היכל הנמשל תכלית הכריאה.

לו מושג התכלול. וכן עדין הן הראיות והדחיות. סוף דבר, הכלל הזה היה להם לאור מאד בכל דרכי תושבע"פ ותהלכותיה.

(ד) והנה הספר הזה חלקתי שם לארבעה חלקים. שלשה חלקיו הראשונים הם כמבוא לחלק הרביעי שהוא תכלית הספר ומטרתו. כי כל חלק וחלק משלשה חלקים הראשונים מכיל באור יסוד אחד מהשלשה יסודות, אשר עליהם נשען כל בנין ספרי זה: (א) הערכת כחות הגשמים הוא כפי ערך הרוחנים, אשר בארתי מעט מזה בהערה לעיל; (ב) התקשרות כחות הגלויים והנעלמים בכלל הבריאה ושנויי המדרגות כערך חוק העלמתם. הגלויים נודעים בלי שום השתדלות, והנעלמים יודעו ויצאו רק על ידי פעולות והשתדלות. וערך גדול וחוק הפעולות של השתדלות הוצאתם אל הגלוי, הוא כערך מדרגת חוק העלמתם: ושעור הכחות הגלויים מהבריאה הוא כאפס ואין נגד אלפי אלפים ורבא רבבות הכחות הנעלמים וספונים בחזקה ובכמנה; (ג) כחות האדם נערכים כמו כחות כלל הבריאה שיש בה ג"כ כחות גלויים ונעלמים. החושים הם גלויים, והשכל והתבונה הם מכחות המסתתרים; החושים פועלים מעצמם, והשכל והתבונה יתפתחו ויצאו לאור ע"י כמה השתדלות ופעולות; החושים הגלויים הפועלים מעצמם, ישיגו מהבריאה את הכחות הגלויים ונראים מעצמם, והשכל והתבונה המסתתרים והיוצאים ע"י השתדלות ישיגו גם בהבריאה את הכחות המסתתרים היוצאים רק ע"י פעולות מיוחדות לזה. ושעור השגתו ע"י החושים נגד מה שיכול להשיג ע"י הכחות המסתתרים הוא ממש כנמף מים נגד מי הים הגדול; וכמו בעצם הבריאה, ערך הגלוי נגד המסתתר.

(ה) אחרי אשר בארתי כל אלה בברור נמור והפציות אור על כל אלה מאמתת טבע הבריאה והאדם בכמה אופנים; אחרי שהאמתתי זאת מכמה מאמרים, והעמדתו הדבר על היסוד העקרי — הנה המבואר מזה, כי להביא הכחות הנעלמים בהבריאה אל הגלוי, נדרש תמיד שני ענינים: (א) הוא ממסבות נפש האדם פנימה, והוא, להוציא ולפתח בה שכלו ובינתו אל הגלוי; (ב) להשתמש באמצעים החיצונים הדרושים לזה לכל נמצא ונמצא ובה ובה עם האמצעי החיצוני המסוגל לו כפי טבעו. ושעור כבוד שני האמצעים זיגיתם, על היוצאת הכחות, הם תמיד בערך אחד. צטמום אשר ההעלמה אינה כ"כ בחזק, אינו דרוש להניע את השכל בתנועה חזקה, וכ"כ אינו דרוש לזה אמצעים חיצונים כבדים ולהשתדל בהם ביגיעה רבה. ובמקום שהכחות נעלמים מאד ומסתתרים בעומק הרבה, או יש להניע מאד את השכל בתנועה חזקה ולפתחו הרבה, וכ"כ דרוש לזה אמצעים חזקים ולהתיגע בהם באופן הוצאתם. — ואחרי שבארתי כל זה החילופי לבאר חלק הרביעי, שהוא תכלית הספר ומטרתו, והוא לברר אופן התקשרות הגלוי והנעלם בתוה"ק ויחוסם אל האדם, בהשגתו מהם שהוא כמו כל הבריאה והשגתו ממנה. כי יש כמה מדרגות באופן העלמתם. באור ידיעת שמות האותיות וסדר מהלכם והצטרפותם אל המלים, הוא מדרגת הנעלם נגד עצם תמונת האותיות הנראים לכל, אבל הם נחשבים מדרגות הראשונות של סולם ההעלם והגנוז נגד מדרגות הנעלם של עמקי הבאור, כפי משפטו ההלכה עם כל עומק חלוקתיה, עד המדרגות האחרונות של סודותיה ומסתתריה, אשר כל אלו הם רק מדרגות מסולם הנעלם. סוף דבר, כי מן הידיעה הראשונה, ידיעת שמות האותיות, עד הידיעות האחרונות של הסודות הננוזים הנעלמים, עם כל רבוי מדרגות החלופות ועוברות ביניהם שיש בכל משפט ומשפט ממשפטים הכתובים

בתורה, הם כלם צמודים ואחווים בנוף הכתוב וטובנים עפ"י כחות השכל והתבונה. ויש לידע האמצעים הדרושים להשתמש בהם, להוציאם אל הגלוי. ואלה, הם ג"כ שנים: א) בכח שכלו; ב) בידיעת החצונות המקובלים. אופן האמצעים הוא כפי ערך חווק מדרגת ההעלמה, וע"כ במדרגות הראשונות אינו דרוש ליגע מאד שכלו, והידיעות הם ג"כ ידיעות קלי הערך. וכל מה שיתעלמו יותר, האמצעים כבדים יותר; כי בעמקי נבכי ההלכות מוכרח להעמיק יותר שכלו ובינתו להוציאם אל הגלוי; וגם האמצעים החצונים הם אמצעים יקרים ונעלים, כמו כללי המדות המסורים מסיני וכדומה. ובמדרגות העליונות מחיבל הנעלם, היינו הסודות הגנוזים וצפונים בעמקי משעיה, האמצעים הם כבדים מאד. כי מצד האמצעים הפנימים יש לו להעמיק כח שכלו ובינתו מאד. והאמצעים החצונים, הם ג"כ אמצעים המסורים מדור לדור, מפה לפה ומאון לאון, ודרוש לזה עוד הנאים רבים; וכמשפט הוצאות הכחות הנעלמים והנסתרים, בתכנית ההעלם וההסתר, אל הגלוי. — ואחרי זה בררתי כמה סוגיות בהלכה וכמה מאמרים באגדה, על פי זה לאמת הדברים. ועם כל ידיעתי עד כמה יש הכרח לברר כל אריכות הדברים בכדי שיראו כלם אמיתתם, בכ"ז הנני נאליץ בפה להשטיטם, ואשוב לבאר רק עקר ויסוד הכלל הזה, כי יסוד תושבע"פ הוא הוצאת המושגים הפנימים, להביא דוגמאות על כל חלק וחלק מחלקי ההלכה והאגדה, המתבארים עפ"י הכלל הזה. והגם הכלל הזה כשהוא לברר עוד לא יוליד שום דבר, כי אין לך שום למוד הבנוי על יסוד הזה לברר אם לא שילוח אליו עוד איזה כללים המבוארים ביתר הספרים, וע"כ קשה מאד ליתן מושג ברור מהכלל הזה, כל עוד שלא נתבררו יתר הכללים הדרושים לזה — בכ"ז, אחרי כי גם להפך אין שום למוד שיתפתח בלתי עוד מהכלל הזה, וכמעט אשר כל הכללים הרבים הם כמו תולדות של הכלל הזה, ע"כ ראיתי לברר פה איזה דוגמאות אשר עקר באורם נשען על הכלל הזה, ובמקום שיהיה דרוש להזכיר עוד כללים מותר הספרים אזכורם בקצרה בפנים ובהערות לבלי לכלבל סדר דברי.

1) ותנה בדרך הלמוד הזה יש כמו מדרגות ושלכות כי יש לילך בהם ממדרגה למדרגה, מהשגה להשגה, מידיעה לידיעה, ומבאור סוגיא אחת לבאור סוגיא השניה המתאחדת ומסתבכת עם הסוגיא הזיא. וגם בהמקומות אשר בתחלת העיון יראה שיש סתירה לזה מאיזה סוגיא, יש לידע כי אחרי העיון בעומק יראה כי יתחוקן עוד משום הדברים, כי מגדרי האמת הוא שישכימו כל החלקים זע"ז. ולאמת כל זאת, לא אחדל גם פה בהדוגמאות המעטות, להציג אחרי כל בירור של איזה סוגיא תוצאות הדברים בסוגיות אחרות, וגם יראו מזה כלם כי הדרך הזה אינו חותם בעד דרכי הפלפול האמתים. והנה נחזור בקצרה דרכי הבאור האלה בכלל מתפשטים על כלל תושבע"פ, ובפרט יש לחלקם על ששה חלקים ראשים, והוא כפי החלקים הראשים שיש לחלק גם עצם כלליות של תורה שבע"פ ויחוסה לתשבי"ב. והם ארבעה בהלכה ושנים באגדה, היינו: א) מופשטות [בהלכה]; ב) מחוברות [בהלכה]; ג) דפוש ובמור בכל חלקי מושגי המשפט בכל משפט ומשפט, כי גם במשפט אשר מושגו מתעצמים רק בו, יש לחפש אולי ימצא מושג אחד שיש להפשיטו ולעשותו למושג כולל, או עפ"י הכלל הזה יש לעשות כן; ה) מופשטות באגדה; ו) מחוברות [באגדה].
ואתן פה ציור ודוגמא מכל חלק וחלק.

פרק שני.

דינמא מהלכות המושגות.

(א) בריש ב"ק: תולדה דקין מאי היא. נגיפה נשיכה רביצה בעיטה כו'; תולדה דשן מאי היא, נתחככה בכותל להנאתה כו'; תולדה דרגל מאי היא, חזיקה בגופה דרך הלוכה כו'. כל הראיה בעינים פקוחת יראה, כי כל התולדות שנולדו מתאבות הם על ברכי למוד זו נולדו. וכמו בקרן ותולדותיו הנ"ל, הנה המשפט הכתוב בתורה הוא דאם נגחה בקרן חיוב, ואם נשפוט על הקרן כפי תמונתו החזונית יהיה משפט פרטי. דאין באפשר להוציא ממנו עוד חיובים דאם נגחה בקרן הלא הוא כמשפט הפרטי הכתוב, ואם חזיקה באבר אחר אין לידע חיובו בשו"א, כי איך יש ללמוד חיוב באבר אחר מקרן, דאם נימא ריחם החיוב של קרן דבוק בעצמות תמונת הקרן, א"כ אבר אחר אשר מצד תמונתו החזונית אין לו שום שיוי ודמיון אל הקרן אין ללמוד ממנו כלל, ובאמת הלא ראינו כי עשו קרן למשפט כללי והכניסו תחתיו עוד פרטים, נגיפה נשיכה כו'. אמנם הוא מצד יסוד הנ"ל, כי עפ"י שידעו בקבלה נאמנה עפ"י דרכי המדות, כי יחס של כל דבר הוא המושג הפנימי, ע"כ הפשיטו מקרן תמונתו החזונית והעמידוהו על מושגו הפנימי. ומושגו הפנימי, שיהיה מקום לאמר שהוא גורם החיוב, הוא המושג של כונתו להזיק. וממילא מבואר מזה, דאם יתלבש המושג הזה באבר אחר ג"כ יהיה חיוב, דדמי כמו שהיה כתוב "כונתו להזיק". ובאמת מה דהתורה ציירה המושג של כונתו להזיק בנושא הקרן, משום דדבר הכתוב בהוה. וכפי שבארתי מזה באורך בספר הששי בכללי הדרשות והלשונות (ה), ועפ"י רוב המושג של כונתו להזיק הוא בקרן. אמנם באמת יש לידע מזה ענין כללי, דמושג כזה חיוב, וממילא נגיפה נשיכה דבהם יש ג"כ המושג הזה הוה כמו קרן והוה כמו תולדה היוצאה משתי הקדמות: (א) כל כונתו להזיק חיוב; (ב) נגיפה נשיכה הוה כונתו להזיק, ויוצא התולדה דנגיפה נשיכה חיובים כמו קרן. וכן בשן הוה המושג הפנימי "יש הנאה להזיק", וברגל "הזיקו מצויו", וגלתה התורה דאלו השלשה מושגים [כונה, הנאה ומצויו] גורמים החיוב. ומצד שכפי ההרגל יתעצמו המושגים האלה

(ה) גם"ה הנ"ל דברתי הרבה מגדלי הכלל הזה של "דבר הכתוב בהוה" והראיתי דכמה מדעשותיהם ז"ל היו להם הכלל הזה לאבן פניה, ובברתי כי עומק הענין של יסוד הזה כולל בקרבנו כמה וכמה חלוקות, ובבאור הכלל הזה נחבאר שם גם המושגים של הכללים האלה "דברה התורה כלב"ה". דרשין עד"ק". בעיני קרא כדכתיב". כי כפי שבררתי שם מסתבכים כל אלה עם הכלל הזה, ונחארטו פלחיותו והליותו עד כי בררתי בע"ה כי כל הדגש של "אל"ע" שען ג"כ על כלל זה. אחרי שנחבאר שם דבכל אל"ע" יש בלמה שיכות והאטרופות להענין ההוא שם מה שמדג זה היה חזרה הכרח שיבא באור הענין ההוא דוקא במקום זה והוא אחד מהענינים הנחמדים מאד לידע להמעין כי בלעדי זה יהיה חמיד לפלא הדגש של אל"ע" יש בכ"מ שיבאר למוד הזה רק עפ"י הכלל הזה של דבר הכתוב בהוה אשר כפי עומק מושגו כולל גם חלוקה זו, וכמו שבררתי שם בע"ה. ובס' "הכח והמחשב" בבאור של הלמ"מ נחבאר ג"כ כלל זה אחרי שבררתי בעיני הלמ"מ של עריפות, והבאתי ד' החוב"ס "בפ"ה מה"ש ה"ה" שכתב שם לא נאמר עריפה אלא שדבר הכתוב בהוה, בברתי ג"כ בזה הרבה כי בלמה הוא כלל וכבד אשר לא נהערכו עוד לבארו כראוי לערך גודל ההועלת של באורו.

באלו השלשה אברים, ע"כ כתבה התורה החיוב על נושאי המושגים; אבל באמת יש לידע מזה דאלו השלשה מושגים גורמים חיוב, וזהו מה שאמרו שם שלשה אבות נאמרו בשור עישיה. והגם אשר לסוף מרבין לחיוב כל דבר שממונך ושמירתן עליך, ואין נותנין עוד עליו לאלו המושגים, הוא משום דבאמת ילפינן התורה לא הקפידה על עליו של המושגים האלה, כי הסתפקה לחייבו רק משום ממונך. ובאמת גם זה גופא מה שמרבין אחיב גם ממונך, הוא ג"כ תוצאות הכלל הזה. כי כמו שיש להוציא המושג מכל נושא בכרי לעשותו כלל, כן יש להשוות נושאים שונים להכניסם רק תחת מושג אחד שמתאחדים בו כלם. כי המושג הזה המאחדם נגד המושגים הפרטים המיוחדים לכל נושא ונושא, הוא ממש כערך הפרט נגד הכלל, וע"כ אם כי המושג של כונתו לחזיק נגד עצם הקרן, ומושגי הנאה לחזיק ודיוקו מצוי, נגד עצם השן והרגל [וכן בכל האבות]. מתערכים בערך כללים נגד פרטים, בכ"ז אם נוציא עוד מכלם מושג חיוב כזה, שמתאחד בכלם, אז יחשבו המושגים האלה [של כונה, הנאה ומצוי] נגד המושג הזה כערך פרטים נגד כלל; ומושג ההתאחדות הוא ממונך ושמירתן עליך, וממילא יכללו כל הנושאים גם אלו שנחסר להם אחד משלשה מושגים הנ"ל. וזהו אמירתן יסוד הלמוד של כל הצד השווה דאיתא בשי"ס, וכמו שבארתי היטב בספרי הכתב והמכתב בחלק קנה המדות (ג).

(ג) בס' הנ"ל בארתי עפ"י יסוד זה כל הלמוד של הכד השווה אשר יש להתבונן בו הרבה, דעקר יסוד כונת הלמוד הוא דיש להתלמד דרך הפרט המאחד שני הנושאים גורם הענין [מיוצא חיסור ועומאה וכדומה], ולא הפרטים השווים שיש בכא"ל מהנושאים, נוסף על הפרט המאחד. ולכא"ל הוא תמוה מאד ואינו מובן כלל בשכל, הלא על כל פרט ופרט יש סברא לומר דרך כך פרט גורם, אם היה נכתב רק הנושא של כך פרט או רק הנושא השני, ח"כ גם עתה דנכתבו שניהם, יומא ג"כ דבזה הנושא גורם כך פרט ובה הנושא גורם כך פרט. וקיותר קשה, הלא מצינו בכ"מ, דבאמת דחו למוד של הכד השווה, מלד דיש בהן ג' חזק, ע' פסחים (ע"ז ע"ה) וכתובות (ל"ב ע"ה) וסוטה (כ"ט ע"ב) ומכות (ד' ע"ב), והיינו מלד ד"ל דחומרות השווים גורמים בכא"ל חומרות הפרטים הנוספת על החומרה הכללית המאחדם. ח"כ קשה דלפי"ז ימוטו בכל מקום מוסדות של הלמוד הזה, כי הרי בכ"מ יש בהן פרטים שווים וכנ"ל. וכבר נתקשו בזה רבותינו הראשונים והאחרונים ז"ל עיי"ש בתו' וד' הראשונים ובספרי הכללים מדרכי התלמוד, ומי שיעיין היטב בדבריהם יומא שגאמרו בזה כמה וכמה חרזים וכלם דחוקים מאד עד שאינם מתחברים על הלב. אמנם עפ"י הכלל הנ"ל בארתי היטב, הן טעם הלמוד והן מה שמקומות הנ"ל נמלאו מי שסוברים דיש לפרוך משום הפרטים השווים. דיסוד הלמוד של מה הכד הוא נוסד על הכלל הנ"ל, והוא כמו הכלל הידוע בהגיון דכל עוד שיש לקשר שני ענינים תחת סבה אחת אין לתלותם בסבות שונות, והוא ג"כ תוצאות הכלל הנ"ל שיש לעשות מן הפרטים כללים, דיחם של רבוי הסבות נגד סבה אחת הוי יחם הפרטים נגד הכללים, וע"כ ממילא נוסד מזה גם יסוד זה "לחספ תמיד סבה אחת ולא לתלות דברוי הסבות", והכלל הזה הוא כלל יקר למאד, ובלעדי זה לא היה יומא שום הלמוד, ודברו של ההקדמות אשר מהם יומא התולדות ג"כ נוסד רק על דבר זה. כי אחרי כל הגבולים שנתנו להמשפטים הידועים שישמשו במקום ההקדמות, במעט עיון יתברר כי בלעדי ידיעה זו לא יהיו ידועים. כי כל ידיעת חיוב כללי נשען על כלל זה, ד"מ כל מי מרגיש אשר הוא מההקדמות הידועות, ובאמת הלא יש לשאול ולספק בדבריו, אם אמנם שאנו רואים דכל מי הוא מרגיש ובשאיבד מוחו תאבד כ"כ הרגשות, בכ"ז יש לספק דאולי רק הפרטים המיוחדים בכל צע"מ לבד

(ב) וכן הענין של האבות מלאכות בשבת ותולדותיהן וסדר יחוסן זה לזה, ג"כ

החיות גורמים ההרגשה כמו העפ"ה ההליכה וכדומה, דהא הוי חיפוש בלתי משלם, וע"כ מי יוכל לערוב בזה דלואי יש בע"כ כאלו שאינם מרגישים. אמנם באמת יסוד ידיעה זו הוא, מלד כלל זה, דלחרי שאנו רואין דכל בע"כ המרגישים מתאחדים רק במושג החיות ובשאר ענינים משתנים זה מזה, וההרגשה יש בכלם, ע"כ יש להחליט דרק החיות מסבבת ההרגשה. וזהו גם יסוד של כל הלמוד דמה מנינו. [והרבה דברתי שם לבדד כי התיקנים בהדינים התוריים לבד רוממומן מלד קבלתם וקדושתם, גם בענינים הנוגעים לידיעה נוסדים על יסודות חזקות כמו כל יסודות החכמות (ויודע שהרמב"ם מתלק בניהם) ובאמת כל עניני הטבע והחכמה האלוהה בהם הוא רק משל מענינים הגעלמים וההנהגה הרוחנית בעניני אלהות, וכל חלקי ההלכה הם מסודרים ונערכים כפי פנימוותם הנוגעים לידיעת אלהות וממילא יש ללמוד מהלמודים של דרכי ומשערי הידיעות לידעות ההלכה, ועוד יש לעלות מזה מעלה מעלה וכמו שבארתי קלה מזה לעיל ע"כ בהערה] דלחרי דהם שויס דניס ואין אלו יודעין הסבה שמחייב אולם דין זה, יש לנו לחפש סבה אחת שמקשרתם ולא לתלותם בסבות שונות. וע"כ כל זה הוא רק אס החקירה היא על ע"ס הדבר, אבל היכא דחקירה היא על ענין נפרד ובעקר הדבר בהכרח שיש בהם סבות שונות, אז יש מקום לומר כמו דבעקר הדבר יש סבות שונות קן גם על ענין המוסף יש סבות שונות, וממילא שם יש מקום לפרוך גם משום דל חמור. ונלייר בקלרה לומר דבר מדברינו: הנה ד"מ אלו רואים דהמורה מייבנה בקרן ושור וכל האבות, ואין אלו יודעין הסבה האמתית שסבבת החיוב ומלד הסבבה יש לומר דכל מה שיתרבו הסבות שבידס לגרוס החיוב אז נולד החיוב, וע"כ אלו היה נכתב קרן לבדו היה מקום לומר דגם כונתו להזיק גורם החיוב כמו ממוקן, דרק בלירוף שניהם יולא החיוב, וכן בשן לבדו הייתי אומר דגם יש הגאה להזיקו גורם החיוב, וכן בכלם. אמנם אחרי דנכתבו כלם בסתם וידיעין דהתורה נכתבה באופן זה שיליף משפטים נעלמים מהמשפטים הכתובים, ע"כ ודאי דסתמה דמלד שיש לחפש סבה אחת המקשרתם [אשר זה נדע גם מהמדות המסורות] נדע דממוקן לבד מסבב החיוב דהסבה המיוחדת לכלם בזה היא רק ממוקן, וממילא נדע דכל מה שממוקן הוי בגדר החיוב, דהסבה היחידת השוית בכלם הוא רק ממוקן. ממלד דעקר הלמוד הוא משום דיש להעמיד עקר החיוב על סבה אחת. וע"כ לא שייך לומר דנפרוך: מה להקך שכן יש בהן דל חמור, היינו דלואי גורם בקרן גם כונתו להזיק, ובשן יש הגאה להזיקו, וכן בכלהו, אחרי דזהו עלם יסוד הלמוד דיש להעמיד על סבה אחת. אולם שם בכתובות דרואה לילף מחובל בחבירו ומעדים וזממין דכל היכא דליכא ממון ומלקות ממוגל משלם מלקי, ובעקר הדבר הלא לא שייך לומר דיש סבה אחת המקשרת עלם חיוב של ע"כ וחובל בחבירו, ורק דחזין דבזה הם שויס דבשניהם יש שני מיני חיובים ממון ומלקות, והמורה מייבבתם רק במומון, וע"כ רואה ללמוד מהם דבכ"מ דיש ממון ומלקות ממוגל משלם. וע"כ יש מקום גדול לאמר דאין לעשות מזה כלל, ד"ל דהחומרת הפרטית שיש בכל אחד ואחד גורם להחמיר לחייב בהחמור, או הקולל הפרטית גורמת להקל עיי"ה. ולא שייך לומר בזה דיש להכניס הפרטים אחת כלל אחד אחרי דבאמת בעקר ענין חיובם אינם מתאחדים ומתקשרים בקשר סבה אחת. אלא דבכ"ז יש מקום לאמר דגם בענין המוסף הזה יש לבקש סבה אחת המקשרתם, אולם לא דמי לכל מה הא. וכן הוא במסות (ד', ע"ב) עיי"ה ובפסחים (ע"ז, ע"ח) „ואי כתב רחמנא הני תרתי הו"א הני הוא יש בהן דל חמור" בו. שם ג"כ בעקר הדבר של תמיד ופסח יש מערות מיוחדות, וע"כ יש לומר בכל אחד דרק מלד חומרתו הפרטית דוחה שבת, וגם הפרעה הוי להרעות דבאמת יש בהם דינים מיוחדים וי"ל דזה גורם [ויש קלה מקום עיון לר"י דלא שריך דל חמור ל"ל קרא הכא ויש לדחות].



בנוי על יסוד ידיעה זו, להוציא המושג הפנימי של כל מלאכה ומלאכה וליחס אליו עפ"י התולדות. וכמו ד"ס ידע דחורש הוי מאבות מלאכות, ועפ"י הכלל הזה אין שום עלוי ויתרון לחרישה מצד צורתה החיצונית רק מצד מושגה הפנימי, והמושג הפנימי הוא ריפוי ארעא, וזמילא אם יתהוה ריפוי ארעא ע"י אמצעי אחר היינו ע"י מלאכה אחרת, או נחשבת המלאכה ההיא כמש כמו חורש. ומה שנחשב מתחלה חרישה הוא מצד כי עפ"י ההוה וההרגל בא ענין ריפוי ארעא ע"י חרישה. וכן בזורע הוי המושג הפנימי ענין הצמיחה, וע"כ מכל מלאכה שיביא זה הענין דצמיחה נחשבת כמו זורע, וכן הולכים כלם על דרך זה.

ג) ובמקום דמצינו דנסתפקו באיזה מלאכה אל איזה אב נחשבת, הוא מצד דיש בה שני מושגים מתחלפים, אשר מצד מושג אחד תתחייב שתתחשב לאב זה, ומצד מושג השני לאב אחר, או יש ספק איזה מהענינים להתחייב. וכמו בכל מקום דיש ספק או מחלוקת הוא בנוי על ידיעת השוים וההבדלים לדע איזה מהן להתחייב, כן הוא בזה. וזהו יסוד המחלוקת של רבה ורב יוסף במ"ק (ג, ע"ב) בהמנכש והמשקה מים לורעים בשבת משום מאי מתרינן ביה דאיתא שם וז"ל: "רבה אמר משום חורש ור"י אמר משום זורע, אמר רבה כוותי דידי מסתברא, מה דרכו של חורש לרפוי ארעא האי נמי מרפוי ארעא. אמר רב יוסף כוותי דידי מסתברא מה דרכו של זורע לצמותי פירי הכא נמי יצמה פירי". דהנה כשנענין נראה דבאמת יש בשתי המלאכות האלה מקום גדול לספק, משום דהפעולה והתכלית כפי גרדי האבות מלאכות בכל מקום אינם מותאמים בהם, דהנה כל חרישה פעולת החרישה היא לרפוי ארעא, ותכלית החרישה היא ג"כ מצד מטרה זו. וכן כל זורע ג"כ הפעולה והתכלית שניהם הם להצמיח, אולם הכא בתני תרתי הפעולות כפי שהן הן מעין פעולת החרישה דמרפוי ארעא והתכלית הוא מעין זורע וע"כ יש ספק אם מושגי המלאכות נגדרים כפי תכליתם או כפי פעולתם. ואחרי דיש ספק בזה זמילא יכול להיות מחלוקת [כמו שבארתי באורך בס' "ערכי המושגים" ובס' "הכתב והמכתב" דכל ספק ומחלוקת הם נגבלים וע"ז דבמקום דיכול לחול ספק חל גם מחלוקת]. וזהו באמת יסוד המחלוקת שלהם, דרבה סובר דיסוד של כל מלאכה נחשב כפי מושג הפעולה ור"י סובר דנחשב כפי מושג התכלית. והנה ידעתי כי בתחלת ההשקפה יפלא בעיני המעין וישאל: מה חדשתי בזה ואת מי אין כמו אלה, האבות והתולדות יבינו כלם כי כן הוא באורם, וכן הסוגיא במ"ק כמעט אשר היא מפורש בתוס'. אמנם באמת זהו אחת מהסגולות היקרות המוטבעים בטבע וסגנון של דרכי הלמודים האלה. כי בתחלה יראו הדברים לדברים פשוטים כגדרי כל דברים אמיתיים, אולם בהעמק העין יראה כי הרבה חדשות ונצורות אצורים בהם, וכמו שכתבתי דידיעה זו הוי כמו סולם לילך ממדרגה למדרגה, וכמו בסולם בעת שיעמוד על מדרגה הראשונה יראה כמו שעומד עוד כמעט על מצבו הראשון, אולם באמת בזה שהשיג הסולם ועמד על המדרגה הראשונה נפתח לפניו דרך חדש, כי לא יעמוד על עמדו, כי יהיו לילך למעלה למעלה

גם כמותה (כ"ט, ע"ב) י"ל דעקד הדבר ליכא סנה אחת המקשה, וגם הספכה הוא על פרטי הדינים ולא על פרטי חיבות העגם. והדברים ארוכין ורחבין מאד ואין כלן המקום לנאמר, ונ"ו השמתי פה רק להדאות מעט מתועלת של הכלל הנ"ל.

מדרגה למדרגה עד שיגיע אל סוף המדרגות לעליה מרוחה ומחודרה — כן הוא הצעד הראשון בזה הדרך הוא המדרגה הראשונה אשר אם ישא עיניו יראה כי סולם גדול עומד לפניו אשר מדרגות רבות ונשגבות יש בו וישתדל לילך ממדרגה למדרגה עד שיגיע אל קץ מרום הידיעות. וכמו שנבאר גם פה איך שעפ"י הדברים האלה יתישבנו כמה דברים מוקשים ותמוהים ויתגלו כמה ידיעות חדשות ונצורות.

(ד) הנה עפ"י יסוד הבאור של אבות ותולדות יבין כי אבות ותולדות דמומאה אינם כלל מגדר זה, וממילא יחלק כי יש שני מיני תולדות: (א) תולדות מדעים; (ב) תולדות טבעיים. [בס' ערכי המושגים ערך "תולדות מדעים" תולדות טבעיים נתבאר היטב ועוד נתבאר שם כמה מיני תולדות אשר אינם שייכים לפה]. תולדה מדעית היא תולדה הבאה משתי הקדמות עפ"י דרכי היסודים, ותולדה טבעית היא שבאה מצד טבע האב ומנגיעתה, וכמו הדברים המתחממים אצל האש נקראים בשם תולדות האור, ותולדות כאלה הן תולדות טבעיים. וכל מי שיעמיק בזה יותר יבין כי תולדה מדעית היא בהכרח שזה ממש להאב, דאם יש איזה חסרון בהקדמות, אי"כ לא תחול עליה כלל שם תולדה ולא יהיה בהם גם שום שווי קצתי להאב, וכאשר היא בנויה על פי הקדמות אמיתיות אי"כ יש לה כח האב. אמנם כל תולדה טבעית היא חלושה בכחה מהאב, וכמו בתולדות האור דהאש בוער יותר מהקדירה שעמד אצל האש, ואם יגע עוד איזה דבר בהקדירה תתחמם ג"כ, אבל לא תגיע חומה לחום הקדירה וכל מה שתשתלשל יותר מספר התולדות תחלש כח החום. ואחרי כ"ז יראה בברור כי האבות והתולדות של שבת הם תולדות מדעיים, וע"כ דינם של התולדות שזה לדיני האבות, דאם ניחם החרישה רק מצד עצם תמונת החרישה, אי"כ ריפוי ארעא דבא ע"י תמונה אחרת לא הוי כלל מגדר החרישה ואין בזה שום חיוב, וכאשר נימא רק דעצם יחם החרישה הוי מצד רפוי ארעא אי"כ אם מרפי ע"י אמצעי אחר ידעינן במשפט המדעי דהוי כמש חורשו. ותולדות של טומאה הוי כמו תולדות טבעיים דאין שום מקום בשכל לילף אדם הנוגע במת ממת גופא ואולם התורה גלתה דיש בזה מעין פעולה טבעית עפ"י כח אלהי הנעלם ונסתר שתפעול גם על הנוגע, אבל כל מה שתתרחק הטומאה ממקורה תחלש כחה כמשפט תולדות הטבעיים דכל מה שיתרחקו מעצם הטבעי יחלשו וכנ"ל (ג). ואחר כ"ז הלא יפלא

(ג) בספרי ערכי המושגים נזכרים האלה: טבעי, מלאכותי, חוזק פעולת הטבע נגד כח המלאכותי, כחות פעולות הטומאה והפסקתן — נתבאר גם כמה דברים השייכים גם לחזק יסוד זה כחות הטומאה נזכרים כפי כחות הטבעיים. והוא הכל עפ"י היסוד שנאמרתי מקלת ממנו לעיל בס"פ בהערה, אשר הטבע ופעולותיו הוא ענין יסוד מדברים רוחניים ומפעולתם, כי נתבאר שם דכל כח אשר מולד איכותו פועל איזה פעולה, אם הכח ההוא הוא כח טבעי פועל יותר מכפי אשר הכח ההוא הוא מלאכותי, וכן כל מה שמתקרב ומתחבר יותר אל כח הטבעי פועל ג"כ יותר, וכאשר זהו הענין של החלוקה דרכ ומואלל בחולין (ח' ע"ב) אם בית השמיטה רוחח הוא או לון, אשר לכאורה יפלא מאד מחלוקתם, הא יש לראות אם הוי רוחח או לא. אמנם בלמה שיהם מודים בשעור פדרגת החיטה של ביה"ט כי אינה לונת לגמרי ואינה מנעה גם לשעור החיטה שנדרש תמיד לשבול וכלישה ופליטה. אולם מלד דחוס זה הוא חוס טבעי, ע"כ יש מקום לומר דהספיק שעור רחימה כזו ג"כ להבליע ולהפליט וזהו שורם מחלוקתם. וזהו גם הענין שמיניו דבקדירה שעומד אלה האש יש חקירה

בעיני כל אחד מאי בעו בריש ב"ק אם תולדות דגויקין רמו לשבת או לטומאה הלא

בעיני ביטול ובליעה ופליטה, אם בעיני דוקא שחיה היד סולדה זו כמו בכל דבר, או דכיון שעומד
 חלל האם חסור גם אם אין היד סולדה זו, עיי' ירושלמי שנה (פ"ג ה"ב) ממלא הוא אדם חנית של
 מים וזאתה כנגד המדורה לא בשביל שחיתם אלא בשביל שהפיג זיחה כו' מותר להפטר במקום שהיד
 שולטת כו' מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני א"ר יוסי כאן היד שולטת וכאן אין היד שולטת א"ר
 יונה כאן וכאן אין היד שולטת אלא עשו הרחק לכלי ראשון. ושם (בה"ג) ואי זהו חלוט ברור כל שהאור
 מהלך תחתיו וכל חיזוהו הבטיל ברור כל שהאור מהלך תחתיו. ועיי' שנה (מ', ע"ב) בחו' ד"ה ושמע
 מינה. ועיי' בערוך ערך סלד. ועיי' ברן' על המתני' האלפס והקדירה שהביא ד' הידו' ה"ל' עיי"ש.
 ועיי' ב"ש"ג (פ' כ"ה ס' ז'). ועיי' בערוך ד' (ס' ס"ח וס"י ק"ה). ועיי"ה בש"ך (ס' ק"ה סק"ה), ובע"ז
 (ס' י"ד סק"ה), ובפר"ח והפ"ג ב"מ' (ס' ס"ח סק"ט) האריך בזה עיי"ש, ואין כאן המקום לברר
 עקר הדבר רק דמכל אלו יש לראות דיש סברה גדולה דכל מה שהקדירה מתקדמת ומתחברת אלא מקום
 הטבעי פועל הכת ההוא מלד חזק הטבע אם גם מלד חיות מדרגת כח החוש לא הגיע עוד לשעור
 זה והגם שהוא מלד הרחקה בכ"ז מוכח דיש לזה חיזה עליו. וי"ל דזהו גם מה שבטומאה מנינו שיש
 מקום להעלות את הטומאה למדרגה היותר חמורה מלד שהיא מתחברת עם מקור הטומאה, כגודע
 עין של טומאה בחבורין. עיי' ע"ז (ל"ז, ע"ב) „דאורייתא דיקרב דיקרב בחבורין טומאת שבעה שלא
 בחבורין טומאת ערב ואתו חיזהו כו'. ועיי' גזיר (מ"ב ע"ב) „ל"ק כאן בחבורין כאן שלא בחבורין.
 וטומאה בחבורין דאו' הא א"ר יתח ב"ר יוסף א"ר ינאי לא אמרו טומאה בחבורין כו' כאן בחבורי אדם
 בלדס כאן בחבורי אדם בנת. ועיי"ש בחוס' ובשנה (י"ז ע"ב) בחו' ד"ה ששמע, ועיי' ב"מ (ק"ה ע"ב)
 ד"ה על אדם, ועיי' רמב"ם (פ"ה מהל' טומאת מת ה"ב) ובמל"מ שם ועיי' עוד (בפ"ו מהל' טומאת חובלין
 ה"ב). וגם מזה אין פה המקום להאריך ביסודי הדינים, אולם מזה גרלה עד כמה שמשחית ומתערכים
 בערך אחד, דערך טומאה בחבורין הוא כערך התקרבות הדבר אלל האור. גם בארתי שם איך כי יסודי
 טומאה וטהרה הוא כפי שורשם למעלה דכל ענין טהרה של שצירת כלים הוא מלד דזהו יסוד הטהרה
 כפי שורשו דהקב"ה משתמש בשברי כלים, וכמו דכתוב זבחי אלהים רוח נשברה וכדרכתם ז"ל בטומה
 (ה') ובכ"מ. ויותר א"כ המקום להאריך. ובס' הדרושים שלי ערכתי על יסודות האלו דרוש עמוק וארוך
 בענין פרה הדומה וברחתי בזה ענינים הנבנים. וחמלית מחוכן הדברים ההם כפי שמוגעים לענינו היא,
 כי אחרי כל היסודות ועוד הקדמות הדרושים לזה הראיתי כי בענין הנשגב והגורל הזה יש יסוד אחד
 נעלם בחכמת העולם, אשר זהו יסוד החק והחדוש, ואחרי זה יש להעריך כל חלקי הענינים באופן
 שיראה לכל איך שהם נמשכים בסדר ויש להם סדר ומשטר שמתנועעים כלם אל יסוד הענין. והוא
 דאחרי דעלם טומאה הוא דיש לה סגולה כזאת שהמוגע בגוף של הטומאה ממשך עליו כח ועצב של
 הגוף שנגע בו, וע"כ כל מה שיש לעשות לעלם הגוף להסיר הכח הזה, יש עשה לעשות לגוף המוגע
 [וכמו בחולי המתדבקת דכל התרופות שיש לעשות לעלם החולה להסיר מחלתו יש לעשות גם לחולה
 שמתדבק בו החולי]. כל ענין טומאת המת הוא מהפסד הנפש, כי מלד הגוף לא שייך טומאה, ורק
 מלד כחות הנפש שמתערבים בהגוף ונדבקים בו, וזהו חכמת הפסד הנפש ומלד דמועלת ושלימות הנפש
 גדול מלד, ע"כ גם הפסידו גדול מלד עד ששורה עליו כח הטומאה באופן דברור, דאם היה האדם
 שומר נקודה זו בעודו בחיים לכלי לסבכס זו בזו, לא היתה עליו צמיתו שום טומאה, אחרי שהגוף היה
 נשאר נקי משום התערבות הנפש. וכמו דאיתא בירו' ברכות „משמת רבי אמרו אין כהונה היום“, ועיי'
 כתובות (ק"ג ע"ב) בחו' ד"ה אוחו היום. והוא מלד דשמר מלד נקודה זו באופן נעלה, וכמו שאמר

אינם כלל מנדר רשומאה דהוּו ממש כמו בשבת, דהלא אם נימא דיחס הנגיחה הוא בתמונת הקרן, א"כ אין בנגיפה שום שווי לקרן, ולא שייך לאמר שיהיה בו שום חיוב, ואם יחס הנגיחה הוא כונתו להזיק, א"כ הוּו נגיפה ממש כמו קרן, כי הוּוית תולדה מדעית. ובהכרח יראה המעיין דוה גופא הוּו שאלתם, אם כל התולדות הוּו רק תולדות מדעים, מצד השתוות הכחות הפנימים אשר אין בהם שום מקום להחליש כח התולדות מחאבות באיכות חיובם, או דיש בזה גם תולדות טבעים, תולדות כאלו שנמשכים מהאבות, והם חלושים בטבעם מהאב וממילא חיובם חלוש ג"כ מחיוב האבות. היינו דאולי יש שתי חלוקות בתולדות הנזיקין: (א) תולדות מדעים; (ב) תולדות טבעים. תולדות מדעים הוא כנ"ל, ותולדות טבעים הוא באופן זה כמו ד"כ, אם הזיקה בגוף הקרן הוּו אב, ואם הזיקה שלא בקרן ממש רק כי ע"י הקרן נמשך איזה נזק, הוּו תולדה. ובתולדה כזאת יש מקום לאמר דתשתנה איכות חיוב האב כערך השגוי שיש באיכות חווק ההיזק, מכפי חווק ההיזק של האב. דבתולדות כאלה יש מקום לאמר דיש בהם מעין חיוב

בכתובות „ולא נהייתו אפי' בלצע קטנה“, ומלד הגוף אין שום טומאה. תבצר מזה כי עיקר הטומאה הוא רק מלד הגפס וע"כ טומאת האדם היא יותר חמורה מטומאת הבהמה, וכן טומאת הישראל היא יותר מטומאת עכו"ם, וממשך מזה כי הטומאה היא רק מלד חלקי הגפס המעורבים בגוף והם חלקי הגפס הנפסדים. והנה התקון להסיר חלקי הגפס הנפסדים מעלם גוף הטמא היינו מלדס המה, הוא היזיק וההזדככות של עניני גיהנם, וממשך מזה דעה כפי סגולת הטומאה וההזדככות בהגוע בה, לא היה שום תחבולה גם לגוף הטוגע [שהשיג ממש עצע של הגוף שנגע בו] רק ענין הרופים האלה. חולם הלא אין מקום לעשות הרופים האלה לאש חי בעודו חי, וע"כ נתן הקב"ה ברחמיו ענין חק זה, כי כל סדר התקונים והמעשיות של פרה האדומה, הם ממש כערך הרופים הנעשים בעוה"ל להמת לתקן חלקי הגפס הנפסדים [והארכתו שם הרבה לבאר אך שנערכים חלו לעומת חלו], ובה שמה מהם על האדם הטוגע נחשב כאלו נעשו בו כל הענינים האלה, אמנם מיסודי שלימות האדם הוא לידע דרך אחרי מות האדם בהכרח לעשות הרופים האלה דרך אז הגיעו חלקי הגפס הנשחחים לכלל הפסד מוחלט. אבל כל עוד שהוא חי עד נפיתו האחרונה אינם נפסדים לגמרי, כי יש בידו לתקן עומוהו ע"י תשובה ומע"ט, ולהשלים חלקי הגפסדים, ואם ידמה האדם כי גם מלדו גם בעודו בחיים מגיע לענין הפסד בזה שיהיה מוכרח להזדקך דוקא ע"י הרופים האלה, וממילא יהיה מוכרח גם מלדו להזיח של מי תשחח [אשר היא במקום הרופים האלה] יתשא מלד נגד כלל שלימות האנושי ומערתו, כי מעקרי יסודי תורה האדם הוא שידע שמי היסודות האלה: (א) כי אחרי מותו אין בידו עוד לתקן את עלמו; (ב) כי כל עוד שהוא בחיים בידו לתקן הכל ע"י תשובה. וזהו הענין „דמטרת טמאים ומטמאת טהורים“. כי הטמאים אשר בערך זה יש בהם סגולת אדם המה, יש לידע כי אז העברה וההזדככות הוא רק ע"י הרופים האלה. אבל הטהור יש לו להרחיק מזה. ואם הטהור יגע בזה וזה עליו [כי יתשוב כי גם בעודו בחיים הוא מוכרח לזה] יעמא א"ש כי יפסוד וישחית את נפשו, יתשא נגד שלימותו ומערתו אשר זהו תכלית ההפסד והטומאה האמתית. והגם דבאמת הוא במל בכל ענין גם אם לא חשב כן, אמנם אחרי דמזויר ענין זה ממילא לא חלקה החורה כלל [ובס' „הכתב והמכתב“ מבוחר כלל זה באורך]. והדברים ארוכים בזה, כי הדרוש הזה הוא אצלי אחד מהדרושים המצויים ומחזיק כמה ניירות, וקשה לזייר כ"ז בפה, אמנם בזה שכתבתי פה ילאחי ידי חובת מערת ההערה לאמת הענין של שווי כח הטומאה אל הענינים המתדבקים.

האב ולא כל חלקי החיוב של האב, דמצד הלפי ההשתות יש בהם חלקי חיוב, ומצד חלקי ההברל, חלקי רפיונם נגד האב, לא היו חיובם ממש כמו חיוב האב, ושקלו וטרו בזה הרבה והראו להתולדות מכל האבות הוּו רק תולדות מדעים. והא דאמר לאו כיו"ב הוא רק על צרורות דשם הוּו מעין זה, דהוּו כמו תולדה טבעית, דהאב הוא אם הויקה בגוף הרגל וצרורות לא הוּו הויק בעצם הרגל רק שנמשכו מן כח וגרם של הרגל, וע"כ לא הוּו כיו"ב. אמנם החיוב ושעורו ופרטיו, היינו לידע אם יש לחיובם מצד שנמשכים מכת הרגל, ועד כמה פועל ההמשכה לחיוב, ועד כמה פועל לפטור מה שאינם כנוף הרגל, ידעינן כיו" מהל"מ. ועפ"י הדברים הברורים האלה יתפשט קמט גדול: הנה ידוע דיש כמה שהקשו שם בב"ק על בעיית הגמ' אם תולדותיהן כיו"ב, מדוע לא פשטו מנוף המתני' דלא הרי השור כו' התולדותיהן כיוצא בהן, דאם נימא דלא הוּו כיו"ב, א"כ בהכרח לכתוב מבעה בכדי שלא תהיה תולדה ולא תהיה דינה כמו האב, וממילא יש לפשוט מזה התולדותיהן כיו"ב. אמנם עפ"י הדברים האלה יראה דכל אלו לא ירדו לעומק הדברים האלה, דבעת שהתנא שאל דלא לכתוב מבעה הוא מצד שסבר דמבעה הוּו ממש כמו שור ואין שום יתרון לשור נגד מבעה עד שיש לידע משור חיוב דמבעה, א"כ ממילא תהיה מבעה תולדה מדעית ובזה ודאי דהוּו כיו"ב. וכן מי שיתרגל להבין יסודי שווי התולדות עפ"י הכחות הפנימים יראה שיתפשטו כמה דקדוקים ויתחדשו לו כמה ענינים מחודשים בעניני אבות ותולדות אשר מצד האריכות אין לכותבם פה.

(ה) וכן בהסוגיא דמו"ק תהיה ג"כ הידיעה הזאת כמו מפתח לפתוח שער הידיעה מכל הסוגיא ובפסקי ההלכות מסוגיא זו אשר בלעדי זה הם תמוהים מאד. ידוע דהאחרונים הקשו בזה על הרמב"ם קו' גדולה: דהנה שם בסוגיא איתא "אל אב"י לרבה לדיך קשיא ולר"י קשיא. לדיך קשיא משום חורש אין משום זורע לא, ולר"י קשיא משום זורע אין משום חורש לא. וכ"ת כל היכי דאיכא תרתי לא מחייב אלא חדא והאמר ר"כ זומר וצריך לעצים חייב שתים כו', וא"כ מוכח מכאן דאליבא דר"כ יתחייב דגם הכא חייב שתים. וע"כ הקשו על הרמב"ם דהאיך מוכי שטרא לכו תרי, דבוומר וצריך לעצים פסק (בפ"ח מהל' שבת ה"ד) כר"כ דחייב שתים, ובהא דהמנכש פסק (בפ' הגל' ה"ב) כרב יוסף דרק משום זורע ולא שתים. אמנם לדברי הגל' יתישב מאד. דהנה בעצם המחלוקת של רבה ורב יוסף יש לספק ספק גדול, הנה זאת חוינן דשניהם [רבה ורב יוסף] מודים דאינו חייב אלא חדא, ורק דפליגי על איזה מהן חייב. ולפי"ז יש במשפט של כל אחד ואחד שני מושגים נפרדים: א) דאינו חייב אלא חדא; ב) דהחיוב הוא משום חורש ולא משום זורע [לרבה] או משום זורע ולא משום חורש [לר"י]. ולפי זה יש לספק בדברי כל אחד ובטעמו שלש ספיקות. דבכלל יש לספק אם יש במשפט של כל אחד ואחד ענין סבה ומסובב, וגם יש לספק איזה הוּו הסבה ואיזה המסובב, וממילא מבואר די"ל שלשה אופנים בדברי כל אחד ואחד. דאם נימא דיש בזה סבה ומסובב י"ל זאת בשני אופנים. אופן אחד יש להיות דהמושג של העדר החיוב על תרתי הוּו סבת המשפט, ומה שמתחייב רק משום חורש ולא משום זורע [לרבה] או משום זורע ולא משום חורש [לרב יוסף] הוּו המסובב בזה המשפט. ובאופן השני י"ל דסבת המאמר לכל אחד הוא משום דליכא בזה גררי החיוב של השני [של זורע לרבה או של חורש לרב יוסף] והוּו יסוד סבת המשפט. ומה נסתבב דאינו חייב אלא חדא. וי"ל עוד אופן

שלישי דלכאוי"א הוּו שני המושגים סבות מספיקות, דכ"א סובר דהיכא דאיכא תרתי אינו חייב אלא תדא, וגם דאין בזה נדרי החיוב של השני מצד התכלית בעצמו לא נחשב כאומה [לרבת], או הדפעולה לברה בלא התכלית לא נחשב מאומה [לרב יוסף]. ונבאר זאת ביתר באור. אופן הראשון הוא ד"ל דעקר היסוד הוא המושג של העדר שני החיובים דהיינו יהיה להם יסוד ברור ומוחלט, דאם יש במלאכה אחת שני חיובים גמורים, דיש בה מעין שתי מלאכות הן בפעולה והן בתכלית, חייב רק עבור אחת. וכאשר יתקר עבור איזה מהן, הלא ישיב כ"א דברים ברורים דרך עבור המלאכה שנחשבת העקרת והחשובה נגד השניה, הגם דגם במלאכה השניה לברה יש בה כפי נדרי החיוב, בכ"ז אחרי דבין כך וכך אין לחיובו עבור שתיהם ממילא יש לראות איזה מהן חשובה יותר. וכמו בכל קלבי"ם נדחית החיוב השני רק מצד החיוב הראשון ולא מצדה מצד שאינה מספקת כפי נדרי החיוב. נמצא דאם נימא כן הוי מושג העדר החיוב משניהם סבת המשפט. ומה שחייב דוקא עבור זה הוי המסובב, וכמו בקלבי"ם הסבה היא מצד דאין לחיובו עבור שניהם ומה נסתבב דחייב רק עבור החמורה ולא מצד דאין בהשניה כפי נדרי החיוב. והאופן השני הוא, ד"ל דבאמת היכא דיש במלאכה אחת מעין שתי מלאכות גמורות, סוברים שניהם דחייב תרתי, ורק דכאוי"א סובר דאין במלאכה השניה כפי נדרי החיוב, באופן דגם אם היתה לעצמה ג"כ היה פטור עליה והפטור הוא מצדה. ולפי זה עקר סבת המשפט של כאוי"א הוא הפטור של המלאכה השניה. ובקצרה הוי יסוד הספק הנ"ל, עפ"י מה שבארתי בספרי "ערכי המושגים" דיש חיוב העיוני וחיוב המעשי ובכל קלבי"ם בטל רק חיוב המעשה בשלימות ולא חיוב העיוני (ד) וה"נ יש לספק אם כל

(ד) בספרי "ערכי המושגים" בערכים האלה: עיון, מעשי, חיוב העיוני, חיוב המעשי, חיוב המעשה הרצוני, חיוב המעשה הכפיית, פעולת האסור, חלות האסור גרידא, רחופת האסור, או כוחניות האסור, בטול האסור, הפקעת האסור — כללתי בעניינים האלה הרבה דברים מתודקים, ופה אציג איזה מהן לדוגמא כשעור שיספיקו להפין אור על ענין של חיוב העיוני וחיוב המעשי. בכל חיוב של ד"מ עד שי"א החיוב למעשה יש לראות שיחמלאו שני סרטי חיובים: (א) חיוב העיוני; (ב) חיוב המעשי. באור הדבר, דמתחלה יש לעיין אם יש בזה כפי גדרי החיוב, וזהו ענין של חיוב העיוני דהוא אם מלך חלקי העיון יש בו כשעור החיוב, ואחרי דתכלית החיוב הוא שהחייב יטלם בפועל, ע"כ יש לראות אם יש ביד החייב למלאות שילום החוב בפועל. דכ"פ יש שהחייב אין לו ממה לשלם כלל או שנספיו הם מכורים או משועבדים, ויש ע"ז דיעים מיוחדים כמה שישאירו לו. וגם אם יש לו לשלם מנכסים משועבדים או אם הם מכורים, יש לראות באיזה אופן, ואם יש ל"מ בין חוב לחוב ושעבוד לשעבוד ומכירה למכירה. כל החקירות האלה שב"ד חוקרים בזה אינם סובבים על פרט של חיוב העיוני רק על פרט של חיוב המעשי. היינו דהם חוקרים אז אם יש בידו למלאות חיוב המעשי. בכל חיוב מעשי בהכרח שקדם לו חיוב העיוני, וכל חיוב העיוני אינו בהכרח שיהיה גם חיוב המעשי, כי גם במקום דליכא חיוב המעשי מלך שאין לו במה לשלם, ככ"ל לא בעל לגמרי חיוב העיוני, דעלם החיוב דוחף עליו. וע"כ אם אח"כ ישיג רק מקום אך שי"א אל הסועל, אז יפעול עליו חיוב העיוני הדוחף עליו לחיובו שישלם בפועל. וזהו עוד מלינו שתי מדרגות בחיוב תשלומין, וזהו: (א) חיוב רצוני; (ב) חיוב כפיית, דיש לפעמים אשר הוא מחויב לשלם אבל רק מעצמו ומרצו ואין לב"ד לכוסו בזה, וזהו חיוב רצוני. ולפעמים מלינו דיש ביד ב"ד לכוסו. אמנם שני התלקים האלה הם בחיוב המעשי, דגם

אחד סובר דפטור של מלאכה השניה הוא רק פטור המעשי או דכ"א סובר דהוי פטור

במקום דיש להיות החשומין בפועל יש לראות אם יש לכופו ע"י. וכלל יש בחיובים האלה של מדברות :
 (א) חיוב העיוני ; (ב) חיוב המעשה הרגומי ; (ג) חיוב המעשה הכפיית. והם נערכים נגד אלו שלשה
 המושגים : (א) ראוי ; (ב) אפשר ; (ג) מציאות, אשר בספרי הג"ל בארמים בארובה, וזמן הדברים הוא
 דכל דבר שאחד רוצה לעשות יש לו תחלה לחקור בזה שלש חקירות האלה : (א) אם ראוי שמעשה
 הדבר ; (ב) גם אם ראוי בכ"ז אולי אין באפשרי כלל שמעשה ; (ג) גם אם אפשר בכ"ז אולי לא יא
 הדבר אל המציאות מלד איה סבות שיפיעו זאת. [ובכל מושג ומושג הארכמי גם בבאור, והראיה גדול
 תועלת ידועה]. וכן הוא בזה, החקירה של חיוב העיוני הוא מנגלת אל חקירת הראוי, אם ראוי שישלם.
 החקירה של חיוב המעשי בכלל מנגלת אל חקירת האפשרי, כי אם אין לו אז אין באפשרי כלל שישלם.
 החקירה של הכפיית היא מנגלת אל חקירת המציאות, אם יש להשתדל שיא החיוב אל המציאות בכל
 אופן גם אם אינו רוצה. והנה כפי שנתבאר לכל חיוב מעשי קדם חיוב העיוני מבוחר צביר, דכמו
 לכל חיוב מעשי הכפיית בהכרח שיקדם חיוב העיוני, קן גם אם ליכא חיוב הכפיית וגשאר רק הרגומי
 בכ"ז בהכרח שיהיה חיוב העיוני, כי חיוב העיוני הוא היסוד הראשון של כל חיוב, ובלעדו לא יהיה כלל
 שום חיוב.

היסודות האלה מפיעים אור על כמה סוגיות ומעיררים כמה חקירות חדשות ומחדשים כמה
 עיני פלפול, ופה נכתוב איזה מהן ובקצרה. עי' ב"ק (סוף ס"ח ע"ב וס"ט ע"ח, ק"ו ע"ה) דאיתא שם
 "דאמר רבא לא תן לו, טבח ומכר פטור, מ"ט כיון דפסקוהו למלתא וטבח ומכר הו"ל גזלן, וגזלן אינו
 משלם תשלומי דו"ה. חייב אהה ליתן לו, טבח ומכר משלם תשלומי דו"ה. מ"ט, כיון דלא פסקוהו מלתא
 אכתי גנב הוא". ועי' ב"מ (י"ז ע"ה) "דאמר רב יוסף בר מניומי אמר ר"י, אמרו לו תא תן לו ואמר
 פרעתי גאמן, בא מלוה לפתוב אין כותבין ומתין לו, חייב אהה ליתן לו ואמר פרעתי אינו גאמן".
 ומבואר מכאן דלשון דחייב לא היו לשון מבורר לחיוב, ובאמת הוא פלא גדול, דכלל הש"ס לא מנינו שום
 לשון שיהא מבורר יותר על חיוב מלשון חייב. ובאשר נתקשו כלם בזה עיי"ש בתוס' ובכל הראשונים.
 אמנם ע"פ היסוד של ההבדל בין חיוב עיוני לחיוב מעשי, מבואר היטב הכוונה, דחייב היו לשון מבורר
 על גמר והחלטת של חיוב העיוני, ולא תן לו היו הגמר של חיוב המעשי, וכל עוד שלא בררו לו גמר
 והחלטת חיוב המעשי יש בידו לחשוב כי עוד ימלט משילום בפועל על ידי שיראה כי אין לו לשלם בפועל.
 ומה דמנינו בכל הש"ס לשון חייב על ברור ההחלט של החיוב הוא רק על חיוב העיוני. וכן מה שאמר
 בסנהדרין (ו' ע"ד) "ה"ד גמ"ד אמר ר"י אמר רב איש שלוני אהה חייב איש שלוני אהה זכאי". כוונתו
 ג"כ על גמ"ד של חיוב העיוני דבזה משלם כל חלקי העיון של עולם הדיון.

עוד על סוגיא אחת יפין אור ההבדל הזה. כי הנה עפ"י ההבדל של חיוב העיוני לחיוב המעשי
 יש לפעמים לאבטחי פרע בזה אשר יאמן ויחזק גדרי חיוב העיוני ויחליט ויבטל גדרי חיוב המעשי,
 באופן דלפי"ז משכחה לפעמים שיתחלפו ההשקפות על מושג אחד מן הקצה לקצה, עד כי אחד ישכחה
 למושב הגורם החיוב, ואחד ישכחה למושב הגורם פטור, ושיניהם יהיו אודקיס. כי בעת שיושקף על חיוב
 העיוני נחשב המושג למחייב, ובעת שיושקף על המעשי נחשב למושב הפטור. ובאשר זאת בקצרה. הנה
 בב"ק (ג' מ"ב) "לא ראי הקרן שאין הגאה להזיקו כראי השן שיש הגאה בו ולא ראי השן שאין כונתו
 להזיק בו ולא ק"ו הוא מדי דהוה עבד ואמה בו, אמר רב אשי אטו עבד ואמה בו". והנה כל הסוגיא
 היא תמוהה מאד, דהאיך אפשר לחשוב כלל אין הגאה להזיקו ואין כונתו להזיק לדברים הגורמים חיוב,
 וגם מה דמניא ראי מעבד ואמה תמוה מאד, וכי לא ידע הסיפא שאיהא שם שמא יקיעטו רבו. ובימותר

העיוני, או דביא סובר דליבא בזה לא חיוב העיוני [גם אם היתה בעצמה] ולא חיוב המעשי גם אם היה בכ"א גדרי החיוב.

קשה דהא מעבד ואמה ליכא רחיה דכונתו להזיק גורם הפסוק, וגם על הפרט דהנאה להזיקו ליכא מכלאן שום רחיה. סוף דבר דכל מי שיעיין שם היעב ויחיה כי היא תמוהה מאלד. אמנסי עפ"י ההנאה הכ"ל מובן מאלד. זה ודאי, דמושגי של כונה להזיקו והנאה גורמים חיוב, אולם רק חיוב העיוני אבל לענין חיוב המעשי יש מקום לאמר להיפך דהם מחלישים החיוב. דהנה הכא לענין חיוב המעשי של השור יש עוד תנאי אחד, והוא נקודת ההתקשרות של הבעלים והשור, דהשור בעצמו לא היו בר חיובא ורק הבעלים משלמים עבור השור. ובס' החמשי "משאלי ההלכות ומלוקותיהן" בארתי בארוכה דכל חיובים שהבעלים חייב בגזקי ממונו, היסוד העקרי בזה הוא מאלד דממון האיש נחשב כמו חלק מחלקו, וזהו עמם יסוד ההתקשרות של הבעלים וממונו, אשר מזה נולדו כל החיובים. וגם במקום דבעינן עוד גדרים למלא החיוב בכ"ל הם כלם נשענים על יסוד הראשי הזה. ובארתי עפ"י שם כמה ענינים מחדשים. ומעתה לפי"ז מובן דבכל היזק של ממון הבעלים אשר יש להמזיק כונה ומטרה מיוחדת, יש מקום להחליט הקשר שבין הבעלים עם ממונו, וממילא לבטל חיוב המעשי. כי כל ענין ההתקשרות יש להיות רק על עמם מעשה של הממון להמשיך מעשה השור על הבעלים, אבל לא על הטובה והנטיה הפנימית של השור, דבזה אין שום סברא לאמר דחשב כאלו הבעלים עשה זאת בגטייה זו אחרי דלהבעלים אין שום נטייה בזה. וכעין דמיון יש לזה מהא דליחא בקדושין (מ"ג ע"א) "אמר רבא אח"ל כו' מודה באומר לשותמו לא בצול את הערובה ואכול את החלב שהוא חיוב ושולחיו פטור, שלא מנימו בכל התורה כלה זה נהנה זה מתחייב", ומבואר אצלי בספרי הכ"ל דהכונה היא על הכרת שלילת חיוב המשלח ולא על הכרת חיוב השליח, והיינו דאחרי דגורם הוא הנאה ע"כ אמרינן דסוף סוף אי אפשר להמשיך הנאה השליח על המשלח. ובארתי שם בע"ה בזה דברים עמוקים, וי"ל דה"ל כן. ומעתה מבואר דלענין חיוב המעשי י"ל להוסיף, דבקרן יגרום החיוב מאלד דאין הנאה להזיק, ובשן מאלד דאין כונתו להזיק. דכמו לענין עמם החיוב [חיוב העיוני] הגם דבדרך כלל ידוע דיש סברא גדולה לאמר דשיהיה [כונה והנאה] מעממים החיוב בכל זה אין ללמדס זה מזה, דיש מקום לומר דפרט של כונה גורם יותר החיוב מפרט דהנאה. וכן י"ל בענין הנאה נגד כונה כן הוא להיפך גם לענין זה להחליט חיוב המעשי אם כי בדרך כלל יש מקום לומר על שניהם [כונה והנאה] דמחלישים הקשר, בכ"ל יש סברא לומר דאין ללמדס זה מזה, דיש מקום לומר דהכונה מפרדת יותר הקשר מכפי ההנאה, וכן י"ל גם על ההנאה. ומעתה מבואר היעב הסוגיא. רב יהודה חשיב מהחלה המומרות כפי שכן לענין חיוב המעשי, וע"כ י"ל דקין חייב מאלד דאין הנאה להזיקו דגדר חיובו לא היו הנאה ורק כוונה, וי"ל דרק הכונה איננה מפרדת הקשר אבל שן דגדרו הוא הנאה י"ל דפטור דזה מבטל הקשר [דאחרי דזה היו יסוד גדרו ובעלים ליכא הגדר ממילא י"ל דבטל החיוב]. וכן י"ל להיפך דשן חיוב מאלד דאין כונתו להזיק, די"ל דהכונה גורם יותר לבטל הקשר. וע"ז הקשה רב אשי "ולאו ק"ו הוא, ומה שאין כונתו להזיק" כו'. פי' דהקושיא הוא מאלד עמם הכונת היזיק דהלא היבא דיש כונה והנאה מעממים את גדרי החיוב. וי"ל או דלא הבין עוד דכונתו היא לאו לגרוע הכונת החיוב, ורק הכונת המעשי. או שהבין, אלא דלא ינחא ליה מאלד דסובר דלענין ק"ו יש להביע על עמם חומר הכונת גרם החיוב, וע"כ הקשה דמה לן להביע על זה כיון דסוף סוף בעמם הדבר היו כונה ענין שגורם החיוב, וממילא ודאי דהוי ק"ו. וכ"כ תחול הקושיא על הפרט דאין הנאה להזיק. וע"ז משנו "ס"ד אמינא מידי דהוה אעבד ואמה לאו אע"ז דכונתן להזיק אפ"ה ספורי". הג'ון, דהנה בעבד ואמה נשלמו כל גדרי החיוב והמעלות אשר יש להגדיל ע"י חומר הכונת היזיק, דהא שם היו כונתו להזיק, וע"כ

(1) ומעתה יתבאר היטב סוגית הגמ'. ראביי החליט ג"כ דעיקר סבת הפטור של

דעם הפטור הוא להיפך מאד דהוי בעל רטון ומקרי דעביד אדעתא דנפשא, עד אשר דאי אפשר להמשיך המעשה שלו על הבעה"ב שיהיה נחשב כמו שהבע"ב עשה, ורק זהו טעם הפטור, ולא דיש אזה גריעותא בעלם תכונת הדיקן, וא"כ ממילא יש סברה גדולה לומר דגם בשור היכא בההיזק שעותה לטובה בזה רטון ומקרי הפנימית [מאד הכונה או מאד ההנאה] פטור הבע"ב, וי"ל דגם הם ידעו מסיפא דמתני' „שמא יקיענו רבו" ורק דסברו דהפי' דשמא יקיענו הוא לאו דזה גופא הוי טעם מספיק, רק דעיקר הטעם הוא מאד דהוי בעל רטון, והרטון שלו אינו משועבד להרטון של הבע"ב, והראיה היא רק להראות דיש בו רטון נפרד ומביא ראיה מזה דכל כך יש בו רטון עצמי רטון בודד ואינו משועבד לרטון הבע"ב, עד דהכא איכא גם חשש שמא יעשה בפי' למרות רטון הבעלים, וא"כ חזינן דאינו עושה לרטון הבעה"ב עד דיש עוד חשש שיעשה בפי' לכונה הפניית, וע"כ סברו דנסיומא רואים רק לעורר לאמת עקר הטעם דהרטון שלו אינו בטל לרטון דבעה"ב, אבל לא דזהו עיקר הטעם, והגם כי באמת הוא מעט דמוק בפי' המתניחין, בכ"ל י"ל דמולא און להם לפרש כן משום דעתא י"ל דהפטור הוא עפ"י דין. דכפי חקי החורה שנבלה לנו במשפטי חיקין יש לפטור העבד באמת ולא מאד חשש בעלמא. אבל אם ינמא דהוא משום חשש שמא יקיענו [וכמו שר"א מפרש באמת] א"כ משמע דעפ"י דין היה לריך להיות חייב אלא רק מאד חשש בעלמא, וכל עוד שאינו מקיע לו הגם שאינו נעשה ברטון חייב, והוא קלמ דחיק, ובאמת ק"ע דא"כ לריך לזרף בזה הטעם של הפקר ב"ד אחרי דמה"ד היה לריך להיות דחייב, וע"כ ראו לפרש יותר שהפטור יהיה עפ"י דין. וע"ז אומר רב אשי. אבוי עבד ואמה לאו טעמא רבה אית ביה. פי' דמפרש דזה גופא הוי הטעם דפטור משום שמא יעשה בפי' למרות לב הבעלים אבל לא משום דיש לו נטיה פנימית ואי אפשר להמשיך זאת להבעלים, וא"כ ממילא לא שייך דק טעם בשור דלא יעשה להקיע את הבעלים דאין לו דעת. ועי"ש בב"ק (ה' ע"ב) „אמר רבא, וכלהו כי שדית בור בנייהו אחיה בוליה במה הגד בו, ולמ"ד אדרבא קין עדיפא שבוניהו להזיק", והוא המום מאד עיי"ש ברש"י ובהוס', אמנם לדברי הג"ל מיושב מאד, דהא מסוגיא הג"ל מבואר דיש חקירה גדולה אם החומר אזה נחשבת, מה שהיא חומרא כפי גדרי חיוב העיוני או מה שהיא כפי גדרי חיוב המעשי, ואם כפי גדרי חיוב העיוני נחשב כונה והנאה לחומרא הגורמת חיוב, ואם כפי חיוב המעשי נחשב העדר הכונה וההנאה לחומרא, וע"כ י"ל דמתחלה סובר רבא להחשיב החומרא כפי גדרי חיוב המעשי ואח"כ אמר „ולמ"ד אדרבא קין עדיפא" כו', דיש להחשיב החומרא אשר היא כפי גדרי חיוב העיוני [ואולי נכלל זה בכונת הגר"א שכתב שם ע"ז ח"ל. לעיל סוף דף ג' ע"ב"] וי"ל עוד דרבא שהחליט מתחלה סתם דהעדר הכונה הוי החומרא מאד דרבא הוא מראשי המחלקים חלוק זה של חיוב העיוני לחיוב המעשי, וכאשר יש אזה רושמים להכיר דכן הוא שיטת רבא דגם ביהבדל של חייב אזה מזכר ג"כ רבא. וגם עוד ממקום אחד יש להכיר דכן הוא שיטתו, דהנה כמו בחיוב ממון יש שתי המדרגות האלה, כן בחלות האסורים יש ג"כ ערך שתי המדרגות האלה. דיש אסורים שאינם פועלים בשלימות ויש אסורים שפועלים בשלימות עד המקום שיד כח האסור מגעה לפעול, והאסור שאינו פועל פעולתו כפי כחו הוי בערך חיוב העיון, והאסור שפועל פעולתו כפי שגור כחו הוי בערך חיוב המעשי, ובמקום דראינו דיש אסור שאינו פועל פעולתו, הנה בלתי ידענה ההבדל הג"ל היה מקום להחליט דליכא אסור בזה, אבל עפ"י ההבדל של העיוני להמעשי מוכח גם להיפך דבהעדר יש לראות ג"כ אזה מדרגה נחסרת בזה, דרק אם נחסרת גם מדרגת חיוב העיוני יש להחליט דאין בזה האסור מכל וכל, אבל כל עוד שנחסר רק חיוב המעשי י"ל דחיוב העיוני נשאר עליו. והו באמת סברה רבא שאמר בגדירס (י"ח ע"א, ס"ע ע"א) ושבעות (כ"ח ע"ב) „אם

כאוי"א הוא מצד עצמה ודא מצד חיוב של השני. וע"כ מקשה מדוע לא יהיה שעור חיוב

שאל על הראשונה שיה תלה עליה" ומבאר שם אח"כ מקורו ואמר „ממאי מולא קתני אינו אלא אחת וקתני אינו חייב אלא אחת ורווחא הוא דל"ל כי מהשיל" כו'. והוא כפי דמחלק בין חיוב העיוני לחיוב המעשי, וע"כ מדקתני הלשון דמורה רק על העדר חיוב המעשי מוכח דחיוב העיוני שאלו. ומקור סברתו הוא, דסובר דהשבוטה הראשונה תמונע חלות השניה רק בפועל כי לא תחן שתפעול השניה בפועל, אבל בעיון השאר על מקומה, וע"כ בעת שהמלא מקום למוח בפועל כי הראשונה תשבות מלפעול, אז התעורר השניה מהדרגתה ותתחיל לפעול פעולה, וכמו שאמר שם „רווחא הוא דל"ל כי מהשיל על חברתה ח"ילה". וכ"כ השתמש רבא בסברא זו עד שאמר צ"בחים (ל"א ע"א) „ויקן פישן הפגול" דמה את הפגול גם בעת שאינו פועל פעולתו רק כשן שנתנו ערבה לו וכל חלקו רגשותיו הם עמומים בסתר המדרגה ובכ"ז הם אז בכחו, ובעת שיתעורר יתקבצו כל חלקי החיים ויתחילו לפעול פעולתם.

והנה כפי שטחית הענינים משמע דהך עיון דשבוטה על שבוטה הוא רק ענף משורש העיון של חלות כלל האסורים זה על זה, דבכל שני אסורים למאן דסובר אין אחע"א יש ג"כ לחקור כעין זה, אם האסור הראשון מונע חלות אסור השני מכל וכל או שמונע לו רק סיבוב פעולתו, אבל לא עלם חלות האסור דכל החיובים והעונשים באסורים הם מסובבים בסבת האסור, דהאסור הוא המדרגה הראשונה והוא כמו עיון העיוני בזה דהעונשים נמשכים כלם מסבת האסור, וע"כ יש לספק בכל שני אסורים למאן דסובר אחע"א אם הוא רק על המעשי, היינו כי רק לענין שיפעול האסור השני את פעולתו ויסבב כל מה שבכח האסור לסבב, ע"ז אמרין דאינו חל מול דכיון דכבר נתפסע ע"ז האסור הרחוק ופועל פעולתו, ע"כ אינו מניח את השני לפעול פעולתו; אבל מה שאינו גונע למעשה ולפעולה היינו בעלם האסור חל גם השני או דאינו חל כלל כי גם לענין אסור אינו חל. וע"כ י"ל דמזה דחזין דלענין חלות שבוטה על שבוטה סובר רבא דהוא רק לענין פעולה ומעשה אבל לא לענין עלם האסור, וממילא מוכח דכ"כ יסבור בכל אחע"א. וי"ל דבאמת זהו מה שמצינו ביבמות (ל"ב, ע"ב) דאיהא שם „אלא אמר רבא מעלה אני עליו כאלו עשה ב' ואינו חייב אלא אחת מנ"מ לקוברו בין רשעים גמורים". והיינו דמתוך דבאמת סובר ר"י דאחע"א ועד דכיון דיש בזה שני אסורים ע"כ קבירין ליה אלא רשעים גמורים עיי"ש. וי"ל דהוא נוסד הכל על שיטתו הנ"ל דמחלק בין עיוני למעשי, ומול זה סובר גם דשבוטה שניה חל על הראשונה בגדר חיוב העיוני, וממילא סובר דכ"כ הוא בכל האסור לענין חלותם זה על זה.

האנוס אם כי מול אחד יראה מזה בהשקפה ראשונה חזוק לדברינו, אבל מול השני אם נעמיק בזה יראה סתירה גדולה לכל דברינו. דאם נחליע דהך סברא של הבאר בדברי רבא בשבוטה היא קשורה עם כלל עניני אחע"א, באופן דיהיה מוכרח לפי"ז דבכל שני אסורים גם להסובר אין אחע"א הוא רק לענין חיוב ועונש, אבל יודה דיש שני אסורים, ח"כ באמת יודחה הדבר מכל וכל. דעפ"י דרכי העיון צעומק בכל הסיניות מאלו הענינים יש לראות צביר, דהבאיר האמתי של אחע"א הוא גם לענין אסור היינו דהאסור השני לא חל כלל. והנה אין פה המקום לבאר הראיות הרבות שיש לי לזה, וליישב כל המקומות שמרמזים לכאורה הדין, ולהראות איך שכמה מהאחרונים לא עמדו ע"ז. כי לכל אלה דרוש אריכות והארכתו בספרי „ערכי המושגים" הנ"ל. אולם פה לעתיק רק בקצרה מה שהכרחתי זאת גם מעקרי הסברות של אחע"א והוא, הנה ידוע דגם מהסוברין דאין אסור חע"א, יש כמה שסוברין דכאסור כולל ובאסור מוסף חל. ובדור עתמס הוא משום דסוברין דכיון דהאסור השני מול מקום בהכרח לחול על שארי הפרטים הקשורים עם נושא של האסור (גם אם יימא דאחע"א) ממילא חל

בתכלית לבד [לרבה] או בפעולה לברה [לר"י] וע"ז אמר רובי תימא כל היכא דאיכא

לגמרי או באסור מוסף ההסדרה היא ג"כ כך דלות האסור והוספה מכרחה גם כליות חלות האסור, והיינו באופן שהוספה חלה בהכרח גם אם יומא דלחמ"ל. [והרבה האררתי שם בסברה זו וכתבתי שם דהיא נגבלת עם הסברה דאין לחלק דבר אחד לשנים אשר היא אחת מהסברות המשמשות הרבה בש"ס וגם בעיני רובא וחזקה מועלת הרבה ואכמ"ל]. ומעתה אם יומא דבכל שני אסורים חל אסור השני לענין אסור לכר"ט, ח"כ יקשה מדוע לא יומא דחלות האסור של השני תכריח החלות לגמרי, והלא גם מעיני אסור כולל ומוסף מנינו כמה אסורים אשר בהאסור הכולל והמוסף ליכא עוגש בפועל ובכ"ז מחשב זאת לאסור כולל ומוסף המכריחים חלות האסור לגמרי מלד חלות האסור הכולל או המוסף, ח"כ ה"נ יומא קן, וע"כ דהסובר דח"א חע"א סובר דלא חל כלל גם לענין אסור. וכל מי שיראה בעיון ובישוב הדעת דברי הרמב"ם בפי' המשניות שלו בכריתות במקודה הגפלאה שלו ויחזיקו היטב בפירושו, לא יסתפק עוג כרגע בזה ויראה ברור דהסברה דח"א חע"א הוא גם לענין אסורים, דהא זהו יסוד ההבדל שלו בין הקדש לכב"מ מלד דבכל אסור מוסף יש מחמלה להכריח חלות ההוספה, וחלות ההוספה מכרחה ח"כ חלות כלל האסור, ובהקדש יש בהכרח בכל אופן חלות ההוספה [גם אם יומא דח"א חע"א] אבל בתל"ב בתל"ב ליכא בהכרח חלות ההוספה עיי"ש [והאררתי מלד בבאור דברי הרמב"ם ה"ג]. ואם יומא דלענין אסור בכל אופן חל, ח"כ אזלא כל הסברה עיי"ש.

הרי דמוכת בכיור דלענין אסור ג"כ אינו חל, וח"כ אם יומא דהך מימרא דרנח דאם נשאל על הראשונה כ"י אשר כפי שכתבתי יש לה יחס עם ההבדל של העיוני למעש, הוא נשען רק ע"ז שנאמר דלענין אסור חל, וכמו דמשמע מהך מימרא של לקוברו כ"ו תהיה סתירה עמומה לכל דברינו. אמנם באמת אינו כן דהך מימרא דרבא [וגם כפי שכתבתי דיש בה מעין ההבדל של עיון ומעשה] אינה משועבדת כלל לזה החקירה דיומא דלענין אסור חל דאינה נגבלת כלל עמה וכמו שנבאר בקצרה. הנה בכלל הענין דפגשה שני אסורים ביחד, בענין חלותם זה ע"ז ופעולתם, יש כמה חקירות וחלוקות רבות המבוארות אלפי בספר ה"ל. ומהחקירות הראשיות שיש לחקור בזה חקרתי שם גם השני חקירות האלה: (א) אם חל השני לענין אסור; (ב) אם נפקע אסור הראשון אם חל אח"כ האסור השני. אמנם שתי החקירות האלה הן נפרדות ובודדות ואינן נגבלות ומקושרות כלל זה בזה, דאם יומא דהשני חל לענין אסור גם בעת חלות הראשון בכ"ז הלא יש לחקור לענין הפרטים שלא חל אז השני אם חל אח"כ בעת ההפקעה, וגם אם יומא דלא חל השני בעת מעשה גם לענין אסור, מכ"ז יש סברה לומר דח"כ כאשר יפקע הראשון מכל וכל אולי חל השני לגמרי. ולפי"ז מבואר דכל אלו שסוברים דמהך מימרא דרבא דאם נשאל על הראשונה יש איזה ראייה לענין החקירה אם חל השני לענין אסור, ערכו חקירה בחקירה. דבאמת יש מזה רק ראייה לענין החקירה השנייה, דבהפקעת האסור הראשון חל השני, אבל לא לענין חלות האסור של השני אז, דכבר נחבאר דהיי שתי חקירות אינן נגבלין כלל זע"ז וממילא י"ל דגם רבא מודה דכל עוד ששבעה הראשונה לא נפקעה לא חלה שבעה השנייה גם לענין אסור. וענין חלות השנייה הוא רק אחרי ששבעה הראשונה לגמרי וח"כ מוכח מזה רק זה הפרט דהאסור הראשון לא נכפל לגמרי. ולמען שיוצו הדברים יותר אעתיק פה מה שכתבתי עוד בענינים אלו בספרי ה"ל דשם בארתי דיש כמה מדגות בעיני האסור ופעולות והפקעתו ובעולו, ובערכים האלה: פעולת האסור, חלות האסור גרידא, רחיפת האסור או כוחניות האסור, במול האסור, הפקעת האסור — נחבארו כל אלו על מקום, ופה אכתוב רק בקצרה בדריהם. «פעולת האסור» הוא, אם האסור שועל כפי פעולתו וכפי שיד האסור מסגת לפעול לעוגש ולחיות. «חלות האסור» הוא, אם האסור

תרת"י פ"י גם אם יש שני חיובים גמורים מצד הפעולה והתכלית במלאכה אחת אינו

אינו מסבב שום חיוב ועושה ורק עלם האסור חל. [וענין של תלות האסור גרידא יש להיווצר מזד כמה עינים ואין כאן מקום הבאור מזה]. "רחיפת האסור" הוא, אם בעת מעשה אינו יכול לפעול כלל האסור, ורק דהוא לא מזד בטולו, אולם משום שיש א"ז עיבוד ומונע שאינו מניח לפעול לו פעולתו, אבל בכ"ז אינו בטל מכל וכל. וע"כ כשימלא רק מקום לחול היינו שיוסר המונע והעניב יחול אזי. בטול האסור" הוא, אם בהחלה בעת ביאת האסור נחבטל לגמרי באופן שלא פעל כלל מאומה ואין לו עוד שום תקוה שיפעול עוד. "הפקעת האסור" הוא, אם האסור פעל כשעור פעולתו רק ששלים זמנו, כי כפי גרדיו יש לו זמן מיוחד, או ששעשה נגד האסור ענין כזה שיפקיע את האסור [שם צארכי כל הסוגיות שנחבטלו בע"ה עפ"י הכללים האלה, והראיתי אך שבע"ה פותחים דרך חדש בכמה עינים ומחדשים כמה תקינות חדשות].

ועפ"י מובן, אך כי השתי תקינות האלה הן אינן מונעות זה בזה, דהנה החקירה אם חל האסור היא החקירה השייכת לתלות האסור, אם חל האסור או לא. והחקירה אם חל"ב חל האסור שייך לזה אם הוא האסור בגדר רחיפה או בגדר בטול, דשני אלה הם מוגבלים זה לעומת זה. דגדר דרחיפה או ברחיפות הוא אם בעת מעשה אינו חל ומ"מ אינו בטל לגמרי. א"כ ממיילא מוכח דמהך מימרא דרבא יש רק ראייה דרבא סובר דשבויה השנייה לא הוי מגדר בטול רק מגדר דרחיפה וכומניות, אבל בכ"ז י"ל דאז לא חל כלל אפי' לאסורא. דהא גם אם יומא דלאסור חלה אז בכ"ז בהכרח לומר דלענין חיוב ועושה חל אפי' בעת הפקעת הראשונה, א"כ י"ל כ"כ גם לענין אסור. הן אחת דשם הראיתי דיש מקום לאמר הא"ך דיתלו זה בזה [תלות האסור אז בתלות החיוב אחר הפקעת דשבויה הראשונה] והוא ד"ל דאמת שייך לומר דאחר הפקעת האסור הראשון חל השני, רק אם יומא דעיקר האסור נשרש עוד אז בעת ביאתו לעולם ותל במקצת, ע"כ י"ל דאפי' [בעת הפקעת אסור הראשון] חל לגמרי, אבל אם יומא דאינו חל מתחלה כלל, י"ל דלא שייך לומר שיחול אפי' א"כ. ובאמת י"ל דלענין בטול האסור הוא מוגבל לעומת תלות האסור ולעומת רחיפת האסור, וע"כ י"ל דגם ענין רחיפת האסור הוא רק אם לא היה אז בגדר בטול, ואם יומא דלא חל גם לענין אסור ממיילא הוי בגדר בטול ולא שייך לומר דחיפת האסור, וממיילא גם אחר הפקעת אינו חל. וקצת משמע כן מלשון הגמ' שאמרו. חיובא הוא דליכא הא שבויה איכא" ומשמע דאסור איכא, ומהו מדויק רבא דיניה דאם נשאל על הראשונה ב', וא"כ משמע דהליין אהדדי. אמנם אפי' דחיית זאת ד"ל דהא דאינו חל הנה מזד דגדר דא"כ חע"א הוא גם לאסור ובכ"ז חלה אפי' דלא נחבטלה לגמרי, דגם העדר התלות לא היה בגדר הבטול רק כמו דחיה, ולענין זה גופא חלה דהא מרחפת ע"ז ורק דאינה פועלה אז. ומה שמדויקו שם "חיובא הוא דליכא הא שבויה איכא" אין כוונתם דאסור שבויה יש אז, אלא זה גופא כוונתם דמהלשון דאינו חייב משמע דהשבויה אינה פועלת אז, אבל לא שנחבטלה מכל וכל. ומה שרש"י כתב דמש"ה חלה שניה משום דהחכם עוקר את הגדר מעיקרא הוא רק מזד דכפי דיני שבויה אינו חייב קרבן היכא דנשבע לקיים המצוה, והכא הוי כמו דנשבע לקיים המצוה, ועי' י"ד (סי' רל"ח סכ"א) ובש"ך (ס"ק כ"ז) אחרי שכבר דהעטם דחלה השניה הוא משום דהחכם עוקר את הגדר מעיקרו כטעם של רש"י הנ"ל, כתב אפי' ח"ל. ומשמע דבהפרת הבעל דמינו גיזו ואינו עוקר הגדר מעיקרא אף שהפר הראשונה אין השניה חלה. והגרע"ה שם בהגהותיו (ס"ק ת) דחה כ"ז וכתב דמה שרש"י כתב הוא רק לענין קרבן אבל לענין לאו דבל יחל דהוא רק מגדר דא"כ חע"א חל אפי' גם בבעל מזד דמתלי חלי. עכ"פ ברור דדבר דענין דא"כ חע"א הוא גם לענין אסור. ובאמת יש להסביר זאת גם עפ"י סברא דכיון דסובר

חייב אלא הדא" והלא זה אי אפשר והראיה והאמר ר"ב זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת

דאין לו כח לחול לענין שיפעול פעולת החיוב והעונש, ח"כ חזיה תועלת הויה מחלות האסור. ועי' ב"מ (ס"א, ע"א) בתוס' ד"ה לעבור שכתבו דלא שייך לומר לעבור עליו בשני לאוין לענין אסור גירדא אחרי דבין קך ובין קך אסור. וח"כ י"ל דה"כ כן. והיא מסכמת גם עם פנימיות ועלם הסבירא דא"ח חע"ח, דמי שיעין בעומק בזה יראה דככל חופן שנסביר הסבירא דא"ח חע"ח אין שום מקום לחלק בין חיוב לאסור. ושם בלתי בעומק הסבירא עפ"י מה שבארתי בספרי עקך ויבולת, תועלת דעל כל דבר יש לחקור על היכולת ועל התועלת [והגם דלכא"ו נגבלים הם עם המושגים ראוי, אפשר שבכ"ל, חלקתי שם ביניהם]. ויש בכמה ענינים אשר היכולת נקשרת בהתועלת [ובארתי שם מזה]. והנה בענין מחלות האסורים זה ע"ז יש ג"כ החקירה על שני הענינים על היכולת ועל התועלת, ולענין חיוב הלא היה תועלת, ובכ"ז אינו חל ומוכת דהוא מלך היכולת דאין כח לחול וא"כ לענין אסור יש שני טעמים לאמר דאינו חל דגם מלך היכולת אין שום מקום לחלק בין חיוב לאסור, והכא הלא ליכא גם כרע דתועלת. והענין הזה הוא מהענינים שנקשרת היכולת עם התועלת והבן היטב כי קארתי מלך מלך בזה פה. עכ"ס מוכח דמלך הסבירא אין שום מקום לחלק בין אסור לחיוב, וכיון דלא חל לענין חיוב ודאי דלא חל גם לענין אסור. ואלו בזה מה דלכאורה יש מקום לערער על כל דברי להקשות ולהוכיח דלענין אסור חל, והוא דאם יומא דא"ח חע"ח ילפינן מדרשה על הקרא, ומתו בו כי יחללוהו" שדרשו "פרט לזו שמוחלת ועומדת" דמוכח מוכח דא"ח חע"ח וכמו שכתבו בתו' סנהדרין (פ"ג ע"ב) בד"ה פרע עייש"ה, ח"כ ממילא י"ל דלענין אסור חל דהא מהך קרא מוכח רק על עונש, ומאין נקח ראייה גם על אסור אחרי דבלא קרא לא היינו יודעין כלל דא"ח חע"ח ומהקרא מוכח רק על חיוב. והלא גם הני דסוברין דבקלב"מ יש חיוב לזיי"ש הוא משום דסוברין דהקרא דכדי רשעו דילפינן מיניה דקלב"מ מוכח רק דב"ד אין מחייבים איתו משום שתי רשעיות וממילא י"ל דחיוב לזיי"ש יש עליו [וכמש"כ לקמן]. ח"כ יומא כן גם לענין אסור חע"ח. [ועם חקרתי אם יש לחלק מלך דהכא הוי מיתה ב"ד ושם ב"מ ואכמ"ל]. אמנם לסי דברי הנ"ל מיושב מלך דמלך ע"ס הסבירא אין לחלק, וכיון דגלי הקרא דלא חל לענין חיוב ח"כ ודאי וגם כש"כ דגם לענין אסור אינו חל. וראיה גדולה לזה דהא בחולין (ק"ג, ע"ב) מקשו שם בגמ' "וסבר שמואל חע"ח והאמר שמואל משום כ"ח מנין לכהן עמא" כו' וקשה מלך הלא שם מדיק שמואל דאינו במיתה וא"כ יומא דלענין אסור חיל והכא איירי לענין אסור והיא לכאורה קושיא גדולה. וע"כ דלא שייך לחלק בזה ובכ"ל ודו"ה. עכ"ס מבוחר דברור הדבר דלא חל גם לענין אסור. אמנם בכ"ז בכל שני אסורין האסור השני הוא בנגד רחיפת האסור, דהאסור רוחף עליו ומלפני על העת המוכשרת לפניו לפעול וכמו דאמרין ביבמות (ל"ב, ע"א) "אסור אחות אשה מחלי תלי וקאי".

ואחרי כל זה יש להבין דמה דאיתא שם "לקיבור בין רשעים גמורים" אין הטובה מלך דחל לענין אסור אחרי דזה אי אפשר. אמנם הכונה היא כיון דצ"עור יש בזה שני שמות של אסורים, דהא האסור השני רוחף ג"כ ע"ז, ואם יצויר הפקעת אסור הראשון יחול השני ורק דאין מקום שיחול, ע"כ י"ל דלענין מיד הוחל ועבר בשאט נפש על דבר כזה שיש עליו שני שמות של אסורים מקרי לענין זה רשע גמור. ובכ"ז יתקיימו דברי מה שכתבתי דחליא בהחקירה של חיוב העיוני וחיוב המעשי, דענין רחיפת האסור הוא בערך חיוב העיוני, דאחרי דלא כל עוד שהאסור הראשון יש אין לו לחול יותר, ע"כ זה שהאסור השני חל בנגד רחיפת שיחול ע"ז אחר שיפקע אסור הראשון זהו בערך חיוב העיוני. ושאריו כל דבריו הנ"ל בנוגע לענין חיוב העיוני וחיוב המעשי.

ובנוגע לבאור ההבדל של "חיוב המעשה הרצויות וחיוב המעשה הכפיית" נאמר פה בקצרה.

משום נוסע ואחת משום קוצר וע"כ משום דשם יש שני חיובים גמורים בפעולה

הנה ידוע דכל החיובים שאדם חייב להבירו אם אינו רוצה לשלם ב"ד כופין לו לשלם. ובכ"ז מצינו כמה חיובים שרק הוא מעצמו חייב לשלם לו וב"ד אין כופין לו ע"ז. ומחיובים כאלה מצינו עפ"י רוב דכיוס בשם חיוב לז"י"ש. ובאמת יש להבחין בעקר החיוב של לז"י"ש, דבהסקפה הראשונה אינו מובן כלל. דממ"ל אם יש עליו חיוב ליהוי כמו כל החיובים, ואם נקלש ונאלץ החיוב מאין יהיה עוד החיוב של לז"י"ש. אמנם באור הענין הוא כן, הנה בחיוב של לז"י"ש יש כמה וכמה חלוקות פרטיות, ובכלל הם מחלקים לשמים שהן שלש. היינו דים בזה שני מחלקים ראשים: (א) הספקיות; (ב) הודאוס. ובחלק הודאוס יש שני חלוקות ראשיות: (א) מלך עלם החיוב; (ב) מלך חיזה ענין חזוי. ובבאר בקצרה ענין החלקים הראשים האלה עם הוצאותיהן, ונקדים לזה הקדמה קלה ופשוטה. בכל חיובי השלומין שאחד מחיוב לשלם להבירו יש בזה חיוב ומזהו מן התורה שישלם לו, וזהו המקור של החיוב, ולולא זה לא היה שום חיוב. ובכלל עיני הלוואות המ"ע דפריעת חוב הוא מקור החיוב בזה, והתורה האלימה כ"כ עיני השלומין, כי מלבד שמחויב לשלם לו יש גם לו להבוע ממנו וב"ד כופין לו ששלם. אמנם בכ"ז אינם משולבים ומסובכים זה בזה דהתביעה והכפיה הוא ענין נפרד מעצם החיוב, דהוא רק האלמנט והוספת חוקף החוב אבל לא עלמות החוב, באופן דנימא דאם בטל מאי זה יבעל גם עלם החיוב. ורק דים לראות שיהיה סבה מספקת על בעול התביעה והכפיה. ויואל מזה דבכל ענין חיוב לז"י"ש בהכרח שיהיו שני ענינים: (א) ההשאלה של עלם החיוב; (ב) בעול ענין התביעה והכפיה. ומעתה נבאר כל השלשה אופנים הנ"ל. (א) הספקיות. ידוע דים כמה חיובים של לז"י"ש אשר הם מלך ספק, והסברא בזה פשוטה. דהנה ידוע דבכל ספק ממונא לקולא יש לחקור מדוע לא נחשב זאת לספק אסור מלך ספק אסור גזל ויהיה ספיקו להחמי. וע"כ דהגבון הוא כמו שחירנו האחרונים דים גם להיפך ספק גזל מלך המקבל וע"כ הוי לקולא, וא"כ שייך זאת רק לענין זה דאין לו להבוע ממנו ולכופו שיהן לו. אבל היבא דרוצה ליהן מעצמו והוי מלדו כמו מחילה ח"כ ודאי דראוי לו לחוש להספק. ואם כי ידעתי כי לשלימות הדברים בהכרח לבאר לזה עוד שתי חקירות: (א) דין ממון ואסור שמדמנים ומחזברים בהדדי חיזה מכריע את חבירו; (ב) דין עלם ספק גזל, דלהי דסוברין דספק גזל בעצם מותר לזל כל זה. אמנם באשר יש לי בזה רוב דברים כי שם בארתי עקרי הסברות עם מקורי הסוגיות עם כמה ענינים מחודשים ע"כ השמעתיה פה כל זה. — (ב) חיובים ודאוס, אשר מלך עלם החיוב ליכא בזה רק חיוב לז"י"ש הוא באופן זה אם מתחלה התנה עמו שאין עליו ענין תביעה וכפיה, ובכ"ז לא פטרו מעצם השלומין מעצם המ"ע. דאחרי דעצם המ"ע והתביעה והכפיה הם שני דברים נפרדים ואינם משועבדים זה לזה, ע"כ יש בידו לבטל פרע זה ולהשאר עקר המ"ע דהשלומין. וזהו מה שמצינו בכתובות (ק"ח, ע"א) «ורבא אמר אש"ח רבנן הבמ"ע שלוח ע"מ שלא לפרוע» כי הכונה שם כנ"ל שהסיר ממנו הכפיה אבל לא שפטרו לו מעצם החוב. והיינו דעצם המ"ע דפ"ח נשאלה עליו. ועי"ה ירו' (פ"ה דשביעית ה"ב) המלוה את חבירו ע"מ שלא להבועו השביעיה משמטתו, ובארו שם הטעם דחיוב לז"י"ש יש עליו. ועי' צה"ח (שער מ"ה ח"א דין ח') ועי' הומיס (ס' ס"ז ס"ק י"ב) וי"ל דהוא מגדר אחד עם הסוגיא דכתובות הנ"ל. אמנם עפ"י הוצאות באורי הארכתי בספרי הנ"ל לענין כמה חקירות חדשות אם יש ביד אדם לומר דלא היה מקיים מ"ע והיא חקירה גדולה. עי' ב"ק (מ"ה ע"א) «אי אהדרתי יבילי הוה מעקרנא ליה לאנמא». ועיין קדושין (כ"ה ע"ב) בענין הגונב טבלו של חבירו. ועי' ספרי בעדות ביעקב (ס' ה') משכ"ב. ועי' ח"ס האו"ח (ס' ק"ה). וכן יש בכאן לענין מלך הפרע דהפיסה, ויש להוכיח מכאן דהפיסה נחשב כמו ממון והוא חקירה רבתי ועי' מולין (מ"א ע"א) «אבל ישראל לנערי קמטין». והנה אם נימא דהשא"ג ש"ה

ובתכלית. וע"ז המיטרא דר"ב הלא ליבא שום חולק [דמצד זה הקשה מסימרא דר"ב

ודאי דיקשה הא מחייב א"ע לשלם וע"כ דסוברים דהשא"ל לש"ה ועי' ב"ק (כ"ו ע"א) וז"ה ע"ה) «העושה מלאכה בני חטאת וזכרה חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיי"ש». ועי' גיטין (כ"ג ע"ה) «מחייב ר"א העושה מלאכה כו' וא"ל השא"ל ש"ה בדיני אדם נמי ליתייב». ומוכח מכאן דלמאן דסובר השא"ל לש"ה בכ"ז יש חיוב לזיי"ש, דאל"כ האך תחייב אליביה. ועיי"ש (כ"ד ע"ב) «מהך שאתה נאמן להפסיד שכך כו', וא"כ להני דסוברים דככל חיוב לזיי"ש יש חפיסה יקשה נימא הכא בישראל ששחט בהמת חבירו ואומר ששחט לשם עבו"ס נימא ממוך שגאמן לחייב א"ע בחיוב הפיסה, וע"כ דזה לא נחשב כלל לחיוב [והרבה הארכתי בחקירה מכ"מ וגם בזו הראיה הארכתי בגוף הענין אס שחיטה היו השא"ל והבאתי דברי הרמב"ן בקוג' דגרמי. וכחצתי בעוד כמה אופנים ואכ"מ]. וגם יש לפלפל בזה אס נימא דהגרסא היא «שלג יחבעו בשביעית ויהיה מוכח דאס יתפוס בתוך הזמן הרי הוא שלג. ובאמת היא חקירה רבתי מכ"מ, דאס נימא דזמן היו כמו ממון א"כ אס קאב זמן מדוע יתפוס בתוך הזמן, והרבה הארכתי שם בחקירה דזמן אחרי שהבאתי ד' הקו"ח (בס"ו ע"ג סק"ב) העירותי מכ"מ. עי' זו"ר הל' רביה (ס' ק"ס ס"ט) דמותר להלות לחבירו כדי שיחזור וילוה, משמע דזמן לא היו כמו ממון. ועיין ב"ק (כ"ח ע"ה) מאי לאו כו' לא בתס דאיכא פסידא וצמועד ליבא פסידא ולא תשביק לפסידא מה שיצטרך להמתין ויש לדחות, ועי' שם (ל"ט ע"ב) «מעליה אפטרופוס וחזרין ונפרעין» כו', משמע דזה אינו מונעו מה שיצטרך להמתין, ושם (ל' ע"ה) «מודה ר"י שאס הדיק" כו. וז"ל דהתנאי היה מלד המחמת הכסף. ועי' ב"ב (כ' ע"ב) ואס הדיק משלם מה שהדיק, ופי' העעס דמעבדין שאל לא יהיה לו ממה לשלם משמע דמלד המתנת הזמן ל"ל בה ויש לדחות. ועי' ב"מ (ס"ז ע"ב) «ר"פ ור"ה בריה דר"י האי משכנתא באתרי דמסלקי אין בע"ה כו' ושבועית משמטתו». ועיי"ש שהקשו דכל עוד שהמטותן ת"י דמי כמו המלוה לעשר שנים, ותורו דידו לחובעו גם בתוך הזמן כו'. והרשב"א חייך דקאי על אחר זמן ואכ"מ ויחר בזה. הנה נחבאר לנו החלק הב' דהכא לא חל ממחלה עעס החיוב על החביעה והכפיה. — ג) חיוב לזיי"ש מלד חיזה עיין חזו"י. באור הדבר: יש כמה חובבים מענין לזיי"ש גד"ה, אשר עיין קליפת חובבם הוא לאו מלד דעלם עיין חכונת החיוב נעשה באופן זה, ורק מלד שנצטרך לזה עוד חיזה עיין אשר מחליט החיוב, וכמו כל קלב"מ להני דסוברים דמ"מ יש חיוב לזיי"ש. הענין הוא מלד דצירוף החיוב מיטה מחליט החיוב ממון. והנה כפי היסוד שכתבתי לעיל דככל חיוב לזיי"ש בהכרח אשר עקר העשה נשאר, נימא הכא ג"כ כן דעקר העשה נשאר, והיינו דהא העעס של הסובדין דיש חיוב לזיי"ש בקלב"מ הוא משום דסוברים דכדי רשעתו מוסב רק על ב"ד, וכמו שמדייקו בלשונם שאמרו «משום רשעה אחת אחת מחייבו ואי אחת מחייבו משום ב' רשעות». וממילא י"ל דעלם החיוב נשאר ורק שבעל ענין החביעה וסבוב הכפיה [כי כל חביעה וכפיה הם מקושרים דמערת החביעה היא שיכפנו לשלם לו] מלד דמותר לא מוכח מהקרא. והגם דלענין אחע"ל כתבתי לעיל, דכיון דמוכח מהקרא דבעל החיוב ממילא ידוע דכ"כ בעל האסור. אמנם הכא שאני דהאס אין שום סבבא לחלק בין חיוב לאסור וכמשה"ל, אבל הכא יש סבבא גדולה לחלק דאחרי דהחביעה היו רק עיין נוסף, א"כ י"ל דהכא בעל רק היסוי הוא אבל לא עעס החיוב. והרבה הארכתי שם בזה לבאר אס לרנב"ה דסובר דכרת פוטר ג"כ אס יש לדרייה בקלב"מ חיוב לזיי"ש או לא. מי נימא כיון דסובר דגם כרת פוטר א"כ מוכח דסובר דגם בחיוב של לזיי"ש לא עבדין תרתי [ודוע שיש מן האחרונים שהפסו כן בהחלט] או דיש לחלק וכמו בח"מ שוגגין וחייבי מלקות שוגגין כו' דפוטרין ממון. אמנם י"ל דזה יתלה אס בח"מ שוגגין הסבבא היא משום דעלם המעשה שיש בה מיטה מוסלק החיוב ממון, ובכ"ז אמרינן דמחויב הממון יש

ידיע דנתקבלה להלכה]. אי"כ חוינן לדבר ברור דהיכא דיש שני חיובים גמורים חייב בתרתי לביע, ומוכח ע"כ דמעמייהו הכא הוא משום דכאוי"א סובר דליכא בהשני גדריו החיוב גם של חיוב העיוני, וע"כ מקשי מדוע סוברים כן. וא"כ מה שהביא מימרא דר"כ הוא רק לאמת דמלאכה שיש בה מעין שתי מלאכות גמורות בפעולה ובתכלית ודאי דחייב תרתי. וע"כ דפליגי הכא מצד דכאוי"א סובר דאין בזה רק מגדר חיוב אחד, וע"כ מקשי. ובכ"ז אחרי דנשאר רק בקשיא, י"ל דבאמת יש לכאוי"א טעם 'מספיק על דבריו. וכל מי שיעיין בדקדוק ובמתינות בדברי הגמ' ובפסקי ההלכות של הרמב"ם, ובכל מה שהעלו בזה רבותינו האחרונים ז"ל — עי' נו"ב מ"ת האוי"ה (סו' ל"ח) ועי' ס' קשות מיושב וס' טל חיים — יראה איך שבעי"ה נתישבו עפ"י דברי הנ"ל כל אלו על טכונם [ובעקף

חיוב לזי"ג א"כ י"ל דכ"כ ככרת, ואלדנה עוד עדיפא ככרת דס"ס י"ס חיוב כרת והכא נתבטל לגמרי החיוב מיתה, או ד"ל דס"ס הוא מ"ד דמשכחת חיוב מיתה וכמו שזכרנו. כיון דאלו אחרו" כו' וע"כ י"ס לחלק מכרת. וגם להני שסוברין דגם מקל"ק פוגר עי' ב"ק (ל"ה ע"ה) בחוס' ד"ה מחני' בשוגג י"ס ג"כ לחלק והדברים ארוכין. וכחבתי מכל זה פה רק ראשי הענינים בקצרה [ומעניני של חיוב לזי"ג לא כחבתי פה גם כל ראשי הענינים דיש עוד כמה חלוקות שלא תשכחם פה מ"ד כי מתגדרים בגדרים אחרים כמו הש"ס גרמי וכדומה].

והנה הך חלוקה של "חיוב הרעוית והכפיי"ת" כפי שכתבנו אינם נכנסים לגמרי תחת גדרי ההבדל של העיוני והמעשי, דכ"מ שנחסר הכפיי"ת לא שייך לומר דנכנס תחת חלק העיוני כפי הוראתו האמתית. דהא בלמה בכל אלו י"ס גם חלק המעשי וגם אינם שוים לעיני ח"א חע"א, כפי שכתבנו לעיל, דס"ס י"ס מהאסור השני רק ענין רחופה וכוחיות על הראשון, והכא י"ס גם בפועל דמעלמו מחיוב לשלם [זולת דהספקות אינו ברור הדבר]. אמנם בפ"ז י"ס לזה ק"ת יחס עם ההבדל של חיוב העיוני לחיוב המעשי לכל הענינים המאמנים ומאלמים עניני השילום בפועל הם שייכים לחיוב המעשי, וממילא כל מה שנחסר להחמלות השילום בפועל מתייחסים בערך העיוני, וגם בזה ראינו כי רבא מחלק חילוק זה של ע"מ שלא לפרוע מ"ד ההבדל הנ"ל. ועד"פ י"ל דגוף דבר זה לעשות חילוק בין כפיה לרעוית [גם היכא שלא פטר לו מהכפיה] יתלה בזה. דאם יומא דחיוב התשלומין והכפיה נובעים מקרא אחד ח"כ אי אפשר להפרידם [שישאר מ"ע דפ"ח והכפיה הבעל]. ואם יומא דהם משני מקראות מיוחדים י"ס להפרידם. ולהסוברים דמ"ע דפ"ח נובע מקרא "דיוצא ח"ק אח העבוע" [עי' בחדושי הרמב"ן (סוף ב"ב) ועי' מבי"ט ח"א (סו' ל"ח) ועי' קדושין (י"ג ע"ב) בריטב"א שם שהאריך בזה] ומשם מוכח גם דין דכפיי"ת ב"ד על החוב, ע"כ אי אפשר להפרידם. אבל אם יומא דמ"ע דפ"ח הוא מקרא דהן דק [וכדעת רש"י בכתובות, פ"ו ע"ה] י"ס להפרידם. ואב"י דמוקי בב"מ (מ"ט ע"ה) הקרא דהן דק רק שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב אין שום רמז מכאן על פ"ח [עי' ריטב"א בקדושין הנ"ל ועי' בחדושי רע"א] וממילא ע"כ דהוא מקרא דיוצא ח"ק ואי אפשר להפרידם וע"כ לא הסתפק אב"י [בב"ק ע' ע"ב) ובז"מ (ז"א ע"ה)] בחי' של רבא דאתן אסרה תורה כי משום דהך חי' נוסד על הסב"א דבקל"מ י"ס חיוב לזי"ג, והיינו דחיוב מיתה נוסר רק הכפיה אבל לא ענש החוב. ולאב"י דאינו סובר להפריד החיוב והכפיה אלו זה, ומתקן שם תרועים אחרים. ולשיעור רבא כל קל"מ מסיר החיוב הכפיי"ת אבל לא ענש החוב. הנה ראינו דגם בזה ניכר ביחוד איך כי רבא אחז חילוק זה אשר הוא נגבל עם ההבדל של "עיוני ומעשי". והרבה י"ס להאריך על סיהם בכמה ענינים וא"כ המקום וכחבתי פה רק ראשי הדברים שמתבארים עפ"י ההבדל הזה.

הדבר כמאן פוסק הרמב"ם מצד הנראה בזה סתירה בדבריו, דפ"א מהל' כלאים ופ"ח מהל' שבת אין המקום לבאר זאת בפה].

(ז) עור יסבבו הדברים הנ"ל ברור ענין אחר שברורו יביא לנו תועלת גדולה. דהא אתרי כ"ו יש מקום פה לדקדק ההאיך אפשר לומר דרב יוסף סובר דלא עינינן על הפעולה מצד העדר התכלית, והלא לא גרע מזה מדשא"מ, דהא ר"י מודה ג"כ שהוא מרפה ארעא, וא"כ כל החסרון בזה הוא רק מה שאינו מכוי, ואם נימא דדשא"מ אסור א"כ יקשה דיחשב מכלל חורש. ועוד דהא באמת הוי פ"ר אחרי דהרפוי בא בהכרת. אמנם אתרי שיתברר להמעין כי הדברים הקדומין הם ברורים ואמתים ויעמיק להבין ענין זה מדשא"מ יראה בשכלו ויבין כי יש הבדל מענין זה לכל דבר שא"מ, דבכל דבר שא"מ המלאכה כפי גדריה ידועה שמה [אם היא אב מלאכה] או שם אביה [אם היא תולדה נודעת] ונחסר רק הכונה, ובוהו יש מחלוקת. והכא דהוי פסיק רישא מודים כ"ע דהעדר הכונה לא מגרע מאומה, אבל הכא זהו בעצם החקירה מאיזה מלאכה נחשבת כי אין בה גדרים ברורים. ובוהו י"ל כיון דעקר של מלאכה זו באה תמיד באופן זה דעצם הפעולה אינה מותאמת כפי כונתה, וגם יש בפי' כונה הפכית הנומה אל מלאכה אחרת ממילא אמרינן דפעולה כזו אינה נחשבת כלל מאב זה, אחרי דבאמת אינה כמיש כמו תכונת האב. והוא הבדל עמוק, וכל מי שיעמיק עוד בזה יתבאר לו מזה כי יש שני מיני כונות. כונה דבאה להשלים הידיעה, וכונה דבאה להשלים המלאכה. ובכונה דבאה להשלים המלאכה לא שייך גדר דפ"ר ועוד לפעמים מגרע זה החיוב כאשר נתבארו הענינים אלה היטב בספרי "ערכי המושגים" בערכים האלה "מלאכה, כונה, ידיעה, כונה משלימות הידיעה, כונה משלימות המלאכה" (ה). והידיעות האלה הם נחוצים ומועילים

(ה) דע כי בספרי "ערכי המושגים" נתבארו כל המושגים האלה [המכילים פה צפנים] באורך ועל פיהם נחשבו כמה סוגיות וכמה ענינים, אשר מאריכותם אין לבחנם פה. אולם ציור ענין אחד ראיתי לכתוב פה בקצרה, והוא, הגה הענין של "לא אפשר וקא מכוי" המבואר בסוגיא דפסחים (כ"ה ע"ב) דמתבאר משם דמלך הסכרס יש מקום לאמר דהפרע דלא אפשר גורם היתר, הוא ענין תמוה מאד הן מלך עלמו והן מלך הענין הסותרו. מלך עלמו, אינו מוכן כלל מלחה גדר יסובב היתר, ואין לומר דהוי מגדר דאונס, אחרי דאינו אונס בעלם הדבר, דהא רק אחרי שרואה לילך מוכרח לילך דרך שם, אבל בנזף ההליכה אינו אונס. ואם נימא דבאמת מיידי באופן דנזף ההליכה הוי אונס א"כ היה להם לבקר התנאי העקרי הזה, דבעין שיהא דוקא אונס על ההליכה, וכל הכוונה יראה דלא הוי כלל מגדר דאונס. וכן במוכרי כסות או בגירסה דשם השתמשו ג"כ בענין של לא אפשר, ע"י שנה (כ"ט ע"ב) ג"כ לא הוי בנזף הדבר אונס, וע"כ עלם הסכרס תמוה מאד. וגם מלינו עוד ענין אחד הסותר לגמרי עלם הסכרס. והוא דהא ידוע דפסיק רישא גורם אסור וחויב, והלא פ"ר הוי ג"כ מעין זה, דבשניהם הכוונה היא דמן המעשה שעושה תנא בהכרח גם המעשה האסורה הנס שאינו מכוין לזה, וא"כ איך אפשר להיות דהכא יגרום אסור והכא יגרום היתר. ועפ"י מה שנתבאר אלתי בספר הנ"ל בערכים: חלק, כלל, כמות, איכות, פעולה באיכות כשעור הכמות יולא משם כלל ציור דכל דבר אשר במעט כמותו יפעול על חזה נושא לשמותו מעט באיכותו יש לידע כי אם יתרכה בכמותו יפעול עליו גם יותר באיכותו. וכן להיפך אם ברובו פועל הרבה יש לידע דבמעט יפעול ג"כ מעט אחרי שיש נחוצה זה טבע פעולה זו [והרבה דברים מועילים בארתי שם עפ"י צעניי הלכה]. וא"כ לפי"א

מאד. והנה שום נתבאר גם ההבדל של בין פסיק רישא ללא אפשר [עיי"ה פה בהערה

יש להבין דלמן להסתפק בכו"ל בזה דנימא לחלק בין לא אפשר ובין פ"ה, מלד דהכרחיות של ביאת פעולת האסור בלא אפשר לא היו במדרגה כזה כמו בפ"ר דשם היו הכרחיות גמורה שאין לספק עוד בביאת האסור והכא עדיין יש לספק, וכמו שחלקו שם בתוס' עיי"ש בר"ה לא אפשר. דנהי גמי דנימא דיש שעור באיזה מדרגה יהיה הכרחיות של ביאת האסור מפעולה זו עד שיאסר בשביל פעולה זו גם אם אינו מכין לה, וע"כ כל עוד שלא הגיע עוד ההכרחיות למדרגה זו לא נאסר עוד, אולם לכה"פ אין לומר שיגרם היסר משו"ז דמעה יותר אל הכרחיות ביאת פעולת האסור, וכל הכונה של לא אפשר הוא דשלוט שיבא פעולת האסור ממלאכה זו והיא פליאה תשנבה.

אמנם בבאור הענינים שנחבארו בערכים הג"ל: נחבאר גם עומק של הענין הזה בדךך אחמי צע"ה, והוא דבארתי שם דיש שני מיני כוונות: (א) כוונה דבאה להשלים הידיעה; (ב) כוונה דבאה להמלאכה. וממילא מבואר דהפסד של העדר הכונה הוא ג"כ בשני אופנים: (א) חסרון בשלימות הידיעה; (ב) חסרון בשלימות המלאכה. ועפי"ז יש להבין פשר הדבר של לא אפשר ופ"ה. דבמקום דהכונה גוגעת לשלמות הידיעה, שם הכרחיות ביאת האסור משלים חסרון הכונה. וזהו הענין של פ"ה משום דלא היו זאת כמו כונה אבל במקום דהכונה היא להשלים המלאכה שם אינו מועיל הכרחיות ביאת האסור להשלים חסרון הכונה, והסוף הדבר גורם עוד היסר. ובאור מכל זה בקצרה הוא כן, לכל חויב במלאכה בעינין שתתמלא שני פרטים: (א) בהמעשה, (ב) בהעושה. פ"ה מלד המעשה בעינין שתתמלא גברי המלאכה בכל מלאכה ומלאכה כפי גדרה. ובהעושה בעינין שיכון לזה המלאכה האסורה. מילוי גברי המלאכה הוא משום דאל"כ לא היו בכלל מלאכה שחייב עליה, וגדרי הכונה היו כמו ידיעה, ואם המלאכה נעשית בכל גדריה רק שלא כיון לזה היו כמו חסרון ידיעה אם כי אינה נקראת ממש כן אבל היות מגדר זה. והנה אם המלאכה זו מסתבה בהכרח גם ענין האסור, וכמו מילה בצרעת דמכין למלאכה המותרת של מילה, אמנם בהכרח יסובב מזה מלאכה האסורה של קליטת הבהרת וכן כל כו"כ מומילא לא מקרי דשא"מ דלא מקרי בשם חסרון ידיעה אחרי דהדבר ידוע ומוכרח מעלמנו וזהו שתפסו לזה הענין הדמיון של «פסיק רישא ולא ימות» דכמו דאם יתחוך אחד ראשו של חבירו לא לשם הריגה רק מלד איזה עינין אחר, אין לו שום התגלות להקל חיובו משום דלא כיון לזה אחרי דעלם ההריגה היתה כמו כל ההריגות, והגם שלא כיון להרגו בכ"ז אחרי דדבר זה ידוע ומפורסם לכל דמהותה הראש מסתבב מיתה אם כן אי ממש כמו שכיון להרגו, וכ"כ בכל המלאכות שהאסורים מסתבבים בהם בהכרח, הו"ג בגדר זה, דאין שום מקום להכרח החיוב והאסור משום שלא כיון לזה אחרי דידוע ומפורסם שתסתבב מזה. אמנם יש מלאכות כאלו דרך ע"ה הכונה נשלים בהם גברי המלאכה, דבלא הכונה יש לאמר דלא הוו כלל בשם מלאכה, וכמו דל"מ ענין דגרידה היינו לגרוד מעשה כפא וספסל שנעשה חריץ מזה ויתרפי ארעא דהוי מעין חרישה, הגה באמת לא הוי חרישה ממש, וע"כ אם מכין בפ"ה לרפות ארעא אז ע"ה הכונה הזאת ממשך על המלאכה הזו שם חרישה, עפ"י הכלל דיחם של חרישה הוא מלד מושג של ריפוי ארעא. אבל אם אינו מכין כלל לזה י"ל דלא מקרי כלל בשם מלאכה חרישה, דבעל ענין עשית חריץ בגד עקר מערתו של העלעול, אחרי דאינו רשום ע"ז המלאכה תמונת החרישה ממש. נמלא דבענינים אלו באה הכונה להשלים גברי המלאכה. ובאופן זה י"ל דכל מה שהמלאכה העקריה היתה יכולה להעשות בלא עשיית מלאכה זו האסורה מתקבצת יותר אל שלימות גדר המלאכה השניה, דמה שעושה באופן זה שיעשה גם המלאכה השניה הוי כמו הוכחה שכיון לזה, ומשלים בזה הכונה כמו בגרידה אם היה בידי לעשות פעולת הגרידה בלא עשיית חריץ, ובכ"ז נראה באופן שנתהוה חריץ, א"ל הוי זאת



שהעיקרתי זה] ולפי יסודי ההבדל מובן דהבא לא הוה בגדר דפסיק רישא, והסברא בעצמה שמבטרת מדוע לא הוה פ"ר היא בעצמה תעמוד גם לברר מדוע סובר רב יוסף דלא הוה כלל תולדה דתורש. והבן היטב, ומיושב בעיה כל הסוגיא עם פסקי ההלכות. וכל הדברים האלה הם נמשכים ומסתככים רק מדיעה הראשונה, וכל מי שיעיין היטב יראה איך שהם נמשכין ומסתככים כסדרן עד שנחשבים כמו סבה ומסובב. ועוד לא נשתלמו כל הדברים והחקירות שיש לי בזה, אמנם מזה המעט ג"כ יבין כל אחד איך שדרכים כאלה מישרים כמה ענינים ומעוררים כמה חקירות חדשות וגודרים גדרים חדשים ומציאים המושגים הפנימים ומבדילים המושגים זה מזה עפ"י גדרים ברורים, ולכלם בשם יקראו אשר זהו תכלית הלמוד האמת.

(ח) והנה אם כי בנוגע לבאור עומק הסוגיות לא ראיתי לכתוב יותר פה, בכ"ז ראיתי כי יש לי עוד מה לדבר פה, והוא לאמת מה שכתבתי לעיל בסוף ההקדמה: ידרכי העינין והעומק המכוונים בשם דרכי ההגיון יקצרו וירחיקו את הפלפולים הגלוחים כו' אבל ירחיבו ויקרבו דרכי הפלפול הישרים אשר בשכל ובתבונה יסודם כו' כי ילמדו איך לדמות ענינים שונים זה לזה ואיך להבדילם זה מזה. כי גם בבאורי בסוגיא זו דמוק אשר היא רק באור עמוק השייך רק לסוגיא זו ואשר כפי הנראה אין לה דבר עם שארי ענינים, בכ"ז אחרי העינין יראה המעיין כי יש בפה מקום גדול לפלפל מכמה סוגיות לחרום

כמו כונה ד"ס בזה רושם של מלאכה חרישה דהוי כמו שהמעשה בעצמה מעידה על הטובה, אבל היכא דהגרייה אי אפשר להעשות בלא עשיית החרץ ח"כ ממילא ליכא מעגס הטובה המלאכה שום רושם היכר על מלאכה הרישוי, ע"כ לא נחשבה כלל בשם מלאכה זו וממילא לא נקראת כלל בשם חרישה. וא"כ מבואר דבכ"ג גורס עינין של לא אפשר היכר, וכ"כ באסורי הגאה כל ענין הגאה הוא ענין הספקת רצון עפ"י מחשבתו והרחבת דעתו, ובלא הטובה לא נשלמו גדרי ההגאה, וע"כ טי"ך גם בזה ענין של לא אפשר. ובאמת מצינו ענין של לא אפשר רק בשני אלה, בענין דגרייה ובענין דח"כ [לבישה כלאים הוי מגדר דח"כ] כמו שבארתי שם באורך] והוא מ"ד דבשני אלה בלא הטובה להשלים המלאכה. כש"ד דבכונה מעין ידיעה נקראת מלאכה זו [דמסבבת בהכרח האסור והחיוב] בשם פ"ר וגורמת אסור וחיוב ובכונה מעין מלאכה, נקראת לא אפשר וגורמת היכר. והנה ידעתי כי הדברים הקלרים האלה לא יספיקו עוד להסין חור בהיר על כל העינין של לא אפשר עם כל תולדות העינין הגדול הזה, ולפי באורי הג"ל יש עוד שם לבאר שם כל הכוונות ולדבר ביסוד המחלוקת של דש"מ איך תשתלשל מחלוקתיה גם בענין כונה דבאה להשלים המלאכה, ולברר אשר באמת יש נקודה אחת המחברת שני מיני כוונות אלה, עד שיהא מוכח מדבריהם דפליגי גם בין כונה זו, מ"ד דיסוד המחלוקת דש"מ [בכונה דבאה להשלים הדיעה] הוא אם דבר הבאה במקרה בטל לעצם המלאכה, ומאן דסובר דאסור הוא מ"ד דסובר דלא בטל במקרה, ח"כ ממילא מוכח דגם בכונה דבאה להשלים המלאכה ג"כ אסור דש"מ, דכיון דלא בעלה חל גם על מלאכה המקרית שם מלאכה. אמנם הדברים האלה ארוכין מאד, כי דרוש לזה לבאר גם כל הענין של דש"מ, ולגנוע בפסוק זה אם הוה דא' או דרבנן ובשאר מלאכות, ובפ"ר דלא ינחא ליה, ובח"כ אשר כבר הארכו בזה הקודמים וכפי דברי הארבעה שם גם בזה להתאימם עם יסודי דברי, ומ"ד כי בכל אלו יש ארכות גדולה ע"כ לא כתבתי מזה בפה ועל אלו נהבארנו בעצם ספרי, וכאשר יזכני ה' להוילאו לאור יראו שם המעיינים בע"ה דברים נפלאים ואמתיים, ופה רציתי רק ליתן ציור ברור מהמושגים הנוגעים להעיין שנהבאר בפנים.

עפ"י דרכי הפלפול האמתים [ויקיש מזה על שארי מקומות כי לא ידעתי אם יהיה בידי לבאר זאת בשארי המאמרים, ע"כ ראיתי חובה לעצמי לבאר מזה למצער בבאור מאמר הראשון] וכאשר נציין בפה בקצרה מעט מראשי ענינים אחרים שיש לצרפם בפה. כי מה שכתבנו בבאור המחלוקת דרבה זרב יוסף, שהוא אם אולינן בתר הפעולה או בתר התכלית, אחרי העיון נראה דיש להתאים הדברים האלה עם דברי הרישב"א בחדושיו למ"ק שכתב שם דמעמיה דרבה הוא משום דסובר דאולינן בתר השתא ורב יוסף סובר דאולינן בתר לסוף. כי חנה יחס כל פעולה נגד התכלית הוי כיוחס ענין ההשתא נגד הסוף, דהתכלית יבא לסוף והפעולה תתראה מיד, וממילא י"ל דתלין אהרדי דמצד דרבה סובר דאולינן בתר השתא ממילא סובר דאולינן בתר הפעולה, ורב יוסף דסובר דאולינן בתר לסוף סובר דיש לגדור כל דבר כפי התכלית, ואחרי דיתברר דברור מחלוקתם הוא בזה הפרט כמילא נפתח לפי"ז כר נרחב למצוא עוד כמה ענינים שמסתבכים עם החקירה הזאת ולבנות עליו מגדלים רמים וגם חוקים ובצורים, כי באמת החקירה הזאת אם אולינן בתר השתא או בתר לסוף היא חקירה עמוקה וגדולה, דיסוד החקירה הוא אם השגוי דעתיד פועל על ההזד, ומקפת כמה וכמה ענינים בש"ס. ואולם יש בה כמה וכמה חלקים וגדרים מיוחדים אשר על פיהם יש לחלק גם הסוגיות השייכות לחקירה הג"ל לירע בריוק כל סוגיא לאיזה חלק היא שייכת (1).

(1) בדברי פה לדוח החקירה הג"ל ובהעמיקי פה בפנים בקצרה איזו סוגיות השייכות לחקירה הג"ל, ראיתי כי לשלימות הבנת הענינים הנני מוכרח להעמיק בפה גם החלקים הרבים שיש בחקירה הזאת. כי רק אחרי ידיעה הזאת יבין ב"ח מהמעיינים כל סוגיא לחיזה חלק היא שייכה. והוא כי שם בארתי אשר הגם כפי ההסקפה השעמית יראה כי החקירה הזאת של פעולה העמיד על ההוה היא רק חקירה אחת, חקירה כללית, אם שנוי העתיד פועל גם עתה על ההוה. ואולם באמת יש בה חלקים רבים אשר יש מקום לחלק בניהם בין חלק לחלק, ומחוקת החלקים יש הן בעצם חומר וזאת החקירה והן בהכליתה. כי מלד חומר החקירה יש לחלקה כפי החלקים הרבים שיש בענין הכוונת השנוי ובענין איכות חזק ביאת הדבר; ומלד הכלית החקירה יש לחלקה כפי החלקים הרבים שיש בעקר חקירה זו ובהכליתה שנוים זמ"י. ובאשר כל זה פה בקצרה הן החלקים שיש בחומר החקירה והן בהכליתה. ואומר: ידיעת החלקים שיש בחומר וזאת החקירה, יש לידע מראש כי יסוד זאת החקירה צנוי משני חומרים האלה: א) עלם פעולה השנוי; ב) השנוי שעמיד לבח. כי בצ"מ שחל החקירה מעמיד והוה הוא במקום אשר העתיד לבח מההוה י"ח בהתמונה אחרת, וממילא יקרא זאת פעולה השנוי העמיד [לבד השנוי מחוקף שיש בזה דאינס שייכים לשנוי כמו שיבאר לקמן] ויש בה שני חומרים הג"ל כי בשניהם יש לחקור. מתחלה יש לחקור בעצם השנוי גם אם היה עתה, ואח"כ יש לחקור אם פועל השנוי שעמיד לבח על ההוה לשנות דינו עתה משו"י. ובכל אחד משני אלה יש כמה חלקים שיש להבדילם זה מזה באופן דמכורר של אחת מהן יהיה מקום עוד לספק בשארי חלקים. והוא כי מלד ענין השנוי יש להשקיף על איכות השנוי הנוגע לחוקו, ויש בזה כמה חלקים שמשתיים זמ"י באיכות השנוי. ומלד הפעולה מהעתיד על ההוה יש להשקיף על איכות ביאת השנוי וערך ברור ביאתו, וגם בזה יש כמה חלקים וגדרים מיוחדים. והגם דבהסקפה ראשונה נראה כי ההבדלים שיש בענין עלם השנוי אינו נוגע לחקירה זו, דהא הכא עקב החקירה הוא בשנוי בזה אשר צעת שיבא יפעול בזדאי אם פועל גם מתחלה, אבל בשנוי שאינו פועל גם אז ממילא לא שייך לחקור אם פועל מתחלה מלד ביאתו בעתיד, אחרי דלם אז

הדוגמים לחקירה הזאת כפי שהיא בכלליותה ובהתעוררות יבואר כל זה, כי בהערה ו

לא יפעול, וא"כ ממילא כל החלוקים שיש בין שני לשני באופן שהיו שניים כאלה שיש מקום לספק עליהם שלא יפעלו כלל, בהם אינו מתחיל כלל החקירה של פעולת העמיד, אחרי דגם השני בציאתו לא יפעול. אמנם באמת יש כמה עניני שמו אשר כמו שענין חולשהם נותן מקום לספק בגוף השני אם פועל אז, כן מזה זה יש לספק דגם אם יומא דפועל אז, אולי אינו חזק כ"כ שיפעול עוד מתחלה מזה הספק. וע"כ יש כמה מיני שניים אשר אם ששייכים לחלקי עולם השני בכ"ז שייכים גם לחקירה זו, ויוצא מזה דבכלל יש כמה וכמה חלקים בחקירה הזאת. והנה הם בספרי בראשית באורך הבאור של כל חלק וחלק עם כל גדריה ותולדות הענינים האלה, אמנם בפה ראיתי לבאר מעט מזה ובקצרה.

הנה מספר חלקי השניים בעניני חלוקת החומר כפי ששייכים לחקירה זו הם בכלל עשרה [זולת השתי חקירות שאינן מזה שני כמבואר לקמן]. היינו: (א) "שני בכמות", אם השני הוא בכמות הדבר; (ב) "שני באיכות", שני שהוא באיכות הדבר; (ג) "שני האפשרי", אם הוא שני מזה שיכול לבא בתורת אפשרי אבל אינו מוכרח לבא; (ד) "שני ההכרחי", אם השני מוכרח לבא ואין לספק בציאתו; (ה) "שני פיזי", אם השני הוא מזה פיזימותו ולא מזה סבה חזונית; (ו) "שני חזונית", אם השני בא מזה סבה חזונית, מזה איזה פעולה וכדומה, ובלתי זה לא יבא השני בזה; (ז) "שני הנצות בהשגתו", אם כפי הרגילות מתקיים הדבר בעולם עד שיבא השני; (ח) שני שאינו בטוח בהשגתו, אם כפי הרגילות יכלה הדבר מן העולם קודם שייסוגו השני; (ט) "שני בעלם", אם השני הוא בעלם הדבר; (י) "שני בדיעה", אם בעלם הדבר ליכא שני, ואולם מתחלה נתחזק הדבר כן מזה הדיעה ואח"כ יתודע שאינו כן, ממילא נשתנה הדבר מזה שני הדיעה. והנה אלה העשרה חלוקות נחשבות גם לתמשה, היינו תמשה זוגות, כי יש בהן תמשה פרטים ותמשה המגבילים [והגם כי כמות ואיכות אינם הפכים אמנם הוו כמו מגבילים ואין ללמדם זה מזה, אמנם שאר הארבעה הוו ממש דבר והיפוכו] ויש לחשבם לזוגות, וכן הוא סדרם כפי זיווגם: (א) "שני הכמות ושני האיכות"; (ב) "שני האפשרי ושני ההכרחי"; (ג) "שני פיזי ושני חזונית"; (ד) "שני בטוח בהשגתו ושני שאינו בטוח בהשגתו"; (ה) "שני בעלם ושני בדיעה". והנה

בנקל יבין כ"א איך כי התמשה פרטים מאלה העשרה חלוקים מהתמשה שכנגדם המקבילים באופן הדבור על כל אחד ואחד מהתמשה הפרטים לא יספיק עוד על פרט השני המקבילו כנגדו. וכפי שחשבתים פה בדיוק] ונבאר זאת בקצרה: (א) "הכמות והאיכות", אם כי אינם הפכים אולם אחרי דהוו שני ענינים נפרדים ולכא"ל יש גדרים מיוחדים אין ללמדם תמיד זה מזה [ורק דבזה נחלק ענין של הכמות והאיכות מאיך הארבעה זוגות דהבא אין ללמוד לא כמות מאיכות ולא איכות מכמות בשום דבר ובאלו ארבעה אין ללמדם זה מזה רק בחד דאבל בחד השני יש ללמדם עוד בתורה כש"כ]. — (ב) "שני האפשרי והמוכרח", נקל להבין איך שיש לחלקם זה מזה דעל השני שהוא מוכרח לבא יש יותר מקום לאמר דיפעול על ההוה מכפי השני בציאתו הוה רק בתורה אפשרי. וע"כ אם נדע שהמוכרח פועל יש לספק באפשרי, וכן אם נדע שהאפשרי אינו פועל יש לספק במוכרח. אמנם אם יומא דהאפשרי פועל א"כ כ"ש המוכרח, וכן להיפך אם יומא דהמוכרח אינו פועל א"כ כ"ש האפשרי. חוהו מה שפחתו דכל אלו אין ללמדם זה מזה רק בחד דא, ורק בכמות ואיכות אין ללמדם זמ"ל בשום דבר. והנה באפשרי נוסף יש ג"כ כמה מדריגות. ובספרי "ערכי המושגים" בבאור המושגים האלה אפשרי, מוכרח, נבגוע התבאר שם כי כל דברי המדרגות שיש מן מוכרח עד נמוע כלם נכנסים תחת גדרי אפשרי [ועי' פה"מ להרמב"ם ל"ח ר"ט]. ולפי"ז ממילא מובן דיש כמה וכמה אופנים וחלוקות] באופן דאפשרי ומוכרח אשר מברור של אחד מהן יש לספק בהשגתו, דכל שני שהוא יותר קרוב לבא יבול להיות שיפעול ביותר על

מבואר עצם החלוקים וההברלים בכליות. ואחר כל סוגיא יבואר בהערה לאיזה חלק

ההוא, ומספר המדרגות שיש באפשרי כן הוא מספר הספיקות שיכול להיות בזה [וכזה היו הספק רק לענין חקירה זו ולא לענין עצם שמו דאפשרי ומוכרח אינם מעמלים ומחליטים עצם השמו בעת ביאורו]:
 — ג) שמו פנימי וחזוי, עקר ההבדל של שמו פנימי לשמו חזוי יש לשמשו לענין עצם השמו. כי כל שמו אשר הוא בא מלד פנימיותו פעולתו יותר חזק מדבר שבא מענין חזוי, כאשר נחבאר היעב הבדל הזה בספרי הג"ל בכמה מקומות. וז"ל ממילא מוכן דיש לחלק בין שמוס האלה לענין עצם פעולה השמו גם בעת ביאורו. אמנם גם לענין חקירה זו יש מקום גדול לחלק בין פנימי לחזוי, לבד דכל ענין פנימי הוא יותר מוכרח מחזוי, כי זה נכנס תחת ההבדל של אפשרי למוכרח, אלא אם גם אפשרות שוים ג"כ יש מקום לחלק ביניהם, דבמדה זו אשר השמו הפנימי הוא יותר חזק משמו החזוי, במדה זו יש גם לומר דהפנימי פועל יותר על ההוא, ומלד זה יש תמיד להבחין ערך עצמת הסבה ולחלק ביניהם כפי הדלי המדרגות של עצמם וחלישותם. — ד) שמו בעומ בהשגתו ושאינו בעומ בהשגתו, מוכן ג"כ בקל. כי השמו אשר לפי ההרגל יתקיים הממלא הנושא של השמו עד שיבא השמו, יש יותר מקום לומר דפועל על ההוא משמו מה אשר כפי ההרגל יכלה הממלא מן העולם ערם ששינוי השמו, וממילא יש גם תמיד להשקיף על ערך הרגילות כי גם בזה יש כמה מדרגות [מה אינו שייך לעצם השמו בעת ביאורו רק לענין חקירה זו]. — ה) שמו בעצם ובידיעה. עקר ההבדל של עצם לידיעה הוא בעצם השמו כי דעים תלוקים הם וגדרים בגדרים מיוחדים אשר כמעט אינם נגבלים זע"ל. אמנם יש לחשוב לענין חקירה זו כי יש הבדל גדול בין דבר שענין ביאור השמו העמיד כפי חכמתו הוא שמו עצמי [אם פנימי אם חזוי כי ענין העצם כולל שזה הממלא ישתנה ואחת הוא אם מלד סבה פנימית או מלד סבה חזונית] לדבר אשר כפי חכמתו, חקירת ביאור השמו הוא רק מלד איזו ידיעה ולא שהדבר ישתנה בעצם.

ודע כי לבד החלקים הג"ל יש עוד ב' חלקים השייכים לחקירה זו: ה) «ההוא והעמיד» ; ב) «הכללי וחלוקי». באור הדבר, דכל אלו שחשבנו פה הוא במקום ששתנה הדבר, אם מעבר להוא או מהוא לעמיד עפ"י אחד מדרכי השמוס הג"ל. אמנם יש ענינים כאלה דעלם זורחם אינו כפי המסובב והחכלית מהם, וזהו בלא שום שמו, וגם ידוע לכל דהוא כן בהחלט, ופס יש ג"כ לחקור אם להשקיף על עצם הדבר או על המסתעף מהם, והמסתעף נגד עצם הדבר היו בערך העמיד נגד ההוא וע"כ נגבלת היא ג"כ עם החקירה הג"ל, וכן יש בכמה דברים שיש ל"מ גדולה אם שרדיו כפי כלליותם או כפי חלקיהם, והיא ג"כ נגבלת עם החקירה הג"ל, וכל אלו שייכים ג"כ לחלוקת חומר החקירה. סוף דבר דיש עשרה מיני שמו בענין עבר והוא ועמיד, ופני חלקים השייכים לחקירה זו בלא שמו. ועשה נבאר בקצרה גם החלקים שיש בחכלית החקירה. הגה חכלית החקירה היא לחקור על השמוס שעלול לבא בהמשך העת אם משנים דינו. אמנם יש בה כמה וכמה חופנים שונים: א) אם שמו העמיד פועל על ההוא, פ' אם הוא דבר כזה אשר בעת שיגיע השמו ישתנה בוודאי דינו, וע"כ יש רק החקירה אם יש גם עתה לשמו דינו משו"ז ; ב) אם שמו העבר פועל על ההוא, פ' אם בעת העבר במצבו מקודם היה דינו אז כפי חכמתו, ויש לספק אם י"ל דמשו"ז ששתנה דינו גם עתה בזהו אחרי ששתנה ממנו ההוא ; ג) אם ההוא פועל על העמיד, היינו במקום דעתה ודאי יש לסקוק כפי חכמתו, ויש בזה חקירה הסוכה, אולי מלד החלטה ההוא יש להיות גם לעמיד כן גם בעת שיגיע השמו. אם אמנם כי לו היה מתחלה כן לא היה כן דינו ככ"ל י"ל דהחלטה ההוא פועל כ"כ עד שגם לעמיד בהגיע זמן השמו לא ישתנה דינו ; ד) בכל מעשה שנגעה בהמשך העת אם לסוף המעשה נמשך גם על

היא שייכת ויבואר גם הדברים הנחוצים לזה. והמעין שרוצה לידע עקרי הדברים יעין היטב בהערות כי בלעדי זה לא יבין היטב תוכן הדברים. ואחרי שהקדמתי כל זה אהל לכתוב פה המקומות השייכים לכלל החקירה: א) בפסחים (פ"ד ע"ה) "גידין שסופן להקשות ר' יוחנן אמר נמנין עליהן בפסח ר"ל אמר אין נמנין עליהן בפסח. ר"י אמר נמנין עליהן בחר השתא אולינן ור"ל אמר אין נמנין עליהן בחר בסוף אולינן. הנה מצינו מחלוקת מפורשת בזה, וכפי שכתבנו היא נגבלת ומתאמת עם המחלוקת דרבה ורב יוסף במו"ק. ט) ועד"פ י"ל בזה דבר אחד. והנה בכפרי "מושגי הנמצאים" בהשקפה ח' שנווי הנמצא" במערכה השניה ימן המאוחר אל הקודם" כתבתי דיש חקירה כללית אם שנויי העבר והעתיד אינם פועלים מאומה על עניני אסור והיתר ומצוה, מצד דנגדרים כפי מצבם בהוה, או דפועלים מה לשנות את ההוה מאסור להיתר או מהיתר לאיסור [אז לענין שארי דברים שיש נ"מ בזה מצב העבר להוה או להעתיד] כפי פעולת שנויי העבר והעתיד [עיי"ה בהערה ו']. וכפי שבארתי שם ווצא משום דיש בכמה מקומות, אשר אין לחלק בין פעולת העבר לפעולת העתיד, ובענינים האלה יש לומר דמי שסובר שיש להביט על העתיד, והעתיד פועל על ההוה, יסבור כ"כ גם העבר פועל [במקום דיש לו איזה שייכת שיפעול מה דלא בכל מקום שייך לומר שיפעול בהחלט] וע"כ י"ל דר' יוחנן דסובר הכא דאין להביט על העתיד סובר כ"כ במנחות (כ"ד ע"ה) לענין בשר העגל שנתפח ובשר זקונה שנתטעך דמשתערין כמות שהן ולא לכמות שהן היינו דאין להביט גם על העבר. ור"ל דסובר הכא בפסחים דבחר בסוף אולינן דהעתיד פועל על ההוה סובר כ"כ שם במנחות דלכמות שהן, דהעבר פועל ג"כ על ההוה. וא"כ רב דסובר שם כמות שהן והעבר אינו פועל, י"ל דסובר כ"כ דהעתיד אינו פועל. והנה רבה סובר בכל מילי כרב [שבת (כ"ג ע"ה) ובכ"מ]. וע"כ י"ל עד"פ, דמשו"ה סובר רבה הכא במו"ק דאולינן בחר הפעולה ולא בחר התכלית, משום דסובר בזה כרב דהעתיד אינו פועל על ההוה. ועיי"ש במנחות דאיתא שם "אמר רבה כל היכא דמעיקרא הוי ביה והשתא לית ביה" כו'. ושם בספרי הארכתי הרבה בזה (ז) ובארתי גם כל הסוגיא דמנחות ואין כאן

חילתה שם המעשה או לא, פ' במעשה כזה אשר כל עוד שלא נגמר המעשה בשלימות אינו חל עליו כלל שם המעשה וע"כ יש לחקור אם אח"כ חל על ההתחלה שם המעשה או רק על הסוף. אלו הן ראשי החלוקות בכלל אבל פירעו יש בהן כמה וכמה חלקים. וביחוד יש כמה חלקים בחלק הד' כי הוא מתפרד לכמה אופנים, דיש כ"מ בחזרה אופן הוי ההתחברות של הסוף עם ההתחלה. ואם היה אופן שיתפרדו זה מזה [הסוף מההתחלה] או לא, ויש בזה כמה אופנים וגם יש כמה ענינים שונים שהחקירה הזאת מונעת בהם, ויש לחלק זמ"ל כערך עמם הכדלם זה מזה. וגם יש לפעמים אשר החלטת סוף המעשה הוא רק בשו"מ, וגם בזה יש כ"מ גדולה. כש"ד דיש בזה כמה וכמה חלוקות ויצארו לקמן בקצרה בפנים ובהערות [והנה לא חשבתי צפה גם הכדל שיש בין שניו במעשה לשני דממילא, אמנם לא חשבתים צפה יען כי הם נכללים בחלוקה של שניו פנימי וחזוני כי כל מעשה הוא ענין חזוני וכן יש עוד חזיה ענינים שנגבלים לדאיה עם חקירה זו כמו ענין חזקה, דיסוד חזקה הוא בשניו דהוי ספק עליה אימת נעשה אך באמת יש לחלק זמ"ל]. —

(ז) אין בידי להעתיק צפה כל הדברים שיש לי בזה, ורק הגוגע לזה אכתוב בקצרה. בענין השני הזה של גידין שסופן להקשות [ששחנו מריטוך לקשות] יש חמשה פרטים האלה: א) שני באימות;

המקום להאריך. ב) בנדרים (כ"ג ע"ה) בר"ן ד"ה וקשיא להו מבאר שם בחד מעם

ב) שני הכרתי; ג) שני פנימי; ד) שני כמות בהשגתו, כי כפי ההרגל מתקיימים צעולם עד שיחקשו. והגם דכפה לא נתקיימו בכ"ז היו נ"מ גדולה מזה אשר כפי ההרגל הם מתקיימים; ה) שני צעלם ובחכמית היה מהוה לעמיד. ובהסוגיא דמנחות היו שני באיכות [בשערו], ואפשר, ומעבר להוה. ואולם בכ"ז אין לדמות מה שכתבתי דלזלי לשיטתייהו, דעד"פ יש מקום לאמר דלזלי לשיטתייהו, ד"ל דמאן דסובר דפועל סובר דגם בשמי האפשרי, ומאן דסובר דלזנו פועל סובר דגם ההכרחי לינו פועל. ומלך כמות ואיכות לא שייך הכא כ"כ לחלק. ומלך עבר ועמיד כתבתי שם ד"ל דלזנו אהדדי [וכמו שהבאתי פה בפנים]. והנה שם בספרי בדברי צעין הכמות והאיכות כתבתי בזה כמה דברים יקרים ותקיפות נכבדות אשר מאריכותם אין להעתיקם צפה. ואולם ענין אחד ראיתי להעתיק צפה, והוא, דהנה שם הראיתי דים כמה תנאי הגבלת הנושא אשר אם כפי ענין ההגבלה נראה דהם הגבלת תנאי הכמות בכ"ז יש להסתפק בהם ולומר דהם רק הגבלת האיכות, ושם כתבתי זה לענין הסוגיא דמנחות ופסחים לחזק השמות, ופה לינו נוגע כ"כ לענין זה כ"ל, ורק מלך תועלת עגמי הדברים אעתיק מזה מעט.

אחרי אשר בארתי שם דשני הכמות והאיכות [באסור והיתר ומזיה ועומאה וכדומה] הוא הכל צותף הגשמי של נושא האסור, כי כל האסורים והמיובים [מהאסורים] הם נשואים צותף הגשמי, כי באין נושא גשמי אין אסור ומיוב, וכ"כ יש פרטים ותנאים מיוחדים המגבילים בהגבלות מיוחדות את תנאי הכמות והאיכות של הנושא הגשמי עד שיהיה ראוי לשתת עליו שם אסור ומיוב, ואם לא נתמלחו התנאים האלה או שנתבטלו אין עוד ע"ז שום אסור ומיוב. והנה הגבלת שעור הנושא משמע דהוא מהגבלת הכמות דגדרו הוא להגביל שעור המוגבל של הנושא למיוב וגם לאסור [וגם לר"י דסובר ח"ט אסור מה"ח הוא רק מלך חזי לאצטרופי, וגם יש בכמה אסורים שמורה דח"ט מותר מה"ח כמו שכתבו האחרונים] והגבלת הטעם והמלך של הנושא ובידיותו הוא מהגבלת האיכות כי יש בכמה דברים אשר הפגם והסרחון והרקבון וההתערבות [עם דברים המותרים] גורמים היתר. וכן יש עוד כמה פרטי הגבלות הנוגעים למלך הנושא. אולם אם כי בהשקפה הראשונה נראה דהשעור הוא מתנאי הכמות בכ"ז הראיתי דים בזה חקירה גדולה, דים מקום לאמר דהוא רק מלך גדרי האיכות, דידוע דים שהחליטו דקפידת השעור הוא מלך דבב"ר מזה לא נחשב לאכילה והגאה. וכ"כ היה ברור בעיניהם החלטה זו עד שהוליו מזה דלר"ט דסובר כ"ט למכות יסבור דכ"כ חייב בשלא כדרך הגאון. ע"י שבושט (כ"ג, ע"ב) בחו"ט ד"ה דמוקי לה ובחדושי מהרש"ל ומהריב"ל. וא"כ לפי הנחה, זו מוכח בבירור דהגבלת הכמות של השעור הוא רק מלך האיכות דגדר ההגאה היו מגדרי האיכות.

אמנם באמת הדבר לא ברור עוד ויש סברה גדולה לומר דהשעור הוא רק מלך תנאי הכמות וכמו שערי טומאה וכדומה. וא"כ לפי"ה אין שום האצטרופה לכ"ט עם שלכה"ל. ולכאורה יש לחזק עוד הדבר ולהביא ראיה דשעור הכמות והאיכות הם שני דברים. דהא ידוע דר"ט לינו מדקדק בשעור הכמות וסובר כ"ט למכות [ע"י מיר (ד' ע"ה)], מכות (י"ז ע"ה), שבושט (כ"א ע"ב, כ"ד ע"ה), מעילה (י"ח ע"ה) [[וכ"ז הלא ראינו מדקדק מלך צעין האיכות דהוא מראשי הסוברים דנו"ט לפגם מותר, ע"י ע"ז (ס"ז ע"ב) ונו"ט לפגם הוא מעין תנאי האיכות, א"כ מוכח דהם שני דברים. אולם באמת י"ל דהשוך הדבר דמדברי ר"ט יש עוד ראיה דשעור הכמות הוא רק מלך האיכות. דהא באמת יש להתבונן מלך בדברי ר"ט מדוע סובר דלקרבן צעין שעור, וע"כ דהגבון הוא כמו שהביא הריטב"א במכות (י"ז ע"ה) בשם הר"מ: דסברת ר"ט הוא משום דאחשיבה דכיון דהוא חלל זה במזיד נראה דמחשיב זאת להגאה, וע"כ קרבן שהוא על אכילה שוגג צעין שעור, דהכא לא שייך אחשיבה, וא"כ לפי"ה מוכח דלר"ט

הסברא דדבר שיל"מ לא במל בדרך נפלא ותכלית דבריו הוא בן: דהנה ענין בטול הוא

הוי השעור רק מגדרי האיכות, דאם נימא לדרידיה הוי השעור מגדרי הכמות, וסובר ללא בעינן כלל שעור א"כ הלא אין שום ל"מ בין שוגג למזיד ולא שייך כלל הסבחה לחשביה, וע"כ דלפי זה מוכח דהשעור הוא מלך האיכות, ומש"ה סובר דהיכא לחשביה נחשב זאת להגאה, דהנאה תלויא רק כפי רגלן ומחשבת האדם הנהגה [וכמו שכתבתי לעיל בהערה ה' לענין לא אפשר בזה"ל עיי"ש] וי"ל דר"ש לשעמייה בזה דדריש מד"ק וסובר דעטס דשעור בעיניי אכילה הוא רק מלך דבגזיר מהבא לא נחשב להגאה. וממילא מחלק בין שוגג למזיד, ואחרי דסובר דעקר הקפידה הוא באיכות ע"כ סובר דה"ט לפגם מותר. וזהו סברת רבנו יקיר בע"ז (ס"ח ע"ה) בתו' ד"ה ואידך דתערוכות מודה ר"ש דבעינן שעור. ועי' שנת (פ"ט ע"ה) חד"ה אסורין, ומעילה (י"ח ע"ה) חד"ה ותי, והוא דתערוכות הוא ענין איכות, וכיון דהוי שלא בדיעתו רק שנתערב ממילא לא שייך ביה לחשביה. ומיושב בזה הא דבגמרא בבבועות (כ"א ע"ב) מביאים לפשוט, דר"ע סובר דבכל התורה בעינן שעור, מזה דסובר מיר ששרה פתו ביין ויש בו כדי ללרף כית חייב, וקשה מאד דמאי רחיה הוי מזה אחרי דתערוכות מודה גם ר"ש, וכבר נחקשו דברים בזה. עי' שעה"מ (פ"א מהל' חו"מ ה"ו) וכו'. אמנם להג"ל מיושב דהא הכא איתא ששרה דבמוה שרה, וא"כ שייך לומר לחשביה ויש בזה גדר האיכות ומיושב מאד, ואכמ"ל יותר בזה. עכ"פ מנאחר דכפי בחור הג"ל בדברי ר"ש יש מקום גדול לומר דשעור הוא מגזרי האיכות. אולם בגוף הבאור של הר"מ בדברי ר"ש יש הרבה לדבר, ועי' שבועות (כ"א ע"ב) בתו' ד"ה ולא אמרו, דמבואר שסוברים דגם במזיד ובכרת סובר דבעינן שעור. וא"כ מוכח ללא אחרין קו, וגם יש לעיין בזה דסובר בשבת (ע"ו ע"ב) דסובר דשעורין נתנו למלטייהו, אס נימא מדסובר דגם להמליע בעי שעור מוכח דסובר ללא אחרין לחשביה, או מרחיזין דמתשיב את המליע מוכח דסובר דהוא מלך לחשביה. ואכמ"ל ובספרי נתבאר בע"ה כל אלה עם גדריהם.

עוד כתבתי שם די"ל דענין זה: אס השעור הוי מגדרי הכמות או האיכות יתלה בזה שנתבאר בספרי "ערכי המושגים" בערכים האלה אבילה, הגאה, תכלית אבילה, אסורי אבילה, אסורי הגאה, דיש חקירה גדולה אס כל אסורי אכילה האסור הוא מלך עטס האכילה לבד או מלך תכלית האכילה לבד היינו ההגאה [אס הגאה גרמו או מעיו עיי' חולין (ק"ג ע"ב)] או מלך שניהם ביחד היינו האכילה וההגאה מהאכילה. והיא חקירה רבתי הוגעת לכמה דברים. דאס נימא דהאסור הוא עטס האכילה א"כ הוי האסור גם אס לא נהגה, ולהיפך דאס נהגה שלא ע"י אכילה אין שום אסור. ואס נימא דהעיקר הוא ההגאה א"כ אס אכל ולא נהגה לא הוי כלום ולהיפך י"ל דיש אסור גם אס נהגה שלא ע"י אכילה. ואס נימא דבעינן שניהם, ממילא יש להקפיד על שניהם ביחד. והנה אס נימא דיסוד של אסורי אכילה הוא ההגאה, ממילא י"ל דהשעור הוא מלך האיכות, ואס נימא דהוא מלך עטס האכילה י"ל דהשעור הוא מלך הכמות לבד. וכתבתי שם די"ל דזהו המתחוקק של ר' אבהו ומחזיקה בסמחים (כ"א ע"ב) דר' אבהו דסובר דלא יאכל כולל גם הגאה סובר באתה דעיקר אסור האכילה הוא בשביל הגאה, והא דתורה כתבה בלשון שלא יאכל מלך דדבר הכתוב בזהו וכפי ההוה וההרגל סתם הגאות מן דברים הגאכלים הוא ע"י אכילה [וכפי שנתבאר בספר הש"י בכלל של "דבור הכתוב בזהו" הבאור ממנו יש מקום גדול לאמר דגם זה נכלל בענין כלל זה] אבל ממילא ידעין מזה דכל הגאות אסורים, ומחזיקה פליג ע"י וסובר דעקר האסור הוא עטס האכילה, וממילא יש לומר דהחקירה בשעור אס הוא מלך האיכות או הכמות תלוי בזה.

ועפ"י הבאור הג"ל בדברי ר"א רחיה ליישב הא דאיתא שם בסמחים (כ"ב ע"ה) מתיב ר"י נשתח

רק מצד הניגוד שיש בין הבטל להבטל ומצד זה סובר ר' יהורא דמביים לא בטל

והרי גיד דחתמא אמר על קן לא יאכלו בו' והגן שולח אדם בו' קסבר ר"א כשהותרה נבילה היא וחלבה וגיזה הותרה, היתחא למ"ד יש בגידין בנו"ט, אלא למ"ד אין בגידין בנו"ט מא"ל, מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנו"ט ר"ש בו' ר"ש ה"ג דאמר בהגאה". וקשה מאד להבין הקו' ,למאן דסובר דאין בגידין בנו"ט מא"ל" הא ודאי דגם להסובר אין בגידין בנו"ט ככ"ז מודה דיש בו שווי דמים מאד שראוי להשתמש בו על איה ענינים וא"כ מדאמרה התורה שיתן וימכור הגבלה, ומשמע עם הגיד מוכח דמוחר בהגאה. ומה שרש"י כתב שם: דלקח מ"ד לא הוי הגיד בכלל נבילה, מוכן דהוא דחוק, וגם מה שרש"י חזק מהמפרשים לומר דעיקר הקו' הוא מאד דכתיב חתונה ואכלה ולהך מ"ד לא שייך אכילה בגיד ח"כ ממילא מוכח דלא קאי על הגיד [עיי"ה בצאור רבינו מנחם על פסחים] הוא ג"כ דחוק, דהא גם באזהרה כתוב על הגיד לשון "לא יאכלו", וגם הא כתיב ומכור לנכרי, וי"ל דקאי גם על הגיד. אמנם עפ"י דברי הר"ל יש לומר דיש בזה כונה אחרת בהך קו'. דהקו' ,למאן דסובר אין בגידין בנו"ט מא"ל" אינה סובבת מאד הך חתמי' שולח אדם בו' רק דסובר בכלל על ר' אבהו, היינו לדדידיה יקשה על ר' אבהו מעקר האזהרה דלא יאכלו בני ישראל בו'. והוא, דאחרי דעקר היסוד של ר"א הוא דסובר דכל אסור אכילה הוא רק התכלית של אכילה היינו ההגאה, ולמאן דסובר דאין בגידין בנו"ט מוכח דל"ל קן דהא לדדידיה אין שום הגאה מאכילתו ובכ"ז כתבה התורה לא יאכלו וע"כ דקאי על אסור אכילה גופא. ח"כ ממילא יש להוכיח מזה דכל אסור אכילה הוא רק מאד עמש האכילה ולא מאד הגאח אכילה, וקשה על עקר הכלל של ר' אבהו. והגם די"ל דשאני הכא דגלי קרא דמזה דאין בגידין בנו"ט מוכח דלא יאכל קאי רק על אסור אכילה, וכמו בכל הוי קשיות שמקשים שם על ר' אבהו ומחזיקים שא"ה דגלי קרא וגם בגבילה גופה כתוב שם היתר הגאח וילפינן משם אסור הגאח ולא דאמרינן דיליף משם להיפך משום דאמרינן שאני הכא דגלי קרא, וא"כ הכא גבי גיה"צ יומא ג"כ כך דשא"ה דגלי קרא. אמנם באמת לא דמי, דבכל הוי הגילוי רק דשארי הגאחות מותרים וע"ז שייך לומר שא"ה דגלי קרא ולא נסתר מזה עקר היסוד של ר' אבהו. אבל הכא מגיה"ג הלא נסתר עקר היסוד, דמוכח מזה דלא תליא כלל בהגאח ובזה לא שייך לומר שא"ה דגלי קרא. ודאי להספיר יותר הדברים. הגה עקר הכלל של ר' אבהו [דבאסורי אכילה נכלל גם הגאח] כפי שבארתי הוא צנוי על שני יסודות: א) דאסור אכילה הוא רק מאד הגאח אכילה; ב) דאין הבדל בין הגאח אכילה לשארי הגאחות. והוא דכפי הכלל שנתבאר לעיל (בפרק ח' אות ח') דיש חמיד לעשות מן הפרטים כללים, ע"כ גם בזה אחרי דמנית יסוד מוסד דיסוד אסור אכילה הוא משום הגאח יש לעשות אח"כ יסוד השני היינו להפסיק אח"כ ההגאח מהאכילה בכדי לעשות ההגאח למושג כללי מושג אסור ההגאח. והנה כשנעיין נראה שיש הבדל גדול בין שני היסודות האלה, דיסוד הראשון מקורו הוא בפ' הקרא יסוד השני הוא מאד הסברא לבני לחלק בין הגאח אכילה לשארי הגאחות וכפי הכלל הג"כ. ומעתה מוכן דבכל אסורי אכילה דמנינו דגלי התורה דמוותרים בשארי הגאחות אין מזה לסחור עקר הכלל של ר' אבהו, די"ל דיסוד של אסור אכילה הוא ההגאח, וזהו הפי' האמתי של לא יאכל לא תאכל בו', ורק לעיין זה להוציא אח"כ דשארי הגאחות ג"כ אסורים כמו הגאח אכילה, ע"ז גלחה התורה דפה חלוקים הם. ובאמת הלא יש מקום לחלק ביניהם, ואולם משום דעפ"י כללי התורה יש לעשות חמיד מן הפרטים מושגים כללים ע"כ רק מאד זה י"ל דכ"כ כל הגאחות, וע"כ היכא דגלחה התורה לחלק ביניהם לא שייך זאת. וזהו הענין שראוי דגם אחרי שנתברר דיש הרבה מקומות דהאסור אכילה שלהם כולל רק אסור אכילה ולא איה"ג [וכמו שמוציאים שם על כל הוי מקומות שמקשו משם] גם אחרי כ"ז מחזיק ר' אבהו הך כללא. דכל מקום

דכיון דליבא ביניהם שום ניגוד עצמי לא שייך בטול. ואולם מעמיהו דהכמים דסוברים

שנאמר לא יאכל כו' טולל גם חי"ל" לכלל חמיטי, משום דמתליע דכל הני מקומות הוו רק פרטים היוצאים מן הכלל. ולכא"ו אינו מובן מדוע לא נהעורר לאמר חולי הוי להיפך, דיש לילף מכל הני דכ"מ הוי רק אסור אכילה ולא הנאה. אמנם אחרי דיסוד זה לעשות אסור הנאה של אכילה למושב כללי הוי אחד מכללי התורה הנהג צכ"מ ע"כ אין צבה הפרטים האלה לבטל את הכלל הזה המהפשת כמעט על כל עניני תורה [ובספרי נהבאר זאת עפ"י כלל מיוחד] וכל זה הוא רק אחרי שנתברר דפי' של לא יאכל הוא מזד הנאה. כש"ד דביסוד השני שייך לומר היכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי וכ"ל. אמנם לענין יסוד הראשון [דאסור אכילה הוא רק מזד הנאה אכילה] לא שייך לומר היכא דגלי גלי כו'. ולענין זה היסוד אם נמלא רק במקום אחד סתירה גלויה היינו דנראה דיש חיזה אזהרה של לא יאכל דאין לפרשו בש"א מזד הנאה רק מזד עגם האכילה, סתירה כזו כחה רב לבטל כל הכלל הזה. דלא שייך צבה לומר דרק צבה המקום הוי יולא מן הכלל, דענין זה לא הוי מזד הכלל רק מזד הפי' הפשוט, ובאמת מובנה לא הוי רחיה גמורה ד"ל דאתי לדברים ככתבן, ורק אחרי ההחלטה הזאת יש להביא רחיה מנבלה. ואולם מזה שנראה דיש ענין של לא יאכל דמתפרש רק על אכילה בעגם מוכח דפי' של אכילה הוא פשוטו ויש לסתור כל המימרא. והבן מחד כי הדברים עמוקים ואמתיים בע"ה. ואחרי כ"ו י"ל דזה גופא קושיא, דלמאן דסובר אין בגידין צנו"ט ח"כ בהבנת דהאסור הוא רק על עגם האכילה אחרי דליכא מזה שום הנאה, וח"כ יקשה מאד מזה על עגם הכלל של ר' אבהו וח"כ לפי"ז מהפשת הגמרא כן: „הניחא למ"ד יש בגידין צנו"ט" מיושב הענין של גיד הנשה דליכא ע"ז שום קושיא וח"כ למ"ד אין בגידין צנו"ט מח"ל" יקשה עליו מאד מענין של גיה"ל דמעקר האזהרה של גיה"ל מוכח בפי' דאינו כן, ואינו חחרה כלל הקושיא על המהי'. ובספרי הי"ל הבחתי לזה הבאור, גם הכלל שנתבאר אלני בספר השני צנוגע לידעת ההלכות לטובת חז"ל, והוא דבאחרי שם דהיו כמה ענינים שידעום בכליות ולא בפרטיות, חהו שמצינו כמה פעמים אשר מתחלה הקבו על אחד חיזה קושיא מחזרה מהי' באופן אחד וח"כ כאשר הרזו זאת הקבו משם הקושיא באופן אחר, או שמצינו כמה מימרות אשר מתחלה הביאו המימרא בחיזה אופן וח"כ כאשר הקבו ע"ז אמרו כי נאמרה באופן אחר, והוא מזד דידעו דבכליות יש מזה קושיא, או שידעו דבכליות נאמר צבה הענין המימרא. וכאשר ראו כי בפרטים אלה אי אפשר שהיה הקו' או המימרא אמרו באופן אחר. והוא כלל נכבד וארוך הנוגע מאד לידעת הבנת כמה סוגיות ואין צבה להעתיקו כלו. וע"כ י"ל דגם צפה ידעו דיש קו' מענין דגיה"ל על מימרא דר' אבהו, והקבו מהך מהי' וכאשר חירזו זאת אמרו דלמאן דסובר אין בגידין צנו"ט ישאר הקושיא מניה"ל על מימרא דר' אבהו וכ"ל, וע"כ מיושב מדוע לא חזרו כל הקו' באורך אחרי כי היא קושיא אחרת כי סמכו צבה שידעו דהיה צבה קושיא מניה"ל וע"כ העמידו הקו' הנודעת באופן זה. וגם הבחתי שם לזה עוד כלל אחד מה שנתבאר אלני בס' הי"ל צנוגע לכללי לטובתיהם. והוא שבאחרי שם כמה ענינים שבעה שאמרו זאת מפה לפה אמרו זאת באורך וח"כ כהבו זאת בקוצר מליס, ובכרתי ענין זה בדליות. וגם ידוע דיש שהביאו דכמהדורות הראשונים מהתלמוד נמלאו שם כמה ענינים באורך עד כי יש שם כמה קושיות מתו' והראשונים ורק במהדורת בתרא קצרו והשמישו זאת ונמלאו זאת בדקדוק חיבה או אות אחד. ומזה יש רחיה דבעת שאמרו זאת בע"פ אמרו באורך, ודבר זה משיך אור על כמה ענינים. עכ"פ אחרי כל זה מבואר דיש לפרש הקו' כ"ל. וע"ז מתקן ליה להרצות דאינו כן, דגם צבה יש מקום לומר דרק הגאה הוא אסור, ומביא ע"ז רחיה ברורה דהא ר"ש סובר דאין בגידין צנו"ט ואיכו גופא הוא מנאשי הסוברים דגיה"ל אסור בהנאה, ואיך שיהיה מוכח לכה"פ דסובר דגם

דמבימ בטל הוא משום דסוברים דהניגוד שיש ביניהם בין אסור לחותר הוא כמו ניגוד

בגיה"ל יש הגאה מאחילתו ואמריק דהאסור הוא רק משום ההגאה, ואח"כ יליף מזה גם שארי הנאות [סליג על הכלל כשהתורה נכלה בו' דהא באמת אינו מוכרח וכמו דליתא בפסחים (כ"ג ע"ב) דיש שאינם סוברים קן עיי"ש] וע"כ דגם בגיה"ל אף להסובר דאין בו בכו"ע בכו"ל שייך לומר דהאכולו והנה ממנו, והוא מלד דכיון שאוכל זאת מחשיב זאת להגאה, וכמו שבאמת מבאר הרשב"א בתשובתו סברה זו דלגבי האוכל נחשב זאת להגאה. והלשון "ר"ש ה"ג דאסר בהגאה" הלשון "ה"ל"י י"ל דקאי על ר"ש דהלא גם הוא אוסר בהגאה. ועיי"ש בתו' ד"ה ורבי שמעון דפגרה היתה לפניהם הירבא קן "ור"ש נמי מיכר אבד בהגאה". ולפי"ז יתיישב מלד הא דהרמב"ם פסק (בפע"ו מהל' מאכ"א הי"ז) דאין בגידין בנותן טעם ובכ"ז פסק (בפ"ח מהל' הג"ל הי"ד) דגיה"ל מותר בהגאה, וידוע שכלם נחקרו בזה. אמנם לדברי הג"ל מיושב מלד אחרי דאין להם שום שייכות זה לזה. והנה גם מי שימאן לקבל הפירות שכתבתי בדברי הגמ' [כי מי שלא הורגל בזה הדרך, והכללים שכתבתי פה הם כזרים עוד צעיון, קשה שיקבל זאת בפעם הראשון] אמנם עצמי הדברים כשהם לבדם הם צ"ה צוריים ואמתיים. הארמתי מעט בבאור הגמ' דפסחים מלד כי הוא דבר חדש ומוגע לכמה עניינים.

והנה גוף החקירה שהעירתי בזה מעין דכמות ואיכות, דכלל אסור יש תנאי הכמות והאיכות היא חקירה יקרה וכבדה המפ"ה אור על כמה וכמה עניינים. כי יש כמה עניינים שהם מנופי ועקרי התורה שיש בהם כמה מצומצם וסמיכות באשר הם מסתכסכים בזה, וילאה המעיין למאז בהם פתח ומבוא אף לסול בהם דרך סלולה. ואולם עפ"י החקירה הג"ל יפח פתח רחב לבא בחדרי העניינים פימיה דבין המעיין אף לגודרם בגדרים מיוחדים. ובספרי נבארו בע"ה כמה וכמה עניינים עפ"י החקירה הג"ל, וביחוד הפימיה אור על העניינים האלה "שעורי האסורים", "התערבות האסורים ביה"א", "בשולי האסורים", "טעם כעקר", "מו"ע לפגם", "חמץ עוקשה", "שלא כדרך אכילתן והגאחן", "היתר מלמדך לאסור". ופה נרשום רק רושמי הדברים. — שעורי האסורים, נבארו מעט לעיל מה שיש להתבונן בזה עפ"י החקירה הג"ל. וממילא יש להבין כי הענין שהאסורים יאסרו גם דברים המותרים עפ"י התערבותם שם יכול להיות גם כן בשני עניינים: (א) מלד הכמות; (ב) מלד האיכות. מלד הכמות הוא כמו יבש ביבש ומין במינו דלא שייך משום הטעם רק דאסורים מלד עצמם, והוא מלד ענין הספק דיש לספק על כל אחד דלמא זהו האסור, אולם בדבר דנותן טעם האסור הוא מלד האיכות, וגם אם הסירנו גוף האסור בכ"ז אוסר מלד הטעם, וב"כ יש שני מיני בעוליים: (א) בעול הכמות, כמו יבש ביבש דהבא לא שייך מלד האיכות היינו מלד הטעם אחרי דהאסור לא היה מלד זה ורק מלד רבוי הכמות והוא דכל ספק שהרוב מכריעו להיתר מותר מן התורה [גם להסוברים דסד"א אסור מן התורה או גם במקום דלקבע אסורא דהכא אסור לכ"ע מן התורה הספק וכידוע] וכן הסברתי עוד דהו הענין דילפינן ענין בעול זה מסנהדרין, דגם שם אחרי דיש מחלוקת בהך דינא בין הסנהדרין גוסא הלא יש אח"כ לספק אף להפסד למעשה אם כהאסורים או כהמתירים או אם כהמחייבין או כהמחין וכלל אחד משני האופנים האלה יש ספק מלד ספק האפשרות כדעת החולקים. ומזינן דהתורה אמרה בזה דיש לעשות כהרוב, וע"כ דהוא מלד דהספק שהרוב מכריעו יש להחליט כן, ח"כ ממילא ידעין מזה כל ענין דבעול אסורים אשר הוא ג"כ מוגדר הכמות דגדרו הוא ג"כ ספק שהרוב מכריעו. (ב) בעול האיכות. אם האסור הוא מלד הטעם יש ג"כ ענין בעול שמבעל הטעם והוא בעול האיכות. כל החקירה דעפ"י כעקר היא ג"כ בגויה על זה דאם ימא דהעקר הוא האכילה בענ"כ הטעם אינו אוסר כלל אלא אם ימא דהעקר הוא הגאח האכילה ממילא אוסר גם הטעם. אמנם יש בזה עוד חקירה גדולה

עצמי עד דמשויזו שייך בטול, וביון דגם לחכמים ענין הבטול במין במינו הוא רק מצד

והוא דגם כשנחליט דגם הטעם אוסר [דילפינ מגעולי מדין או ממשרה, וממילא אמרינ דהאסור הוא משום הגאח האכילה] והוא מצד דעקר האסור מאכילה הוא משום התכלית, וע"כ אוסר גם הטעם, דהטעם הוא ג"כ אחד מהכליות האכילה — גם אחרי הגאח זו יש לספק ספק גדול. דהנה ההגאח הוי התכלית של האכילה רק בכלל, אבל בפרט יש לחלק האכילה לכמה חלקי התכלית כמו טעם, הגאח, שביעה וכדומה, באופן ההגאח הוי רק פרט אחד מפרטי התכלית, והנה מצד פרט הגאח יש לדע כל הגאחות וכנ"ל. אמנם בענין פרט של הטעם שיש באכילה יש לספק אם הטעם הוא קשור להגאח והוי הטעם וההגאח כמו תכלית אחד, או דהטעם הוא פרט בפ"ע, וגם אם ימא דהטעם הוא קשור עם הגאח בכ"ז יש לספק עוד אם הוא קשור דוקא עם הגאח הטעם או עם הגאח הכלליה. סוף דבר, דאם נימא דהאסור אכילה הוא מצד התכלית יש שתי חקירות בענין טעם: א) אם הוא קשור להגאח, או דאינו קשור כלל והטעם לבדו אוסר; ב) גם אם הוא קשור, אם הוא קשור דוקא להגאח הטעם או להגאח הכלליה. מצד החקירה הראשונה נולדה עקר המחלוקת של נו"ט לפגם של ר"מ ור"ש בע"ז (ס"ז ע"ב) דר"ש סובר דהטעם הוא קשור עם ההגאח וח"כ נבילה שנסרחה נפקעה האסור ממנה ונו"ט לפגם מותר, ור"מ סובר דהטעם הוא ענין בפ"ע אשר הוא אחד מפרטי האכילה, וע"כ נבילה שנסרחה לא נפקע האסור מזה ונו"ט לפגם אסור. ומצד החקירה השנייה יש מקום לספק בהיתר של נו"ט לפגם, אם נימא דהוא קשור עם הגאח הטעם ממילא כל נו"ט לפגם בעלם מותר דעם פגום אינו אוסר כלל, וע"כ גם אם נתרצה האסור מאד עד שכלל יש לו הגאח מההערבות בכ"ז י"ל דעלם הטעם הפגום אינו אוסר, ודמי כמו יבש ביבש או מב"מ, דאין צוה מגדר האכוח רק מגדר הכמות ומצד זה בעל ברוב [אם האסור הוא בעין] אבל אם נימא דהטעם קשור עם ההגאח הכלליה ע"כ י"ל דעלם טעם פגום אוסר, ואולם בעינן אשר לכה"פ יהיה לו הגאח בכלליות מההערבות ומש"ה כל נו"ט לפגם דאינו נהנה מההערבות מותר. אמנם אם נתרצה האסור עד שהוא נהנה מההערבות יותר מכדי הפסד הפגם אוסר. ובאמת מצינו דהרשב"א והר"ן פליגי שם בע"ז צוה דהר"ן סובר דגם בנו"ט לפגם אם נתרצה האסור עד שהוא משביח יותר כשאלכו ממה שהוא פגום בהפסד טעמו אסור והרשב"א סובר דמותר עיי"ש. ויש להסביר מתקוחם עפ"י דבריו הנ"ל. וכן יש להגדיר עפ"י גם גדרי הענין של "חמץ נוקשה", "ותלח בדרך הגאח", "והיהר מזטרף לאסור". ושם בספרי הארכתי בע"ה צוה בכל פרט ופרט ובכל סעיף וסעיף והבארנו שם הבאורים בכל הסוגיות, כי ידוע אשר הענינים האלה הם ענינים חמורים מאד. אמנם פה רשמתי רק רשמתי הדברים כי הדברים האלה נחשבים רק כמו רשימה מההחלטה הענינים ומי שיעיין היטב בעקרי הסיגיות ובדברי המפרשים וח"כ יעיין בדברי הק"רים יבין רמזותיה. והנה אם כי ידעתי בעצמי איך שנחון היה לי לבאר גם תולדות הדברים האלה כי בראשית ההקפה ידמה להמעין כי יש ע"כ כמה קשיות, וביחוד היה נחון לבאר בפה איך שיתאימו דברי אלה עם כל הלמודים מהמקראות, דהגם כפי שכתבתי, עקרי המחלוקת הם בסברא, בכ"ז בארתי שם כי הם מוחלמים ומשולבים עם הלמודים מקראי. ולא לבד דלא יקשה לפי דברי מזה אולם הראיתי שם דרך לפי דברי יתישבו בצוה, כי בלתי זה קשה שם מאד להבין השתלבות המחלוקת דנו"ט לפגם עם הלמודים מקראי דנבילה וכמו שעמדו ע"ז כל הראשונים עיי"ש בתו' ובראשונים ז"ל. וכן היה נחון מאד לבאר הדינים המיוחדים שיוצאים מזה וברור הסוגיא. אמנם בכ"ז מצד אריכותה איך צידד בשו"א לברר זמא בפה. אולם דבר אחד ראיתי כי הגני מוכרח לבאר עוד בפה, כי בלעדי זה יהיה מקום לומר דיש סתירה בעלם דברי כי הם סתירים זה"ז, הנה מיסודי דברי הוא: דיש מקום לומר דכל אסור אכילה הוא מצד התכלית והינו

הניגוד שיש בין אסור להיות, ע"כ אם יש עוד חלישות בענין הניגוד הזה, דגם להאסור

ההגאה, ומה דכתיב בלשון אכילה הוא מזד דכפי ההוה וההרגל סהם הגאות מדברים הגאכלים הם האכילה. ביסוד זה יש מקום לומר דהוא כולל בעצמו סתירה גדולה. הגה כפי הגדרים של "שלכתי" "ודרך אכילתן" חלקקים בספרי לשני חלקים ראשונים: (ח) מזד האוכל (או מזד האיש הנהגה); (ז) מזד המאכל (או מזד הדבר שנהגה ממנו). דאם עירב דבר מזד בהמאכל ואכל זהו שלכתי מזדו, ואם נהגה מהמאכל הגאה כזו אשר כפי אופן מלבו יש לו ליהנות באופן זה, ורק דהך דבר כפי חכמתו אינו עומד לזה ההגאה הוי ג"כ שלכתי וזהו לא מולדו (אחרי דיש לו לעשות כן) רק מזד המאכל והדבר הנהגה מזה. מעתה מובן דלפי שבאחרי יש מקום לומר דכל ההגאות לבד אכילה מדברים הגאכלים הוו ממש שלכתי מתחוקה השניה, אחרי דסתם הגאחם הוי רק האכילה, וא"כ איך אפשר למילף שארי הגאות מהגאה אכילה אחרי דכל ההגאות שלכתי אינם עומדים במדרגה אחת עם ההגאות של כדרך הגאחן, כיו"הם פחותים וגמורים הרבה מההגאות שהם כדרך הגאחן, וממילא קשה מאד איך אפשר למילף שארי הגאות מהגאה האכילה, ויקשה על דברי ממ"ג, אם ימאז דגם שארי ההגאות [מדברים הגאכלים] מקרו כדרך הגאחן, וא"כ מדוע כהנה התורה דוקא הגאה אכילה, ואם ימאז דמקרו שלא כדרך הגאחן וא"כ איך אפשר למילף שארי הגאות. וביחוד יקשה הא ידוע דהרמב"ם פסק (בפ"ה מהל' מאכל' הע"ז) דככל אכורי הגאה אין לוקין על הגאה, וא"כ ראונו עד כמה חלוקים שארי הגאות מהגאה אכילה וא"כ והאי קשה איך אפשר למילף שארי הגאות מהגאה אכילה. ועיי"ש בזה"מ שהחליט דטעמו של הרמב"ם הוא משום דסובר דככל דבר הראוי באכילה הוו שארי ההגאות שלא כה"כ וא"כ קשה כ"ל. ועיי"ש רמב"ם (פי"ד מהל' הג"ל ה"ה) ועיי"ש מל"מ (פ"ה מהל' יסו"ה ה"ח). והנה חמיתה של השו"ב שאלה זו נקשרת אלפי עם כלל באורי של "שלא כה"כ" וכפי שחלקקים שם לכמה מתחוקות, אולם מזד כי בפה חי אפשר להעתיק כ"ל, ע"כ להסקיף מעט המיה הסתירה לעתיק בפה כללים אחדים אשר המעיין יספק בזה, והוא כי בספרי "ערכי המושגים" ערך תולדות המדעים בפרט, תולדות המדעים בכלל באחרי שם דהגם דכל תולדה מדעית היא תולדה היוצאת משני הקדמות, וממילא מוכרח כי היא בהכרח שיה ממש להאז בכל הפרטים, בכ"ז יש לפעמים תולדה כזו דיש ללמדה מההקדמות רק בכלל, אבל לא להשוותה בכל הפרטים מזד דאינם שוים לגמרי בכל הפרטים, ובכ"ז יש ללמדה בדרך כלל דמזה דחזין דבכלליות פועל זהה ממילא ילפין אח"כ גם על התולדה בכללותה, אולם נשתיה ערכה מעט כפי ערך השגות המהחייבים מזד שגויי הפרטים האלה. ויש ע"ז כללים מיוחדים אימות יחול ענין זה של תולדה מדעית בכלל דיש בכ"ס דהתחלוקת הפרטים שיש בין האז להתולדות גורם שלא ללמדם זה מזה מאומה. וכמו שכתבתי לעיל בפנים (אוח ד') לענין אבות ותולדות דמזיקין. ומבואר שם אלפי דענין זה של כל הגאות הגלמים מהגאה אכילה הוו ג"כ מעין "תולדות המדעים בכלל", דאחרי ההנחה דאסור אכילה הוא רק בשביל הגאה ממילא ילפין על ענין הגאה בכלל, אולם בפרט יש לחלק בין אכילה לשארי הגאות אבל בכלל ילפין להו משם אחרי דגם מנבלה מוכרח דגם על שארי הגאות שלא ע"י אכילה יש אסור הגאה [דהא מכירה ונתינה הוו ג"כ משארי הגאות שלא מאכילה] והגם דקרא דנבלה לבדו לא היה מספיק לבנות מזה עקר היסוד של אסור הגאה באסור אכילה, כי היה אפשר לומר דהקרא אחי על דרשה אחרת וכמו לחזקיה וכמשכ"ל, אולם אחרי הברור דכל אסור אכילה הוא רק מזד התכלית, היינו מזד ההגאה, והחלוק שיש לחלק בין הגאה של אכילה לשארי הגאות אינו מכריח לחלקם מכל וכל, ע"כ י"ל דלזה מהני שוב הראיה מנבלה גידע דיש אסור גם בשארי הגאות אחרי הידיעה הברורה ביסוד הגאה בכלל, והבן הישב, ושם באחרי דעל הגאה אכילה לוקה אחרי דהיא מאורסת חמיר אל האכילה,

יהיה אח"כ היתר ממילא בטל הניגוד ולא שייך בזה בטול גם לחכמים. זהו תוכן דברי הר"ן עייש"ה. והנה לפי דברי הג"ל יתלה סברא זו בחקירה הג"ל אם העתיד פועל על

והגם שיש כמה מהאחרונים שלא כתבו קן ככל זאת הכרעתי דהעקר הוא קן ומיושב הדבר. עוד כתבתי שם בספרי, דבעקר הדבר שכתבתי דהא דכתוב על הגאה רק בשם האכילה מאד "לא דבר הכתוב אלה בהו"א חינו מוכרח דגם אם ימא דטנת הקרא של לא יאכל הוא רק מאד הגאה ככ"ז לא קשה מדוע כתבה התורה בלשון אכילה, והוא עפ"י הכלל שכתבתי בספרי "הכתב והמכתב", ובויתר באור בארתי בספרי "כללי חז"ל ודרכי לשונותיהם" דכלל גדול הוא דהתורה כתבה תמיד האזהרה על הפעולה ולא על התכלית, כי התכלית בא תמיד בהכרח ומסובב מהפעולה, וע"כ גם במקום אשר עקר הכוונה היה משום התכלית ככ"ז האזהרה והחויב בא על הפעולה. ואחרי דכל הגאות הן ענינים נוחינים אשר באים בהכרח מהפעולות המסבבים אותם ע"כ לא שייך אזהרה ע"ז לבד ורק על הפעולה המסבבת זאת. ואחרי דהאכילה היא הפעולה המזיגת מסיבוב ההגאה ע"כ כתבה התורה האזהרה על האכילה כי זהו בידו שלא יאכל ואם יאכל הרי יהנה ממילא. והכלל הזה הוא ברור ואמת. וישבתי עפ"י כמה ענינים וגם פירשתי עפ"י הא דאיתא בחולין (קט"ו ע"ב) "לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים אחד לאסור ביטול ואחד לאסור אכילה ואחד לאסור הגאה" פי' דככ"מ הוי ראשית הפעולה האסורה מהגאה רק האכילה, אבל ככ"ח יש אסור גם על בשול ואחרי דהביטול הוא הפעולה הראשונה מהאכילה וההגאה, ע"כ בא האסור ג"כ על הבשול, אבל הכוונה היא רק משום התכלית משום האכילה וההגאה. והרבה פלפלתי שם בהא דאיתא ככ"ק (מ"א ע"ה) "וכתוב רחמנא לא יהנה", ואח"כ כתבתי דמשו"ה לא הסתפקו באמת בזה לבד ואמרו עוד הירוח אחד "א"ל לא יאכל את בשרו ל"ל" עיי"ש. וא"כ לפי"ז ודאי דיש לומר כדברינו הג"ל דסברה ר' אבהו הוא משום דאסור אכילה הוא רק בשביל הגאה. ועיין ירושלמי פסחים (פ"ב ה"ה) "לא יאכל חמץ היום אפי' לכלבים, מה אן קיימין אם כללנו הוה אסור הוי"ה אלא כי קן קיימין אפי' לכלב אחרים, זאת אומרת שאסור להאכילין לבהמת הבקר". וצפי' דברי הירוח נדחקו הרבה כל גדולי הפוסקים והמפרשים ז"ל עיי' עו"ה"ח סי' תמ"ח. ודברני י"ל דקאי לר' אבהו, והיינו דאחרי דסובר דכל אסור אכילה שבתורה קאי על אסור הגאה אם קן קשה למה לי דכתב הכא לא יאכל, וע"כ מפרש דקאי על אסור אכילה בעלמא גם במקום שלא יגיע לו מזה שום הגאה, ואחרי דכל אזהרה בהכרח אשר היא חזרה על האדם דעל דבר דממילא לא שייך אזהרה. [ועי' בבורח (ג"ג ע"ב) "כל מוס לא יהיה בו לגרמא הוא דאח"י דמגד דלא שייך אזהרה על דבר דממילא ע"כ דהאי לא יהיה קאי על גרמא שהיא לא יגרם והיא הולאות של הכלל הג"ל שבארתי דהאזהרה היא על הפעולה ולא על התכלית. ויש בזה כמה וכמה גדרים, והארכתי הרבה בבאורו ואכת"ל]. וע"כ דהכוונה היא שהוא לא יאכיל לבהמת הפקר, ורק התכלית האסור הוא מאד האכילה בעלמא, וא"כ קאי זאת רק לר"א ואולי משו"ה מביא היר' מיד אחר מימרח זו המימרח של ר' אבהו. ומה דאיתא שם אח"כ בירו' "ומתימא מסייע לר"א לעשות המאכיל כאובל" בו' הטוה דמוכח דבעקר הכלל של לא יאכל סובר כר"א דכולל גם הגאה, ומשו"ה מוכרח לומר דהקרא דלא יאכל אחי לדרשה אחרת ולא על הגאה, דאם היה סובר כחזקיה ח"כ אנשך הקרא דלא יאכל על אסור הגאה, וע"כ הגם דבנוף הדרש של לא יאכל דריש לדרשא אחרת ולא על בהמת הפקר ככ"ז בעקר הכוונה של לא יאכל סוברים שיהם בשוה. וגם הא ר' אבהו בעלמא חינו אומר בפי' דאחי לבהמת הפקר, ורק דאחי לביבא דר' אבהו, ויסוד הדבר הוא דלא יאכל מיותר למו סובר כר"א. ובעקר המחלוקת של ר"א וחזקיה יש ארכיות גדול ואכ"מ כי תכלית דברי היה להראות בעיני דממות וארכיות אשר נוגעים גם לענין שנוי העמוד.

ההוה' דאם נימא דהשנוי העתיד אינו פועל על ההוה כלל, איכ לא שייך לומר דישבזה חלישות בשם האסור מצד דאחר זה יהיה היתר כיון דעתה [בעת שיש לדין על הביטול] הוי עדיין אסור גמור, ומה שלעתיד ישתנה להיתר אינו פועל כלל על ההוה, ויש לנו לדין רק כפי ההוה. אולם אם נימא דשנוי העתיד פועל על ההוה או יש מקום להך מעמא הדין דיש לומר כיון דבזמן העתיד ישתנה האסור להיתר ממילא פועל השנוי גם על ההוה עד דמשו"ו לא הוי גם עתה נגוד גמור מדותר לאסור. עכ"פ לפי זה יש מקום לאמר דיסוד הדין של דשיל"מ לפי הך מעמא הדין יתלה בזה החקירה אם שנוי העתיד פועל על ההוה ושם הארכתי הרבה בזה, והוצאתי עפ"י כמה ענינים מהורשים הן בנתע לברור איזה סוגיות והן בנוגע לדינא (ח) ופה קצרתני.

(ח) ראיתי לכתוב צפה בקצרה איזה דברים נחוצים המתחדשים בענין של דשיל"מ עפ"י יסודי דברי אלה [שנכתבו בפנים] הדטעם של הר"ן יתלה בחקירה של שנוי העתיד על ההוה. הגה ידוע דש עוד טעם אחד דשיל"מ והוא מלד עד שחאלנו באסור תאלנו בהיתר. ויש כמה כ"מ בין הטעמים האלה כמו שאכתוב לקמן, ואמנם בחחלה אבאר דלדעמי כל אחד משני הטעמים האלה לא יתכן אליבא דכו"ע ואם נכריח דהך דין דשיל"מ לא בטל הוא מההלכות הקדומות והמוסכמות אליבא דכו"ע יהיה מקום לפסל בזה הרבה דאם ימלא מי שחד טעם לא יתכן אליבא דמוילא יהיה מוכרח דסובר טעם השני כדאי שיהיה מלאות וקום אליבא דדידיה להך דינא דשיל"מ וכמו שנבאר. הגה בעקר הסברא דעד שיאלנו באסור יש להתבונן הלא כל דבר שבטל עפ"י דרכי הטעול הוי היתר גמור וא"כ איך שייך לומר ע"י שיאלנו באסור הלא אם גם אחרי הביטול היה נשאר עוד שום רשע אסור לא היה מותר לאכול זאה ולפי"ז הוי שני המשפטים האלה (א) היתר של ביטול האסורים, (ב) אסור של דשיל"מ ממע שני הפסים בנשאר אחד וע"י דביטור של הטעם הזה הוא כן דהוא נעדר עם הסברא דאפשר לקיים שניהם גדחיות עשה לל"ה ומדוע המימרח המפורסמת שיש בזה, כל מקום שאחיה מולא עשה יל"ת אם אחיה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו ידחה עשה לל"ה ותכלית של המימרח האחת היא דאם אפשר לעשות המצוה בהיתר ולא עפ"י דחיית הל"ה אז אין צידו לדחות הל"ה הרי דמשתמשין שם ג"כ עם הסברא האחת דכיון דאפשר לקיים המצוה בתורת היתר אין לו לעשותה בדרך האסור. והנה בזה יש ג"כ מקום להתבונן כן דהאך אפשר לומר על ענין דחיה דהוי ענין אסור הלא בכל מקום שהל"ה נדחית הוא מחויב לקיים המצוה באופן זה ואם בא לשלול מורין ליה שיקיים המצוה באופן זה ולא עוד אלא שמלקין ליה וכפיין ליה שיקיימה גם באופן זה אם א"ל לקיימה באופן אחר [אם היא מצוה כזאת שטעוין ומלקין ליה מכת מרדות על קיומה] וא"כ איך שייך לומר דיש בזה גדר האסור וע"י דברור הענין הוא כן, אחרי דענין קיום העשה ע"י עבירת ל"ה הוי רק מגדר הדחיה ולא בתורת היתר, ע"כ בעת אשר עפ"י גדר הדחיה יש מקום להעשה שדחה אז אין בזה שום גמור אסור ואדרכה הוא מוקיים המצוה בהלכתה ממע כמו אם לא היתה נעשית עפ"י דחיה. אולם אחרי דהוי רק מגדר הדחיה ע"כ בעת שיש צידו לעשות שלא עפ"י דחיה ממילא אז מקרי הקיום ע"י עבירת הל"ה ענין אסור. זאו יסוד הסברא של אלקי"ש בדחיה, ומעשה יש להבין דמעין זה הוי גם הענין של דשיל"מ דאמרין עד שיאלנו באסור ד"ל דכל בטול ברוב הוי רק בערך הדחיה, וע"כ במקום דיש מינוע שיאלנו זה שלא ע"י הטעול אז נקרא הדבר דיתר ע"י בטול בשם אסור.

והנה לפי"ז מוכן דכמו בענין דאלק"ש בדחיה הוא רק מלד דהוי בתורת דחיה, אבל אם היו אומרים דהוי בתורת היתר ממילא לא היה שייך כלל הסברא דאלק"ש, וכמו בטומאה למאן דסובר

(י ג) בברכות (ל"ו ע"א) "קורא רב יהודה אמר בורא פרי האדמה, ושמואל אמר

הותרה עי' יומא (נ"ו ע"ב) ובמילה בשבת אם ימא דהותרה עי' שבת (ק"ל ע"ב) בתוד"ה שלא ברעון והאחרונים כתבו דיהא אס בשבת אלא מילה הוי בגדר דמיה או בגדר היתר. ובפס"ק בשבת אם ימא דהותרה עי' עולא"ח (ס' ש"ח) בב". ובאמת בררתי בספרי דיש שאינם סיברים הך כללא דחלוקי"ש בדחיית עשה לל"ח מזד דסוברים דחייית עשה לל"ח הוי בתורת היתר, ואל"כ כ"כ הוא בענין דשלי"מ דהסגרא הזאת של עד שהכלנו באבור שייכת רק אם ימא דענין בטול ברוב נערך אל הדמיה, אבל אם ימא דהוי כמו היתר לא שייך כגל הך סגרא וממילא להך טעמא לא יתכן הך דינא דשלי"מ לא בטל, ובגוף הדבר אם הרוב הוי בתורת היתר או דמיה הארכיזי שס בספרי ביסודי הדבר במה שיהיה זאת, ובארכיזי כל הסוגיא דחולין (ו"א) ומה שאמרו שם "ודלמא היכא דאשכח אשכח" כו' והסוגיא דסנהדרין (ס"ע ע"א) ועוד כמה סוגיות, ובתבתי די"ל דזה תליא אס הרוב הוי כמו ודאי או דהוי בתורת ספק וההורה היתרה ספק כזה שהרוב מכריעו, דאס ימא דהוי בתורת ודאי י"ל דהוי כמו ענין היתר גמור דהמעוט נחשב כמאן דליהא אבל אס ימא דהוי רק בתורת ספק שהתירו התורה י"ל דהוי כמו דמיה. והנה יסוד החקירה הזאת אס הרוב הוי בתורת ודאי או בתורת ספק לא הוי חקירה חדשה כי ראינו אשר כבר נתעוררו הראשונים בזה, דהנה בב"מ (ו' ע"ב) גבי קפן אחד מן המניין כו' הקשו שם בהו"ט ד"ה קפן דלנעול ברובא ותיירו שם איזה תיובות עיי"ש. ובש"מ תיבן שם דמשו"ה לא שייך לומר בזה בטול ברוב דגם במקום דבטל ברוב הוי ע"ז עוד שם ספק אלא שהתורה היתרה ספק בזה, ע"כ הכא דהתורה הקפידה שיקרא דוקא בשם עשירי ודאי דלא מהני בטול זה, דסוף סוף לא יקרא בשם ודאי, והאחרונים הארכיזי הרבה בזה כידוע. הרי דמבואר דיש שהעירו בזה וכתבו בפ' דהצב הוי רק ספק המותר מן התורה, אמנם כל אלו הראשונים שתיירו תיובות אחרים, ע"כ דסוברים דלולא זה היה מהני רוב, וממילא יש מקום לומר דסוברים דהרוב הוי בתורת ודאי וגם כפי שתיירו האחרונים דהרמב"ם דסובר סד"ח מה"ח לקולא הוא משום דסובר דכל תיבה מתפרש לודאי, וע"כ כל האסורים פסיקיייהו מותרים דכיון דכתיב נבילה ופרסה וכדומה, ע"כ מתפרש דוקא על ודאי ולא על ספק ולהיפך בעשה ג"כ בענין שיתקיים על דרך הודאי וע"כ מביאים שם רחיה בחולין דחלוקין בתר רובא מעולה ופסח, ולא אמרינן דבלא"ה מותר מבוס ספיקא משום דשם לא שייך ספיקא לקולא דדמיו כאלו כתוב עולה ודאי פסח ודאי, ואל"כ לפי"ז מוכח דרובא מהני גס במקום דכתיב ודאי. [הגם דבספרי "ערכי המושגים" דחייית גוף דבריהם ותיובתם על הרמב"ם בכמה דמוס, אמנם בכ"ז מוכח מדבריהם דיש שסוברים דהרוב הוי כמו ודאי, ועל פרע זה ליכא רחיה לדחות דבריהם]. איך שיהיה, מבואר שיה בזה חקירה קדומה, וכפי שכתבתי י"ל דיהא היא החקירה אס הוי בתורת היתר או בתורת דמיה. ובאמת יש כמה ענינים שיש לתלות בהם החקירה הנ"ל באופן דרושם חקירה זו יראה עוד בגמ'. הנה החקירה בגל היכא דכתיב כל אס מהני רוב עי' הוריות (ג' ע"ב) ועי' יבמות (ל"ז ע"ב) בתו' ד"ה אי כל י"ל דתליא בזה דאס ימא דהרוב הוי בתורת ודאי, אל"כ נחשב המשפט כמאן דליהא, ע"כ יש לומר דנקרא כמו כל, אבל אס ימא דלא הוי בתורת ודאי ממילא נחשב המשפט כמאן דליהא, ע"כ היכא דכתיב כל לא מהני רוב. וגם י"ל דזהו החקירה אס האסור נהפך להיות היתר. עי' רא"ש בפ' גי' גי' וכו' וכו' (ס' ק"ט) דאס ימא דהבטול הוא מתורת ודאי והמעוט כמאן דליהא ממילא י"ל דנהפך להיות היתר, אבל אס ימא דהרוב הוי רק בתורת דמיו, דהמעוט הוא כמאן דליהא לא שייך לומר דנהפך להיות היתר. והגם דשם בש"מ לא משמע קן דכתב דגם אס הוי מזד ספק בכ"ז האבור נהפך להיות היתר. אמנם באמת י"ל דהעקר הוא כמו שכתבתי, וגם י"ל דזהו יסוד

שהכל נהיה בדברו, רב יהודה אמר בורא פרי הארמה פרי הוא ושמואל אמר שהכל

המתחלקת הנוטפת, אם אמרינן „סמך מעוטא לחזקה ואחרע ליה רובא“. עי' יבמות (ק"ט ע"ב) ובב"מ, דאם יומא דהרוב הוי מגדר היתר היינו בתורת ודאי והמעוט לא נחשב כלל, ממילא י"ל דלא שייך לומר סמוך כו', אבל אם יומא דהוי בתורת דחוי והמעוט אהנהו בעולם י"ל לומר סמוך מעוטא לחזקה. והרבה בארתי שם בכללי הענין דסמוך, אם המתחלקת היא אליבא דרבנן או רק אליבא דר"מ, עיי"ש בסוגיא ברש"י ובתו' ובג"י, דמבואר דיש בזה מתחלקת. עוד י"ל דהך חקירה אם מדאורייתא אין מבטלין אסור לכתחלה או לא עי' ביצה (ד' ע"ב) ויו"ד (ס' ז"ט) ובש"ך (סק"ז) יתלה ג"כ בזה, דאם יומא דהרוב הוי מגדר היתר י"ל דמותר מדאורייתא לבעול, ואם יומא דהוי רק בתורת דחוי דשם ספק נשאר ע"ז י"ל דמדאורייתא אסור לבעול. ועי' יומא (ס"ז ע"ב) וחולין (ק"מ ע"ה) דאיתא שם „לא אמרה תורה שלח לתקלה“ וקשה הא יבטל כרוב וע"כ דהכונה היא מ"ד דאין מבטלין לכתחילה, ומוכח דאין מבטלין הוי מדאורייתא. וידוע דהאחרונים הקשו באמת מזה אם יומא דאין מבטלין אסור הוי רק מדרבנן. ועי' שעה"מ (פס"ז מהל' מאכ"א הכ"ה) ועי' נו"ב מ"ח חיו"ד ס' מ"ה). אמנם לדברי הג"ל יש לחשב זאת עד"ס, דהנה בעל המימרא של לא אמרה תורה כו' הוא רבא עיי"ש ביומא, ורבא סובר דבכל מלתא הלכתא כר' יוחנן לגבי ר"ל עי' יבמות (ל"ז ע"ה), וממילא י"ל דסובר כר' יוחנן דבאר השתא חזקין ולי"ל דטעם דדשיל"מ הוא מ"ד דלא שייך בטול וכנ"ל, וע"כ דסובר דטעם הוא משום עד שהכלנו באסור, ומוכח דהרוב הוי רק בתורת דחוי, וממילא י"ל דמדאורייתא אין מבטלין אסור לכתחלה ומשום 'אמר „לא אמרה תורה שלח לתקלה“ וגם הנה הא עומאת משא בעלה י"ל דיתלה בזה ג"כ ועי' בכורות (כ"ב) עיי"ש כל הסוגיא ובכל אלו הארכתה הרבה ותלקחים אח"כ לגדריהם. אמנם זה ברור דבזה הפרט אם הרוב הוי מעין דחוי היינו בתורת ספק היתר בהשכר, או מעין היתר דהתורה עשהו לודאי גמור יש בזה מתחלקת. וכפי שכחנו יש מקום גדול להכריח דכל מי שסובר דבאר השתא חזקין ושנוי העהיד אינו פועל על ההוה, מוכרח דהרוב הוי רק בתורת ספק. וכן להיפך כל מי שסובר דהרוב הוי בתורת ודאי מוכרח לסבור דבאר לסוף חזקין היינו דשנוי העהיד פועל על ההוה ומי שיעמוד על עקרי הסוגיא יראה שיהחדשו עס"ז כמה ענינים מחדשים.

אחרי הדברים האלה נבאר בקצור תולדות הענינים מדברינו הג"ל. דברורי הדברים הג"ל בטעם של הר"ן ז"ל ובהטעם של עד שהכלנו באסור יעמדו לנו להסין אור על כמה חקירות וספיקות שיש בהן ענינא של דשיל"מ, כי עס"ז נדע דיש לבררם כפי עומק הטעמים הג"ל, ונגיד מתחלה החקירות הראשיות ע"ד ח"ב ואח"כ נגיד ברורם לכל טעם וטעם בפ"ע. — ח) אם הא דשיל"מ לא בעל הוי דאו' או דרבנן, עי' מעילה (כ"א ע"ב) בתו' ד"ה פרושה דסוכרים דהוי דרבנן וכפשוטו כל הראשונים ז"ל, ועי' רמב"ם (ס"ז מהל' מעילה ה"ו) ושם בכ"מ מוכח דסובר דמדאורייתא ל"ב. ב) לענין טלפול והנאה, דיש מקום לומר דענין של דשיל"מ שייך רק בענין אכילה ושאר חשמים של כלוי דאין לשמש זה החשמים מדבר זה רק פעם אחת, ע"כ י"ל עד שיאכלנו היום באסור יאכל למחר ביהיר, אבל בענין חשמים דיכול להשתמש בו גם היום גם למחר יש מקום לומר דלא שייך לומר כן. ועי' נו"ב מ"ח חא"ע (ס' ל"ח) ובגל"ח ביצה שכחה באמת קן דלענין טלפול והנאה לא אמרינן דשיל"מ. ג) אם אמרינן כל דפרים מרובא פרים בדשיל"מ עי' תל"מ (ס"ז מהל' מעילה ה"ו) ועי' גל"ח פסחים (ז' ע"ה) וביצה (י' ע"ה) עיי"ש שהאריך בזה. ד) בענין ספיקא וס"ס וספיקא דדינא בדשיל"מ מי יומא דכמו דלא אמרינן ביטול בדשיל"מ קן אסור גם ספיקא וס"ס או דיש לחלק, ועי' ביצה (ד' ע"ה) רב אשי אמר לעולם

נְהִיָּה בְּרַבְּרוּ הוֹאִיל וּסְפוּ לְהַקְשׁוֹת, אֵיל שְׂמוּאֵל לְרַב יְהוּדָא שִׁינָא כּוּוֹתָךְ מִסְתַּבְּרָא דְהָא

סַפֵּק יו"ט סַפֵּק חוֹל הוּא דְשִׁיל"מ כו' וְעו' יו"ד (סו' ק"י ס"ח). ה) אִם הֵיחָד יִהְיֶה ע"י מַעֲשֵׂה או ע"י הוֹלָאוֹת, אִם אֲמֵרִין ג"כ דְּהוּי דְשִׁיל"מ דְּלֹא בְּטַל אוּ לֹא. עו' יו"ד (סו' ק"ב ס"ג) וּבִשְׁד' (סַק"ח) וְהֶאֱחָרוּם הֶאֱרִיכוּ בַּזֶּה. ו) אִם הֶמְאָכַל יִתְקַלְגַל אִם שִׁיךְ לּוֹמַר דְשִׁיל"מ עו' יו"ד (סו' הַגִּיל ס"ד). ז) אִם גַּם אַחֲרֵי שִׁיבִיה לֹא הֵיחָד יִחְזוֹר עוֹד הַפַּעַם לְאִסּוּרוֹ, כְּמוֹ חֲמֵן בְּפַסְחָ דִּיחְזוֹר לְאִסּוּרוֹ לְשַׁנַּה הַבְּאֵה אִם אֲמֵרִין דְשִׁיל"מ. עו' יו"ד (סו' הַגִּיל ס"ה בְּרַמ"ה) וּבִחֹל"ה (סו' תַּמ"ז וְעו"ש בְּאֲחָרוּם). ח) אִם אֵין הַמְחִיר עֵמִיד לְבַח בּוֹדֵא, מִי אֲמֵרִין דְשִׁיל"מ הוּא דּוֹקָא אִם הֵיחָד יִבֹּא בּוֹדֵא אוּ אִם רַק יִכּוֹל לְהִיטֵי שִׁיבֹא לְיַד הֵיחָד לֹא בְּטַל עֵתָה וְעו' יו"ד (סו' ק"ב ס"ב) וְעו' ג"כ (סו' ס"ט) וּבִחֹל"ה בְּהַשְׁמָעוֹת וּבְסַפְרֵי בְּאֲרָחֵי דְהַעֲקָר הוּא כֵן דְּכּוּיִן דְּלֹא יֵשׁ שֶׁסַּפֵּק אִסּוּר מִמִּילָא הוּי חוֹרֵם אִסּוּר עֲלוּי, דְּכַל עֲרֵי אִסּוּרִים וְהֵיחָרִים בְּנוֹגְעִים לְאִדָּם נִקְשָׁרִים עִם הַיְדִיעָה, וְהַיְדִיעָה פּוֹעֵלַת הַרְבֵּה הֵן לְהֵיחָד [אִם הוּא נִחְסַר הַיְדִיעָה] וְהֵן לְאִסּוּר [אִם הִיא בְּאֲמַת הֵיחָד וְרַק שְׂהוּא כּוּיִן לְאִסּוּרָא]. ט) אִם לְאִחַד יִהְיֶה הֵיחָד וְלִשְׁנֵי לֹא יִהְיֶה הֵיחָד אִם מִקְרֵי דְשִׁיל"מ לְגַבִּי הָאִישׁ שִׁיבִיה לֹא הֵיחָד עו' יו"ד (סו' ק"ב ס"ד) בְּרַמ"ה וּבִאֲוֹר"ה (סו' שִׁ"ח ס"ה) וּבִמְנִ"ל (סַק"ב). י) בְּדַבָּר שֶׁשֶׁם שְׁנֵי אִסּוּרִים, וְלִאִסּוּר אֶחָד יִהְיֶה הֵיחָד אַח"כ בְּטוֹל וְלִאִסּוּר הַשְּׁנִי לֹא יִהְיֶה שׁוֹם הֵיחָד רַק עו"י בְּטוֹל, אִם יִמָּאֵר דְּמַשׁוֹם אִסּוּר אֶחָד ג"כ אֲמֵרִין דְּלֹא בְּטַל אוּ כּוּיִן דְּלִאִסּוּר אֶחָד לֹא יִהְיֶה הֵיחָד בְּטוֹל מִמִּילָא בְּטַל עֵתָה גַּם הָאִסּוּר הַשְּׁנִי. וְעו' בְּבִסּוּרִים (ס"ב מ"ב) "וּלְאִסּוּרִין כָּל שֶׁהֵן מִלְּאִסְבֵּל בִּיהִשְׁתִּים". וְעו"ש בִּירו' דְּהַכּוּנָה לְדוֹסְרִים. וּמְבֹאֵר בְּר"ש דְּהוּא דּוֹקָא אִם נִתְעַרְבַּ בְּתוֹרַתָּה דְּלִיכָא אֲלֵהָ אִסּוּר מַחֲזִיזָה וְלִזְהָ הָאִסּוּר הוּי דְשִׁיל"מ, אֲבָל אִם נִתְעַרְבַּ בְּחוּלִין כּוּיִן דְּלִאִסּוּר וְזוֹת לִיכָא הֵיחָד אוּ הַגַּם דְּלַעֲרֵי מַחֲזִיזָה יֵשׁ הֵיחָד בְּכ"ז לֹא הוּי דְשִׁיל"מ כּוּיִן דְּלִהָךְ אִסּוּר לִיכָא הֵיחָד. וְאַחֲרֵי מַפְרָשִׁים לֹא פִּירְשׁוּ כֵן וי"ל דְּמוֹלְקִים ע"ל. וְעו' בַּס' נִחְלַת יַעֲקֹב בְּחֻדוֹשׁוֹ לְפַסְחִים (ג' ע"ה) מִשְׁכָּב, וְעו' בְּחֻשׁוֹ ז"ל (סו' ס"ט) וּבְחֻשׁוֹ רַע"ה (סו' ס"ה). יא) אִם מִדְּאִי יֵשׁ הֵיחָד לִזְהָ הָאִסּוּר גַּם בְּטוֹל, אֲבָל אִסּוּר דְּרַבָּן יִשָּׁאֵר בְּכָל אֹפֶן אִם אֲמֵרִין דְּלֹא בְּטַל מִלֵּד הָאִסּוּר דְּאִוִּירִיתָא אוּ דְּכּוּיִן דְּאִסּוּר דְּרַבָּן יִשָּׁאֵר לֹא מִקְרֵי דְשִׁיל"מ. וְעו' בְּפַסְחִים בַּס' כָּל שַׁעֲה דְּהֶרֶץ כִּבַּשׁ שֶׁסְּדִמְשׁוּהָ לֹא הוּי חֲמֵן דְשִׁיל"מ מַשׁוֹם דְּגַם אַחַר הַפַּסְחָ יִשָּׁאֵר אִסּוּר דְּרַבָּן וְיֵשׁ חוֹלְקִין ע"ז ע"ש. וְהִנֵּה כָּל אֱלֹהֵי הַחֲקִירוֹת הֵם חֲקִירוֹת גְּדוּלוֹת בְּהָךְ עֵינֵיךָ דְשִׁיל"מ, וְיֵשׁ כְּמָה מֵהֵן שֶׁשֶׁם לְתוֹלָמָה בְּהֵי שְׁנֵי עַמֻּמִּים שֶׁשֶׁם דְשִׁיל"מ, וּבְמִקְלָתָּה מֵהֵן הַתְּעוֹרָרוּ בְּכַר רְבוּתֵינוּ הָאֲחָרוּם ז"ל לּוֹמַר דִּיתְלוּ בְּהֵי עַמֻּמִּים. אֲוֹלָם בְּאִשְׁרֵי הֵם דְּבָרוּ כִּפִּי שֶׁתְּעַמֻּמִּים נִרְאִים כִּפִּי שְׁטוּחֹתָם, וְכִפִּי שְׁבִאֲרָתִי יִסּוּדֵי הַתְּעַמֻּמִּים יִשְׁתַּנּוּ הַרְבֵּה דְּבָרִים מֵהֵם, כִּי יִהְיוּ כְּמָה עֵינִים שֶׁהֵם לֹא הַעִירוּ לּוֹמַר דִּיתְלוּ בְּהֵי עַמֻּמִּים, וּבְאֲמַת כִּפִּי דְּבָרֵי יִתְרָאָה דִּיתְלוּ בְּהָךְ עַמֻּמִּים. וְכֵן יִהְיֶה גַם לְהִסְפֵּךְ גַּם בְּחִקּוֹס שְׂמִקּוּפִיא נִרְאֵה דִּיתְלוּ בְּהָךְ עַמֻּמִּים י"ל עֵתָה דְּלֹא יִתְלוּ כָּלל. ע"כ אֲחֻבוֹ בְּקוֹצֵר מַשְׁפֵּט הַחֲקִירוֹת הָאֵלֶּה כִּפִּי חוֹלָאוֹת הַדְּבָרִים שֶׁל הַתְּעַמֻּמִּים לִפִּי בְּאִוִּיר. וְרִאשִׁית לְבַאֵר עוֹד הַפַּעַם מַחֲזִיזָה שֶׁל יִסּוּדֵי הַתְּעַמֻּמִּים הִ"ל. הִנֵּה כִּפִּי שְׁבִאֲרָתִי הַבְּאֵה שֶׁל הֵי עַמֻּמִּים יֵשׁ לְרִאשׁוֹת דְּאִישׁ סְבִירוֹת בּוֹדֵדוֹת שְׂמֹלְדוּ רַק עַל בְּרַכִּי הַעֲנִין שֶׁל דְשִׁיל"מ, אֲוֹלָם הֵם מְסוּבְּבִים מִמַּשְׁפָּטִים אַחֲרִים עַד כִּי אֲמִיתָח הַמַּשְׁפָּטִים הֵם מְסוּבְּבִים בְּהַכְרַח הַתְּעַמֻּמִּים הָאֵלֶּה כָּל מַשְׁפֵּט וּמַשְׁפֵּט מְסוּבֵב הַתְּעַם הַמְּסוּבֵב מִמֵּנוּ וּבְהַעֲמִיק הַעֲוִן יִרְאֵה כִּי כָּל תְּעַם הוּא כְּמוֹ חוֹלְדָה הַיּוֹלָאָת מִשְׁחֵי הַקְּדוּמוֹת : ח) הַקְּדוּמָה קַטְנָה ; ב) הַקְּדוּמָה גְּדוּלָה. וּבְכַלְלֵי הַהֲגִיִן אִשְׁרֵי לִי בְּסַפֵּר הַשְּׁשִׁי בְּאֲרָחֵי דְכָל הַקְּדוּמָה אִשְׁרֵי הִיא מִתְּשַׁפֵּטָה עַל יוֹחַד עֵינִים מִהַקְּדוּמָה הַשְּׁנִי נִקְרָאָת הַקְּדוּמָה גְּדוּלָה נֶגַד הַקְּדוּמָה הַשְּׁנִיָּה. וּבְאֲרָחֵי שֶׁסְּדִמְשׁוּהָ הִיא מִהַקְּדוּמוֹת גַּם בְּהַלְכָה עַפ"י רֹב הַקְּדוּמָה אֶחָת הִיא בְּנוּיָה מִיְדִיעַת הַעֲנִין הַהוּא הַפְּרָעִי וְע"כ נִקְרָאָת הַקְּדוּמָה קַטְנָה. וְהַקְּדוּמָה אֶחָת מִיְדִיעַת עֲנִין כְּלָלִי וּנְקִרָאָת הַקְּדוּמָה גְּדוּלָה וּמְבֹדֵעַ בְּהֲגִיִן. וְגַם בְּפֵה הוּו

צנן סופו להקשות ומברכינן עליו בפה"א, ולא היא צנן גמעי אינשי אדעתא דפוגלא

ג"כ ההקדמות בחופן זה כמו שנבאר. העם של עד שהכלנו באזור כו' הוא תולדה הבאה משתי הקדמות. ה) הקדמה הקטנה, הכוז הוא בגדר דמיו מזד דהוי רק כמו ספק המכריע. [והקדמה זו הוי רק מענין ידוע בהך פרט דרוב]. ז) הקדמה הגדולה, דכ"מ דאפשר לקיים שלא בחורה דמיו לא אחרין דמיו [והקדמה זו מתפשטת על ענינים כוללים] ויואל מזה התולדה: דהיכא דאפשר לאכלא הדבר שלא ע"י בטול לא חתן ע"י חורת בטול. והעם של הר"ן הוי ג"כ תולדה משתי הקדמות: ה) הקדמה קטנה: דגדר בטול הוא רק מזד היגוד [ונכלל בזה דמב"מ בעינן שיהא היגוד בן יהיה לאסור]; ז) הקדמה גדולה: כל גמיי העמיד פועל על ההוי. ויואל מזה התולדה: דדבדר דיהיה אחרי קן יהיה לא שייך עתה בטול.

ועתה יש לנו קו המשקלה איך נשקול כל חקירה וחקירה מהחקירות האלה עפ"י עומק המושג של הטעמים הג"ל. ועצוד בקצרה על כל החקירות הג"ל כפי סדרן. ה) אם דשיל"מ הוי דאורייתא או דרבנן. הגה להך טעם דעד שהכלנו יש מקום לומר דהוי דרבנן, דלכד כפי שנארתו בספרי יש מקום גדול לומר דבכל ענין של אלקי"ם יש מחלוקת, וגם כתבתי שם דיש מקום לומר דהוי דרבנן והבאתי שם דברי החוס' בזה. לכד זה הלא לא הוי ממש כמו אלקי"ם דשם הוי זאת במצוה שהוא מחויב לקיימה, אבל הבא בעצם האכילה ליכא הכרח ומצוה והוי רק מעין זה, ע"כ י"ל דהוי רק דרבנן. אמנם לטעם השני דהוא משום ביטול י"ל דהוי מדאורייתא. אחרי דלא שייך בזה גברי העשול, וכמו מב"מ לר' יהודה דלא בטל מדאורייתא, וכבר כתבתי לעיל דמדברי הב"מ בהל' מעילה משמע דהוי מדאורייתא. ולפי דברי יש מקום גדול לאמר קן דהא לטעם הר"ן מוכח דלא שייך בזה בטול מדאורייתא. אולם כד"ו קשה עוד להחליט קן, דהא הר"ן גופא כתב בפסחים דשיל"מ הוי מדרבנן. קן אחת דלפי"ז קשה מאד בדברי הר"ן גופא דהאיך כתב דהוי דרבנן אחרי דלהעם שהסביר הר"ן לרדך להיות דהוי דאורייתא. והנה בספרי הארבעה לתרין זאת ופה אכתוב רק קוטב דברי. דכתבתי שם דיש כמה אופנים דגם הר"ן יודה דשייך שם העם דעד שהכלנו, וגם אחרי דבאמת איכא מחלוקת בזה ויש שאינם סוברים הך טעם, ע"כ י"ל דכוותה הר"ן דמדרבנן לכו"ע דשיל"מ לא בטל ובכל אופן, והבאתי שם דזהו טעם הר"ן. וגם כתבתי שם דעד"ס י"ל מזד דשם קאי אליבא דרבא, ורבא י"ל דסובר בתי הסתא אזלינן וכמשכ"ל משום דסובר כר"י וע"כ י"ל דסובר העם דעד שהכלנו כו' ומשו"ה הוי לדוידה רק דרבנן, וגם לדדתי שם דרב סובר ג"כ קך ואכת"ל. ועי' יה"מ (פ"א מהל' חו"מ ה"ה) שעמד על דברי הר"ן אבל תירושו דחוק מאד. ועי' תש"י מהר"ל (ס' ל"ה) שהחליט לדבר ברור דלהר"ן דשיל"מ הוי מדאורייתא ולא הרגיש מאומה בהסתירה הזאת. — ז) בענין טלפול והגאה. בזה יש מקום לאמר דהליא בהי טעמים, דלהעם דעד שהכלנו ממילא בטלפול והגאה לא שייך זאת, אבל להעם של הר"ן דלא שייך בזה בטול בעצם י"ל דגם לענין טלפול והגאה אחרין קן. — ג) לענין כל דפרים מדובא פרים י"ל ג"כ דהליא בהך טעמים דלהעם דעד שהכלנו י"ל ק גם לענין כל דפרים, דגם ענין כל דפרים לא הוי בחורה ודאי לתמן דאזכר דרוב לא הוי מחורה ודאי [ובם כתבתי די"ל דהי גמי חובא דבטול עם כל דפרים כו' אגודין ביחד לענין אם הוי בחורה ודאי או בחורה ספק המכריע]. אבל להעם של הר"ן דלא שייך בזה בטול מזד דליכא היגוד י"ל דבכל דפרים לא אחרין קן. והרבה הארבעה בזה לבאר דברי הראשונים ז"ל, וכיחיד בדעת הר"ן בזה דלא ימא כמו שכתבו דהר"ן סובר דלא אחרין כל דפרים יקשה מאד הא לטעמיה גופא לרדך לומר דכל דפרים אחרין בדשיל"מ, ועי' יש"ש בינה (פ"ק ס' ו' וס' כ') ואי"ח (פ' חק"ג ס"ו) ובתנ"א (ס"ק י"ג) ועי' מל"מ (פ"ז מהל' מעילה ה"ו) ושעה"מ (פ"ד מהל' יו"ט

דיקלא לא נמעי אנשי אדעתא דקורא" כו'. והנה כפי דרכנו יש מקום לומר דיסוד

הכ"ד ובטעמ"מ, ואנכי כחבתי העיקר הוא דהר"ן סובר דאמרינן כל דפריש כו' בדשיל"מ עיי"ה י"ט
הנ"ל בס' כ'. וגם צידדתי לומר דאחרי ד"ל דגם הר"ן מודה בהטעם דעד שתאכלנו כו' והא דמוסיף
הטעם דלא שייך ציטול י"ל דהוא לענין דאורייתא ומדרבנן מודה בהטעם דעד שתאכלנו, וממילא י"ל
דמדרבנן מודה ג"כ דלא אמרינן כל דפריש כו', וממילא יש לחלק גם תלוק זה בין אם יש להם חזקה
או לא. אך באמת יש לדחות זאת והדברים ארוכים ועי' יו"ד (סי' ט"ו) לענין אר"ב ואכנ"ז יוהר. —
ג) בענין ספיקא וס"ס וספיקא דגיגא בדשיל"מ, בעקר ענין דספיקא בדשיל"מ בהשקפה ראשונה נראה
דזה הליא כהני פעמים, דאם נימא דהטעם הוא משום עד שתאכלנו באסור, א"כ שייך זאת גם כפי
ספיקא, אבל אם נימא דהטעם הוא משום דלא שייך בזה ציטול ובטעמו של הר"ן א"כ לא שייך כלל
הך טעם לענין ספיקא. אמנם אחרי העיון נראה ד"ל דגם להסובר דלענין ציטול שייך רק הטעם של
הר"ן בכ"ז יודה דגם ספיקא בדשיל"מ אסור. דהנה כבר כחבתי דיסוד הענין אם גם כפי ציטול שייך הטעם
דעד שתאכלנו הליא ציטול דהבד דבטול אם הוי מגדר היסור או מדחיה, וא"כ מי שסובר בדשיל"מ
בהכרח להטען על הטעם דהר"ן דמב"מ, ולא על הטעם דעד שתאכלנו הוא לאו משום דחולק על עקר
הדבר וסובר דנמקום דים איה ענין נדוד דחיית אסור אין להמתין על זמן היסור, דבזה ליכא שום
חולק, ורק משום דחולק בעקר הדבר וסובר דבציטול ליכא שום נדוד אסור ורושם דחייב, וא"כ ממילא
אם נימא דספיקא יש מעין דחייב ואסור יודה דהכא שייך לאמר עד שתאכלנו באסור. ובעקר הדבר
אם בספיקא יש רושם דחייב ואסור או דהוי היסור נגמור הארכתה הרבה צ"ע בספרי, הכהב והמכהב"
ואחרי שחלקתי שם בכלל בין אסורי דאורי' לאסורי דרבנן בזה, דאסורי דאורי' הוא גם על החפץ ואסורי
דרבנן הוא על האדם, וכחבתי מ"ד זה לחלק בין ספיקא דאורי' לספיקא דרבנן, משום דהכא לא גזרו
ואסרו מחלה על האדם בספיקא, ועל ע"כ הדבר לא היה מעולם שום אסור, אבל באסורי דאורי' דהוי
על החפץ ג"כ והספק אינו שולל מן האפשרות מהאסור ע"כ אסורי גם ספיקא, בכ"ז כחבתי שם להוכיח
דבאופן זה שיהיה לו היסור לא היתרו מחלה גם בדרבנן הספיקות, והדברים ארוכים מאד. וא"כ לפי"ז
כבוד דגם להסובר בדשיל"מ הוי הטעם משום העדר הציטול, בכ"ז מודה דספיקא אסור בדשיל"מ גם
ספק דרבנן, ורק לא משום הך טעמא דציטול ואולם משום הטעם של עד שתאכלנו דספיקא י"ל דכו"ע
מודים בזה. וכל מי שיעיין בספרי האחרונים יראה כי הרבו להקשות בזה, דלמך טעמא דהר"ן האריך
שייך לומר חו' דרב אשי משום ספיקא ובנו ע"ז כמה פלפולים אולם לפי דברי הנ"ל י"ל דבזה כו"ע מודו.
הן אחת דלענין דעת רב אשי נופא משמע דים להוכיח דסובר דהטעם הוא משום עד שתאכלנו
דא"כ מדוע אמר לענין ספיקא בדשיל"מ בהך ליטנא דבטול. עיי"ה צבי"ה (ד' ע"ה) דז"ל, לעולם ספק
יו"ע ספק חול הוי דשיל"מ וכל דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בעיל". וקשה מאד להבין מאי שייכות דבטול
לענין ספיקא, ואם נימא לכה"פ דהטעם דבטול הוא משום עד שתאכלנו כו', יש ליטב הך ליטנא אחרי
דחד טעם יש להן וגסבטים הם כהדדי. אולם אם נימא דסובר דהטעם דבטול הוא משום מב"מ וספיקא
הוא משום עד שתאכלנו, א"כ איך שייך להזכירם אהדדי וע"כ דרב אשי עצמו סובר דהטעם דשיל"מ
הוא משום עד שתאכלנו כו'. והנה באמת אין הדבר טונע כ"כ אלינו, דגם אם נסכים דמלגנא דרב
אשי מוכרח דסובר דהטעם דשיל"מ הוא משום עד שתאכלנו כו', בכ"ז הרווחנו מדברינו הנ"ל דנתקדשו
דעקר הדין דספיקא לא הליא בזה, וזהו הנלויה דברי בפה לכבר דכל אלו שרטי לומר דבעקר הדין
דספיקא בדשיל"מ יהיה מחלוקה ויתלה בהטעמים הנ"ל שנו בזה, כי אמיתת הדבר הוא דיסוד הדין
דספיקא בדשיל"מ אסור מהקיים אליבא דכל הטעמים ואולם אחרי דבספרי באמת גם מהלכות

מחלקותם הוא בזה החקירה דשנוי העתיד אם פועל על ההנה רוב יהודה סובר דאינו פועל

דבר אשי נופא ליכא שום ר'איה וי"ל דגם איהו סובר כעטם הר"ן, ובאורי זה נשען שם על כלל אחד מספרי, כללי דרשות חז"ל ודרכי לטוהיה"ס והכלל הוא הוא כלל יקר וכבוד וידעיהו נחון מאד אמרתי להעתיקו בפה, והוא, היה שם בספרי הי"ל בתק, כללי דרכי הלשונות של חז"ל בלתי, דדרך חז"ל היה תמיד להסמך מהמאמר אל מקרא, ולא רק אל מקרא חולם גם אל מאמר קדום ממתי' או מהוסספה או אל סתם מיימרא המקובלת והמפורסמת, וענין סמיכה דבריהם אל הקרא או למטה ומאמר קדום ואופן ההתמזותם בזה נחלק לכמה חלקים. אמנם ראשי החלוקות בזה הם שנים: (א) "מליצה העיני", (ב) "ישו העיני". מליצה העיני הוא במקום דהמאמר הזה נלמד רק משם מלד דבאמת שוים הם שני המושגים, עד כי יש ללמוד דבר זה מן העיני והוא מלד כי בלתי שוים הם שני המושגים, ונקרא גם מושג הלמד ומושג המלמד, והגם דתמונתם וזרחתם התלוייה אינם שוים ככ"ל השוים אהדי מלד השתוותם הפנימי. חולם ככ"פ יש שראו בכל מה שאפשר להשוות גם זרחתם ותמונתם התלוייה, ואופן מלאכה השתוות התמונות התלוייה היא בכמה אופנים. ברוב פעמים נתלמו להלשון של העיני הלמד באופן שיקבל גם אל הלשון של העיני המלמד [אם הוא קרא או משנה ומאמר קדום אם בהלכה אם בנאגה] וגם בזה יש כמה אופנים וכללים. וכמה פעמים יש ששינו הלשון של המלמד והעתיקו הלשון של העיני המלמד בלשון כזה באופן שיכיל מושג הלמד, בכדי שיראה גלוי לכל בליעת התאחדות המושג של המלמד עם המושג של הלמד. וזהו העיני שמינו שהביאו כ"ס בגמ' מקראות בשוים רבים והוא פלא גדול כאשר כבר עמדו ע"ז הראשונים ז"ל. אמנם אמתה העיני בכל הני הוא דהביאו הקרא בלשון כזה כפי מושגו הפנימי, וכפי שדרוש לידע המושג לעיני הלמד שם והיו לריבים לפי' להביא הקרא [או המאמר הקדום] עם שירשו כפי מושגו, ולמוע האריות האחת הארו והביאו רק הפי' לבד היינו המושג הפנימי והעתיקו הקרא או המאמר באופן זה שיראה כאלו כן כחוב שם גיפה, אחרי דבאמת הכלית כל עיני הוא המושג הפנימי, ובזה חזקי ואמני עיני השתוותם של המלמד והלמד. נמצא דבעינים כאלה עקר הבאחם העיני הוא [הקרא או המאמר] הוא מלד המושג הפנימי והוא בלתי יסוד מליצה העיני הזה. חנה בכלליותה אבל בפרט יש בזה כמה חלוקות כי בעיני אסתחת לבד הראיתי דיש בהם שמונה חלוקות ובארתיים בספרי "הכתב והמכתב" בפרקיה דרך נפלא בע"ה. (ב) "ישו העיני", והוא דיש כמה מקומות שהשתמשו עם לשון הכתוב לא להזיח ממנו העיני והוא רק כי מלד ליפות העיני השתמשו בלשון הקרא או בלשון המתני' והמאמר הקדום. וגם במקום לאין מהתחדים הטוהות והענינים ככ"ל הביאו לשון הקרא לעיני זה. שש"ד דמקום דהיה בידם להשתמש עם לשון הקרא או עם לשון של מאמר הקדום והמפורסם בהתמשו בלשון זה גם לענין מזה אחרת. הכללים האלה הם יקרים מאד ואין לשער גדול תועלתם כי הם מאריתם העינים ככ"מ ובארתי שם כי יש לכל אלו כללים מיוחדים, אימת השתמשו בזה האופן ואימה בזה האופן. ואחרי הודעתי כלל זה מובו דבכל אופן יש ליבש מיימרא דרב אשי הא דמסיים "וכל דשיל"מ אשינו בדרבנן לא בעל" דהוא על דרך "ישו הלשון" דיון דעקר דיון בספיקא דשיל"מ אסור מהקיים שפיר גם להעטם דר"ן. ותוכן העיני הוא ספק בזה שיש לו היתר אח"ז. והוראה דשיל"מ בכלל כולל עיני זה דבר שיש לו היתר אח"ז, וממולא דאירם מאד להשתמש עמם גם על ספיקא, ע"כ לא ליה לברוא ע"ז בעיני חדש והשתמש עם מאמר הקדום המפורסם של דשיל"מ, ובהכלל של "ישו הלשון". וממולא מסיים גם הסיים של בעול. וכבר ראיתי דרב אשי היה אחד מאלו שהעתיקו מאד עקר כלל דשיל"מ, והביאנו בהמידה, ע"י ביה (ל"ט ע"א) יבמה (פ"ב ע"א) וע"כ הוכיח גם לעיני ספק שיש לו היתר רק לשון של דשיל"מ. ואחרי כי עיני זה

וע"כ כיון דענה הוי פירא מברכין עליה בפרה"א, ושמואל סובר דשנוי העתד פועל על

[של דבר שיהיה לו היתר אח"ז המכונה בשם דשיל"מ] כבר מלין מענינים שאין להם היתר, גם לענין בצעול, ע"כ פ"ס גם הענין של השנוינותו בצעול, אבל כונתו היפה דבשה הוא מ"ד ספיקא, וא"כ לפ"ז ענין הכינוי בשה רק ענין דשיל"מ הוא ע"ד יפוי הענין. והנה גם אם נימא דרב אשי סובר דשיל"מ הטעם של עד שתאכלנו, ג"כ יקשה הלשון לאחרי לזכך מסיים הכא ענין צעול, וע"כ דנאמר שהוא מ"ד השתוות המושגים" והיינו מ"ד, "מציאת הענין" וממילא י"ל דגם אם נימא דסובר כענין הר"ן הפרש בעוב מ"ד "שפוי הענין" יכ"ל. והנה גם בספרי ה"ל בדברי אבות ענין זה של דשיל"מ ובציבור הסוגיא דבינה ה"ל הכרחי לזה גם עוד כלל אחד המצוה אל"י בספר השש. והוא דבאחרי שס, דיש כמה מימרות שהאומר אמרה רק פעם אחת והם העתיקו המימרה גם בעוד מקומות שראו כי עפ"י המימרה ההיא החיוב שם איזה קושא והעתיקה באופן זה שמתאם כאלו הוא גופא אמרה גם שס, ובאחרי דיש כמה מימרות שדחו אח"כ והדחיה היא רק על העתקה המאמר ולא על ענין המאמר והבאחי שם גם רק מימרה דרב אשי ביבמות (פ"ב ע"ה) שהוא רק העתקה מדבריו, וחוה שאמרו שם "בדוחא הוא". ואם כי ידעתי עד כמה שכללים האלה דורשים אריכות ורוב השלמות [כאשר הראתי בספרי הרבה ראיות לזה] כי בלדין זה הם בזרים ותמוהים וידעתי גם גדול תועלתם בכ"ז אין צידי להעתיקם פה, והנה אם יקבל המעיין הכללים ה"ל, או לא, אולם דבר זה צרור ואמת, כי גם לענין הר"ן בכ"ז יש לומר דספיקא אסור בדשיל"מ ומ"ד הטעם דשייך בספק ולא בצעול, י"א לנו מכל זה דבעקר הדון דספיקא בדשיל"מ אסור י"ל דאין מולק בזה, ובענין ס"ם בדשיל"מ נודע דכבר דברו מזה הראשונים ז"ל ודעה הראש"ל בת"ה דגם בדאו' מקלוגן גם"ם בדשיל"מ וחולקים עליו, ובדרכנו בסב הר"ן ג"כ דמקלין וע"י יו"ד (ס' ק"י) ב"ד (ס"ק ג"ו) ובע"ז (ס"ק י"א) ובג"כ וע"י פ"ח או"ח (ס' ה"ה) אוח ד' (ס' ה"ז) אוח ד' ואנכי באחרי זאת בצאורי ליסודי ספק ספיקא וגדריהם.

ובענין ספיקא דדינא בדשיל"מ כבר הזכירו הקודמים לומר דבזה כו"ע מודים להקל, וע"י פ"ח או"ח (ס' ה"ל) וע"י ש"א (ס' ז') ותשו' רע"א (ס' ס"ה). ובספרי "ערכי המושגים" בערכים האלה ספק בעיון, ספק במציאות, הברעה ע"ד הברור ושלילת צד השני, הברעה ע"ד הספק בלתי שלילת צד השני נתבאר אל"י. דכל ספק במעשה ובמציאות נעם דספקין לדינא הוא רק הברעה ע"ד הספק, כי אין לומר בש"א דהגברר המציאות אחרי דסוף סוף יש ספק במבטחלה, ורק דהתורה או ח"ל הכריעו בזה הספק איך לפסוק לדינא, והוי הברעה לדינא, אבל אינה נוגעת מאומה לענין הספק דהספק בענין המעשה נשאר כמו שהיה והברעה זו אינה שוללת דא השיי. אמנם ספק בעיון הוא דבגוף המעשה לא הוי שום ספק, ורק יש ספק בזה איך לפסוק אם לאסור או להיתר, והיינו דמ"ד חלקי העיון יש מקום לומר כן או כן, ובאופן זה אם איכא מחלוקת דיש פוסקים לאסור ויש להיתר, לכל אחד מהחולקים אין שום ספק בזה דכל אחד מבריע כן ע"ד הודאי. ורק לדיון יש ספק איך לפסוק וע"כ אחרי ההברעה דבדרכנו יש להקל כהמחיר י"ל שהוא בדרכ הברעה ושלילת הספק, דהלא ההברעה הוא לפסוק כהמחיר והמחיר מחיר מ"ד הודאי וממילא י"ל דההברעה נמשכת ג"כ באופן זה, וא"כ י"ל דגם בדשיל"מ ספיקא לקיולא כיון דבספק בזה הוי היתר בעין הברעה ברורה ממילא לא שייך לומר בזה עד שתאכלנו באסור דאין בזה שום גדר אסור, והיא סברה ברורה ועמוקה וסם היא מציאת אל"י בצרכיה עם כמה ענינים ממודשים. — ה) בהיתר שהוא ע"י מעשה והנאות להטעם דעד שתאכלנו יש מקום לחלק בין מעשה סהם להנאות, דמעשה י"ל דשייך לומר עד שתאכלנו כו' כיון דבידו איך לעשות בהיתר, אולם בהנאות שהיה הספק ממון לא שייך לומר שיספיד אחרי דכל

הזהו ועיכ מה שעתיד להשתנות פועל על מצבו עתה לבלי לברך עליו ברכה

הענין הוא מהלך של יסוד, אולם להטעם של הר"ן דלא שייך בזה ציטוט דיסוד הטעם הוא משום דשני העמיד פועל על ההוה וכנ"ל, י"ל דהליא בהבדל אשר בין שני פנימי לשני חזוני. ולעיל (בהערה ו') כחבתי דהבדל הזה כולל גם הבדל שיש בין מעשה לממילא, וגם כל דבר דהוי ממילא הוי הכרח וע"י מעשה הוי כמו אשפרי. חיה הענין דמקום דיש מזה לעושה המעשה י"ל דהוי דשיל"מ וכמו בנדדים דהוי דשיל"מ ומלך דהוי מזה לאחשולי משום דזה נחשב כמו שני הכרח, אחרי דהוא מוכרח לעשות המעשה מלך המזה המועלת עליו. ומיושב היעב קושיא הש"ך שם מנדדים, ושם בארתי ד"ל דכל ענין מזה הוי כמו ממילא מלך דהוי ענין טבעי ועלמי וגם כחבתי דגם אם נימא דעל סתם מ"ע י"ל דלא יעשה [ע"ל בהערה ד'] ככ"ז הכא דהוי לחקן אסור י"ל דכו"ע מזה ועי' יו"ד (ס' ש"ג) בט"ז (סק"ב) מ"ש"ש. ולפי סברא הנ"ל מיושב דדוקא בנדדים הוי דשיל"מ משום דהוי מזה אבל במקום דלא הוי מזה לא מקרי דשיל"מ ואכת"ל. — ו) אם המאכל מתקלקל. להך טעמא דעד שחאכלנו ודאי דהכא לא הוי דשיל"מ דבהיחר אין לו אופן שיאכל והוי כמו דא"א לקיי"ש, וגם להך טעמא דבעול י"ל כיון דבעת שיבא השני לא יהיה הדבר אינו פועל השני דלעתיד כלל. וכמו שכתבתי (בהערה ו') לחלק בין שני פסוקי בהשנתו לשני שאינו פסוק בהשנתו. — ז) במקום דיחזור עוד הפעם לאסורו להטעם דעד שחאכלנו י"ל דיש לו להמתין על זמן ההיחר, ולהטעם דביטול י"ל כיון דיחזור עוד לאסורו הוי כיבוד גמור. — ח) אם אין המתיר עתיד לבא בודאי, להטעם דעד שחאכלנו י"ל דהוא דוקא אם יודע שיגיע זמן ההיחר בבידוק, אבל במקום דיש ספק לא שייך זאת, וגם דחיות עשה לל"ה חקרתי שם בענין דאלקיי"ש בספק דאלקיי"ש היינו דעמה אין עוד צידו לקיים ע"ד ההיחר, ורק דיש ספק אולי יזמן לו אופן עשיית היחר אם מחויב להמתין, והארכתה שם בזה, והכא דהוי רק מעין זה ודאי ד"ל דכה"ג לא הוי דשיל"מ, ולהטעם דהר"ן יש ג"כ מקום לחלק בזה ד"ל כיון דהשני הוי רק בחורח אשפרי אינו פועל כ"כ על ההוה וכמשכ"ל (בהערה ו') ועי' רמב"ם (פ"ח מהל' עכו"ס ה"ו) ושם בכ"מ כתב ח"ל וטעמא דמלחא משום דאע"ג דמדיא בשתי תערובות סני בכרייתא דעכו"ס ברמוני בן החמירו להצריך שלם תערובות מפני שהוא דבר שאפשר שיהיה לו מחירין אם יתפרדו הרמונים ואע"ג דלהרשב"א לא חשיב בבי האי גונא דשיל"מ דמתשמע בטויו"ד (ס' ק"ב) לרבינו חשיב. מבוחר מדבריו דיש בזה מחלוקת ומיושב בזה הא דהמתבר כתב ביו"ד (ס' ק"ב ס"ב) דין זה בלשון י"ש מי שאומר דאזיל לשיטתו כפי שכתב בכ"מ דיש בזה מחלוקת ואזיל קושיא הש"ך שם (בסק"ז) מדוע כתב הך דינא בשם י"ש מי שאומר, עיי"ש. — ט) אם לאחד יהיה היחר ולהשני לא יהיה היחר, י"ל דהליא בהשנים, דלהטעם דעד שחאכלנו י"ל כיון דלדדיה יהיה היחר ע"כ הוי דשיל"מ ולהטעם של הר"ן י"ל דיש ביטול כיון דגם אח"כ לא יהיה היחר גמור לר"ע ע"כ הוי כיבוד גמור. — י) בדבר שיש שני אסורים ולאסור אחד יהיה היחר ולאסור השני לא יהיה היחר, להטעם דעד שחאכלנו יש מקום לומר דכה"ג לא הוי דשיל"מ כיון דלאסור אחד לא יהיה היחר כי גם באלקיי"ש חקרתי באופן זה דיש שני אסורים [למאן דסובר דגם שני ל"ה נדחים מפני עשה] ומלך לאו אחד יש מקום לעשות שלא ע"י דחיה ולהלאה השני אין שום ענדיק האך שלא לדחותו אם אמרין כה"ג אלקיי"ש, ומובן דהכא ודאי יש מקום לומר דכה"ג לא הוי דשיל"מ. ולהטעם של הר"ן ודאי ד"ל דכה"ג הוי כיבוד גמור כיון דשם אסור ישאר גם אח"ז. — יא) אם מדאי' יש היחר לזה האסור אח"ז ואסור דרבנן ישאר גם אח"ז. הנה להך טעמא דעד שחאכלנו ודאי דיש מקום לומר דכה"ג לא הוי דשיל"מ כי גם באלקיי"ש יש כה"ג חקירה גדולה היבא דאסור דרבנן ישאר אם נחשב אלקיי"ש, ועי' פסחים (פ"ה ע"ה) בתו' ד"ה כשהוא שכתבו שם דמשו"ה לא

הראויה לפירא, וכפי שכתבתי לעיל ריש בבי"מ אשר יש בהם מקום לומר דאין לחלק

נחשב חלקי"ם ע"י גומרתא משום הפסד קדשים חה היו רק אסור דרבנן. והרבה הארכתי בזה בספרי והבאתי דברי הגמרא דחולין (י"א ע"א) דליהא שם "דמנה גומרתא" וד' הו' בזבחים (ז"א ע"ב) בד"ה זאחד. וגם חקרתי שם חס יש מקום לחלק בין חס האסור דרבנן הוא מעין האסור דא"י ורק שהאסור דאורי' יסקע ואסור דרבנן ישאר, וכמו בדשיל"מ לענין חתן בפסח לאחר הפסח נסקע האסור דאורייתא ונשאר אסור דרבנן [וכה"ג יש לשטתו לענין דמיה] לבין היבא דהאסור דרבנן ומהוה רק עי"ז שיבטל האסור דאורייתא וכמו הכא דע"י שנית הגומרתא יהיה אסור חדש דרבנן [וכה"ג יכול להיות לענין דשיל"מ] ובספרי "ערכי המושגים" נבאחרו הענינים האלה היטב בהמושגים הסוללים גדרי הענינים של דרבנן ודא"י ופנישהם ביחד ובא"ה אופן ימילו גזירות דרבנן נגד דא"י ובא"ה אופן אינם חלים וביומר באור נבאחרו בספרי "הכתב והמכתב". אמנם איך יהיה נבאחר דגם לענין חלקי"ם בדמיה יש בזה חקירה גדולה, וזו"כ ודאי דהכא יש מקום לומר דכה"ג לא היו דשיל"מ, ולהפעם של הר"ן ג"כ יש מקום לומר דלא היו דשיל"מ, ותלוי בזה שתקרתי בספרי "מושגי הגמלאים" בהשקפה השם לענין שם אסור דא"י ושם אסור דרבנן, ושם מבואר הדבר היטב.

והנה בכל אלה יש לי בע"ה רוב דברים עם כמה חקירות נכבדות ויקרות בעקר כלל הענין של דשיל"מ, כי עפ"י דברי אלה נסיתי שם להלדיק אלו שאמרו דיש מחלוקת בעקר היסוד של דשיל"מ ויש שחולקים לגמרי על עקר הדבר עי' בס' מלחמות ה' להרמב"ן בפסחים צפ' כל שעה בד"ה אמר הבוחב רבתיא כו' שכתב דר' יוחנן סובר כרבנן דפליגי על ר"ש ואינם סוברים הכלל דדשיל"מ ל"ב, וכן מוכח בשיטה כ"ב בשם רבינו יונה דר' יוחנן ל"ל הק דינא דדשיל"מ. עי' שעה"מ (פ"א מהל' חו"מ ה"ה) וידוע דכולם הקשו עי"ז אבל לדברי הג"ל רי"ת ליישב זאת, משום די"ל דנאמא לפ"ז יש להכריח דהך דינא דדשיל"מ אינו מוסכם אליבא דכו"ע, דהא חס ימצא מי שיסבור דבטול ברוב הוא בחזרת היצר היינו דהוי מעין ודאי, וז"כ סבור דבתיא אלונין, ושנוי העה"ד אינו פועל על ההוה יפלוג בהשגחה על הך דינא דדשיל"מ, ועי"ש יש להלדיק דבריהם בשיטת ר' יוחנן דהא הטעם דהר"ן ודאי דלא שייך אליבא דר' יוחנן אחרי דר' יוחנן סובר דבתיא אלונין, וי"ל דכ"כ סובר דהרוב הוי כמו ודאי [ועי' נדה (י"ד ע"א) ח"ר"י בשלשה מקומות הלבו בו חכמים אחר הרוב ועשאוהו כודאי" וסלפתי שם הרבה חס יש מחלן להכריע בשיטת ר' יוחנן ברוב] וממילא לא יתכן אליבא דהך דינא דדשיל"מ ל"ב, אבל לסוף דמתיי כ"ז והראיתי דכלל הלכה של דשיל"מ היא מוסכמת אליבא דכו"ע ורק בפרטי ואופי ההלכה יכול להיות מחלוקת. וכן הארכתי הרבה בהטעם של עד שהאכלנו חס להך טעמא יתכן לחלק בדמיה של דשיל"מ בין מצ"מ למבש"מ, דכפי השקפה הראשונה נראה דרק להטעם של הר"ן יש לחלק בין מצ"מ למבש"מ אבל להטעם דעד שהאכלנו וכפי שהבשרתי יסוד הסברתי לריך להיות גם במבש"מ, אמנם בחזרת חטאה (כלל מ' ס"ו) כהב בהחלט דגם להך טעמא של עד שהאכלנו יש לחלק בדשיל"מ בין מצ"מ למבש"מ, עיי"ש שכתב "ובל שנתערב שלא במוזן אין ההיתר נקרא על דבר האסור אלא על שם דבר שנתערב בו והוי כמי שאין לו מחירין", וז"כ מבואר דגם להך טעמא יש לחלק בין מצ"מ למבש"מ. ועיי"ש בהנחה יעקב (ס"ק י"ח) ולבד דעלכ סברתו לריך באור רב עוד זאת דלפ"ז יקבל כל הטעם הזה של עד שהאכלנו כמו תמונה חדשה וישתנו הרבה דברים והארכתי בכל זה וכן הארכתי ביסוד המתקנה של רב תסדא ור"ח חס בטר בעל אלונין או בחר מבטל אלונין עי' מנחות (כ"ג ע"ב) והראיתי דיש מזה חקירה גדולה לענין דשיל"מ בכלל ולענין הטעמים של דשיל"מ בפרט. ובכל אלו יש לי בע"ה רוב דברים אבל אין כאן המקום להעמיסק. וגם מה שכתבתי פה בענין זה לא סתייג לברר

אצלם בין פעולת שנוי העבר על ההוה לשנוי העתיד על ההוה. ומי שסובר שהעתיד פועל על ההוה סובר כמו כן דהעבר פועל ור"ל דפליגי במנחות בשנוי העבר אולי לשיטתייהו בזה דפליגי בפסחים בשנוי העתיד וכמש"ל, א"כ לפי זה יש לומר דשמואל דסובר הכא "שהכל נהיה בדברו" מצד דשנוי העתיד פועל על ההוה אולי לשיטתו בזה שסובר במנחות (נ"ד ע"א) "לכמות שהן" ושנוי העבר פועל על ההוה, אחרי דאגודים הן. ואם נאמת כן נימא דההבדל אשר שמואל מבדיל ומחלק בענין זה בין צנן לקורא משום דצנן נמעי אינשי אדעתא דפוגלא ודקלא לא נמעי אינשי אדעתא דקורא לא הוי הברל אשר המציאו רק בענין זה, אולם יסודו הוא בההבדל שיש בעקר החקירה הזאת של שינוי העתיד אם פועל על ההוה אשר כבר כתבתי בהערה ו' דיש לחלק בזה בין שנוי בטוח בהשגתו לשנוי שאינו בטוח בהשגתו, ריחם ההבדל בין נמעי אינשי אדעתא דהכי ללא נמעי אינשי אדעתא דהכי הוי כמו יחס ההבדל של שינוי בטוח בהשגתו לשינוי שאינו בטוח בהשגתו וכמו הכא בצנן דכיון דנמעי אדעתא דפוגלא איב דרכו הוא שיכלה מן העולם קדם שיישינו השנוי של הקשיות וע"כ אינו פועל השנוי. ואיב לפי"ז נימא דגם לשמואל לא הוי כלל פשוט דשנוי העתיד פועל בכ"מ אלא רק במקום דבטוח בהשגתו סובר דפועל, וממילא יהיה מוכח דרב יהודא סובר דגם שנוי כזה שבטוח בהשגתו ג"כ אינו פועל. והיה מקום להאריך דרבה בכלל השנוי מסוגיא הזאת. אמנם באמת הבאתי הסוגיא הזאת בשלשה ספרים מספרי הוה, בספרי "הכתב והמכתב" ובס' "נושאי ההלכות וחלוקותיהן" ובס' "כללי דחז"ל ודרכי לשונותיהם" וכפי שבארתי שם יצא משם, ד"ל דרך מחלוקת דרב יהודא ושמואל הוי רק מחלוקת פרטית אשר בעניני הלכות ברכות יסודה, ואינה נוגעת כלל לחקירה הכללית דשנוי העתיד וע"כ איך טכאן שום ראיה לחקירה הג"ל וכפי שנתבאר שם בארוכה (ע) ואכמ"ל.

עקר הענין של דש"מ כמדק, אולם כונני הוא רק להכאזת יקרת ערך החקירות האלה, כי על ידי החקירה של שנוי העתיד יש להבין דזהו יסוד שעם של ה"ן, וממילא יש לעורר כמה חקירות חדשות בענין דש"מ כפי החקירות שיש בענין זה דשנוי, וגם החקירות הנודעות מכבר דש"מ כפי באורי יש לכוון ענין דרכי הביור שגם באופן שיתאימו עם דרכי החקירה של שנוי העתיד על ההוה, אחרי דזהו יסוד שעם ה"ן ז"ל, ומזה יתעורר המעיין לחקור גם בהעטם של עד שחאלנו עד שיהביר דיש יחס להעטם של עד שחאלנו עם הסברה דלאקו"ש. ומי שיעמוד היטב על עקרי הענינים של דש"מ יראה כמה דברים שיתפשוטו, ולהתפושלם יהיה זה די חומר לבנות כמה ענינים מחדשים ע"ד הפסול, אחרי שיראה כי יש להם יחס עם ענין דלאקו"ש ושנוי העתיד והשתלבות הענינים האלה מעוררים כמה דברים מחדשים וגם אכ"י הארכתי בזה ע"ד"ש בע"ה. סוף דבר, כל מי שיעיין בזה בעיון ישר יבין יקלה ערך החקירה הזאת פברט ויבין מזה מעלת סגנון הלמוד הזה בכלל.

(ע) אם כי אין פה המקום להביא מעקר הדברים מה שהעליתי שם בכ"ז אמרתי להביא בפה החמלת הדברים שידע הקורא למעט לאזהר ענינים הבאתי הסוגיא המכרת בפנים בהספרים שהזכרתי. הנה בספרי "הכתב והמכתב" (ח"ב שער ד') בארתי ענין של הל"מ עם כל פרטי בארוכה. ובהנעי לבאור הפרט אם יש מחלוקת בהל"מ הוכרתי לבאר כל עניני מחלוקת בכלל, ויסודי סבות המחלוקת ובבאורי הענינים האלה נחבארו גם המקומות שאלם מוכרח לפסוק נגד דעתו כמו מזה הרוב והקבלה [הארכתי בזה כמה מקורות בע"ה], ובאר הענינים האלה הביאוי לכבר המקומות שמינו בש"ס

ד' בפסחים (מ"ז ע"ב) ובעוד כ"מ אתמר האופה מיום טוב לחול ר"ח אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה. רב חסדא אמר לוקה לא אמרין הוואל ומקלעי ליה אורחים חזי

שאחד מהחולקים מחזק בעלמו דעת החולק עליו, דיש בזה מקום להתבונן דאם ישרה נעימו דעת החולק עליו מדוע יחלוק עליו, ובחבתי שם נבאר בזה עפ"י הכללים ההם [שנבארו בענינים ה'ל] אמנם בחבתי שם דבסוגיות האלה [שאחד מהחולקים מחזק דעת החולק עליו] יש חמוד להשגיח בענינים סקוטות, ולעיין שם בעומק אס באתה אמר כן לחזק דעת החולק כמו דמשמע משעתיית הלשון, או דאמר כן לחזק דעת עלמו. דיש בכ"מ דבעת שר"ה לחזק דעתו שחשש שלא יסתרוה מאירפ מקום המראה לכאורה סתירה אמר בעלמו בלשון כזה א"ך כי משם מוכח לכאורה כדעת החולק וכיון באתה בזה לבאר בקצרה ההבדל האמיתי שיש משם לדעתו, באופן דכפי האמת א"ן לסתור משם דעתו, והוא אס דמבשר בזה אמיתה דעתו [דהסתירה הייתה רק מלד שהיו שונים בדעתו] או שמבשר אמיתה הסביר בשם [דמבשר דבאתה יש שם כונה אחרת], ומשנתו שם גם הסוגיות ה'ל מהסוגיות האלה, ובסוגיות כאלה יש חמוד לעיין לבלי להכשל בזה, ויש ע"ז כללים מיוחדים בדרכי לשונותיהם ז"ל והבארו אשלי בספרי «כללי דחז"ל ודרכי לשונותיהם», ושם חשבתי ג"כ הסוגיות הזאת בדברות אחרי דהיו ג"כ מן המקומות האלו שבה רק לחזק דבריו ודעתו ובארת' בארוכה, והוכן הדברים בקצרה הוא דעממא דשמואל יכול להיות מלד שני דברים: א) מלד מושג כללי; ב) מלד מושג פרטי [ובספרי, הכנה והמכתב] בארת' דבכל ענין שאחד מחדש יש עפ"י רוב שני מושגים בזה מושג כללי ומושג פרטי]. באור הדבר מלד מושג כללי הוא, ד"ל דעממו הוא משום דשניו העמיד פועל על ההוה וכ"ל, ולפ"ז חדוש הלכה זו אינה מלד דיני ברכות רק מלד דיני שניו הכללי ומלד מושג פרטי הוא, ד"ל דיש לו בזה איזה סברא השייכה רק בדני ברכות והיו חדוש הלכה זו חדוש פרטי. והנה אס נימא דהוא מלד מושג פרטי היינו מלד דסובר דשניו העמיד פועל על ההוה בכ"מ, ממיילא יקשה מנעון דעפ"י המושג הזה א"ן לחלק געון מקורא [דההבדל של בטות בהשגתו לאינו בטות בהשגתו לא היו הבדל בצור] וע"כ מבאר שמואל דחדוש דין זה נובע אאלו רק מלד מושג פרטי השייך רק בברכות, ועפ"י המושג הזה יצינו הכל דיש לחלק געון מקורא, והוא דעממיה הוא משום דלא נעשי אדעתא דהכא, ע"כ לא נחשב כ"כ שיבדך ע"ז ברבה הפרטית ובספרי «נושא ההלכות וחלוקותיהן» בהגדירי שם גדרי יסודי דיני ברכות, ומספר הנושאים בהלכה זו, וכל חנאי הנושאים הזכרתי ג"כ סוגיא זו, והוא דשם בחבתי דכמו שיש הא"ש והמין והסוג וכל אחד כולל יותר, כן הוא בעיני ברכות ברכת שנה"ב היא רק ברכה כללית דמצינת רק עלם מציאת הדבר, וברכת שה"א מצינת יותר, ושה"ע עוד יותר, ושה"ג והמוציא מניינים ליונים הפרטים, וכ"ל הוא כפי חשיבת הדבר כי כל דבר שהוא חשוב יותר מליינים אחרו ביותר בברכתו. ועפ"ז בחבתי שם כמה כללים בעיני ברכות וברתי דיש כמה וכמה דינים בדני ברכות אשר בהשקפה ראשונה נראה דהם דינים פרטים ובדדים ואינם שייכים ז"ל, ועפ"י הכללים ההם יש לראות דכולם מהאחדים ביחד ונכנסים החת הכללים הראשים. ובחבתי שם הדינים הפרטים חשבתי גם הך ענין של, לא נעשי אינשי אדעתא דהכי", והבאתי הסוגיא הזאת ובארתי דיסוד המתלוקת של רב יהודה ושמואל כפי שבאר אח"כ שמואל הוא בזה אס מלד שלא נעשי אינשי אדעתא דהכי אינה חשובה לציני בברכהה בליין פרטי לכד לין מציאותה, ובארתי שם יסודי סברותיהם וגם בארתי שם מה שיש לדקדק לכאורה מדוע אמר שמואל בעעמו משום שסופו להקשות, אחרי דיעקר הטעם שלו הוא משום דלא נעשי אדעתא דהכי, א"כ גם אס לסוף לא יתקפה ג"כ ז"ל דבעל החשיבות. וכ"כ בארתי מה שיש לדקדק במה שאמרו שם, ושא"כ דקלס"י שמואל לרב יהודה הלכהה כהיה דשמואל" הלך באתה לא כיוון כלל בדבריו לשבח ולחזק דעת רב יהודה

ליה, רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל. וי"ל דיסודי סברות מחלקותיהוה הוא בחקירה זו אם שני העתיד פועל על ההוה, דרבה סובר דאינו פועל ור"ה סובר דפועל. דהא כפי מצבו ההוה בנוגע ליחס ההוה לאפות ולבשל ביוש אין לו לאפות עוד אחרי דכבר נמר סעודתו, והאופה שלא לצורך יו"ט לוקה, ורק דאפשר שישתנה מצב הענין בנוגע ליחס זה, והוא דיכול להיות שיבאו אורחים, וסובר ר"ה דאפשרות השנוי העתיד אינו פועל עתה על ההוה, בענין היתר דאפיה שיהיה בידו לאפות עתה משו"ו. ורבה סובר דפועל על ההוה עד כי גם עתה אינו לוקה עוד מצד אפשרות השנוי העתיד. ולפי זה היה מקום לפלפל הרבה בשו"ת רבה, דהא לעיל בארנו דשיטת רבה היא דשנוי העתיד אינו פועל על ההוה, והיה מקום לחלק ביניהם עפ"י החלוקים שיש בענין זה דשנוי העתיד כמו שהבאתים (בהערה ו') ונימא דהבא הוי רק אפשרי ואינו בטוח בהשגתו, ויש מקום בזה להאריך בגדרי החלוקים. אמנם באמת נוף היסוד אינו ברור עוד די"ל דמחלקותיהוה הבא בהואיל אינה נוגעת כלל לפרט דשנוי העתיד ועקר המחלוקת הוא מצד הכונה, היינו מצד שבעצמו השב לאפות על חול, וסובר ר"ה דלוקה משום דסובר דגם אם יבאו אורחים לא יועילו מאומה כיון דהוא חשב לחול, ורבה סובר דהכונה לא מגרע [ועי' מנחות (ס"ד ע"ה) ולחד גירסא י"ל דרבה או"ל לשיטתו דסובר שם דבתר מעשיו אולינן ועי' בהערה ו' משכ"ב] וגם י"ל דפריגי בנוף הענין דהוה אוכל נפש ביו"ט אם הוא גם בכה"ג או לא. ובספרי "ערכי המושגים" בכמה וכמה ערכים השייכים לענינים האלה נתבארה סוגיא זו על טכונה והעירוני בה כמה וכמה ספיקות, ולסוף בררתי דהעקר הוא דמחלקותם היא מחלוקת פרטית הנוגעת רק להלכות יו"ט ולא לכלל הענין דשנוי העתיד וע"כ י"ל דאין מכאן ראיה לחקירתנו דשנוי העתיד (י').

ומתחלה כיון בזה לחזק דבריו, ובארתו כ"ז באורך בע"ה, ומחקמי הדבר בנאומים כדורות דזהו יסוד מחלקותם ואכמ"ל יומה. —

(י) דע כי הספיקות הפרטים שיש לי בהך ענינא דהואיל רבים הם ומבוארים אצלי באורך בספרי ואין פה המקום להעתיקם בשגם כי מבוארם נחבארו אצלי עוד כמה וכמה ענינים המתאחדים עם הענין הזה אשר אין פה להעתיק כל זה, בכ"ז אמרתי להעתיק פה מלאשי הספיקות שיש לי בזה ולבארם בקצרה כפי שסיפק לבידוד הענין הזה של שנוי העתיד. הנה בענין מלאכת אוכל נפש שהחזרה החזרה ביו"ט יש שני גבולים: א) מלד עלם הדבר; ב) מלד הזמן. מלד עלם הדבר הוי הגבול אוכל נפש, ומלד הזמן הוא מה שבענין שיהא דוקא לצורך יו"ט. ובכל גבול וגבול מהגבולים האלה יש כמה ספיקות ומסככים כמה עניני מחלוקה. בגבול של עלם הדבר ידוע דיש כמה ספיקות ומחלוקה דהחקירה של מכשירי אוכל נפש ומתוק, ואם בענין לורך קלח, ולעכו"ם, ולבגמיה, ואם היה בשחטפות. כל החקירות האלה סוככים על הגבול של אוכל נפש, דחוקקים אם הם עוד בתוך הגבול של אוכל נפש, או כי הם מעבר הגבול והאלה. ובספרי "ערכי המושגים" בערכים גבול, גבול טבעי, גבול מוסרי, גבול שכלי, גבול מוסכמי, נחבאר כי כל הגבולים שאינם גבולים טבעיים יש עפ"י רוב מקום לספק בנקודה האמתית של הגבול שלהם, כי יש כמה דברים שעומדים בתוך וקשה עליהם להכריע אם הם עומדים מעבר מזה או מעבר מזה ובהיות כי כל גבולי הדינים אינם גבולים טבעיים ע"כ יש כ"ס שגולד ספק בנקודה הגבול שלהם, וזהו אחת מיסודי סבות המחלוקה, והדברים ארוכים בזה. וכ"כ הבא כל הדי ענינים שמשכמו מושכים עליהם ספק מלד הגבול של אוכל נפש, והגם דבאמת יש בענין אוכל נפש

יא). ה) בביק' (ע"ג ע"ג) יאתמר עד זומם אביי אמר למפרע הוא נפסל ורבא

שני גבולים: א) אכול, ב) נפש, דהתקירה של מכשירין, ומתוך, וזו"ק הוא על גבול האוכל; ולבהמה ולעכו"ם, ולכלבים, ובזוחפות, הוא על נפש. אולם נגד ענין הזמן נחשבים כאחד, כי שניהם הם בעצמם והם כמו נושא ונשוא, ובספרי, מי שאי ההלכות ומלוקותיהן" באתי מזה באורך. וכ"כ יש כמה וכמה ספיקות בגבול הזמני השייכים לזה הגבול ביחוד, והוא כי בגדר של גבול הזמני נכלל מה שהגבול היו רק אמעמי להאכילה כי הגבול של הזמן אשר הכונה מזה הוא שיהיה לאורך יו"ט סובב על האכילה והוא על התכלית של הגבול ואפיה, ומד זה מוכן דיחול בזה כמה וכמה ספיקות, דבכל אמעמי והכלית אם כי גדרם הוא שיהיו מחוברים זה לזה ומסובבים זה מזה, דאל"כ לא יחול ע"ז שם אמעמי והכלית, ככ"ז באופן ההחברותם זה לזה והסתברותם זה מזה יכול להיות כמה אופנים, דכמו דבכל מציאות איזה נמצא באופן מציאותו יש שני אופנים ראשים: א) מחייב המציאות; ב) אפשר המציאות, ובאפשר המציאות יש כמה מדרגות כי כל עוד שאינו בגדר נמנע נקרא בתורה אפשרי [וע"ל הערה ו' ולקמן פה משכ"ב] כן הוא לענין יחס ההחברות של אמעמי והכלית אשר גדרו הוא מציאת התכלית מן האמעמי יש ג"כ בזה שני אופנים הראשים האלה: א) מחייב המציאות; ב) אפשר המציאות, דיכול להיות דהתכלית מחייב לבא בתורה צירוף מן האמעמי ויכול להיות גם על דרך האפשרי. ובאפשרי יש כמה אופנים וכנ"ל [והארכתי בזה בע"ה בספרי עה"מ בכמה ערכים]. ומעשה הכל לענין יו"ט מבואר דמדא הזמן יש לספק באופן החברות של האמעמי והתכלית, אם בענין שיהיה ע"ד צירוף, או גם על דרך האפשרי. באור הדבר, אם בענין שהמשל שמשל לאורך האכילה יהיה אללו האכילה בתורה ברור, כי אז יהיה עוד זמן האכילה והוא הוזה לאכול בעצמו [ובענין זה היו זה הצירוף, כי יותר לא נדרש] או דגם מד הספק ואפשר מציאות האכילה ג"כ שרי לבטל. אמנם מד הענין הזה שיכול להיות שהתכלית ישתנה מכפי עשיית האמעמי, יש בזה הענין עוד ספק היותר עמום, והוא אם כפי האמעמי לא היה מציאת ההיתר, ורק שלפוף היה דכפי גמר התכלית היה היתר גמור, אם אזלין בחר האמעמי או בחר התכלית והוא אם הוא בשל ממש לחול ח"כ כפי אופן עשיית האמעמי אין שום היתר, אמנם לסוף היה שאכל צו"ט או שצאו אורחים ואכלו צו"ט, אם אזלין בחר עשייתו או בחר גמר המעשה. והנה אם כי באמת הספק הזה הוא ספק כללי ואינו שייך רק בענין הזה, דהא יסוד של הספק הזה הוא אם אזלין בחר מחשבתו וכוונה או בחר המעשה, וספק בזה יש להסתפק בכל הענינים. אמנם באמת בזה נושא ג"כ יש לספק דאולי יש לעשות זה לספק פרטי, דאולי כפי גדרי היתר ביטול ואפיה צו"ט י"ל דהכא אזלין רק בחר מחשבתו [גם אם ככ"מ אזלין בחר המעשה] או להיפך אולי הכל אזלין בחר המעשה גם אם ככ"מ אזלין בחר הכונה, ס' אולי יש להוכיח מגדרי הלכות האלה דיש בזה לענין זה גדרים מיוחדים [דאל"כ ודאי דיש לעשות זה למושג כללי עי' לקמן בפנים בפרק ג' והבין יותר דברינו]. והנה כפי שנתבאר עד עתה הספיקות שיש לנו בזה הוא אם בענין שהתכלית יהיה מסובב מן האמעמי בתורה ברור, או דסגי גם אם הוא רק בתורה אפשרי וגם אם אזלין בחר המחשבה או רק בחר המעשה אמנם כשנסיקוף היעב על כלליות הענין נראה דמזה יתפרדו ויהיו לכמה וכמה ספיקות, דכפי מספר האופנים שיכול להיות בענין ההתקנות של אופן האכילה מאופן הגבול וכפי מספר המדרגות שיכול להיות באופן מדרגת האפשרות האכילה צו"ט מן הגבול צו"ט כן הוא מספר הספיקות. דיש כמה מדרגות שמוזכרים בזה אשר אפשר לחלקם זה מזה בדינם, ומצבירי של אחד מהן לא יתבררו השאר מדד הבדלם זה מזה. ועתה נבאר בקצרה כמה אופנים מוזכרים באופן אפיה וביטול צו"ט בנוגע לאיסור והיתר. הנה בענין היתר של אוכל נפש צו"ט כפי הרגילות יש צו שלשה נושאים אשר הם נושאים

אמר ככאן ולהבא הוא נפסל. אביו אמר למפרע הוא נפסל מההוא שעתא דאחרת חוה

עליהם שם היתר דהא זה פשוט דבעינן אפייה וניכול ציו"ט כל מה שהוא לזורך יו"ט מקרי היתר ולזורך חול היו מעין אסור, כי גם אם יהיה לזה איתר והוא דיותר טוב שיהיה צדיקה כדעת, והסברא הפשוטה מחייבת ג"כ כך וא"כ היתר האמיתי כפי הכונה הראשונה וכפי הרגילות יש בו אלו השלשה נושאים ביחד: (ג) הכונה; (ב) מצב העת; (ג) המעשה. דהא סתם ציטול ואפייה ציו"ט המותרת הוא שמבטל לזורך יו"ט בעת שצריך לאכול ציו"ט ואוכל אח"כ ציו"ט, וא"כ יש בזה אלה השלשה הנאים אשר כ"א גורם היתר כי מבטל לזורך יו"ט ומכוון להיתר בעת שיש לו לאכול ציו"ט, דמזבז העת הוא עת ההיתר ואוכל ציו"ט שהמעשה הוא בהיתר שנאכל ציו"ט, ולפי"ז מצוואר דבבבל מזויר בזה שמונה איפסיים: (א) הכונה ומצב העת והמעשה היו בהיתר כנ"ל; (ב) הכונה ומצב העת היו בהיתר והמעשה לא היה בהיתר כי לא נאכל ציו"ט; (ג) הכונה והמעשה היו בהיתר ומצב העת היה באסור, כמו שביטל בעת שאינו צריך לאכול עוד ורק שחשב אולי יבאו אורחים, ולסוף היה כן; (ד) מצב העת והמעשה היו בהיתר ורק שהכונה היתה באסור, כי ביטל ציו"ט בעת שצריך עוד לאכול ציו"ט ורק שכיון לחול וגאבל אח"כ ציו"ט; (ה) הכונה בהיתר ומצב העת והמעשה היו באסור כי כיון לשם אורחים ולא באו; (ו) מצב העת בהיתר והכונה והמעשה באסור כי בעוד יום ציטל לחול וגאבל בחול; (ז) המעשה בהיתר והכונה ומצב העת באסור, כי כיון לחול בעת שהיה סמוך לביהמ"ש ולסוף באו אורחים ואכלו ציו"ט; (ח) הכונה ומצב העת והמעשה היו באסור כי ציטל לזורך חול בעת שלא היה צריך לאכול וגאבל בחול.

והנה אלו השמונה איפסיים הוא כפי שחשבנו פה דבמצב העת יש רק שני איפסיים: (א) מצב העת להיתר; (ב) מצב העת לאסור, היינו: (א) ציו"ט בעוד שצריך לאכול; (ב) קודם לביהמ"ש בעת שאכל כבר ורק ע"י איזה הזדמנות ומקרה יזויר שיאכל עוד ציו"ט [כי מה שחשבנו פה מצב העת לאסור, הכונה דבכ"ז מזויר עוד אופן אך שיאכל ציו"ט אבל לא באופן שאין עוד צמיאות שיאכל גם ע"י אורחים ע"י פסחים (מו"ט ע"ב) בחו"ד ד"ה רבה ורק ע"י האופן טובב כל דבריו כמובן בנקל]. אמנם באמת באופן הזדמנות והמקרה יכול להיות כמה חלוקות כי כל מה שיכול להיות ע"י איזה הזדמנות אם ע"י הזדמנות קרובה או רחוקה וכנסיים כלם תחת גדר האפשרי כי כל המדרגות הרבות שחולפות ושצורות מן המדרגה המוכרת עד מדרגת הגמטע הם נכנסים כלם תחת מדרגת האפשרי וכמו שכתבתי לעיל (בהערה ו') ועי' סה"מ להרמב"ם (מל"ה ר"ג) שכתב בחוק דבריו המסולאים בפ"ו ח"ל "כי הדברים האפשריים מהם קרובי האפשרות ומהם רחוקי האפשרות ומהם האמצעיים בין זה לזה ולאפשר רחב גדול" כו', ורמזתי עליו בקצרה לעיל בהערה ה"ל, והוא דבדבריו ה"ל, אולם אחרי כי רבים הם ואין להם גדרים מיוחדים ע"כ אין לחשוב כל מדרגה בערך התקרבותה והרחקותה לאופן כפי עצמו. ובאמת יש מקום לומר דאין לחלקם זה מזה גם לדינא לענין זה, אחרי דסוף סוף כל המדרגות האלה יוצאים ממדרגת מצב העת להיתר כפי מובנו האמיתי, שהוא בעצמו יחשיב עוד לאכול ציו"ט, וכנסיים תחת גדר האפשרי, דהא אין שיהיה מזויר אכילתם בי"ט. אמנם בכ"ז יש לחלקם לשני חלקים ראשונים, אשר כבר מזוירו זכרון הבדלם זה מזה גם בגמ' לענין שארי דברים ויש ללמוד משם גם לענין זה, והוא: (א) אם צויר האפשרות של האכילה הוא עוד בידו גופא; (ב) אם הוא דוקא על ידי אחרים. וזה ה"מ של בידו שמינו לענין כמה דברים, דהא יכול להיות אם כי מצב העת גורם שלא יאכל עוד בכ"ז יכול לדחוק את א"ע ולאכול מעט, ובמקום דיסתפק זה להיתר כמו אם שחשב בהמה אחת ויכול לדחוק א"ע ולאכול כזית בש"ד ד"ל דזה מועיל להחיר לשמוע בהמה או לאפות ככר אחד מקרי בידו, אבל במקום דאין בידו עוד לדחוק א"ע או דלא יוכל להסתיק מה שדחוק א"ע, ובהכרח להצטרף לזה מה

ליה רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל עד זומם

שאפשר שיאכל ע"י אחרים יש לחלק כיון דאופן האפשרי לא היה בידו, ולקמן מזכיר תוצאות החלוקה הזו, ועתה לבלי לפסוק בדברינו נחשוב רק השמונה אופנים הנ"ל. והנה כפי הגרסה היתר הכרוך אשר אין להסתפק בו הוא רק האופן הראשון והכוונה ומאז העת והמעשה היו להיתר אבל כל שאר השבעה אופנים דבכל אופן נחמד תנאי אחד מהנאי היתר שוב יש לספק עליהם לאסור, וכמו ד"ש לספק על כל השבעה אופנים לאסור כן יש לספק עליהם להיתר, דגם באופן האחרון דכלם היו לאסור, הכונה ומאז העת והמעשה, ככ"ו יש מקום לספק עליהם להיתר, דהא גם אם מאז העת הוא לאסור ככ"ז מזכיר האפשרות להיתר וכנ"ל וא"כ י"ל דזה לבד ממספיק לפעם היתר.

ועתה אחרי שעלה בידנו בע"ה לנתח כל הענין הכללי הזה לנחמו וחלקתיו למחלקותיו בסדר נכון חשוב לבאר עפ"י הסוגיא דהואיל בקארה. הנה כפי דברינו הנ"ל מוכן דבמחלוקת דרבה ור"ח הנ"ל בהאופה מיו"ט לחול כפי ההקפה הראשונה יש לספק בשבעה ספיקות, אחרי דכל השבעה אופנים [בד האופן הראשון] יש לספק עליהם הן לאסור והן להיתר, א"כ יש לספק בכל אלה באיזה משבעה אופנים קאי הכא, דמאז אחד יש מקום לומר דגם האופן היתר נראה להיתר יש לומר דר"ח אוסר, וגם האופן היתר נראה לאסור י"ל דרבה מתיר, וא"כ מבוחר דיש במחלקותיהו שבעה ספיקות, דעל כל השבעה אופנים יש לספק על איזה אופן מהשבעה אופנים חשוב המחלוקת שלהם. אמנם בהעמיק העיון נראה דיש להמעיט מעט מעט ממספר הספיקות עד כי אולי יעלה בידנו להגיע עד קצה הביטוי לכבר הנקודה האמתית של מחלקותיהו. ובתחלה אומר אם כי הספק על המעשה אם פועל נגד השני יושאם של הכונה והמשך העת, יש לו מציאות בפני עצמו לפעמים, אבל הכא לענין הך מחלוקת אין לו שום מקום דהא זה ודאי לאסור ולחייב אינו יכול לפעול דשום אדם אינו יודע עתידות, והתורה לא נחמה למאח"ש וא"כ לענין אסור וחייב אינו שייך כלל הך מקורה דאחרי דהוא מטוין ליו"ט ומאז מאז העת יש לו לאכול עוד, א"כ איך שייך לומר דאסור לו מאז שאח"כ לא אכל וגם לענין חיוב לא שייך כמובן, ואם כן ממילא אי אפשר לומר דהך מחלוקת איירי באופן זה ואזל הספק ממעשה. והנה לפי"ז נשאר עוד בלבה ספיקות ראשית אם הוא מאז הכונה שמכוין לחול ומאז מאז העת יכול לאכול עוד, או מאז מאז העת שכבר אכל ורק אולי יבאו אורחים, או מאז שניהם היינו שכבר אכל והעת הוא קודם ביהשמ"ש ומכוין לחול, והנה אחרי ההבחונה נראה דיש לחלק ספק אחד ממספר הספיקות והוא הספק של שניהם דזה אינו נכנס בגדר ספק, דאם ניחא דמאז מאז העת לחוד לא הוי פליגי והיינו דגם ר"ח יודה דגם קודם ביהשמ"ש וכבר אכל סעודתו אם מכוין רק לאורחים ש"ד א"כ יהיה מוכח דכובר דגם מאז אפשר מציאת החבלית מותר לו לבשל ולאפות וכ"כ יומא דגם מאז הכונה לחוד ג"כ אינו מגרע אם עוד בידו לאכול בעצמו וא"כ הלא יש בזה שתי הקדמות ברורות אשר כפי התולדה שחל מהן יתחייב דאין מקום לספק בזה, והוא: (א) הקדמה (א) מאז אפשר מציאת האכילה ביו"ט מותר לאפות ולבשל, (ב) הכונה אינה מגרע במקום דמותר לו לאפות עוד, ויוצא התולדה (ג) דהכונה אינה מגרע בעת שאפשר עוד מציאת האכילה ביו"ט גם ע"י אורחים וכדומה, וא"כ לפי"ז נשאר בזה רק הספק הראשי הזה אם מחלקותם הוא מאז הכונה או מאז מאז העת לחוד והספק הזה יסוב הן על ר"ח והן על רבה כי בדעת שניהם יש מקום לספק עפ"י לרינא, דלר"ח הוי הספק באופן דמאז העת היה לאסור והכונה היתה להיתר, או להיפך דמאז העת היה להיתר והכונה היתה לאסור, דאם יומא דעעמו הוא משום הכונה ואולם בעצם הדבר מודה דגם משום אפשרות מציאת האורחים ש"ד א"כ ממילא אם מכוין ליו"ט ש"ד ולהיפך חייב¹ אם יומא דעקד טעמו הוא משום מאז העת ועל הכונה לא קפיד א"כ ביום גם אם מכוין לחול ג"כ

חדוש הוא דהא תרי ותרי נינחו מאי חזית דציית להני ציית להני הלכך אין לך בו אלא

ש"ד וביהשמ"ש גם אם מכוין ליו"ט ג"כ חייב. וזדעת רבה יהיה הספק לדינא רק בפרט דכוונה דעל
מזב העת ודאי דלא קסיד דהא מדבריו מוכח בפי' דגם אם משום מזב העת אין צידו עוד לאכול, בכ"ז
ש"ד, וכמו שאמר "הואיל ומקלעי אורחים" כו' והוי רק הספק לדידיה אם צבי כונה או לא. ולכאורה
יש מקום להמשיע עוד ספק אחד ולברר דהו ודאי דעקר מחלקותם לא הוי בפרט דכוונה וישאר הספק
מכוונה ספק חז"י, היינו שיסוב על שניהם אם צביין כונה או לא, דאם נימא דיסוד מחלקותם הוא
בכוונה ח"כ יקשה מה שר"ח מזכיר בדבריו דמשו"ה חייב דלא אמרינן הואיל ואי מקלעי אורחים כו' היה
לו לומר מזד שמכוין לחול ואך יתח עקר הפעם שלו ויזכיר טעם אחר. וע"כ דעקר מחלקותם הוא
בזה ויהיה הספק מכוונה ספק שיחפשו על שניהם שאינו שייך להמחלוקה שלהם רק לעקר הדין דאוכל
נפש ביו"ט. אמנם באמת אין מזה ראיה ברורה דשפיר י"ל דעקר מחלקותם הוא בפרט דכוונה, ומה
דר"ח מזכיר טעם האסור מזד דלא אמרינן הואיל אין כוונתו דזהו סבת האסור, אולם כוונתו הוא דזהו
יסוד המסובב מסבת האסור, אבל הסבה האמתית מדוע לא אמרינן הואיל י"ל דסובר דהוא משום הכונה
והספק בזה שהזכיר המסובב מסבת האסור לבד. ובספרי "כללי דחו"ל ודרכי לשוונתיהם" בארתי
דלפעמים הזכירו את הסיבה ולפעמים את המסובב ולפעמים שניהם ביחד וגסיחו שם לקבוע בזה כללים
מיוחדים, והנה גם בעת שמכוין לחול ע"כ כפי הרגילות הוא משום דאינו רוצה עוד לאכול וא"כ לבד
הכוונה הלא יש בזה סברא לאסור משום דאינו רריך עוד ליו"ט, ואולם יש מקום להחזיר מזד הואיל
היינו הואיל דחזי עוד לדידיה דהגם דעתה אינו רוצה בכ"ז יכול להיות שיסתנה רצונו ויאלץ עוד כיון
דמזד ע"כ העת יש לו עוד שהות לאכול וקרוי הדבר שיחאוה לאכול. אמנם אם נימא דלא אמרינן
הואיל ודאי דאין בזה שום זד היתר, והנה אם נימא דמה שמכוין לחול מגרע וגורם אסור וחז"י, ח"כ
ודאי דלא שייך לומר הואיל כיון דמכוין לחול. ומעתה מבואר די"ל דהו גופא כונת ר"ח דאמר "לא
אמרינן הואיל" הוא משום דסובר דהכוונה פועלת, וממילא לא אמרינן הואיל, והזכיר המסובב [דסוף
סוף זהו עקר האסור] אבל הסבה היא מזד הכונה, ורק שלא הזכיר הסבה ובג"ל. ורבה פליג וסובר
דלא צביין כונה וגם דאמרינן הואיל גם אם חזי רק לאורחים ואמר "הואיל ומקלעי" כו' וכונתו דלא
מגרע כלל מה שלא כיון לזה כיון דסוף סוף חזי לאורחים, וא"כ מבואר דיש מקום לומר דפליגי בפרט
דכוונה, הן אמת דלפי"ז יהיה מקום לדקדק דמדוע אמר "לא אמרינן הואיל ואי מקלעי אורחים" היה
לו לומר דלא אמרינן גם הואיל שצידו לאכול והלא זה הוי רבותא יתרה, וכבר כתבתי לעיל דיש מקום
לחלק בין דבר שצידו לדבר שאינו צידו. אמנם באמת י"ל דר"ח הזכיר הואיל מאורחים רק בשביל רבה
מזד דרבה אמר הואיל ואי מקלעי אורחים [ודע מהחלה דעתו הוא כן] ע"כ אמר ג"כ דלא אמרינן
הואיל כו' אבל באמת סובר בעצמו דגם במקום שצידו לאכול ג"כ אסור. דגם בה"ג לא אמרינן הואיל,
ובאמת גם בלא דברי מוכרחין לומר כן [דבדברי ר"ח החזיר אורחים רק משום רבה] דהא כבר העירונו
לעיל דיש מקום לחלק בין הואיל דצידו [שבעצמו יכול עוד לאכול] להואיל שאין צידו, וא"כ אם ניח
דמזה דר"ח אמר "לא אמרינן הואיל ואי מקלעי אורחים" יש מקום להוכיח דהואיל שצידו מודה, יקשה
מפשטת הסוגיא דמכל הקוסיות בשם לא משמע כן, ועיי"ש ברמב"ן במלחמות שכתב בחוק דבריו ח"ל
"ודרבה ור"ח נמי לאו משום דליכא אורחים קמן פליגי אלא בכלל הואיל שאין דעתו לכך פליגי כדאמר
ליה רבה לר"ח בשלמא לדידי דאמינא" כו' עיי"ש ותראה ברור דכוונתו הוא להוכיח דר"ח סובר דגם
הואיל שצידו לא אמרינן. ובחדושי לפתחים כתבתי דמשו"ה נאמר במחלקותם לשון "האוסה" ולא "המבשל"
משום דמאוסה יש להוכיח דגם בהואיל בזה לא אמרינן. והוא אחרי שבארתי שם דאם לריך לכיח פה

משעת חידוש ואילך". והנה דינא הרבא [להך לישנא עיישוי'ה] בנוי על שתי הקדמות :

מוחר לאפות כל התגור פת ביו"ט גם אם בנשול בכה"ג אסור. עיי"ה בי"ה ע"ה) «ממלאה אשה כל התגור פת" כו' וכן פסקין להלכה. ועיי"ה שנה (ל"ט ע"ב) בתו' ד"ה אלא שכתבו שם «וגראה לר"י דיכול לחמם אפי' ביותר מכדי שתי" כו' ועיי"ש בדו"ח של הגרע"א, ועי' בד"ץ (פ"ב דבינה בסוגיא הג"ל) דמבואר שם דיש מחלוקת הר"ן והרשב"א לענין הוספה בנשול בשבת, ועיי"ש מה שדברו לענין יו"ט. ועי' בי"ה (כ"א ע"א) בתו' ד"ה עסה ועיי' פסחים (מ"ו ע"ב) הו' ד"ה הו"א, והדברים ארוכים. עכ"פ אם יומא דבשפיי'ה מותר לאפות כל התגור בכרות בשביל כוזה אחד ובנישול אסור כעין זה, י"ל דמשו"ה נאמר מחלוקתם בלשון האופה לאשמעין רבותא זו דלר"ח לא אמרינן אפילו הו"א שבידו, דאחרי דבשביל כוזה אחד מותר לאפות וכוזה אחד יש לעולם בכחו לאכול גם אחרי שאכל, ובכ"ז סובר ר"ח דלא אמרינן הו"א וע"כ דגם הו"א כוזה לא אמרינן ומוכה דהא דלמך «לא אמרינן הו"א ואי מקלעי אורחים" הוא רק מבוס דרבה, ורבה דסובר דגם בשביל אורחים אמרינן הו"א ע"כ אמר «הו"א ואי מקלעי אורחים" הגם דהכא באפיי'ה היה מספיק לו להחזיר גם אם יומא שבידו בכ"ז אמר כפי שסובר באמת בכ"מ. ומלא דמזה דנאמר בלשון אופה מוכח דעת ר"ח דאפילו הו"א שבידו לא אמרינן, ובזה שרבה אמר «אמרינן הו"א ואי מקלעי אורחים" מוכח דגם בשביל אורחים סובר דאמרינן הו"א. ובספרי «כללי דחז"ל ודברי לשונותיהם" כתבתי דיש כ"פ שמדרי הש"ס סדרו איזה מחלוקת באופן זה שיהיה מוכח דעת שניהם ולא העתיקו כזה הלשונות של בעלי המחלוקת ממש רק כפי שידעו חוכן מחלוקתם העתיקה בסגנון כזה שיהא מוכח דעתם בברור לכלי לטעות מאימה בהם והארכתי בכלל זה. וא"כ לפי"ז מנילא מוכח דהא דנאמר בד"ר «לא אמרינן הו"א ואי מקלעי אורחים" הוא לאו דבוקא ואפילו אם יומא דההוכחה הג"ל מלשון האופה אינה הוכחה אמיתית, מכ"מ גוף הדבר ברור דגם בלא דברי יש הכרח גדול לומר דר"ח סובר דגם הו"א שבידו לא אמרינן וכמו שמוכח מפשטות הסוגיא, וכמו שהחליטו הראשונים ז"ל, וא"כ מנילא יש מקום לספק גם ספק זה אולי פליגי רק בפרט דכוונה.

והנה הגם שיש לי עוד הרבה דברים בעקר הסוגיא דפסחים בזוגע לבידור ספק זה אם פליגי מ"ד כונה. אמנם באשר אחרי הבידור האמיתי מיסודי הדברים של כונה ומעשה בכלליות נראה דאין כוזה שום מקום ספק ע"כ לא רציתי להאריך בדברים אלהים ויחרים. אמנם גם הברור של יסודי הדברים הג"ל בשלימותם קשה לי להעתיק בפה כי הברור יולא מכמה וכמה ערכים מספרי «ערכי המשוגים», וכמעט אשר הם מכילים חלק גדול בספרי הג"ל ע"כ אמרתי להציג בפה רק השמות והמושגים הראשונים השייכים לזה והענינים בסמיכות. דע כי בספרי הג"ל ערכים בונה, מעשה, מחשבה, מצוה, עבירה, מצוה מעשי, מצוה בונה, עבירה מעשי, עבירה בונה, פעולת הכונה על המעשה, פעולת הכונה על המעשה מחויב לפטור, פעולת הכונה על המעשה מחויב להיתר, פעולת הכונה על המעשה מחויב לפטור לחיוב, פעולת הכונה על המעשה מחויב להיתר לחיוב נחבארו היסודות הראשונים האלה : א) יש מניות ועבירות כאלה אשר עקרם הוא המעשה, ויש מניות ועבירות כאלה אשר עקרם ויסודם הוא רק המחשבה ; ב) מניות ועבירות מעשיות מחויבים המעשה עם הכונה ; ג) בכל מנין ועבירה מעשי פועלים הכונה והמעשה זה על זה ופעלים זה מזה ; ד) אופן החיוב האמת, או הפטור האמת, או ההיתר האמת ; כדרכו, הוא רק באופן שהמעשה והכונה יהיו למודים ומחויבים ביחד ויהיו שניהם נופים אל מערה אחת ; ה) אם הכונה אינה מסכמת בפירוש אל המעשה או כי תנגד עוד להמעשה יש בידה לפעול הרבה על המעשה, ולהפכה מחויב לפטור או להיתר [אם מ"ד המעשה יש עליו חיוב] או מאסור

הקדמה א) היא הקדמה פרשית השייכת רק בע"ז; (הקדמה ב) היא הקדמה כללית [עיון

להיתר וכן להיסק מספור לחיוב או מהיתר לאסור; ו) יש כללים וגדרים מיוחדים לידע באזה מלאכות ועבירות פועלת הכונה, ומתי פועלת, ויש בזה כמה ענינים שהם מובדלים זמ"ז. ויש בספרי תבואה כלם ופה נעמיק רק שני הבדלים ראשיים: א) בין שוגג למזיד; ב) במזיד גופא יש הבדל בין מעשה למעשה. באור הדבר: א) ההבדל בין שוגג למזיד הוא דבכלליות פועלת הכונה על המעשה בשוגג יותר מכפי שפועלת במזיד, וע"כ לענין מזיד יש יותר גדרים בענין פועלת הכונה על המעשה מכפי שיש בשוגג; ב) במזיד גופא יש ג"כ הבדל בין מעשה למעשה ד"ש כמה מלאכות אשר הם ממלאכות המותרות הן מזד עגמם וכן מזד זמנם והמלאכות כאלו הגם ד"ש להם אחי תנאי והתמלכות התנאי בשלימותו הוא רק ע"י הכונה, ככ"ז לא היו לעיבודת ולא לבד ללא בענין שיכיון כפי' לתנאי הזה, כי גם אם מכיון כפי' נגד התנאי אין כחה הכונה הזאת להפכה מהיתר לחיוב [וגם על אסור ונחשקתי שם וחקרתי בזה הרבה]. אמנם יש כמה מלאכות אשר עליהם בעגמם יש אסורים וחויבים, אם מזד עגמם או מזד זמנם, ורק ד"ש אופן רחוק שא"ז יש היתר לעשותם. במלאכות כאלה בענין שיכיון דוקא בסירות לעשותם באופן זה, ואם לא כיון ע"י ועשאו סתם אינם יולאים מחיובם דרך המחשבה מהפכם מחיוב להיתר. ובידור הענינים האלה יא' לי שם, אחרי שביררתי שם לזה בע"ה כמה סוגיות והערתו כמה חקירות בהם. היינו הסוגיא דננחות (ס"ד ע"ה) בהמחלוקת שיש שם אם אזלין בחר מתעבה או בחר מעשה ועי"ש בתו' ד"ה להעלות מה שהערו שם, והסוגיא דקדושין (פ"א ע"ב) וגזיר (כ"ג ע"ה) א"ה הפרס וה' יסלת לה במה הכתוב מדב"ל כו' ויבשהיה ריע מניע אלל פסוק זה כו', והסוגיא דשבת (ג"ה ע"ה) ולוכינהו מר" כו' א"ש לפניך גלוי להם מי גלוי' כו'. וכלל הענין של דש"מ ופ"ר והסוגיא דפסחים (כ"ה ע"ב) של א"ל אפשר וקא מכיון! והסוגיא דתבות (ל"א ע"ב) של תחילה באינם וסופה בראון' וכלל הענין של שוגג ומזיד ואונס. והענין של מלוא לריכות כונה והענין של קדשים שהתעבה פועלת בהם ועוד כמה ענינים עם כמה חקירות חדשות ואכ"מ.

והנה עפ"י ההבדל שכתבתי שיש גם במזיד בין מעשה למעשה וכפי שמוצא לעיל ביסוד ו' בארתי שם דמלאכת יו"ט אשר היא בעגמה מלאכה המותרת אין כחה מתעבתו בשו"א להפכה מהיתר לחיוב, ואם במלאכה שבה אשר עלם המלאכות אסורות שם, ע"כ גם במקום שהותרו כמו בפק"ל בענין דוקא שיעשה המלאכות לשם הענין המחירם אבל אם עשאו סתם הגם דיכול להיות שאח"כ יולאו לענינים המותרים ככ"ז לא נפקע החיוב והאסור מהם, כי רק הכונה והמחשבה מהפכות המלאכות האלה מחיוב להיתר וככ"ל, ומזד זה במלאכה שבה אינה חלה כלל החקירה דהואיל מזד דחוי לחולה שיש בו סכנה או לר"א דסובר מכשירי מלה דו"ש, יומא דחזו כלם למכשירי מלה, דבאלו הותר דוקא באופן זה שיכוון מחלה לשם החולה או לר"א לשם מכשירי מלה. ולא רחוק לומר דגם בעלי החוססות כוונו זזה שכתבו שם בפסחים (מ"ו ע"ב) בתו' ד"ה רבה בתירוצם [של ר' קו' שהקשו לענין מלאכה שבה דימא הואיל משום דחיה לחולה שיב"ס] ח"ל וי"ל כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל והיינו בין בדסתם יש אסור וחויב על המלאכות, ומזד זה מה דלעתים רחוקים משכחה היתר עליהם משו"א לא הפסיעו מעליהם שם אסור וחויב, וע"כ בענין שיכיון דוקא משו"א. ודע כי עפ"י מש"כ בכונה תי' החוס' ה"ל תמיש לי קו' גדולה, דלפי מה שהבינו כלם בתו' החו' דמשו"ה לא אמרינן הואיל מזד דלא שכיח יקשה מאד הא דאיחא בחולין (ט"ו ע"ב) דאוקמי שם המתני'. כגון שהיה לו חולה והבריח עיי"ש, והקשו שם בתו' ד"ה כגון: מזד מוקפה לחצי שכה, והירעו דרגילות הוא שיחזור לחולי' עיי"ש. יקשה מאד אחרי דבאמת היה אפשר לדון הואיל בכל מלאכה שבה מזד חולה שיב"ס, ורק מזד דלא שכיח

בהתעוררת הערה (מי) הקרמה (א) היא דע"ז רוי חרוש (והיית פרטית); הקרמה (ב) בכל

לא אמרין הוואל, וא"כ הכא דשכיח הוא שיחזור לחולי' ינמא דליבא כלל אסור שבת מדא הוואל, והכא כל החקירה היא מדא אסור שבת ורק דהיה שוגג, אבל כפי דברי התו' הג"ל קשה מאד, ומלמדי קושא זו בפסרי האחרונים ז"ל ב"שוע"י או"ח ובתי' מהרא"ל על הל' ב"ט. אמנם לפי דברי מיושב מאד דעתך כונת התו' בפסחים הוא משום דסהם מלכת שבת היא מלאכה האסורה, ע"כ צעיקן שיזיקן דוקא לחולה והמחשבה הזאת ממשכה על המלאכה שם היקר, אבל כל עוד שלא חשב כן יש על המלאכה שם אסור וחייב והכא הרי לא חשב על זה עיי"ה בזה כי הוא צרור ואמת.

ועתה נחזור לראש דברינו, דמכל מה שכתבנו מבוחר דאין לומר דפליגי בפרט דכונה, וממילא נחבר דפליגי רק צעיקן של מלב העת. ומעתה מעיקר הספיקות שנתהסקנו על איזה אופן פליגי באלו כמעט לקצה הנידוק, כי נחבררה הנקודה האמתית של יזור ואופן מחלוקתם. אולם בכ"ז יש עוד מקום לספק איזה ספיקות מנוגעים לדינא במחלוקתם הזאת. ומתחלה נקדים דבלא מחלוקתם אם היינו מזיירים אופן כזה של מלב העת, היינו אשר הוא כבר אכל ואין לו לאכול עוד ובכ"ז יכול להיות שיבאו אורחים ויאכלו, והוא בשל ואפה בעוד שלא באו. וכפי דברינו צעיקן שנוי העתיד נקרא העיקר הזה כן: דמלב הכזה הוא מלב האסור וחייב, ורק שצעתיד אפשר שיהיה שנוי בזה להיגר ופסוק. כל מי שיעמיק היטב יראה דצעיקן כזה יש לספק ארבעה ספיקות (לדינא: א) אם ההוא פועל על שנוי העתיד; ב) אם ההוא פועל על אפשרות שנוי העתיד; ג) אם שנוי העתיד פועל על ההוא; ד) אם אפשרות שנוי העתיד פועל על ההוא. ובאורם להלכה הוא כן: הנה עתה ליבא אורחים, ובעת שיבאו אורחים ישהיה הדבר מכפי שהוא עתה צנוגע ליחס היקר ואסור ופסוק וחייב במלאכה יו"ט, ובכ"ז גם כל עוד שלא באו לא יבאו מחורת אפשרי כי הלא באפשרי שיבאו, וממילא נקראת מלב העת כזאת אפשרי השנוי, ובעת שיבאו אז נקרא שנוי. ובאופן כזה יש ד' ספיקות להלכה: א) אולי חייב עתה מלקות וגם כשיבאו אורחים לא יפטר ממלקות, דכיון דעתה אינם עוד ע"כ אין לו לאפות ולבשל עבורם ועבר עבירה נמורה שיש בה חייב מלקות ואין לו לפטור מזה גם כשיבאו. וזהו כונת ספק הראשון «אם ההוא פועל על שנוי העתיד» דלפי"ז ינמא דהתלמא וברור של מלב ההוא אלים כ"כ דממשך אליו גם זמן השנוי שיהיה אז דינו כמו עתה. ב) אולי בעת שיבאו אורחים יפטר ממלקות, דמלב השנוי אינו נמשך למלב ההוא, אבל כל עוד שלא באו והיו רק אפשרי השנוי בכל המשך הזה חייב דזמן אפשרי השנוי נמשך לזמן ההוא, וזהו כונת הספק השני «אם ההוא פועל אפשרות השנוי» כמובן. ג) אולי מחלטיקן דבזמן שיבאו אורחים יהיה פטור ויסובב עוד מזה דגם בעוד שלא באו פטור משום דפעולת שנוי העתיד [שאלו יהיה פטור ממלקות] פועל על ההוא אשר גם עתה יהיה פטור אבל בכ"ז יש אסור עליו דאפשרות השנוי לא נחשב כמו מציאת השנוי צנידוק, וזהו כונת הספק השלישי. ד) אולי מותר לו גם לכתחילה לאפות ולבשל באופן כזה, משום דאפשרות השנוי נחשב כמו מציאת השנוי ומותר לו גם לכתחילה, ולעיקר היגר מוכרחין לומר דאפשרות השנוי נחשב כמו השנוי גופא, ופועל עתה על זמן ההוא. וזהו כונת הספק הרביעי «אם אפשרות השנוי העתיד פועל על ההוא» [וע"ל בהערה ו' מה שכתבנו בחלוקת העיקר של שנוי העתיד ויובנו יותר דברינו]. ועתה נבא לברר ספיקות הג"ל במחלוקת של רבה ור"ח ולראות אם יחולו כל הספיקות הג"ל גם בדבריהם ואך שיחולו. ואחרי העיון נראה דביחס הספיקות הג"ל למחלוקתם יש לחלקם לשתי חלוקות, כי שחם מהן יש להסתפק בדעת ר"ח ושחם בדעת רבה. דזה ודאי דר"ח סובר דההוא פועל על העתיד דכיון דסיגר דלוקה ח"כ ודאי סובר דההוא פועל על העתיד, ורק דיש לספק אם סובר דפועל

הרוש אמרינן אין לך בו אלא הרושו [וחיות כללית] וממילא יוצאת התולדה: דע"ז טכאן

גם על שני העתוד, וגם כשיבאו אורחים לא יפקע המיוזב, או רק על אפשרות השני ולא על השני
 נוסף, היינו דאם יבאו אורחים יפקע החיוב אבל כל עוד שלא באו יש עליו חיוב מלקות. וכנה דסובר
 דאינו לוקה ומשמע ברור דגם אם לא יבאו אורחים, א"כ ברור דסובר דהעמיד פועל על ההוה, ורק
 דיש לספק אם רק שני העתוד והיינו דפוטר רק ממלקות, אבל מודה דיש אסיר דאפשרות השני לא
 נחשב כמו השני, או דסובר דגם אפשרות השני פועל על ההוה ומוחר לכתחילה. ותכלית הדברים
 בקצרה הוא כן. דבר"ח יש ספק אם באו אורחים אם לוקה, ובדרכה יש ספק אם מוחר לכתחילה.
 והנה להפ"ן חור על הספיקות אומר בקצרה [כי לא ניתן להעתיק צפה כל האריות שיש לי צוה]
 לענין הספק בדעת ר"ח פשוט הדבר דגם כשיבאו אורחים סובר ג"כ דלוקה, דאל"כ הא הוי ההרחח
 ספק ודוח"ל דסובר ה"ם ש"ה. [ובספרי פלפתי צוה]. והגם ד"ל דאמרינן אגלאי מילתא למפרע, וכמו
 שכתבו החו" ב"ממות (פ' ע"ח) דב"ה נעשה עי"ש. אמנם בגוף דברי החו" יש הרבה לדבר, וידוע
 דהאחרונים הרבו להקשות ע"ז מכ"מ. ואם אמנם שאגבי הארבעו צבאורם וכחצתי דטוהם שם הוא
 דמאן דסובר כ"מ אגלאי מילתא למפרע סובר גם לענין ה"ם, ושיטת החו" הוא דרוב דסובר נעשה
 סרים למפרע הוא משום דסובר אגלאי מילתא למפרע, וממילא לדדיה י"ל כ"כ בענין התראה. ובאופן זה
 קיימתי דברי החו" ותירתיים מכל הקשיות, והקשיות הם רק מדברי ר"ל דסובר ה"ם לז"ה גם במקום
 דשי"ך לומר אגלאי מילתא כו'. אמנם באמת לר"ל לא שייך לומר בה"ם אגלאי מילתא אחרי דסובר דלא
 אמרינן אגלאי כו'. אולם גם לפי דברי באתי שם דבכה"ג [הכא בהוא"ל] לא שייך לומר אגלאי מילתא
 למפרע לכו"ע כיון דהכא לא תליא בדידיה דאין לו לידע מראש אם יבאו אורחים וי"ל דהשני נעשה
 אח"כ ומהחלה לא היה צמזב כזה שיבאו אורחים עי"ה ביבמות (ל"ה ע"ב) ביסוד המחלוקת של ר"י
 ור"ל באגלאי מילתא למפרע ועי"ש בחו" ד"ה הגלי, ועי"ש ביבמות. והדברים ארוכים ופה קצתו. וע"כ
 ברור הדבר דר"ח סובר דכה"ג לא התיירא התורה מלאכה יו"ט ויש ע"ז אבור וחיוב ולא שייך הכא כלל
 לומר דיפעול אח"כ העמיד אחרי דכה"ג לא הוחר ביו"ט וע"כ גם אם יבאו לא יפעלו מאומה ולא
 יפקע ממנו החיוב.

ועפ"י הדברים האלה יש מקום לפשוט גם הספק בדעת רבה אם יש עליו אבור דא", דאחרי
 דיותר נראה דפליגי בעקר ההיתר אם כה"ג הוחר א"כ ממילא וי"ל דרבה פליג צוה על ר"ח וסובר דגם
 משום האפשרי הוחר מדא", ומה שאמר אינו לוקה הוא רק מלד דריח אמר לוקה אבל באמת סובר
 דגם אסור דא"ו ליכא, אבל אסור דרבנן ודאי דליכא, דאל"כ יקשה מדוע בעינן עירובי הבשילין עי"ה"ש
 ועי' באו"ט שם מה שהשיג מזה על המהרש"א. ולפי"ז מנותר דהא דהר"ן כתב שם ח"ל "ורבה גמי
 סובר דמלקות ליכא אבל אסורא מיהא ליכא", וכן כתב הר"מ (ב"מ מהל' יו"ט ה"פ) וקו"ל כרבה
 ומלקות הוא דליכא אבל אסורא ליכא וכן כתבו זכרונם לברכה" יש לומר דטוהם על אבור דרבנן,
 והגם דמפשותו לשום משמע דטוהם הוא על אסורא דא", וכן הוכיח להדיח ב"מ מקראי קדם. אמנם
 באמת קשה לומר כן דיקשה לפי"ז כל הסוגיא דמכל המקומות שהקשה רבה לר"ח יקשה גם לדדיה
 כיון דסובר דיש אבור דא". ועי"ה בשעה"מ (פ"ג מהל' יו"ט ה"פ) שהשיג ג"כ על המקראי קדם
 מפשותו הסוגיא והפסם בפשיטות דגם לדבריהם יש רק אבור דרבנן לרבה. וגם אם נחש כדברי בעל
 מקראי קדם לדבריהם יש אבור דא", י"ל דהוא מלד דמתלקותם כוללת גם באופן שמכין לחול, ובכה"ג
 י"ל דיש אבור דא"ו דגם מדא"ו אין לו לכיין לחול [וכבר כתבתי לעיל דנענין אסיר יש ספק] וחולי
 חתשג עי"ז הסוגיא, ממכל המקומות שהקשה רבה לר"ח י"ל דחייבי כשאינו מכוין לחול. אמנם יותר

וזהבא הוא נפסל. ולפי"ז יש מקום לספק ברעת אבוי החולק על רבא וסובר דלספרע

נראה דלרבה ליכא טוס אסור דא' ואמר, אינו לוקה' מאד דר"ח אמר לוקה וכמו שכתב שם בטע"מ עיי"ש דפשוטא הסוגיא משמע קן, ואין לנו להכנס בפתחים נרים ובאורחות עקלקות אחרי שיש לנו בע"ה שער רחב ודרך סלולה וישרה הוא שער העומק ודרך הפשט. ולא אמנע להעתיק פה אחת מראיותי שהבאתי לזה אם כי היא בגווה ע"ד הפלסול, אמנם יש ממנה הולאות לדינא. והנה ח"כ חקרתי לר"ח דסובר דלוקה אם באו אורחים אם מותר להם לאכול, והנה בהמשל בשבת ידוע דאסור גם לו גם לאחריה, וא"כ י"ל דכ"כ בהמשל ביו"ט דמפשוטא הסוגיא בגיטין (כ"ב ע"ב) ומעוד כ"מ משמע דבכל אסורים דא' יש לקנסו כמו במעשה שבת, דאחרי דקיי"ל מע"ש דרבנן וליכא ע"ז קרא מיוחד, ומה שאסור הוא מאד דעבר על אסור דא', ומאד זה יש מקום לומר דכ"כ בכל האסורים ורק באסור דרבנן לא אמרינן קן ועי' מ"ק (י"ב ע"א) «לא על בגווי"ו ועי' שו"ע או"ח (ס' רמ"ד ס"ה) ושם באחרונים, והארכתי בזה וגם הבאתי אלו שאסורים דכל מלאכת שבת ע"י עכו"ם היו דא' ועי' עירובין (מ"ז ע"ב) ביה"ה לא דמבואר דבדרבנן לא אמרינן קן, ובאמת יש לחלק בניה מכל אסורי דרבנן וכמו שכתבו האחרונים בזה בשגם דלא היו מעקר הדין ואכמ"ל. אמנם באסור דא' ודאי דה"ה גם בשאר דברים, וא"כ ודאי דגם במלאכת יו"ט י"ל קן דהיכא דבישול ועבר על אסור דא' דאסור לאכול, ולא עוד אלא שיש מקום לומר דביו"ט יהיה עוד אסור דא' דהא גם לענין מע"ש הקשו בחולין (קפ"ו ע"א) דיהיה בדיעבד אסור משום ל"ה כל תועבה כל שהעבתי לך כו' ומשני משום דכתיב הוא קדש דרשינן ואין מעשיו קדש עיי"ש, וא"כ ביו"ט דלא כתיב קרא י"ל דבאמת שייך לומר הא דכל שהעבתי לך כו' ורק ע"ז י"ל דאין סברא דיו"ט יהיה חמור בזה משבת, אולם אסור דרבנן ודאי דיל' דאיכא גם במלאכת יו"ט, וא"כ לפי"ז יש הוכחה ברורה דלרבה ליכא אסור דא' דא"כ יקשה גם לרבה הא"ך שייך לומר הואיל כו' אחרי דלא יהיה חזי לדידעו ובכ"ל. הן אמת דיל' דבאמת לשיטתם דלרבה ליכא אסור דא' יהיה מזה ראייה דאמרינן הואיל גם באסור דרבנן, ובחדושי' לפסחים הרבתי חזון בזה בע"ה ור"ת' לומר דבזה יפלגו רבה ור"ח דר"ח סובר דלא אמרינן הואיל באסור דרבנן וממילא יש אסור דאורייתא ולוקה, ורבה סובר דאמרינן הואיל באסור דרבנן. והארכתי שם לבלא הסוגיא עפ"י דרך זה. אמנם באמת אינו קן דכפי הגבולות שהצנתי בהחקירה של אסור דרבנן לדא' י"ל דביחול לב"ע לא אמרינן באסור דרבנן. ומהא דאמרינן שם בפסחים (מ"ז ע"ב) «כלאחר יד" הגם דיש בזה אסור דרבנן וכמו שכתב שם ברש"י י"ל דאין טוס ראייה לזה וחלקתי שם בעומק בע"ה בין החקירה דכסוי הדם ובין החקירה של הואיל באוכלוין, ובגוף החקירה בהואיל באסור דרבנן בגונע לענין זה הארכתי הרבה ג"כ והבאתי הסוגיא דביה (כ" ע"ב) בהמחלוקת דאיכא שם אם עבר ושחט וינו"ד אם זורק את הדם עיי"ש. ועי' טו"ח בחגיגה (ז' ע"ב) ובמגילה באבני מלואים (כ"ט ע"ב) ופסלתי שם הרבה בזה, וגם בגונע להחקירה של עבר ובישול ביו"ט הארכתי שם דבאמת אינו עוד דבר ברור. וגם לענין זה הבאתי הסוגיא דביה עבר ושחט כו', ועי' ביה (י"ז ע"ב) «אסורא דשבת שאני" ועיי"ש ברש"י. אמנם גם לכד הראיה ה"ל' העקר הוא כמו שכתבתי דלרבה ליכא אסור דא' ויסוד ממחלוקתם הוא כמו שכתבתי דפליגי בעקר היתה של אוכל נפש מדאף אם קאי גם כה"ג או לא. ועפ"י יסודי דברינו אלה מנהגאר לעיל בכלל הענין דהואיל הארכתי בע"ה בפסרי כמנה עניני הואיל ובאחרי כל הסוגיא דפסחים שם וגם במה שרצו שם להשוות המחלוקת של ר"ח ור' יהושע להמחלוקת דרבה ורב חסדא, גם בארתי שם לזה הענין של מתוך אם יש לו חיזה שייכות לענין דהואיל, ואין כאן עקום הבאור מכ"ז. עלל הדברים היואלא משם"כ, דכפי האמת הענין דהואיל אין לו שום השתלבות עם החקירה דשניו העתיד וכשמ"מ בע"ה.

הוא נפסל דזה וראי דהוא מצד שחולק על ההקדמות, דאל"כ היה מודה בהתילדה כי היא מוכרחת מההקדמות הנ"ל, וא"כ יש לספק מצד איזה הקדמה חולק אביי עליו אם מצד ההקדמה הפרטית דסובר דע"ז לא הוי חדוש או מצד ההקדמה הכללית דסובר דלא אמרינן בחדוש בזה אין לך בו אלא משעת הדושו היינו דמוסיף איזה גדרים בהך כללא דאין לך בו אלא חדושו באופן דכפי גדרים האלה י"ל דהבא לא אמרינן כן [דעל גוף הכלל קשה לומר דחולק] ובאמת יש בהך כללא כמה וכמה גדרים ונתבארנו בספרי "ערכי המושגים". וע"י ספרי "עדות בעקב" (ס' ט') משבב"ז, ומצד זה חולק עליו, או דחולק על שתי ההקדמות. אמנם מצד הכלל "כל למעושי במחלוקת עדיפא" י"ל דחולק רק על הקדמה אחת ונשאר רק הספק על איזה הקדמה חולק. והנה הטור בתוים (ס' ל"ח מהו' ז') כתב, "ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידים על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהם שחרגו הנפש או שחללו שבת, והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך". הנה מבואר מדברי הטור דיש טעם מספיק על נאמנות הע"ז נגד העדים הראשונים, וקשה מאד הא בנמי מבואר דהוי חדוש, וע"כ דהטור מפרש דאביי דסובר למפרע הוא נפסל הוא משום דחולק על ההקדמה הפרטית וסובר דע"ז לא הוי חדוש. וכיון דלהלכה פסקינן כאביי דלמפרע הוא נפסל ממילא מוכח דע"ז לא הוי חדוש. וכן הבין הל"מ (נפ"ח מהל"ע ה"ב) דברי הטור הנ"ל, ומבואר מזה דיסוד המחלוקת של אביי ורבא אם ע"ז הוי חדוש או לא. וכאשר נעמוד על הסברות שלהם נראה דמחלוקתם הוא אם אולינן בתר ההוה או בתר הסוף. דהנה יסוד סברת אביי [לפי הבנת הטור] הוא כיון דמעידים על גוף העדים לא הוי בגדר הכחשה ודמי כמו דפסלינהו בגולנותא, וע"כ דסברת רבא הוא כיון דמסתעף מעדותם הכחשה גם לגוף העדות הוי כמו הכחשה והוי חדוש, והיינו מצד דבענין הומה יש שני פרטים, בפרט אחד דמו להכחשה ובפרט אחד לגולנותא, דבכל העדאה יש שני פרטים: א) פעולת ההעדאה, ב) תכלית ההעדאה. פעולת ההעדאה היא עצם הגדת העדות, ותכלית ההעדאה היא הכסרה שיוצאת מהעדאתם ובהכחשה הוי הפעולה והתכלית להכחיש העדאתם, ובגולנותא הוי הפעולה והתכלית לפסול העדים ואינו מסתעף מזה שום דבר על עצם ההעדאה, ובהומה מצד הפעולה היינו מצד ההעדאה הוי ממש כמו דפסלינהו בגולנותא, דהא בצורת דבריהם אינו ניכר שום ענין נגיעה אל עצמות ההעדאה וסובבת רק על עצם העדים, אבל בכ"ז הלא מסתעף מזה הכחשה להעדות, וסובר אביי דאולינן בתר הפעולה ולא הוי חדוש, ורבא סובר דאולינן בתר התכלית והוי חדוש. ולעיל (ל"ח ט') כתבתי "כי הנה יחס כל פעולה נגד התכלית הוי יחס ענין ההשתא נגד הסוף דהתכלית יבא לסוף והפעולה תתראה מיד" וא"כ מבואר דמחלוקתם היא בחקירה דהוה ועתיד. וע"י בהערות (הערה ו') דאחרי שחשבתני שם עשרה חלוקות בהחקירה דשנוי העתיד כתבתי דיש עוד שתי חלוקות ואחת היא ההוה והעתיד וזו היא החקירה הנ"ל. ובכתובות (כ' ע"ג) ברמחלוקת דרבי ודרבנן בזה אומר זה כתב ידי כו' אמרו שם בנמרא "כשתימצוי לומר לדברי רבי על כתב ידן הם מעידין, לדברי חכמים על מנה שבשטר הם מעידין" והוא ממש כעין מחלוקת הנ"ל דעצמות העדות הוי על כתיבת ידם והתכלית הוי על מנה שבשטר. והרבה ענינים מחודשים יתחדשו על פי דברינו הנ"ל בסוגיא הנזכרת לעיל, וביחוד יתחדשו הקורות הדשות בנוגע לענין של עד זומם. ואולם אין לי בפה

להארץ יותר (ח). ובסנהדרין (כ"ג ע"ג) יאלא ערער דפנס משפחה ר"מ סבר הני

(ח) הני גאלן לשום גבול לדברי עתה ואלרשום בקלרה מעט ממה שיש לי בהענינים האלה. דע כי כפי מה שכתבתי הנאור במחלוקת דרבי ורבנן והנאור במחלוקת דע"ז יש להעיר דיקשה לפי"ז פסקי ההלכות דפסקין כאב"י בע"ז וכחכמים בכחכות, וע"כ דיש לתקן עפ"י דה"ת שם בכחכות גד"ה על כ"י דכתבו: דפליגי אפילו אומר בפ' עיי"ש, ולשיטהם בהכרח לומר דפליגי אס תשיב זכירה מחד הכהב עיי"ש (כ' ע"ג) בתו' ד"ה ר' יוחנן מה שהציוו בשם הירו', ועיי"ש בש"מ, ובהפלאה באר להדיא כן, וממילא נדחו דבריו שכתבנו בפנים, ואולם עד"ס י"ל דאב"י דמשיב שם על הקושיא "ואי ליכא הרי אלא חד" איכו גופא מקשי [וכדה"ה בב"מ (כ"א ע"ה) ד"ה וכוה] דלשיטתו דסובר לתפרע הוא נפסל ומד דעייתין על הפעולה יקשי אס יומא דכחא הוי ג"כ המחלוקת בזה הפרע אס אזלין בתר הפעולה או בתר התכלית דהא בזה הוי הלכהא כחכמים, וע"כ מפרש דפליגי גם אס אומרים בפירוש [ומד זכירה מתוך הכהב כנ"ל] ומש"ה מקשי "ואי ליכא הרי" כו', אבל רבא י"ל דסובר באמת דפליגי בשתם ומד אס אזלין בתר הפעולה או בתר התכלית, ויש מקום לחזק עוד הדברים הג"ל עד"ס, דהנה שם איחא "אמר רב יהודה אמר שמואל עד ודיין מטטרפין, אמר רמי בר חמא כמה מעליא הא שמעתא, אמר ליה רבא מאי מעליותא מאי דקא מסהיד" כו', ורביס וכן שלמים תמהו בסגרת שמואל דלך עלה על דעתו לומר דעד ודיין מטטרפין והלא על עד השני אין כאן אלא קיום הדיין לבד ואין ע"א נאמן, ואין לומר דמיירי כגון שהעד השני מעיד על כ"י ועל כ"י חבירו דאיכא שני סהדי קיום העד והדיין דלפ"ז נפיק הלתא ריבעא דממונא אפומא דחד סהלא, וע"כ דמימרא דשמואל מהפרש הוי: כגון שהעד להדיא אך על כתב ידו ולא על מנה שבשטר, ואומר להדיא דאינו יודע על מה שנוגע זאה אלא שהוא מעיד על כתב ידו, וכה"ג בעיקר גם על ח"י של הך עד קיום, וע"כ מיירי דהדיין מקיים לתחימה שני העדים, וכונה רבא דאמר "מאי דקא מסהיד האי" כו' היינו משום דהדיין מעיד על הקיום והוא מעיד על החימה ידו, ולפי"ז ממילא מוכח דשיטה שמואל במחלוקת דרבי ורבנן הוא דלא כשיטת הירו' דפליגי אף אס אומרים להדיא, דה"כ לא יתכנו דבריו, וע"כ דסובר דפליגי אך בשתם, וממילא י"ל דיפרש המחלוקת דפליגי על מה עיייתין אס על העדאסתא או על חועלתא הלזמת, ורבא לא מקשי ליה אלא משום מאי דקא מסהיד כו' משמע דבעקר הדבר מודה לשמואל דאיכא דמפרש להדיא מודיס, דה"כ עדיפא היה לו להקשות דלא יתכן כלל גוף הדין, ומוכח דרבא אינו מפרש כאב"י וי"ל ע"ד הג"ל דהוא משום דרבא לשיטתו מוקי שפיר המחלוקת כ' אמנס באמת יש לדחות זאה, וע"ש בהפלאה שרלה ג"כ לפרש כן מימרא דשמואל ודחה בעלמו אח"כ.

ובנוגע לענין המחלוקת של ע"ז אעיר בקולר מליס. נודע דעת הרמב"ם (בפי"ח מהל"ע ה"ג) דאיכא דמעורב הכחשה עם הזמה לא הוי הזמה. ורביס תמהו ע"ז הן על ע"ס הסכרא, והן מכ"מ שגראה שיש סתירה לזה. ולדברי הג"ל מבורא היטב אחרי דלחב"י יסוד נאמנות דהזמה לא הוי מדל חדש רק מדל דלזלין בתר הפעולה והוי כמו דפסלינהו בגזלנותא וכנ"ל ממילא איכא דמעורב הכחשה בגוף העדות והאי דיש סכרא לומר דאינס נאמיס, וממילא י"ל דלרבא דסובר דלזלין בתר התכלית וכל הזמה הוי כמו הכחשה וכנ"ל נאמיס, א"כ י"ל גם אס מזורף לזה הכחשה ממש ג"כ נאמיס. [ובספרי "ערכי המושגים" כתבתי דיש בזה חקירה כללית בכ"מ שיש איזה ענין אשר מדל הסכרא היה פועל וההורה גלתה דאינו פועל אך הוא הדין אס ניהוסף ע"ז עיד איזה ענין מעין זה די"ל דההורה גלתה רק מדל זה גופא אבל לא מדל ענין הנוסף. ועי' ספרי "עדות בעקב" (סי' ט') משכ"ע]. והמקומות דמראיב דלא כשיטת הרמב"ם הם כלם מדברי רבא, ורבא אינו סובר כן והרמב"ם פסק כאב"י, ועיין

אמשפתה קא מסחדי ואיהו ממילא קפסיל ורבנן סברי סוף סוף נוגע בעדותו הוא" והבא

בדול"ג די"ג בדברי בנו הגאון מוהר"ם ז"ל, ועי' בספרי עב"י (ס' ב') וכפי מש"כ פה הדברים פשוטים וברורים בע"ה. ועפ"ז יש לישב דברי הריב"ש שכתב (בס' רס"ו) דעדים שהזמנו שלא בפניהם הגם דפטורים מעונש הזמה בכ"ז אינם כשהי כתי עדים המוכחשות זל"ז אלא דעדות האחרונה כשירה והראשונה הוי עדות מוכחשת לגמרי גם על להבא, ומפרש כן הגמרא דכתובות (כ' ע"ה) דליהא שם ה"הזמה שלא בפניהם נהי דהזמה לא הוי הכחשה מיהא הוי"ה עיי"ש והובא בב"י בחו"מ (ס' ל"ח מח"י י"ח) וכל הבאים אחריו השיגו עליו עיי' ש"ך חו"מ (ס' ל"ח סק"ב) ועי' מהרי"ע (חאה"ע ס' ל"ז) ועי' אור"ח ועי' נו"ב מ"ק חאה"ע (ס' ע"ב) שהאריך בזה לענין אם מקבלין עדות לפסול עדים שלא בפניהם ודחה שם כל דברי הריב"ש ומוסיק דכל הפוסק כהריב"ש חייב נדוי עיי"ש. אמנם לדברי הג"ל נראה דמאד נדקו דבריו, ובאמת יש להכריח בהוכחה ברורה דמקבלין עדות לפסול עדים שלא בפניהם. דהנה עונש דהזמה ודאי דהוי רק בפניהם דקרא דהזמה הוי רק בפניהם וכמו דאמרו שם נהי דהזמה לא הוי"ה ולענין גאמנות אם נימא דהוי כמו דפסליהו בגזלנותא ח"כ גם אם הזמום שלא בפניהם זה ודאי דעל האחרונים לא שייך כלל לומר שיפסלו, וכמו אם פסליהו בגזלנותא גם במקום דלא התקבל עדותם לא שייך לומר דליהו יפסלו ורק לענין הראשונים אם נפסלו יתלו אם בעינן דוקא בפניהם או לא, ופי"ח מוכח גם להיפך דאם יתברר לנו ממקום אחד דבהזמה נפסלין העדים הראשונים גם שלא בפניהם ממילא כ"כ בגזלנותא, ומעתה ממילא מיושב דבריו הנ"ל ודיו לענין קבלת עדות שלא בפניהם דר' אבהו דאמר דהזמה שלא בפניהם הוי"ה הכחשה ע"כ דקאי רק על הראשונים דעל האחרונים לא שייך לומר וכו"ל, ויש רק לספק אם הוא רק על הכ סהדותא או גם על להבא, והנה אם נימא דאין מקבלין עדות שלא בפניהם יקשה מדוע יבעלו גם עתה עדותם, וע"כ דמקבלין וממילא מוכח דגם על להבא נפסלים, אבל לרצא י"ל דהזמה שלא בפניהם הוי כמו עדים המכחישין זה את זה, דאחרי דעלם הזמה הוי כעדים המכחישין זל"ז, והא דהאחרונים נאמיים הוא מגז"כ וא"כ שלא בפניהם דע"ז לא קאי קרא [דהו ברור לכו"ע דע"ז לא קאי קרא וכו"ל] ממילא הוי כמוכחשים ואחרי דהלכתא כאב"י בזה ממילא דינו של הריב"ש מוכרח. והנה מכל הראשונים שהשיג הגו"ב עליו לא ראיתי הכרח לתקן אחרי דבאמת יש שחולקים עליו בפירוש, ועקר כונתו לתקן דמדברי הגמרא לא יהיה סתירה וגם הסברה הישרה לא תעמוד לנגד דינו זה מציאר כבר מדבריו הקורים, ועיי"ש שהשיג עליו מהא דמכות (ב' ע"ה) דמדוע לא חוקמו הא דע"ז משלם לפי חלקו בכה"ג דע"ה החם שלא בפניו וע"ה בפניו. אמנם לדבריו אין מזה שום קשיא די"ל דלא ראו לחוקים בכה"ג אחרי דלא הוי אליבא דכו"ע, ועיי"ש דרצא מוקים שם. באומר עדות שקר העדתי"ה ולרצא ודאי דלא יתכן דינו של הריב"ש, וי"ל עוד דרצא נוסף מקשה שם הכ קשיא. וגם י"ל דאילו משלם כה"ג גם להריב"ש, דכמו אם הזימו לאחד ולאחד הכחישו פטור, כן הוא להריב"ש אם אחד החם שלא בפניו ואחד בפניו, והקרא דעד שקר לא נהקיים כה"ג. ודברי הרמב"ם (פי"ח מהל"ע ה"ה) אשר מדבריו דחה הגו"ב דינו של הריב"ש יש לדחוק באופן דלא יהיה מזה סתירה לדברי הריב"ש [דכפי שכתבנו דהרמב"ם פוסק כאב"י ח"כ ודאי די"ל דיסבור דינו של הריב"ש] די"ל דהא דמסיים לפי"ך אם מתו העדים שהזמום" כו' הסוגה דהגם דעדותם נתקבלה כבר ב"ד ועתה מתו מיד בעת שהזמום ולא הספיקה הענה עוד לקוראם לשמוע מה בפניהם, בכ"ז כבר נתבעלה פדוקן ומש"כ "שהרי הכחישו זה את זה" כונתו דהאחרונים כבר הכחישו אותן וע"כ גם אם מתו מיד נתבעלה עדותן וי"ל דמשמע דאם היו מזימים אותם אחר מיתה לא היו מבעלין עדותם וא"כ ממילא יש גם בזה רבותא, הגם דעתה ג"כ מתו בכ"ז אחרי שהפסיקו להזימום בעודם בחיים נתבעלו עדותם

היו ג"כ כך דעצם ההעדרה הוא על פנם משפחה ורק שמסתעף מזה ענן פסול עדות וסובר ר"ט דאולינן בתר הפעולה, ורבנן סברי דאולינן בתר המסתעף. ובפסחים (כ"ז ע"ב) אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו לרחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשרפיה יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשבתו שאור מבתים בכל דבר שאתה יכול להשבתו. ובסוכה (ל"ז ע"ב) אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו לרחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא ארבעה מינין יהא יושב ובטל והתורה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים סוכה של כל דבר. הנה עצם פעולת הק"ו הוא לרחמיר שהמ"ן יהיה דוקא בשריפה, וסוכה תהיה רק מארבעה מינים, ורק שיכול להסתעף מזה קולא, וע"כ ר"י דן כפי יסוד עצם הדבר והם מעיינים גם על המסתעף, ואם נימא דר"ט הוא ת"ק דר"י ישנה מהא דסנהדרין. אמנם באמת יש לחלק ביניהם ובאמת הבא בק"ו עקר הענין הוא כשור עם גדרי יסוד, למוד הק"ו דיסוד למוד הק"ו הוא דאמרינן דהתורה סמכה ע"ז, וע"כ סוברים חכמים דאחרי דפשטות הכתוב משמע סתמא בכל מילי והק"ו הוא כמו נגד פשטות הקרא ע"כ כיון דלא היו ק"ו גמור [משום דיש בזה גם צד קולא לסוף] לא היתה התורה סומכת ע"ז וכמו שרקדקו לומר "והתורה אמרה" כו' עייש"ת. ומיושב הא דבמנחות (פ"ז ע"א) איתא דהיו ילפו ק"ו דבמנחות בעינן דוקא שמן זית עייש"ת, וקשה מאד הא היו תחלתו לרחמיר וסופו להקל. אמנם לדברי י"ל דרשם לא היו נגד פשטות הכתוב. ובס' יד מלאכי נתעצם בקושיא זו וכפי משי"ב נכון מאד. וע"כ בס' הכריתות בבתי מדרות (ניח ח') שהביא דף כללא דכל דין שאתה דן תחלתו לרחמיר כו' מתו"כ וקשה מאד מדוע לא הביא מהני מקיטות הנ"ל וכאשר נתמשו בזה, ולדברי י"ל דהוא מצד דמשם מוכח דלא אמרינן כה"ג אפי' היכא דלא היו נגד פשטות הקרא, ואולי זהו כונת ס' יבין שמועה עיי"ש. וע"כ בס' יד מלאכי הנ"ל, ובספרי "הכתב והמכתב" חלק "קנה המדות" בארתי בזה כמה ענינים מועילים בע"ה. [כל משי"ב באות זה שייך לחלק "ההוה והעתיד" כנ"ל עיין היטב בהערה ו']. (ו) בביק (ע"א ע"ב) "מתקף לה מר זוטרא מי איכא מידי דאלו עביד איהו לא מחייב ועביד שליח הוא מחייב, א"ל רב אשי התם לאו משום דלא מחייב הוא

דמוכח. וגם מי שילמד דפי' זה הוא קלח דחוק ככ"ז כאשר יתנון כפירוש של הנו"ב בדברי הרמב"ם יראה דהוא דחוק יותר, וה"כ ודאי דיותר טוב להסב הפי' באופן שסיכים עם דברי הריב"ם. והגם דאין לנו מוכרחים לזה דגם לפי דרכינו שישנו דעה הריב"ם ככ"ז י"ל דהרמב"ם אינו סובר כן, דהא כבר כהנו דהריב"ם הוא רק אליבא דאביי וכפי הכנה העיר בדברי אביי, וה"כ הלל י"ל דהרמב"ם אינו סובר כן מלד דאינו סובר כשיטה העור וסובר דלכו"ב היו חדוש. והלח"מ כהנא באמת דהרמב"ם סובר כן. אמנם באמת יורה נראה דהרמב"ם סובר ג"כ כשיטה העור, וכמו דמוכח מדבריו בס' המשניות, והא דכתב דהיו חדוש כבר חיקן שם גדול"ג, וכפי שכתבתי לעיל מוכח דהרמב"ם סובר כשיטה העור מהך דינא דהכחשה והזמה ציח, דכפי שכתבנו לעיל סברתו הוא רק אליבא דאביי כפי הכנה העור בדברי אביי. וכל מי שעיין היטב בכל דברי רבותינו האחרונים ז"ל מה שהאריכו בהשנוההם על דברי הריב"ם ז"ל, ועיין אח"כ בדברי אלה הקצרים יראה דלמנח דמו דבריו כלאחר יד, כי באמת דבריו אמתיים וגדוקים ומגוררים בסבאל, וכמעט שהם מוכרחים מעצמן. ויותר יש להספלא על כל אלו שמולקיס על הריב"ם [דנאמת מוכח מהמה ראשונים שמולקיס עליו] מכפי שיש להספלא על הריב"ם. וקלרתי מהא דהערה זו. —

אלא דקלבימ". [ובן הוא בכתובות (ל"ג ע"ג) רק בקצת שנוי עיי"ש]. כפי כלליות יכודי השליחות אי אפשר שיהיה כח של השליה אלים יותר מכפי כח המשלה אחרי דכח השליה נמשך רק מהמשלה וכמו שנתבאר היטב הסברא בספרי "ערכי המושגים" ערכים "כח הממשך", "כח הנמשך", וזהו יסוד הסברא של "כל מלתא דאיהו לא מצוי עביר שליח נמי לא מצוי משווי. אמנם הכא מצד חלקי הענין הוה ביחוד יש סברא גדולה לחלק, והכא לא הוי זאת מצד חולשת כח המשלה ותוקף כח של השליח והעדר פעולת המשלה הוא רק מצד חווק כחו משום שחייב ע"ז מיתה ע"כ אינו משלם מצד דקלבימ. וא"כ קושית מר זוטרא הוא מצד שחשב שיש להשקף על כלליות הענין של שליחות. ורב אשי מתרץ ליה דהעקר הוא דכל דבר נידון כפי חלקי פרטי הדבר. — ובנישין (ס"ו ע"ג) "מתקף לה רב אשי מי איכא מידי דאלו מסיק ליה איהו לכולא דבורא כשר השתא דאיכא חד בהדיה פסול". וכפי שטחית הדברים נראה שהוא ממש כמו החקירה הנ"ל דהא רק אם נביט על שם הכללי יש להקשות כן אולם מצד פרטי הענין יש לחלק בזה מצד דאתי לאחלופי בקיום שטרות דעלמא כו', וצ"ע הא שם בב"ק מתרץ רב אשי נופא איהו לאו משום דלא מחויבי כו', וא"כ מוכח דרב נאשי סובר דאולינן בתר חלקי ופרטי הרבר, ומדוע אינו סובר הכא כן. אמנם באמת יש בזה הרבה גדרים והבדלים ומבוארים אצלי באורך בספרי "מושגי הנמצאים" בהשקפה א' שם הנמצאי, במערכה השניה ימן המאוחר אל הקודם, ובארתי שם כל הסוגיא דנישין הנ"ל וכל השקלא וטריא מה דר"ח אמר ואפילו שנים מעידים על תמימת יד שני פסול", ורבא מקשי ליה מי איכא מידי דאלו אמר חד כשרי כו' ובארתי סברותיהם בדרך העומק והעיון. ובב"ק (ע"ה ע"ג) "והא קי"ל דעדות שאי אתה יכולה להוימה לא הויא עדות, ה"מ היבא דלא ידעי באיזה יום באיזה שעה דליכא לעדות כלל אבל הכא סיועי הוא דקא מסייעי ליה". כפי כלליות דיני עדות י"ל דהכא לא הוי עדות מצד דהוי עשאא"ל אבל מצד חלקי הענין הוה ביחוד י"ל דהכא לא מנרע זאת מצד דהעדר החומה הוי מצד אלמת הדבר ופליגי בזה סומכוס ורבנן. ועי' בספרי "עדות ביעקב" (ס' ה') שכתבתי דפליגי בטעם הדבר דבעינן עשאא"ל, וכפי דברינו הנ"ל י"ל דפלוגתתם שייכת לחקירה הנ"ל. אמנם באמת עפ"י גרי החקירה הזאת יש לחלקם (יב). — ז) ביבמות (פ"ז ע"ג) אמר ליה ר"י מדאסקרתא רבא לא נעשה מתים כחיים לענין יבם מקי"ו כו' ת"ל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, וכונת תירוצו הוא דהעתיד אשר היה נעלם מעיני האדם אינו פועל על העבר בזה התורה ניתנה לבני אדם שאינם יודעים עתידות ובארתי בספרי דוחו יסוד סברת הרמב"ם שסובר (נפ"ע מהל' מיתות ה"ז) ונפ"ג מהל' שנגות ה"ב ונפס"ז מהל' סנהדרין ה"ז) דדבר אשר נתחוק לאסור רק עפ"י ע"א מענישין אח"כ על זה

(יב) דע כי כל דנריו בלוח זה צפנים הוא בלוח על חלוקה אחת מחקירה הכללית של שני העמוד' כו' הנקראת "הכללי ומלקיו" שכתבתי לעיל (בהערה ו'). והיה בדעתי להלריך בחקירה זו כי יש לה גדרים הכנה ולמה חקירה כללית שיהיה מקום להשוות כל המקומות זל"ז דהיא נשמעת כפי גדרי הנושא, ועם כל ידעתי עד כמה היה נחץ לבחר הגדרים כי בלעדס אינה מובנים כגדלם נכ"ז השמטתים פה כי דורשים אריות ויסתפק עתה המעיין בזה שהענתי דיש חקירה מופשטת כמו וכאשר חכמי ה' להוציא ספרי הגדול לאור יבואר שם בע"ה כ"ז באורך.

עיי"ש. והוא רכיון דמתחלה כשנתקבלו עדותו עפ"י דין [דלאסור מחוקינן עפ"י ע"א] נתחזק הדבר כן סמילא אין לשנות דינו אח"כ גם לענין עונש ובכה"ג פועל מצב ההוה על העתיד. ועפ"י בררתי כל הענין של רובא וחוקה דעפ"י בררתי דאחרי כל ההוכחות דאולינן בתר רובא לא ידעינן רק דרובה הוי כע"א, ובררתי עפ"י כל הענין דאין הולכין בממון אחר הרוב ואם נודמנו שניהם [ממון עם אסור או עם ד"נ] ביחד, ובארתי לזה גם החקירה אם נודמנו דרבנן ודא' ביחד לענין כמה דברים ועיין ספרי עב"י (ס' ז') וכן בארתי עפ"י כל הענין של "מתוך שהותר לצורך" כו', דקשה מאד להבין איך נתנו מעבר ישר מזה לזה, כאלו הם שניהם על מסלה אחת ואין לחלק ביניהם, והלא באמת הם רחוקים זה מזה בתכלית ההרחק, דהא כל החקירה היא על שלא לצורך מצד ההשתנות של "לא לצורך" מלצורך, וא"כ איך אפשר לומר דה"ת "דלצורך" מכריח גם ה"ת של "לא לצורך", אמנם כתבתי מצד דבענינים כאלה מחובר ההוה והעתיד באופן דיכול להיות דאם ישנתה העתיד היה גם העבר [אשר עתה הוא "ההוה"] שלא לצורך ע"כ יש להוכיח דהתורה התיירה גם שלא לצורך, ועפ"י הראיתי דיש מקום לומר דברוצאה והבערה תחול יותר הסברא הוואת של "מתוך שהותר" כו', משום דבהם עלול מאד שהעתיד יעשה שנוי על העבר וישבתי בזה דעת הרמב"ם והדברים ארוכים מאד. — והחקירות האלה הביאוני לבאר בכלליות החקירה אם יש לחלק דבר אחד לשנים, כי הראיתי בע"ה אשר היא נגבלת עם החקירה הנ"ל. ובעקרא דחקירה דשנוי העתיד הארכתי לענין החקירה דמוסק ע"י או"ה (ס' נט"ז) ובמניא (סק"ג) ולענין דבש ע"י ס"ה תס"ז ולענין דם נעבר ונעשה חלב, ובכלל הענין דאנלאי מילתא למפרע, ובענין דישנה לשחיטה סתוע"ם, ובענין דתלוש ולבסוף חברו, וע"י ברכות (כ"ד ע"ה) "מברך על הרעה מעין על הטובה ועל הטובה מעין על הרעה" ועיי"ש בגמרא (ס' ע"ה) ועיי"י ר"ה (ט"ז ע"ג) "אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותו שעה", ועוד הארכתי מכים ואין כאן המקום להאריך עוד יותר (יג).

פרק שלישי.

דוגמא מהלכות המחזקות.

(א) בסנהדרין (כ"ז ע"ג) "רי יהודה אומר אפי' מתה בתו ויש לו בנים ממנה ה"ו קרוב. האוהב והשונא אוהב זה שושבינו שונא כל שלא דבר עמו ג' ימים באיבה, איל

(ג) לבד כי יש עוד ענינים רבים והכנה סוגיות המתאחדים עם החקירה דשנוי העתיד כו' ואשר החקירה האתה הפ"ן אור חדש עליהם, ולא הביאומים פה, ולבד כי גם הענינים שזיניתי פה באת זה כתבתי רק עלם הענינים בלא חולאותיהם, לבד כל זה אין בידי גם לבאר למעט לאלו חלוקות של החקירה דשנוי העתיד כו' הם שייכים. ועל המעיין לעיין היטב לעיל (הערה ו') כי שם נבחרו היטב כל חלוקות החקירה, ועי"י ידע מעממו כל ענין וענין לאזהר חלוקה שייך, ואין לשער גדול ההועלת אידיעת החלוקות האלה, ובע"ש ספרי נבחרו בע"ה בחורך.

לא נחשדו ישראל על כך. ושם בגמ' (כ"פ ע"ה) את"ר והוא לא אויב לו יעידנו ולא מבקש רעתו ידינו, אשכחן שונא אוהב מנלן קרי ביה הכי והוא לא אויב לו ולא אוהב יעידנו ולא מבקש רעתו ולא מובתו ידינו, מידי אוהב כתיב אלא סברא היא אויב מאי מעמא משום דטרחקא דעתיה אוהב נמי מקרבי דעתיה; ורבנן האי לא אויב לו ולא מבקש רעתו מאי דרשי ביה, חד לדיין אידך כרתניא אר"י בריי והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו מבאן לשני ת"ח ששונאין זה את זה שאין יושבין בדין כאחד. והנה מאד יש להתבונן בזה הדרש דהלא הך קראי קאי בגלות והיכן מרומו הבא לענין פסול עדים ומה שרשיי כתב שם 'דהאי והוא אעד קאי דמעיד שהוא חייב גלות והעד לא אויב לו לרוצה דאי ברוצה הא כתיב והוא לא שונא לו וקראי אחרוני טובא', הוא דוחק גדול דאיך אפשר להוציא הקרא כל כך מפשטותו, וכל כך היה פשוט להם הדרש הזה עד ששאלו 'ורבנן האי לא אויב לו ולא מבקש רעתו מאי דרשי ביה'. וצע"ג הוא מפשטות הקרא אין שום מראה מקום על שנאת העדים, ואם ר' יהודה קבל הדרש הזה לכה"פ אין להקשות מזה על החולקים עליו. סוף דבר דפשטות הסוגיא תמוה מאד. ועי"כ נראה לי לדבר ברור דלא כונו מעולם לומר דמעצם הקרא מוכח הדין הזה דשונא לעדות ורק דעפ"י שווי המושגים של שני הנושאים [שונא לעדות ושונא לענין גלות] יש לכבד זה מזה וכמו שנבאר.

(ב) הנה בספרי 'ערכי המושגים' ובספרי 'כללי דרשות חז"ל ודרכי לשונותיהם' כתבתי כלל יקר בסדר מהלך החקירות והספיקות, כי בארתי דבכל חקירה וספק יש לחקור מתחלה בכלל ואח"כ בפרט ונמשך. מזה דבמקום שהחקירה תסוב על ענינים שיש בזה פועל ופעול [אשר באמת רוב הענינים הם כן כאשר בארתי שם בארוכה וחדשתי עפ"י בע"ה כמה ענינים (ה)] יש לחקור מתחלה על הפועל ואח"כ על הפועל,

(ה) דע כי החקירה של פועל ופעול היא אחת מן החקירות הנכבדות וידיעתה מפ"ה אור חדש על כמה וכמה ענינים סדומים, ובספרי מלקח' לשני חלקים: (א) פועל ממשי; (ב) פועל כותבי [כי הפועל הוא בעצמה ממשי] כי בכל המלות מעשיות ועבירות מעשיות [ע"ל פ"ב, הערה י'] החיל החקירה של פועל ממשי, אם המלוא היא רק מלד הפועל לבד או כי היא מלד הפועל בכדי שיעשה דבר זה בהפעול, וכן בעבירה אם האסור הוא רק מלד הפועל או מלד הפועל, כמו במלה אם יסוד המלוא הוא סימול והוא מלד הפועל. או מלד הפועל שיהיה סימול, ועפ"י חדשתי הדבר בענין קצן שגולד כשהוא מהול עי"י שבת (קל"ה ע"ה) יבמות (ע"א ע"ה) וברכות (ע"א מהל' תרומה ה"ה) הגולד מהול אוכל בהרומה והסוממסו אינו אוכל מפני שהוא ספק עגל"ו ומוכח דבעל"ד מהול ליכא ספק והיה אפשר לומר דאילו לשיטתו דספק (בס' הג"ל ה"י) כר"ה, אמנם קשה הא ר"ל סוכר שם ביבמות דקצן שגולד כש"מ א"ל להעיק ממנו ד"ב, והרמב"ם גופא ספק (בס"א מהל' מלה ה"א) דלריך להעיק ממנו ד"ב, אמנה כבוד הרמב"ם סיבר דהמלוא היא מלד הפועל ג"כ ושם להעיק ממנו ד"ב משום מלוא, ומפרש דרשב"א דלמר שם בשבת 'לא תחלקו ב"ש וב"ה על גש"מ שזריך להעיק ממנו ד"ב מפני שערלה כבושה היא' חולק על הח"ק בזה הטעם דהח"ק סוכר דהפעם הוא משום מלוא. והוא סוכר דהפעם הוא משום ערלה כבושה, וסוכר ג"כ דלא סליגי ב"ש וב"ה בזה [דאל"כ ל"ל להרשב"א להוכיח הדינות 'מפני שערלה כבושה היא'] וע"ז אמר רב כס, הלכתא כה"ק' דהפעם הוא משום מלוא. [והרארכיזי עפ"י נבאחד כל הסוגיא דכס] ועי"ן יבשלמו שבת (פ"ט ה"ה) ויבמות (פ"ח ה"א) ועי"ן

כי החקירה בכלל היא על הפועל, והחקירה בפרט הוא על הפעול, ואם כי באמת הפועל והפעול אנודין ומקושרין תמיד, וגם בעת שיתקף על הפועל הסוב החקירה גם על הפועל, ובעת שיתקף על הפועל הסוב גם על הפועל בכיו ההבדל רוא ביסוד

עיו"ד (ס' רס"ד) בדברי הכ"י שרצה להשוות דעת הרמב"ם והסמ"ג לענין אם מל עב"ס אם לרד להקיף ד"ב כתב „ללא עדיף מקטן שגולד כשהוא מהול" והוא רק אם יומא דהוא מלד דנעניק מעשה זה לא נחשב מעשה [ובאמת יש לי חקירה גדולה במעשה דעב"ס ואכ"מ] וגם יהיה נ"מ מהחקירה הג"ל לענין מלה אם אמרינן אי עבד לא מהני. עיי' חשו' רע"א (ס' קע"ד) והוא רק אם יומא דנענין מעשה אבל אם יומא דהנעש הוא משום ספק ערלה כגושה"ל שייך בזה אלג"מ ובדברי החו' בהמורה (ד' ע"ב) בד"ה רבא. ועיי' יו"ד (ס' רס"ד) בע"ז (סק"ע) לענין מולד מהול והטיפו ממנו ד"ב וממך ערלתו; אח"כ עיי"ש מה שחידש בזה ועיי' בש"א (ס' ל"ה) מה שהרבה להקשות עליו. ועפ"י דבריו יתלה בהחקירה הג"ל, ויש להרץ עפ"י כל הקשיות של הס"ח. והארכתי בזה לענין כסוי הדס וגלות מיר ולענין יבוס ג"כ אם המזוה היא רק מלד הפועל או גם מלד הפעול, להקיס לחזיו שס', וק לענין ס"ח אם המזוה היא הכתובה או עקר המזוה הוא „למען תהיה לעד" והוא מלד הפועל או שניהם ביחד. ואם יומא דיסוד המזוה הוא עלם הכתיבה מלד הפועל ולמען תהי' הוי בכלל הידור מזוה יומא דרבה דאמר בסנהדרין (כ"א ע"ב) „אעפ"י שהיחו לו אבותיו ס"ח מזוה לכתוב משלו" הוא משום דסובר דגם עקף והדור מזוה נחשב כמו מזוה ממש ומחויב להשהל לקיימה משו"ז לבד, וכמו שסובר במגמות (ס"ד ע"א) „ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לפתחילה ושמוע" דכיון דנחשבת כמזוה בפ"ע ע"כ דוחה שבה כמו עלם המזוה [וגם לזה יש לי חקירה בפ"ע והארכתי בספרי „ערכי המושגים" בכמה מושגים] עוד הארכתי עפ"י חקירה של פועל ופעול במלות לענין שליחות ולענין דחוי ולענין עוד כמה דברים. ולענין עבירות חלה ג"כ החקירה לענין כמה דברים אם האסור הוא רק מלד הפועל או רק מלד הפעול כי הוא מזוה על הפעולה בכדי שלא תהיה פעולה זו בהפעול [דעל הפעול שאינו בידו לא שייך אזהרה ועל"פ ס"ב הערה ז'] וכמו נהר והמץ דהעקר הוא מלד הפעול, והוא עשם של ר' יהודה שיליף בפסחים (כ"ז ע"ב) תמך מותר לענין שריפה דנשיהם האסור הוא על הפעול דהמורה אסרה הוי"ס, ומיינו דבותר זוהה התורה להעדירו רק ע"י שריפה א"כ י"ל דכ"כ בחמץ, וכל עוד שרפה לילף מלד ק"ו ומלד שארי דמיונות שאינם מעמידים עלמות מזוה שריפה דחו לו עד שמסקי דזה גופא מספיק ללמד זה מזה, דהא שריפה נהר היא מלד אסור הווייתו ומלות העדירו ובה שיש שניהם עיי"ש"ה בסוגיא, והיו החקירה לענין המקיס כלאים דאם האסור הוא מלד הפועל א"כ אין אסור בקיוס והיית הכלאים, אבל אם יומא דהאסור הוא בהפעול, א"כ יש אסור על היות וקיוס הכלאים וכ"ע סובר דהוא מלד הפעול ואולם מלקות הוי רק אם עשה גדר משום דבלא"ה הוי לאו שאין בו מעשה אבל בעלם הגדר ליכא אסור. ואולם אם יומא דהאסור הוא על הפעול אז ממילא עשיית הגדר גורם חיוב מלקות. ועיי' ע"ז (ס"ד ע"א) בחו' ד"ה ר"ע, וקושייתם שהקשו שם דהתם הוא משום הגדר תמוה מאד. דהגדר הוא רק מלד המלקות אבל ממילא מוכח דבקיוס לבד יש אסור דאל"כ לא היו מלקות מלד הגדר ועל"ג על דבריהם. ובטוד כ"מ התפשט החקירה וביחוד הארכתי לענין מלאכת שבת בכמה חקירות עפ"י. וכ"ז היא החקירה לענין פועל ממשי, ופועל כוחני הוא בדבר אשר יסוד הענין הוא ענין כוחני כי הכח ההוא פועל על איזה דבר ויש לחקור עליו כמו שהוא כח מופשט וכמו הכח לענין שגאה ובה החלק יש ג"כ כמה מלוקות, ויש לי לזה כמה דמיונות ואין קנה ליקרת החקירה הזאת כי חשודר כמה ענינים מתחשבים אבל אין צדי להעתיק בזה גם השימה מהענינים שצארו על פיה.

וכבוד החקירה דהחקירה בכלל הוי יסוד החקירה בעצם על הפועל, והחקירה בפרט יסוד ועקר החקירה הוא על הפועל. ונבאר הדברים ביותר באור. כל חקירה וספק ברבר שיש פועל ופועל, יסוד החקירה הוא אם הוא פועל וא"כ מתחלה יש לחקור בכלל אם הוא פועל, ואח"כ יש לחקור עד היכן מגיע כח פעולתו, ובאזיה מקומות הוא פועל ובאזיה אינו פועל א"כ מתחלה סובבת החקירה על הענין בכלל בלי הזכרת המקומות והיות רק חקירה מופשטת, כי תחקור על עצם הכח אם הוא פועל ואחרי שיתברר הפועל יחקר על הפרטים באזיה מקומות הוא פועל, וכל הגבולים שתשיש החקירה בזה לברר באזיה מקום הוא פועל ובאזיה אינו פועל. הוא רק אחרי שנתברר החקירה מצד הפועל, דכל עוד שלא יתברר על הכח הזה בכלל אין מקום לחקור בפרט. ומעתה נבא לעניננו. הנה הכא בענין שנאה יש ג"כ מתחלה לחקור החקירה בכלל ואח"כ בפרט. כי מתחלה יש לחקור אם עפ"י חקי התורה יש מקום לחוש על נטיה מהאמת מצד שנאה, דיש מקום לוטר דעפ"י חקי התורה אין שום מקום לחוש לנטיה כזאת וכמו שאמרין בכ"מ דכל איש ישראל יש לו חוקות כשרות, ואם נימא דאין לחוש לזה מאומה משום דכח השנאה אינו פועל כלל על האדם ולא יגיעו לא לצדיה [שיאמר בודן היפוך דעתו] ולא לשגיאה ונטיה [שישגה בדעתו משו"ו] א"כ אין שום מקום לחקור בפרטי החקירה. אולם כאשר יתברר דכח השנאה בכלל פועל אז יש לחקור בפרטי החקירה היינו על הפועל באזיה מקום פועל כח השנאה דיכול להיות הגם דפועל בכ"ז הוא רק בדבר שתנועת השנאה לא הוי גדולה כ"כ כי אין צריך להגיעו כיכ בחוקה והמגיע גדול מאד או יש לחוש אבל במקום ההתנועה גדולה מאד ויש להגיעו בחוקה מצד כובד המתנועע, או במקום דהמגיע אינו גדול כ"כ אפשר דאין לחוש דבספרי 'ערכי המושגים' ערכים 'מנוחה', 'תנועה'. תנועה גדולה, 'תנועה קטנה', 'מגיע', 'מגיע גדול', 'מגיע קטן' נתבאר אצלי דההליכה בדרך הדת היא כיחס המנוחה הטבעית בנופים הנחים, וההטיה מן הדת היא כמו יחס התנועה, וכמו כל נח לא יתנועע בלתי מגיע, וערך המגיע הוא כפי ערך כובד המתנועע דהמגיע שמגיע גוף קל לא יגיע גוף כבד, כן הוא בזה כל הטיה היא רק מצד כח המגיע ויש תמיד לראות ערך המתנועע והתנועה להבין מזה כח המגיע ולידע אם יגיע גם במקומות אחרים או לא כי כל מה שהמגיע הוא יותר גדול והזק והתנועה יותר קטנה יש יותר לחוש משום פעולת המגיע על המתנועע. ובכלל יש ארבעה מדרגות בחשש המגיעים והתנועות בהטיה מן היושר והצדק: (א) מגיע גדול ותנועה קטנה; (ב) מגיע גדול ותנועה גדולה; (ג) מגיע קטן ותנועה קטנה; (ד) מגיע קטן ותנועה גדולה. במגיע גדול ותנועה קטנה חשש הטיה יותר עצום מכשאר השלשה. מגיע גדול ותנועה גדולה עם מגיע קטן ותנועה קטנה עומדים בערך אחד. ומגיע קטן ותנועה גדולה הוי החשש חלוש יותר מבכלם. כן הוא סדרם ומחלקותם עפ"י היסוד הנ"ל דההליכה בדת הוי כמו מנוחה טבעית וההטיה הוי תנועה. והרבה ענינים נשגבים חדשתי שם עפ"י הן בהלכה והן באגדה (ג). ואם אמנם כי ידיעת ההערכה הזאת, היינו לידע איך להעריך בענינים

(ג) אין צדי להעביר כל טוב היסודות האלה על פי ספרי זה אך בקצרה אומר כי עפ"י יסוד זה דכטיה מן הדת הוי כמו תנועה בלתי הכנה ענינים מחודשים בענין נאמנות ומשד ומומר וכל הפרטים בזה והמחלוקת דל"מ ודרכן במומל לדבר אחד ובענין דהסאלה ובמחלוקת לדבר חמור אי

התוריים והמוסרים כח המניע נגד כובד המתנועע ומה נחשב בהם כובד ומניע, ותנועה

היו מותרה לדבר קל, ועפ"י היסוד הראשי מהיסודות האלה דההליכה בדת הוי ענין טבעי [דהיסוד הזה דהטעיה הוי תנועה הוי כמו תולדה מהיסוד הראשי הכלל [תמונן] בחרתי ג"כ כמה וכמה ענינים שנבדלים כי עפ"י היסוד הזה מוכן דיש מקום לחקור אם נמנע המוסרי הוי כמו נמנע הטבעי, ובספרי "ערכי המוסרים" בערכים אפשרי הטבעי, אפשרי המוסרי, הברה טבעי, הברה מוסרי, נמנע טבעי, נמנע מוסרי חקרתי כמה חקירות עפ"י, ומראשי החקירות שחקרתי הוא לענין כל הראוי לבילה בו, אם האינו ראוי הוא מלד האסור אם נחשב ג"כ אינו ראוי, ויהיה ל"מ לדינא להר"ת דסובר דמפיהם ולא מפי כהנים הוא מלד כל הראוי לבילה בו [עי' יבמות (ל"א ע"ג) מד"ה דחזו וכתובות (כ' ע"ג) ובב"ב (מ' ע"ה)] האך הדין אם נדרו ונשבעו שלא יעידו [ובאופן דמוטיל עפ"י דין] אם מקרי אינו ראוי, ועי' בב"ב (פ"א ע"ג) שהקשו מהא דר' זירא לענין בכורים והתם הוי מלד אסור. אמנם י"ל דהקוה היא משום דבאמת אינו יכול לומר אשר נתח לי מלד דהוי רק ספק, ועי' שבילי לקט (כלל א' ס"ט) לענין אם שמע קדושה באמתע הפלה אם יאל משום די"ל דשומע כעונה הוא במקום שראוי לומר בעצמו אבל הכא אינו ראוי והאמירה מעכבת בזה כדל"י והכא הוי ג"כ מלד האסור ויש לדחות עי"ה ש"א (ס"ו), ועי' נדרים (ע"ו ע"א) דמוכח משם דבשנת יש סברא שיפר מלד שיעבור היום ולא יהיה בידו להפר אח"כ, ולהני דסוברים דרק אם היה בידו להפר ביום ששמע אינו מפר אח"כ אבל בל"ה בידו להפר גם אח"כ א"כ יומא דהכא יפר אחר השבת משום דבשבת לא היה בידו וע"כ דמלד אסור שאני ויש לדחות ועי' נדרים (ע"א ע"ב) בבב"י דגירושין עי"ה בר"ן ובב"ש ועי' בירושלמי שם דמבואר דאם לא היה בידו מפר ועי"ה בירו' לענין הפרת נדרים בשבת. ועי' יבמות (ג"א ע"ג) דמבואר דמלד אסור אין מלח זכריו ועבדיו מעכבין, ועי' פסחים (ג"ב ע"א) "אזמל דמניא כהם שאין מביאין בו" ועי"ה ברש"י וקשה יומא דבין כך וכך לא יהיה עטוב כיון דאין בידו וע"כ דאסור שאני ויש לדחות. ובספרי הראיית דיוחר משלשים סוגיות יש שמונעים להחזיקה הכלל ובחרתי עפ"י זה כלל הענין של אכילת אסור אי שמה אכילה לענין ברכה כוודע דעת הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות ה"י"ט) ולענין המוכר בשר לחבירו וגמלא עריפה עי' ברכות (ל"א ע"א) וחומ"מ (ס"ו ל"ד ס"א) ובאחרונים, ועי' עירובין (ג"ה ע"ג) ברש"י ד"ה ח"ק "דאחי אסור כל תוסף ומשוו עליו כמש"א ועי' מגמות (מ' ע"ב). עוד חקרתי שם עפ"י היסוד הכלל לענין הכלל של כל מלחא דאיהו לא מני עבד שליח לא מני משוי אס לא מני מלד אסור אם נחשב ג"כ לא מני עבד ומהא דהביתו דכהני שליחי דרחמנא יניהו דחי ס"ד שליחי דידן מי איכא מידי בו"י"ל משום דבדיעבד ג"כ לא חזי ההקדמה וקרו דאינס בזה אבל במקום דבדיעבד מועיל ורק שיש עליו אסור יש לחקור וגם בזה הארכתי מוכ"מ ובחרתי עפ"י הרבה בהענין של אין שליח לדבר עבירה, ועי' מחנה אפרים (הל' שלוחן ס"ט) ושו"מ ח"א (ס"ו קט"ו). ודע כי כל היסודות הכלל אשר עקרם הוא להשוות דברים המוסרים אל הטבעיים הם מיוחדים אללי על הגחה אמתית מושכלית ורומנית, כי כל איש מבין יודע אשר כל התורה הקדושה היא שלימות הגשם כי לא נתנה למעמסה על האדם, אולם המצות הם מבדילים ומשלימים את הגשם והעבירות מחלישים ומפסידים אותה [כפי שהקב"ה יודע טבע הנפש] וברור כי הנפש מלדה היתה מרגשת כל זה מלד הרגשתה הפנימית, ובלא שום זיווי היתה משהדלת לקיים המצות ולברוח מן העבירות כמו שהאדם אשר מרגיש רעבונן משהדל בעצמו לשבור רעבונן ומתרחק מן דברים הארסיים ומזיקים בלא שום זיווי ואזכרה ואולם באשר הגוי' והחומר יעבדו את הגשם ויכהו כל הרגשותיה לא תפעול פעולותיה, אבל לוא היה בידי האדם להפשיטו כחות החומר באופן שהגשם תפעול פעולותיה באין שום מונע אז היה מרגיש כ"ז

ושתנועע, היא ידועה גדולה ויש לזה כמה וכמה כללים וגדרים וכמה פעמים ישתנו לפי

וכמו שהאבות הקדושים שמרו כל התורה כלה בעוד שלא נאשו עליה כי לגדול זכותם ורומיותם הניעו למדרגה כזה כי הגשם פעלה בעצמה פעולותיה, הרגשה מחסורה ורעבונה וידעה מה לה לעשות להשלימה וממה להתרחק והרגישו כ"ז כמו שאלו מרגישין הרגשות הגופניים וכמו שדחמע"ה אמר בתהלים (ק"ט, ג'). לעולם לא אשכח ספודיך" תקומו כי לא אשכחם אחרי „כי גם חייתי" כי ארגש אך שם יחיו את נפשי ובמקום שם הרגשה אין שכחה. ובספר הדרכים שלי בארתי כי אדם השלם יכול להגיע למדרגה כזה להרגיש בהרגשה עצומה עונג הרוחני ולהתענג מענינים הרוחניים ולהתרחק מן העצירות מלד שהגעל נפשו מהן כמו מן דברים המשוקצים והמהועבים, ובארתי עוד עפ"י כי המצות בפועל וההתרחקות מן העצירות בפועל יעוררו ויחדשו את רגשות הנפש משהרתה ונקיחה ואח"י יסבבו הרגשות האלה את השמירה מן העצירות מלד עלם לבלוש, כי בארתי שם אשר גם בענינים הגשמיים הוא קן, הרגש הנקיית פועל על הנקיית והטהרה בפועל, והנקיית בפועל פועלת על ההרגש וכן יסבבו אח"י עד אין קץ. באור הדבר כי האשנים שמרגש מעבדו הרגש הנקיית וטהרה ולא יסבבו דברים המלוכלכים והמהועבים יתרחק מכל דבר זוהמא ולכלוך מלד עלם ההרגש. ואולם גם האדם אשר אינו מקפיד על הנקיית אש ירגילוהו לרחוק גופו ידיו ורגליו בנהר וצביות לזכס ולטהרם ולנקותם מכל שמן זוהמא, אז עלם נקייתו הטורר בקרב רגשות הנקיית עד שאח"י יתחיל גם הוא להרגיש גועל נפש מן דברים המלוכלכים. והסבה היא כי הטהרה והנקיית הוא מן טבעיות הנפש ואולם מלד רוב שקיעת האדם והרגלו בדברים המלוכלכים לא ירגש עוד טבעיה והרגשה ועי"י שירגילוהו לשמור את הנקיית ולהתרחק מן לכלוך זוהמא יתחיל להרגיש טבע הנפש המרגשה רגשי הטהרה והנקיית וכשישבו הרגשות למקומם ממילא ישמור אח"ע מן זוהמא ולכלוך. גמלא דתחלה סבבה הנקיית את הרגשות ואח"י יסבבו הרגשות את הטהרה והנקיית. וכן הוא בענינים המוסריים והרוחניים מלד טבע הנפש היה מרגיש האדם טהרה ולכלויה והיה מתרחק מן כל העצירות המזהמים ומלכלכים אותה ורק מלד שקיעתו וטבעיותו בעניני הגופניים לא ירגש רגשי הנפש אבל אש ישתדל לנקותם ולטהרם ע"י קיום המצות בפועל והתרחקות מן העצירות שיסבו הרגשות למקומם ויעשה המצות מלד ההרגש ובאמנם ז"ל „שמחך שלא לשמה בא לשמה" כי אש מתהלה יעשם מלד עלם העשיה שיסו בקרב רוח חיים והרגש עד כי ירגש בעומם ויעשם מלד ההרגש, ובאמאר דחמע"ה בתהלים (כ"ו, ו') „ארתך נקיין כפי" אשתדל לנקותם מזהמאם ועל ידו זה „ואסובבה את מצבתך ה'" ארגש רגשות הנפש הנעלות והגשבות המגיעות עד כשא כבוד ה'. והו כונת אליפס החינוני באיוב (כ"ב, ל') „ימלט אי נקי" בתחלה יסורו שייל ויאזיל את האי-נקיית ממנו ואח"כ „ומלט" הלא האי-נקיית „בבור כפיך" ע"י התנהגות הנקיית והטהרה כי כשיתחיל להתנהג בדרכי הטורה והמצות ידככו רגשותיו עד כי כל תועבת ה' יתעב גם בעניני ותגעל נפשו מהם כמו מדברים המשוקצים ממש. מכל זה נראה כי היסודות להשוות הטבעיים למוסריים הם אודקים וגם כפי שורשי הענינים יש מקום להשוות את הנמנע המוסרי להנמנע הטבעי וכדברינו בפנים. [ועל צפ"א (אות ח) ובהערה] וגם להדמיון של מצות ועצירות למנוחה והנועה יש מקום גדול בצירי המושכלות כי המנוחה האמתית כפי צורה המושכלי הוא החיישבות הנפש מהתקרבותה אל תכליתה, וכמאר"כ בסדר ויחי (מ"ט פ"ו) „ורא מנוחה כי טוב" וע"כ „ויש שכמו לסבול" כי זהו המנוחה האמתית והאנשים הנסים וההמונים שהגשימו והתלידו כל רגשותיהם הזכות אש ישמעו דברים דקים הגוים עפ"י המושגים הזכים האלה מרוב גשומם ידמו הדברים האלה בעניניהם לדברים מוזרים כי הדברים האלה הם כשפה מורה להם ולא ישמשו ולא יעני וכאמאר החכם ישעיה (כ"ח י"א) כי בלעני ששה ובלשון אחרת ידבר להם" מרוב

ערך הנושא אחרי דאינם מוחשים שהחושים יחישו במשקל ובמדה ונערכים רק בציוור שבלי ורוחני, ואין כאן מקום באורם, אמנם פה לעניננו תספיק לן הודיעה הכללית הוואת דההמיה היא תנועה ויש לידע כח המניע וערך המתנועע והמדרגות של הכניעים דהתנועות כנ"ל, דמדיעה הכללית הוואת יש להבין דהכא לענין פעולת השנאה על העדים והדיינים גם אחרי שיתברר דיש בבח השנאה לפעול יש אח"כ לראות הפעול, היינו ערך המניע והתנועה של כאו"א, כי עפ"ז נדע איך לחלקם זה מזה ובאיזה מהן יכול כח השנאה לפעול יותר.

(ג) יצא לנו מדברינו אלה דהכא בענין זה יש לחקור שתי חקירות ראשיות: (א) אם כח השנאה פועל והוא ספק כללי מצד הפועל; (ב) גם אם נימא דפועל אם פועל בכל הני או דיש גבולים לפעולתו. מצד הספק הראשון יש לחפש מקור כללי אם יש איזה מקום בתורה שיהיה מוכח משם דכח השנאה פועל. ואם יתברר מאיזה מקום דפועל בכלל יש אח"כ לספק הספק השני להעריך ערך המניע והתנועה של כאו"א בכרי לידע ערך שוים אל הנושא ההוא מתקרא. והנה גם עפ"י השקפה שטחית יראה בסוגיא זו דהענין הזה של שנאה מהעדים ודיינים נחלק לשלשה חלוקות: (א) שנאת העדים להנודון; (ב) שנאת הדיינים להנודון; (ג) שנאת הדיינים זה לזה. ויש הבדל בין חלוקה לחלוקה, כיו נראה גם משטחית הסוגיא. אמנם עפ"י דברינו הנ"ל מובן דיסוד ידיעת סדר חלוקת הבדלם זה מזה יתברר לנו רק אחרי שנגרדק היטב לראות באיזה מן השלשה חלוקות הוי המניע היותר גדול והתנועה יותר קטנה. ואחרי שישקלתי ופלסתי היטב החלקים הנ"ל בעומם ובעיון ראיתי דכן הוא סדר חלוקתם ויהוסם לערך המניעים והתנועות: (א) שנאת העדים להנודון הוי מניע קטן ותנועה גדולה; (ב) שנאת הדיינים להנודון הוי מניע קטן ותנועה קטנה; (ג) שנאת הדיינים זה לזה הוי מניע גדול ותנועה קטנה. וממילא מכואר דבשנאת הדיינים זה לזה יש יותר לחוש מבשנאת הדיינים להנודון, ובשנאת הדיינים להנודון יש יותר לחוש מבשנאת העדים להנודון.

(ד) ולבאר דברינו היטב יש לנו להקדים חמשה הקדמות: (א) יש שני מיני העדר האמת: (א) מעות; (ב) שקר. כי מגדרי האמת הוא שיתאימו שלשה הנושאים האלה ביחד: (א) הפה, (ב) הלב, (ג) המציאות. פיו, שיוגד בפיו מה שחושב בלבבו, והמציאות תהיה באמת כן. וממילא מובן דהעדר האמת יכול להיות בשני אופנים: (א) אם המציאות אינה מסכמת אל הפה והלב כי הוא אומר בפיו כפי שחושב בלבבו רק דבאמת אינו כן והוא טועה בזה וזהו ענין מעות; (ב) אם הפה אינו מסכים אל הלב והמציאות, כי אומר דבר כזה שיוודע בלבבו כי המציאות אינה כן וזהו ענין שקר (ג).

המכונחם למושגים זכים ורוחנים ידמו להם לדברים מוזרים הדברים האלה, אשר אמר להם" החזיה כי רק, זאת המנוחה" וע"כ "הניחו לעיף חזת המלגעה" וגלל כן, ולא אזו שמוע". ויש לזכר כמה צאורים בענין שבת וביחוד לבאר מאמנם ז"ל דהעולם היה חסר מנוחה קודם שבת ואכ"מ וידוע דכתיב המוקר "השכיפה אינה פעולה בלחה, אבל הכלית כל הפעולות היא השכיפה כי כל הפעולות יעשה האדם בעבור שישנו". ועי' בס' זים מדות (חדר האהבה מאמר המתי) שהאריך בזה. ואחרי דמכואר כי הכליטה נדח וברוחניות היא המנוחה ממילא מובן דההטיה מן הדת היא התנועה.

(ג) דע כי הקדמה זו [דיש שלשה מושגים בלחה ושני מיני סעדר האמת]; מהאמתה מכמה

הקדמה ב) יש שני מיני ברורים: א) בירור חושי, אם הכיר איזה דבר באמצעות חושו;

מקראות אשר יתבארו על ידה. ובס' הדרושים שלי ערכתי על זה דרוש נכבד ויקר, ופה אעתיק חיזה באזכרים ממנו. עפ"ז בארתי פ' הקרא בשופטים, לא תטה משפט ולא תכיר פנים ולא תקח שחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי לדיקים. כי עפ"י הג"ל מובן דעיוות הדין מלד חיזה נטייה יכול להיות או בלב או בפה כי אם ישנה בהולאת הדין יתייחס העיוות אל הלב היינו אל השכל כי הלב חושב מה שרוח מבינתו יענינו והוא שגיאה. ואם ידע האמת וכיחדו בפיו בלדיה יתייחס העיוות אל הפה. העיוות מלד השכל הוא נגד גברי החכמה [ויש מקום להחכם לחשוב שימלט מזה] והעיוות בפה הוא נגד גברי הדק [ויש מקום להלדיק לחשוב שימלט מזה] וע"ז הזהיר הקרא ואמר, לא תטה משפט בשיגאה, ולא תכיר פנים בלדיה, ומלד שיש להזהר בשיגי אלה ע"כ, ולא תקח שחד כי השחד מטבע השחד להחטיא בעליו בשיגי אלה כי יעור"י ישנה וישלה "עיני" השכל והבינה של "חכמים" גם מהאנשים שמוחקים לחכמים כי לא יעמדו אז בחכמתם וישגו וישו מן האמת. ויסלף דברי לדיקים" גם יגרום שיזדו לסלף דבריהם שיאמרו בפירות היפוך כפי שדעו וישקרו באמונתם, ולדקת הלדיק לא תחלוהו מזה אם כי הוא נגד גברי הדק, והוא באור נכבד. החכם מכל אדם כאשר עמד על חקירה זו כי מגדר האמת הוא שהמציאות התאים עם הדבור והמחשבה אמר בקהלת (ה', א') אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים" תשקול והפלים מאד כל הגיה שתוציא מפיך וכל רעיון שיעלה על לבך בעיניי אלהות "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ" וסדר המציאות אינו לנגד עיניך ע"כ יהיו דבריך מעטים" כי בדבר אשר המציאות אינה נגדך נקל שהשכל, והמופת לזה "כי בא החלוט ברוב עיני" כי כבר כתבו דכמה התלומות שאינם לזדקות הוא מלד כי לזוירי השכל מליזורים לזורים מושפטים מן המציאות כי מציאות המליזורים אינם אז לנגד עיניו וידוע כי ח"ל מחאזה"ע בדברו מענין התלומות אמר, כל בעל חלוט מההלך בתלמו בעולם מיוחד לו לבדו ובהקיצו משנתו ילך בעולם משותף לכל וישגיה" והוא כדבריו הג"ל, וא"כ מזה שהתלומות באים ברוב עיני בערבובי דברים בלא שום קשור הסבות המסובבים יש לראות סכנת הליזורים בדברים אשר מציאות המליזורים אינם נגדם "וקול" כסיל ברוב דברים" דברים הונח על המלות שמכילות לזור אמתי ורעיון ישר [וכמו שאמרו דבר ולא חזי דבר] והדברים שאינם אמתיים הוו כמו לפלף וקול בעלמא, וההבדל בין החכם להכסיל הוא כי החכם יעריך דבריו כפי המציאות ולא יעיר שום לזור בשכלו כל עוד שלא ידע אשר הוא מותאם עם המציאות, ומכל דברי הכסיל ישמע רק קול לבד באין שום רעיון בריא כי לא יחבר דבריו עם המציאות. וע"כ יש להבין מזה עד כמה יש לפלם הדברים והליזורים בעיניי אלהות. ואחרי כי משלימות האנושי הוא להתאים הליזורים עם המליזורים ע"כ כמו שיש להתאים הליזורים מדברים העברו וההיים קן גם אם ידבר ויחשוב לדות ענין העמיד יחשוב מראש המליזור אם בידו למלאות מה שחושב ודובר. ומלד זה אומר, כאשר תדור נדר לאלהים" הראה כי "אל תאחר לשלמו" בכדי אשר המציאות יהיה כפי שדברת מראש "כי אין חסן בכסילים" כי יחשאו נגד חקי השלימות ויחילו את הליזורים והדברים שלהם, וגלל כן חשע מדרכם ורק "את אשר תדר שלם" כי זהו יסוד השלימות, טוב אשר לא תדר משתדור ולא תשלם" כל עוד שאיך יודע היטב אם תמלא נדךך לא תדור בכדי שלא תחטא נגד יסוד השלימות של השתלבות הליזורים ומציאת המליזורים. ודה"ע"ה עם התבונן באורך הגלות ובהשגחה הפרטית שיש עלינו גם בזמן גלותנו אשר מזה יש כמה ליזורים אמתיים להכיר מציאת הגאולה, ורביש לא יהיו לבא בהיכל הליזורים הדקים האלה — עם שם אל לבנו כל זה אמר ביהלים (קכ"ו) בשבט ה' את שיבת ציון" אז נכיר איך כי כל המאורעות והתלמות שעברו עלינו בזמן גלותנו היו רשמי ליזורים מן מציאת הגאולה, ואולם כל עוד

(ב) בירור מדעי ושכלי, אם משיג איזה ענין בשכלו ובכינתו. הקדמה ג) החושים פועלים בחיוב והשכל ברצון, כי החושים יחשו גם המוחשים שאינם נהנים מהם ויצטערו עוד מהם ממש כמו שיחשו המוחשים שיתענגו ויהנו מהם אבל השכל והבינה קשורים עם הרצון ונקל שישנו במשפט שנוגע הדבר אליו כי יוציאו תולדה שקרית כפי חפצו ורצונו ולא ירגיש מאומה בשקריותה. הקדמה ד) חפץ הניצוץ על האויב הוא יותר עו מהחפץ להרע לו. כי הנצחון נוגע אליו לכבודו וכל אשר לו יתן האדם בעד כבודו אבל עצם רעת אויבו אינו נוגע אליו, רק מחפצו שאויבו יצטער, ובוהו יכול להיות שינחם ממחשבתו וגם ההכנעה וההתרפסות יועילו לזה, אבל בנצחון לא שייך זאת כי במקום שיש נצחון אין הכנעה והתרפסות. הקדמה ה) העדר האמת מצד המעות הוא תנועה קטנה מן האמת לערך תנועת העדר האמת מצד השקר, כי יחס המעות אל השקר הוא כיהם השונג נגד מזיד. ועתה דעת לנבון נקל איך שהחלוקה הנ"ל (באות הקודם) בענין סדר הכניעים והתנועות בשנאת העדים והדיינים צודקת מאד. כי הנה הדין נחתך עפ"י העדים והדיינים והחברל ביניהם הוא ההעדים מעידים מה שראו בעיניהם והוא בירור חושי, והדיינים חוקרים בשכלם איך להוציא משפט זה ממשפטי התורה והוא בירור מדעי ושכלי. וא"כ מבואר כי החשיש של העדר האמת בשנאת העדים הוא חשיש שקר כי החושים לא ישנו מצד איזה נמיה כמבואר (בהקדמה ג') וכמילא ההנעה מן האמת היות בזה תנועה גדולה

שהמזיז לא היה לנגד עיניו לא שלבנוס ביחד [ע"ל צפחה דבר ד' ע"א] ח"כ נראה ברור כי "היינו כחולמים" כמו שהחולם לא יחלים הצורכים עם המציאות קן גם אהמו לא שלבנוס ביחד אבל "אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה מזה "אשר אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה" עם עם ישראל גם בזה אשר "הגדיל לעשות עמנו" כי "א"י היה בכדי לקרב הגאולה שיגאלם מאומה רוממה וממשלה אדירה, וכ"כ שגיו בזה עד אשר "היינו שמחים" כי נחעינו בשוא. בזמן זה התפרסם אז אשר הגלות עם כל הענינים של ההתנהגות העולם היה אמצעים להגאולה, ואחרי כ"ז מתפלל בעד האומה וגאולתה ואמר "שובה ה' אח שבותינו" גם לאלה אשר הגאולה יחשב בעיניהם "כאשכנזים בנינו" לדבר פתאומי כי לא מרוע לב וקלקול האומה היו עצבים צעת הגלות ורק כי קן היא טבע האדם להתעצב צעת אשר דבר המעצב הוא לנגד עיניו אם גם ידע כי לסוף יעב לו מזה, כי "הלא הזרעים דמעה בריה יקוצרו" גם אלה יקוצרו בריה מה שזרעו בכ"ז צעת הזריעה הם מלאים עצב ודאגה. הלך ילך ובכה נושא משך הזרע" אם כי "בא יבא בריה נשא אלומוותיו" כי צעת אשר העוצב לנגדו והשמחה רק בתקוה ואינה לנגד עיניו יתגברו עליו יזויר העוצב והיגון כי מעטים הם האנשים השלימים והעגלים אשר בכחם להתגבר על הצורכים המעצבים של ההוה מנד שמחת המזיזים העתידים וח"כ ברור העוצב צומן הגלות לא היה מנד החיאות של טוב העתיד ורק מפאת התגברות העצב. ועוד הארכתי לבאר כמה מאמרים יקרים עפ"י הקדמה הנ"ל ואכ"מ להאריך. — ועפ"י ההנחה כי יש שני מיני העדר האמת בדין מבואר כונחם ז"ל בשבת (י' ע"א) כל דין שדן דין אמת לאמתו כו' והתעוררו כולם על כפול הלשון [עיי"ש בחוד"ה דין ומגילה (ט"ז ע"ב) בד"ה זה וב"ב (ח' ע"ב) ד"ה דין] אומם באמת בכלל בזה שלילת של שני מיני העדר האמת כי אמת סתם שולל העדר האמת של צדיק והיינו שהפה והלב יסכימו, ולאמתו הוא על הסכמה המציאות שיהיה כפי אמתה מציאותו, וסם סיכמי עפ"י גם סוף המאמר. כתיב הכא ועמוד העם על משה" כו' אשר הוא קשה ההבנה, ופרשמי בדרכ נפלא בע"ה, ומלך כי הוא זרע אריכות לא העמקתיו שה.

כמבואר (בהקדמה ה') והמניע בזה הוא רק הרצון להרע להאויב, הנצחון ליכא בזה והוי מניע קטן כמבואר (בהקדמה ד'). ומבואר היטב אמיתות דברינו דשנאת העדים להנידון הוי "מניע קטן ותנועה גדולה". ובשנאת הדיינים להנידון בהמניע יש ג"כ רק חשש רעה ולא נצחון והוי מניע קטן, אבל בהתנועה יש לחוש להתנועת המעות, הדיית התנועה קטנה כמבואר (בהקדמה ה'). ומבואר דזה נקרא "מניע קטן ותנועה קטנה". ובשנאת הדיינים זה לזה בהמניע יש לחוש לנצחון כי חפץ הנצחון יניעו מלהשיג האמת כי מצד שנאתו להדיין יתקנא בו לחסכים לדבריו וישתדל לנצחו ולבטל כל דבריו, וממילא לא יצא האמת כי מתנאי הוצאת האמת שלא יהיה להם שום נמיה עצמית וכלם כאחד יקלעו לכיון אל מטרת האמת והתנועה תהיה תנועת המעות, ומבואר דזה נקרא "מניע גדול ותנועה קטנה". ולפי"ו מבואר דבעדים הוי החשש הלוי יותר מכולם, ובדיינים להנידון יש לחזק החשש מצד התנועה, ובדיינים זה לזה יש להחזיק החשש עוד יותר מצד גדול ערך הכניע.

(ה) כלל היוצא מכל דברינו דבעקר הספק בשנאת העדים ודיינים יש מתחלה חקירה כללית מצד הפועל, אם כח השנאה פועל, ואם יתברר דבכלל פועל יש אח"כ לחקור בהפעול באיזה מהן פועל יותר, וכפי סדר מהלך המדרגות שלהם כן יש להעריך החקירה הפרטית לערך מדרגת כח המניע והתנועה בשנאת הענין המילמד. והנה כאשר נתקור למצא מקור לזה מן התורה נראה כי אין לנו שום מקום אחר רק מענין גלות (ד) דממה דרתורה כתבה "והוא לא אויב לוי" מצד דאם הוא אויבו יש לחוש דעשה זאת בצדיה בגלל שנאתו מוכח דיש כח בשנאה שתניע את נושאה לדבר עול ולהטותו מן האמת והיושר. אמנם מזה נתברר רק הספק הכללי בכה הפועל אבל עוד יש לספק הספק הפרטי, דמהך ענין הגלות יש מקום להגדיל כח פעולת השנאה מאד וכ"כ יש מקום להקטין כחו, דמעבר מזה יש מקום להוכיח מכאן התרחבות והתפשטות חשש נגיעת השנאה עד המקום שיד החשש מגעת באין שום קץ וגבול, דאם יש כח בשנאה

(ד) יש עוד מקומות שהזכירה הסורה ענין שנאה חלף אין להוכיח משם ספק זה. וככ"מ מלינו דדרשו ענין השנאה על שנאה מוסרית ולא על שנאה עבדית [ולפעמים השנאה עבדית מסוכנת ממוסרית עי' יבמות (כ"ג ע"ה) וקדושין (ס"ח ע"ה) דעל הקרא "כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנאה" אמרו, וכי יש שנאה לפני המקום ואהובה לפני המקום אלא אהובה אהובה בשנאה שנאה שנאה בשנאה", והוכיחו כן מפשטות הכתוב דמשמע דמגד השנאה היה מקום לחשוב דיש צידו לכבד [דלא"כ היה לחשוב סתם דאין צידו לכבד וממילא נבין דגם למי שירצה לכבד אין צידו לכבד הפשוט] ומשום שנאה עבדית לא היה עולה כלל על הדעה שיבטל משו"י, וע"כ דקא' על שנאה מוסרית [ולחמס נטה הא"ע צפירושו שם מדרשת חז"ל אחרי דשטע הפשטע מכריח דרשם]. ועי' פסחים (ק"ג ע"ב) דעל הקרא "כי תראה חמור שונאך" אמרו, מנאי שונא חלימת שונא עכו"ם כו'. אלא פשיטא שונא שדאל ומי שרי לאסנוי" כו', ועי' ג"מ (ל"ב ע"ב) כל הסוגיא ועי' מניחא (ס' משפטים) דגם על הקרא, כי הפגע שור חויבך" יש מחלוקת שם עיי"ש. ועי' בספרי ס' תנא על הקרא "לא תראה את שור אחיך" ועל הקרא "לא תראה את חמור אחיך". ובספרי "תורה ה' תמימה" באתי המאמרים ואכ"מ. וכל מי שיעיין יראה דאין שום מקום להוכיח מכל הוי דשנאה פועלת להטות מן הדין עד סיה' מקום לחוש לזה עש"י מפי החסרה. והמקור הכללי דשנאה פועלת הוא רק מן גלות וכמש"ל בשנים. —

שתניע את נושאה עד הריגת אדם בפועל, איכ איפא הוא עוד מקום הנכול של פעולתה מי יאמר עוד להשנאה כי עד פה תבא ולא תוסיף, מהו עוד הדבר אשר הוא כבר יותר מהריגת אדם עד כי נאמר כי שם לא תניע עוד, והלא בעדים ובריינים הוי חשש השנאה רק חשש גרם הריגה [גם בעדים דנקרא מניע קטן ותנועה גדולה עד הריגה בפועל לא תבא] ובמדה זו שהריגה בפועל גדולה וחמורה יותר מגרם הריגה, במדה זו המשיך נקודת השנאה עליו פה החשש יותר ויותר, עד כי י"ל שאין עוד מקום לחלק בין שנאת הריינים זה לזה לשנאת הריינים והנידון ובין אלו לעדים, דסוף סוף יש חשש שנאה, ובמקום דיש חשש שנאה יש לחוש מאד. אמנם מעבר מזה יש מקום לצמצם ולכוין מאד פעולת ענין השנאה פה עד כי יהיה מקום למוד ולשקול איכות החשש אם הוא חשש גדול או לא [ועפ"י מדריגת המניעים והתנועות כנ"ל] והוא ד"ל הדבא בהורג נפש יש מקום לחזק חשש השנאה מצד דכבר נהרג על ידו, והלא עצם הענין שאדם יהרוג את חבירו גם בשונג הוא ענין זר ואינו כפי הרגל הטבעי וע"כ י"ל דרך הבא חיישנין מצד דבין כך ובין כך יש בענין זה מן הורות ויוצא מן הרגילות. ובספרי "ערכי המושגים" בערכים "הכרעה, הברעות הסותרות" ובעוד כמה ערכים נתבאר דבכל ענין שיש לספק עליו באחד משני צדדים ובכל צד וצד יש ענין זהות היוצאת מן הרגילות כפי הכרעת הרוב, אולם הורות שיש בצד אחד מסירה הורות שיש בצד השני, יש מקום לומר דבטלו ההכרעות מכל וכל, והארכתי עפ"יז בבאור הגמרא דכתובות (ט"ז ע"ה) ובי"ב (ט"ז ע"ג) "רוב נשים בתולות נשאות ומעוט אלמנות" כו' "רוב הנשאות בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול אתרע לה רובא" וכן הוא ביבמות (ל"ז ע"ה) "רוב נשים ילדן לתשעה" כו', "רוב היולדת לתשעה עוברת ניכר לשליש ימיו והאי מדלא הוכר לשליש ימיו אתרע ליה רובא". ובארתי שם דיסוד הסברא דאתרע לה רובא הוא משום דסותרות זא"ז ומגדרות בתכלית הניגוד ומבירור סברא זו יצא לי תוצאות דרינא ואבי"מ להאריך (ה). וא"כ ה"נ נניח דיש לספק על ההריגה אם היתה בצדיה ומצד שנאה או

(ה) בספרי "ערים גזרות" חו"ד הבאתי ביכור סברא זו בזהם תשובות וביחוד לתשובתי בה' טריפות כי בעניני טריפות מועלת מאד ביכור סברא זו, ובמה ומה ענינים הכריע את כף הספיקות להיתר דידוע דיש ספק כללי בעניני הוראת טריפות דריעותא מחייס אם אמרינן נשתתה היתרה והאריכו בזה הראשונים והאחרונים ז"ל, ע"י יבמות (ל' ע"ב) בתו' ד"ה אשה ובראשונים וביו"ד (ס' ל') ובש"ך (סק"ג) ודברי האחרונים ארוכים בזה מאד. והנה יסוד סברתם מה שדנו לאסור בה"ל הוא מלד על"ס הדבר דאתרע החזקה, וגם דשכיח לאסור, עיי"ש"ה בדבריהם אמ"ס כפי שטמיות הסוגיות דכתובות ויבמות [שהבאתי בפי"ס] יש מקום להעיר הערה חדשה לאסור דהא חזקה היתר הוא מלד רובא וכיון דרוב שכוח אין להם ריעותא כזאת א"כ אתרע הרוב ובהשקפה ראשונה נראה דהוי ממש כמו הרוב דבתולות נשאות והרוב דלתשעה ילדן, דלא דיינין בהו רובא מלד דאתרע וכו', ובאמת כתבו כן מקצת מן האחרונים ז"ל ע"י הבו"ש (ס' כ"ט) וב"א שער רוב וחזקה (ס' כ"ה). אמנם שם בתשובתי הארכתי הרבה בכבוד הסברא בכתובות ויבמות, וכפי שגארתו עומק הסברא הראיתי דאין שום דמיון משם לכאן והגם דאין בידי להעתיק כל דברי מש"ס, אמנם גם מדברי הקלרים שכתבתי בפי"ס בענין של שתי הכרעות הסותרות זא"ז, וכתבתי דזהו הנבחר של הגמרא דכתובות ויבמות יובן א"ך כי אין שום דמיון משם לענין דריעותא מחייס, דיסוד הסברא דשם הוא מלד התרי רובא מנגדים זא"ז, ובמה שתנא האשה

בשניאה ולא מצד שנאה. אמנם סתם אדם כפי הכרעת הרגילות מצד הרוב י"ל שהוא שומר את א"ע לבלי יהרג אדם על ידו, וע"כ י"ל דהיתה בצדיה ומצד שנאה אמנם גם בזה י"ל דכפי הכרעת הרגילות לא תניע השנאה להרוג במויד, והווי הכרעות הסותרות זו את זו ושוב הוי ספק השקול דבכל צד וצד יש בו זרות מצד אחד ומסיר הזרות של צד השני, דאם נימא דהרגו במויד מצד שנאה יש בו מן הזרות של הריגה בצדיה ומסיר הזרות של שגנה בהריגה. ואם נימא דהיה בשוגג ולא מצד שנאה יש בו הזרות של הריגה בשגנה ומסיר הזרות של צדיה א"כ שוב יש בזה ספק השקול ועי"כ יש לספק בשונא וא"כ ממילא י"ל דלכתחלה אין שום מקום שכח השנאה יפעול על הריגה בפועל. אמנם בכ"ז בכלל הלא מוכח מאן דיש מקום חשש המיה בשנאה ויש בכחה לפעול פעולת המיה מן הדת דאלי"כ הרי אינו מתחיל כלל שום צד ספק ודון וצדיה כמו בסתם אדם אשר אם אך עצם ההכאה אינו ממשכת עליו חשד צדיה [ע"ל אות ו'] אין שום התעוררת חשש ודון וצדיה. עכ"פ ברור הדבר דבכלליות מוכח מאן דיש כח בשנאה להגיעה את נושאה לאיזה עול. אמנם יש לספק בגבולי פעולותיה אחרי דמאן ליכא דאיה מוכרחת על כובד התנועה עד הריגת אדם מצד שכבר נהרג ויש רק לשקול הכובד של הריגה בפועל נגד החשש מגרם לכתחלה וממילא יש מקום לספק בגבולותיה לכתחלה בערים ודיינים.

(1) התנחות האלה יפיצו אור הבאור על הסוגיא הזו. הנה בעצם הדבר מודים שניהם [ר"י ורבנן] דהמקור על פעולת השנאה הוא מענין דגלות, אמנם אחרי דיש ספק בכח פעולתה וזה תלוי באופן ההשתוות של הנושאים ע"כ פליגי בזה דהנה הכא חוין דהקרא דקרק וכתב תרי גוויי שנאה: א) אויב; ב) מבקש רעתו. ואויב הונח על השנאה היותר עצומה אשר היא גלויה ובלמטה, ומבקש הוא שנאה חלושה אשר מבקש רעתו בלב [ויודע שכתבו דבלשון הקרא אויב הוא על שנאה עצומה וגלויה, ושונא הוא על שנאה חלושה] והוי כמו שגלתה התורה דשני מיני שנאה פועלים, השנאה העצומה והשנאה החלושה. וזהו כונתו "והוא לא אויב לוי" כמו שהכא הקפידה התורה על שלילת השנאה בן דוקא באופן זה "יעירגני" כי גם בעדות יש להקפיד ע"ז "ולא מבקש רעתו"

מכוב זה [דבחולות או דיולדת ל'] סתם לרוב אחר [להרוב שאין להם קול הם אלמנות, או להרוב דעובדי יוכר לשליש ימיו] אבל הכא בזה שמואלה מכוב כשרות [מלד הריעותה] לא סתם לשום רוב, דגם אם ימא דהיא טריפה אינה נכנסת תחת איזה רוב דהא רוב טריפות ג"כ אין להם ריעותא זו גמרה וכ"כ אין לומר דרוב טריפות נכנסת תחת רוב דהא רוב טריפות אחר דע"ז אנו דנין ואין שום צדור בזה. ולומר דמלד סאפלגה צעין אחד בהריעותה י"ל דהפלגה גם בעוד ענין בטריות ודאי דע"ז אין שום סכנה, ומה גם דהפלגה הזאת אינה סותרת לכשרות כלל, והוא ממש כמו דאין לומר דמלד דאפלגה בגדלה ובמולדה וכדומה יסרה מהרוב, בשגם דבענין הרוב הזה לא הציבו ציונים אך שהכשרות תהיה והרוב הוא בטריות דרוב בהמות הם כשרות, ואחרי דכל הריעותה שאין מעריפות הם בכלל כשרות נכנסו גם הם בכלל הרוב וכל דבר שאינו סותר בהחלט להרוב דכשרות אינו סותר הרוב, והכן היעב כי היא כשרה עמוקה. וכמה מהאחרונים לא ילאו ידי חובת העיון בסכנה זו וידעתי כי להביא סכנה זו לחכמים הציבור היה לי לבאר מה איזה יסודות מעניי רובא וחזקה וסמוך מעועה כו' וחולס חכ"מ פה וכלאמי דק להעיר את המעיין על עצם הסכנה.

כמו שהבא הקפידה התורה גם על שנאה ממדרגה השניה כן "ידינו" גם בדיונים יש להקפיד ע"ז, כי גם שם תפעול השנאה ולא כיון לומר דעצם הקרא מורה על אלו רק דכפי ערך מדרגת השתוותם יש ללמוד מכאן דשנאת העדים להגדון ושנאת הדיונים להגדון פועלת וכיש בשנאת הדיונים זה לזה. ומה שאמרו שם "אשכחן שונא אוהב מנלן קרי ביה הכי והוא לא אויב לו ולא אוהב לו יעידנו" כו' אלא סברא הוא אויב מאי מעמא" כו' גם מתחלה כונו כן דכיון דידיעין דהשנאה פועלת להרע לחבירו ממילא מוכן דכי האהבה פועלת להיפוך, דיריעת ההפכיים אחת היא ומה שאמרו "קרי ביה" כונתם דמזה מוכח כאלו היה כתוב גם אוהב [ובספרי 'כללי דחז"ל דרכי לשונותיהם' בארתי עדין הבאור של כל אל תקרא ובארתי שם דבכ"מ שהמשילו איזה נושא לנושא הכתוב בתורה צמצמו לבטא הנושא של הלמד במלות כאלה שיהיו דומים להמלות של המלמד הכתוב שיהיה נראה כאלו הלמד נופא כתוב ג"כ בקרא והוא מצד השתוות הפנימי ועי' לעיל בפ"ב הערה ח' (דף ע"ז)] ואח"כ מבררים הכונה בכרוך יותר וכרך חז"ל בכ"מ בש"ס. והנה כ"ז היא דעת ר' יהודה אבל חכמים פליגי בערך ההשתוות. והרמיון של שני הנושאים האלה [נושא של שנאה בגלות ונושא של שנאה בעדים ודיונים] וסוברים דכפי ערך מדרגתם אין ללמוד מכאן רק שנאת הדיונים להגדון ושנאת הדיונים זה לזה אבל לא שנאת העדים להגדון. נמצא דיסוד מחלקתם הוא בהפעול דבהפעול מורים שניהם דבכלליות יש ללמוד מכאן דכח השנאה פועל ופליגי בהחקירה הפרטית בענין הפעול. ויסוד מחלקתם הוא בדבר התלוי בסברא ובענין התרומת של הנושאים. ומה שאמרו שם "ורבנן האי לא אויב לו ולא מבקש רעתו מאי דרשי ביה" לא כונו זאת בתורת קושיא דלא שייך להקשו כלל כיון דגם ר' יהודה לא דריש זאת מיתור הקרא. אמנם אמרו זאת בתורת שאלה אם גם הם ילפו מכאן איזה דינים לשנאה הנוגעת לענינים אחרים או לא, מי נימא דפליגי גם ביסוד השווי הכללי וסוברים דהבא הוי רק דין פרטי דענין פעולת השנאה דבוקה רק בפרט זה דרוצה מצד הריעותא של הריגה או דמויים דיש לידע מכאן דפעולת השנאה הוית ענין כללי ופליגי רק בפרטי דהשתוות וע"ז אמרו דמודו בערך השווי הכללי של הנושאים ופליגי רק בפרטי ההשתוות וכמשנ"ת.

(ז) וזה הבאור הנכון בפ"י סוגיא זו ונוסד על יסוד של שווי המושגים הפנימים. והנה גם בפה יורה הבאור הוה המדרגה הראשונה כי ממדרגת הבאור הוה יש לילך עוד כמה מדרגות מעלה מעלה לבאר כמה ענינים ולחדש כמה ענינים מחודשים, ולהרחיב כמה עניני פלפול, להראות כי יש כמה סוגיות המתאחדות עם הענין הזה. אמנם אין עוד בידי לבארם פה ורק הנוגע לעצם פסקי ההלכות מסוגיות האלו [שונא בגלות, ושונא בעדים ודיונים] וליושב הסתירות שיראו לכאזו כפי באורו, ראיתי חובה לפני לבארם פה. הנה לכאורה יש סתירה עצומה על כל דברינו והוא דבמכות (ז' ע"ג) איתא "בלא איבה פרט לשונא" וקשה הא שונא לענין גלות יש לידע מהקרא דלא אויב וע"כ דמשויה בעינן קרא אחר מצד דקרא דלא אויב נדרש לענין עדים ודיונים וא"כ ממילא מוכח דרך דרשה בסנהדרין היא דרשה גמורה. וכן כתבו שם בתו' בדי' בלא איבה חז"ל "תימא אמאי איצטרך האי קרא ת"ל דכתיב במשנה תורה !והוא לא שונא תצ"ע" כו' אבל לא קשה מלא אויב לו דבאלה מסעי דההוא איצטרך לומר אפילו

לא אויב לו לעדים ולדיינים כדאמרינן בסנהדרין א"כ מוכח דלא כדברי. אמנם באמת הפליאה הזאת תהיה לאור גדול כי ע"י נראה צדקת דברי, דהנה גם בלא דברי תסוב קושיא כזו על דברי הרמב"ם, דהרמב"ם (נפ"ו מנ"ל מנ"ל ס"ה) כתב, השונא שהרג בשגגה אינו נקלם שנאמר והוא לא אויב לו הוקתו שהוא קרוב למיוד"ה הרי דכתב בפ"י דשונא בגלות נמעט מקרא דלא אויב ולא מקרא דבלא איבה, והאחרונים העירו בזה, וע"כ נראה ברור דיש מכאן לחוכה ישרת דברינו ולראות דאין מכאן שום סתירה על דברי דנראה ברור דהך קרא דבלא איבה כולל תלויה אחרת מה שלא נכלל בהקרא דלא אויב, דבספרי נ"נשיא ההלכות ותלויותיהו"ן כתבתי דברוצח יש שלשה נישאים ראשים: (א) המכה; (ב) המוכה; (ג) ההכאה. וכל ההלכות הרבות שיש בזה הם התנאים המגבילים את הנישאים האלה ויש להשיג בהם פקחא על כל הלכה והלכה לאיזה נישא שייכת הנאי הגבלתה דהתחלפות ההגבלות של נישא בנושא הנרום בלבול וערבובי דברים בכמה ענינים. וגם כפה הקרא דלא אויב והקרא דבלא איבה הם שני מיני הגבלות של שני נישאים שונים, דהקרא דלא אויב קאי על המכה, דאם ידוע דהמכה הוא שונא או והגם דעצם ההכאה היתה באופן כזאת ד"ל היתה בשגגה בכ"ז יש לשער דבצדיה הברו ורק שצמצם אופן ההכאה שלא תתגלה היתה בצדיה, והקרא דבלא איבה יגביל תנאי ההכאה דמעצם תכונת ההכאה לא תהיה הוכחה דהיתה בצדיה דאם ההכאה היתה באופן כזאת דממשכת עליו קו של חשד של הודה וצדיה לא שייך גלות והגם דלא נודע עוד בגלוי דהוא שונא בכ"ז י"ל דהוא שונא דיש ביד אדם להסתיר שנאתו, ובאמת הא דמעמידן החקירה על נסודת השנאה הוא רק מצד המסוכב דהאהבה והשנאה מצד עצמם אינם נוגעים מאומה לגלות, לא האהבה נורמת גלות ולא השנאה תסיר הגלות, דגם בשונא אם היה ידוע בברור דהרגו בשוגג הוי גולה, וכמו שר"ש מחלק באמת גם בשונא בין הכאה להכאה, ע"י מכות (ט"ו ע"ב), וגם באוהב אם היה ידוע דהרגו בודון ליכא גלות, ואולם מצד דכפי הרגילות ידוע דהאוהב לא יכה נפש אוהבו, ועל השונא יש מקום לומר דהרגו במיוד, ע"כ בכל מקום דיש חשש צדיה ממילא אמרינן דהוא שונא, ואחרי דעצם ההכאה אינה מבררת בברור נמור היתה בשוגג [גם במקום דאינה ממשכת עליה חשד ודון] ע"כ אם ידוע דהוא שונא יש מקום לחשוב דהרגו בצדיה. וכן אם עצם ההכאה היתה בתמינה כזאת דממשכת עליו חשד צדיה ג"כ ליכא גלות. ע"כ מבואר דהקרא דבלא איבה והקרא דלא אויב לוי הם מגבילים שני דינים שונים דהקרא דלא אויב לוי קאי על המכה והקרא דבלא איבה קאי על ההכאה, וא"כ מטילא קושיית התוס' מעיקרא ליכא, וכל מי שיתבונן בפשטות הקרא דבלא איבה יראה דקאי על אופן ההכאה ולא על המכה, דכל הקרא ציין שם איכות ההכאה, וא"כ ברור דמה שרייקו מהך קרא דפרט לשונא" כונתם היא על ההכאה וכנ"ל. ומישיב מאד דברי הרמב"ם שהביא דהך דין מהקרא דבלא אויב, דכונתו על שנאת המכה וזה נשמע מהקרא דבלא אויב ולא מהקרא דבלא איבה.

(ח) ודע כי כל מה שיעיין היטב במתינות בדברי הרמב"ם הנ"ל יראה איך שהרמב"ם מחלק ג"כ התעוררת חשש השנאה לתרי גוונא כנ"ל: (א) מצד המכה: (ב) מצד ההכאה. דהלא מה שכתב מתחלה השונא אינו גולה הוא על חשש השנאה מצד המכה וכנ"ל. אמנם מה שכתב אח"כ "וכן אם נכנס לקרן זווית והמיתו שם בשגגה או שרחפו בנופו

או נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע' כו' יהי כל אלו קרובין למיוד ואינן נקלטיין כיון על החלוקה השניה של החשד מצד ההכאה וכונתו כן כמו דאם יש חשד על המכה שחא שונאו יש חשש זדון וצדיה כן הוא אם ההכאה היתה בתכונה כואת שממשכת עליו חשש זדון וצדיה ג"כ לא שייך גלות והוא כהשתי חלוקות הנ"ל. ולכד דפשמות דברי הרמב"ם משמע כן וכל מי שיעיין בדבריו בעיון ישר יראה דכן הוא כונת הרמב"ם, לכד זה יש ג"כ כמה הוכחות דכונת הרמב"ם הוא כן דבלא"ה יש כמה קישויות חזקות. על דבריו: (א) מדוע מביא הקרא דלא אויב לו למעט שונא והלא בגמ' ממעטינן שונא מקרא דבלא איבה (ובמש"ל); (ב) דבגמ' משמע שדחפו בגופו חייב גלות והרמב"ם כתב דפטור; (ג) קשה להבין מדוע נטה מפ' רש"י בגוף הענין דקראן זויות, דרש"י משמע דבקרן זויות הוי קרוב לאונס והרמב"ם כתב להיפך. ועוד יש כמה דקדוקים. אמנם לדברי הנ"ל מיושב הכל, דבמקום דהמכה הוא שונאו ממעטינן מלא אויב וכנ"ל, ובמעוט דקראן זויות כפי עומק הפשט משמע דהדיוק של "בפתע" הוא על הניגוד של קרוב למיוד. דהגם דבאמת שוגג הוי אמצעי בין קרוב למיוד וקרוב לאונס ושניהם פטורין מגלות [עיי"ה רמב"ם ריש פ"ו מהל' רוצח] וא"כ כל הראי דמציינים חיוב גלות י"ל דממעטו גם האופן השני של קרוב לאונס, אמנם כפי פשטית הלשון [וכפי המשך הענינים דשם קאי במקום דמתכונת ההכאה י"ל היתה בצדיה] משמע דפתע הוא בולט על הניגוד של קרוב למיוד ולא על הניגוד של קרוב לאונס (ו) והוא באופן דנכנס בקראן זויות מקום דכפי הרגילות אין הולכין שם, ונראה מזה דכיון מתחלה לזה, ומזה דכתיב בלא איבה הרפו ופשמות הכתוב משמע דבהדפה בעינן שנדע ונתחקה אם לא היתה מצד שנאה [ובמקום דאיא לעמוד על הברור פטור באמת מגלות] והוא מצד דסתם הדפה [דחיפה בגוף] ממשכת עליו חשד צדיה וע"כ כתב הרמב"ם דסתם דחיפה בגוף הוי קרוב למיוד וניכר דהיה דרך שנאה.

(ט) ויתיישבו לפי דברינו גם פסקי ההלכות דהנה הרמב"ם (כפ"ג מהל' מנהדין ה"ו) פסק דשונא כל דהו פסול לדין. והקשו כלם הא מגכרא משמע דרק אויב ושונא פסולים עיי"ש בכ"פ. אמנם לדברי מיושב דמשם ילפינן רק דבכלליות פועלת השנאה על הדין וכמילא ודאי דראוי לדקדק שלא יהא גם שונא כל דהו. וי"ל דהו באמת מעמו של ר"פ דאמר בכתובות (ק"ה ע"ג), לא לדין אינש דינא למאן דרחים ליה ולא למאן דסני ליה, ולא הגביל גבולי האהבה והשנאה דבאמת יש להרחיק גם שנאה כל דהו. וכן מיושב עפי דברינו מה שבעדים פסק הרמב"ם (כפ"ז מהל' עדות ה"ו) כחכמים ולענין גלות פסק (כס"ו מהל' רוצח ה"ו) דשונא אינו גולה, דבאמת יש מקום לחלק ביניהם וכמשנ"ת.

(ו) עיי"ה כריתות (ט' ע"ה) פתע זה שוגג וכן הוה אומר אם בפתע בלא איבה הדפ"ה ועי' כפ"י ט' נשא בפתע להביא את האונס פתאום להביא את השוגג כו' דר"י ר' יונתן אומר בפתע זה שוגג וכי' וז"ל לר' ישאיה הלל מהך קרא דגלות מוכח דפתע הוא שוגג וכי"ל ועיי"ה שם בנ"ט במוטת ובגלות פ' רש"י ג"כ בפתע באונס וז"ל, ואולי כונתו על הניגוד ממזיד, ועי' ירו' מ"ז (פ"ח ה"ה) בפתע לרבות השוגג בפתע לרבות את המזיד, ועיי"ה מ"ד סדר נשא פ"ו ואולי הוי דסיכרס דפתע הוה אונס הוה רק היכא דנכתב ביחד עם היבט פתאום אבל היבט פתע לחוד ודאי דקאי רק על שוגג וקאי יותר על הניגוד של קרוב למיוד.

(י) ולכאורה יש להעיר על דברינו [בבאור הסוגיא דסנהדרין] מדברו הספרי פ' ססעי דאיתא שם "והוא לו אויב לו לפסול את השונאים מלישב בדין, אין לי אלא שונאים קרובים מניין, ת"ל בין המכה ובין גואל הדם, אין לי אלא דיינים שפוסל בהם שונאים וקרובים, עדים מנין הרי אתה דן הואיל ואמרה תורה הרוג עפ"י דיינים הרוג עפ"י עדים, מה דיינים פוסל בהם? כי "ועוד קץ ומה דיינים שאין הדברים? כי עיישיה, ומוכת בפירוש דלא כדברי. אמנם גם אם נחליט דברי הספרי לא יתאימו עם דברינו אין מזה לסתור דברינו דבלא"ה א"א להשוות דברי הספרי לגמרא דידן, אמנם באמת יש לכיון גם דברי הספרי לדברי הנ"ל וי"ל דהא דאמר "והוא לא אויב לו לפסול את השונאים מלישב בדין" הוא ג"כ מצד השווי דמזה דמוכת מכאן דשנאה פועלת מוכח ג"ז והלמוד על קרובים מהא "דבין המכה ובין גואל הדם" י"ל דהוא על הדרך דאיתא בירו' סנהדרין (פ"ג ס"ט) "תנא דבר"י ושפטו העדה והצילו העדה שלא יתא העדה לא קרובי מכה ולא קרובי מוכה איר יוסי אם אתה אומר כן נמצאת אומר ב"ד גואלי הדם מכאן כי ועיי"ש בפ"מ דזה כונו מתחלה מצד שהביד לא יהיו גואלי הדם, וי"ל דהספרי כיון גם לזה. ולפי"ז יש להניח שם אח"כ "אין לי אלא דיינים שפוסל בהן קרובים" והיבת "שונאים" יהיה מחוק דבירושלמי שם איתא ג"כ הך למוד על קרובים ולא על שונאים וממילא אין מזה שום סתירה לדברי ויש להאריך עוד בזה ואכמ"ל. ובספרי בארתי בזה כמה דיינים המתחדשים עפ"י באורי הנ"ל (ז), ופה אעתיק רק מה שהערתי עפ"י לענין שונא גמור. ידוע דיש שכתבו דשונא גמור פסול לעדות לכו"ע, ועיי' תשו' רמ"א (ס' י"ג) ועיי' תשו' מהרש"ל (ס' ל"ג) שהאריך בזה, ומסיק דשונא גמור פסול לעדות, ועיי' חו"מ (ס' ל"ג ס"א) ובאחרונים שם. וכפי דברי מובן דמצד הסברא יש לחוק דעת האומרים דשונא גמור פסול לעדות דכיון דכפי שכתבתי תליא בערך המניע והתנועה אי"כ ודאי די"ל דבשונא גמור יש לחוש אמנם עקר ראיותם יש לדחות עפ"י דברי דהעקר הוכיחו מדה"ל במכות (ו' ע"א) דע"ל הא דאמרו שם "אלא מעתה הרוג יצילי כתבו אי"כ מפני שהוא שונא ושונא פסול לעדות" והקשו הא שונא כשר לעדות כפי ההלכתא וע"ל כן הוכיחו מזה דשונא גמור פסול. אמנם כפי דברי נקל להבין דמכאן אין שום ראיה דבענין זה גופא שהשנאה הניעתו להריגה ודאי די"ל דתניעהו כ"כ לעדות שקר אבל לא לענין אחר. וכתבתי עוד עדי"פ אם י"ל דקאי שם לר"י דסובר שונא פסול וגם שם מרובע ונרבע והארכתיו עוד בכמה ענינים ואכמ"ל.

(ז) הנה באמת באורים כאלה לא ללמד עליהם בלבד יצאו אלא ללמד גם על עוד כמה ענינים פרטים יצאו כי הם נכנים על יסודות וכללים מופשטים אשר מועילים עוד בכ"מ אולם אין עוד בידי להאריך וכל עמלי בספרי זה היא ליתן ציור מעטם דרכי הבאורים האלה ובחמתי להביא פה מאמר זה [מן הלכות המחוברות] באשר לחשוב כי מבאורו יהיה נקל להתבונן בכלל על הבאורים במאמרים המחוברים לקראי אשר חזינו ניכר מקומם בקראי, כי לבאור מאמרים כאלה יש לידע כי אין לחפש תמיד עקר ההלכה הנלמדה בעלם הקרא ולקשרה עם מלות הכתוב, ורק לנתח היטב שני המשפטים [המשפס הכתוב והמשפס הנלמד] כי כ"ס יראה שיש ע"י היתוח והולאת המושגים ובאורי של המאמר הזה יספיק מאל ללמד יסוד זה כי נבחר בו היטב עניני הנתוח של המשפטים והולאת המושגים וזהו תכלית מטרתו בספרי זה.

פרק רביעי:

דוגמא מהעסקה מושג אחד מן משפט פרטי.

(והוא החלק הג' מן השטה חלקים ראשים שכל (בפ"א אות ו') שיש לחלק עלם כלליות של תורה שבע"פ ויחוסה לתורה שצנחה לשטה חלקים, וכחצתי שם, ג) חפוש ובקור בכל חלקי מושגי המשפט בכל משפט ומשפט כי גם במשפט אשר מושגיו מהעלמים רק בו יש לחפש חולי ימלא מושג אחד שיש להפשיטו ולעשותו למושג כללי אז עפ"י הכלל הזה יש לעשות כן. ותכלית הידיעה האחת היא, העסקה מושג אחד מן מושג פרטי".

א) בסוכה (י"ח ע"ח), מיט המ"ד אין לבוד באמצע, דתנן ארובה שבבית ובה פותח טפח טומאה בבית כלו טמא מה שכנגד ארובה טהור, טומאה כנגד ארובה כל הבית כולו טהור אין בארובה פותח טפח טומאה בבית כנגד ארובה טהור טומאה כנגד ארובה כל הבית כולו טהור. וארך שאני הלכות טומאה דהכי נמיירי להו. ויש להבין מדוע לא ילפין מהלכות טומאה, וברש"י כתב: הכי נמיירי להו מסיני דאין לבוד באמצע ומהלכה לא גמרינן מידי אחריתא אלא ההוא דאתמר ביה. אמנם זה דחוק מאד כי לבוד אשר בנוף הדבר יש להתבונן הרבה אם גם על למוד כזה חל הכלל דאין דנין מהלכה, וידוע דהאריכו בזה הרבה. עיי' ס' הכריתות בבתי מדרות (ב"א ח' אות ט') ועיי' בס' קרבן אהרן ובס' עצמות יוסף בקדושין (י"ח ע"ח) ועיי' בס' באר יעקב בח' כללות הסוגיות (כלל י"ג—כ"ג) וכפי שבארתי בזה בספרי "הכתב והמכתב" יצא לדבר ברור דבלמוד כזה יש לילף גם מהלכה, לבוד כל זה יקשה לפי דברי רש"י על הך מ"ד שסובר דיש לבוד באמצע וילף משם והלא אין דנין מהלכה. ולומר דפליגי בזה גופא אם דנין מהלכה הוא דוחק גדול, ובבבמות (ק"ג ע"ג) "וליגמר מיניה אסור מטומאה לא גמרינן", וגם שם יש להתבונן כנ"ל, וברש"י כתב שם "שהלכות טומאה חדוש הוא", וג"ז אינו מובן, וראוי מאד להתבונן בעומק כונות הסוגיות הנ"ל כי הברור על הסוגיות האלה אינם ברורים פרטים הנוגעים רק אליהם, אולם הם ברורים כללים המתפשטים ומתרחבים בכמה וכמה ענינים, כי הענין של אסור וטומאה אם ילפין להו מהדרי הוא מקצוע גדול ביסודי תושבע"פ, ויש בזה כמה וכמה סתירות בשים דאחרי ההחלטה הבולטת ונראית מהסוגיות האלה דאין ללמד אסור מטומאה בכ"ז מצינו כמה וכמה שרשים ועקרים בעניני אויה ודין ודי"מ, אשר מסור ושורש למודם הוא רק מעניני טומאה והוא פלא גדול. וגם בדברי האחרונים ובפסקי ההלכה יש בזה מבוכה גדולה ועצומה דבכ"מ נראה דהחזיקו בהכלל דאין ללמוד אסור מטומאה ובכ"מ מצינו דלמדו כמה דינים מעניני טומאה. ועם כל מה שעמלו רבותינו האחרונים זל למצוא בזה הענין דרך ישר ונתיבה סלולה לא עלה בידם, כאשר יראה כל מי שיעיין היטב בדבריהם, ואחרי דהשתי סוגיות הנ"ל הן העמודים והיסודות אשר כל בית הענין הגדול הזה [של למוד אסור וטומאה זמין] נשען עליהם ע"כ ראוי גם בגלל זה להשתדל בעיון נמרץ בבאורם.

ב) ודע כי הבאור האמיתי על הענין הזה בכלל ועל הסוגיות האלה בפרט נשען

על הכלל והיסוד הראשי הוזה של העתקת מושג אחד מן משפט פרטי, ורק שיש עוד כללים ויסודות המצורפים אל הכלל ויסוד הנ"ל, ואם כי היסוד הנ"ל הוא כמו יסוד ראשי בכ"ז חשבתים ליסודות בפ"ע כי יש להם מקום בפ"ע וחלקתים לשלש יסודות, ונציג מתחלה השלשה יסודות ואח"כ נבארם.

(ב) אם נמצא במשפט פרטי מושג אחד שיחול עליו שם כללי או יש להוציא ולעשותו מושג כללי (והוא הכלל הנ"ל);

(ג) המושג הניתק מן משפט פרטי ונעשה מושג כללי יכלול בקרבו רק משפטים שמתאחדים בשם הכללי עם המשפט הפרטי של נושא המושג הזה;

(ד) באופן התייחסות המושג הכללי אל המשפט הפרטי נושא המושג יש שני אופנים: (א) מפורשי, (ב) מוכחי. בהמפורשי נחשב המשפט פרטי לנושא המושג, ובהמוכחי לא נחשב כלל לנושא כי יש לו נושא בפ"ע. ויוצא מזה כי הכלל הנ"ל (נלות ג') הוא רק במושג המפורשי אבל המוכחי יכלול בקרבו גם אלה שאינם מתדמים אל המשפט הפרטי הוזה גם בשם הכללי ונבארם כסדרם.

יסוד א), יש כמה משפטים בתורה שא"א בשו"א לעשותם כלם לכללים להוציא מהם כל המושגים הפנימיים כי במשפט אשר נושא הענין הוא ענין פרטי מובן דיש בו כמה מושגים המנבילים בפרטיות נושא המושג ההוא והם דבוקים בו ולא יעתקו לנושא אחר. אמנם לפעמים יש גם במשפטים כאלה מושגים פרטים שיש מקום להוציאם ולעשותם כללים והיה מקום לספק ע"ז ואולם מצד הכלל הנ"ל אין עוד מקום ספק ויש להחליט בכבוד כי יש להוציא גם מושג אחד מן משפט פרטי ולעשותו למושג כללי. ונצייר ציור ברור מדברינו: הנה התורה אסרה חלב נבלה וטרפה וכדומה, כל אלה הם משפטים פרטים והגדרים והתנאים שנגדרו הם למלאות משפטים הפרטי, וא"כ כל המושגים אשר שם טרפה ונבלה מושג על ידם הם מושגים פרטים, ובכ"ז יתכן שימצא בהם איזה מושג שימשיך עליו ספק ענין כללי כמו ד"מ אם נמצא דהתורה אסרה טעם טרפה הפרט הוזה יכול להמשיך עליו ספק מושג כללי, דאינו רשום עליו הצטרפותו וחבורו אל טרפה ביחוד. א"כ ממילא בלא הכלל הנ"ל היה מקום לספק בזה אם הוא מושג כללי וחוזר לכלל האסורים או אולי דגם אסור הטעם בטרפה הוא מושג פרטי כי הוא קשור עם יתר התנאים המתעצמים דוקא בטרפה, ויש לו צירוף וחבור אל אסור טרפה ביחוד והוא צירוף בסבה נעלמת ונסתרת, כמו דכלל טעם ומקור האסור דטרפה נעלם ממנו [ע"ל בפתח דבר צד כ"ז]. ואולם עפ"י הכלל הנ"ל יבא הספק הוזה למדרגת החבור דאסור טעם הוזה מושג כללי, דעפ"י הכלל שנתברר לנו דיש תמיד להוציא המושגים הפנימיים בכדי לעשותם לכללים מובן דכי"כ יש להוציא גם מושג יחודי מן משפט פרטי ולעשותו למושג כללי, דאחרי דהמושג הוזה מקבל עליו שם מושג כללי ממילא חל גם עליו למד הכלל הנ"ל שיש לעשותו למושג כולל.

(ג) וביותר יובן באמתת הכלל הנ"ל בשנוכר פה מה שכתבתי בעצם ספרי "יסוד תורה שבע"פ" דהכלל הוזה של הוצאת מושגים הפנימיים יש לו יחס עם הכלל של "הקטנת והתמעטת החדוש" כי יחס הפרטי נגד הכללי הוזה כיוחס החדוש נגד הגלוי דהמובני כי כל ענין פרטי הוזה כמעט כמו ענין חדוש, וכל ענין כללי הוזה כמו ענין מובני דכל דבר כפי ערך התפשטותו והתרחבותו ברבוי הענינים כערך זה ופשיט מעליו שם

חדוש ויוצא מן ההעלם אל הגלוי, וע"כ כמו שיש כלל גדול שיש להשתדל להפשיט מכל משפט שם חדוש והעלם ולהמשיך עליו שם מובני כ"כ יש להשתדל להמשיך על כל משפט שם כללי והוא רק ע"י הוצאת המושגים הפנימים [והארכתי שם הרבה בעצם הכלל של הקמנת והמעמדת החדוש וביחוסו להכלל של הוצאת המושגים הפנימים, ובספרי "הכתב והמכתב" בארתי ג"כ זה באורך וע"י ספרי עב"י (ס' ט') משכ"ב]. ועתה נקל להבין דכ"כ אם יש בידינו להמשיך על פרט אחד שם כללי ודאי דיש להמשיך עליו שם כללי בכדי לנער מן הפרט הזה שם חדוש ולהכניסו תחת שם מובני ואם כן בענין טעם בטרפה ודאי די"ל שהוא ענין כללי. ואולם אם יהיה איוה הוכחה דהך דינא דטעם הוי מהתנאים המצורפים לנושא זה אז ודאי דבהכרח לומר כן וזהו הענין אשר לולי הטעם דב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, היינו מלמדו מנזיר דטעמ'ע והגם דכל פרטי ודיני נזיר הם מתעצמים רק בו, אולם אחרי דפרט זה כפי תכונתו יש לומר שהוא ענין נפרד וכללי ע"כ יש להחליט כן ורק מצד דיש שני כתובים הבכ"א דאין מלמדין ממילא אמרינן דגם פרט זה הוי כשאר דינים ופרטים המתייחסים רק לנזיר, וכן הוא בנעולי עכו"ם דלולא הטעם דשני כתובין היינו אומדין שהוא מושג כללי ורק מצד שני כתובין בהכרח לומר דהוו מפרטי ותנאי הנושא, וע"י חולין (ס"ג ע"ג) ברש"י דיה לטעם בעמך. ונשלם באור היסוד הראשון.

יסוד ב), בספרי "מושגי הנמצאים" השקפה א, "השקפת השם", בארתי דיש שם כללי ושם פרטי, כמו אסור טרפה, שם טרפה הוי שם פרטי ושם אסור הוי שם כללי, דמצד שם טרפה אין להכניס תחתיו שארי אסורים ומצד שם אסור יש להכניס תחתיו כל האסורים. והנה כל מושג שמנתקים מן מושג הפרטי לעשותו מושג כללי הוא מצד דהמושג מצד תכונתו הוא אינו ניכר עליו התרשמות צירופו אל המשפט הזה ביחוד, דאם היה ניכר ומובן בשכל הצטרפות המושג אל המשפט לא היה נעשה מושג כללי, וכמו שהרי המושגים שנכר התחברותם אל המשפט הוו רק מושגים פרטים. והנה כמו דההכרה של התקשרות המושגים אל המשפט הפרטי עושם למושגים פרטים רק כפי שם המשפט הפרטי, וכונע מהם שום רושם משם מושגים כוללים, כן ההכרה של ההתקשרות המושג אל השם הכללי עושהו למושג כללי תחת שם הכללי וכונע ממנו התפשטותו על שארי משפטים שאינם נכנסים בשם הכללי. דבספרי הנ"ל בארתי דכמו דשם הפרטי פועל הרבה על נושאו בעניני א"ה וד"מ [כמו חוקת השם ושנוי השם לענין קנין ועוד כדומה] כן גם שם הכללי פועל על נושאו [והארכתי שם בזה בכמה חקירות חדשות]. ומבואר מזה דהשם הכללי יש לו ג"כ התקשרות לנושאו וממילא מובן דיש בכח התקשרות הנושא אל שמו הכללי להגביל המושג אל המשפטים המתדמים עם נושאו בשם הכללי. והנה כל המשפטים שמובדלים אלה מאלה גם בשם הכללי יש בהם הבדל עצמי ופנימי אשר יש לחלקם אלו מאלו בתכלית ההבדל בכל הפרטים, וא"כ לפ"י ממילא מבואר דבכל מושג כללי היוצא מן משפט פרטי יש להכיר הצטרפותו אל שם הכללי, ונמשך מזה דאין להכניס תחתיו משפטים אחרים, וכמו לענין טעמ'ע בטריפה [דע כי רק בתורת משל ציירתי פה דברי על מרפה דבאמת אינו מבואר בטרפה טעמ'ע] הנה באמת אין להכיר התחברות של טעם כעקר לטרפה ויהר מבשאר אסורים ומצד זה יש לעשותו למושג כולל. אמנם זה ודאי דיש לחבר ענין של טעמ'ע

עם שם האסור הכללי, וע"כ בשאר דברים שאינם נכנסים גם תחת שם האסור אין לידע מכאן אחרי דהם חלוקים לגמרי בכל הפרטים. וזהו הבאור של היסוד השני והבן היטב.

(ד). יסוד ג), בספרי "הכתב והמכתב" (ח"ג ע"ג ד') בארתי דבענין דינינים היוצאים מן המקראות הן עניני אסור והן עניני היתר יש שני חלקים ראשים: א) דינים מפורשים, אם הדין נאמר מפורש בקרא זה ותכלית הקרא היא לבאר דין זה וכמו אסור טרפה נבלה וכדומה, ובעניני היתרים הוא כמו דכתיב "בדברים (י"ג כ') כי ירחיב הי אלהיך את גבולך" וגו' "בכל אות נפשך תאכל בשר" וסובר ר"י בחולין (ט"ז ע"ג) דבא הכתוב להתיר בשר תאוה וכל כדומה. ב) דינים מוכחים, אם הדין מוכח מקרא אבל הקרא לא נכתב בכיוון בשביל דין זה וכמו דכתיב בדברים (כ"ו י"ד) "לא אכלתי באני ממנו" דמוכח מכאן שמע"ש אסור לאונן ע"י מע"ש (פ"ה מ"ג) ופסחים (ל"ז ע"ה) וברשי ד"ה מי, וזכחים (ק"ח ע"ג) ויבמות (ע"ג ע"ג) או כמו דכתיב במדבר (ה' י"ח) "ופרע את ראש האשה" וילפינן מזה בכתובות (ע"ג ע"ה) דפריעת ראש אסור ובהני לא נאמר הקראי בכיוון משוי, והיתרים מוכחים כמו דכתיב "זבת חלב ודבשי" וילפינן מזה בבכורות (ו' ע"ג) דחלב מותר וכל כי הנני. עוד בארתי שם דכל מוכחים בין באסורים ובין בהיתרים יש תמיד להסתפק בהמקור כי יש שני מיני מוכחים: א) מקורים דמקום המוכחי הוי גם המקור לזה כי אין לזה מקור אחר והתורה סמכה ע"ז גופא דמשום הכי דקדקה וכתבה כן בכדי שיהיה מוכח הך דינא והוי זה גופא המקור; ב) מוכחים, פ"י דמזה מוכן דכן הוא הדין אבל באמת י"ל דיש לזה מקור אחר בתורה. ובהיהרים המוכחים יש עוד שני חלקים: א) חלוצים; ב) פירושים, כי כל ענין היתר הכתוב בתורה הוא בגלל היחס שיש לו לאיזה עניני אסור דאל"כ לא בעינן היתר ואך דבאמת חלוק הוא מעניני האסורים, וע"כ מצד התדמותו להאסורים והבדלו מהם יש לו יחס המעוט כי כל מעוט הוא ג"כ נערך כן כי בספרי "כללי דחז"ל ודרכי לשונותיהם" בארתי כלל נסבד בענין מעוט והוא שכתבתי דבכל מעוט יש להשקיף עליו בענין יחוסו להנשואים שנמעט מהם שתי השקפות: א) השקפת השווי; ב) השקפת ההבדל דמזה דבענין מעוט מוכח דיש בו צד שווי אליהם והיה מקום משו"ז לדמותו אליהם, ומזה דבאמת נתמעטו מוכח דיש בו צד הבדל המבדילו מהם ויש ג"כ בין שתי השקפות הנ"ל דהשקפת השווי בהכרח שומצא תמיד, ואל"כ לא שייך בשו"א מעוט דלא יתמעט מעולם דבר לחלקו מן נשואים כאלה אשר אין לו שום דמיון ושווי אליהם וע"כ אם לא ימצא שום שווי יש לבטל כל המעוט ולהשתדל בבאורו שיבואר באופן כזה שלא בא לזה ביחוד, אבל השקפת ההבדל אם כי כל עוד שיש למצוא הבדל יש להפש' ההבדל בכדי שיוכן בסברא טעם הבדלו, אמנם אם לא ימצא שום הבדל לא יתבטל המעוט, ונימא דענין הבדלו הוא ענין גזירת הכתוב והדוש, והארכתי בכלל זה הרבה כי אין להעריך תועלת ידיעתו כי הוא מפיץ אור על כמה וכמה ענינים ואכמ"ל (ה). ואחרי דגם כל היתר דכתוב בתורה

(ה) עם כל הכרחי לקצר ולבלי לדבר עוד מעטים נדדים ככ"ז לחיטא לבטל דבר אחד שהתחיל עם הכלל של השקפת השווי והשקפת ההבדל. מודע דשיטת הר"י כדלילי הוא דקטן שקודם לו אביו אשה היו קדושים, וכמו שהביא המהר"ק (ש"ס ל') והמל"מ (כפ"ו מהל' גירוסין ח"ג) הכן דמוכחו הוא

הוא לחלקו מן האסורים מובן דבכל היתר יש להשקוף גיב עתי והשקפות הג'ל דמצד

דמדא' הו קדושין וכל הנאים אמרו השיגו עליו ממנה סוגיות וביחוד דמו דכרי מהסוגיא דקדושין
 (י"ט ע"א) דעל צעיה ר"ל ״אח״ס יש יעוד לקטן״ איתא שם ״אמר ר"ז ח"ש איש פרט לקטן אשר יאחף
 את ח"א פרט לאשה קטן וח"א מייעד ח"ב מ"נו אשה לקטן״ ולדברי רבי"ב סלח בלא"ה מ"נו אשה
 לקטן כשקובל עליו הקדושין, וכלם לא מלאו ישוב נכון ליה, ועי' השו' מהרי"ט (חאה"ע סי' מ"א) וכו"ב
 גנו"ק (חאה"ע סי' ס"ב—ס"ד) וחשו' בית אפרים (חאה"ע סי' מ"א) ועיי"ש עוד (סי' מ"ב) שהעסק
 השו' השאגת אריה [וכעת נדפסה מחדש בפ"ע בשם הוספה לם' שאגת אריה] ועי' בחי' חאה"ע סי' א"א
 ואבני מלואים (ס"א ס"ג) ובאה"ע (סי' מ"ג ס"א) ובאחרונים שם. אולם עפ"י הכלל הג'ל יחבאר דלא
 לבד שאין שום סתירה מכאן לשיטת רבי"ב, אולם יש עוד ראייה גדולה לדבריו, דבאמת קשה מאד הפא
 פשטות הסוגיא דאין ליה כלל ר"ז לפשט מכאן דאין יעוד משום הך הוכחה ״וח"א מייעד ח"ב מ"נו
 אשה לקטן״ הכי לא הבין דהמעוט הוא על הדין ולא מצד מניעת המציאות, ונהפוך הדבר מצד המעוט
 מוכח דביחוד קדושין קטן הו אפשר המציאות, וקד דהתורה מיעטה מדין מיתה והאין עלה כלל על
 דעתו לומר דהמעוט הוא מצד מניעת המציאות ומעוט כזה לא נמצא כמעט בשום מקום והוא נגד כללי
 המעוט, והגם דכנראה דמו ליה באמת מצד זה ואמרו ליה ״ואלא מאי אינו מייעד אמאי קא ממעט ליה
 קרא״, אמנם הלא יש להבין גם סברה ר"ז דרשה לפשט לו מכאן והאין נעלם ממנו דבר כזה והלא
 באמת יש יורה לפשט מכאן דמשכחת קדושין קטן, וכמו שאמרו ״הפשט מיה דמייעד״ וכמעט שלא
 מ"נו סוגיא חמורה כזו, ואין לה שום מובן בשכל, ודבריהם מתאפרים מן הקצה אל הקצה. אמנם
 אמתיה הדברים הוא דר"ז צנה פשיטותו על יסוד נאמן וקיים. והנה הכא ממעט הקרא אשה קטן
 מפלל חיובים דח"א, וכפי הכלל הנאמן דבכל מעוט יש מתחלה לראות שחיהו שתי השקפות, השקפה
 השווי והשקפה ההבדל, יש לראות גם כזה שיהיו שתי השקפות הג'ל. והנה מציאות של השקפות הג'ל
 יתכן רק עפ"י שיטת רבי"ב דסובר דמשכחת קדושין קטן כשקבל האב עבורו וע"כ י"ל דכונת המעוט
 הוא על קדושין קטן עפ"י אביו דהא בחופן אחר לא משכחת אשה לקטן, ובחופן כזה יש שתי ההשקפות
 הג'ל, דמצד היותה אשה יש השקפת השווי והשקפה ההבדל הוא דהא מכ"מ לא דמי ממש הך ח"א
 דקטן שנהקדשה עפ"י קדושין אביו מלך זכיה לכל ח"א דבכל ח"א הו' הקדושין קדושין גמורים כי לא
 יתפטרו עוד מעלמם, דמיתה או גירושין מבטלן הקשר שבינה לבין בעלה ולא הקדושין, אבל הכא בקטן
 מאיזר שיחבטלו הקדושין כגון אם יגדל הקטן וימחה כיון דהטעם הוא מלך זכיה, ובכל זכיה דקטן אם
 הגדיל יכול למחות, כמו דאיתא בכתובות (י"א ע"א) וח"ב י"ל דבלא המעוט הייתי אומר כיון דעתה
 היא אשה ע"כ הויה ח"א גמורה, ע"כ צעיק מעוט דהתורה גלחה דמצד ההבדל שיש בין קדושין דקטן
 מכל קדושין דעלמא אין לחייב מיתה ע"א. והנה ר"ל שנסתפק אם יש יעוד לקטן ע"כ דכונתו הוא אם
 יש יעוד לבנו קטן כמו לבנו גדול ולא יהיה כלל מלך זכיה דהא עקר ספיקו הוא אם י"ל ״בנו אמר
 דחמנא בנו כל דהו״ וח"ב לפי"א נימא דיעוד הו' לבנו קטן כמו לבנו גדול, ולפי"א ודאי דאין יכול למחות
 לעולם אחרי דלא הו' כלל מלך זכיה, ובלח"ה ע"כ דהספק הוא לאו מלך זכיה דהא מלך זכיה ודאי
 דיש יעוד דלא גרע מכל קדושין דעלמא [עיי"ה בחשו' ש"א הג'ל ובנו"ב הג'ל] ואי"ל לפי"א אם נימא
 דיש יעוד לבנו קטן אז האשה שנהקדשה עפ"י יעוד הויה ח"א גמורה לעולם דלא שייך לומר דמחה
 אח"כ לכשיגדיל אחרי דלא הויה מלך זכיה והויה ממש כמו כל ח"א דגדול, והנה ר"ל מסתפק כזה
 ואין לו הכרעה לא ללך זה ולא ללך זה ולפי"א מבואר כי הפשיטות של ר"ז צנויה על עומק יסודי כללי
 המעוט והוא דאחרי דמציא המעוט דהתורה מעטה אשה קטן מפלל ח"א ח"ב ודאי ד"ל דיש כזה גם

השקפת השווי בעינין קרא להתירו, ומצד הברלו התירו הקרא, ואם לא ימצא שום צד הברל י"ל דהוה גזו"כ, ואחרי דמבואר דבכל היתר יש גם צד הברל מבואר דיש תמיד לספק אם הוא חלוצי או פרושי וכנ"ל, פ"י מי ניטא דהוא חלוצי דבאמת היה נכנס בכלל האסורים ע"י המעוט חלצתו התורה מן כלל האסורים, או דהוא פרושי דמצד ההבדל לא נכנס כלל מעולם בכלל האסורים כי הוא פרוש מן כלל האסורים בתכלית הפרישות ורק שהיה מקום לטעות ולחשבו בכלל האסורים ע"כ גלתה התורה דלא נכנס מעולם בכלל האסורים, כי מצד חלק ההבדל הוא פרוש ומובדל לגמרי מהאסורים. והחקירה הזאת מפיצת ג"כ אור על כמה ענינים ואבי"מ (ג).

השקפת ההבדל, והוא רק אם נימא דמציאות אישות לקטן היו רק ע"י זכיה [וכשיעם כר"צ] וזהו כוננו שאמר הו"א מ"ייעד" פ' וע"י יעד הויה אשה לעולם ולא מזד זכיה ה"כ מצינו אישות לקטן פ' הלא משכחת אישות ממש שהיה אשתו ככל א"א דעלמא וא"כ אמאי ממעט. ונהי נמי דאם היו יודעים הכרח צביון דיש אשות לקטן גם לעולם אשר לא מזד זכיה אז היה בהכרח לומר דהו גזו"כ [וכמו שכתבתי בפנים בדמקום דאין למצוא דה הבדל י"ל דהו גזו"כ], אבל באמת הלא הספק הזה אם יש יעד לקטן הו ספק השקול, וא"כ משו"ז גופא יש להכריח דאין יעד לקטן כדפי שלא לשפך לומר דהמעוט הוא מזד גזו"כ והו כמו חדות, דכל מעוט דלא מצינו בו שום השקפת ההבדל בהכרח לומר דהו גזו"כ וחדוש. וכלל גדול יש צידונו להקטין ולהמעט עניני החדות וגזו"כ ולהכניסם תחת המונחי [ועי"ה פה בפנים (אות ב')] וא"כ תבואר היטב הפשוטות של ר"ז, ומאי דתרו ליה ה"א מצינו אינו מייעד אמאי קא ממעט ליה קרא תפשוט מינה דמייעד י"ל דכונתם הוא להוכיח דהכא יש הכרח לומר דהו גזו"כ דהא בעל הבטי' הוא ר"ז, ור"ל סובר דה"ס לא שמה התראה, ולר"ל אי אפשר לומר דהקרא ממעט אשה קטן מזד זכיה אחרי דאם הגדיל יכול למחות א"כ הו ה"ס דלמא ימחה וה"ס לש"ה, וא"כ לא בעיין קרא ע"י, וגם לפי סברת החוס' ציבמות (פ' ע"ח) בד"ה נעשה בדמקום די"ל אגלאי מלתא למפרע לא הו ה"ס, מכ"מ לר"ל לא שייך זאת דהא אינו סובר ציבמות (ל"ה ע"ב) דלא אמרינן אגלאי מלתא, ובספרי בחרתי דמאן דסובר דכ"מ לא אמרינן אגלאי מלתא סובר כ"כ לענין ה"ס [וע"ל בפ"ב הערה י']. וא"כ לדידיה מוכח ע"כ מהמעוט דמשכחת א"א לקטן שהיה אשתו גמורה ולא מזד זכיה, ומוכח ע"כ דהוא מזד יעד דזולת האוסן דיעוד אין למצוא א"א בקטן בלא ציור של הפקעה וע"כ דקך מעוט הו מזד גזו"כ וע"י בסנהדרין (נ"ב ע"ב) בתו' ד"ה פרע שכתבו ה"א דל"א ע"כ קרא היינו במייעד לבנו קטן או בן ע' שבה על יבמתו כו' וקשה מאד הא בגמ' דחו האי אופן דיעוד, וכבר העירו האחרונים בזה. אמנם לדברי מיושב מאד, דבאמת דחו שם רק לשיטת ר"ל אבל לשיטת ר"י י"ל שפיר דמתוקמי בעידו. והרבה הארכתי שם בגדרי דה"ס ואגלאי מלתא כפי שנוגעים לברור הסוגיא הג"ל ובעצם הענין דזכיה ובעקר הענין דהגדילו אם יטולין למחות ומשארי הסוגיות הנוגעים לענין דקדושי קטן, גם בחרתי לזה כל הסוגיא דנישין (ע"ג ע"ח) ממה היא באתן הימים כו' ועי"ש ע"ב וגם ע"ד ע"ח כ"מ אומר בעילתה תלוי' כו' עיי"ה ובחרתי צנומק בע"ה. ואין כאן המקום מבואר כל הענינים האלה וכונני בהערה זו היא רק להראות היך כי כללים כאלה משרים דרך הפשט ובאמת מהך סוגיא שטולם דחו דברי רי"ב יש ראייה גדולה לדבריו עד כי יש להתפלל האין יפרשו אלו החולקים על רי"ב הסוגיא הג"ל וכל מי שיישין בכל זה בעיון ישר יראה אמתה דברי בע"ה.

(ג) הגני להעיר בקצרה תולדות הדברים מן החקירה הג"ל. דע כי זהו יסוד החקירה אם עומאה הותרה בצבור או דמיהו ציומא (ו' ע"ב) ובכ"מ דהקצת הקצנות הו עיין כללי וההקצרה

(ה) הגה דברתי מעט בעניני המפורשים ומוכחים ומחקירות הראשיות שיש בהם ואחשוב כי תספיקנה ליתן להקורא מושג ברור מהחקירות האלה. ועתה נשוב לתכלית דברינו דבבל' יש שני חלקים מפורשים ומוכחים, ובמוכחים יש שני חלקים ראשים מקורים ומובנים. ושם בספרי כתבתי דיש כמה משפטים שמשמעותם אינם נברים כ"כ

בכזור היו חלק אחד מן כלל ההקצבות, ויזכר לאסור הקצבת קצנות בטומאה היו אסור כללי, והרשון של הקצבה ק"ב בטומאה היו ענין חלקי, ואם יימא דהוי ענין חלוי דהיה בכלל האסורים והתורה חלטה, ע"כ שאר גם ע"ז עוד רובש האסור, והוי רק דמחיה, ובמקום דאפשר חוזר לאסור, אבל אם יימא דלא נכנס מעולם בכלל האסור י"ל דהותרה. ויש להאריך עפ"י בשפת' הרמב"ם שבזכר (בפ"ו מהל' ביאת מקדש ה"ג וה"ז והט"ו) דלמ"ד דמחיה בעינן ריזוי לין, ועי' יומא (ז' ע"א) בנש"י ד"ה ואי סד ובהו' ככ"מ, והארכתי עפ"י בעינן דמחיה עשה לל"ה ובחלקי"ם ובפקול' ובמלה שבצת ובכלאים ככ"כ. גם בארתי עפ"י התקירה לענין מימי חלב אם מותר עי' טויו"ד (ס' פ"א) ובש"ך (סקי"ב) דאם יימא דהיתר דחלב הוא חלוי י"ל דמימי חלב דלא היו בכלל היתר נשאר בלאסור אבל אם יימא דהוי פרושי א"כ מובה דעל חלב לא שייך כלל האסור, והגם דמסויגא דבכורות (ו' ע"ב) שאמרו שם מוכיזן דחזון הוא בבהמה עמאה נמי ליטמרי" כו' מס"א הו"ל וליכא מדי דלחי מחי ושרייה דחמנא והאי חלב כי אבמה"ה הוא ושרי אפי' בבהמה עמאה לשהרי קמ"ל משמע דהוי חלוי דאם יימא דהוי פרושי ולא היה מעולם בכלל האסור אין שום כבדא למילף מזה לענין עומאה דהא לענין עומאה ודאי דשייך לומר כל היוצא ט', וכן משמע מהמסויגא דחולין (ס"ט ע"א), מהו לגמור את חלבו חלב דעלמא לא באבמה"ח דמי ושרי האי נמי ל"ש א"ד ההם א"ל תקתא" כו', ואי יימא דהוי פרושי אין מקום לחלק ביניהם, ועי' בפר"ח ובכופ" ביו"ד (ס' פ"א) ולפי"י יש לחקור דמוכח מחלב גם לענין עומאה ולשאר התקירות, דהוי ג"כ חלוי"ם, אמנם באמת יש לחלק ביניהם והארכתי גם בזה. ושם בספרי בארתי דלפעמים יש מקום לחקור גם באסורים התקירה דחלוי ופרושי, כמו אם האסור בא להבדילו מן פרושי היתר מזה דיש מקום להשוותו לענין פרושי היתר שהותרו מכלל האסורים, באסורים כאלה חלה התקירה הכלל, וכמו דאובל נפש הותר ביו"ט ולגבוה בא הקרא לאסור וכמו שדרשו ג"כ ולא לגבוה" יש לחקור ג"כ כך, ועי' בינה (י"ב ע"א) ובתו' ב"ה השוחט. ובכלל התפשט התקירה באסורים בכל מקום ששייכת התקירה של אהדי לאסורא קמא, ועי' ספרי מעדות ביעקב" על דרוש (ד"ב). ובאסורים במקום דחלה התקירה הזאת נוגעת עוד יותר דבהיתרים יהיה הנ"מ מהתקירה רק לענין פעמים אחרים אבל לא לענין זה נופא דאם אך ידעין דהותר אין שום נ"מ באיזה אופן נכבד היתר, אמנם באסורים דיש כמה מדרגות יש שאסורו קל ויש שאסורו חמור, ושעונשו חמור, ושעונשו קל, וכ"ז חלוי כפי חמורת האסור אם הוא לאו הלא מכלל עשה או ל"ה גמורה, ע"כ יהיה נ"מ גם לענין זה נופא. עוד הארכתי שם לבאר דכל הענינים שמביאים ראיה עליהם מד"ק הם בדרך המוכחי דאין נביא דשאי לחדש דבר ומסו"ה הקבוע ככ"מ ועד דאתא יחזקאל מאן אמרה" עי' סנהדרין (כ"ב ע"ב) ומו"ק (ה' ע"א) ויומא (ע"א ע"ב) וזבחים (י"ח ע"ב) והבאחי גם כל התקומות דלפני מד"ק ולא הקבוע כן עי' סוכה (י"ב ע"א) לענין סכך וקדושין (ע"ח ע"א) לענין כהן בגיורת, ויבמות; (ס"א ע"א) לענין קברי עכו"ם ועי' מו"ק (ט"ז ע"א) ומנחות (מ"ה ע"א) ועי' ע"ז (כ"ט ע"ב) ועי"י"ם (ג"ב ע"א) בתו' ד"ה תגה והארכתי בעוד כ"מ וא"כ מקום הבאור מכל זה. ובדרך כלל הראיתי שם דהמפורשים הם כמו הידיעה מן הקודם אל המאוחר והמוכחים הם בערך הידיעה מן המאוחר אל הקודם ובכרתי זה באורך.

אם הם מפורשים או מוכחים, ומצד כי יש נ"ם גדולה ביניהם ע"כ יש תמיד להתבונן בזה. וגם במוכחים יש להתבונן אם הם מהמקורים או מהמובנים, כי ביניהם יש גם כן כמה ובמה נ"מ, ועפ"י רוב המוכחים המקורים מתדמים בכמה פרטים עם המפורשים. ובחשבי שם המקומות שיש להתבונן בהם והנ"מ שיש ביניהם חשבותי גם ענין זה של העתקת המושג מן משפט פרטי, דהכא יש תמיד להשיגה אם המושג נשאר בשם מפורשי או רק בשם מוכחי, ואם מוכחי אם הוא מקורי או מובני. והנ"מ הוא לענין זה, דאם הוא מפורשי אין לכלול תחתיו רק המשפטים המתדמים אל המשפט הזה בשם הכללי וכנ"ל, וכ"פ יש דגם במוכחי מקורי י"ל כן, אבל אם נימא דהוי מוכחי ומובני א"כ ממילא י"ל דהמושג הזה נאמר בפ"ע בהפשטת שום שם נושא והוי משפט מפשט, וממילא כ"מ שייחול רק ענין זה שם יש להשתמש במשפט הזה, וכמו ד"מ נניח דכדיני טריפה מכואר גם דין דמעכ"ע, ויש להסתפק אם נאמר בפירוש דיני טריפה או דמכאן מוכח הנאמר הך כללא, אבל לא הנאמר בענין דטריפה, ואם נימא דנאמר בענין דטריפה אין להכניס בכלל זה רק עניני אסורים וכנ"ל. ואם נימא דהוי מוכחי ומובני י"ל דהך כללא נאמר בסתימות בהפשטה מבלי הזכרת שום נושא ושום גבול, וממילא יש לומר דבכ"מ דשייך הענין של מעם ועקר שם הוי מעם כעקר ולא שייך לומר דאין לילף מאסורין אחרי ד"ל דבעת שהקבי"ה באר כלל זה לא הזכיר שום שם אסור ורק סתם מעם כעקר. ונשלם באור יסוד השלישי. ועתה יש לנו בע"ה דרך ישר בהענין הזה דאסור וטומאה בכלל ובכאור הסוגיות בפרט וכמו שנבאר.

(ו) הגה עניני אסור והיתר עם עניני טומאה וטהרה הם שונים זה מזה גם בשם הכללי, ועניני טומאה נגד עניני אסור הוו כמו עניני חרוש נגד דברים המובנים, וע"כ אם נוציא איזה מושג ממשפט פרטי בעניני א"ה אם יהיה מפורשי אין למילף טומאה ממנו, ואם המושג יהיה מוכחי או מובני יש מקום לומר דכולל גם עניני טומאה. וכן הדין להיפוך אם נוציא מושג יהודי ממשפט הנאמר בטומאה לענין אם לילף ממנו אסור. וא"כ נקל להבין עפ"ז פשר הדבר בין המקומות שמצינו שאסורין וטומאה מילף ילפי להו זה מזה ובין המקומות שלא ילפו להו זמ"ז, דבטקום דהמושגים הוי מוכחים ומובנים י"ל דמתפשטים הן בעניני אסור והן בעניני טומאה, אמנם במקום דהוי מפורשי באסור או בטומאה או מוכחי ומקורי אין למילף אלה מאלה אחרי שמחולקים ומובדלים גם בשם הכללי. וכל מי שיעיין בעקרי המקומות של הענינים האלה יראה דכן הוא עקר הדבר ולא כתבתים פה מפני אריכותם (ג).

(ג) נחסי להזכיר בקצרה מעט מהסוגיות והענינים השייכים להו בחולין (י' ע"ב) בענין למוד למוד דחוקה מוכן ד"ל דהוא מוכחי ומובני דכל עוד שאין הכרח לומר דהוי מקורי י"ל וזמר דהוי מוכחי בכדי שיהיה כלל הטולל כל הענינים באין שום הכבל [וכמו שנתבאר בפנים] וע"כ י"ל דנאמר בהפסטה. ובשנה (ק"ט ע"ב) „לימוד דפליגי לענין טומאה וטהרה לענין שנה מי שמעת להו" אין הטובה מזד דחלוק אסור מטומאה אלא מזד דהוי גדר אחר דהכא תליא העקר כפי משמעות הקרא והכא מזד דפואה ועי"ש ברש"י, והוא מתע כמו באסורים דאם אינם שוים באכיות אינם נלמדים זה מזה, ומה שאמרו טומאה לא כונו מזד הכבל הכללי שיש בין טומאה לשאר ענינים ורק מזד דהכא יש הכבל פכטי, ועוד שם (קכ"ג ע"א) „טומאה אשבה קמיה טומאה כלי מעשה בעיני" דהלא לו דים

(ז) ובדרך זה יתבארו בטוב גם הסוגיות הנ"ל. הנה הך דין דלבור הוי ענין

הבדל ספטי בנייה ועיי"ש (ק"ב ע"ה) ובחולין (פ"ו ע"ה) „אם אמרו ספק טומאה לטהר יאמרו ספק אסור להחיר" י"ל ב"כ דעקר הכונה הוא מזד הבדל הפנימי ידיוע דכפי הסכרה שכתב הרשב"א במה"ב דמש"ה לא אמרין בשמיטה סמוך מעוטא לחזקה [מעוטא דאינן מומחין לחזקה אסור דבהמה] מזד דכרוב מסלק החזקה א"כ הרי יש הבדל פנימי בזה, וכבר הקשו באמת על הרשב"א מקוסיית הגמרא דחולין ה"ל, ע"י שעה"מ (פ"ד מהל' חליצה ויבוס) ובניה אפרים בפ"ה, וע"כ י"ל דזה גופא כונו בתירוצא ואמרו סתם בלשון שמורה על הבדל הכללי מזד שהפסוק הלשון המורגל, [וע"ל בפ"ב (הערה ח' לז ע"ז) שהבאתי הכלל דמזד יפוי העין הזכירו הלשון של מימרא קדומה] ולא חששו לזה שהלשון מורה על הבדל הכללי. וראיה גדולה לזה דהא גם בשבת אמרו „טומאה אשבת קרמית" א"כ מפשטות הלשון משמע דמחלק מזד הבדל הכללי שיש בין שבת לטומאה, ובאמת הלא שם מצואר נגלה דיש הבדל פנימי בין איכותא בפרטיות וע"כ דלא חשו לזה, וי"ל עוד בזה עפ"י שכתבו דטומאה לא החמירו מדרבנן משום דאפשי טומאה לא מפשיקין ע"י ביצה (ז' ע"ה) וע"י ב"ק (י"א ע"ב) בתו' ד"ה ביצה וע"י רמב"ם (פ"ט מהל' פסוקה"ק ה"ז). אך שיהיה ברור דכוננה היא דבפה הם נבדלים זה מזה ולא מזד כלל ההבדל של אסור לטומאה, ומה שלמדו עין של תרתי לריעותא ממקוה שנמדד ע"י שווי"ד (סי' ל"ט) ב"ב וזאחרונים מיושב ב"כ משום דשם הוי ענין כללי ומופשט וכמו דכרש גדה השוים אהדדי ומצואר קן ב"מ וע"י פסחים (ט' ע"ב). ובחזיר (מ"ג ע"ה) „לענין טמויי עד דנפקא נפשי לענין אחולי הא אחמיל" אין הכונה מזד הבדל הכללי אחרי דהכא ע"כ הם אגודין זה בזה, אלא דלחלול יקרא חלול מזד דיש לו להפרש מקודש שלא יחלל וכן משמע הלשון דלא יחלל שיראה להזהר שלא יחלל והוא ברור. והתבאר (בס' ל"ג ס"ג) לא דק בלישינה בזה שכתב שם „ובכלל הוא דאסור מטומאה לא ילפינן" ולסוף מביא ראיה לזה מגמ' דמיר ה"ל וכפי שבארתי אין שם שום שייכות לענין דאסור מטומאה. הן אמה דבגוף הענין מה שמביא ראיה לדבריו יש מקום להאדיקו משום דגם הוא מייירי שם בכענין זה, אמנם הלשון והאי דאינו מדוקדק, וע"י ח"ג (סי' ג') דאחרי שהביא משם לענין אבילות מטומאה כתב „וא"ל דאסור מטומאה לא ילפינן דהא אבילות קילא מכל דיני טומאה ועוד דבגמרא מדייקין מקוה לחבית וחבית אסורה הוא, ובחולין ילפינן כל החזקות מבית המוכנר ח"ב" לפלא שלא העיר כלל שם בזה מביכה רבה. וע"י בבבגי כהונה חו"ה (סי' ח') דאחרי דהביא ראיה לענין דבוק מטומאה כתב „וא"ל דלא ילפינן אסור מטומאה הלא הא שאזלינן בכ"מ בתר חזקה ילפינן בחולין מטומאה נגעים" והוא ב"כ פלא. אמנם אח"ז הביא שם ד' האו"ה שכתב דמלתא דתליא בסכרה ילפינן אמנם גוף דברי האו"ה אינם מובנים דהא שם ביצמות הוו ב"כ מידי דתליא בסכרה וכן מה שחולקים האחרונים בענין לאו דנבלה וטומאה הוא משום דיש שסוברין דתליין אהדדי ויש שסוברים דלא תאכל נבילה וטומאה אינם שווים. וע"י יו"ד (סי' כ') ובש"ך (סק"ה) ועוד שם (סי' ל"ג) ובש"ך (סק"ד ה' ה') ובפ"ח שם ועיי"ה בב"ש (סי' ל"ג סק"ב) וע"י או"ח (סי' ה"ז) לענין חזקה ממקום למקום ומזמן לזמן, וע"ש באחרונים ושם והאי דהוי מופשי ומוכני וגאמרו בהפסחה. וע"י חולין (ס"ד ע"ה) בתוד"ה שחב וע"י בכורות (ז' פ"ב) ובתו' ד"ה דג סהור ועוד שם (כ"ג ע"ב) ובתוד"ה ודאך וע"י נו"ב מ"ק (חיד"ד סי' כ"ו). ואם אבא לרשום סה כל המקומות משו"פ ותשובות שדברו בזה יארכו הדברים מאד ואלא ממפרת כונה, אמנם בקצרה אמר כל מי שידוע מעט מהמבוכה הרבה שיש בזה והבחון בדברי האחרונים מה שכתבו ליישב הספירות והתלוקים הרבים שהמציאו בזה עד שיש שלאו לומר דבאמת הוי מחלוקה בזה אם יש לייבא אסור מטומאה, ויש שכתבו דהוי פתלוקא אם טומאה אי חדוש ומזד זה פלפלו אם יש למייבא

המתפשט בכ"מ, דבכ"מ דיש דיני מחיצות שייך גם דין דלבוד ובלבוד באמצע יש ספק הא"ך היה ההלכה, ואם יתברר לנו מאיזה מתני' הך ספק יהיה ראוה על ההלכה דמסתמא ידע התנא דכן היה ההלכ' [ובספרי] הכתב והמכתב' כתבתי דיש כמה מדרגות בהלכ'ים, ומדרגה זו נקראת מן המאוחר אל הקודם]. והנה בטומאה מצינו להתנא סתים דאין לבוד באמצע, וא"כ יש מקום להכריע דידע דכן הוא ההלכה, ואולם עפ"י יסודי דבריני הנ"ל מוכן דאין לפשוט עוד בפשיטות מהך מתני' על כלל דלבוד בכ"מ דיש מקום להסתפק אם הך דין דלבוד בטומאה הוי מפורשי או מוכחי ומובני. פ"י אם הא דנקט התנא הך דין דלבוד הוא משום דידע דכן נתקבלה ההלכה ביהוד בדניי טומאה או דידע דכן היא ההלכה בכלל דלבוד. ואם נימא דנאמר רק בדניי טומאה אין למילף משם שארי ענינים, ואם נימא דידע זאת מכלל דלבוד א"כ הוי כמו מוכחי ומובני ויש לידע מכאן בכ"מ. ומעצם המתני' אין להכריע הך ספק, וע"כ י"ל דהסובר דאין לבוד באמצע ומוכחי כן מהמתני' דטומאה הוא משום דסובר לדבר ברור דהוי ענין מפורשי דמכאן מוכח דיש הלכה כזו בדניי לבוד. והסובר דיש לבוד באמצע הולק עליו וסובר דהכא נאמר זאת ביהוד בדניי טומאה, וזהו שאמרו שם 'ואר'ך שאני הלכות טומאה רהבי גמירי להו' פ"י דסובר דנאמר ביהוד בדניי טומאה וממילא אין לילף מזה שארי ענינים השונים מטומאה גם בשם הכללי. וי"ל עוד דשניהם מודים דיותר י"ל דהוי מוכחי בכדי שיהיה מושג כולל [וע"י בהערה ג'] והסובר דאין לבוד באמצע הוא רק מצד המתני' 'קורה היוצאה' כו' דמשם מוכח דיש לבוד באמצע, ע"כ מכריח מזה דבטומאה הוי ענין מפורשי ולומר 'שאני קורות דרבנן' [כמו שמתר'ן שם הסובר דיש לבוד] סובר דהוא דוחק גדול מצד ד"ל כל דתיקון רבנן כו' ומאן דסובר דיש לבוד הוא משום דסובר דיותר י"ל 'שאני קורות דרבנן' אם כי הוא מעט דחוק מלומר דבטומאה הוי מפורשי [מצד ד"ל דהוי מושג שכולל כל הענינים]. וכן מתפרשת גם הסוגיא דיבמות דענין כתותי מכתת הוא כלל המתפשט בכ"מ, ומה שהקשו 'ולגימר מיניה' הוא מצד שחשבו כותלה דמה דנאמר בטומאה הוא ענין מוכחי ומובני אבל באמת נאמר הך כללא בסתימות ובהפשטה, דמצד תכונת הלמוד מקראי 'ונת'ן את הבית' 'וישרף את הבגד'

מומחה, כל מי שיעיין בזה ויראה אח"כ דברי הג"ל יבין מה שחדשתי כי לנד שעלם דברייהם דחוקן מאד גם לכמה ספרות שלהם לא יפייסנו הסוגיא דסוכה ויבמות הג"ל. עוד בחרתי שם א"ש בגז"ש דיקק יש למילף אסור מטומאה דיש שאלתקום בזה. ובספרי 'הכתב והמכתב' (ח"ב שער ג') בחרתי דיש כמה תלויות בגז"ש ויולא שם מדברי דלענין זה יש גז"ש אשר הם בערך מפורשי ויש שהם כמו מוכחי. עוד בחרתי שם לענין זה שיש שרואים לאמר דרק אסור מטומאה לא ילפינן אבל טומאה מאסור זלפינן, ע"י יד מלאכה, וכפי שבחרתי מובחר דלוינו כן. ודע כי בהרבה מדברי הג"ל [מהכללים שכתבתי בענין אסור וטומאה] נעזרתי גם לענין החקירה באסור וממון, ע"י ברכות (י"ט ע"ב) אסורא ממנוח לא ילפינן, וכן הוא בכהובות (מ' ע"ב, מ"ו ע"ב) ובקדושין (ג' ע"ב) ובכ"מ (כ' ע"ב), וע"י"ה ב"מ (ג' ע"ה) וע"י געין (ג"ד ע"ה) 'ההם ממוחא הכא אסורא', וע"י ב"מ (כ"ז ע"ה) וע"י יבמות (קט"ז ע"ב) בתי' ד"ה והא חבי. וידוע דהחקירה הזאת מתפשטת בכמה וכמה ענינים ובררתי שם בע"ה כל הענין הזה בדקך ישר וכיון והזכרתי הרבה מהכללים הג"ל, ולנד זה הוספתי עוד כללים הגיוסם הדרושים לזה הענין ביחוד ואכ"מ.

י"ל דהוו מוכחי ומובנים דהקראי לא נכתבו בכיון משו"ו, ועי"ז אמרו יסוד מטומאה לא גמרינן פי' דיל' דעקר ההלכה נאמרה רק בטומאה והוי ענין מפורשי וממילא אין לילף מכאן שארי דברים. ואולי מצד דסוכרים לדבר ברור דיל' דכתותי מכתת הוי כלל ברור ע"כ ממילא י"ל דהכא הוי ענין מפורשי. ומתבארים בע"ה הסוגיות בטוב, וגם מיושב כלל הענין של יסוד וטומאה ויש לי עפי"ז באורים על עוד כמה ענינים שמתאחדים עם הענינים האלה ולא אוכל להאריך יותר.

פרק חמישי.

דוגמא מכלליות דרכי הסוגיות (*).

(א) הגה לעיל (כפ"ח אות ג' ד' ל"ג) כתבתי: כי כל תהלוכות דרכי תורה שבע"פ הקושיות והתירוצים הראיות והדחיים הם הכל עפי"י שווי המושגים והבדלם זה מזה עיין שם. ובעצם ספרי יסוד תורה שבע"פ כתבתי הרבה דוגמאות לזה כי הם מתפשטים כמעט בכל הסוגיות, ואולם בפה אכתוב מעט מענינים הראשים שיש לי בזה. דע כי בכלליות הסוגיות והמשא ומתן של השי"ם הנוגעים לברור פנימיות המשפטים יש שני מינים: א) בסברת והבנת המשפט; ב) ביחס של שני משפטים זה לזה. ובכל מין ומין יש כמה חלקים, ואמנם אין לנו פה עסק בבאורם בפרטיות, אולם בכלל יש לידע כי יסוד המ"ט של שני המינים האלה הוא בהוצאת המושגים הפנימיים, דידוע דיסוד של כל משפט הוא רק מושגו הפנימי א"כ ודאי דחלקי העיון של כל משפט הוא רק על מושגי המשפט. ועתה נבאר בקצרה באור כללי מכל מין ומין בפ"ע.

ב) במין הראשון של סברת והבנת המשפט. הגה יש כמה משפטים שיש בהם מושגים שונים כאלה שיש מקום לספק על כל אחד מהם אם הוא סבת המשפט, ונמשך מזה כי בכל אלה יש מקום לספק גם בהתולדות הוצאות מהם, כי להמשפטים בכלל יש להם תולדות והתולדות הם כפי שיוצאים ממושג המשפט, א"כ ממילא מובן דהמשפט שיש בו מושגים שונים ויש ספק במושג האמתי של המשפט שנמשך מזה ספק על תולדות המשפט דכפי ההבדל שיש בין המושגים השונים כן יהיה גם ההבדל בין התולדות שיוצאו ממושג זה להתולדות שיוצאו ממושג השני, וע"כ יש לידע כי יש כמה עניני מ"ט בשי"ם וכמה ספיקות ופולגות שנלדו רק מצד זה, כי שקלו וטרו לידע המושג האמתי של סבת המשפט, ונסתפקו בזה, ולפעמים ימצאו בזה דעות שונות כי אחד יכריע כי יסוד המשפט הוא מצד מושג זה והשני יכריע מצד מושג אחר, וגם במקום שהמחלוקת היא מחלוקת מופשטת יש ג"כ לחקור בסבת המחלוקת כי עפי"י רוב גם באלו המקומות יסוד המחלוקת הוא רק מצד מושגי המשפט, כי מושג המשפט הוא

(* לעיל ד' ל"ה אות ג' וז נאמנו מדפוס חינוח אלן: ד'ר) כלליות דרכי הסוגיות.

סבת המשפט, וכל ענין שנוי יש לחפש בהסבה ולא בהמסובב. ובספרי יכלי דחז"ל ודרכי לשונותיהם כתבתי כי הוא כלל גדול כי עניני השיוויים והבדלים יש תמיד להתבונן בהסבות ולא בהמסובבים כי אם הסבות שוים אי אפשר שהמסובבים יבדלו וכן אם הסבות מובדלים בהכרח שהמסובבים יבדלו ג"כ, וחדשתי ע"י כלל זה כמה ענינים מחודשים (ה) וא"כ ודאי דיש תמיד להעמיד יסוד המחלוקת במושגי המשפט שהם סבות

(ה) להראות מעט מהועלתה של הכלל הזה [כי בהשקפה ראשונה יראה לכל כי הוא דבר פשוט שלא ניתן לכתוב כלל משפעות] אחתיק פה ענין אחד שיתיישב עפ"י הכלל הכלי. בשבת (ק"א ע"א) "והימא מדלפי טיבול שרי לאחר טיבול נמי שרי דשמעין ליה לרבא דאית ליה הויל דאמר רבא ליבא מידי דבשבת שרי וזוה"כ אסור הויל דבשבת שרי זוה"כ נמי שרי" [ועי' ב"ה (י"ח ע"ב)]. ומאד מאד יש להפלא על החלפתם, כי הערך של אחר טיבול עם קודם טיבול הוא ביחם אחד עם הערך של שבת לזוה"כ, הלא כפי שטעמותם אינה נראה שום השמות צניעה ויש מקום לאמר דש להם גדלים מיוחדים שהם מובדלים לענין זה, והוא תמיה גדולה בפשטות הסוגיא. ואולם עפ"י הכלל הכלי יבארו הדברים בטוב. דהנה לפי"ז מובן דגם בלאו הך שווי יש להפלא על עמם החלפת השווי בין שבת לזוה"כ עד כי היתר של שבת מספיק לכבר היתר גם על זוה"כ, הלא כל עניני שיווי והבדלים יש לחפש רק בהסבות ולא בהמסובבים והכא בעצילה נראה עקר היתר הוא מאד דנראה כמיקר [דמיקר שרי] גמלא דהיתר דעצילה הוא מסובב מסיבת היתר דמיקר שרי והלא כמיקר גופא אי אפשר בשו"א להשוות שבת לזוה"כ דהא מיקר זוה"כ הוא מתמשה הענין, ואך נכריח השמות המסובבים במקום בהסבות הן שונה בהכרח. ואולם אחיפת הדבר הוא דיש להתבונן גם בעמם היתר דנראה כמיקר דקשה מאד אך יש ליסד היתר מאד דנראה כמיקר וישנו הרוואים כגומתו, הלא אינו בעממו יודע האמת דכונתו לטבול וא"כ קשה ממ"כ אם יש בזה אסור אך מהגי מה דישנו הרוואים בזה, ואם ליבא בזה אסור כלל א"כ לא צעין כלל הך סברא. אולם כיוור הדברים הוא כן. הנה בעמם היתרון דעצילה ליבא שום סך אסור מלאכה דהא הוי רק תיקון רוחני [ועי' שבת (ק"ו ע"א)] "מה לי לתקן מלה מה לי לתקן פני" ואינו ענין לזה דשם עמם המלאכה הוי מלאכה גמורה, ומבואר אצלי באורך בספרי עה"מ] וכל האסור הוא מאד דהרוואה יעשה מזה ויעשה מעברה מתקן רוחני לתקן גשמי, ומאד זה גמור, וע"כ במקום דיש לו לומר שהרוואה יונה א"ע ולא ידע כי הוא גם תקן רוחני אז כגוגע לתקן גשמי היינו לסרך מלאכה ממש יגיטו עי"ז הרוואים על האמת ולא יבטלו לחשוב כי מלאכה ממש מותרת. ומלא דלא נקרא הערמה ממש רק תחבולה שלא ישנו מזה ושלח יטו מן האמת. עכ"פ לפי"ז מוכח דהיתר של הקרה בשבת לא הוי הסבה האמתית של עצילה בשבת דאם זאת היתה סבה היתר לא היתה מסבבת היתר בשו"א אחרי דכפי האמת אינו מיקר א"ע ורק ענין דחלישת המלאכה זהו היתר היסודי, ומה דנראה כמיקר לא נחשב כלל לאחת מסבות היתר רק כענין דדי שמיסר העטוב מההיתר וכיון דעקר סבת היתר הוא מאד חלישת מלאכתו ממילא יש מקום להוכיח מזה גם על זוה"כ דהא בגדר מלאכה שבת חמור מזה"כ זהו הכאור האמיתי של הויל מזה"כ לשבת. והנה בכל רפואה אשר אין בה שום גדר דמלאכה כפי האמת אין בה מאד עלמה שום סך אסור, ואמנם החשש הוא מאד שיש מקום לעשות מזה על שחיקת סממנים בפועל, אבל בעמם הרפואה אין שום סך אסור מלאכה, וממילא דבר שכפי הרגילות שמה זאת כדרכו הגם שבאמת מכיון לרפואה מכל"מ כיון דאין עוד מקום לדג מזה לשחיקת סממנים, אחרי שידמו כי הוא שמה זאת מאד הרגילות, ממילא ליבא אסור. והנה היתר של עצילה מאד דנראה כמיקר והיתר של שתייה סממנים מאד דשמה כדרכו הם ממש נערכים בערך אחד כי גם בזה

המשפט ולא עוד אלא דגם במקום שמצינו אשר רק אחד מהחולקים יזכיר מעטו וימשיך דבריו

יש לחקור איזה חופלת יש מזה דעותה כדרכו אחרי דסוף סוף. איהו בעלמנו יודע ורואה שיתרפא מזה וע"כ דעקר היתר הוא כמו שם בטעילה מלד דבאמת ליכא זיה גדר דמלאכה ורק מלד שגיאה דלוג שלא כדת חייטין, וע"כ במקום דיש רק איזה עלה שלא ישנו ויכשלו שם מותר, ובמקום דכפי הרגילות שזהה זאת כדרכו אין מקום לדגל מזה לשחיקת סמיים וע"כ מותר, וממילא מוכח דעקר סבת היתר הוא מלד דליכא זיה מלאכה והשתייה כדרכו הוא רק ענין לדדי דמסור העכוב והוי ממש כמו לענין טעילה, וא"כ דחיי דלפי"ז אין לחלק בשבת גופא בין קודם טבול לאחר טבול כמו שאין לחלק בין שבת ליוה"כ לענין טעילה דבטעילה אם היינו מתשכין הא דנראה כמיקר לשבת היתר לא הייז שום מקום לדמות יוה"כ לשבת וע"כ דעקר השווי של יוה"כ לשבת הוא משום דהא דנראה כמיקר אינו נחשב מסבות האמיתיות של היתר, מלד דבאמת אינו מוקיר ח"ע וכל ענין שקרי לא יהיה סבה, וא"כ ממילא אין להוליא הבדל מזה דהשוויים וההבדלים מסתברים רק מהסבות האמיתיות וממילא מוכח דכ"כ בענין של קודם טבול ולאחר טבול. וכל מי ששייך היטב בהסוגיא הג"ל כפי באוריה יראה מזה עומק דברי חז"ל ואין ששקלו ומדדו שיווי המושגים באופן נעלה ובמלות קצרות השבירו עניינם משגבים ועמוקים ויראה כי רוח אליהם דובר בם ומלחו על לשונם, ודע כי עפ"י בארתי שם כל הענין דהערמה בכלל וכל מקום ומקום בפרט, ובכרחי דכ"מ שיש היתר דהערמה הוא רק מעין זה דהאסור הוא לא בעלם ורק שיהיה שונה וטובה, ועי"ז לא יבא לשגיאה וטעות [ובכרחי כמה עניני מוסר ואגדה ובארתי דזהו מה שאמרו בא"ח (סי' הר"ג) דנכון ליתר בימי השפחה מדברים שכל השנה אינו מהר בהם דבאמת כפי החפץ והרצון האמיתי של הלב היה מהר מזה גם בכל השנה וא"כ לא הוי הערמה רק להיפך וכיוצא החקירה של הרמב"ם בכפיה ברצון ואכ"מ] ובמכירת חמץ בכרתי דליכא שום גדר דהערמה ובכרחי לזה כל הענין של דברים שבלב עם גדריהן, ואין לחוש לדי החבו"ש במכירת הבהמות כי כל יסודו הוא דהוי הערמה ובאמת לא הוי שום הערמה, וגם מעקרי היסודות של טבול חמץ אין שום מקום לדבריו. ולכלל הבאור של הענין דהערמה הבאחי כמה מהחלוקות שחלקתי עיני הגזירות והתקנות של חז"ל כי בכלל הערתי לחקור אם הם בעלם הוו אסורים או דהפגישה באסור דאוי' הוי האסור ובכרחי דיש בזה כמה חלקים וכמה נדרים, ועי' שבת (י"ב ע"ב) "כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא"י. ועי' ע"ז (ל"ה ע"א) "גזירה חדשה היא ואין מפסקין בה". ועי' נדה (כ"ד ע"ב) אמר אביי ש"מ אורבא דרבנן דאמר מלחא לימא בא טעמא דבי מדכרא ליה מדכרא, ובעוד כ"מ, וחקירה זו שייכת מלד לבאורי דהערמה. כן בררתי לזה עוד חקירה אחת נחלקיותו בעיני הגזירות לכבר איהו מן הגזירות היו מלדו גופא היינו שהוא בעלמנו לא יכשל עי"ז לאסור דאוי' ואיהו מהן הוו מלד הרואים ולא מלדו גופא וכחכתי דהגם דברפואה משמע דיש חשש מלדו וכמו שכתב הרמב"ם (בפכ"א מהל' שבת ה"ב) "גזירה שמה ישחוק הסוממין" וכן הוא ברש"י בשבת (ק"ח ע"ב) בד"ה שפיר דמי ובעוד כמה ראשונים, בכ"ז בהכרח לומר דיש מיני רפואות כאלה שלא שייך בהם הגזירה מלדו [כי לא יזייר בהם שום שחיקה ופמינה וכדומה] והגזירה היא מלד הרואים, ועי"ה שבת (כ"ג ע"ב) "אמר עולא גזירה משום שחיקה סוממין" ושם לא שייך בזה גופא שחיקה ועי"ה ברש"י שכתב "במידו דרפואה גזיר רבנן דאוי' שריה שום רפואה אחי למשרי שחיקה סוממין" והוא כ"ל ומלד זה אמרו שם ע"ז גופא דבאדם מותר ד"ל "אדם נראה כמיקר" עיי"ה. ובכל המשקין שאדם שותה הוי הגזירה מלד הרואים וע"כ ממילא כדרכו מותר, ושם הוספתי עוד לומר דבמקום דהגזירה הוא מלד הרואים גם הוא נכלל בהרואים, אמנם החלוקה הג"ל היא כן במקום שנתה יכול להיות מזה אסור [כמו רפואה ששייכת בה שחיקה סוממין וכל כי האי]

למושג המשפט, והשני לא יזכיר כלל המושג, ומפשטות דבריו יש מקום לומר דחולק בעקר הדבר וסובר דאין שום הברל בתולדות המשפט מצד מושגיו, משום המשפט הוא סתמי, גם שם אין להחליט עוד כן ויש להתחקות היטב גם בדברי החולק כי בכ"מ יראה המעיין כי גם דבריו בנוין על מושג המשפט, כי כפי שסובר מושג המשפט מתחייב שיהיה כן ועקר מחלקותם הוא במושגי המשפט ובכ"מ יהיה נ"מ גדולה לדינא מזה אם נאמר המשפט הוא סתמי או אם נאמר שהוא מצד איזה מושג, וע"כ מצד הכלל הנ"ל יש לידע כי בכל מה שאפשר יש להעמיד בכל מחלוקת דעת של כאו"א מצד מושגי המשפט וכמו בחבר אם צריך התראה ידוע דיש בזה מחלוקת בסנהדרין (ח' ע"ג, מ"א פ"א, ע"ג ע"ג) ובמכות (ט' ע"ג) דריב"ר"י סובר דחבר אי"צ התראה והכמים סברי דגם חבר צריך התראה, וריב"ר"י אומר בפירוש דיסוד דינו מסובב במושג של משפט ההתראה וכמו שאומר "לפי שלא נתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למייד", אמנם חכמים אינם מבררים כלל טעמיהו, ויש מקום לומר דסוברים דמשפט ההתראה הוא סתמי ומופשט דאין שום מושג פרטי שיסבב לפעמים הברל בדין ההתראה, והיינו די"ל דהוי גזה"כ, אמנם עפ"י הכלל הנ"ל מובן די"ל דגם חכמים סברי דיש בזה מושג פנימי ורק דפליגי באופן המושג והיינו י"ל דסברי דבהתראה יש מושג בירור המעשה, דאולי אי"א אם הוא עכו"ם או ערה וכדומה וריב"ר"י סובר דהוא מושג באור ההלכה, וזהו באמת טעמו של הרמב"ם שכתב (נפ"ג מהל' סנהדרין ה"ג) "אחד ת"ח ואחד ע"ה צריך התראה שלא נתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למייד שמא שוגג היה". והנה מבואר דפסק חכמים דגם חבר צריך התראה ובכ"ז כתב דהתראה הוא להבחין בין שוגג למייד, וע"כ דגם לחכמים הוי ההתראה להבחין ולא בסתמא וגזה"כ, ורק דהם סוברים דמושג ההבחנה הוא על ברור ידיעתו בהמעשה ולא על ברור ידיעתו בהלכה, ועי"ש בכ"מ ובלח"מ ובמ"ם (פ"א מהל' ח"ג ה"ה) וא"כ מבואר דפליגי במושג ההתראה והוא מוכרח מצד הכלל הנ"ל. ובספרי "עדות ביעקב" (ס' ל"ט) הארכתו הרבה בדברי הרמב"ם וכתבתי עוד מקורים

זהו מלדו דבזה נתיחסה הגזירה בימוד עליו, ומלד הרואים הוא אם בזה נוסף לא שייך חשש אסור דאו' ממש ורק שיש לחוש שטעמו וישנו להחזיר גם אסור דאו' מלד דענין זה שזה עם הדבר שיש בזה אסור דאו' בשם הכללי (כמו דסחם דפסוה יש זה מעין מלאכה דשחיקה סממנים וע"כ מרפואה זו יהיו גם דפסוה שיש בה מלאכה) ובאולה לא לנד שלא חתימם הגזירה בימוד אליה רק שהחול עוד יוחזר על הרואים מלד כמה טעמים. אמנם גם במקום דהגזירה היא מלדו שמא יעשה עשה מלאכה יש ג"כ כמה גדרים, ובכמה מקומות שאין לחוש עוד. ועי' ססחים (י"א ע"א) "הוא עלמנו מחזיר עליו לשרפו מיכל קאטיל מיניה" ועי' חולין (ט' ע"ג) חז"ל"ה שאני. ועפ"י הדברים הנ"ל [ועוד כמה פרטים שלא כתבתים פה] נדרתי הענין דהערמה. ועם כל חפצי להעתיקו מפה להסיר הזרות מענין הערמה בכלל אין בידי לבאר פה כ"ז. ובספרי "הכחב והמכחב" (ח"ב שער ז') מביאר ז"ה בלוצך ולהגבון יהיה מושג קלמי בענין הזה מרמזותיו הנ"ל. וכל מי שיעיין היטב בדברי יבין א"ך שיש להוקיר כללים כאלה בפרט וסגנון הלמוד הזה בכלל, כי התחדשות כל הענינים האלה מסובכים זמ"ל קמעט כמו סנה ומסובב מהכלל הראשי הזה: כי השווים וההבדלים הם מהסבות ולא מהמסובבים ובספרי בארתי עפ"י הכלל הנ"ל עוד כמה ענינים ובאור על כמה סוגיות. —

לזה וגם הראיתי הנ"מ שיש מזה לרינא ואכמ"ל (ג). נתברר לנו ברור דברינו הנל כי

(ג) בקריה ארסום מעט מהדברים ההם. בסנהדרין (מ' ע"ב) אמר עולא מנין להתראה מה"ט שאמר ואיש אשר יקח"ו כו' אללא עד שיראהו טעמו של דבר"ו כו' שהותרו בו ועדין הוא מיד"ט משמע שהטעם הוא שידע ועי' בחו"ד"ה מנין שכתבו דכתבו קמב"ל וא"כ מוכח דקאי לרבנן ובכ"ז משמע שהטעם הוא שידע שהוא מיד וקפ"ז י"ל דמגד שנגה המעשה אינו ברור מזד הסברה דהוא שוגג בלא התראה דאל"כ יקשה ל"ל קרא וכמו שכתבו החו לריב"ר עי"ט ושם (ס"ה ע"ב). ילאו עדים זוממין שאין בהם מעשה" וכתבו בחו"ד כ"ה ילאו היחול ל"ל למעוטי ע"ז מקרבן הא אפי' בשוגג מקטלי ללא בעי התראה" וברור דטוהס היא כיון להתראה היא להבחין בין שוגג למזיד א"כ במקום ללא בעיין התראה ע"כ דהוא מזד דגם על שוגג חייב ועי"ט במהרש"א ומוכח דגם לרבנן הוי ההתראה מזד זה דדוח"ל דקאי לריב"ר. והרמב"ם (בפ"כ מהל' עדות ה"ד) כתב והאין לע"ז שגגה לפי שאין בהם מעשה לפיכך א"כ התראה כמו שבארנו. ודבריו האלו מנספין איגרי דהאך תלי מעשה בשוגג והתראה במעשה וכבר חמה ע"ז הרב"ד ועי"ט ככ"מ ובלח"מ שהייתו ג"כ בל"ט והתפלאו על דבריו וילאו כל חכמי לב לבא בסודו ואולם עפ"י דברי הג"ל יתבאר דבריו בטוב. הנה בכתיבות (ל"ג ע"ה) איהא ר"א אמר ע"ז ממונא משלמי"ו כו' משום דלאו בני התראה נינהו אמר רבא תדע"ו כו' מתקוף לה"ו כו'. ומבואר מכאן דרבא סובר דאינו משכחת התראה כלל בע"ז, ואף דאביי ורבא מקשים דמזוייר התראה גבייהו אמנם רבא ע"כ דאינו סובר כן, והיינו או דפליגי על גוף הדבר וסובר דזה לא מקרי חוק"ד עי"ט בחו", וכן ברמזיו י"ל דסובר דלא הוי התראה דרמזיו לאו כלום הוא, עי' סנהדרין (פ"ו ע"ה) או דסובר דדוחק לומר דכה"ג היא התראה ואחרי דנדע דאביי ורבא הלכתא כרבא א"כ י"ל דגם בזה הלכתא כרבא דלא משכחת התראה. נמלא דלפי"ז מוכח מכאן דע"ז חייבין אף בלא התראה. והנה באמת קשה מדוע לא יבועי התראה, וע"כ דיל" דע"ז חייבין גם בשוגג ומש"ה לא בעיין התראה דעקרה הוא להבחין בין שוגג למזיד נמלא דהדבר מההך כחומר חותם, דכתחלה יש להכריח דע"ז חייבין בשוגג מזה דידיעין דלא בעו התראה וכדידיעין דשוגג חייב הו"ו זה גופא טעם מספיק מדוע לא בעיין התראה. והנה שם בסנהדרין חילאו בחו"ד [על קושייהם שהקשו דבלא"ה לא משכחת קרבן כיון דגם בשוגג נענשים] דמשכחת איזה אופן דיהיה שייך חייב קרבן משום הטעם דשוגג, וע"כ ממעטיין דמש"ז אין בהם קרבן לפי שאין בהם מעשה. והנה בכ"מ חלוק דין שוגג ממזיד בשני פרטים היינו בפסוק העונש וחייב הקרבן דמזיד נענש ופסוק מקרבן ושוגג פסוק מעונש וחייב בקרבן. ולפי"ז ויבנו דברי הרמב"ם דהנה הרמב"ם דקדק וכתב והאין לע"ז שגגה"ו ולא כתב דחייבין אפי' בשוגג אללא סתם האין להם שגגה"ו וברור דכוונתו היא על דין דשוגג של שני הפרטים פסוק העונש וחייב הקרבן היינו דנענשים אף בשוגג ופסוקים מקרבן, דאחרי דליבא גבייהו התראה ממילא מוכח דשוגג נענשים, וע"כ דליכא קרבן וכדברי החו הג"ל, אולם הא החוס' כתב דליכא אופן דמשכחת קרבן, וכמו שכתבו בחו"ד שם באופן דהוזמו קודם גמ"ד או שחזרו בהן מעלמן, ולהשמיע דגם באופן זה ליכא קרבן כתב הרמב"ם. לפי שאין בהם מעשה" דמגד זה ליכא קרבן גם באופיים הג"ל וכדברי הגמ' הג"ל, ועקר טעמו הוא על פסוק דקרבן ולא על חייב העונש דליכא גם בשוגג, ומה שכתב לפיכך אין לריכס התראה" כונתו כיון דאין בהם שגגה היינו פסוק דשוגג אללא דחייבין אפי' בשוגג מש"ה א"כ התראה, והא שמיים כמו שבארנו" כונתו ע"ז שכתב (בפ"כ מהל' סנהדרין ובהל' א"כ) דעקר התראה הוא להבחין כו' א"כ ממילא מוכח דע"ז דחייבין גם בשוגג לא בעו התראה ודבר זה מוכרח מהא דלא משכחת התראה גבייהו וככ"ל והוא בע"ה באור עמוק בדברי הרמב"ם ועי' א"י"ת (ס' ל"ח) שהעיר מעט מזה אלל בראש השניות בדברי הרמב"ם ברור דהא

יש משפטים שיש בהם מושגים שונים ורוב הספיקות והמחלוקת שיש בשם הם בסבת המושגים האלה ובגיל.

כמש"ב עוד באתי שם לעיני ה"ס דים מקום לחקור דכיון דהפעם דהתראה הוא מד הביור לע"ע ח"כ מדוע לא יהי ה"ס, וכן חקרתי בזה דבעין שיתיר עלמו למיתה עי' מ"ה:דרין (מ"א ע"ה) דהלא מד הביור אם על ההלכה או על המעשה הספיק ההתראה מעממה, וא"כ בהכרח לומר אם נתלים דההתראה היו ע"ד הברור דהפרע דיתיר עלמו הוי ענין בפ"ע והוי כמו גזה"כ, וא"כ לפי"ז גם במקום דלא בעין ההתראה מד הברור [כמו בחבר לריבר"י] מכ"מ בעין שיתיר עלמו, דהלא כל אדם אחר ההתראה שנתבררה לו ההלכה הוי אז ליחס זה כמו חבר שמבורר לו זה ממכר, וכיון דבכל אדם לא מהי ההתראה לבד ורק שיתיר עלמו, ח"כ גם באדם שמבורר לו ההלכה מד עלמו ג"כ בהכרח דבעין שיתיר עלמו וממילא יש מקום להוכיח להיפך דאם נמלא דבחבר לריבר"י לא בעין שיתיר עלמו ממילא לדידיה כ"כ גם בכל אדם. והנה לריבר"י ודאי דבחבר לא בעין שיתיר עלמו, וא"כ ממילא דיש להוכיח לדידיה כ"כ גם בכל אדם. והנה לריבר"י ברור דבחבר לא בעי שיתיר עלמו כיון דלא בעי שום רשע התראה בחבר. וממילא מוכח לריבר"י כוכר דלא בעין בשום מקום שיתיר עלמו, ומעשה אם ימלא דגם לרבנן הוי העעם ממש ביור ח"כ מדוע יבעי לדידהו שיתיר עלמו, וע"כ לדידהו הוי ההתראה מעין גזה"כ ודלא כדבריו הג"ל. אמנם אח"כ כתבתי ד"ל דיתיר עלמו למיתה קשור עם הביור הפרטי של התראה ולא אל הביור הכללי, פי' דבמקום דמבורר בלא התראה לא בעין גם שיתיר עלמו, ואולם להברור הפרטי דהתראה בעין דוקא שיתיר עלמו, דהפרע של יתיר עלמו הוא ענף משלימות ההתראה וכ"כ יל בעין דה"ס, דבמקום דבעין התראה בעין דוקא שההתראה תהיה בשלימותה, ובספרי עה"מ ערך שלימות המצות והדינים, חסרון בפרטי המצות והדינים, שנוי בפרטי המצות והדינים הבאתי דש חקירה גדולה במקום דאם היה נחסר הפרע הזה לגמרי היה ש"ד, אם היה בזה הפרע שנוי אם ג"כ ש"ד או ד"ל דשנוי גרע מחסרון, וכמו שחקרו גנע בשנוי בפרע דאם היה נחסר היה כשר עי' גיטין (פ' ע"ה) בתו' ד"ה ושם עירו ובזה"ע (ס' קב"ט ס"י) ובב"ש (סקי"ז) ועי' כ"י (ס' ע') וגו"ב מ"ק תה"ע (ס' פ"ט) ומ"ה (ס' ק"ט) ותשו' רע"א (ס' קט"ז—ק"כ) והדברים ארוכים בזה כידוע, וכתבתי שם דחקירה זו מד עלמיתה י"ל דהוית חקירה כללית אם שנוי הפרע פועל על הכלל, דיש מקום לומר דהפרע דנחסר אינו פועל על שארי הפרטים, אבל אם ישנו ורק שמשנה ח"כ הרי הוא עומד בקשר אחד עם שארי חלקי הדבר וע"כ י"ל דפועל גם על שארי הפרטים עד דעי"ז הוי כאלו נחסר הענין בכלל. אמנם אח"כ כתבתי מד דחקירה זו נשואה חמיד בנושאים והנושאים משתנים כפי דגריהם ע"כ משהיות גם החקירה הג"ל כפי שנוי נושאה, עד בי ים בכ"מ דגם השנוי הוי רק כמו חסרון, וכ"כ יש בכ"מ דגם חסרון פרע אחד פועל על השאר, גם במקום דיסוד והכלית הדבר ולא גם בלאו רק פרע, והוא משום דהוי כאלו בשל הדבר מד דשם של הדבר הוי רק עי"ז הפרע. ובררה שם לזה כל הסוגיא דמכות (ו' ע"ה), דנמלא אחד מהן קא"פ כו'. והסוגיא דסנהדרין (פ"ח ע"ב) מ"א סניחא לן דלולב אינו נריך אגד האי לחודיה קאי"ו כו' מואי סניחא לן דנריך אגד גרוע ועומד הוא"ו כו', ועי' ספרי עב"י (ס' ד'). ועי' זבחים (ה' ע"ב) ומנחות (ד' ע"ה) אביל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אימורין והוא עלמו שלא הוקטרו אימוריו כשר", וכתבתי בזה כללים נכבדים בע"ה, ובאתרי שם גם ענין זה דהתראה ד"ל דמערת ההתראה היא מד הביור, ושלמות משפטי ההתראה היא רק על דהודיא, וגם שיתיר עלמו; ואם נחסרו אלו הפרטים הוי כמו דליכא התראה. אמנם בעיקר דנחבר הענין בלא שום התראה ש"ד, ורק במקום דביור הוא עי' התראה בעין שישלמו

ג) ודע עוד כי בענין שני המושגים במשפט אחד יש ג"כ כמה וכמה מדרגות ובכלל יש בהם שני חלקים ראשונים: א) שניים שווים; ב) שניים מכלל לפרט. באור הרבר: א) יש לפעמים אשר שני המושגים בערך ההתקשרות עם המשפט שווים שניהם ואין למושג האחד התקשרות יתירה עם שאר חלקי המשפט מכפי למושג השני. וכמו בענין ההתראה דיש בה שני מושגים: א) הבחנת ידיעת ההלכה; ב) הבחנת ידיעת המעשה ואין מקום להבריע על מושג אחד יותר מעל מושג השני מצד שאר חלקי המשפט, כי בערך ההתקשרות של המושגים עם שאר חלקי המשפט עומדים שניהם בערך אחד. ובכל כי האי הספק ממושגי המשפט אינו נוגע להתפשטות המשפט, כי אין לומר אשר מושג אחד יעשהו למשפט כללי ומושג השני למשפט פרטי, כי או שהם שניהם פרטים או כללים [ורק שיחול הנ"מ בין הפרטים כי כל מושג גורם פרטים אחרים אבל לא מפרט לכלל]. ב) יש לפעמים שני מושגים במשפט אשר מושג אחד קשור עם שאר חלקי המשפט, ומושג השני אינו קשור עם שאר חלקי המשפט, דאם נימא דיסוד מושג המשפט הוא הכוונג שאינו מקושר עם שאר חלקי המשפט אי"כ ממילא הוי משפט כללי, דמושפט הזה יש להוציא עוד כמה משפטים. ואם נימא דיסוד מושג המשפט הוא המושג המקושר עם שאר חלקי המשפט ממילא הוי כמו פרטי, דרק המשפט שמתאחד עם שאר חלקי המשפט נכלל במשפט זה. והדמיון בזה הוא כמו קרן דיש בו מושג של ממונג ומושג של כונתו להויק. המושג של ממונג אינו קשור עם יתר חלקי הקרן ויש לרבות כל מה שממונג, והמושג של כונתו להויק קשור עם שאר חלקי הקרן ואם נימא דהעקר הוא מצד ממונג יתפשט המשפט על כלל ממונג, ואם נימא דהעקר הוא מצד כונתו להויק לא יתפשט רק על אלו שכונתו להויק. וע"ל (פ"ג ד' ל"ז ובהערה ז'), דמתבאר משם דהגם דמושג של כונתו להויק הוי מושג כללי נגד עצם תמונת הקרן מבי"ם נגד המושג של ממונג נחשב כמו מושג פרטי. ויש בכל אלו כמה חלוקות ובמה כללים ובפה אין כונתי לבארם בתכלית ורק לצייר אופן מציאותם ודי בזה. נתבאר לנו מעט בדרך כלל מין הראשון של סברת והכנת המשפט.

ד) ובבאור של מין השני ביחס של שני משפטים זה לזה אומר בקצרה, ידוע כי למוד המשויות הוא כלל נכבד, ועליו נבנו היסודות מכמה חכמות ומרעים, כי הוא אחד מהיסודות הראשונים בחכמת השעור ויש כמה חכמות וידיעות שהן בנוין ומשובללין על

משפטי ההתראה, והתראה ודאי היא משלימות ההתראה, וכן הויר עלמנו הוא משלימות ההתראה. ועי' ד"ה (כ"א ע"ב), וזאת ב"ק ואמרה לו עפ"י שנים עדים כו', וז"ע היכן מרומז בזה גם הפרט דהתראה וע"כ משום דבסוף הקרא כתיב יומה המה וילפינן מזה גם הפרט דהויר עלמנו ממילא מוכח גם התראה. ועי' בס' ב"א שפי' ג"כ קך. וא"כ מובאר דהם מגדר אחד, ועי' בפ' המשניות להרמב"ם במכות במתני' דאלו הן הלוקין לחשיב גם גדרי המלקות וכתוך דבריו כהג' אמנם בזה אזכרה על העקר שאלינו כי ההוכה אינה מחייבת מיתה ולא כרת עד שיהיה בענין ההוא לאו פסוע זה מה שאמרו חכמים לא ענט הכתוב אלא ח"כ הזהיר לסיק לא נענט עונש מן העונשין אלא אחר התראה" ויש לבאר עפ"י דבריו ואין להאריך עוד יותר. — והכן היטב בכל מה שכתבתי בהערה זו כי קלרתי בכמה דברים יש גם כמה ענינים מחדשים שיתבארם להמעין כשיעין היטב.

יסודי וכללי הכמת השעור עד כי נוכל לומר כי למוד המשויות הוא אחד מהלמודים הכוללים המתפשטים בכ"מ. והנה אין באן המקום לבאר הכלל הזה בפרט עם ציוריו (ג) אמנם בקצרה אומר כי תכלית הלמוד הוא ללמד: כי אם נמצאו שני משפטים שהם דומים זה לזה בכל צד בהברה שישתוו בכל הפרטים בדינם וגם שתולדותיהם ישתוו, וכ"כ אם יתהוו איזה שניו במשפט אחד ולעומת זה יתהוו השניו הזה גם במשפט השני, אז אם רק נדע מה שהשניו הזה פעל על משפט אחד יש ממילא לידע דכמו כן יפעול על המשפט השני. וממילא נמשך מהלמוד הזה כי אם יהיה איזה שניו במשפט אחד ובהשני לא יהיה אז השניו הזה מסבב הברל ביניהם בדינם ובתולדותיהם כפי ערך השניו. והנה באין ספק כי יסודי הכלל הזה נמסר ונתבאר במשפטי התורה (ד) כי אמיתות הברור של המשפטים הוא רק עפ"י הדמיונות והשוויום וכמו שאמרו בב"ב (ק"ל ע"ב) והא כה"ת כולה דמו מרמינן לה", ולזה נחוץ מאד ידועת הכלל של המשויות היינו לידע: כי אם נמצאו שני משפטים שישוים ודומים ול"ז יש להשוותם בכל הפרטים בדינם וגם שתולדותיהם ישתוו ואם ימצא איזה שניו ביניהם ישתנו בדינם ותולדותיהם ישתנו. ומענין הזה באים השלשה ענינים הראשנים שיש בדרכי המשא ומתן של השי"ם, היינו: א) קושיות; ב) סיעות; ג) פשיטות על הבעיות [בעת שהם בשני משפטים], כי המקשן או המסייע והפושט ראה שהן שווין בעצם, וכמילא הוכיח שיש לדון שישתוו בדינם וע"כ מקשה מזה לזה ומסייע ומברר מזה על זה, וממילא מובן דהתירוצים על הקשיית ודרהיום על הסייעות והפשיטות הוא מצד שמראים איזה שניו ביניהם (ה)

(ג) ראיתי לז"ר יסוד קל מהתחלת הכלל. דע כי יסוד הלמוד הוא לידע אם יש שני שעורים שהם שוים לשעור אחד [ב' פעמים ב' לשעור ד'] וידענו עוד כי אם נלרף להשעור הזה [הד'] עוד אזה שעור [ג' או ד'] יהיה שעורו כך וכך [ז' או ח'] ממילא יש לידע דאם נלרף לב' השעורים ההם [של ב'] השעור הזה [ג' או ד'] יהיה ג"כ שעורו כך, או אם ידענו דאם נגרע משעור ההוא [מד'] שעור כזה [ה' או ז'] יהיה אה"כ שעורו כו"כ [ג' או ד'] יש לידע דכ"כ אם נגרע השעור ההוא מב' השעורים צ"ח יהיה ג"כ אה"כ שעורם ממש כמו השעור ההוא, אחרי שנגרע ממנו השעור ההוא, כי אחרי שידענו דהשני שעורים [של ב'] שוים ממש להשעור הזה [של ד'] ע"כ כל ענין שיש לפעול על השעור הזה [של ד'] להוסיף עליו או לגרוע ממנו יפעול כ"כ ממש על הב' שעורים האלה. וידע דעל כללים פשוטים וקלים כאלה [שיראו צעירי הקורא ממש לדברים יתרים] מיוסד כל חכמות השעור ועוד כמה חכמות המסתעפים ממנה, כי כן הוא בכל החכמות שהם בנוים ומשועללים על למודים קלים שהם כמו מושכלות ראשונות וככ"ז מוגיעים על ידם לקהל רוס ידיעתם.

(ד) בעלם ספרי 'יסוד תוסבע"פ' בארתי באורך איך שכמה וכמה חכמות דרושות למשפטי החולה אשר בלעדן אי אפשר לבאדם, ובלא ספק כי בעל שנמסרו הבאורים של המשפטים נמסרו כ"כ הכללים והיסודות של החכמות הדרושות להם ובאמת יש בכמה יסודות שמסתוים הם ציניהם והדברים ארוכין ורחבין.

(ה) בספרי בארתי עפ"י השלשה עולות שהנחתו בלשון חז"ל על יסוב קושיא: ח) פרוקא; א) שויה; ג) תירוק. והוא כי בכל יסוב יש שלשה פרטים: ח) עלם סבת היסוב; ב) איכות סבת היסוב; ג) המסובב מהיסוב. ח) עלם סבת היסוב, הוא הפרוקא להפריק המוסבס של שני המשפטים ומלד זה נקרא פרוקא זהו כמות מליחם בע"ז (ג' ע"ב) ולזה נגר ולא נגר דיפרקני"י כמות זהו

ואולם בענין הקושיות והסיעות והפשיטות הוא הכלל הנ"ל [רבאים מצד השקפת השו"י] כלל פשוט, כי מעולם לא תהיה שום קושיא ממשפט למשפט בעוד שיראה איזה שני ביניהם [ובן סיעתא ופשיטותא], אבל בענין התרוצים והרחיות יש כמה חלקים ויש חלק מהתרוצים שאינם באים מצד התגלות השנוי, וגם במקום שבאים מצד התגלות השנוי לא הוּו כלם על דרך אחד כי יש בהם כמה וכמה חלקים וכמו שנבאר בקצרה החלקים הראשים שיש בהם. כי בכל קושיא ממשפט למשפט הבחין המקשן שתי בדינות ביחס המשפטים זה לזה : א) שווי העיוני, כי מצד העיון יש מקום להשוותם ; ב) שנוי המעשה, כי באמת למעשה מבואר שהם שונים, כי אם יחסר אחד מאלה השתי בחינות לא יהיה מעולם שום קושיא. ולפי"ז מובן דכמו שיש מקום לדחות קושיות אם יבררו לו שגיאה בהבחנתו של שווי העיוני היינו שיבררו לו שבאמת יש איזה שנוי ביניהם, כן אם יבררו לו שגיאה בהבחנה השניה ג"כ תסור הקושיא, וכמו שמיצינו בכמה מקומות שיסוד התירוץ הוא להראות כי אינו מוכח משם כלל להיפוך, ויש בזה כמה אופנים. ובחלק התרוצים שבאים מצד סתירת בחינת שווי העיוני יש כמה וכמה חלקים והגם דבכלל באים כלם למטרה אחת להראות כי יש ביניהם איזה שנוי בכ"ז בפרט יש כמה חלקים בהם ופה נבאר שני חלקים ראשים : א) שנוי במעשה ; ב) שנוי בעיון. פירושו : א) שנוי במעשה, הוא בהמקום דהתרוץ אינו סותר להמקשן עקר הבחנתו בהשתוותם ורק שמראה לו כי למעשה יש ענין אחד שמבטל שוויום, אם כי באמת הם שווים מצד חלקי העיון. וכמו דאיתא בניטין (מ"ז ע"ג) "שאני התם דכתיב ולביתך" והכונה דהגם דמצד העיון שווים שני המשפטים האלה [של המוכר שדהו לפירות ופירות משרה אשתו] בכ"ז למעשה חלקם הכתוב, ובכ"מ השווה ע"ז וליגמר מינה ויש גם בזה כללים וכל התרוצים שהם מעין זה תכליתם לברר רק שנוי במעשה. ב) שנוי בעיון, הוא שמבררים שבאמת יש ביניהם שנוי ומדחה לו הבחנתו בשווי העיוני וכמו דאיתא שם (כ"ד ע"ה) "התם גברא לשלומי קא מכויין אנן ניקום ונקנסיה" הראה לו כי אינו דומה חך ענין של קנסו שוגג אטו מויד לזה הענין. וכן כל כי חני, ויש גם בזה כמה חלקים וכמה דרכים, אבל מפני אריכותם לא ראיתי לכותבם ורק חלק אחד מהם ראיתי לבאר, והוא דלפעמים יש שנוי מצד הוספת המושג" דבכלל הוא הרחיה מצד שמברר לו דיש שנוי העיוני בין שני המשפטים, אולם אינו מרחה לו השווי של המושג ההוא ורק שמראה לו דיש בזה עוד מושג אחד אשר מצד המושג ההוא אי אפשר להשוותם וכמו דאיתא בב"מ (ע"ג ע"ה וע"ב)

גם מליצה רב"ח כז"ב (ע"ג ע"ב) "לא תימחו הכא דנפלת ליה חליף לבר נגרה" כו' דכראותו היוז שדי [כמו שמיסים שם ר"א "היה" זז שדי" כו'] שבאמת היא שיה לעופות העמאים וכפ"ל הוא עה"פ כמו דאיתא במ"ר פ' אחרי ליה לחספ בו שוס שנוי וע"ז נפק הב"ק דכל גדולי חקרי לב שמו עיונס בזה להגיע עד תכונה ההבדל ולא בואו כי עפ"ל דברינו הנ"ל מובן דכה הענין המופק שני מוסגים יש להקרא ע"ד המליצה חליף. ועי' בס' נפלות יהודה (דפוס י"ד). ב) חיות ספת השוב, היינו ההבדל שיש בין שני המושגים [במקום דהקו' היו שני מושגים מזה ע"ז] וזהו השנוי שיש ביניהם. ג) המסיבב מהישוב שנהיטבו הדברים ותיבת תיך הולחתו בלה"ק ישר פי על תיבת משור מתגמז תימן [עי' ערך ערך תימן]. ושם בספרי נסחיה לדייק גם כזה לידע חיות שייך תיבה זו וחיות תיבה זו, ועפ"י שכתבתי גם סדר הקושיות למחלקותם ואכ"מ.

גבי פרדיסא זביני ודאי לא הוי זביני זווי כמלוח בשמר דמי וגובה מנכסים משועבדים
 א"ד כמלוח ע"פ דמו ואינו גובה מנכסים משועבדים. אמר אבוי ולא הוינו דר"א דאר"א
 מודה בשמר שכתבו אין צריך לקיימו וגובה מנכסים משועבדים א"ל רבא מי דמי התם
 ניתן להכתב הבא לא ניתן להכתב" הנה ראינו דאבוי השווה שני המשפטים האלה
 [פרדיסא עם מודה בשמר שכתבו] ול"ז ורבא מבדילן זמ"ז, ולא פליגי הבא על מושג
 אחד אם מצד זה יש להשותם או לא, ורק כ"א השקיף בזה השקפה אחרת, ורבא הוסיף
 בזה עוד מושג אחד אשר מצד זה אין להשותם, דהבא בפרדיסא לענין שיגבה ממשעבדי
 יש שני ספיקות: (א) מצד הברור; (ב) מצד עצם השמר. פ"י דגדר של השמר הוא דוקא
 בשמר ובעדים ואם יהיה שמר כתוב כהלכתו עם כל התוקף רק שלא יהיו עדים אינו
 גובה ממשעבדי, א"כ י"ל דבעינן אשר כל תוקף של שמר יהיה רק ע"י עדים ולא על
 ידו, והבא השמר במל ונשאר רק מה שהודה, וע"כ י"ל כיון דנחסר הברור במל השמר,
 ואולם יש מקום לומר דעדים בעינן רק על עצם השמר אבל אחרי דיש עליו עדים הגם
 דעתה נתאמץ השמר רק על ידו בכ"ז הוי שמר מעליא. נמצא דעקר הספק הזה הוא
 מצד הברור. (ב) מצד עצם השמר. דהנה ענין דמשעבדי הוא שיש ביד אדם לשעבד
 נכסיו על הכסף הן מהלואה והן במי"מ. אמנם הבא עצם השמר לא נכתב כהלכתו כי
 לא רצה כלל, ומצד הדין אין ביד השמר להוציא מטרותו ואולם בכ"ז הרי נתברר מזה
 כי לקח ממנו כסף וע"כ יש לספק מי נימא הגם דעצם השמר במל בכ"ז השעבוד הוא
 ע"ז דאם יקחו ממנו השדה יגבה הכסף ממשעבדי וא"כ לענין זה לא אבד השמר כחו
 או די"ל כיון דמתחלה לא נכתב כלל כדון ולא רצה כלל לכותבו במל השמר מכל וכל.
 והנה מהא דמודה בשמר שכתבו מוכח הספק הראשון דהגם דעתה נתברר ונתעצם
 השמר רק מפיו בכ"ז כיון דיש בו עדים גבי ממשעבדי.

(ה) ומעתה תתבאר הסוגיא הנ"ל בטוב, אבוי חשב דעקר הספק בפרדיסא הוי רק
 ע"ז הפרט דברור וע"כ הביא מאן. ורבא מודה ג"כ דבזה הפרט דברור שוים שני
 המשפטים בעיון, אבל הוסיף דהבא בפרדיסא יש עוד פרט נוסף שיש מקום לספק בזה
 והוא מצד עצם השמר וכנ"ל, ומבואר דברינו הנ"ל. ועד"ז מתפרשת שם כל הסוגיא
 דמצמצמים יותר ויותר. מקום הספק בפרדיסא עד כי לסוף מעמידים הספק בפרדיסא רק
 על נקודה אחת דגם בענין של "לא ניתן לכתוב" יש לחלק אם הוא מצד הזמן או מצד
 העצם, וגם אם הוא מצד הרצון או מצד היכולת המוסרי, כי בצורת המאמר של "לא ניתן
 לכתוב" יש לבוללם כלם, ואחרי שטביאים לפשוט מדא דר' יוחנן "גזירה שמא יגבה
 מזמן ראשון" מצמצמים הספק בהכאמר של "לא ניתן לכתוב" רק בעצם ולא מצד הזמן,
 וכמו שאמר לו "התם נהי דלא ניתן לכתוב מזמן ראשון אבל ניתן לכתוב מזמן שני,
 הבא לא ניתן לכתוב כלל" ואח"כ מצמצמים עוד יותר נקודת הספק מצד כי לא ניתן
 לכתוב והעמידוהו רק על הרצון ולא מצד היכולת הדיני, דגם בסברא מובן דיותר יש
 מקום לומר במול השמר במקום דאינו רוצה ולא שיעבד א"ע מבמקום שלא היה לו
 לכתוב מצד הדין אבל הוא שיעבד א"ע מרצונו, כי זהו יסוד כונת החלוק שנאמר שם
 "הכי השתא התם אי למיד ניהא ליה דלא נקריין גזלנא אי למיד ניהא ליה דליקום
 בהמנותיה מפיים לו למריה קמכוין שטרא מקיים ליה" ובנות החלוק היא דהבא הוי מניעת
 נתנת הכתיבה רק מצד הדין ולא מצד הרצון, אבל בפרדיסא הוי המניעה מצד הרצון

כי לא רצה כלל מתחלה לשעבודו, ובוה צמצם לו הספק בפרדיסא רק מצד מניעת הכתיבה של העדר הרצון, ומעט מעט הפשיטו יתר מושגי הספיקות שיכול להיות בענין הפרדיסא והכניסום תחת כלל הברור עד כי נשאר הספק בזה רק על מושג מצד אחד היינו מושג של העדר נתינת הכתיבה מצד שלילת הרצון.

(ו) ועפ"ז הוספתי שם לומר דבר חדש דהא דאמר ליה 'הכי השתא התם אי למ"ד ניהא ליה דלא נקרייה גולגא אי למ"ד מפיוס ליה' כו' אין הכונה מזה לקשר הך דינא גובה ממשעבדי עם הסברא דניהא ליה באופן שיהיה מוכח מזה דבמקום דלא ידעינן שם הך סברא דניהא ליה כו' בברור לא יגבה ממשעבדי דכפי שמבואר מדברינו עקר הכונה הוא להורות דיש הבדל בין אם המניעה [היינו מה שלא ניתן לכתוב] הוא מצד הדין [כמו בגול שדה ומכרה] או מצד הרצון [וכמו הכא בפרדיסא] וא"כ ודאי די"ל דכל עוד דלא נתברר בברור הפרט דהעדר הרצון לא מקרי לא ניתן לכתוב הגם דמצד הדין לא ניתן לכתוב, וזה ודאי דבגול שדה ומכרה גם אם לא נדע סברא ברורה שתעיד על רצונו כמו הסברא דניהא ליה בכ"ז ליכא ראייה להיפוך דלא רצה, ויותר י"ל דרצה, אמנם באמת הבאת הסברא דניהא ליה הוא רק לאמת ולברר ריהוק ההבדל שיש בין אם המניעה היא מצד הרצון ובין אם המניעה היא מצד הדין מצד דהיה מקום לומר דבכל אופן יש גם העדר הרצון וע"כ מובא הך סברא דניהא ליה לברר דמצינו עוד להיפך דבמקום דמכר לו דבר שמצד הדין לא היה בידו למכרו, בכ"ז היה רצונו לזה בלב שלם עד שמשתדל עוד בקיום של המכירה, וא"כ מבואר דיש הבדל במציאותם, דבמקום דלא ניתן לכתוב מצד הדין י"ל דרוצה בלב שלם וכמילא חלוקין זה מזה [גול שדה ומכרה מפרדיסא] מצד ההבדל הכללי שיש בלא ניתן לכתוב אם הוא מצד מניעת הרצון או מצד יכולת המוסרי. ואחרי דידעינן ההבדל הזה מצד הסברא ומצד המציאות ודאי די"ל דגם במקום דלא ידעינן בברור סברא על רצונו מכ"מ כיון דלא ידעינן הריפוך דלא היה רצונו לזה גובה ממשעבדי, הגם דלא ניתן לכתוב מצד הדין מכ"מ גובה ממשעבדי, והכלל הוא להיפוך דרק במקום דהעדר נתינת הכתיבה מצד הרצון מכמל השעבוד אחרי דידעינן בברור דלא רצה אבל במקום דעקר העדר הנתינה הוי מצד העדר יכולת המוסרי אינו מכמל כלל השעבוד דהם שני דברים נפרדים. נמצא דעקר הכונה מהא דניהא ליה הוא רק לברר ההבדל הכללי שיש ביניהם במציאות ואך שאינם נגבלים זא"ז עד כי מצינו גם בפי' להיפוך דבמקום דיש במכירתו העדר היכולת המוסרי יש שם הוית הרצון והשתדלות עצום בזה אבל לא על הנ"מ הפרשית. ובספרי 'כללי דהו"ל ודרכי לשונותיהם' כתבתי זה לכלל מיוחד דיש לפעמים אשר ההבדל הוא על מציאת ויש ג"מ גדולה בזה, דבמקום דההבדל הוא על הדין או כל חלוקי הדין נחתכים כפי ההבדל המבואר, ובמקום די"ל דההבדל הוא על המציאות י"ל דהדין הוא כפי עקר סברת ההבדל וכמו שיראה המעיין הנ"מ בזה בסוגיא הנ"ל ושם בארתי זאת מכ"מ. ועי"ה לעיל (פ"ג הענה ד' נד מ"ז) בהבאור דשמא יקניטנו ויובן יותר כונתי. ובספרי 'גושאי ההלכות וחלופותיהן' הארכתני בע"ה בבאור הסוגיא דב"מ הנ"ל והראיתי איך כי עפ"י באורי הנ"ל תתישב הסוגיא מאד וגם יתישבו פסקי ההלכה של הראשונים ז"ל אשר בלעדי זה הם תמוהין מאד ואכמ"ל (ו).

(ו) לגודל המועלת שזולא מדברי נפש אעתיק פה מעט מהן ובקצרה. הנה הך סנדל של ימא

הנה נתבאר לנו הכללי של שני המושגים ויתר החלקים הרבים שיש בענינים אלה אין

ליה" כו' נאמר שם צ"מ (ט"ו ע"ב) לעין אם חזר ולקחה מצעלים הראשונים, ובגמ' אינו מבוחר להדיא אם קאי רק על לא הכיר בה או גם על הכיר בה. אמנם רוב גדולי הראשונים כהבו להדיא דקאי רק על לא הכיר בה מאד והסברה של יוחא ליה שייכת רק בלא הכיר בה, עיי"ה בחו' ד"ה חזר ובגמוק"י שם ובמ"מ (פ"ט מהל' גזילה ואבדה ה"ט) והך דינא דממכר שדה גזילה גובה הלוקח מנכסים משועבדים נספק לדינא בכל אופן גם כשהכיר בה כמו שפסק להדיא הרמב"ם (בפ' הג"ל ה"ז) ובטורח"מ (ס' שע"ג ס"ח) וקשה מאד הלא כפי דמשמע מפשטות הסוגיא דצ"מ (ע"ב ע"ב) מוכח דעלם העיני דבגזון גובה ממשעבדי הוא רק משום דיתחא ליה כו' דאל"כ בעל השעבוד מאד דלא יתן לכתוב והיא קו' גדולה, הן אמת לכאורה יש מקום לומר דכל הני שסבירים דגובה ממשעבדי גם כשהכיר בה יסברו והסברה דיתחא ליה הוא גם כשהכיר בה, דירששו דהך סוגיא של חזר ולקחה כו' קאי ג"כ כשהכיר בה דהא הבעה"ת (בשער מ"א) סובר בפ"י כן דגם כשהכיר בה אמרינן מה מוכר ראשון לשני כו' משום דהסברה דיתחא ליה כו' שייכת גם כשהכיר בה, ועיי"ה בגמ"מ (בפ' הג"ל ה"ט), ובאמת יש שכתבו כן דהרמב"ם סובר להדיא דבגזון גובה ממשעבדי גם כשהכיר בה סובר כהבעה"ת הג"ל, דגם הדין דחזר ולקחה כו' הוא גם כשהכיר בה, עיי"ה בצאורי הגר"א בחו"מ (ס' שע"ג סק"ו) ואל"כ ממוילא מיושב קו' הג"ל, אמנם באמת הוא דחוק מאד וגם איך יישב כל דברי הראשונים שכתבו להדיא דמה מוכר ראשון כו' הוא רק כשלא הכיר בה, וזוהי ודאי דגם הם מודים דבגזון גובה הלוקח ממשעבדי גם כשהכיר בה. והה"מ שכתב דהא דחזר ולקחה הוא דוקא כשלא הכיר בה קאי על דברי הרמב"ם, והרמב"ם סובר בפ"י דהלוקח גובה ממשעבדי גם כשהכיר בה כנ"ל. אמנם כפי שבארתי הסוגיא בקלרה בפנים מיושבין מאד הדברים דעלם הסברה דיתחא ליה על דרך הצדוד הוי רק כשלא הכיר בה, וע"כ שם כשהחזר ולקחה בעלמו ואינו רוצה עתה להחזיר בעיני דוקא שיהבדר בהשערה צדורה דלקחה עבודו והוא רק במקום דידעין ברוב הדבר מאד דיתחא ליה, זה שייך רק כשלא הכיר בה אבל כשהכיר בה אין להחליט לו דאי, ובצ"ז צ"מ גובה הלוקח ממשעבדי גם כשהכיר בה ולא אמרינן דלא יתן לכתוב כיון דגם בזה האופן הוי העדר נתינת הכתובה רק מאד היכולת הדיני, וזוהי לא אמרינן דלא יתן לכתוב וכמו שנתבאר בפנים.

וראיה גדולה לדברי [דגם אלו שסבירין דמה מוכר כו' הוא רק כשלא הכיר בה מודים דגובה ממשעבדי גם כשהכיר בה] מסוגיא מפורשתה צ"ק (ג"ה ע"ב) מאי לאו בע"ה דלא ידע דקרקע נגזלה" כו', לא בלוקח ה"ח וידע" הרי דמוכח בפ"י דסבירים לדבר ברוב דהכא איירי כשהכיר בה דאל"כ ל"ל לומר מאד דלא ידע ה"ל דבלא"ה הוי שוגג מאד דלא ידע, וגם מה מהני התיובך דאיירי בת"ח, וע"כ דידעו דאיירי כשהכיר בה והיא ראויה גדולה. הן אמת דיל"ג דגם לפי דברי עדיין יקשה פשטות הגמ' דל"ל למימר "מאי לאו בע"ה" הו"ל לומר מאי לאו דאיירי כשלא הכיר בה, דהא גם אם יוחא דגם כשהכיר בה גובה מ"מ הלא בלא הכיר בה ודאי דגובה [מאד עלם הדין] וכבר התעורר בזה בש"מ עיי"ש, והוא באמת קו' גדולה. שוב ראויה דלפי דרכי"ש ליישב ג"א בפשיטות, דמאד עלם הדין ודאי דאין ספק דכשלא הכיר בה יש יוחר מקום לומר דגובה ממשעבדי מכהכיר בה [דכהכיר בה יש מקום לומר דלא שייך כ"כ הסברה דיתן לכתוב וכנ"ל] ואולם מאד העיני דקגם יש מקום לומר להיטיב דרק כשהכיר בה גובה אבל כשלא הכיר בה י"ל דלא קבשו [מאד דלא קבשו שוגג אצו מזיד] והספק הזה של לא הכיר בה יש לייצר גם באופן דהכיר בה דהא כשהכיר בה ובע"ה הוי ממש כמו כשלא הכיר בה ובת"ח [ורק אינו ממלקין בין לא הכיר בה ובין ע"ה עיי"ה בחו' בד"ה דאחא ובש"מ שם] ואחרי דידע

בדי לכותבם בפה ואחשוב כי בדרך כלל יהיה ציור ברור להקורא מדברינו הנ"ל להבין החלקים הראשים שיש בזה ואיך כי כלליות דרפי הסוגיות בנוים רק על ידיעת המושגים הפנימים. ובעצם ספרי נתבארו כל אלה בפרט.

פרק ששי.

דוגמא מאגדות המופשטות.

(א) בַּנְהַרְרִין (5"3 ע"3) «אמר ר' יצחק יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע שאלמלא בא מלאך וספרו על פיו בקש לגנות כל שירות ותושבחות שאמר דוד בס' תהלים». והוא כאמר תמוה. וברש"י בדיה לגנות כתב «שהיה מסדר שבחות נאות יותר מרוד ואלו אמרן הקב"ה היה נוטה אחריון יותר מאחרי השירות שעשה דוד», אמנם קשה לצייר הדבר כפשוטו היתכן אשר ברנע א' יצלה לנבוכדנצר הרשע להגיע אל מרום מצה המעלות להשיג עוד יותר ממה שהשיג דהע"ה כל ימי חייו ברוב עמלו ויגיעו וקדושתו וטהרתו, ואם באמת הגיע למדרגה רמה כזו מדוע עכבוהו ומדוע קללוהו עוד הלא ההשגה וההברה הם הפשים ומופשטים ואין להם שום קשר ויחס קדום לאיזה אנשים בפרט, ורק כל מי שזוכה למדרגתם הוא עומד במדרגה רמה ונשגבה וא"כ מדוע עכבוהו וקללוהו, וע"כ ראיתי לבארו בע"ה עפ"י דרך של שזוי המושגים הפנימים.

(ב) דע, כי יש שני למודים בהליכות הדת שיריעתם מוכרחת לכל יהודי באשר הוא יהודי: (א) למוד עיוני; (ב) למוד מעשי. פ"י למוד עיוני הוא הלמוד כמציאת ה' וזכרת ה' והשגחתו על בראויו; ולמוד מעשי הוא הלמוד ממסירת נפש על קדושת השי"ת אשר בעת שיגיע אליו ענין העברת הדת, שעפ"י תנאי הדת מחויב למכור נפשו ע"ז או בשמחה עצומה ובדביקות נפלא ובהולך בחליל ולך למקום ההרגה. ושני הלמודים

דאיירי בהכיר בה ע"כ לא רצו לדגן מהכיר בה ללא הכיר בה, ואלו יותר לזייר הך אופן גם כשהכיר בה וממילא ידעין דכ"כ בלא הכיר בה, ואחרי דמשני «לא בת"ח דידע" ממילא י"ל דאיירי דוקא כשהכיר בה [זולת להך דעה שמתלקין בין זה לזה וכי"ל עיי"ה בתו' הג"ל ובש"מ] והרבה הארכתי בספרי בזה ובדברתי כל התולאות לדיגא מזה וגם לענין החלוק אס השבח הוא כנגד היצאה או יותר על היצאה עיי"ה בתו' ואב"מ. גם חקרתי שם בהך פוגיא דב"מ מלד החקירה אס אפשר לחלק דבר אחד לשנים, דהחקירה אס בעל השטר מכל וכל נעכלת עם החקירה הג"ל, וכל מי שיעין דדברי האחרונים בזה יראה ויגיש כי כל דבריהם דחוקין דיש כמה שרצו לומר דלהני דסוכרים דהא דחזר ולקמה הוא דוקא כשלא הכיר בה אמרין דגם הדין דגובה הוא כשלא הכיר בה ומדברי הג"ל שכתבתי כבר מבוזר בקול דבריהם, ועי' חו"י (סו' ל"ח) ולא העיר כלל מגמ' דב"ק ועיי"ה בש"י ועי' יה"ת בב"ק (ל"ה ע"ב) ודבריו אינם מובנים לי דהא החליט שם דהכונה בב"מ דיתן לכחוב הוא רק מלד אס חזר ולקמה עיי"ה והמעין בלדק יראה כי כל דבריו דברו תימה הם והעקר הוא כמו שכתבתי.

האלה הם צמודים ומשולבים ביחד כי כל מה שתגדל יותר ידיעתו ממצויאת ה' והברתו וסדר השגחתו, יקל בעיניו מיתתו עבור קדושת ה' ויגיע עוד למדרגה כזו שיצפה וימתין למסור נפשו על קדושת השם, כי כשיעריך לנגדו העונג של ההשגות הנעלות שישג בעת שנפשו תסיר מעליו שמלת הגויה או ישתוקק מאד לזה ומרוב שמחתו ותשוקתו לא ירגיש כי"כ היסורים והמכאובים הנופנים כאשר כתבי הראשונים ז"ל: כי המוסר נפשו בלב שלם אינו מרגיש כי"כ היסורים. ולדברינו הנ"ל יש להראות כי ענין זה [אשר בהשקפה ראשונה נראה כמו זר ותמוה] מותאם עם דרכי הטבע והשכל. כי עוצם ציוריו מההשגות הנעלות ימלאו כל הדרי לבבו שמתה עצומה עד כי הכאב והצער לא יחשבו מאומה בעיניו ולא ירגישם כי"כ נגד התענוג הנפלא שיש לו מציוריו. וכמשפט כל תענוג שעפ"י רוב יש בו גם ענין צער ואולם מצד גדול התענוג יתבטל הצעת ולא ירגישו (*). (ה) זגם יש עוד ציור אמיתי להקל ענין מסייג ולהשתוקק עוד לזה, כי האדם השלם אשר לבבו מלאה מציורי השי"ת ומציורי הנצחית יודע כי תכלית חיי הזמן הוא רק חיי הנצח והמות הוא האמצעי לזה, כי הוא המעברה שיעביר את האדם מחיי הזמן לחיי הנצח מעולם הגבולי והתכליתי לעולם הבלתי גבולי ובלתי תכליתי, וע"כ מצייר תמיד כי שני מיני החיים חיי הזמן וחיי הנצח הם כמו שתי יריעות, חיי הזמן היא היריעה הקטנה, וחיי הנצח היא היריעה הגדולה, ותכליתם הוא שיתחברו שתיהן ביחד, וכמו היריעה שיש לה להתחבר עם היריעה השניה מתנאה הוא דכל חוטיה יהיו טוויין ושזורין זל"ו, ובלא זה לא תתחבר אל השניה, כן יש דהאדם להשתדל לחבר כל חוטי חיי הזמן זל"ו ביחד בכדי שתתחבר בלולאות המות אל היריעה הגדולה מחיי הנצח. וההתחברות של חוטי החיים זה לזה הוא שמכל רגעי חיים הזמנים לא תהיה רגע א' שחיי הנצח לא יהיו רשום עליו, כי הרגעים שיתנועעו רק אל חיי הזמן הם מפרידים חוטי החיים זמ"ו והם נחשבים למדק וחלל גדול ביריעת החיים, וע"כ מתנאי השלימות הוא להשתדל להעלות כל עסקי התיכונים הזמנים על מובח חיי הנצח להפיה בהם רגשי הנצחית שיכוין בעת התעסקותו בהם כי הוא רק להחזיק קשר הנפש עם הגוף, בכדי שיוגע מזה אל מטרתו מעבודת ה' ותורתו, מטרת הנצחית, ואז גם הרגעים מהתעסקות בקניני הגוף הם משזורים עם חוטי חיי הנצח ומתאחים ע"י זל"ו (ג).

(ג) והנה האדם שמשים מעיניו בזה וכל ימי חייו מתנועע רק אל הנצחיות ומשתדל לסול דרך ומסלה גם להדרות שיבאו אחריו [כי מתנאי הנצחיות שיראה שיהיה לו השארה גם בין החיים כמו שכארתי בספרי עב"י (דנוס ג') עיי"ש] יבין כי לכאשר תצולח יחשב אם יצלה לו אשר גם במיתתו יהיה מופת לרבים להשריש ברגע האחרונה מימי חייו, הוא רגע של הפירוד הנפש מן הגוף, למוד נשגב בעיניו הדת לבני דורו ולהבאים אחריו, כי אם ימות על קדושת השי"ת או גם ברגע מיתתו יעשה רושם ותעצומה גדולה על בני דורו והבאים אחריו. והוא שמצינו כי השלמים האלהים קוו בכליון עינים לזה, וכמו שמצינו בברכות (ס"ח ע"ג) שר"ע אמר "מתי יבא לידי ואקיימנו"

(* מ"כ וזל"ך יבאו ההענות מהב' סדקים האחרונים האלה נקו' מיוחד בלא"ה מ"כ מספרי זה וכ"כ מ"ש בפנים זאת סגור מה () ידע הקולא כי יש ע"ז הערה ויעיין בלא"ה כי ענינים יקרים ויכבדים וכללים בההענות.

זעוד היו כמה שלמים ואנשי מעלה אשר בלב מלא גיל וחדוה הערו נפשם על קדושת שמו, כי מצד עוצם ידיעתם והכרתם מציאת ה', שמו כל מעינם בציורי הנצחיות, והלמודים ממסירת נפש היו המיד: חקוקים על לוח לבכם ואולם כל עוד שלא הגיע לידם בפועל היה ענין כסי"ג למוד עיוני, אבל מלמוד מסי"ג בעיני הגיעו אל מסי"ג בפועל כי הלמוד העיוני מועיל מאד לקיום המעשה בפועל ובהיחוד בענין מסירת נפש, ויש כמה מצות אשר תכליתן הוא ללמד כסי"ג העיוני. ובספרי "תורת ה' תמימה" ובבאורי על המיר כתבתי בכ"מ כי אחד מהמעשים של קרבנות הוא ג"כ להשריש למוד העיוני של מסי"ג ובארתי עפ"יו כמה ענינים בע"ה ואכ"מ (ג).

(ד) והנה באופן השנת של השתי ידיעות האלה [מציאת ה' ומסירת נפש] יש שני מדרגות: (א) אמונה; (ב) הכרה. ובאופן ההכרה יש ג"כ שתי מדרגות: (א) מצד הנסיון; (ב) מצד הלמודים. נמצא דברך כלל יש שלשה מדרגות בזה: (א) מצד האמונה; (ב) מצד הנסיון; (ג) מצד הלמודים. באור הדבר: (א) מצד האמונה, היא האמונה הפשוטה המושרשת בלב כל איש מישראל, וכמעט אשר הוא כמו טבע נמועה בכ"א מבני ישראל להאמין בלב שלם במציאת ה' והשגחתו הנפלאה. והשתי מדרגות אשר מצד ההכרה הוא כן? (א) מצד הנסיון בעת שיהיו נסים גלויים יוצאים מן הטבע אשר כלם יראו כי יד ה' עשתה זאת: (ב) מצד הלמודים, אם יזכך את חומרו וינתק מעט מעט את כל השנתו מנרתיק החומר והגויה וילמוד הלמודים הוכים והנעלים הדרושים להשגת אלהות אז יגיע מהם אל ידיעה זו כשעור שיש ביד אדם להשיג מזה. והוא ממש כמו שאחד רוצה לידע אם יש שם בבית פלוני [הנראה כמסוגר] איזה אנשים, אפשר שיתברר לו זה ע"י שלשה אופנים: (א) שאחד יאמר לו בכרור שראה שם אנשים ויאמין לדבריו והיו ידיעה מצד אמונה; (ב) אם עמד אחורי הכותל ושמע איך שמדברים שם דברים מסודרים המתחסים רק אל אנשים או הגם דלא ראה עוד אנשים בעיניו, בכ"ז יכול לומר כי יודע בכרור שיש שם אנשים והוא ידיעה מצד ההכרה כהנסיון; (ג) אם צלחה בידו להציץ ממחרכי הבית וראה תמונת אנשים והיו ידיעה מצד הלמוד כי יודע כי תמונה בוו כתיחסת רק לאנשים ואם כן הוא אינו ממש כמו מצד הלמוד אבל בכ"ז יש בזה איזה דמיון לזה ובאופן זה נערכים גם השלשה מדרגות הנ"ל בידיעת מציאת ה' כמובן מאליו. והנה בדרושי בארתי דכל כדרגה היותר נעלה שראדם מגיע אליה, אחרי רוב עמל וניעה וע"י האמצעים היותר כבדים, בהכרה שהוא בטבע האדם, והניעה והעמל והאמצעים יעורו לו רק לפתח כחותיו הטמונים בקרבו אבל אין שום אמצעי בעולם שיברא טבע חדשה, ומצד זה מצינו בכמה ענינים דמשותים האיש השלם עם האיש הפשוט, דמה שהשלם עושה מצד שלימותו יעשה כ"כ האיש הפשוט מצד הטבע, ותכלית כל הניעה והעמל והשלימות הוא להגיע למדרגת הטבע הראשונה, והיא חקירה נכבדה ואכ"מ (ד). ולפי"ז מובן דגם ענין מסי"ג יש בטבע, דולת זה לא היו מועילים גם הלמודים היותר נשגבים להביאו לענין כסי"ג וכנ"ל.

(ה) והנה בפתוחתי לבאורי על תהלים כחבתי, כי תכלית ס' תהלים הוא ללמד שני הלמודים הנשגבים האלה של ידיעת מציאת ה' ושל מסירת נפש ונחלקו להכמה ספרים נגד החמש מדרגות שיש בנפש, כי הנפש יש לה חמשה שמות: נפש, רוח, נשמה, ה', יחודה. [ע"י מ"ב (ט"ד) ודברים (פ"ג)] ועניני הלוקי השמות הוא כערך

המדרגות שיש בנפש בענין תשוקתה לעניני אלהות ובענין השגתה וסדר עלייתה ממדרגת למדרגה, מן המדרגה הראשונה של מצב הדמויות עד המדרגה האחרונה משלימות הנפש, ובעת שמגיע אל מדרגה זו נקראת יחידה, כאשר בארתי כ"ז בכ"ט בכאורי על מ"ד וע"י, וביחוד כתבתי בזה מאמר נכבד בספרי "תורת ה' המיכה" (ה). ונגד זה נחלק ספר תהלים לחמשה ספרים, כל ספר וספר ימיל למוד מדרגה אחת, וספר החמישי הוא נגד מדרגת יחידה, כי בסוף מדרגותיה התפעל ברגשיות קודש, ולבב האדם יהיה אז צר מלהביל כל רגשי ההתפעלות הסוערים בקרבה [ומשי"ב (בסע"ה ה')] דאו תשקוט מהמיתה הוא בערך תשוקת ידיעת עצמותו, כי תגיע לתכלית הידיעה מהעדר הידיעה, אבל בעניני ההשגות תשתוקק עוד יותר וכמשי"ב בקצרה בהערה הנ"ל] ותשתדל להוציאם הוצה בכל מיני שירות ותשבחות שב'עולם [וזהו ענין ההלולים שבכוף תהלים] והשלמת הספר היא באפשרות הגעת האדם לכוף תכלית המדרגה האחרונה ממדרגת יחידה ואמר "כל הנשמה תהלל יה הללויה" כי הנפש הגיעה אז למדרגה רוממה כזו שתשים כל מעיני תשוקתה להפריד הקשר מהגוף, ושתשאיר בעצמה בלי שום לבוש מלבושי הגויה להתרכק בדודה העליון לצרור בצרור החיים ולהשיג השגות נעלות מהשגות אלהות, ומדרגה זו היא המדרגה האחרונה של למודי הדת בענין מסירת נפש שבאה מהכרת אלהות מצד עוצם שלימותו ולמודיו. והנה באין ספק כי יש בכמה פרטים יתרון להידיעה הבאה מפאת ההכרה מהידיעה שבאה רק מצד האמונה לבד. וע"כ השתדל דהע"ה להביאם למדרגה הרוממה לידיעה מפאת ההכרה, אולם גם באופן ההכרה יש שתי מדרגות: מצד הנסיון, ומצד הידיעה וכמשי"ב ל, א"כ מה שרצה לפעול שיגיעו למדרגת ההכרה מצד הלמודים הנעלים, באמת אפשר שיגיעו גם לזאת המדרגה בלעדי הלמודים האלה ורק ע"י הנסיון לבד, כי ההכרה תבא גם מצד הנסיון וכנ"ל וכמו שאמר במכילתא בשלה (פ"ג) "מנין אתה אומר שראתה שפהה על הים מה שלא ראה יחזקאל" כו', וזהבנה דאו היה ההכרה מצד הנסיון גדולה מאד עד כי לא היה שום מקום לספק בזה, ולהכרה שמצד הנסיון יגיעו כלם בשוה, וע"י כוטה (י"א ע"ג) ומ"ד בשלה (סוף פס"ג) ובמ"ד נשא (פ"ד) ויש לפרשם ג"כ ע"ד הנ"ל. ומסילא מבואר דגם הכס"י"ג שבא מצד ההכרה אפשר להיות גם ע"י הנסיון כמו ע"י הלמודים, דההכרה ומס"י"ג אגודים הם ביהר וכנ"ל, אמנם בב"י אין מקום לומר דלמותר להתייגע בלמודים האלה להגיע להכרה אחרי דאפשר להגיע לזה באמצעות הנסיון בלי עמל ויגיעה, דכפי הקי הבריאה הבוללים ובפי משטרי וסדרי ההנהגה האלהות הקבועים אי אפשר שתהיה תמיד ההכרה מצד הנסיון היינו עפ"י נסים גלויים, כי הנסים והמופתים היוצאים מן מערכי הטבע יבאו רק לעתים רחוקים, ועקר תכלית האדם הוא אשר גם בעת שההנהגה הטבעית תשלוט שלטת במרחבי תכל, גם אז יכיר גדולת ה' ועווו, והוא רק ע"י דרכי הלמודים ומי שיאמר כי למותר לעמול בהלמודים הרחוקים האלה, כי לוא יחפוץ ה' להאיר עיני בני החור לא קצרה ידו להופיע אור גדול ע"י נסים גלויים עד כי כלם יכירו גדולתו ורוממותו, הוא איש אשר השגה ה' לו מחכמתו, ולב בער לו, כי איש המשביל ונבון דבר יודע כי עולם כמנהגו נוהג.

(ו) ועתה נבא לבאור הבאמר הנ"ל. הנה בענין זה של דניאל הכו"ע היו נסים רצופים וגלויים ונוראים היוצאים מדרכי הטבע עד כי כל אחד ואחד הרגיש יודע כי רק ה' עשתה זאת, והאמינו במציאותו וזכיתו תכלית תכלית ובהשגחתו על עמו בכלל ועל

חסידיו בפרט, וכמו רמבואר בדניאל (ג', כ"ח—ל"ג) איך שנבוכדנצר בעצמו הודה על מציאת ה' ויכלתו, ושם בסנהדרין (ל"ג ע"ה) "בשעה שיצאו חמו"ע מכבשן האש באו כל עכו"ם וטפחו לרשעיהם של ישראל על פניהם אמרו להם יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לרמות" כו' וע"כ אמרו "יוצק זהב רותח לתיך פיו" שאלמלא בא מלאך וסמרו על פיו בקש לגנות כל שירות ותשבחות שאמר דוד בס' תהלים" כי רצה לומר כי אך למותר הוא להתיגע ולעמול בהלמודים הנעלים של מציאת ה' ובהקדמות הגשניות הדרושות ליה, ולבלות ע"ז מבחר ימי חי האדם [אשר זהו התכלית של ס' תהלים ובני"ל] כי הלא בעת שהקב"ה רוצה להכיר לבני אדם מציאותו והשגחתו, אז ברנע אחד ישנה סררי בראשית עד כי כלם יכירו גדלו ועוזו מצד הנסיון ויודו במציאותו, אולם באמת "בא מלאך וסמרו על פיו" כי המלאך הממונה על הבריאה היינו חוק הבולל מטבע הבריאה אשר הוא מלאך ה' כי בדבר ה' שומר את תפקודי הקי הטבע, המלאך הזה "סמרו על פיו" כי עפ"י מלאכות של המלאך הזה יש לכל אחד לראות שנינו ושמותו מרעיונו הנתעב והנאלח והכונה כי ממלאכות המלאך הזה [מהטבע ששלוחה מאת ה' יוצרה ובוראה לפעול פעולתה] ידעו כלם שגיאת הדברים ולא יעשו שום רושם וע"כ בעודם בפיו נבלעו ונשחתו כי לא עשו פרי הוצה, ובכלל בנוי המאמר על שווי המושגים כי בהתבוננם אשר מצד התכלית [בנוגע להכרת אלהות ומס'נ] שווים שני המושגים האלה [המושג מס' תהלים והמושג מהענין הזה] וכל המושגים הפנימים שיש להוציא מס' תהלים בנוגע לזה יש גם להוציא מהענין הזה ובחשקפה ראשונה יש מקום לומר דלמותר הוא ס' תהלים, אמנם באמת כפי האמונה הטהורה והיסודות המקובלים באומה מענין מערכת ההנהגה האלהית אין יסוד לרברים כאלה וכמעט לכפירה יחשבו, על כן שמו הרעיון הזה בפה של נבוכדנצר הרשע והראו גלוי הטעות והשגיאה מהרעיון הזה, וכבר מצינו עוד מאמר כעין זה בילקוט סוף תהלים מטענת הצפרדע על ס' תהלים וגם שם יש לפרש עד"ז ואבמ"ל יותר (ו). ותכלית של המאמר הזה בסנהדרין הוא להשריש שורש חוק מהכרחיות עמל ויגיעת האדם על השגת ידיעת אלהות, ולא יסמוך על הנסים ולהגיע לזה מצד הנסיון ורק שיראה לעמול ולהתיגע בתורת ה', ובהלמודים הרוחניים הכלולים בה, ויגיע להשיג עניני אלהות מצד הלמודים כשעור שיש ביד איש רץ להשיג בעודנו חי כי זה כל האדם.

פרק שביעי.

דונתא מלגדות הממוככות.

א) בשבת (ס"ח ע"ה) "א"ר חמא בר"ה מאי דכתיב כתפוח בעצי הער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה פרוי מודם לעליו אה ישראל הקדימו נעשה לנשמתו" ובתו" שם בדי"ה פרוי אתרי שהקשו שם רתפוח לא היו פרוי קודם לעליו ותרצו

דתפוח היינו אתרוג כתבו "ואתרוג פרוי קודם לעלוי שדר באילן משנה לשנה ואחר שנה נושרין עליו של אשתקד ובאין עלים אחרים הוי פרוי קודם לאותם עלין" ואח"כ נשארו בתומה "דבהאי קרא לא נמשלו ישראל לתפוח אלא הקב"ה ברכתיב כן דודי בין הבנים עי"יש. והוא באמת תומה גדולה בפשט המאמר, והנה גם בלא"ה יש להבין יחס השווי של קדימת נעשה לנשמע לקדימת פרי להעלים, וע"כ ראיתי לבארו בעיה לפי דרכנו עפ"י שווי המושגים הפנימיים להראות כי המושג הפנימי של קדימת נעשה לנשמע והמושג הפנימי של קדימת הפרי להעלים בתפוח הם שוים ודומים ממש מכל צד, וממילא יתבאר דבקרא זה מבואר דנמשלו ישראל לתפוח.

(ב) נודע דכל נמצא יש לו שורש [וכן כל מושג מדעי] כי אין דבר עושה את עצמו ויש בזה שני חלקים: (א) שורש המספיק, אם יש להנמצא רק שורש אחד שהמציאו נקרא השורש בשם "שורש המספיק" יען כי הוא לבדו חספיק להמציאו; (ב) שורש שאינו מספיק, אם יש לו כמה שרשים אשר רק בהתאחדותם [אם הם שרשים שזה אצל זה] או מהשתלשלותם [אם הם שרשים שזה תחת זה או זה אחר זה, אם יש כמה דברים שגשגתלשלו ויצאו זה אחר זה עד שיצא הנמצא נקראים כלם בשם "שרשים" כי בלעדם לא היה יצא מציאותו, כמו לכל בן הגולד יש ליחס לשרשים האבות של הוריו ואבות אבותיהם עד אדה"ר, ולהפרי מהעץ יש ליחס לשרשים הגרעין שממנו נשתל העץ. והפרי שממנה לוקח הגרעין והעץ של הפרי ההוא וכן כסדר עד העץ הראשון והם נקראים זה תחת זה או זה אחר זה כמובן. ובמושגים מדעים יש ג"כ המדרגות האלה ובנקל יבינם המעיין ולא רציתי לציירם פה כי אין כאן מקומם, וכן יש עוד כמה חלקים בזה אשר ידעתם תביא תועלת גדולה ואכמ"ל (ה).

(ג) והנה בעולם ההיה אין לנו שורש המספיק כפי מובנו האמיתי כי לכל דבר יש כמה שרשים שקדמוהו והוו משרשים שות"ו. וכ"כ כמעט שאין לצייר מציאות של איזה נמצא בלתי ההתאחדות של שרשים שזה אצל זה. והשורש המספיק האמיתי הוא רק הקבי"ה לבדו, וע"כ ענין חלוקת של שורש המספיק ושאינו מספיק יתכן לומר רק בדרך השאלה, ואולם גם בשורש שאינו מספיק משרשים שזה אצל זה יש תמיד להתבונן במספר כמות השרשים, כי ידוע שיש תמיד יחס וקשר בין השורש להנמצא שבא ממנו ואולם כל מה שיתרבו השרשים זה אצל זה על מציאותו יחלש הקשר והרבוש שבין כל שורש ושורש לבד אל הנמצא כי ברבות השרשים ימעט כח פעולת של כל שורש לבד על מציאת הנמצא, וכערך התמעטות פעולתו ימעט גם ערך יחוסו ודבוקו אליו [כי היחס והקשר הוא רק מצד שגשגתלשל ממנו] וממילא מובן דכל מה שיתרבו השרשים יחלש היחס, וע"כ בעת שנרצה למוד ערך היחס שבין השורש להנמצא יש להתבונן תמיד במספר השרשים של הנמצא, וכן יש לשום עין אם כל השרשים פועלים בשווה או שיש כי שפועל יותר וכו' שפועל מעט, כי השורש שפועל יותר על מציאותו גם היחס שלו עמו חזק יותר וכן הסבות הגורמים קיום הנמצא הם ג"כ שרשי קיומו ובהם יש

גי' סדר החלקים הנ"ל. והנה כל עץ פרי העץ הוא שורש הפרי אבל רק שורש שאינו מספיק להעץ לבדו, לא יוציא הפרי ולא יספיק גם לקיומה עליו, כי רק עץ עפר הארץ שהעץ שתול שם ועוד כמה דברים המחברים את העץ לעפרו והפרי להעץ תגדל הפרי ותתקיים על העץ, וע"כ כא"י מהם נקרא נגד גדול הפרי וקיומה שורש שאינו מספיק ולפי דברינו הנ"ל מובן דכל מה שיתרבו הדברים הדרושים לגדול הפרי וקיומה על העץ [אשר הם נקראים שרשי הפרי] יחלש הקשר הפנימי שבין הפרי עם כל שורש ושורש בפ"ע, וידוע דבכל פרי דרוש כמה וכמה דברים לגידולם וקיומם על העץ, כמו הגשם במדה ועלי העץ והשמש והאוויר הממוזג וכדומה, ואם יחסר אחד מכל אלה לא יגדלו או שלא יתקיימו על העץ, וא"כ יש להבין דהקשר שבין הפרי לעצם העץ אינו חזק כ"כ אמנם, והאתרוג יגדל ויתקיים על העץ גם כשיחסר הרבה מהדברים הנ"ל שהוא גדול על כל מיני ומתקיים על העץ משנה לשנה, וברוב העתות והזמנים לא יפול מעצמו וגם בעת אשר העלים נשרו מהעץ יתקיים על העץ. א"כ יש לשפוט מזה דהקשר אשר בין האתרוג לעצו הוא הקשר היותר חזק מכל הפירות דיש בו קשר טבעי פנימי המקשרו ומדבקו אל עצם העץ, כאשר באמת יש ענין אחד המוכיח למדי התקשרותם הפנימי דידוע דבאתרוג מתאחדים העץ והפרי גם בהטעם וכמו שאמרו בסוכה (נ"א ע"ה) "עץ שטעם עצו ופריו שוה הוי אוטר זה אתרוג".

ד) הנה בבאורי על מ"ד וע"י כתבתי דענין מעלת קדימת נעשה לנשמע שנשתבחו בזה האומה אינו כפשוטו, דכפי פשוטו אין ליהרם זאת למעלה רק לבהילות, ולחפזון כי הוא נגד חקי הדעת והתבונה והשלימות המהיובים לכל איש להתיישב היטב קודם שמחליט על איזה דבר ולעקול היטב כל הלקי וצדדי הספיקות [ועו"ש "עמא פיוזא דקדמיתו פומיכו" כו' וע"י בהערות (הערה ה')] וע"כ כתבתי דיש בזה כונה פנימית. דאם אחד יבקש מחבירו שיעשה לו איזה דבר וישיב לו שיבאר שאלתו שישמע מה שמבקש ממנו, תכלית בקשתו לשמוע הוא מצד שני דברים: א) שידע מה לעשות, כי כל עוד שלא ישמע מה שמבקש אינו יודע מה לעשות; ב) שידע אם לעשות, כי אולי לא יתרצה לזה בשום אופן מצד כי ישמע אשר התמלאות בקשתו יהיה בנפשו או במארו, וכ"ז הוא בסתם אנשים אבל המלך שיאמר לעבדו שיעשה לו איזה דבר והעבד ישאלתו ע"ז שיבאר לו שאלתו שישמע מה שמבקש ממנו, בזה הוי תכלית השמועה רק שידע מה לעשות ולא אם לעשות, דהלא אם הוא גם בנפשו ובכל מארו הוא מחויב למלאות שאלתו. והנה במקום דבקשת השמועה היא גם אם לעשות [כמו בסתם אנשים וכנ"ל] אינו יכול להבטיח לו על התמלאות שאלתו כל עוד שלא ישמע ממנו, אבל במקום דהשאלה היא רק מצד שידע מה לעשות [כמו במלך ועבר] יש לו להבטיח על התמלאות גם קודם שישמע, ולמען שידע המלך כי רצונו לשמוע הוא רק שידע מה לעשות לא אם לעשות, יש לו עוד להסדום ולומר לו כי הנני מוכן לעשות הכל ורצוני לשמוע הוא רק שאדע מה לעשות בכדי שלא יהן לו שום מקום לחשוב כי הרצון לשמוע הוא שיתיישב אם לעשות ויחשב כמו מורה. ועפ"ז מוכן דענין קדימת נעשה לנשמע הוא ענין הבטחה וקבלה על התמלאות חקי התורה ומשפטיה לדורות בכל מקום ובכל זמן גם בעת שהקיום יהיה בנפשם ובמאדם, כי משו"ז הקדימו ואמרו מתחלה נעשה להראות כי מה שמבקשים לשמוע הוא לאו אם לעשות או לא, דבכל אופן יקיים ויעשו גם אם

בגלל זה תבא ברזל נפשם וישפכו דמם כמים גם אז לא יסורו מדרכי ה' ורק שרוצים לשמוע שידעו מה לעשות, וע"כ קודם שבקשו שישמיע להם המוטל עליהם הקדימו ואמרו נעשה בכדי שלא יהיה שום מקום לחשוב להשמיעה היא אם לעשות או לא. מכאור מזה הדכינה של נעשה ונשמע היא לקיים דבר ה' תמיד, גם בעת אשר רבים יקומו עליהם להעבירם מדתם וינקמו מהם נקמת דתם ישרופם חיים ויבלעום כתנינים וירמסום ברגלם ויאכלום בכל פה גם אז לא יטו מאמנת לבבם הטהורה וכ"ז עצור בהבטחה של נעשה ונשמע (ג). וא"כ בצדק ראויים הם להתהלה ולתפארת על קדימתם נעשה לנשמע, כי לא על ברכי הבהלות והחפזון נולדה תשובתם רק על פי משקל המתנות ושלימות הנפש ויסודי הכינה הישרה שקלו ומרדו המלות המעטים האלה האוצרים בקרבם ידיעתם מוזהר נפשם ומסגולתם הנעלה לבכר כחות הנפש על פני כחות הגוף ובעד כל כופר לא יכפפו הרוח אל החומר והנפש אל הגוף. וגלוי וידוע לכל כי לא כזבו בהבטחתם הנאמנה על קיום הדת בכל אופן, ומלאוה תמיד במלא מובנה, נהרגו ונשרפו והתענו הרת ידי מעניהם ועמדו בכל המלחמות הרבות והנסיונות הקשות ולא חמו את פי ה', והיא שעמדה לנו להתקיים כיום הוה לתהלה ולתפארת בין העמים ולהקרא עוד בשם הכבוד בין כל העמים הנאורים בשם מורי הדת ומנהלי האמונה כי ע"י ההשתוממות וההתפלאות על אומץ לבב בני ישראל בנוגע לשמירת דתם ולהבדל גם בזמן הגלות מהדברים שציוותה התורה להבדל במאכל ובמשתה אשר ע"ז סבלו הרבה, ובהתבוננם גם בקיומם הנפלא נגד דרכי הטבע, כל אלה העירו לבבם לחקר אחרי יסודי הדת האלהי, וע"ז נתקרבו מעט לשרשי אמונתנו והשליכו שקציחהם וגלוליהם מעבודת אלילים ויש תקוה כי שמירת דתנו להבדל מכל הדברים שציוותה התורה להבדל תהיה הסבה האמתית אל התאחדות כל העמים והגוים בנוגע להכרת ה' אחד (ג) וקרוב היום אשר כלם יקראו בשם ה' כהבטחת החושים הנאמנים, כי כמו שנתקיימו חזיונותיהם הקדושים שחוו על העתות העברו עד היום. כן יתקיימו חזיונותיהם מהיעודים הטובים והנחומים שחוו לנו על הגאולה העתידה ודבר אחר מרבריהם לא ישוב ריקם.

ה) וכאשר נתבונן היטב בענין קרימת נעשה לנשמע נראה כי לבד שאצור בזה הרבטחה של התקשרותם הנצחי לדתם ואמונתם [גם בעת שיהיו נאלצים למסור נפשם ע"ז] אצור בזה גם השגת סבת הענין הוה אשר הוא אחד מהענינים היותר נשגבים היודע רק לאנשי לב אשר כח להם לעמוד בחיוב השגת טבע הנפש ודבוקה אל בוראה ידידע דכל דבר שיש במציאות יש גם בשכל ובעיון, דאם לא היה בשכל איך להמציא מציאת הזאת לא יצאה אל המציאות בשו"א, ומכאור מזה דממה שמצינו שבנ"י שמרו תמיד בפועל ובמציאות התקשרותם אל בוראם לבלי להפרד ולהנתק ממנו לעולם וגם בעת אשר גלים נוראים שטפו ועברו עליהם בחזקה להמים ולהתיך דבוקם — גם אז לא נתפרדו ונשארו דבוקים וחבוסים אליו יש להחליט מזה דבעיון ושכל יש ג"כ ענין זה. הרצון, כי יש סבה רוחנית כזו המחייבת ענין נצחיותם והתקשרותם [דאם לא היו בעיון לא היו גם במציאות] וכאשר נאכה להבין אפס קצהו יש לילך בזה מן המאוחר אל הקודם. נודע ומפורסם כי יש כמה אמונות אשר זה כאלפים שנה שהיו מהאמונות המהלכות, ורבה רבבות אנשים חסו בצלם ועתה אבדו תמו מתחת השמים ואין רשומם ניכר ולולא התולדה המקמת מצבת זכרון לכל הדברים העתיקים אשר הזמן הנורא

גדפם ושטפם ועברם מן העולם, לולא זאת היה כבר נשכה מלכות האנשים גם שמות האמונות האלה, וכמעט כי רוב מדאומות הרוסים עתה תחת צל אמונות המהלכות בארץ אם נגולל ספר התולדה לעינינו ונחקר על גזע מהצבתם נראה כי אבות אבותיהם חסו תחת אמונות אחרות, תחת האמונות אשר עתה הם אבודות ומחיות מתחת עמי השמים. והנה כאשר נשים לב לידע סבת אכירת ומחיית האמונות האלה או עפי' ידועת קורות העתים וגלגולי סבותיהם נראה כי היתה בזה סבה גשמית וזמנית. כי בעת ששקעה שמש ממשלתה המדינית ואור הצלחתם הזמנית נכבה, נכבו עמהם גם רשפי שלהבת אמונתם, בעת שנשרד עלי תענוגי הומן שסכבו עליהם כל עוד שהיו מחוברים לאמונתם בעת שהדלו נטפי גשמי ברכת טובת הגופנים שנטפו עליהם בהיותם דבוקים אליה, נשרד גם הם מעץ פרי אמונתם ונפסקו ממנה. וכובן מזה כי שמש ממשלת המדינית ואור הצלחה הזמנית ועלי העונג והעדן וגשמי טובת הגופנים כל אלה היו השרשים מגידולם על עץ אמונתם ומקומם עליו, וע"כ בסור כל אלה נתבטל קיומם. אמנם מה נחזה בשולמית הלא עת נסב עינינו להתבונן על גלגולי הסבות והקירות של האומה הישראלית ולהעריכם בזה נגד העמים, נחזה מחזה נורא, כי גם בעת אשר שמש ממשלתם המדינית שקעה ואור הצלחתם הזמנית נכבה ועלי העונג והעדן נשרו ונפלו וגשמי ברכת טובת הגופנים הדלו ונפסקו, גם אז לא נתקו ממקום אמונתם מאומה, גם אז הם קלועים ועבותים אל עץ החיים, גם אז לא נמס וגמגמו דבוקם, ועפ"י הכלל מפעולת השרשים יש מכין להוכיח דיש להם קשר עצמי ופנימי אל בוראם, ואח"ז יש להתבונן מזה על הקודם, היינו כי הקשר העצמי והפנימי הוא הסבה האמתית של התקשרותם הנצחי ושל חלישת מחלישי הקשר, כי עפ"י כללי המתקן ידוע דהמחליש צריך להיות יותר גדול והוס מהנהלש, וכמו דהמבטל הוא גדול מן הבטל, וכיון דהקשר של ישראל לאביהם שבשמים הוא קשר נצחי ורוחני וכל האמצעים המחלישים היו זמנים וגבולים ע"כ שבו אשפתם ריקם כי כהה הברזל, כי אין אדם שליט ברוחו לכלא את הרוח, וגם מצד הקשר הרוחני יש בטבעם להכניע החומר נגד הרוח ולכוף כל עניני הגופנים נגד עניני הנפשיים, כי ההכנעה והכפיפה היא עצם קיומם, ובסי' הדרושים שלי בארתי מענין זה הרבה ואב"מ (ד), עכ"פ מבואר דיש מעם וסבה מספקת על סיומם וסבלותם ובכ"ז גם האנשים שאינם מתבוננים בסבת הקשר, עצם טבע הקשר פועל את שלו, וכמו שכל נחות האדם פועלים על האדם גם בעת שאינו מבין מאומה מסרר טבעם ומהלכם, ואמנם ברור הדבר כי מי שיוכך הושיו ויחדד השגותיו יבין גם סבת הענין [והשגת הסבה אינה עוד ההשגה הנעלה מהמדרגה הראשונה מעצם ההתקשרות כי זה לא ניתן להשיג וכמבואר לעיל] ומי שיוכין סבת הדבר ידע מראש המסובב.

(1) ומעתה מבואר דברינו הנ"ל דבקדימת נעשה לנשמע אצור השגת סבת הענין והוא דבלא ספק דבמעמד הנבחר על הר סיני שהגיעו או למדרגת ההודרכות באופן נפלא, הרגישו סבת הקשר הרוחני והנצחי והיה בידם לשפוט על המסובב כי ראו והשיגו כי גם בהירות שלא יהיה במצב ההודרכות הנעלה להבין סבת הקשר בכל זה הקשר יעשה כפי טבעו והנצחי לא יכנע ויבטל מפני הענינים הזמנים וע"כ הקדימו נעשה לנשמע כי ראו בעיניהם הבהירות, ענין של קיום התורה גם ע"י מסי"ג עד סוף כל הדרות. והנה ידוע דאין לעשות ציור אמיתי על מצויד רוחני שיחיה הציור דומה

ממש להמציור או להראות גם דוגמא נאמנה ממהות הנצחיות, אחרי כי כל נמצאי תכל הם מוחשים העומדים תחת הזמן והמקום נופלים תחת ההפסד והכלוין ומאין ימצא החומר שיוצלה על אמיתת הציור והדוגמא מנצחיות. אמנם כמו שאין אומר ודברים על מושגי הרוחנים ובכ"ז מתלכשים בדרך השאלה בשמות ומלות כאלה שיוכן מהם המושגים הרודנים כן כל ציור ודוגמא מענין רוחני ונצחי הוא לא שיהיה בהדוגמא והציור ענין דותניות ונצחיות, ורק שיהיה בו מעין ההתדמות לזה באופן שיושג ממנו המושג הנדרש לזה, כי כל מושג שמתקיים בעולם זמיר לערך שאר המוחשים שבלים מהר, הוא דוגמא מכמות בנצחיות, ובפרטי האיכות בנצחיות יש ג"כ דוגמא ממוחשים, היינו אם יש מוחש כזה שיש בו דמיון ושווי בשטחיות הענינים מענין האיכות הוי דוגמא נכונה.

(ז) אחרי דברינו הנ"ל מוכן דכאשר נתבונן ביחס הקשר של האתרוג לעצו בשלש חלקים ראשים: (א) בכמות; (ב) באיכות; (ג) בסבת הכמות והאיכות, נראה דהאתרוג יצלה להיות ציור נאמן ודוגמא נאמנה מעין המציור של קשר הפנימי שבין ישראל לאביהם שבישמים, כי באלה השלשה פרטים מתדמו ומתאחדים שניהם כשעור שאפשר להתאחד ולהתרמות הנוחשים עם המושגים, באופן שהמושגים יוצלחו לציורים ודוגמאות וכמו שנבאר בקצרה; (א) בכמות, מתקיים האתרוג זמיר על העץ; (ב) באיכות, מתקיים גם אם ישאר רק הוא לבדו בלא שום עוז צדדי מהשמש והגשם והאוויר והעלים; (ג) סבת הדבר, דיש לו קשר פנימי דמעם עצו ופריו שוה וכנ"ל. וכל הפרטים האלה הם קשורים מסובכים זב"ז המצד דיש לו קשר פנימי אינו דורש שאר מיצועים וממילא מתקיים זמיר, והוא ממש כהקשר של ישראל לבוראם דיש בהם ג"כ אלו השלשה חלקים הראשים: (א) בכמות, דהם קשורים ומדובקים בו ומתקיימם עליו לנצח; (ב) באיכות, בלי שום עוז צדדי מן ענינים הצדדים הזמנים והגשמים וכנ"ל; (ג) סבת הדבר, דמעם עצו ופריו שווים דיש קשר פנימי בין ישראל לבוראם ועפ"ז מוכן לקדימת נעשה לנשמע שהוא ענין הקשר הנצחי שבין ישראל להקב"ה הוא דומה ממש בשווי פנימי לקדימת האתרוג לעליו, שהכונה כזה היא על סיום האתרוג על עצו זמיר, דגם בהעת שהעלים נושרים בכ"ז האתרוג עומד בחבורו אל האילן [וכמו שכתבו שם בתוס'].]

(ח) ומעתה מבואר המאמר הנ"ל בטוב דמפרש הקרא לן «בתפוח» כעץ האתרוג, [דהעקר הוא כדעת התו' דתפוח הוא אתרוג והעץ נקרא ע"ש הפרי כידוע] «בעצי היער» שהוא ניכר תמיד בין שארי העצים, ממה שהוא מעוטר תמיד בפירותיו כי פירותיו מקושרים אליו ואינם כניחים לו לבדו, גם בעת אשר השמש לא תורח עליהם והגשם חלף ועבר והעלים נשרו בכ"ז הם מחוברים אליו, ומה יש תמיד להכיר גם מרחוק את עץ האתרוג בין העצים משארי פירותיו, כי על כל העצים יעברו כמה זמנים שישארו ערומים בפירותיהם ורק האתרוג יעמוד תמיד מעוטר עם פירותיו, «כן דודי» לעולם יש להכיר גדולת הקב"ה ונצחיותו, כי הלא הוא תמיד «בין הבנים» עוד לא קרה שישאר לבדו כי בנוי עוטרם אותו בכל מקום ובכל זמן תחת אשר כמה דתות ואמונות נשארו לבדם באין שום איש כי עובסם והחלו לחסות בצל האמונות מהעמים המאושרים והמוצלחים. ואחרי דהקב"ה הוא בדמיון לעץ האתרוג ממילא מוכן דבני ישראל דומים לאתרוג, וע"ז אמר «למה נמשלו ישראל לתפוח» כמה הם דומים לאתרוג «ל"ל מה תפוח זה פריו קודם לעליו» כי גם בעת שהעלים וכל המחויקים את הקשר



חותם

גמ' יסוד תורה שבע"פ

תכנית

קמה

גופלים בכ"ז הפרי קשורה ודבוקה לעצם העץ, מצד כי יש להם קשר פנימי בכך
ישראל' גם ישראל יש להם טבע זו כי עומדים תמיד בקשורם ובהבורם גם בעת אשר
כל הענינים הצדדים נתבטלו מצד שיש להם קשר ויהם פנימי דהלא הקרימו נעשה
לנשמע" דבכדימה זו נראה למדי הקשר הנצחי שביניהם, ואיך שהוא קשר עצמי ופנימי.
ומבואר בע"ה היטב המאמר עפ"י שווי המושגים, כי המושג של קדימת נעשה לנשמע
והמושג של קדימת העליון לפרי הם שווים ודומים מצד כונתם הפנימית. ושם בספרי
בארתי לזה עוד כלל אחר לבאר מדוע אמרו פה בהלשון הקדימה, ושם בארתי עפ"י
הקדמות הנ"ל עוד כמה מאמרים ואכמ"ל (ה).

הם ולא נשלם

כי כפי תכונת ספרי זה אשר הוא רק דוגמא וציור מספרי הגדול, אינו מתחלק לחלקים, ואולם מסכות שונות שאינן תלויות בי הנני נאלץ להשלימו עתה כפי שהוא, ואקוה כי בע"ה יופיע אחריו מיד הח"ב. ובראש הח"ב יבאו ההערות להב' פרקים האחרונים מספרי זה שנחסרו בפה, וגם יבאו שם דוגמאות וציורים מותר החמשה ספרים אברי מגוף ספרי הגדול 'דרך ביס'. ובאשר קרוב הדבר אשר מצבי יאלצני להפיץ לע"ע החלק הזה על פני תבל כפי שהוא, והקוראים שיראו בהקדמתי כי הספר הזה נועד לצייר ציורים ודוגמאות מכל השישה ספרים שלו, יתפלאו בעת שלא ימצאו דברי מקומים; ע"כ ראיתי להודיע כ"ז להקוראים. ובתקותי כי הדפסת הח"ב לא תתמשך כמו החזר, אהשוב כי בע"ה בימים לא ימשכו אשלה גם הח"ב לכל אלה שהחזר יגיע לידם ויהיו לאחדים ביד כ"א ואז יהיה 'חותם תכנית' מלא חכמה כליל יופי.



B

270.

I