

דבר משה

הקדמה

א **אין** **מוקדם** **ומאוחר** **ביותר** **(סדר** **המאורעות** **שמתחילים** **אחרי** **יצאת** **מצרים).**

הנה במספרים 1 ו-2 ש"ב אבדו חז"ל שאן מונח ומאוחר ביותר, ונעזין קצת מה מונח לפרשיות התורה מציאת מצרים ואילן.

רש"י במפרשת בא מפרש שהמ"ר של זאת חקת המסח (י"ג, י"ד) שכתובה אחרי יציאת מצרים נאמרה קודם, בארבעה עשר. ובא בסוף לאחרי יציאת בני ישראל מצרים באו לביבוי שני כמו שכתוב במפרשת יתרו (י"ח, א'), וירדנה הנה בחז"ל אם יתרו קודם מתן תורה בא כמו שדר הפרשיות אז לאחרי מתן תורה בא.

ועי' ברש"י על משה ידבר והאלקים יענו בקול (י"ט, י"ט) שפי' שקאי' על אחי"ב, ודחינו על עשרת הדברות, ודלא

יז, ודבר רש"י הם מה תנא במבילתא פ"י יתרו על המסח ל"ז אז תנא מ"ר (י"ג, י"ד) אבל בני ימי הביניים ידעו נאמרה עם ש"ב מים נעשו למים שכל המסח כבר שפטים אחרי מתן תורה קודם באמת לאחרי מתן תורה ספרי המבשר, והי"ט שיימשי' וכן יחמשי' ק"ח זו מ"ה לאחרי מתן תורה והשאר תחתיה הם מתן תורה, אלא העי"ב הם העי"ב על המבשר ודבר

למען שום ל"ז וכן ימי בני ישראל חזוה כל המסח כבר שפטים לא קודם המבשר אלא קודם למה מתן תורה, וכן שאלו ח"ק קודם למה הם יחמשי' ק"ח באמת לאחרי מתן תורה ודבר רש"י יחמשי' וכן יחמשי' ק"ח באמת לאחרי מתן תורה והשאר תחתיה הם מתן תורה, אלא העי"ב הם העי"ב על המבשר ודבר

למען שום ל"ז וכן ימי בני ישראל חזוה כל המסח כבר שפטים לא קודם המבשר אלא קודם למה מתן תורה, וכן שאלו ח"ק קודם למה הם יחמשי' ק"ח באמת לאחרי מתן תורה ודבר רש"י יחמשי' וכן יחמשי' ק"ח באמת לאחרי מתן תורה והשאר תחתיה הם מתן תורה, אלא העי"ב הם העי"ב על המבשר ודבר

ולאחר אותו יום יפוזר נעשה טשה
בבנין המסכן, ואסור לו פרשיות חרובה
והנחה, מכשיב רש"י בשמות (ל"א, י"ח,
וכן ל"ג, י"א), וספר מלואת המסכן
ועלו, כמו שמופיע בפרשת ויקרא ופקודי.
ולפיכך יוצא שמפרשות חרובה והנחה קרו
לאחר פרשת הנזיל בני השא"ל.
ולפי רש"י בפר' כי השא (ל"ג, י"א)
הפגעה של "ומטה יתח את האהל ונתה
לו פתח למחנה" הכתוב בפרשת כי השא
(ל"ג, ד) קרה לאחר יום המעברם אחרי
החלחת הצניעות והמקטן עד שדווקא המסכן
אזנים שהמסוק כתוב לפני לחות עניות,
והרמב"ן שם חולק על רש"י וסובר
ש"פגעה יתח את האהל" הי' לפני הלחות
השניות והסרו המוקדם.
וספר ויקרא מתחיל במחילה ישי
המסכן, ובפרשת שמיני מופיע שוב על
יום שמיני למילואים שהי' ראש חודש ניסן
של השנה השני'.

וספר במדבר מתחיל עם עיווים שנעשו
בראש חודש אייר במחילת השנה השני'
לנאמם מסננים (חודש אחי' שמיני
למילואים), והריני תעוויים אדות
הפיקודים והדגלים שבמפרשות במדבר
ונשא.
ובפרשת בחלקוק במדבר שרי' ט'
מסופר שלפני כן בניסן של אותה שנה
נעשו על קרבן שנה ועל האשמים שהיו
מטומים, ומסננים ק"ו ר' ע"ג וניסן ק"ו ט'
ע"א בבואו שהעווי' היה בראש חודש ניסן
(שהי' שמיני למילואים).

1. בעל המדרש בפי' מל"ו י"ח עם המצ
בס' הזהר שנוטה על המסכן בפרשת חרובה

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

ותנה לנו עשית עמנו ונמיר המשיח

פארו ששנים הם ביטום איסור אחר, איכ וחר קל לומר שטשהורו גינו אחר של האיסור משום שינום ביטול חרות, כדאי כללו בזה חרתי גם על הנידוי השני, ועי במהותן היות עם שנים הוא חי עיי שקיים את שני האיסורים אלא שהוא מבט בלול שיתבט לך, וכן יעל מיי כחמים שניהם כפסוק אחר.

שוב שמענו גם מסורי גביל כגביל שיסור האיסור המפור בזה הוא שניני צורת התורה, והיא מה את דברי הלמדני ובינו יתנו בברכות, ומה בייני ברכות וכן שהקרא ככאן ואילך (אחרי וכן קראת שמענו לא הפסד באדם והקרא כחורה, והקשו הלמדני ובינו יתנו טא קביל בזה שאני טראם באדם והקרא כחורה, וחי בשם ובי טלמה פן התי שהחידוש הוא שאני שבו על האיסור של אסרת דברים שכתב בעל פה, והרני משום שבינין שותחי לומר פרשיות קיש בעל פה לשם קיום חובתי, וחיני שותחי שלא לחובתי, והוסף שמהו נעמה בזה גם לומר מפקד קרבות וברכת כהנים בעל פה, וביאר התיי מטי קיחי שהטעם למה וחרתי לאסורם בעל פה לשם קיום חובתי הרי זה משום שלא מיקרי דרך לימוד אלא דרך קריאה ובינה וקבלת על סלולות שנים (ובכן פן התיי גם על אסרות מפקדי קרבות, ועיני, וחי לאסרת הורה מה היא הכשרא לומר וביני שותחי לחובתי התיני שלא לחובתי (מינו באמת בעני כחול תקוות שהשואר שיש חרתי או הנכי בעיני אחר הרי זה גורו שבו גם צדדים אחרים, ואבגיל בזה, בום ללי תביל נחא, משום שבינין שיסור האיסור

הוא שלא לשנות את הנידוי של התורה, איכ נמצא שהיכא שותחי לחובתי וחי מוכח שצורת הפרשה הווא אתה דוקא ככתב, ווא חרתי לאסרת בעל פה לכל תפלות לחובתי, וחיני שניני מוכח גם שלא לחובתי משום שלא מיקרי שהוא שמה את צורת התורה, ועיני כמה שתיקנו בזה בסוף פרשת האדני.

טוהו יש לחניד ועיני בוכרי המורש שהביאו חסי בביטון דך מ' ציב ואראם עם שהטעם למה אתה חכמת לביטוב חוזה שמעני דבר זה מה שלא תעני לויי התיני, וכן עיין בב"י בארתי סי' מ"ט שכתב שהטעם למה אמרו לומר חרתי שכתב בעיני הרי זה כדי שירעו את החסרות והחסרות והקדי והכתיב כי ישי ורשתו כדברים אלו, ולמארת בזה טעם שיסור האיסור אנו שלא לשנות צורת התורה אלא הרי זה משום הטעמים תביל שיהאנו, ושכונת התורה המפקדים תביל הוא ליבוע איסורים משום הטעמים תביל טוהו גם לעיני אבני יביל שגבירי של האיסור שכתב התורה מזהב הענינים תביל הוא לחיבן פסוק דברי המורש שם ואיאת רבי ויתנו אמר וכו' ואם המת ועשית מה שמעני ככתב ומה שכתב בעיני אין מקבל מטי למה, עקן נהרי, הווא שכתב וחרתי בעיני.

ב. הדרך שנו"כ הם בגור תורה שעל פה שא"כ נגשור למחבם.

גם יביל כמפורי שיעה ומה כחיות, ועיל שבואים ומכונים הרי הם ביטום בגור חרה שעל פה, שתיי זה ברוי טום

לחגבאות ככל דוד ודוד קבלו בחר סיני, ולאחר מכן מזה סבארי מנגיל. יחוד באמת דברי הספוט רבה הם ענין אחי, דריהו סתמטה של כל נביא קבל את הברית בחר סיני, אבל אחריו קיימין בנה שמש רבני קבל את הברית באביביל כלל ישרא בחר קבלת התורה עיי כלל ישראל ודברי רבני בחיי וניל (ותה בחודשי הגריו על מנות דן לי הכא בשם הגריו שהיו של נביאם הי' לטמור לישראל את הברית בשל מה (ושוב לרובם) ואלי יום של חמישים הי' לרובם ולקורם לישראל סתן הכתב. סתו גם לפי הי' עד שנכתבו הבריתם היו הכתובים בחר תורה שבנים ובראוי לא נשתנו אחיכ ממהות נבני שבאיתם.

שרי בחיי הגריו על מנות דן לי שכתב שאמת גם בחמשה חומשי תורה (חרן מהמטה סמקים ואתחיתם לחר מיר סם ולחר סמם סרגר'ה הי' כמתיק ספרי קרפון הי' לו גם דין של נביא שוי מיר ולחר את הברית לכלל ישראל בחירת נבואה בעל מה, ומטה לפי דוא רבנים שבעל מה וכלל את אסור לאומים שהמטה חומשי תורה הי' גם גורה של רבנים שבעל מה וכלל את אסור לאומים בעל מה. ברם ילי שנס עריוו חו לאומי לכלל ישראל בעל מה בחירת נבואה חתו למי שכן וכן סמם ספרי התורה והקדמן ולאחר מה שכתבו בו באופן שלעלם יש לחיובים וק הנהיה של תורה שכתבו וק שהקבי' חתו לו אז את האיפור לאומים בעל מה. אבל כתיאת סמם וקריבות לא חתו הקבי' שם איפור אלא נתן להם גם גורה אחת של רבנים שבעל מה. וביעת חסי' בבית ילי שממטה חומשי

תורה נחשבים תורה שכתבו לא סמם שהיו כתובים אש שחורה על נבי אש לבנא אלא בגלל עצם העיווי של הקבי' לרובם ודבריהם כתבו לן. ומשיה חתו סמם גם גריו חומשי תורה שכתבו. והעיוו חתו הי' קיום סמם בחר סיני, ורבה אז הי' קיום עיוו לרובם לאחר כמה ודוות, ומפילא משעת נתן תורה הי' נחשבים כבר בנדר רבנים שכתבו, ודו בנדר רבנים שכתבו שער לא נכמרי למשקח.

שרי מיכני מתי על מנות כיר ייב עניימטו בחמם במכות דן הי' עיר ודו שממטה חומשי תורה נקראים תורה שכתבו לעשות נביאים וחומשים.

ורבי ערוק הנתן סמם פיר ערוק בחוקיוו ירא כתב לחמשה שהם בנדר תורה שכתבו.

ג. גרור של הרמב"ם בחר עשור חמשה חומשי תורה שכתבו. גם ילי עור ררר ברעת חסי' בבית ורי' מקורבת חומשים ליר חתוקי בחילתם שכתב חיל, כל המצות נעויתו לו לשמח כמטי בפרוימון ניתנו סממרי ואמת לן את לחות ואכן וחתרה והמטה. תורה זו תורה שכתבו, והמטה זו פיוריות, וענו לעשות את חתרה על פי פיוריות, ומטה זו דוא ותיארת תורה שבעל מה. על חתרה כתבו כמה רבני קיום שימט בכתב ודו נתן סמם לכל עט רבטט, וספר אחר נמה בארון לעל סממרי לקח את ספר חתרה חו וסממם אויור, והמטה שריא פיורס חתרה לא כמה אלא מה מה חוקים וחיובים וליצטר כל ישראל וכו' ומפני זה נקראת תורה שבעל מה עכ"ל.

תורה נחשבים תורה שכתבו לא סמם שהיו כתובים אש שחורה על נבי אש לבנא אלא בגלל עצם העיווי של הקבי' לרובם ודבריהם כתבו לן. ומשיה חתו סמם גם גריו חומשי תורה שכתבו. והעיוו חתו הי' קיום סמם בחר סיני, ורבה אז הי' קיום עיוו לרובם לאחר כמה ודוות, ומפילא משעת נתן תורה הי' נחשבים כבר בנדר רבנים שכתבו, ודו בנדר רבנים שכתבו שער לא נכמרי למשקח.

שרי מיכני מתי על מנות כיר ייב עניימטו בחמם במכות דן הי' עיר ודו שממטה חומשי תורה נקראים תורה שכתבו לעשות נביאים וחומשים.

ורבי ערוק הנתן סמם פיר ערוק בחוקיוו ירא כתב לחמשה שהם בנדר תורה שכתבו.

ג. גרור של הרמב"ם בחר עשור חמשה חומשי תורה שכתבו. גם ילי עור ררר ברעת חסי' בבית ורי' מקורבת חומשים ליר חתוקי בחילתם שכתב חיל, כל המצות נעויתו לו לשמח כמטי בפרוימון ניתנו סממרי ואמת לן את לחות ואכן וחתרה והמטה. תורה זו תורה שכתבו, והמטה זו פיוריות, וענו לעשות את חתרה על פי פיוריות, ומטה זו דוא ותיארת תורה שבעל מה. על חתרה כתבו כמה רבני קיום שימט בכתב ודו נתן סמם לכל עט רבטט, וספר אחר נמה בארון לעל סממרי לקח את ספר חתרה חו וסממם אויור, והמטה שריא פיורס חתרה לא כמה אלא מה מה חוקים וחיובים וליצטר כל ישראל וכו' ומפני זה נקראת תורה שבעל מה עכ"ל.

היה שרוממים בא לבוא למת הורה שבעל מה נקראת הורה שבעל מה, וביאו בזה נוד הדט, והיה שורה שכתב נכתבה עיי טרעה שאיכ הורה שבעל מה, ואיכ מביאו מביאו שמהם חושש הורה חושש הורה שכתב טעום שלכשה נכתבו, ומה שיק מאו שכתב טרעה נעשו הורה שכתב וזה יתיר אן הורה ללמדו כל מה שנה, דהיה כי או עדין חי ביה הורה שבעל מה, ומענה לפי יל מבואר דעת חסד בביל דתן אמת שביאים ומחיים וחי חוששים הורה שבעל מה קודם שכתבו אבל לאחר שכתבו הרי הם נקראים הורה שכתב וכמו שביעו השמות כעין זו גם בחסמה חושש הורה.

ג) בענין התגררה של הורה שבעל מה.

הנה החכמים במקדמיו ליר החוקה כתב בהגדה חיבדו וזיל, ער שיוז כל הדין נליון לקטן ולגדול בדין כל פניה ומצוה וברין כל הדינים שהיונו חכמים ומביאים מללו של דבר שלא היה אדם צריך לחיבוה אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא היה חיבוה זה מןקצן לחורה שבעל מה כולה עם התקנות והמנהגות והמורות שנעשו מימות משה ובינו וכו', לפיכך קראתי שם חיבור זה טענה הורה לפי שצד קדמה ביהיה שכתב החלה ואחייב קדמה בזה וידע מנני הורה שבעל מה כולה ואינו צריך לקות ספר אחר ביניהם בעיל.

ועי' בראב"ד שהשיג עליו למה לא היתה מקוהת לפקודי ביה שימכל חלופה ליתק את יח לי רשות לחלק על הפק חתא וזיל, ועתה לא אעד למה אחזור

היה שרוממים בא לבוא למת הורה שבעל מה נקראת הורה שבעל מה, וביאו בזה נוד הדט, והיה שורה שכתב נכתבה עיי טרעה שאיכ הורה שבעל מה, ואיכ מביאו מביאו שמהם חושש הורה חושש הורה שכתב טעום שלכשה נכתבו, ומה שיק מאו שכתב טרעה נעשו הורה שכתב וזה יתיר אן הורה ללמדו כל מה שנה, דהיה כי או עדין חי ביה הורה שבעל מה, ומענה לפי יל מבואר דעת חסד בביל דתן אמת שביאים ומחיים וחי חוששים הורה שבעל מה קודם שכתבו אבל לאחר שכתבו הרי הם נקראים הורה שכתב וכמו שביעו השמות כעין זו גם בחסמה חושש הורה.

ד) עור בענין אם אמור לומר נביאים וכחובים בעל מה.

עור בחיי שם שצדד לומר שגם חסי' כביק מורים הם לחסי' בחורה שאין חסיה מביאים ומחיים, וכן שכתבם היה שכתב חסי' ב' וחקי מוכח ללמדי את החתום של חסיה חוששי הורה, איכ זה עור בחיי שם שצדד לומר שגם חסי' כביק מורים הם לחסי' בחורה שאין חסיה מביאים ומחיים, וכן שכתבם היה שכתב חסי' ב' וחקי מוכח ללמדי את החתום של חסיה חוששי הורה, איכ זה

מקבלתי ומראיתי בטביל חיבורי של זה המהבר, אם החולק על גזל פטני הרי טוב, ואם אני גזול פטני למה אטפל וצחי מפני צעתי, ועוד כי יש רבדים שהנאמנים חולקים זה על זה והמתבר בודי וברי האחד והשני בחיבורו, ולמה אטפון אני על ברייתו והוא לא גזאת בעיני, ולא ארז החולק נמו אם הוא ראוי לחלוק אם לא עביל.

וכמה ירכיב להלן בטביל הרבדים גזיל, ויכול כל חכם לב מרובים אחרי רבינו לטפון על ברייתו, ואם יפגא אזה חכם גזול שלא יהנה לעמוד על ברייתו עד שיטקל גם הוא במאני שעלו מי מעמק על יוד ולעין בספרי המורא והפוסקים עביל.

מהו ענין מוקדמה הרי של שלמה לטפון על ב"ק, וכן הוא גם בחקפתו לטפון על חולין, שביארי ותר את הענה על הרבדים והישי שאפילו אם חכם אחד ירד לתוך המצוי אבל בכל זאת לא יוכל לטפון חרף מרובים כי אתו ירד עמנו, ואילו אם היו ירדו מספר היו מרוד לו, וזיל, כאשר חכם ר' משה מקצני בעל המכני שהוא (חור החוקק) כחולם בלי פתרון בענין זה, כי ירד מה היו מונעו, או נחמה ראי כן החלודו שלנו או מודיעיננו, או מהסתמא, או כן האנשים, או מספרת עמנו, או גיש הוא כאשר יש בכמה מקומות עביל.

מהו יש חמה חור גזולה על הרבדים, וכי מיד שלא ילמדו טוב נמרא, וחי הרבדים נתנם שאמרו חיבורו אין צורך ללמוד דברי חז"ל אלא אמרנו ללמוד רק תורה שכתבה חיבורו.

טורח נאמנת נתיבים להבין, איוו חזקת יש לנו מירידת מחלוקת בסמיכת אם יש כבר פסק חלכה, בים כבר כתב הרמב"א בעיובין דן י"ג ע"ב על זה ואראה שם שאלו האלו רבי אליקים חיים מקומנו רבני צדקה אין יתכן שמיני המאן דאמריה עורקים, והדינו שהקבית והתא לפניה ורבעו מיני פנים לאסור ובי"ט פנים להחיי, ושאל משה ורבעו אין יתמו ומה לו וקבית שאין לטפון מסוי להנמי ישראל, ואיך לפגמה שני העדרים הם בניו תורה חזקת בדיקת המחלוקת כי שני העדרים הם בניו תורה, ואיך הם זה שכתב הרבדים שאמרו חיבורי טוב אין נתיבים ללמוד נמרא, בים את זה אמרנו לוחץ שנתנת הרבדים הוא רק שחיבורו בספיק כדי לדעת את פסקי החלכות אך להתנהג, (ועי' ברש"י במשניות דף נ"ד ע"א בסו"ה) הוא קמ"ל שכתב וז"ל, ואיב ליתמו אלו האלו רבי אליקים חיים הם, ויבנו חיייה הוא שכתב חומני ורשיק היו שכתב מהתפר למי שכיחי חזריהם בשינוי מושג עביל), בים אמתי יש לעיין למה נתיבים לדעת את כל הראיות והסקלה ומיאה של הגב', ואם אפשר לייקק משה הלכות, איך טוב קשה מה זה שכתב הרבדים שאין נתיבים לשום חיבורי שעולם חזון חיבורו, וכי כלל בחדו וברויו כל הרבדים שאפשר לייקק מהגב'.

ועמם שאילנו בחור אחד על זה, וענינו לו שניתנים לראות שנתנת חיי רבני במחלוקת המסתבה של התורה דהו היו בכלל בעזת המלמד תורה, ולפיז אמתי

לחלן בתקופתו כתב הרמב"ם שגם לפני שהיה רבנו הקדוש לכתוב תורה שבעל פה היו נהגין יידיש שנתחברו בכל דור ודור בדנים שלא לפרוש פסי הפסוקה אלא בנדה פנין מרות והמבטו עליהם ביד הדולד' ונודו מצינה עצמו קבל גם הלכות אלו ונמו שבא לחלן שכל מה שחמור וחקי עמד לחדש נאמר לפשה פסגו, הרי פפרש בדבריו שלא היה ספירה מודו לחי על הלכות אלו, ואילו לפיל כב ששפיר היתה על כל וחרתה שבעל מה ונמו שהבא, ואיך חוקן שהתגרה של תורה שבעל מה איה כל ההלכות.

ומה נראה כיצור אחר מנות הרמב"ם במלכותה תורה שבעל מה, והיינו שהיה שבעל מה היה תורשה הבסיס של המצות, וכן שפיר ען חור הוא אחיזק שרד באילנו משה לשנה וכמות, אבל חזק מה יש תמיד הלכות נוספות בגלל ציורים חדשים שמתחייבים בעולם, וציורים טקניים, וצרכים לתבירי יידיש אלו על פי המדות שהתורה נרשמה בהן, והחלכות חיי הן בכלל הלמוד וגמרא, ולא רק הילשאה והמבא אלא גם פסיקת הלכה אינה בגדר תורה שבעל מה אלא בגדר הלמוד והמבא, ובאמת הלכות אלו לא נבר ששה רבנו ליוחסע, וכן כל דור לחוד שבא אחיו, שהרי כתב הרמב"ם שהספירה היתה רק על תורה שבעל מה, וכן כתב שברש"י אלו נחזירו בכל דור ודור ולא נברונו פני השמעה.

וגמה שודדי בנות הירושלמי בביב רשאה ואיתה שם מקרא משנה הלמוד

קשה על מה שכתב הרמב"ם שכבר לא יצטרכו ללמוד נמי, ונראה לבאר את כוונת הרמב"ם מלחלן, והיינו על פי מה שכתב הרמב"ם בענין מיל' וזו היא חזק, והייב איהם לשלם את וכן לחדש שליש בחדש שבכתב השליש בחדש שבעל מה והליש יבין ושכלו אחריה דבר מראשיתו וציא דבר מרבי ויהיה דבר לרבי רובן במדות שהתורה נרשמה בהן עי' סידר ואין הוא ענין המדות והיינו יוצא נאמר והתורה ויעין זה הוא המקרא מלמד פני השמעה ונעין של הרמב"ם הוא הגמי בקירושין וכן ל' שא' ארואה ששיריבם ללמוד שליש מנמו מקרא השליש כשמה השליש הלמודי, והרי חוקן שרמב"ם קרא להשליש של משנה בשם תורה שבעל מה, ואיך מלשנו יוצא שהפליעה 'תורה שבעל מה' אינה כוללת את מה שנקרא הלמוד וגמרא.

ומכאן נראה שהיה שבעל מה היא מסגרת כל החלכות של קיום המצות, ואילו הלמוד וגמרא הוא הרמב"ם איד כמציע להחלכות הנ"ל, והיינו המצות והדלשות והדרישות.

ביום באמת יש להזכיר עוד מוברי הרמב"ם בתקופתו שהולידו 'תורה שבעל מה' אינה כוללת אצלו את כל החלכות, רצונה עי' במאילת הקדמות ליד החזקה שכתב שכל מצוה ניתנה חזק עם מיוחדת, והפירוש הוא תקרא תורה שבעל מה, וכשה רבני לומר תורה שבעל מה כולל לפיו רבי ליוחסע ואצלו התורה, וליוחסע שהיא הלמודי של משנה רבני מסר את התורה שבעל מה עכ"ל, ואילו

אנדר אפילו מה שחלמו ותיק עתיד לזרוח נאמר למה מסני, דעריים להבין מה היא הנהגה בין 'אפילו' ומה הן הוראות אלו שאין נבלות במשנה וחלומר, ונראה שהנהגה היא להביל, המשנה נבלות את החלוקה הבסיסית, ואילו חלומר כולל את הולמות לאותן חלוקה, אבל מה שחלמו ותיק עתיד לחפש הרי זה כולל חלוקה שהחרישם בכל דוד ודוד שנוכחי באופן זה על ידי חריג מות שהמורה דרשת בתן, וגם רבנים אלו הם בכלל חלומר, וגם רבנים אלו נאמרו למה סני אלו שדברים אלו לא נאמרו לחרישני.

אלא שכל זאת הרי הם מדאורייתא כי בכלל הנהגה נעשו חריג מות שכן כלים ליצור עוד רבים שיהיו לוח חמרא של דאורייתא, והרי חוק הנהגה שכל רב עשירי כזה הרי הוא נעשה דין דאורייתא, והוא גם ששארם למה מסני ובתנאי, והנהגה עריבים למה שבהחלומר שלו מעריבים ב' המסני, והרינו גם היפוך הבסיסי של המנהג וגם רבנים שכבר החרישו עד אז עיי חריג מות ולפעמים חריג מות מכלות רבנים ורשעים ולפעמים הרי הן מלמות רבנים במינים ממש שהם בכלל היפוך המנהג של המנהג, ושכלכעדי הייתה הוראה אי אפשר בכלל לקיים את המנהג, ובאמת לפעמים קשה למה מה נחשב עדי כבוד היפוך הבסיסי של המנהג והוא נחשב כחריבים ונאמרים שמתחייבו בכל דוד ודוד.

ולפי תנאי נראה שנהגה הבסיסי ברובי תנאי שהבאנו בחילוקי המות היא שאין עריבים חיבור אחר כדי למה את מה שנקרא כלשנו תורה **שבעל פה**, והינו היפוך הבסיסי של המנהג, כי הכל נעלה במימדו (ובאמת נעלה גם רבנה דעים שכבר החרישו ולחומר ברדיי מות עד לחיבת הסיס), אבל כדורא גם הבסיסי מורה שעריבים ללמוד כדורא הבסיסי ברובי שהבאנו מלה חת כדי למה

היה במדינה, וכן שאמרי בחלוקה הייתה נשאו למה חת שבעל פה, איך יצא שכלוחות האשפות הי' אפוד גם מה שחלומר ותיק עתיד חריש למה למה שכתב לחומר מוד למה, איך מן המס גם בחלוקה הייתה, ומה כל מה למה שיהיה מודי חריבים תנאי שכתב על המס

ועי גם בספר המנהג מפורש כי שכתב החריבים שחריבים נעלמדו חריג מות הרי הם נקראים רבני מסריים, ועוד כתב שש שדברים אלו אינם יכולים לחיוב ענינו חריגי מות, ואפילו הרבנים שמתחייבו כפי משה ותיק אלו שחרישו איך מתייג מות, ונראה שהביאור למה נקראו רבני מסריים הוא כדליל דחיינו שנקראו כן כי באמת המסריים חרישו והביאור אותם בחזקתהם, ולא ידעו על רבנים אלו מסריה מוד למה כמו שהיה על חורה שבעל פה כלומר היפוך הבסיסי של המנהג (אבל ענין למה עשמו עשיר נאמרו בסני).

י' מודי חריש ביחשלי רפי על המסריים ותיק נגד החלוקה האשפות וקלמה כלל חריבים וכן הוא נבלה דר ייס, ויאר חת מה חריש ית מיה מה ששקטן ית שחריש הוא כל חריש גיל, וגם מה שחלומר ותיק עתיד לחיוב חריש מסריים גם על החלוקה האשפות, וכן כתב גם קלם על מות

מזכין יצא החלטה חזן כי צריכים לדעת אך לדמות דבר לדבר ואך לחשב סברות ואך ללמוד מהי"ג מדות, כי צריכים כל הדרבים הללו כדי לרשע הלבית שלא נשמרו מהו לומר ומתכוונת בקרקעיה היא רק שאת השליש של הורה שמעל פה אפשר לדעת על ידי הודונו לבד.

כי קטן שכתבתי עור דרוך בימאר דברי הרמב"ם מהחילול הקרקעות עם החופש על התורה שכותבם החכמים במחלה שמעל פה"ם הם הוא להריג מרות שחטתה נדרשת בה, ודלא מדברי הר"ל כאן. ולפי הדרך שכתבתי כאן עדין אין מיישב מה הייתה הפסירה המיוחדת ליהושע הלא הרמב"ם גם כבוד שליטתו את כל התורה שמעל פה גם להקדים נשבות וז"ל אבל דברי כספתי על אבות קם מיישבת דבר זה.

(ד) כענין אך רש"י יכול לחלוק על התנאים.

יש לציין מהו טעמיה הריבה פנימים שרש"י חלוק על הרמ"ם אנקלוס, דיעב אך הוא יכול לחלוק, הלא אנקלוס הרגם את החרה כפי רבי אליעזר ורבי יהושע במדברין במבילה דף ג' ע"א, וא"כ רבינו הם רבינו רבי אליעזר ורבי יהושע ואך רש"י יכול לחלוק, ורבי כענין דר"ב ורבי כענין דר"ג ק"ט ע"א ואמר רב יהודה ואנשי סודם רשע וחטאים לחי מאר.

רשע בנזון וחטאים בכסותם, ושוב סימו שמנתיחא תנא רשע בכסותם וחטאים בנזון, ובעין המתראה נמצא בחיטפתא קם פוקר י"ג, ור"ג מכו שהקשטו על רש"י, ודיוקו אין קולק רב יהודה על רבי חמא, וכן אנקלוס הרגם ברבי חמא, והתפתא, ואנקלוס ורבי תרגם את החרה מפי רבי אליעזר ורבי יהושע ומגילי, וא"כ אך יכול רב יהודה לחלוק על זה.

ובאמת כיו לחבין את הענין על מורו יש לעיין בכל הענין שאין בו תקנה במצות, חולקים על המקשה הקדמת, ומצאיה מהו רחב פורטום ורוכס, ובאמת באריותה, וזה החילי לישות.

א. אמרואים לחלוק על תנאים, ובאונים לחלוק על אמרואים (דרכו של הבי"ם).

ויש ליישב את שתי הקשות תביל שהקשתי על רש"י ועל רב יהודה על פי רבי הוב"ט בפ"י מה"ל פמרים היא וכמו שבאר, ורש"י מקשה למה אין האמראים רשאים לחלוק על התנאים, וכן האונים על האמראים, דוא פסק הרמב"ם קם שכ"ד הגדול שאמר רשאי לחלוק על כ"ד הגדול מוקדם בנזע לרשת המקראות כיו"ג מרות שחטתה נדרשת פהו כשום רבובם אל יהושע אשר יהי כשנים התם, ותרין הוב"ט שבי"ל שבפון חטתה המשה והנפרא היקנו וקיבלו שלא לחלוק עדי"א.

או רובם, וז"ל לום מה מה רמת תתן על כ"ד ומורו פסקתום פורטום את כל ימיהו, כש"כ פסקום על מה כ"ד מיידיב רק את אתי הפקום מיידי כספתי, וא"כ נמצא התנאים וז"ל חסותם במאמראים, מנעם לנעם, ודרתום כ"ד

כ"ד הפקעה יצא לו ק"י וז"ל ומה ילא מה יצא האונים רשאים לחלוק על האמראים, גם מ"ה"ה לו קשה כ"ד, שום כסבר כיוו הרמ"ם בחיטתם לרבי חזקיהו של פה שמו קטן החלוקה הפקעה על חסתי שישאל

ותראה שהטעם לפה חוקנו את התקנה בגיל חי' ששים שקנה זו היתה צריכה לעצם החזקתה של חתימת המשנה והגמרא, והוא יבי' וריבוא ובי' אפי' שירוי את המשנה והגמרא מבני טראו שיבו חזרתם והלכותם, התמטשות ואין משנה בזהות במקום אחד, והתורה וזהה שזרת להשתבח, ולכן חתמו את המשנה והגמרא בד' שירוי חיבור אחד בזה, ואי'ם אפי' חזרו מזהים עוד לחלוק על החזרו, שבו ירבו חזרתם והשיבות באופן שאם שלא חזרתי כלום, ולכן חז' שזרים לתקן כגיל.

ב. בענין לחלוק על אנדרטא ופירושים של חז"ל שאינם נכונים לחלכה.

ולפי' י"ל שלא חוקנו אלא בנכונם לברורים של הלכה, כי חזקו שפי' שיטתו והמכלול הנותן לו ידיו את החלכה על בדי' ולא יכלו לקיים את דני' החרת, אבל בנכונם לביולי דאנדטא י"ל שלא חוקנו, ולכן שטר' חז' האמוראים ושאם לחלוק על התנאים בברורים אלו וכמו שפיענו ברב' יחזרה לחלוק על התוספתא נחזרו י"י בפי' ודיו' על טעם הרכים ואפי' טרום רשום ונר' י"ג, וי"ג שהפיענו שלהחלוקת גזיל' ויש גם נצי'ם

חלכה לענין האימור של שנות והתחבורה לישטן, ועל פי רבי' הכי'ם מירושב גם מה שהועדו על מה שפיענו הרבה פעמים שישי' חלק' על התנועם בנכונם לפירוש הנקרא, כי גם על דברים אלו לא היתה חקנה.

ועי' בחסי' וי"ם בנדר פ"ה פ"ה שכתב שיש רשות לפרש את המשניות בדרך אחת מבין שפירטו בגמרא ויכא שאין מהו נכרי' לרעה, ולפי' הכי'ם ודבר' מהן כי על כנון זה לא חוקנו.

ג. אחרונים על ראשונים.

ואולי על פי רבי' הכי'ם יש להבין למה מקובל אצלנו שאין האחרונים חוזקים על הראשונים, והינו ששים טי"ל טעם זה הוא מהטעם הנזכר, והינו ששים שהחזרו עשה כעין משנה בדרשות של ראשונים ואין טעם שפיענו בן כמותם מרוב' שחזרו ודעות ואין משנה בזהות במקום אחד, והרי חזרוו נתפסו מאד, ואי'ם י"ל שפיענו חזקו חזקם בדרך כפילה שלא לחלוק עוד על הראשונים כד' שלא יחזרו ודעות נכונם המסתבר על טעם של חזרה ואם כי לא חזקם בן בדרך חקנה כד' בטעמ'.

קני' בהנחה שטר' ויהי על כפיענות לטון חזקם בחזקתם עש' ויש לכא' רבי' גם כד' אחת, ואלו בני' שפיענו פני' חזק' כזה הלון כפיענו וקני'.

י' ונצי'ם שיש כן החזקתם ולא שירכס לחלוק על ראשונים כנון שיש על שאלה חזקתם אח', והנה תחזרו על פי גזיל' כד' אין מירושב למה החזקתם אפי' חזקתם לחלוק על רבי' ראשונים שאינם חזקתם כד' חזר, ואלו גם

שאלו חז' על כנון זה לא טעם חזקתם שישי' לחלוק וזה לא טעם בן אלא שיש לעשות וכן כד' יחזרו ויבי' לו חז' חזקתם כפני' חזקתם על אלו מאי שיש האמוראים חזקתם לחלוק על האמוראים וקני'ם חז' גם את זה כד' חז' כי כפיענו חזקו חזקתם החלוקה חז' עם רבי' חזקתם וזהו אמט' יכלו לחלוק אבל לא באנפיו.

ועי' כפיענו על חזקת כפיענו ואשון את כ'

ה. מבלי על ירושלים.

גם צ"ע ולפי דרכו של הג"מ למה המבלי רשאי לחלוק על הירושלמי. הוא גם כשעת סיום הירושלמי סתמא חתמו ארץ ישראל בלבד, איך יצא שדורות מאוחרים של צאצאי בני בבל רשאים לחלוק על הירושלמי.

ט. טרות הירושלמי.

שורר בספר הוות האשטנים להנאון ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל בחלק ה' פרק ט"ז סטב"ד-ל, שהלכות ירושלמי אמת לא נגזרו ולא נחטמו וכל זה שיש בידנו מנו אנו אלא שרד ליטורם, מנה שלטנו מתקבצת וכו' ע"ל ע"י באריות. ולפי יוצא שלא היתה שום תקנה בננו הירושלמי ראי' שיה' שרד רשאי המבלי לחלוק. הוא ראשו להורות המאחרים לחלוק י"א דוחיו משום שבשעת חתימת המבלי חתמו גם שלא לחלוק על הירושלמי. וצ"ע.

י. דברי הר"ף שהולכה היא מהמבלי נגד הירושלמי כי ההלכה היא כבבארא, ודבריו הקריש על זה.

ש"ר את דברי הק"ש בח"ב בקטנות רבני טושים פ"ב א"ת ט' סתב"ד ולא נהרות הראשונים. וז"ל ר"י הר"ף קי"ל נגד הירושלמי טושים בבבארא ור"ן ולכאורה לפי גזיל אין צורך לעפע הזה אלא להטור מבלי שהיתה חתימתו בקיבוץ כל המני ישראל י"א לו כ"ה של בית דין הגדול פצצ"ג. מהלמד ירושלמי שלא פעשו שהיתה חתימתו בקיבוץ כל המני

ישראל אין לו הכח הזה, ומכילא אי אפשר לטקו מהירושלמי נגד המבלי. ונראה מה דברי המכ"ם ת"ל (נפ"ד מהל' מהר"רן) היא לצנן חרות המטיה שיהא לעל עמו שרובי תלמי מהמני ארץ ישראל ומסתמא היתה חתימת הירושלמי בקיבוץ כל המני ארץ ישראל ואיך יש גם הירושלמי הכח של ב"ד הגדול ועל כן הוצ"ק היר"ף לפרש השם מהל' הקי"ל המבלי משום שהוא משה וחלמ"ג בבבארא ב"ב"ל (וע"י לח"ת שם שביא להל' המירושלמי נגד המבלי).

יא. רב תנא הוא ופליג.

גם צ"ע על ה"מ מהל' דאמרינן שר"ב תנא הוא ופליג, ולפי ה"מ אין כוונת מה שהוא על מדינת תנא, הלא סוף סוף חתמו וקבלו שלא לחלוק.

יב. תנא על בבא.

והנה בכמות ר"ן ש"ז יצא קאמר רבי ודא בן ה"מט' טמאחי רבי יתנון ויהי שלם טאית אהית שעתה הכח מותרת לי"מט, אלא שהיא (רבי רוסא) טעם מהני תבאי שהיא אמורה (וע"י"ש בבבארא שבה"א את רבי הורכ"ם שרבי רוסא הור"ן י"מ כל ימי בית שני ושע"פ עשנו מהני תבאי) ומשום שם שלא היה לו לרבי רוסא תשובות על ראיותיו של אחי. רק שכל זאת מכון שהוא טעם מהני תבאי הי' מוכח לטקו שלא כאחי. וצ"ע בחי"ט שם שכתבו שאלו היו רבי יוחנן דבב"ר ור"ע שמעתי את רבי רבי ויתנון ולא היו יכולים להשיב. ל"ה ר"ה היו מוכחים לטקו כוונתו, ובגלל זה לא יצאו

בדברי הורו, איני נשאר כמו מה שאירעו בנבוג לילה הראשונים ושאים לחלוק על האנשים.

ג. דרכי של הקובץ הערות הבענינים תליל.

שירי כקובץ הערות כפי טו"ז את ה: שכתב ולא כדרכו תליל וזל, כפה שהקשה בכ"מ פ"ב ספמרים אמאי לא פלגי אמרוא אתנאי עיי"מ, זה קשייתו עריכה בארזי שד"ר רבי משה וזה שד"ר ח' למה חכה לחלוק על ב' שקיבא אלא איך הוא ב' פלגתי, וזינו שד"ר שנתן כבוד אחר, דא"כ היו אפטי שאני יודו לפי דעת מי שקיבא ארץ יחלוק עליו, ועי' בפרק ד' אהין דרש לא ב' פלגתי דרש' וז"ל דהו, וכן בענין בפה פקטות, ודוחבנין חיובא באמוראי קפאי לבחיאי, והוא מתי סמאי דבחיאי לא בני פלגתיהו דקמאי נעור כפי גזל הירחוק שבינין, כמאמרם א' הראשונים כפי אום וכו' וז"ל כמאי תמנע מפי מה אין אמרואים יבולין לחלוק על אמאי, ולבארה קשייתו תביי לקי, אבל באמת נראה שהטעם הוא לכוד אנו בספק, דאנ"י ודאי הודות האחרונים קטנים כן הראשונים, וזו דרך כלל, אבל מי' אפטי לחות יצא פן הלכל כמפי' ב"ב פ"ב מ"ח מ"ט"ו, וזכאי ראי' דהא אשנתן זב' שחי' גזל טרב יהודת עיי"מ, וכן בענין בודות האחרונים, שהעידו הראשונים על רב האי מאן, אף שחי' אהין האנשים, כיון, כי"פ הי' גזל כהנענים שקיבאו, ואנ"י אפטי דאמוראי קפאי לפי רוב גזולתן היו בני פלגתיהו דבאי לבחיאי.

יחד פתח אתו אלא משלש פתחים, כי אם היו מנשים אתו ולא היו להם מה להשיב היו חייבים לפסוק כנורו, אבל אם יחד יפגרו אתו י"ל לו כיריה למה שאולי לנענים הנהיגים י"ש השנה, אבל אם שלשה הנשים אלו כיוו אין מענה אז שרואי שגם לאחרים אין מענה, כיוו צ"ע למה שנים הם כו"ב דוסא, דהם היו צריכים לפסוק כמו אחיו של רבי דוסא היצלו רבי דוסא לא פסק כנורו ונמשך טרבי דוסא לא פסק כנורו כי שבע מהו דבבא ולא משהו שאולי יש לאחרים הטובות, וי"ל דהיינו משהו כבענינם של רבי ראב"ג ור"ע הרי חמה שם מחלוקת בין רבי דוסא שסמ"י כשהו תבא לבין אחיו רבי יתכן שסמ"י רופא נחמד ושלל יתכן שאס"י חזו דבבא רבי ז"ל וא"כ יתכן שמהו ראו בענינם מחלוקת בין תאנים, והיינו מחלוקת בין רבי דוסא לבין אחיו ורשי"ה שפ"ר היו מוכרחים לפסוק טרבי יתכן אם לא יפלו להשיב אבל בענין רבי דוסא ומהו שם מחלוקת בין אחיו שחי' תבא לבין חזו דבבא, וא"כ י"ל שתא אנו יכול לחלוק על גבאי. (מהו העיניו שנקמה' בזה שאנו מסתכלים שבענין של אחיו של רבי דוסא ומהו טרבי דוסא ולא פסק כנורו תבאי ורבי דוסא עצמו חולק על הקצור של רבי דוסא והיינו חזו דבבא, וע"פ כספ"ר על יבמות ט"ס באות ג"כ"ו.) כיוו לפי הר"ם ש"ך לצאת ששפ"ר רשאי תבא לחלוק על גבאי שאנני דענו בזה הורו, דהא לא היינו הנביאים את יסורם עם היבוי שכלל את דעותיהם

ומים א"א בשום אופן לאמרה לחלוק על תנא, וזהו דקטא ל"י להבי'. וכן לשינוי ב"ד הגדול שיכולים לחלוק על ב"ד הגדול הקדום אפילו אם הם נקטים בהקדמות להם, וזהו דקטא א"א הם נע"ב מנא אהו דליתו ב"ד פלוגייתו, וי"ב אפטר שבשעת החיבת המלמד א"י שהו בקיבוץ כל חכמי ישראל ודין כדון ב"ד הגדול, מ"ס שפא לא ווי יכולים לחלוק על החגים מאוי מנא דל"א מ"פ פלוגייתו, וקטו וא"י ג"ל מנא וזהו א"א א"א וחספא כל חכמי דודי שיש לתן חכמ של ב"ד הגדול מ"ס שפאטא שלא יוכלו לחלוק על חכמי הראשונים שהיו אפטר וקרב לודאי שאין אנו כביעם ודבי הראשונים מנא וקטאי לן על דביהם א"י מנל לחלוק עליהם א"א א"ן א"ו וידוין למו"א דקטן, ודי' בחיבוי' מ"י שביד שאין להביא וד"י מ"ת שהי' חולק על הקדומים לו, ושפא ר"ת ודי' נובי' ודי' מאדו מ"ס ואילי ותי' מ"ס בחיובות וביקיות, ודי' שייש עביל הקיבוץ תמידי'.¹

ולפי דרכי חזו"ת להוכיחיהו מנא מהקדמות שישבנו על פי דברי רבינו, דהיינו א"ן רש"י חולק על הרמב"ם (סק"ב), וכן דברי הח"ס יו"ט (סק"ג), וכן א"ן הראשונים חולקים על הגאונים (סק"ד). שר"י שער' בחרי"ם מ"י כ"ח סק"א שהיא בשו"ת האליפין בעיקר דברי הקובץ הגדול וז"ל, ודע' דע' נאן לא אמריתן חלבה כבאראי לנב' קמאי אלא כשארין כ"ן באראי לקמאי אלא כדודנת

אמרתי קמאי לאמראי בחרי"ם, אבל חובא ואיכא מינייהו כדודנת שבין אמרתי לתנא לא אמריתן חלבה כבאראי אלא ארובה א"ן גם אחר המפוראים כלמי' וב שילוח על הנגה אם א"ן אבא מ"י ביינו וסוכן עליו, ואי"ב א"ן ספס שהמריית שווא מודוותה אלה לא אמריתן עליו לנב' החופות והחלה מנחה שווא בחרי' לנב' וידוין וכו' בע"ל, ודי' דרובא שיש פניו מנפנפיהו א"ן ארומים חלבה כבאראי, ודי'ו' מ"סו' שפא'י' ב"ב פלוגי' ודבי' מיהו לפ"ז ג"כ א"ן באמת חולק המריית על החופות.

ד. דרכו בקיבוץ שינויים.
 ודי' ברבי הקובץ שינויים בח"ב כקונטרס דברי מ"ר'ים מ"י ב"ב את ר' שהיא את דברי רבי'ם שבשעת סיום התנהגותה וימי' קדמ' שלא חילקו שר' וכתב וז"ל, ודי' קבלה זו מה שיבא, ובמה נחא ויהי' שלא יהי' אפטר לחלוק גם על הקבלה הזאת כעצמה כמו שהי' אפטר לחלוק על המלמד בלא קבלה זו (למאוריה קלים מ' והמבי'ם מ"ס' מהל' מ"ס'ים ש"ס ספס שתי' בדרשות' של י"ג מ"ת' רשאי ב"ד מאחרי לחלוק על ב"ד קדום אפילו אם אינו גדול ממנו, אבל בחקת ונידויה עריבים שהבי' האמוראי יהי' גדול מהבי' הקדום בחכמה ובמנון שייש', אבל לפי דברי קיסרי' ובי' לא קשיא מ' התנהגות המטנת ויהיה ג"כ בקיבוץ כל חכמי ישראל או וכן א"ן לתן חכמ של ב"ד הגדול

¹ ודי' ג"כ מנא תיבא' הח"ס ודי'בו' מ"ס'ת'ה ל"ק' ששפא מ"ת'ו' סטטאל דרתי

ובמאן גם בנינו של דרומה חילוקי אפטר למדורין מאחרי לחלוק על מדרורין מוקדם

ואסור לטוס אדם לחלוק עליון כלוח אג יש גם לחולקין כח של ביד הגדול. ואפסי שבשעת חממת החלטות היו לתן כח לחלוק גם על המעשיות כמו בכל ביד גדול שיטול לחלוק על ביד גדול שקיים לו אפילו אם הוא קטן מראשית המבנה ובמקון (ודלא בדבריו) קובען הערת שכתב שיחבן שלא היו יעילים כי צריכים שיחיו לכרסם סוג אחר, אבל כן החממת השטנה לחממת הגורא, כן המנסים אפילו לא נמצא קובען כל המני 'ישאל' אותו ולא היו לתן כח על ביד הגדול ומכיליו אי אפשר לתן לחלוק על המעשיות שנשנו במסכתא דרב חמני ישראל כעיל.

נו. דרבי הגר"ח שטיינא אמורא יבול לחלוק על גנא.

רבי בברייתא קובען שיעדים על ביד רך ק"ע באות חל"ג שיקשה הוא רבי יוחנן שחולק על רב כע"כ לא ס"ל שיהי תנא הוא ופלגי כי אילו כן אך הוא חולק עליו, וכן רבשי שמהם חסם במבנות רך ח ע"א והיהו שחבי ונתנן לא היו מחזיק את רב כמנא, והיו ק"ל שיהי וירי חלמא כר"י איני ידעא ופסקין שריב אתי גנוד תנא, איני קשה אך פסקין כבי"ב שם טוב נגד המעשה על ספק שיהי הוא ופלגי. כתב וידע, רבני זה שאלו בני גריר הגריות היוו וצ"ל בבורסק, והיה"ש רבאנת גם אמרתי יש בבחו לחלוק על גנא, הוא ומתקבצו חיובתא מתנאי לאמוראי, הוא ששום דאמורא אתי חולק על גנא למלוו' ששום דבחו לחלוק, וחילוי יתי יבסי ונתנא לא היו חולק עליה, אבל במקום שחולק לדורא, אפשר לחוות והלמט כמותו כעיל.

טו. המבורים שאמורא יבול לחלוק על דברי תנא שאינם נזכרים בתוך משנה או ברייתא.
ולחלן כבי"ב שם טוב הקריס וידע, וחיישי כולג נמצא מפורסם התקבצו ביד לאמורא הוא רק אם רבני נתנא נשנו במשנה או בברייתא אבל אם תן לישון מיטרא אפשר לחלוק על רבני נתנא, וכ"כ שם משיח נשם רבני יונה ידעתי שאין דרך המבורין לחלוק על המעשים, הני מילי בדברי שמימי ארמו במשנה או בברייתא, וכן נראה לישון המני גבישין רך מ"ב ע"ב מיטרא הוא ומיטרא לרבא לא ס"ל וצרישי מיטרא בעלמא הוא ואינה לא נשנה ולא ברייתא, ונתנא נשם החלוק הוה נשם בדעשות וברייתא נשדודי דמסבס כל המס הוה ותי כעיל. ולפי הכ"מ י"ל שהמסם הוא מיסם שיק על המשנה והברייתא חיקט את התקנה כיו לטעור על החיבור. טרוי באמת מוקדוק לישני של רבני יבנה שכתב שישן דרך אמוראי לחלוק על ונתנאם שמשע ויהי כדברי הגר"ח. טרוי לפי הגר"ח לא מוסבס כל כך למח חלוק אם המיטרא נמצא בתוך משנה או ברייתא.

יו. סיכום.
נמצא שיש ו דוקים, א. הכ"מ כמסוטו שהכל תלוי באם חיקט חקת או לא, ב. וקובצו הגריות והלוי גם בעני גדול מפורסם וכן באם חיקטו או לא, ג. רבדין קובצו שיעדים שחילי באם יש כח של ביד הגדול, ד. רבני הגריות דאסור יבוליס

לחלוק רק שלא רצו. הו, ורכס של חורבין ויבנו יונה סביב הקיבוץ שיעורים, וביא סכן נראה מהגם בניטין דן מיכ, שיק על רבני תנא הוסיפים בדרך משנה או מייאג או אפני לאמור לחלוק (ומבניו שניא משנה חילוק תא משנה שיק או חיקו חקתו, ו, סממנה לטוט של רבני ינה שטולם לחלוק, רק שלא רצו. ובהנ"ח, מה שלא רצו היו זה רק בנוגע לרבנים, סממנים במשנה או מייאג ובדרך הו.

ה) רשי"י על חומש (גדר פשוטו של מקרא).

הנה הרכה פננים רשי"י במורשו על החזרה מפרש בדרך ריש על פי מורשים אנולה משנה ישא תפשיים כבו חורבין ורשיבים והאכן נודא מחשבים פשוטו של מקרא, ובאמה הדבר נראה חמוה דוא מרגלא במניי רשי"י עצמו כמנה מקומות שלא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא.

ואולי י"ל שתולקים רשי"י הראשונים תגיל מען מה נקרא פשוטו של מקרא ומה נקרא דרש, ורשי"י סובר שכל חובא שהפירוש בא ליישב דיק או יתור לשון או שינוי לשון כמנה ומסקו חיי הירוש והנה מוכר כמנהני של מקרא אנ"ש שחובנו הוא רבני של דרש ואינו פשוטו של מקרא, אכל הראשונים האחרים מוכרים סכרי לחושב פשוטו של מקרא צריכים שם עצם הפשט יחי מדר פשוט ולא בדר רבני דרש והנה.

מרו באמה נראה שרשי"י במורשו לא בא רק לפרש פשוטו של מקרא, והנה

בבאשית ג' ח' כתב רשי"י בחו"ל, ויסעו. יש מורשי אנדה רבים ונבר מדרים ובוחנו על מונגם כביר וישאר מורשת ואני לא באיר אלא לפרשו של מקרא ולגדה התייבס רבני המקרא וכו' וכו' על אופניו כביל, ומשכנ מוכריי שם שמשלת פשוטו אתה רק לבאר את הפשוטו של מקרא אלא גם כדי להביא מורשים סממנים את רבני המקרא וכו' וכו' על אופניו, ולפיו כ"ל שמה סממב במקומה אתרים שיהא בא רק לפשוטו של מקרא היו זה רק לאפוקי אנולה שאכן מיישבה את רבני המקרא אבל אינו בא לאפוקי אנולה ימיישבת רבני המקרא וכו' רבני על אופניו שיהו רבני שדומה וקירב לפשוטו של מקרא, וכו' מרשבים מרש מרש וישב סממב ודיל, וגם רבני שלמה אבי אמי מאיר עני תולה שפירש הוזה נביאים ומחבים נגן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואי אני שפאל, כיו מאיר הנהו תגיל נחמתינו עמו ולפניו, והנה לי שפאלו חיי לו מניי חיי צדק לפרש מורשים אתרים לפי הפשטות המחורשים בכל יום נכלל, ולמאהה כותה רשי"י בחוראמי היתה שאלו חיי לו מניי חיי כותב מורשים אתרים מקי עצם הפשט הוא מדר הפשט הפשוט ולא דרש, ויסוף ספי שמה כתב חרשיבים בחו"ל, ואשי שם לב לדרב יוצרני, אל ויוז מנוטקו וקו רבנו שלמה, אל מוש חות, כי רוב הלכות ורישות שקמם קריבים לפשוטו המקראות ומורשים או מניי חלשין ים ללמוד טלם, ומה אפי' תאזנו בזה אפי' מיישמו גם מה אל תה

יך בעילי, והחוללת פר' משפטיו כח
 ודל, ידעו ויבטו יודעי שכל כי לא באני
 לפרש הלכות אצ"פ שהם עיקר כמו
 שפירשתי במדאשת כי כידור הקראות
 נמשעין והגזרות והחללות, ומענין נשאו
 מפורשי ובעני טילה אבו אבו נעיל, ואני
 לפרש פשוטן של מקראות באני, ואפשי
 הרעין והחללות לפי דרך ארץ, ואצ"פ
 החללות עיקר כמו שאמר ובוטני הלכה
 עוקת משנה בעילי.)

כידור לפי הגדרות הנ"ל נכתבנו אנו
 כידור ביאור להבין שי מקומות נשטו על
 מה נכתבו ראשי את המשפט של מקרא
 היו הוא מוסף והביא גם דברי אנדה
 שאינם מיישבים את דברי המקרא דבר
 דבור על אופניו, ולפעמים היו הוא כביא
 את הישטו של מקראי ואח"כ את
 חרשי, ולפעמים את החרש וכן אר"ם את
 הישטו של מקראי, ולפעמים היו הוא
 רק אמיר שיש בח"ל אזרח ואינו מביאם.
 ולכאורה צ"ע על כל זה ודא את דברי
 המקרא דבר דבור על אופניו כבר ייטב
 בדרך הפשוטי.)

ואסור נכשיר רשימה של כל מקומות

יח) ובעין זה יש להסיר גם על הרמב"ם, והנה
 כדור החוקה היו אנו נמצאים שהם
 לפעמים כמה פשוטה שהם הולדת חסדי
 ודאי של הרמב"ם היו הביא חרדתי חללות
 מלשון יורא יח, והיו מוקדשו כתב שהוא
 דעה מפורד לומר את כל היתה בענין פה
 החרשים הנכחי של כל כותב נעשה, והם כלל
 את דבר הליכוד הלכות שואו בענין יודעי א"כ
 כדא היו לו היו חרדתיים מביקות ארזים וי"כ
 להביא רעה את אלו, והנה
 ודאי בענין הליכודים חרדתיים כביא נקטעו של

כספר בראשית שרשיי כנדרה את דברי
 עצמו כיום לפשוטו של מקרא ודרכי.
 בראשית א א' א' אין המקרא הוא אמר
 אלא דרשני כמו שרדשו ודל כשביל ישראל
 מקראו ראשית... והם באת לפרש נפשטו
 כך פירשתי...
 בראשית א' ר' א' א' בזה אנו צריכים
 לדברי אנדה... ולפי פשוטו כך פירשתי...
 שם: וכי וקבת ברא אותם ולחלל הוא
 אמר וקח אתם מלצטונו וני' בדרש

אנדה... ופשוטו של מקראי...
 בראשית ב' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו'
 לפי פשוטו, ה' שהוא אלקים,
 בראשית ב' י"ג ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו'
 עשיר האמורה למעלה... אלא בא ודרש
 שרשופות נבדאו בן הדיק... ומדברי אנדה
 יצירה זו לשון דרודי וכיבוט.

בראשית ג' ח' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו' ו'
 אנדה רבים נבדו חרדתיים וכיבוטו על מנבנם
 כבידו וכבאור חרדתיים ואנו לא באנו אלא
 לשוטנו של מקרא ולגדרה המיישבת
 דברי המקרא דבר דבור על אופניו.

בראשית ג' י"ד: אם ככהה תקלל ח"י
 לא כל שכן, המפורד רכוחתי מדרש ח"י

סופו מונגז לחללות פשוטה, והיה גם כן היו
 פן זה תכלית חזיתי, והיו יש גם שיה היתה
 מקומות שיה של הליכודים את זה המביא של
 החללה וזה עשן כן
 וכן גם בענין בריכותו של הדין הוא אצ"פ
 סמלית חסדיה היה הביא וי הרמב"ם נענינם
 לפעשה, ועל פי זה היה הוא שפטי את
 האמורה, אבל מ"ם לפעמים היו הוא כביא גם
 אחרות.
 וכן נמצאות אנו מוצאים לפעמים שחכמה
 אבות יעשהו כדאי פלוגי, אצ"פ שיה אפשי
 להביא את הדין על הפעשה.

בנס בוטת ללבו שמי מיטווו של תוש
 ו' שנים...
 בראשית ג' כ"א: כגות עור, יש דברי
 אנדה אומרים חלקים כישורין...
 בראשית ג' כ"ב: וקט מדרשי אנדה
 אבל אין מירשפין על שטונו,
 בראשית ג' כ"ד: ומדרשי אנדה יש ואני
 אני בא אלא לפשוטו.
 בראשית ד' ח': וראבר קן, כנס עפר
 מרבי רוב וסגה... ויש בזה מדרשי אנדה
 אך זה יסוב על מקרא...
 בראשית ד' י"ט: ... רבר אנדה הם
 מבראשית רבה.
 בראשית ד' כ': אבי יוסב אול ומקנה,
 הוא חי והאשון לרעי כמות כדבורית...
 ותיא בזה בנים לנביא...
 בראשית ה' א': ומדרשי אנדה יש
 רבים.
 בראשית ו' ג': ויש מדרשי אנדה
 רבים כלא ידון אבל זה הוא צנצנות
 שטונו.
 בראשית ו' ע"ד: תקין תוכה ורבים
 ואיות והוי הורגים בהם, ופשוטו של
 מקרא...
 בראשית ו' כ"ג: אך נת, לבר, זה
 פשוטו, ומדרשי אנדה...
 בראשית ז' ח': עז ויקח המים, פשוטו
 כשטונו אבל מדרשי אנדה...
 בראשית ח' י"א: טען, חשך ומדרשי
 אנדה לשון מון...
 בראשית ט' כ': וחכמה, ואימתה...
 ואנדה לשון חיות...
 בראשית ט' ז': ואם פדו ורבו לפי
 פשוטו האמתה לברכה ונאן לעויו, ולפי
 מדרשי...
 בראשית י' כ"ד: וישקן באחלי שם,
 ישיה שטונו בישראל, ומדרשי חמנים...
 בראשית י" ח': כ"ד: תעזות, על שם
 מקומו רברי אנדה.
 בראשית י"א כ"ח: על מני חרות אביו,
 בתי אביו, ותיא יש אומרים שניי אביו
 בראשית י"ב ג': יש אנדה ויבות... וזה
 פשוטו...
 בראשית י"ב ח': סומכין חתת כנפי
 הספינה... ומפוטו של מקרא...
 בראשית י"ב י"א: מדרש אנדה...
 ופשוטו של מקרא...
 בראשית י"ג ח': אאים קיובים, ומדרשי
 אנדה...
 בראשית י"ג י"ו: באמה עזמי עז צוער,
 ומדרשי אנדה...
 בראשית י"ג י"א: ... ומ"א...
 בראשית י"ג י"ג: ואנשי מדרש ורש,
 ואנשיכ לא מנגב לרע מלשכון משהם,
 ורבותנו למדו מנאן שם רשעים ורעב.
 בראשית י"ד ג': כן שמו, ומדרשי
 אנדה...
 בראשית י"ד ג': לאחרי... ומדרשי
 אנדה...
 בראשית י"ד ז': על שם הגזר...
 ואקלוס ורובם כפשוטו.
 בראשית י"ד י': באות באות חמר,
 בארות חברה... ומ"א...
 בראשית י"ד י"ג: לפי פשוטו זה עז
 שפלט כן והלחמה... ומדרשי כ"ד זה עז
 שפלט מדרש המגיל...
 בראשית י"ד י"ד: טמה עמי ושלת
 מאות ובר רבותנו אמרו אליעזר לברו.

בראשית ירי טו: וחלק עליהם לילה,
 לפ שטטו... ומ'א...
 בראשית ירי יז: ענק העלן... ומ'א...
 בראשית ירי יז: ומלכי דגן, מ'א חוא
 סם בן טג,
 בראשית ירי יז: להם ירין כך עשיתם
 לעיני מלחמת... ומ'א...
 בראשית טו: בן ומשק לפי התרומם...
 ולפי מ'א... וממני שלטו דרשו...
 בראשית טו: ה' ויצא אמתו הווצת,
 לפ שטטו... ולפי מרדטו...
 בראשית טו: יר ורבתו אתם, חלק כל
 אחר לב חלקים, ואין מקרא יצא טרדי
 שטטו...
 בראשית ית: יח: ואבהם וזו יחי,
 מרדט אנדה ובר צדק לברכה... ושטטו...
 (נתה יש כאן סוד הפוך מלעיל ירי יז,
 ויש גם שיעור גנדה וטם בתב ורשותנו
 לעור מסתן עם ושנים ירעב וטאן מתב
 מרדט אנדה ובר צדק לברכה...
 בראשית ית: כא: ... ורבותנו דרשו...
 בראשית ית: ד': כך מרדט בכ'ר...
 ושטטו של מקרא...
 בראשית ית: יב: שטטו של מקרא...
 ומרדט אנדה טו...
 בראשית ית: כד: ... ומרדט אנדה יש
 וזה יסודו של מקרא,
 בראשית ית: יח: שטטו של מקרא...
 ומ'א ער...
 בראשית ית: כ: וזו מרדטו ושטטו
 של מקרא...
 בראשית כ"א י"א: על אדות בני,
 ששכב שרא לברכה רעה, ושטטו על
 שאמות לו לשלחו...
 בראשית כ"ב: י"ד: ה' ויצא, שטטו
 כתרטו...
 בראשית כ"ג: ד': בר מארץ אחרת,
 ומרדט אנדה...
 בראשית כ"ג: י"ז: ויקם שדה עפרון,
 חקמה חזקה לו... ושטטו של מקרא...
 בראשית כ"ה: כ"ז: על ברתך המקרא
 חזו אובר דרשנו... ורבותנו דרשו...
 בראשית כ"ה: כ"ז: ואחרי כן יצא
 אחי... שטטנו מרדט אנדה ורדשו לפי
 שטטו...
 בראשית כ"ה: כ"ז: בפני של יצחק
 ומרדטו...
 בראשית כ"ז: י"ב: ורבותנו אברו...
 בראשית כ"ז: כ"ז: עתה בר רוח טוב,
 וזה סוד התחום, כך דרשו תהיל...
 בראשית כ"ז: כ"ז: יתן רחמו ויתן,
 ולפי שטטו...
 בראשית כ"ז: כ"ח: מטל השמים,
 ממשטנו, ומ'א יש לברכה פטם...
 בראשית כ"ז: ל"ג: ויחדר כתרטו...
 ומרדטו...
 בראשית כ"ז: ל"ז: תחומם לבט חוד
 יצחק...
 בראשית כ"ז: מ"א: יקרבו ימי אבל אבי,
 ממשטנו שלא אצער את אבא, ומ'א לבמה
 פנים יש...
 בראשית כ"ז: כ"ז: מתנתם לך, וחס על
 האוהה... ומ'א כבר אשה מת בעיני ושהח
 עלוך כוס תחומים, ולפי שטטו לשון
 תחומים מתחום הוא על הברכות
 ברויגנק...
 בראשית כ"ח: י"ז: מקום השילה...
 ומרדטו...
 בראשית כ"ח: ל"ב: ורבותנו פירשו.

באשת כ"ט ל"ד: ... ח"י כ"א...
 באשת ל' ח"י: ... ומ"א יש רבם
 בלשון נשייתן.
 באשת ל' י"א: ... הנקלה תמלוה,
 ומד"ש אגדה...
 באשת ל' כ"א: דמה, פשוט רבותיו
 שנה לא ר' בנצנת
 באשת ל' כ"ג: חופשי, שהייתי
 לחופשי... אגדה...
 באשת ל' כ"ב: י"א... ומ"א...
 באשת ל' כ"ד: ... ומ"א...
 באשת ל' כ"ה: ... ובכ"ר דוד
 מכאן... ואני יודע לכוון המדרש הזה
 כבודו אך נראה בעיני שלמדנו (את רבנו
 המדרש) ככאן...
 באשת ל' כ"ו: ... ומ"א...
 באשת ל' כ"ז: ... ומ"א...
 ומ"א...
 באשת ל' ח"י: ומד"ש... ומד"ש...
 באשת ל' י"ג: ... ומ"א יש לפרשה
 זו רבם...
 באשת ל' י"ד: ... וכן את בני בניו,
 עד שבטו ה"י, שאלות דרב אחאי,
 באשת ל' כ"ג: רבותיו ורשו
 שהקפידו קראו ליעקב אל... ודברי הורה
 בפניו ופוצץ סלע מתחלקים לכמה
 נעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא
 במה...
 באשת ל' כ"ה: ... ומ"א...
 באשת ל' ל': ... אגדה...
 באשת ל' ח"י: פה ענין דבחה בבית
 יעקב... מרובי רבי משה הורשץ
 למדתי...
 באשת ל' ט"ז: אגדה... ואין זה
 פשוטו שהרי בנצנת...

באשת ל' י"ז: ... רבותיו ורשו
 שהי...
 באשת ל' כ"ב: ... רבותיו ורשו...
 באשת ל' כ"ג: ... טעמה, והלל קרא
 לה מללה, בענין באמת מרדכי ספר
 טעמא...
 באשת ל' ד': ... ומ"א...
 באשת ל' כ"ג: ... רבותיו ורשו...
 באשת ל' כ"ד: ... וזה אחי ישיב
 פשוטו של מקרא לחיות רבנו רבנו של
 אופניו, ומד"ש אגדה דוד...
 באשת ל' י"ג: ... רבותיו ורשו
 לכאן...
 באשת ל' י"ד: ... מלה וזוהי, לבקש
 לך נבלי דתת שישוקן בהם, ולפי פשוטו
 של מקרא מקום הוא, ואין מקרא יוצא
 מר"י פשוטו...
 באשת ל' כ"ג: איך יתקן הבתוב
 הזה אומר ודעתי... (אני מביא
 יפשוטו)...
 באשת ל' ל': אבל שאלה, כפשוטו
 לשון כ"ר הוא... ומד"ש דוד...
 באשת ל' ח"י: ... ומד"ש...
 באשת ל' כ"ב: א' ולי נראה כפשוטו
 למה התרא...
 באשת ל' כ"ב: י"ד: הוא האבן והבון,
 וזה לפי פשוטו, ומד"ש...
 באשת ל' י"ד: ... והו פשוטו,
 ומד"ש...
 באשת ל' י"ח: ... והו פשוטו,
 ומד"ש...
 באשת ל' כ"ד: לפי פשוטו של
 מקרא יש לומר...
 באשת ל' ל': פשוטו כמרגנו,
 ומד"ש...

טעמים שקללים בשביל הבעות, הלא אורכה והעלת והסבר השכלות שמונות בעשיית הבעות הרי הן תוצאות מתעויו ולא הטעם של העויו.

והי' סכל מונחם הוא רק לומר שאחרי שקב"ה נזה, אשר טעם כן יש מזה ועלת, איך נעמה התעלת וזאת צריכה לתקן ואמנו לעשות את הבעות, אבל אין מונחם לומר שזוהו הטעם האמת, ואמר בדרך הלצה שמונחם היא ל'טעם' מלשון טעימת, ולא מלשון סיבה, כי באמת אין זה הסיבה.

ועוד אמר שהנע"ב רצה לבאר שבשעת עשיית המסקנן נלקחה טעם בכוונת המסקנן כגון המקריש של מעלת, והיו המונח במא' וזאתו במסודר רבה מ"י שנתקשה משה בעשיה הנגזרת, ושלא כתיב כן גבי טעמה כי בהמשכן ויתה ויתו הסודות והשכינה והכילה הי' צורך כיוון מ"י ואמר הגוי"ו שרע"פ ורבי' הוא המקריש וארצה המסקנן של מונח הוא חסוד כי הוא המסקנן שכתוב בתורה, והיו המסקנן של "המסכל באווייחא", וארצה המקריש של מעלת הוא תוצאה מהמקריש של משה, ודעו שהמקריש של מעלה הוא הרבא עלמא:

כיום אנו צ"ע על לשון רש"י בארשת חליות על המסקנן של עקב אמר טעם אבודם בקב"ה ורש"י מפורש בעויו וחוקיו וזוהו, ורש"י שמונחם כמנוח הוא חלודים שאמ"ל אם לא נכתבו דין הוא שיכתבו, הרי שאמ"ל אם לא נכתבו,

דין הוא שיכתבו, וטעם אמ"ל אם לא היו חלק מהתורה דין הוא שיכתבו ויהיו חלק מהתורה, והי' ל"פ הגוי"ו אם לא היו חלק מן התורה לא שייך לומר שבדין הוא שיכתבו, כי א"ל לא היו מזה שום מעלת, כי כל התעלת הרי זה טעם שהתורה קובעת שיש כזה תעלת.

וזהו עדי הוסף והגוי"ו לפניו אמרו מעבר שרבי שמעון שק"ס אמר לאב"ד רבי חיים את תירושו על "הקריבו נעשה לנשתי" וכתב דין פ"ח ע"א ועי"ן דף ד' ע"א, והיונו טעמו את המכות החקיות באותו חקק שעושים את המכות והשכליות והיונו נשתי, ואמר רבי חיים שבאמת גם המכות צריכים לעשות רק בגלל ציו"ה ולא שום תועלת לעולם, ושם"ח הנן כפ"ה ואבות שהעולם נבדל בעשה אמורות כדי ליקום מדרשנים שמאבדים את העולם שברא בעשה אמורות, הרי שעיקר הקמ"ד על הרשעים אינה שום עצם המורא שמאבדים את העולם אלא על שמבטלים המאמר של הקב"ה שברא את העולם, ואיך גם הקיום שלו צריך להיות לא בגלל קיום העולם אלא בגלל המאמר של הקב"ה.

וגמה שמונת הגוי"ו כמה שסיפר דבר זה, וזהו שטעם שלפ"ו ובר"ו גי'ל יוצא שלאחר של דבר כן הוא, והיונו שסוד התעלת הוא המאמר של הקב"ה בעויו המנות, ומכילא צריכים לעשות גם את המכות מחמת העויו של הקב"ה ולא משום התעלת, כי העויו הוא הוא הסיבה לפה יש תועלת.

בראשית

בראשית ברא אלקים (א', א') [8]

המחלוקת בין התרגום ורשי"י

מביאור הפסוק. ע"י ברשי"י שחוק שפירוש הפסוק הוא כדן שמיטה דהיינו שמיטת בריאת ביום שמים וארץ. כלומר במחילת בריאת שמים וארץ - הארץ הייתה תהו ובהו, מיתו אנקלוס תרגם "בקמין", וזהו מביאור שהוא מפרש שהמטרה אינה למיטות, אלא לנטוש שלם כפי עשמו, וישעור הפסוק הוא כן, שבחילה מלמד בראשונה ברא אלקים את השמים ואת הארץ, הוא לפי רשי"י ה"י לו ליתום "ברשי"י" ולא ליתום "שם לשתות של שמיטה" ולא ליתום "בקמין" שהוא לשון "בחחילה" דברשעמיהו, והפירוש של היתום כמח מפרשהו של התנ"ך כן ע"י.

ועי ברשי"י ביום ה' על פסוק י"ד והטוב יהי פאות שכתב ודל, מיום האשון נברא, וברשי"י עזר עליהם לחלול בקיע, וכן כל חללות שמים וארץ נברא ביום ראשון, וכל אשר ואשר נקבע ביום שניו עליהם הוא שמיטה את השמים לחלות עליוהם ואת הארץ לחלות חלודה' ע"ל. וגי' ומה יוצא שהמטרה היא כהתרגום שבחילה ברא אלקים את השמים וכל חלודהם ואת הארץ וכל חלודה'י, ולא כפירוש של רשי"י שגבר כאן, הוא לפי פירוש של רשי"י כאן שהמטרה היא שבחילה הבריאה

היתה הארץ תהו ובהו לא נתמאס שיהי רבי' (ומלה את) לזכות את כל החללות, כי גם בלי רבי' הרי כותת הפסוק היא שבחילה בריאת הכל, הי' הכל תהו ובהו, ועוד ולפי מה שפירש כאן אין שום שיה לומר שבמיטה כל דבר ודבר הייתה ביום הראשון ולא לומר שכל בריאתו כולה הייתה ביום שניו כפי.

ועי גם ביום שני שפירש"י שהמים נבראו ביום ראשון רק שהיו ליום הקב"ה הקיימים ביום שני, ולבאורו גם מזה יוצא שפירוש של בראשית נבי הוא שבראשונה ובחילה ברא הקב"ה שמים וארץ כי א"כ נמלך כמלך שברא את השמים ביום ראשון וכמו שכתבו לעיל בספר, ונעשה גם על דבריו וז"ל ביום השני קמה מרבוי כאן על פסוק א'.

ביום י"ג לפרש את מה שפירש"י שבחילה בריאת שמים וארץ, הארץ הייתה תהו ובהו כפי דרכים, א', כמו שהבנו עי עשירי שהמטרה היא שבחילה כל החלודי של בריאת שמים וארץ שנמשכה ה' ימים, הארץ הייתה תהו ובהו וכן הוכן והפירוש הוא תהו ובהו (כ"ג), ולפי יצא שביאת כל דבר ודבר הייתה כולה באמת יום שניוה בריאתה וכמו שהקשטו, ב', עי גם לפרש שהמטרה היא שכבר ביום ראשון התקיים טיב עקרא חילה בריאת כל השמים וכל הארץ, והיינו להראות כל החללות וכותת הפסוק, הוא לומר בראשית בריאת שמים וארץ כלומר באמת

וכן נשפלה בו תחילה בראש שמים וארץ, הארץ היתה חשוך ובורו, ואיך לפיו שפיר יוצא סוכר ונבוא ביום ראשון רק שלא נקבעו ממוקדם וכן השמים לא יקיימו, וכנגד זה נראה מהלך בראשית שמים וארץ כלומר אבל לא סוף בראשית.

[ב]. **בראשית ברא אלקים (א', א')**

בארץ "בראשית" נמי מאמר הוא, ביום שבת ה' רבנות וכן שבטותה מאותה נבוא שהלם ובריה דף לוב היא הקשר הוא "ראשית" כחוב במשנה בראשית רק השנה פגמים והרעו שבראשית נמי מאמר הוא. ובמאמר היתה המאמר של בראשית ע"י בדיחי' כפס' אבות שהלכה את הפסוק בתוליים ודומים בדבר ה' שמים נעשו וכן הוא מפי בריה' עם. ואשר לכאן שהמיתה היא להביאה היסודית של השמים וכל תולדותיו וכן הארץ וכל תולדותיו וכוונתו רש"י על פסוק ויהי סמיכה ודיל, כל תולדות שמים נבואו ביום ראשון וכל אחד ואחד נקבע ביום שגדו עליו, הוא כסמיכה את השמים לזכות תולדותיו" ואת הארץ לזכות תולדותיו" ע"ל. וגם ביום שני פרש"י שהשמים נבואו ביום ראשון רק שדור חיים והמבנה הקיימים ביום שני. וכבר ביארנו לעיל במספר בסוף (א) שאין זה סודות את מידעו כאן בספוק בראשית ברא וכו' שטותה הפסוק היא שבראשית בראשית שמים וארץ היתה היתה וזהו וזהו וכו', כי כותב רש"י כאן היא לפנים וגם את הפסוק א' בדרך שמים א' נבוא הכל אבל לא נטלה עיניי.

טוה ע"י במחשיבא בריה' שהקשה מהנמי בריה' שם על פרש"י על פסוק א' כי כורכורו על פסוק א' מבואר שאינו מאמר לפני נעשו, וזהו המחשיבא ודיל, דילא אעניו בראשית ברא וכו' נמסך אל אחרי, מימי כחב המאמר בראשית נשבע נמי בראשית שמים וארץ וזלה ט' ואמר וכוונתו בחייו ע"ל, פי דאעניו שהמלים בראשית ברא נמשכות ליהי אוי אבל מימי כתיבן ששכחו שמים ארץ נשבע נמי בראשית שמים וארץ אעניו טלא סמיכה ליהימן לשון ואמר והשבעו ש"ש נשבע נמי בראשית שמים וארץ. ולפי המחשיבא שלא חרץ את קשייתו כדרכו בבואו דברי רש"י כאן אשר קשה על דברי רש"י בספוק א' מובא על פסוק ויהי וזהו דעה הדין מאמר זה יהיה מהשו' האחרים. וע"י נוד כסודו הנריא בפירוש שיה "יצחק על "בדרך שאמר" סמיכה על "בדרך ששה בראשית" שהמיתה היא לברוא וכן ולפיו אלי' יש לפנים שזהו המיתה בבראשית נמי מאמר הוא, ודיעו שהמיתה בראשית מוכזת הברואה של זמן והמיתה היא שבוא בראשית, כלומר שבוא זמן. ביהו אין זה בכלל שסמיכה הפסוק של בדבר ה' שמים נעשו שהמיתה המבי' עם. (וע"י כפס' מן אבות (להתקבץ) על מ"י אבות על מא' רתון בסוף פרק ה' י"ב ע"י לשיבת' שכתב כפס' המבי' והשבעו ש"יזמן) אלו דבר אחי, אלא כפס' התקבץ. ועוד דברי במחשיבא רבה ג' ד' ואיך אמר ר' יהודה ביר' סימן יהו שרב אין

ביום כגון, אלא חיוו שרב, כגון שהיו סודי ונעים קודם לכן, הרי שהיו קיים מצאות של זמן לפני היום הראשון של בריאת העולם (ועי' במפריש המדרש, והללן כאן על יובל [א. ד.] סגולה).
ורבנו בחיי בריש פרק ה' ראבות שם כתב וז"ל, האמר (המאמר הראשון) במאמר הוא אמר ראמר אלקים יהי שמים וארץ וחסך ורוח ומים עביל, ויבריו הם כהורן שמתנה הוא לטעם וארץ וכל האלודודים (כלי להללות ולהקבן).

בראשית ברא אלקים (א', א')

[1].
ראור המשנה בריש פרק ה' ראבות. בריש פרק ה' ראבות תנן בעשרה מאות נברא העולם, ואלו במאמר אתי הוי' יביל להבראות, אלא להקבין תן הרשעים שגאבדון את העולם שגברא בעשרה מאות, ולתן סבר טוב למויקים סמיקין את העולם שגברא בעשרה מאות, ופרישי' וז"ל, אלא לכן ברת, לתן פרטן נדול וכו' עביל, ומבאר סבריו שחוו באמת הטעם למה ברא בעשרה מאות, וכן מסמע לכאורה סבריו ורבנו יונה שם שכתב בפירושו השני וז"ל, אלא כפי להפיש וכו' עביל, כים ההודש שם כתב בשם הוררן חיים בוח הלשון, וכי פירושו ומה ת"ל מזה שנברא בעשרה מאות, כלומר איה לימוד נפקן בזה, ואלו שהא שאלו על הבריאם נעשה למה יהיה בעשרה מאות, אלא ש"ל שיש לכו ללמוד מהבריאם שהא בעשרה מאות לימוד

מוסי נאו, לפי שהלא במאמר אתי הוי' יביל להבראות, ויצא לנו סבה שנברא בעשרה להפיש וכו', אבל לא שלכן חותה כונת הבריאם בעשרה מאות כדי להפיש וכו' שאן זה נמנה סובו הוי' לעשות פעולה יתרה כדי להפיש עביל, ומה ברת ורבנו יונה באמת שם ברובו הראשון שכתב וז"ל, מה זה בא ללמוד כשאמר בעשרה מאות נברא העולם עביל, כלומר מה הוא הפקק מזה בפריש, ולא מה הוי' נעשו של ויבסחי' (ולכאורה וכו' פירושו השני שם שכתב או וכו' עדיין, ועי' במארי' שם פירושו הראשון הוא כהורין אבל פירושו השני הוא כפרשי', ועין גם ברבנו בחיי שם

בראשית ברא אלקים (א', א')

[7].
א. בענין העיקר של קמות ה', ורעת הרמב"ם בנוגע להאמונה של חידוש העולם יש סאין.
מה הרמב"ם נמנה בנינים וז"ל כי פרק י"ג הכיא את רעת אריטמו ששועלם כמו שאנו הראים אותו הוי' קיים שועלם, ולא חידש וברא הקב"ה כלום. גם הביא את רעת אפלטון שכתב הקב"ה חומר שהי' קודם כמו הקב"ה עצמו, והמה ברא את העולם והרמב"ם שם טעו את ב' רעות והכוונת תאלו והחזיק ברעת ורעת שהקב"ה ברא את העולם יש באין, וכתב שהוא "יודו היות משה רבינו כלי ספק והוא שנת ליסוד החידו".
ועין עוד פניק ביה שם שברא סתם אריטמו חותת את האפסדות של נשים וממלא הוי' הוא שקרת את כל האמר

בהורה, אבל בנוגע ליתת אלקטון כח
 עם שתי אפסיר לפרש את הפסוקים
 בתאם לשיטתו, רק טעון שהכרעת הרעת
 היא ולא כשיטתו, כי שיטתו שיהיה ראי'
 ודומה, כי' עתה צריכים אנא לפרש את
 הפסוקים בפסוקים דרית' שהקב"ה ברא
 את העולם יש מאין.
 (ומכיון שזו פשט הפסוקים אי' כענה
 יש לימר שאמנת הירוש העולם יש מאין
 היא אמנת עשיתי' ארת ומנו שסמדי
 הרמב"ם.)
 ועיי' בפ' כ"ז ט"ז על נאמר חז"ל
 שהביא עם שפפשיטת מורה שהעולם
 שאנו רואים לא נברא יש מאין, דהביא
 מפיקי דרבי אליעזר בחז"ל שנים טאיות
 פוקים נבראו מפני' לבישו רבי' הארין
 מציות פוקים נבראת מפני' שחתה כח
 הכבוד ורבי ע"ז, וזו עם הרמב"ם על דברי
 המקור ורבי אליעזר.
 ובירש פ' כ"ז עם כח חז"ל, כבר
 בארתי לך שאמנת הירוש העולם הוא
 יסוד הורה כולה בהמה ככ"ל.
 ועי' כלשון הרמב"ם בפרוש המשניות
 במתורד'ן בהקדמתו לפרק חלק בהיסוד
 הרביעי' כסכת חז"ל, והקדמת, הוא
 שאמין כי זה האחר האמור, הוא קדמון
 בחול'ם, וכל הנשגא חול'ו (והו רואן) כל'ו
 קדמון כשכ"ו אילו רבי' כנ"ל, ויש לומר
 שאין מוטל לומר רק את אלוה שהעולם
 שאנו רואים אינו קדמון כערכו של הקב"ה,
 אלא מוטל הוא לומר שגם מקדמם לוח'
 העולם לא הי' שום רבר קדמון כערכו,
 ודויתו שמונה הוא לקולו גם את רעת
 אלקטון שהי' עם חומר קדמ'
 ועי' בפ' כ"ז מהל' השנה היו' כסכת

הרמב"ם שהאומר שאינו לבדו האשון
 והצור לכל' היו' הוא מהחשבה שנקראים
 כון, וכמה עם הראב"ד שי'ן הוא מי
 שאמר אלקים צי'ר דודל הי' אלא שפגא
 טמנים נולד'ם, והו' רבו ונתן ונ'ם וחת,
 וזהו עשה מה שעשה ככ"ל, והל'ם שמה
 עם הבין שהראב"ד בא להשיג על
 הרמב"ם, שהראב"ד הבין שכוונת הרמב"ם
 היא רק למעט 'שלא קדם לו סיבה
 שמיכל אמה סיבה נהי' הוא נולדו
 הקב"ה', אבל אין הרמב"ם בא לקרא
 בשם כון מי שטמין שהי' חומר קדמ'
 כמורה השמנו ברא את העולם, כיו' וי'ל
 שכוונת הראב"ד אינה להשיג אלא לפרש
 את דברי הרמב"ם, וכאמ' אפילו הלח"ם
 שהבין שהראב"ד בא להשיג כגם שכלשון
 הרמב"ם משמע שגם לשלול גם שהי'
 חומר קדמ' שממנו ברא את העולם והאנו
 לבדו צו' לכל, ולעולם גם מונת הרמב"ם
 היא כהראב"ד, ודויתו לירש' כרעת
 אלקטון.
 ועי' עוד בהאמנות הורשת לוי'ג
 במאמר שהבי' קודם להחיל'ם השמנו
 שהיי'ם להאמין בחידוש העולם יש מאין,
 וכן עי'ן במאמר א' ס'.
 והנה כספר העיקרים במאמר א' פרק א'
 כגם שבי'רת העולם אינו עיקר בעיקר
 הורה לפי הרמב"ם, שהי' לא מנה אמה
 הרמב"ם בין העיקרים, כיו' כבי' האנו
 שהרמב"ם ספיר מתייב' כיו' זה לעיקר
 הורה ושואו ככלל העיקר של קדמת הי'.
 ושוב ראוי' את רבי' האבובכאל כספר
 ואש אמר בפ' כ"ז ש' סכת ככ"ל שמה
 שלא מנה הרמב"ם בין עיקרי הורה את
 בראת העולם היו' זה משה שדוא ככלל

העיקר של קדושת ה' כי העיקר של קדושת ה' סוּחַת את האפשרות של חזרה קדום. ויבוא ספר לוח סנה שכבר הבאנו שכתב הרמב"ם שחיסרו של בריאת העולם, הוא ש' לימוד חזרה, וביא שמונת הרמב"ם הוא שבסדר רשימת העיקרים קטונו הוא ש' העיקר אחרי העיקר של אחרות ה', ולפי סדרו של הרמב"ם בפירוש המשניות שם יוצא לפי זה שהוא בכלל העיקר של קדושת ה'.

ב. בענין חיסורו של העיקר של החיות המזוה.

והנה באמת יש ליכור דרך אחר לגמרי ברע הרמב"ם. והרבה בביאור העולם יש כאן הוא בגלל העיקר של החיות המזוה. תבאר ענין זה מתחילתו, דענה במשניות דף ג' ע"א ג'ן שתאמר שאין החיות המזוה פן הוזהר אין לו חלק לעולם. וביאר רש"י שם שמונת המשנה היא שקפדון בודק שיבא שיהא שיהא פן הוזהר דודל, שסמך במדויקים ודרישין בנב ואפילו יאז מודה ומאין שיחזו המזוה ואלו העיקר שיש החיות המזוה פן הוזהר מה לו לאמנות, וכי מתקן הוא יודע שכן הוא, והלך בפי נגדו הוא עביל' סוחר הרמב"ם בפירוש שם, וכן בגי' מהל' השוה, וכן הביא רמב"ה שם גירסא כוז בהשגחה, ודין בבאר שבע שם שהיוק שלושין גזיל' בבב' רש"י הוא שאזו הלטידי טועה.

באגרת החיות המזוה איך בכלל להקפיד שיאמרו שהיא חזקא פן הוזהר לענין שכלא זה לא יודע לו חלק לעולם, והרבה משום דין כפירוש בפרק חלק שם שמה הרמב"ם את האמנה בחיות המזוה פן עיקר הוזהר, ובאגרת החיות המזוה בדיה אמרו וכי הוא המאמר שלא תשוב תפשי אל הדין לעולם, ושלא יתכן חזרה, שזאת התוספת בביאור להבנת התפלה, והמקום המופת (הוא) בפירו' בעיקר יציאה פן הוזהר עביל', ויהי עיקר הפירוט אינה כמה שהוא כופר בחיות המזוה דוקא, אלא משום שעל ידי זה הוזהר ש' באפשרות המופתים נמרו עיקר על לעון 'מבואר', ואיך לפי יוצא שם הוא מודה בהאפשרות שיצעה הקב"ה תחילה, שוב אנו בדרך אפיקורס אם אנו מודה שהוא פן הוזהר.

וענין שם בדיה הנה כבר הבאר לך וכי שכתב גם שם כדודר תיל' שיק מי שישנו טאמן בחיות המזוה טעום שהוא מוכר שילא יתכן הוזהר, ויהי הוא בדרך משום שהוא מוכר שיהא לא באה במחובים אנו מוכר בעיקר, ונגה שם כיאר שנה שהוא מוכר שילא יתכן חזרה' ויהי זה נכע מה שישנו טאמן במחובות אלא שותקין שזה טעם שאינו טאמן במחובות היה זה נכע מה שאינו טאמן במחובות העולם, כי מי טאמן במחובות העולם היה הוא יכול להאמין ב' כשאר תמים ובחיות המזוה, וטעם שיש טעם שאינו טאמן במחובות העולם אנו מודה כמה ואברהם עיה כשטיב מבורה נבטיב,

ומשפט בכל זה שתיקו האמור בזה הוא כפיה במזאת העולם, ושזה חסוד של התיק של חזית המוסם.

ועין דוד כמזרח המאור בנ ר' כלל ב' חלק ב' ספר ב' סמכתו ודיל, המפורסם המוסם או באחר כלל המוסם המוסם חזרה כאלו כוספ כלל חזרה כלה ואין לו חלק לעזרים עכ"ל. והראה מדבריו כמו שכתבנו בדעת הרמב"ם, ודויתו שתיקו כולל את כל המוסם ולא רק חזית המוסם. וזהו לפי זה צ"ע למת הקדמי ודוק על אודם שכתבנו בחזרה, שהיה לפי דבריו לכאורה הוא חזרן שאם הוא שוקן שאין כיכולת הקב"ה לעשות איה שלא אחר, וריי הוא צריך להחשב כפי עיקרי הדת.

ועין דוד בספר העיקרים במאמר י' פרק לא קרוב לחילול, שמשפט שתיקו של חזית המוסם הוא כדי להאמין כיכולת הקב"ה, וד"ל, אבל אין זה נכון (מה שכתבנו לעיל) שם לפי שהוא חזרן האמונה המקובלת באומה שחזית המוסם שכתבנו בה הוא בשיל המוסם כיכולת הש"י וכו' עכ"ל. ועין דוד בדבריו במאמר א' פרק כ"ג שם שם כחב כדג"ל, ושם חסודן שאם הוא כט"ל הנבחר כיכולת השם הרי הוא שוקן בזה האמונה של כפיהת השם.

האברמגל קראם אמר פרק ב' ד"ה ועל הרמב"ם שראוי להאמין בכל המוסם שכתבנו כששוקן וריי זה כשם שזה נכלל בתיקו של חזרה פן המוסם ולא כמו שכתבנו שהוא ככלל התיקו של חזית המוסם (עוד כתב שם שאולי האמונה בכל המוסם הוא ככלל התיקו של לו לבדו ואין

לעבוד וד"ל, וזה לפי שהמונה בעיקר הוא להאמין חזרה ויחברו מוסם כמזונה ורצון, והיש לו יכולת כלתי בית, ולכן ראוי לעבוד כפאת יסלחו הספאת ששלחו מנעמי ודברים כמו זה חסוד, וזהו ענין המוסם והמגלות עכ"ל,

ועין גם בפרק י' שם שביאר שתיקו של חזית המוסם הוא שוקן של התיקו של שבו ועשה, וכן כתב העיקרים במאמר א' פרק כ"ג (אבל כתב שאפשר לומר פן רק אם מוסם שחזית המוסם הוא לכל ולא רק לעזרים מוסם), אשר גם בזה במאמר דלא כדבריו שסוד התיקו הוא אמונה בזה המוסם חסודן העולם.

ובפרק כ"א שם חסודן האברמגל ביאר

אחר כענין למה לא הביא הרמב"ם עשירים להאמין שחזית המוסם הוא פן חסודן, ודויתו מוסם הי"ל כמזונה המוסם איה הוא רק שכתבן שחזית המוסם איה מחויבה מצד השכל אי"כ אם איה אמין שהוא פן חסודן וריי פן המוסם שיה א"ן לו כש"ל להאמין בה ובאמת איה אמין בה (אבל אם סודן חסודן שיה לו כש"ל להאמין בה, כש"ל מוסם חסודן וריי זה שפרו כמסוק, אבל כדויתו במאמר שחייב להאמין בדוקא שהוא פן חסודן).

ג. **דבר העיקרים כענין חזרת**
המוסם בחודש השולם יש מאין.
והנה עד כאן כתבנו מה שביאר את מלשונות הרמב"ם, ועכשיו אביא את לשונות ספר העיקרים בזה ואת מה שכתבנו הוא בדעת הרמב"ם, ועין במאמר א' פרק א' שכתבנו שיש שפאמין שיש חסודן חסודן קודם, כש"ל חסודן כל המפגשים ברצון

סוד שורר במוחיי ביום רביעי שבתין
 שגם וברי רשיי בפיושו השני יגילם
 לזרות כרי יעקב, והיינו שקבע הקב"ה
 החטים להאר והסך הראשנים שיה
 יעטם ביום זה מלילה, והפודים הראשון
 של רשיי לא נחש ליי- בזה כי מיל שגור
 ימי בראשית שמשו בעטובי, חז הלוי
 באך שגודים בריבי רשיי על פסוק ייר
 רכובט סש שהשטני וזרות הם למבול בין
 זרות ובין חלילה ופירשיי עם חז"ל,
 למבול בין זרות ובין חלילה, משגנו
 האור הראשון, אבל בשמעת ימי בראשית
 שמש האור והשק הראשנים שניהם יור
 בין ביום בין מלילה עז"ל, ואילו הרמב"ן
 והמחזיקי וולבוס נורסים בריבי רשיי עם
 ששטני עירם יור ביום זה מלילה-
 ועוד כתב המחזיקי שרבי רשיי הגיל על
 פסוק ייר הם כרי יעקב אבל לפי המסמ
 לא נעטו שיה כששה ימי בראשית אור
 אחר.

והנה ביום רביעי בפסוק ייר כריב ויר
 באות וכו' וכנב רשיי חז"ל ביום הראשון
 נבראו ומבטני עזו עליהם לחללה בקיצ
 וכן כל חללות שמים וארץ נבראו ביום
 ראשון וכל אחר ואחר נקבע ביום שגור
 עליו, הוא שכתב את השמים ליבות
 חלודיהיהו ואת הארץ לרבות חלודיהי
 עז"ל, ולבאר רבינו אל ישיים לחלות
 בין לפי רבי יעקב ובין לפי רבנן כי רשיי
 סמ לפי חכירי איה אור הוא שמונדי
 בפסוק ד' כאן ביום ראשון אלא חכירי רק
 שהמאורות שחלו ביום ד' נבראו ביום
 ראשון ויה עם כל השמים הראשנים
 של בראשית, והכן שגם רבי יעקב מוד
 לזכר זה מהפסוק של את השמים ואת

הארץ, טוה המוחיי כתב שדביו הגיל
 בפסוק ייר הם כתמים אבל לפי רבי יעקב
 המאורות שלטו נבראו מחללתן רק ביום
 ד', ולבאר השם למה הכן שרבי רשיי
 הם לפי המסמ יור זה שמש שלטו רבנן
 נחש למה חכירי רשיי רבי זה דוקא בוגע
 להאר, והיינו שטום שלפי המסמ יעס
 שהאר שלטו חוכירי עם בפסוק ד' כאן הם
 בפסוק ייר, אבל לפי רבי יעקב שפסוק ד'
 כאן איירי במאר הנחש אי- יעב שהאר
 שלטו מחכירי רק בפסוק ייר אי- יעב למה
 והשכב רשיי דוקא בוגע להאר, טוה
 זיג על המחזיקי כי אי- יעב שלפי רבי יעקב
 הפסוק ביום א' לא איירי במאר שלטו אבל
 מ"ס עם לפי רבי יעקב והכן שהאר שלטו
 נברא ביום א' כמו כל השאר שמיים מאת
 השמים ואת הארץ רק שלא נחלו מדי יום
 ד' ואי- כי מקיחה לזכר שלפי רבי יעקב
 חלילת בריאת הארץ שלטו היתה ביום ד',
 ביום מצד שני ציב עם לפי רבנן למה
 באמת שרש בפסוק ד' כאן את הבריאה
 הראשונה של הארץ והנה ככל חללות
 שמים וארץ, ולחלן בקידי הנשכב על זה
 ויחז.

ועי מלכוש שכתב ולא בחמוחיי שכתב
 שרבי רשיי על פסוק ייר הם כתמים,
 אלא שנותת רשיי היא כרי יעקב כמו
 רבינו על פסוק ד', כי אין נחש רשיי
 לזכר שכבר נבראו ביום א' בהפסוק יור
 אור, שהרי יור אור איירי באור הנחו לפי
 רבי יעקב, אלא כותבו הוא שכבר נבראו
 ביום ראשון ויור עם כל חללות השמים
 הארץ וכוכבי בראשית ברא אליהם את
 השמים ואת הארץ, רק שרשיי חכירי שכן
 זה דוקא במאורות כי בהמאורות יור זה

כתיב יעקב אבל לפי חכמים אל פצתו שהי' בשעת ימי בראשית אור אחי. והנה לפי רבי רשי"י גביל על פסוק יידי שבכתב טהור והחוקק הראשונים שימשו כל י"י ימי בראשית, יצא טהר שמכאן פסקו ד' בן על הארץ הראשון לפי רבי יעקב שיובטל' לגיל זרי זה קרה לאחר שבעת ימי בראשית כבר שקרה גם מאורי שלטו טהר-להבטל' התחיל אחי ימי בראשית.

כיון צדק על זה כי בני יסודם ר' חכם להבטל' בלשון נקי, אבל אבא ביום ראשון כתיב 'ידבלי' והשבע שכתב הבטול ביום הראשון.

ד. בודרו דרבי המפורשים בענין מה קרה לפר חכמים ביום ראשון ומה קרה ביום רביעי.

והנה כתיב הבטול בביקום את קשייתו השני של השפיר חכמים על הדרך של ששטו של קרא שראו דעת חכמים במנהגם עם טהור החוקק שביום ראשון הם המאורות שלטו רק ששעים שבראו ביום ראשון לא נהלו עד יום רביעי אדון כתיב ויבול ביום ראשון ולא לא קבץ החוקקם עד יום רביעי. ביום י"ל וסיל שיובטל' ק"ל על ארץ כמו שבכתב רשי"י על להבטיל' שמים רביעי ביום כבר יצטוו שהם כתיב 'להבטיל' בלשון כבוד ואילו אבא כתיב 'ידבלי' והשבע שכתב הבטול ביום הראשון.

ועוד קשה על חכמים, מה השטט בזה שבבאר ביום ראשון, הלא כל המציאות נלה נברא ביום ראשון בני ששעים"י ואיך מה מיוחד באור אם לא שכתיב נחלו

אז, וכי נטא שחכמים חולקים וסבורים שכל המציאות לא נברא ביום ראשון אלא כל דבר נברא בימיו נפיריטא וקרא ובראשית וכו' הוא שמהחילת בראת השמים האדון הארץ וזהו תורה וזהו וכו', ע"י דברינו על פסוק א"י, וכן המפורשים כתבו כמה דוכים בענין מה קרה ביום ראשון מאורי שלטו ומה קרה ביום רביעי.

המורווי על פסוק יידי נקט שלפי חכמים כבר נכתבו יום ויללה ביום ראשון, הארץ להמירם עם שאיך מה חוקק חליתון ביום רביעי, ובריו ערבים ליטור וכמו שיבאר להמיעין עם.

רביעי ביום בודרו על פסוק ג' כתב ודיל' ואל המנהג והמנהג הלאה לא נבראו המאורות עד יום רביעי, כי המאורות ביום רביעי הוא שבו שיצאו לטהר לארץ, וזה שאמר הארץ על הארץ, שהי' ביום הראשון לא היו גניעין האור לטהר כי אם ביקום בעלי, וכו' כמכין מהחילת ובריו על פסוק יידי שכתב כ"ב בדרך זה בהופכת כמה פרטים.

והכתב והקבלה על יידי אור כתב ודיל', אף ביום רביעי נתקן בריאה על הארץ גם כשליטת ימים הראשונים, כי כוחות האור הוא ענין נברא וד' המנוי ונעטו רק כבוד על התנועה, ודוא כלה כל ארץ עד לפעלה פן הרח, וכשילידי בו תנועת הרעה ע"י השטט והכוכבים או על ידי אש ארצי יתעורר אור חזה וזרה את הצדד וקטעווי וזהו חזרו את כל המנוים מתחיים פקקים שפיקווי מניעים בלי ספק מבריל, ואז יקרא אור בפועל, ובתעורר התנועה הריא

שייל שריי ביר סיטון אל קאז על יום א' ב' וגי בי א' וג' לי רבי יעקב כבד וקבעו חתומי יום ולילה ביום א' וכמו שבאנו לעיל (בסקי'א קטע ישרה"ל אלא ריי ביר סיטון קאז על לפני יום ראשון, והיי דיוקן של ריי ביר סיטון הוא מכתובים וחד ערב ולא כתב ידו ערב וכמו שבבואר בכיר שם אויב חזקן דקאז על קודם ימי בראשית.

ו. דרכו של הגדו אריי.

והנה אריי בריבוי על פסקי יוד בי. שכל רבי רש"י הוא מומחה, וגם כבידו ביום ראשון, כי חכמים מומחים שהאור שבאר ביום ראשון הי' האור שלו בחד עם עור מדרגות של אור, והחלק הבחיר נגד, וחדו שכתב רש"י שראור חכמי' ונגדו (משא"כ לפי רבי יעקב האור שלו האור של ששת ימי בראשית וחד שני ימים מפורים לגמרי, והאור שלו לא נזכר ביום ראשון, והאור של יום ראשון נגדו כולו). וכעין דרך זה שהאור שלו אמר רבי חלקו לגמרי' פן האור הגנוז כסביל לעיל כתב גם רבינו בחיי על פסקי ג' חול, על דרך חכמי' שני ימים היו, והאור האור ששהימים, בו בעה"ז הוא אור חמה ולבנה, והשני האור הגנוז לעינים לעור לבא, ודועג כי האור שששהימים בו בעה"ז הוא נאצל פן האור הגנוז לעינים לעור לבא ועל רבינו בחיי לא כתב טעמיה שמי' פן האור האור ממשק ששת ימי בראשית.

ועי' גם במבין על פסקי יוד שכתב בדרך זה שהאור שלו, דהיינו המאורות,

ישאר אור בנת, כך כתבו המפרשים בעיל (והוסף מקורות לרבוי על מות האור מסכילתא דבי רשב"י וקרא מחינא).

והרמב"ם בספר המורה חלק ב' טקס ל' כתב שהמאורות נגמרו ביום א' רק שבות המסוק ביום ה' הוא שמו הי' וברי בראשון כ"י המאורות (פן הבא בשטרי האמריבזאל על המאורות ב' ח' של המסרי בקטע 'והמאורות התי' והקטע שא"כ הי' ראוי שיהי' כתוב ביום ג' ואשר שם כתב והנה התי' ושמעו. ועי' גם במורה על פסקי יוד שכתב מרדכי חו'.

ה. המבטא של רבי יהודה ביר סיטון שהיי' קודם קודם לבן, פיר' והוא המורה על פסקי יוד שם את המבטא של רבי יהודה ביר סיטון בביר שהיי' מרדכי קודם לבן, ובאר בבנות רבוי הרמב"ם בספר מורה נבוכים שהייא שם שבות ריי ביר סיטון הוא ליום א' ב' וגי ששור לא היו מאורות, ושיאר המורה עליו יצא המבטא של ריי ביר סיטון אור רק לפי רבי יעקב שהאור של יום ראשון והפירש לעור לבוא והמאורות שלו נבראו ביום ד', דוק לרר' מרשים לומר כדברי רבי יהודה ביר סיטון שהיי' מרדכי קודם לבן, ולומר קודם יום רביעי (אבל ביום ד' עי' יום ד' מעל המסע והייחז' להבדיל בין היום וכן חלילה על האור הגנוז, כי לרר' לא הי' נותן אז עור היום וחלילה שלו, אבל לפי חכמים כבר אז היו קיימים יום ולילה, רק שלו נהגו לגמרי' כמו שיבאנו לעיל בספ' ד'.

והמורה עצמו שהיי' על הרמב"ם וכתב

נאצלו פן האוה הונג ושהאר הונג שיטש כאן כיום א' ב' ונ'. וצל ספוק ר' כאן פ' הונג אר"י שעה שהכתיב את רש"י ללפס את רב"ר האגרות ולפסם שבביתו לעיל היה זה ב' אל"כ הו' ערך ליהות כחוב ויבול אלפים בין האור ובין התקן, והו' ורא אלפים כי טוב מסוף מנו בכל הימים שמיכב ורא כי טוב אח"י נמו מלכתה, ועוד למה מיכב ורא אלפים את המצו כי טוב לא ורא אלפים כי טוב. אלא הו' זה בא ללמד שאר שטארט אנו כראו לרשעים והבדילו לעיניקם לערוד לבא.

עין פרי (א', י"א)
בענין היצר הרע של טבע הנוף,
והיצר הבח של דומם וחי לטות
מבעון הקב"ה.
 פירש"י ח"ל, שיהא טעם העין טעם הפה, ורא לא שמהו כן. אלא וישא הארץ עץ עשה פיר, ולא הוצן פיר, לפיכך כשנקלל אדם על שונו נקרה גם היא על שונו ונקללה עב"ל. ויש ספרים שהושטטו בהם ההיכות "על עוונה" עב"ל. והנה למאורח אין חזרבו טוב, אין שידן שהארץ ותיאור רבר שהקב"ה לא עזר, ויבטלה לשרא נתן הקב"ה לה של מדינה, אבל לא לרובם.

וערך לומר שהקב"ה ה' זה שהפעיל את הארץ לטות ולא לקיים את תעויו הקרוי ע"י שמיכס בה טבע שמוסרן וחסן טעויו הו', ולעולם גם בריאת העין שלא כטעם פ"י הרי זה מהקב"ה.

ותראה עוד שאין הפעשה הזה רבר ערדי

שארית כשעת בריאת העולם, אלא רבר זה ה' באמת חלק מבעם בריאת העולם וכמו שביארו שהקב"ה הוא שעשה כן, והטעם למה עשה הקב"ה כן הו' כי על ידי הרבר הזה השרים הקב"ה ביהו הארץ, שהוא יסוד החמירות, את הטבע של חזרתו להתנגד לרבים שבקדושה ולבנות הבורא.

ועי' בספר אור ישראל שביאר שיש שני מוסים של ירי הרע, א' יצארו וחינו שטארט מנין מאלף ממוסם, ב' ע"י הרע של טבע הנוף, ועל פ' דומם וחי יצא טעם זה נחזרש בהשגרא. וע"ל במעשה בראשית וכמו שביארו.

ועי' עוד לחלק בהפעשה של עין והכל ורבי' ערדי אהרן פן הארבה אשר פשה את פ' ונו' ר"י, ו"א, וביאר רש"י שגם הארבה נקללה עם עין כי גם היא טאה, וביאר השפתי חכמים מוסם שפעשה את פ' יותר מוד לקבל את דברו של הכל ולא נשאר שום ויטע על מי הקרקע וכן כחבו ויש במהרה"ן דף ל"ז ע"ב ביהו מוסם שפעשה וכו' כמו שהביא השפתי חכמים, הרי טעם שם מוצאים שהארבה טאה וצברה על ערצן הקב"ה, והביארו הוא כנ"ל שהקב"ה הטביע בה הארבה טעם שלענפם סתם ארץ פרימט.

כ"כ ערובים ליתכן שספ"י ו' נעשרת כ"י הארץ מצד עצם טבעה, דרדונו הטבע הנ"ל שהקב"ה הטביע בה, ולא היה מצד כח של בחייה, וכן באדם שהוא מולד הארץ יש גם כן את הטבע לטות, אבל באדם היה זה חלוי גם בחייה, עי' לפרש"י שם ללכה וכו' הטבע ולמאור שלא לטות.

טו' צ"ע אין שידן להרע על פ"י

דנים בערב יום כיפור בטביל מרות (אבל כסטים הם מתולדות הארץ ולכן היה הם מסוגלים לומר על האדם), גרע בכל זה. מיהו עי' בשי"י על פסוק מ"ז והתיב שני המאות הנולדים שיבא שלבנה נמנעה ממנו שקטנה. היה שלבנה מטה אנה שלא נבואה מן הארץ, יהיו י"ל שזה היה עיי' הירח החדמי יציון כסבים בפני מול' יסודי התורה היט שכמה שמתארות בעלי דעה הם.

ועין עד כותבה ון נ"ב ע"א דאריתן שבהספד שימש לעמוד לראו על שימת הירח ארץ ימנו התקיים לבי התקיים לבי שמש חסם יליו ערות, ולאורה אן הדבר מוכן כי כיון שכבר נשחט הירח ארץ אך יש כאן חשש של עבירה. יהיו לפי תביל י"ל ששחט רק הירח הרע שהוא בנדר ורח רעה והלאה, אבל השבע של הנה על קטנה נהנה.

והנה עין בוכיין במשימה כי ט' שבת וד"ל, ודומה בעניי כי האדם הי' שראוי לקדש סכל מן הרעם כמנעו מה שראוי לעשות כפי החלוקה כאשר ישנו הסמים וכל צבאם פועלי אמה שפועלים אמה ולא ישנו את הפקדים, ואין להם ממשיות אמה או שגאה ופי' והי"ל הזה עין גרע) היה כוליו הרעון והחפץ שיבחרו אכילו כדבר או כמנעו לטוב או לרע וכי' כע"ל, ולפי דבריו ע"כ אך הי' לו קודם האכילה יצר הרע לאכול מנעו.

ועל פי דרכנו תביל י"ל בדרך אחרת, ויהיו שנקודים ספורי הי' לו הירח הרע של טביל הנה, ולכן הי' שירך שחמא באחלה מן הרע, אבל על ידי אכילת עץ הדעת

נחמקו לו הירח הרע שהוא בנדר ורח רעה, ויש עוד לעיין בה.

מיהו עיי' סמנוריון ון י"ח ל"ח ע"ב דאיהא שם שאם הראשון מין הי', ולמדו מן טביל ששאל לו התיב הי' לכן כשאלתו, ולאורה מיהו מזה שחמא טביל בא מצד מנעו, שהוא נובע לאורה מהרע הרע הורחני ולא כדומה הרע של טביל הנה, ודלא כדרכנו תביל שער לא הי' בו הירח הרע הורחני.

מיהו יש ליישב שלטולם הנהם של מיטה הוא הירח הרע של טביל הנה, כי גם הירח הרע היה טורף לנפשו בוכיין, ומדבריה הנהיה ומנעו הירח כמנעו סמנוריון ע"ב שיעקב מיטה מוקדה הוא כמאת הנה, כי האדם רוצה כחה הנהיה להפגא לעצמו והנה ללכת אחרי האות לכו ולכן הי' הוא כמניס לעצמו מהשחית של מיטה.

ועי' בוכיין כיון על מין כי שפוק ר' אבנעז ר"ח וכן האזה הוא לעיניו טביל וד"ל, ואל יקשה עליך לומר והלא הנשלים בחשימה, והנביאים על ביה, מצד יצר הרע הוא, ואיך מ' הביא (לאדם הראשון) לנבור, והוא כולו טביל לא יצר הרע, (דבר זה לא קשה שהיה מזה זו גם שאלוים הנבטא, שיעי"ם שאין בהם יצר הרע, הי' הם טיטם לפעמים מן הדרך הארץ, וכידוע כמלאכי סודם, וכן כדורש ד"ל כי לא יבא לפעמים לפי שהוא מן הבה שאינם חוששים, והמקום מזה נראה כי יש גם מנעו שאר הנבטאים שחוששים, וכן כדום וכמלאכי ישיש החלה ע"ל.

והי"ל כפימה ארע של הפסק כי לא אכל לעשות דבר ויג' ירי"ט, כי"ב) נאריך

ער בשני הסוגים תגיל של יצחוי, וכן מעין אם שיר' סמלאך יצחיר וחסאי.

נעשה אדם (א', כ"ו).

פירש"י ודל, ענווהוטי של חכיה לפרטי מכאן, למי שארעם ברותה הטלאים ויהקטאו בו לפיכך נמלך בום ובר עביל.

ולאורה שברא זו עמלך בהטלאים הרי ווא רבר צדיר ולא חלק מנף יעיות אדם.

מיד טאה שכבאת אטי רבר צדיר ללל, ודנה מכל הגבראים האדם הוא היחיד שחובטים מנוו להחטיב בהוולת ולא להחנך כאילו ווא היחידו בהועלם.

ועתה נראה עמל' הוי שחכיה נעמי חתבת מברת זו כפעם בראת האדם על זיר אז נוסא הטביע בהארם אז חובלת להחטיב בהוולת, כי העברא שארם נברא מוחך מנב כוח הטביע בו כח זה.

וארם יונק כח זה מבר שחכיה השחטש

ממח זו כענב בראת, ונטמה בענב טמא שחכיה נמלך בבת זיר הוי זה הוי בטש חלק מבראת אדם, ולא רבר צדיר.

ויברא אלקים את האדם (א', כ"ז).

שארם נברא כל בולו ביום ששי ולא ביום ראשון כשאר הגבראים.
נהג לעיל כפסוק ו, וכן כפסוקים ו, יד, כד, וביז, וכן לחן כפוק ב' ספוק ד', כתב שר"י שכבאת חבל נברא כבי ביום ראשון, וכן שחוקב' או חוקם או חלאם או כקנפם או חוצים, ברוים שנובי.

וביאר השפתי חסמים בורברו על פוק א' וביאר

ספוק כיר' ורתיי מורלא נחוב ברו ויברא'.

ועתה למי זה, מיון סכעניו באדם סכעוב שפיר וברא, איכ יצא שארם נברא כל מולו ממוחלוו ביום ששי ולא ביום ראשון, וכן ווא גם המסענות של נעשה אדם, ובי' לכה נטמנת כוח אדם משאר הגבראים.

ונהג נתתי לכם את כל עשב הירק ורע' ורבי' לכם יהיה לאכלה ולכל חיות הארץ (א', כ"ט).

בענין איסור אכילת בשר לאדם הראשון, ולמה הותר לתל

במגוריון דן גיב עיב דרטיקן כפסוק וזה ילכם יהי לאכלה ולכל חיות הארץ ולא חיות הארץ לכם, וכן הביא שר"י כאן, ועוד מביאר בני' טם וברשי"י כאן שלמה חותר, וביאר המבין שטעם האיסור ווא

בכלל ישבעלו נפש היועה יש לחם קצת מעלה שמישם, נרבו בה לבקלי' תנפס המטבלת, ויש לחם ברויה כבונתם ובמנוניהם, וירבוו כן העמי ורמיתח'.

ולפי' נראה ברור ענפ דניס נאסור לאדם הראשון.

ועוד ביאר הרמב"ן שלמה חותר לאכול בשר' כי כואר חסאי נמנו שישור מנבול ובעבור נח ועילי טום לקודם חסין, וכן לחם רשות לשחוט ולאכול כי קיומם צמבורו, ושעמתי מטיסים ווא חוגים לא חסאי ואיכ לא ננוו עילתם אימי למה מודו לאכול דניס.

טוב קלוי' כי מוק סוף אם נח לא הוי ניצל גם חוגים ווי נאברים כי נבראו רק

לעורך האדם, וזונתה מה שכתב רש"י על "אפוא את האדם וגו' כאדם עד הבמה" (ו', ד) וז"ל, אף אם התחילו רוכסו, היא הכל בברא כשכל האדם והיון שהוא כלל מה נודע באלו עניני.

סודו ע"פ דאם רבו זה קנעו אינעו שלא נגוד עליהם איך למה נאמר בע"פ לאדם הראשון, הלא גם התחילה הכל בברא כשכל האדם ואם לא הי' קיום אדם או גם הם לא היו קיימים, ואולי י"ל ברוחק שנה ערוך כיון שנטם להם לחיות ע"י עקבות.

רשעים לישו לאוקיטס, ואיך מה שהיו נמצאים שם הי' זה רק בזכות נח, והי' שהשפיע אכר שאין הוונתה שיעלו בזכות נח מפני שגודו עליהם בחור עניש על שתחיהו ורוכסו, וכן אין הוונתה שאם נח לא הי' יציל, או בדרך סבולו הי' הכל בלה, אלא הוונתה היא סבולו נח נעשה בהם פעולה של העלה, ובבחינות חיות היתה הפעולה נכנסת לחיבה, ובעיני היתה הפעולה הבחינה לאוקיטס פירו גם לפי רבינו לא הי' הרמב"ן בדרך לאמרוי לוח שגודו עליהם למה אלא בספיך בזה שנעשית בהן פעולה של העלה.

כיום אמרו צ"ע, ולפי תביל לא הי' הרמב"ן ע"ל לבחנתו שגודו עליהן שיטתו בגלל שהתחיהו דרכו והלו יצילו כעבור נח, רוב כלי שחטאו תגור עליהם הי' יצילו רק כעבור נח וכמו שיבאנו במועג הלוועס.

והשק"י חסכה פה"י נח (ו' ג) כתב בחי"ו, רק נח ובהו ביום, ואדם לא הווחו לו כשר לאצילתו, רק נח ובהו ביום, כשכ"י שישולו וקיסמו אותם כל זמן הווחו בחיבה, וחבין להם כדורו לקיים מינוחה, ולכן כשכ"י זה נעו לו לאצלה, והדעים שבים שלא נמחה כשכל (קדושין י"ג) נעו לאצלה שלא להחיל קצתה במעשה בראשית עב"ל.

וראיתי בשם ספר פירס יוסף שתנאון הקודם כשילן הקשה לניסו השפת אמת את הקשיא ת"ל למה חותו לאכול ועם, ושורחן לי השפת אמת ככל הבירית שבים היו או כים אוקיטס, שהיו פו הפבול היו החתים, רק שבוהו לאוקיטס ששם לא הי' מבול, ואצלאל הוונת של נח לא היו

המן העין אשר צויתוך למלתי אכלו ממונו אכלת: ויאמר ה'אדם דאעשת אשרו נפת עמדי ודיא נצתה לי מן העין ואכלו (ג', י"א - י"ב).

א. בענין למה נמתק שאלו מן המלכות בגלל חטאו משא"כ דוד. ונה אדם הראשון במקום הלווחת על חטאו השתדל להצטרף, וכן נהנה חות, ובאמת מוח שוקקיה שאל אותו על אילו שפעע שחטאו תעשה הי' הווחו במרה פמיכות בבוהו חסומהו ואם הי' מודת, הי' מודעל חקקו עליו, שאם לא נח נלה מנה אליו חקקהו בשאלה ולא נגוד עליו טוד את ענישו, וענין זה בשינוי להלן שפיר ד' פסוק ט' שאמר לו חקקהו לין א' ובהו אצור ויודיעו הי'ל, להנעם עמו בבויה נחת אילי ישיב ראכבו אגי הרעשו וחטאיהו לך כע"ל.

וענין גם בספרו שהשיי שיהי' לו

לחודת כבו שעשה וזר התלך לאחרי שאמר לו נתן גבאי יאתה אחישי. ואחיו מבליקים בשמאלו ב' י"ג שהעיר על הגבול שבין דוד לשאול, וישאלו אנו מנצאים שלאחי שהיטונו ששאל על שלא קים רבו ה' כעמל לא חזרו מיד אלא נימה לתוך את עצמו, ששאיב כעמלן גבאי אחישי את דוד על מעשה כה טעם ואחיי החתי, וזר הורה מיר ואמר חשאי וז"ל, זה ה' החבול בין אשאו, ולכן נבדו עליו עניש כמו שכתוב ואין חופים הפכו וזר הורה חכמי, ולא שה' קבל הטובות (גם ה' הצביר הטאקן וזר) כצ"ל.

ויש להוסיף שגיוו נמבר שדוד ה' באמת ראי' ללכות כשא"כ שאול ותקלקל ע"י מנחה זה מלחמת ראי' ללכות ואכל בחיולה מוכיחים לוטר ששאלו ה' שפיר ראי' שה' בחו בו חקביו), כי המה של השמטות טראה על חלישת הנפש כשא"כ הוראה על המנה והיפולת להקטין את עצמו ולהודות על חסותוהו ה' זה מנחה על חסן נפש, וזר סלך חוב ללוח חזק, ומשיה ה' מוכר שאל להמלך מהמלכות, ולא ה' כבדו סתם עניש בעלמא, אלא ויהו גיחה המוכרות להגור בגלל המרינה של חולשה שקלקל שאל להנכה.

ב. בענין יגורו מוזהם של אנשי מנסת הגדולה.
וזה טאה שענין זה שביאנו בקשר

ללכות, והיינו שדוקא מתוך הגנה או ענין של קטנת יתכן שישתקף גדלות החוק, וה' זה יסוד ענינם של אנשי מנסת הגדולה וכמו שבאר, וכן נבאר שיהי זה הוסיף על העלמה וביהם שמונה ותי' ביהם אבות ורצן וביאשים מסורה לאנשי מנסת הגדולה, הם אמרו טישה ובריהם וזו מתחים בדין והעמרו ולמירום רחבה ועשו סיני לומר.

וזהו הרמזים בהקדמיו לזר החוקה קרא לאנשי מנסת הגדולה כעם יבית וינו של עורא, וה' טראה סוכי טי' להם ויון של ביה, וכן מנאר כוכביו כפיז מל' העלה היר' שיהי מבטלה דן י"ג ע"ב אמרין שסאה נעשרים וקום ויהם כמב נביאים חקנו טעמה עשרה בזכות על הסדר, והיינו אנשי מנסת הגדולה, והרמזים בחל' הפילה שם טבא ענינא וביה דנו חקנו את המטות נשאת כרבות, וה' שאנשי מנז"ד וזו ביה דניו של עורא, והקטס המהר"ן חיות בהודות דן ג ע"ב דוא לא יתכן כירי טי' בו יווגר כשכנים ואזר וריים וכמו שהראה שם, ואילו אנשי מנז"ד היו ק"כ כמשי"כ הרמזים בהקדמות טע.

מיר ואחיו כבדו החודות וכענת ג אלפים הדיחן, שרביא טי'ם אמרם כן ששפטן העדוק ה' וזר ח' להרעם כן וחוצקט שה' כסנן וזובבל נגם וזובבל ה' אנשי כנז"ג, אשר לפיו צ"ל שלא היו כל אנשי מנסת הגדולה כסנן ובדור אחר, וכן משי"כ טעמה וזות, ונעמה לפיו אלו י"ל שילולם ה' כענפ רג שכנים ואחר, וק שפסקן ח' וזות הניצו לפעין מאה

ועשרים) וא"כ לא קשה קיומה המרדף וזאת אך ורק ביד של יותר משבעים ואחר. טוהר שי בהנהגה כאן שדווחו את הדרך הנ"ל.

ולכאורה באין כוונה צ"ל שישן זה של ביד של ק"ג זה בגודל הוראת שבע על פי דוח הקוראים, אלא שכוונתם לכאורה למה דוקא בחקוקה היא זהות הוראת שעה כזאת.

הנחה לכאורה על פי מה שכתב בספר יעני' כפינו נ"ר כי רבים בני שומעם בני ישראל, וישירו, וחז"ל בלוקים משמעי שומעיהו הוא לרשאל ותמורהו המרדכי וחבוטיו, ועודא וחבוטיו, וזכותה המסוק היא לומר שכלל ישראל בלוחו המגיד בניו משלים יותר כמה שהמגיד בנותן היותו, וא"כ אולי י"ל שהייתה לך הוראת שעה והיתה כי גם זה היה ביקשה של רבים בני שומעם בני ישראל, ודווחו שפירו המגידן של גלות נצרכה המספר של דווחי המגידן שהוא הבה של הוראה.

היה שלפניו דוקא בתוך מצב של קטנת וסומתם תגלה וישתקף גדלות וחוקי.

וכפי' מונח הילקוט אינה למה שכתבו שנוכחה כספי רחמי הבר' הנורול, שיהי תמינה אומם תמורת תמורת ולא בונה אחר (נעדר ההנדה גם נדאל ותי אפי' שהוכיחם כלל את נדאל בתוך אנשי מנת הגדולה אבל רשי' ריש אבות המשינו, וא"כ נראה שסודת הילקוט היא ללוחם ודוקוקם. ודווחו שכלוחו המגיד כלל ישראל גדולם הערבים שלא המגיד בשלוחו. וחז"ל שם א"ר לוי בבינה המגידה ל"י רשעים בנות אהז מנשה אמת, מחרבנה המגידה ל"י צדיקים בנות דניאל וחבורו מרדכי וחבורו עזרא וחבורו ע"כ. אבל אמנו מחרקים שיהיה גם ענין המספר של רבים בני שומעם בני ישראל, ודווחו גדול כמספר דווחי הבר' הנורול, ועוד נראה שכל שיהיה של אנשי מנהיג' שכתבם שכיב נקודה זו, ודנה

א. נראה שי' להקשות על דין זה כי ל"י לא יתכן לקרות טולסם כנס היה רשע של נדאל שיהי עזרא נעדר לו זה שומעיהו ודווחו. ועוד ודלה זה זה כפינו ענין דווחיו ויהי מנחה ועשרים, עשרי למחר ג' או ד' דווחות כדור בניו שכן כל המספרים החדר החשופים א"כ זה המספר יהיה כמות העשרים כיון שהמגיד היה עם שבעים וחדר. ועוד רבני המגיד המגידה זה ד"ר ק"ג אמרוק כמות העשרים עשרים עשרים בניו שהיה דווחי ויהי כמות על המגיד, ויהי ל"י ענין מאחר שהקטנה הייתה על המגיד, וא"כ אולי י"ל שהיה שומעיהו כל המגיד העשרים זה עוב לו זה דווחים לוישן הקנה אחת, ודווחו ששומעיהו זה שומעיהו יהיה המספר של דווחי המגידן של גלות נצרכה המספר של דווחי המגידן שהוא הבה של הוראה.

הבחינה כמנחה החדר בניו מנחה דווחיו, וכן כמנחה כמות מרדכי החכמים עם שבעים שנים כיון דרש של עזרא ויהי שומעיהו ק"ג וזה היה כמות מנחה דווחי של עזרא ויהי ענין כיון דווחי דווחי ק"ג וקטנה ק"ג וקטנה, וא"כ מנת שכלול מנחה בתוך כן ד"ר, ומה שכתב רשי' ריש אבות ששומעיהו החדר זה מנחה אבל לא זה מנחה כדווחה הבה בניו עזרא שבע עשרים יהיה מרדכי אחי, כיון שכל דווחות שומעיהו היה כמות ק"ג וענין כמותם כמותם לוישן המשינו לומר ורשע כדווחי המגיד מה ד"ר שכתב ששומעיהו החדר, וכל עזרא, ושומעיהו יהי חזוקה נאם שכלל מנחה, כיון אמר יתכן של מנחה ששומעיהו החדר והמגידן זה אחי כיון של עזרא ומרדכי רשי' המספר יהיה מרדכי א.

בחירות אצל הרדן, אבל האמת היא שדווקא תגמה זו נודמת שלא ישיבה ברין, ושפסקי יורו מחזקים. הרי שגם כאן מתוך מראית דעה של "שיממה" מתגלה מנהל של "יבסי".

וגורא שכן הוא גם מונע לתמידו הלטורים הרבה נכמו שנבאר, רדנה עין ברשיי באמת סם שטנבו וזיל, שמם תעגרת הלטורים בבחירות, העגרת הלטורים אף במוקדן, שאי אתה יודע איוו המו יספי מחזורי עביל ולכאורה גיע למה צריכים נכמו, זה הלא ייל באשישות שושטם של המטרוד הלטורים רבחה, וכן העגם למה לתמידו הלטורים גם במוקדו, הרי הוא כשום בעות ושננתם לבצע אלו הלטורים, ולמה לא יוסף לקיים כעגה זו אם יש לאל ידו עופו ייל קעגו בעות ושננתם אין זה משנה אם הוא מעטר הלטוד חרש או אם הוא מכשף ללמוד רבחים חרשים עם הלטוד שהמטרוד כפר, ויוצו מיום קעגות ושננתם אינה מחייבת אותו לקעוה הלטורים חרשים, אבל השמא דארכא כעגה רזה אמר רדנה וברי סטוד ערה שמי לתמידו הלטורים חרשים?

ועכנה גם כאן רוחים אנטו ושפחה של הסוד וגיל, רדנה לכאורה גיי שרוא מחזילו מההחללה עם הלטורים חרשים במקום ללמוד בודנה יותר גבוהה את הלטורים חרשים הרי הוא כעגטם את

כעבר הוא חלמודי מיקוי מו וישננתם לפרדן, אבל כל וכן קאל למה לפרדן קיין איש מו, ואשר איש קעגותו ריאה מו כעביל קעבן מן מו יישיב למה לפי חנת יושטן מן גבלא לרושים מלודי וקעקוה לא איש מלודים לרי קאל הרי לו אף מו לקיים ושננתם לקוד מו הלטורים

מוסאג דף סייט עיב אכר רוביל למה נקרא אנשי מנהיג כי החזירו עשרה ליושנה, ושמה אכר הגודל הגבור הגורא, אליו וריווה השמיט טורא, כי גביס מקיירים מהקלו ואי גומחותו, וריואל השמיט גם נכמו כי גביס כשמשפדיום כעגו וריא אי גבורותו, וכמו אנשי מנהיג ואכר שאורכה מה שרוא אך אפיס איתו פרע מרשעים חוץ גבורותו, ומה שמיו מתקיימים מן האמות יורו גורחותיו ולכן החזירו עשרה ליושנה וריואל למה כעגות עשרה הגודל הגבור וגורא, הרי שמדון הפגע של שופטה כביכול אצל הכביה הכעגו אנשי מנהיג גבורות וגוראות, מה שלא הכעגו וריווה וריואל (ושפגע מהגמו עם כבישי שריואל לא הרי כעגמי מנהיג, הרי לרמות), וגורא שיק הם הכעגו בזכר זה כי זהו באמת יוסדו הרוחתם, וריווה בוחנת כי ירישם, וריווה מנין קיי, שהמלה דוקא כיון "שיממה", וכפיה הם הרי עימי לענין זה יודע טריטוה וריואל.

והראי שיש גם להאשים את השלטון רבחים שמוטא עשרה מנהיג להוסד וגיל, כי כעגותיו בהם כעגטם סטולם הם אושימו של כעגותם, וההחיות, ושדוקא אכאוחו כעגותם והסמינות עונת ריבו ובכחה, רדנה לכאורה תגמה של סמיותו ברין מורה על הליטות, ואי ורואת, וחטרי

1. וקעבן סיפורים על בים באות י ריאהי שכתב עדי וריו סטל כעגמה כאן, רדנה עם כעגת עיפו חתום לרדני מו הלטורים מו איש ללמד אלו רן לרי כעבר נעשה הלטודי, איש קיי זה שמוטא חלודי לתמידו הלטורים חרשים, הרי קם רדיל ורואי כעגת

עצמו ומנסים את עצמו לתוך כעב של "שוממה", וכל זאת פסקו אנשי כנסת הגדולה שזה ערץ, והעצמים זה ביא רביו וביכה כי אילי האחרונים ישיעו וזה וכן הוא גם בעונג לעשיית סידים להורת, כי לכאורה בזה שמתקיים ומקיימים סידים, טראם קטנות המדינה, וחלישות, והטור בטחון סיעוליו לטבור פן ובעיר, אלא שפסקו אנשי כנסת הגדולה כעכל זאת ערץ לעשות פן כי זה היא הורה אשר יבצא בה את התועלת המוחלת של מרישת כחטאים, הרי שגם כאן יזרו אנשי מנהיג להכנס לעצב של שוממה כי ע"י זה ישיג רביו וביכה, והפעל כל תול את ספקיו בעצמו ויחזיק פתוחם של אנשי כנסת הגדולה, ויהיו מנון ק"כ, הרי הענין של רבים בני שוממה פכני בעולה, והיהו שלפעמים וזקא מצב של שוממה וחולשה כולרו ורווחים עצומים שלא היו באים בתוך הוכנ של בעולה, לכן וזקא להם גמגו והלם מה לעלם את השלמה כוללם שלטורו שהם ג"כ אנשים אך שהארם מראה את עצמו חלש ותועם ודוקא כותך זה נמחלת לו חולת שלא עכני

עצמו, כי וזקא ע"י שהוא סידים עצמו שומם תמח לו חולת גדולה, וכן אדם הראשון, אם ה"י מקטין את עצמו וטורח מחולטו וטורח מנצח שיממנה, והיה נמחלת לו מוח בורה של יריבים, וה"י מוסיף להקל ענישו.

ג. בענין חכה להמנון את עצמו ולא ללכת בגדולות.
 וכאנת רועי הרהב אכזבים ענינים שיצאים להאשמה לקחת בזהות בישיבות, וה"י הם מוסיף לעצמם סידור הם זריכים להפוס מקום רם וישא כאילו הם כבר ראשי ישיבה בגיל המנוחה, והפעם קצה לקחת שיעור ממנו, וק"ו שהשתחחח לזהם בעצם ביארום שגורמם רים אתו וזה מנבו אבל האמת הוא שיגדולי נהיים רק מ"קטן", והלוקן, ס"גדולי נהיים רק "קטן", והרהב פנמים ראיתי מריים עצירים שתפסו מקצות גבוהים והלכו בגדולות, וזה ג"כ להם להפסיק לעלות בלימוד, כי ה"י עינים ללוקט שיטורים מספרים שונים, וי"י בחיות מרובים והשתדלות מרובה הצליחו להשאיר להפוס אתר מקום ושאריו בלא כלום, ואילו התקטע ליה שינוי ומונחה במקומם כמת שנים, עד שלא יכלו כבר לעלות בלימוד ליה שינוי ומונחה ואת המיטבים ואת הרווחים שלו, אחרי כמות שנים לעלות לשיעור יותר גבוה.

והנה כחן וזאת הברכה כתיב ויצל קטני מנחמת מנחם אל ה"י וגו, והישי"י שבעה מעלות ה"י ופסקו משה בפסיחה אחת, מידו וזה דרך שמתאם רק לפשה

וענין זה הוא כלל גודל בלימוד שאיר עניו גבוהה, והיהו שלא יחס את ליקון את עצמאותו, ללכת בדרך בזהות ופוללה, ולא יחס מלחפוס מקום נמוך ולהקטין את

רבינו, ואילו רק טעה אחת קודם כיוחתי. אבל אטמו גזימים לפסע פסיעה פסיעה, וירכס בני טומכה כמי כעלה אפר ה'. וכן ראוהו רכבה פנמיס ספסאס על פוחו לחודו על מה שגבר לבר, והוא כטוח שודברי וקבע כבר מראשו, והאוס עליו למעט את עצמו מללמוד דברים חדשים, ובאמת הוא שניי שהוא מקפיד גם לחודו על רחוק הנחה לו חשלתו מלמוד, וכן בנינו לרובי שהוא חודי עליו וכן בנינו לרובים וחדשים שילכו אצרי. וישמע משה לקול הנהר מה שכתבו עוד בענין הגמנות לחיות יקטן".

ויאמרו ה' אליקים אל הנהש כי עשית זאת וכו' (ג', י"ד).
בענין אן טוענים למסית דברי הרב ורבי והללו דברי מי שומעים.

פרש"י ודיל, כמאן שאן כהנסיס כמטור של נסית שאילו טאלו להם נסית את הו' לו להשיב דברי הרב ורבי והללו דברי מי שומעין עביל, וכן אחא כמחזורין דף כ"ט ז"א. ופי' מביה שם שקשה סמומי' עם יוצא סמא דאריטין כעלוא שאן שלח לרבי עבירה טעוס שריבי הרב ורבי והללו דברי מי שומעין הו' זה רק אם המשלה טען כן. והקשה על זה כמכה מקומת שקשה הנהגה וזה אין שלח לרבי עבירה ואילו לפי גזיל למה לא מחרעין מוסס ואילו קלא טען כן. ונשאר היריב בנינו. והם קשייתו בניו של ההנהגה טעם כשאמר אמרי לחבדו לעשות שאר עבירות

ולא עבירה וזה הרי הוא נחשב כבוד מסית, והוא אם אין לו דין מסית אי"כ שפיר שענין ל"י השפיר אמרין שאן שלח לרבר עבירה וחדשים את המשלה גם כלי שיענין רברי מי שיענין, ולגמדה מנהג המרהיב מוא וילעין מנהג שאן טועין למסית שהיו ונהג לא היה לעיזי וכלל זאת ממוצי שהיו לו דין של מסית. מיהו ראוי מי שכתב טעם להנהגה הו' דין מסית לעיזי כולל מה שגבר וחדשים כאלקים וכו' כלומר שיהגבו פנמיס לאלהם.

והנהגה לייסב את קשיית ורביה, טעם אם נאמר טעם כשאר עבירות הרי הוא נחשב כמסית, ככל זאת אתי שפיר למה אמרין כן והנה שאן שלח לרבר עבירה, וחדים פטוס ספסילי אם נאמר שלענין להפסי' לנגדי פנמיס הו' אנן צריכים שהוא עצמו יטעון טענה זו, אבל ככל זאת אתי י"ל שלענין שלילת כשדרישה התורה את הדין של שלילת לא דרישה והתיר כן ויצא שלא הו' לו להשליח לעמוד ולכן השליח יוכל את עיקר העניש כלל שהמשלה יטעון דברי הרב וכו', רק טעם המשלה יוכל טעם מסוס אם לא טען שהיו כן פנינו בהנהגה שנתחייב בענין גם כלא דין שלוחות, ורק אם הו' טען דברי הרב ורבי והללו דברי הו' מסור, אבל לא טענין לוי, הנבר בעשר דבר זה טעם המשלה לא טען מניע לו טעם מסוס.

והנה בב"ק דף נ"ז ז"א אחא שהשוכר עיי שקיי חייב כרטי סמיס, והכמו חוי' טעם שדוקא אם שני אותם הו' זה חייב כרטי שמיס אבל אם רק אפר לחד לחוד הו' הוא פטור אפילו כרטי סמיס, ודומי

בהש"ך בארש' ס' ל'ב סק'ג, וכן תל'ג-
 כמ'ב מל' רחמ' ה'ב, הוכחו כרוביהם
 מהמ' תל' במגורין וזוהי מהמש' שגם
 לעני עש' כתי' טים' אהרן' שרבי'
 רב' ורבי' התלמי' רבי' מ' שומעני, יהוה'
 לכאורה ר'ג' אהרבה' הרי' במגורין' שם
 מכאור' דאמרין' כן' רק' אש' טען' כן' אבל'
 אן' לא' טענין' ל'י, גזיל' דל' סוק' במסית'
 גזי' לא' טענין' ל'י' אבל' מסית' לשאר'
 גזי' אש' גזי' מסית' ל'ג'י' ופש'י'
 טענין' ל'י'
 והש"ך' עצמו' שם' הוכיח' דלא' כתיב'
 בביק' מהמ' בקדושין' וף' כ'ג' י'א'
 דאמרין' שאני' שאן' שליל' לרבר' עבירה'
 אבל' ככל' זאת' קאמי' טמא' חוקן' שהמשלח'
 חייב' בדי'ם, ופל' הגמ' קמא' שם' הרי' הוא'
 חייב' רק' בדינא' חזק' אבל' לא' בדינא' רב'
 עיי'ש' ובמס' לכאורה' קשה' על' הגמא'
 בקדושין' מהמ' במגורין' ומבאר'
 שהמשלח' שפ'י' מ'פטר' משום' רבי' הרב'
 וכו', גזיל' טעם' מסית' גמא' גזירות' חשיב'
 כמו' מסית' לגזי' הגמ' לא' טען' לא' טענין'
 ל'י, ותמו' בקדושין' איירי' כן' התסמ' בל'
 שישטען' כן' המסלה' ומשי' הרי' הוא' עצמו'
 כדי' טים', אבל' על' חסי' בב'ק' שפ'י'
 הקשה' הש"ך' מהמ' בקדושין' ואין' כמו'
 חסי' שבמס' הרי' הוא' שפ'י' בלי' שישטען'
 ולא' בקדושין' שם' אמא' חייב' וחיוב'
 משום' שנסת' לשאר' גזירות' הרי' הוא' כמו'
 מסית' למבדח' זה' ומזה'ל',
 ולפי' הגמא' קמא' בקדושין' שם' י'ל' דרך'
 אחרי' חיינו' שלעולם' מסית' כשאר' גזירות'
 לא' חשיב' כמסית' אהרן' שרבי' הרב'
 ורבי' התלמי' רבי' מ' שומעני' גם' בל'
 שישטען' כן', רק' שרבי' חייב' וכו' אש' שפ'י'

מעטש' וזמא', ומשי' הרי' הוא' מחייב'
 בקדושין' שם' ברינא' וזמא', וזה' שפ'י'בו'
 הש"ך' מהשלטין' פרי' טים' ולא' כתיב'
 הרי' זה' טעם' דל' שגם' לטעם' להלל' מה'
 שפסד' הרי' זה' טעם' דמא' וזמא'.
 ומבאר' הקצחה' החזקת' כמ' הקדוש'
 כפי' ל'ב' שם' י'א' עז' דרך' וכו' גמא',
 והנה' מ'י' בקצחה' שם' שתי' על' קשיית'
 הש"ך' שמונת' חסי' בב'ק' הוא' רק' לומר'
 שהמשלח' שפ'י' מהשלטין' אציל' מדי'
 טים', אבל' ברינא' גם' חסי' מדי' שפ'י'
 עצמו' שגם' מדי' טים' ומבארין'
 בקדושין' שם' וכן' ראיתי' שהגמ' התקם'
 בקדושין' שם' (כרי' ככלל') בטס' התקם'
 גבי' והמקם' ר'ל' סכלל' אין' רבי' מה'
 קטור' חייב' השלטין' בדי'ם' אלא' חייב' רק'
 עצמו' כדו' טים', אלא' שפ'י' לנפשו'
 ישלם' כדו' שלא' יענישו' אותו' (וייב' את'
 חסי' בב'ק' מהמ' בקדושין' עיי' שפ'י'ש'
 שרבי' חייב' ורבי' התלמי' וכו' אמרין' רק'
 כשכרי' שלא' יספד' לו' ואילו' בקדושין' שם'
 איירי' שפ'י'ר' סבי' שישטען' לו' עיי'ש'
 בארכות').
 וגם' בתנות' כמ' הקדוש' שם' הרי'
 התקנת', והתפ' הקדוש' כתב' כן' גם' כדו'
 ליתן' את' מה' שהקטינו' להם' במגורין' שם'
 אמרין' שהטעם' של' רבי' כו' שישטען'
 יכול' לטעמי' אציל' אציל' בקדושין' שם'
 עצמו' שפ'י' חייב', וזו' דחינו' משום'
 שחי' על' המס' גם' עש' שהמבטא' כמו'
 לכו' חזיר' כמו' חייב' השלטין', הוא' הגמ'
 עצמו' ביוצא' אש' כתי' וכן' האש' וכן'
 חזק' וכן' חזק', וגם' רבי' זה' הוא' שכן'
 של' ככל' וצד' כשני' אדם' מ'ילים' על'
 הגמ' כמו' השלטי' כמ' הוא' ככל' וצד'

שנתוק סביל על המוקד ואיך יכל שנתוק הנמרא במתורגן ורא שמתעשש וזה הי תחש צורך ליות פטור משום דברי מי שישעין, ודברי ויסי בבין עם לעצן אטי אכל אגני מתעשש על על מתוך חלך נגו לא הי פטור אלא שפיר הי נעשש עניש זה ונמו בנמי בקידושין.

ולפי דברי יוצא ששאר עמיות אין נכסית, ומשיה אצ"פ שנתחש הי צורך לענות אבל נכל את כשאר וברום שמיים וסי מתחלקין נג בלי שישעין, וק סעל התעשה של דברי הרב רבי מתי קר לעצן עניש שדא מלפי חסרו אבל לא בנעשש לעניש למסיים ומשיה בקידושין עם הרי ווא שפיר חייב דברי שמיים.

סירו לא הנבתי למה לא יעיל דברי הרב רבי נג לעצן עניש שדא למסיים כמי לעצן עניש כולו הרינו, ונשאלא בנעשש לדיע רבה ודיעו ונאט אפטר ולטר שהספרא של דברי הרב וכו מורידה פאחוריות בורה ספרות ולא לגמרי, אבל למה נהרסם את הוילוק ת"ל.

ועי במאור הני"א כמי לרב עם נכסיה סמא ראשיתן בקידושין שדא נעשש בריי סמיס בדינא ונאט הרי זה רק באריות משום שערב על לא תמנור על דם רעך כי לא שרף מיכול להעיל ולא העיל ועטרב על לא תמנור, ונהג מרבי הני"א חוקין שהבין שהספרא של דברי הרב רבי אנוי משום שדא חבט שישעין לו כי אילו נג הרי שייחב סבא ו נג ברי לפטורי מלא תמנור על דם רעך, ואיכ בעיב ציל שדא

14. וכן נכסיה ספרות חסרה בקידושין עם בריי (סביל) על המוקד, ומה הקשר וזה

עניש רק לחייב את הנימא דיש טענה על הנימא למה טעם להספח (וזכר זה פטר את המסית), ומשיה כהב כהב יצווח משום שחוק מפה שיש באן עין יצווח שעל עין זה תמט חייב, ויהי תמט עובר בעצמו על לא תמנור על דם רעך.

והנמי להבלי"ט כביב כהל דועה עם ונא שדבר ר חייב כתיח טעם נכסיה לכן תרין את המסית בין הנמי במתורגן לכן הנמי בקידושין, שאצ"פ שהנמי במתורגן עם מביא שמיסטי מריי סמיס בנלל הספרא של דברי מי שישעין כי סמית לעניש עמיות לא חייב נכסית ומריים לעצן לו דברי מי שישעין, אבל נכל ואת בקידושין עם שפיר מחייבין לו, ויהיו משום ששאנו במתורגן עם שנתחש הי פטור אם הי שוקן דברי הרב וכו משום שמיים וזהו נמי במבאילה ונאט תוקף ולא בעינו מה נהג וזה במחייב והרי אריתן בקידושין עם שאפילו אם סיל לשפא חוקן שיש שלח לדבר עבירה ושמשלח חייב בהעניש אבל מבלע ועדות ויהי ורא שפיר משום שלא פנינו זה נהג וזה מחייב, חייב זהו לדין לעצן עניש כמי שמיס עניד, מיה צדע ורא במתורגן עם אריתן משום הספרא של דברי הרב וכו ולא אריתן משום הספרא של לא פנינו זה נהג (וכרי) וקשה לומר שהתנה וזה בבנין שמי התבונה ויהי וראה צורך וזה הו.

ולשלימות הענין הנני מעתיק מה מה

הנמי הי כפי עם נמי אהיה ויהי על זה אין טעם של לא פנינו זה נהג זה נכסיה

שמוספתי לענן זה כספוי על מתדוין כמקו זה בורה באות פיג:

דברי הרב ודברי התלמוד

צ"ע דאם הכונה הוא שהוא שטרי משה שיש טענה על העתה להט טענה אילו וזהו דבר ששטרי את המטה, איכ אך שייך לומר שאין טוענין להמשיך דבר זה, ולא הו"ו הוא שטרי שטרי. ולבארה צ"ל כמה שהמטה שטרי ה"ו זה משה שהוא עצמו חזט שנימט לא יקטע לו, וזהו סיבה ליפטר, ולכן שטרי צריכים שהוא עצמו יטעון כן כי אנתו אין אנו ויושם מה היתה מחשבתו, ומשה חזמרה וחסה אין אנו חוששין לזה ולכן אין אנו טוענים במבילה. סו"ד גם זה קשה כי הו"ו ממש ה"ו הקב"ה יוצה מה היתה כוונתו של התנ"ך, ואיכ ספ"ד אם חזט התנ"ך שחזה התנ"ך ה"ו שטרי נעשה ולא ה"ו לו מה לענון, ואם נחט שלא התנ"ך איכ למה לא שטרי הקב"ה כיון שזו היא סיבה לפטור גם מסו"ד, רק דבענין שהוא יטעון כן כי אנו לא ידענו.

ע"א שכחב ח"ל, וקשה לי אך שייך לומר האם (ממש) טוענין ואין טוענין וז"ל אין זה טענה אלא ו"ו, כלומר שה"ו מן הו"ו לפטור, כיון דאיכא ליפטר דברי הרב וכו' ה"ו לו למה לענון, רק שאין זה אלא מבי שטרי חלמה לוי"ו, ומשפ"ד לי כל ברוך הוא וז"ל הו"ו מבי נחש וק"א וז"ל הוא דברי הרב וכו', ואפשר כי אלו ה"ו אמר התנ"ך כן לפני הקב"ה ה"ו מניחו, וכסאל אנו, וזה הקב"ה לחוב, כיש שאין לנו לענון למטה, וצ"ע עכ"ל.

והוא ימשל בך (ג', ט"ו). בענין החיוב שעל אשה לכבד את בעלה.

ע"י במדבר כספ"י מ"ח: אישית ה"ו שכחב ח"ל, וכן צ"ד המטה על האשה שחיי מכות את בעלה ביחוד מראי, וה"ו עלי מורא מנו, והתנ"ך כל מעשי על פי, וה"ו בעיני כמו ש"ו או כל"ו וכו' עכ"ל. ובתב ה"ו שיקויר לומר שאשה חייבת בכבוד מלה הוא פקודותין ו"ו ל"א ע"א דאמא אמה ואכ"ר חייבים בכבוד אכ"ר, וזה לעין מה הוא מקויר בזה שכחב י"ש"ו או מל"ך, וכן למה כתב את שני המשלים.

וב"ל שלמים התנ"ך לא חזט שז"א חספ"ד א"ל, איכ כמו שידענו בחוליה טענה המטה הוא משה שיש טענה על המטה למה עשה כן וזהו הרב ששטרי את המטה, רק הטעם למה לא טען הקב"ה לתנ"ך ה"ו הוא משה שמכסתו נאמר שדנים רק על פי הטענה שהמטה עצמו אמרה והתנ"ך אנו ויושם שיש לו ע"ד טענות, וצ"ע.

וע"ן כחי' יצאו יתה כמון דבריו על

סמכותו של שר הרא לוחות מוספר לעשות על ענין מסוים, אבל הגוף מולך על הכל, ועוד קום על הענין המסוים שהשר מוספר עליו היה הוא כמין לחלף, וגם חזקא שאין מלך אבל היה יתכן שיעזי אבא מלך והשר היה כמין לו, ועוד דואים מרבי' הרמב"ן שאשי' שהמהל "משה" מורה על היותו שי אבל היה הוא יכולה לחיות גם על מדינת מלכות לענין שהמורד בו הוא מורה במלכות, והשיבא שאין מלך מעל המלך גם המורד משרו היה הוא מורד במלך שאין להשרי מדינת מלך, ולכן כתב הרמב"ן שהיה היה "ה' משה" והשמורד בו נידון כמו מבוזה את המלכות.

אין, וגם פרק ב' פסוק ב' כתוב ולאדם לא כנא עוד כנגדו, אבל הוים אין הויה לאדם הראשון אלא לטון האדם בכללותו, ושוב בפסוק ב' כתוב ויקרא האדם וז', ובפסוק ב'א כתוב ויעם אלקים לאדם וגם שואו ואשרי כחמת עזר ולבשים, ושוב בפסוק ב'א כתוב ון האדם וז', וכן הלאה עד פרק ד' פסוק כ"ח ששם כתוב וידע אדם וז', ומשם הולאה מוכי "אדם". והנה אנקלוס בכל המקומות הרוב "אדם" חזין מכל המסוק נעשה אדם שחטם אנשא, וכן על האדם אין הרוב אש, והייט שחטם שבמקומות הנזכר הויה הוא לטון האדם ולטון האדם קיה אנשא, ועל אח דכתוב בסוף ב' פסוק ב' ולאדם לא כנא עוד כנגד הוים אדם ולא אנשא כי הוא מוכי שאף על אדם הראשון נעשו ודלא כמו שכתבו לעיל דקאי על מין האדם.

ולאדם אמר וגו' (ג', י"ז).

המלה אדם לעומת המלה האדם, הי' לטון להם שר המסוק היה נוכי אדם הראשון המדי מלכות "האדם" הוא הדיעה, ודיעה בדרך שאין המלה מורה שזה הי' שמו המדי, ואילו הכא נוכי מלשות "אדם" שזה מורה על היותו שמו המדי, שהיי' הלמיד בעיקר משה, ולא בקשר, אשר זו הי' המפיה לאדם, והנה גם בפרק א' פסוק ב'א כתוב נעשה אדם, וכן בפרק ב' פסוק ה' כתוב ואדם

טרוו על פרק ב' פסוק ב'ג דכתוב ראבר ואדם זאת הענין מוכי כחטם אנקלוס ואמר האדם, ודיעה לא "אדם" ולא "אנשא" אלא "האדם", וכן בפרק ג' פסוק י"ב דכתוב ראבר האדם אשר נתת עמך יהי ספרים שכתוב בהם כחטם אנקלוס האדם.

המקום ישיח הרוב המדי אדם חזין מעל הרוב אין כחטם אנשא, ובסוף הפרשה מפרק ד' פסוק ה' כתוב כי רבה תפישת המדי, ובפסוק ו' כתוב הוים ה' כי עשה את האדם, ובפסוק ז' כתוב הוים את האדם, ואנקלוס חרוב על קולותם אנשא, כיום יש דומים מעל פסוק ד' הרוב והם מרבי' איי' כתי' הי' אדם, ויזיל ודיעה ששום שהפסוק הויה קאי על

אדם הראשון, והיה נשחם על ששטה את אדם הראשון, וההרשם ינתן הרגם על שלטנם אנשא.

קול רמז אחיק (ד', י')

בענין המאבד נפש אחת.
באבות דרבי נתן פרק ל"א בייחוד ב' תיא בעשה אמנות נבוא וועלם, וכי מה עורן לכאי עולם ככן, אלא למועד שכל עושה כזה אחת, וכל המספר שבת אחת, וכל המספר שבת אחת, כעלן עילוי כאלו קיים עולם מלא שבו בא בששה מאמות, וכל השבר כשרה אחת, וכל המחול שבת אחת, וכל המאבד נפש אחת, כעלן עילוי כאלו איבד עולם מלא שבו בא בששה מאמות, כן נעשה כן שיהא את הכל אחת שגאב קול רמז אחיק, דם אחת שכן, דמיים רבים נאמר, אלא מלמד שדם בני ובני וכל תולדותיו עד סוף כל היותם שעתידין לצאת ממנו כולם היו עשירים ויעקוק למי חקבתי.

לא היו מספיק ויחב כ"י לחשב עולם מלא.

בענין עונשו של קין.

על עושה וכמבואר במדרשין דף ג' ע"ב איך למת לא הרג אדם הראשון את קין מיד דעות, דהא הי' נולד שהוא הרג, דהא לא היו קיימים אנשים אחרים, וכן נח נהרג על דיו כמות על ידי עו אחי ויחי אחי, ואילו אם נאמר ששם לו חקבתי את אחי לפני שטרע לאחרי, אבל הוא נשא קשיא למת לא הניח חקבתי להיות חיוב מיתה, וכי גי' ששבר על ד' כמות ועשה השוכה טעור ממתה, ורזי ג' ישראלים הויה כ"י היו מתודים לפני מיהאם כהנן במדרשין דף ג' ע"ב ובכל זאת היו חורגים אותם ועוד רמזה ששכנ בו אחריו ושאל אותו ימה נעשה בדיקן, כבוא שאחרי ששיר ידע לפני שחקבתי דן את קין.

ואיל לא הי' נולד ימינו אם הכל נהרג בידי אדם או אם היות טעור אותו ולכן לא ידע אחריו כעצמו אם קין הויה, טעור למי מה שאבדו שקין דקו אחי כמה דקריית כבמה טקומת לאוהרי הי' ששיר ניבר שטרע בידי אדם, כום אכתי אילו היה או התאמתת הויה אחי, ואצ"ש שקין הויה, ולכן שאל אחריי מה נעשה בדיקן, אבל י"ל שכן נח אחי נהרג על פי עצמו.

גם יש ליישב על פי מה שפירש"י על פרק ח' מסוק ל"ב טלפני כתיב ויהי נעשו דן כן מהו ומעלה ויבטתו נמי דן מהו שנה ימות, ואצ"ש י"ל שלא הרג אחי כי עד לא הי' בן אשה.

החם לא ידענו אף לפרו כקין שכל המאבד נפש אחת כאלו איבד עולם מלא, ולכאורה למה לטילף כקין אלא הא לומר דהוי כאלו הרג את כל דורוהו של הנהרג, וכן במתהוירין דף ל"ז י"א בהמשנה שם לא לפרו כקין אלא שדמו רמז ורע תוליים כדומה, אבל הוא וכל המאבד נפש אחת חשיב כאלו איבד עולם מלא לטוי שם כמה שאדם נבאר יחיד.

יש ליישב, דהנה כנה הרי יצא עולם מלא, והסמא כן הי' קרה גם בחושי של ה"ל, ורזי נשא כקין איבד סמפי אנשים שדם כמקין עולם מלא שלטו נלא חלוק שחיו נהרגין בהמטל ועלפני המבול עוד

וושב בארין נוד קלטת עדן
(ד', ט"ז).

בענון מה שעבר הורדן ורות מוודחת קלטות רוצחים.

מירש"י וז"ל, ומצניו טירח מוודחת קלטת בכל מקום את הרוצחים שנאמר אז ובידל מהו נתי מוודח שמש בעיני גייע דהא תמישיו עדים גם מבני הורדן מטעמיה, ונראה שכוונת מירש"י היא כזו, וקשה למה הוציטו גי מבני הורדן מוודחת כמו בא"י הלא כעבר הורדן ורוי רק בי שטחים ומחנה, אלא כפיכ גיל מסום טירח מוודחת קלטת, ולכן כפיכ מוודחת משום כיו למוות שחיבתו שם עיי מקלט משום טירח מוודחת מוודחת לקולט.

טירו בכפופי ליה יוד הבוא מירש"י את הטעם של וגמי במכות דף טי עיב דהיינו משום שבלעזר נפשי רוצחים, ומבנות דף י' צ"א ורשיקן מוודחת שמש שאמר לו הקב"ה לפטור הרוח שמש לרוצחים, איכא דאמרי אמר לו הרוחת שמש לרוצחים.

ועיני י"ל שחטטם למה רוח מוודחת קלטת רוצחים ורוי זה משום שחטיבתה הוא במשכב ולכן מווח קולטת את ועידוחים מהשכנתו.

ורדע אדם וגו' (ד', כ"ה) [א].
בענון י"הדיי בכשי דרוחמא למה לן."

עיי מירש"י לעיל על פסוק כיד באמצע הדיח שכתב וז"ל, ונודיש בראשית רבה לא הוי לתיי כלום ונשיי משיבת מבני מטקיוטו מרי ורבי, לטי שגורח מווח

טירו דבוי מירש"י שם קאי על עונשים כדוי שטיים וזונתה המכל שאייוי בו שם, ואיכ יתכן שהעניש של מיתה עבר הוי פשוט הוי נוהג גם קודם על פחותים מבן מהא

ועוד רצי' בנוד אריי שם שהקשה בעי' ואנן, וחי שרבויו מירש"י אסורים רק בעניש מווחו כמו המכל אבל לא בנודע לעניש קבוע, וכזה שכן הוא גם לענון ישראל עד כן גי (מיווח למאורה ורוק להפסיד כן את המפקד של נעי כן מהא שנה שיקון).

גם שי לתינו רבנון טעמי כן מהא טעמי לברי' מנעשים כדוי שטיים אז מנעשים מווחים כדוי שטיים איכ למה הוי קין חיוב עונש מווחה לטעמים וכמעניו שהענישו הקב"ה בענ ועד, הלא הוי חמות מבן קי ורוי שטור מענישים כדוי שטיים אז מענישים מווחים.

גדול עוני מנושוא (ד', י"ג).
תשובתו של קין.

נראה שמה שאמר קין גדול עמי מנושוא הוי נבדור השוכה, וכן הבוא חבתה והקבלה כאן על פסוק יוד ספורש וכוונתו (כדו כ"ב מסונו) שעשה השוכה ואיכא לשינא קין בענ טי אדם וראשון הא"ל מה עשית בדיקו אל ששימי השוכה התפטרתי, נאקרו, ומת כעני הרוחת מות הויו, ועוד הבוא שעשה השוכה מוקראת רבה מ' יי, מפוריא פתי כ"א, ובתקופים היקון טיט סוף דף קרוי, וכן מבואר בהפלתה דרך השוכה מווחת שאומרים עניש נולד.

לכלות ורעו של קין לאחר שנבעה ורזוהו, אסור מה גאי וילדות לבטלה לטח המבול בא ושמט את הכל ובר עז'ל. ובאן על פסוק ב'ז כתב רש"י דו"ל, בא לו לפר אע"א אדו"ז, וקבל על נפשו אגור למה ובי עליכם להקדיק על נדחתו של פסוק (משפ) מבול לבוא ושמט את הכל, אתה עשו מצותכם והוא יעשה את שלו עז'ל. וכתב הראים ברבנו על פסוק ב'ג שר"י זה המנה למה שאבא לו ישיעי' תנאי לתקנתו המלך בביטות דק' י' צ"א, ורש"י שלא רצה וחקמו המלך לעשות במי"ו ורבי כי שפח שעמד לצאת מבני נחשה ורש"י, ואמר לו ישיעי' תנאי כחרי כבשי ורומנא למה לך, מאי המפקדה איבעי לך לעפודי ומה נרואה קמי' קביה לעבדו.

והנה למה הראים (ברבנו) על פסוק ב'ג שר"י תנאי לא אביהוין בן ב'יון סכנו קיבו פרו ורבו וכן מנארי באמת מלשון רש"י סתם "משיקינו" ורבי"ו, ואמר לון אדם הראשון שכלל את בן בכור"ג יש לומר שבר"י כבשי' ורומנא למה לך (לנארה) מיטוס נשם בזה יש רומנא בזה.

והנה א"י על פסוק ב'ד והשטח את רביו הנשם וזהו ויחיו שגל בו שכבו קיים פרו ורבו אהא ששגים שחולדו בנים מלוחו וילדו ביום בוקטתו כי אנו יודע אהו מתן יבטי' ארי' כאן ארו סברו שימותו מולם ולא שירך לומר שיכטי'.

ב'ג ש'ג וברבנו תנאי' ב'יש פ"י חליות ביא' את רבי' תנאי שאבתי אג' כן למה זה אנבי' על פי המב' תנאי מביכות חו"ל, ולפי' (לפי המב' מביכות)

באשה שאנה מוחרת על פרו ורבו ולא שירך לומר עשו כמצותכם) הדין הוא טענת חוקי' דאין שיה לעשות במי"ו ורבי' כל שירותת ברוחיק תפקי' מיני' מי וילא מעלי וכו' עז'ל נמי' ולכן אברה' ורבה' למה זה אנבי' אחרי' שיש בבטנה רשעו, ותנאי צ"ע לפי' על רב' רש"י והרא"ם והנה א"י דהא כיון שאשה אשה מצוה על מי"ו ורבי' מה שירך לומר לון עשו כמצותכן.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

והנה בכ"ב ר' ס' ע"כ ב"יה דין וכו' מבני' שאבתי ארם' לנשם את ענבו מנשמת פרו ורבו אפילו בשירש לחושט שאם כבר קיים נשמת פרו ורבו שר"י יש לו לחושט, ונראה משום שלמי ורבי'ם הדין לבי שאני מחייב כלל פסור ורבו וברבי' מניתי.

רשיי שכתב ילאצור סקיטו מרי ורביי
 כאילו שפר נזחנה בנשיים.

רודע אדם וגו' (ד', כ"ח) [ב].
בענין קישטו עצמך ואח"כ קשטו
אתרייך.

ודל רשיי על ספק ביה, אמרו לו
 קשטו עצמך תחילה, והלא פרשת מאסתר
 זה טאה ורלטים שנה מסנקנסה מיה על
 ירך כבילי צ"ג רחא אחריו מירש ברוך
 המוכה, אבל הן פירשו כבילי בדרך עצמן
 ורשיי ביה טאה לרוח ורשייה לבטלה, ואיכ
 אך אמרו לו קשטו עצמך תחילה.
 ורל שקשטו עצמך תחילה פוסל אתו
 מלומי תוכחה אפילו אם אעלו ים הצוקה.
 ועי כשפתי חכמים שהביא מהמהריש"ל
 ודל, ולפי פי' הראשון שפירשו כגנו
 טשים רצוחה מה הטיב להם אדם, ייול
 שהטיב להם ופי' כפי עשייה עבדה אתו
 שרת, וקשה מדי צבחה לבטל מרי ור
 כבילי, ולדיו שפיר ענו לו קשטו עצמך
 תחילה ורחא גם הן עשו לעורך רוחני ולכן
 אמרו לו טאה לעורך עין רוחני אין לבטל
 עשייה טטה אי"כ גם לרך יש לשאול רכי
 כפי עשייה עבדה אתו טאה עשה עדי
 עבדה תכביל מרי ורבי.

אז והחל לקרא בשם ה' (ד', כ"ט)
[א].
בענין עבודה זרה בימי אנוש.

פירשיי ודל, לקרא את שנות האדם
 את שנות הנצבים כשנו של הקב"ה
 לעשותן איליים ולקחתן, אלהות כבילי.
 ובפשטות כמאיר מדרשו שכבר בימי אנוש

עשו אותם אלהות, וידו הרמזים ביום
 הלכות עבודת כוכבים כתב שבימי אנוש
 עשו עטות נזולה מרובם שהקב"ה רוצה
 שיולקו כבוד להשמיים לפני ורשימו
 אותם, ולכן התחילו לעשות כן במסגנם
 שנינו ודו הם מקיימים את הרצון של
 הקב"ה, ורק אחר שארבו הרים הגנו
 לשלב של לעשותם אלהות, ואיכ לפי
 הרמזים או אפשר לפרש כבו רשיי שכבר
 בימי אנוש התחילו לקרות אלהות, וטעה
 ביש אך פרש הרמזים את מה שכתב אז
 ותחל לקרוא בשם ה'. כדור אולי אפי
 שארבו הרים עד שעשאו אלהות אבל
 עדין הי' בימי אנוש, גם יול שהרמזים
 מפרש שאז תחיל לקרא קאי על השעות
 והקוריים וכוונה הפסוק היא שישפילו
 לקרא להרמזים ומלות רבוי טבה בשם
 ה'. כלומר מנוחה לטם טמים ויזונו
 לעבוד את הקב"ה בזה ובאלו טוב לטם
 ה', כלומר לטם טמים, איך שישו כן כי
 חשב שהקב"ה רוצה בכך ובאילו עזה
 לעשות כן, וכוונה היא שישו כן באילו
 בשם ה' בטוב של הקב"ה (יש לוחות).
 ועי בפרטים אפקלות שכתב ודל, וזה
 בני אשאל מלגלגה כמסא רח' כבילי, וחי
 שפי' שלקרא בשם ה' הי' כבו מלקרא
 בשם ה'. ורשיי שהפסיק לקרוא בשם ה',
 וזה אפי' כן לפי רדכו של רשיי הן
 לפי רדכו של הרמזים, ולפי רדכו הן
 רשיי הונוה היא שהפסיק להתפלל
 להקב"ה והתחילו להתפלל לעצבתם כי
 החוקיק אותם לאלהות ולפי הרמזים
 הנונה היא שהפסיק לשבח ולגבר את
 להקב"ה לבדו אלא התחילו לשבח ולגבר
 גם את המשפטים לפניו.

או הוהל לקרא בשם ה' (ד')

אבי מוהר, דהא אפילו אם הי' מי שחוזרים ואמר להם שטוים הם, אבל ככל מקום הי' הם לא קבלו את דבריו, אלא עמדו בשלום ספק רמיא ונתנו. ואי' נמצא שדור' שטוים בענגת אמרי מוהר, דהא חשב' שדור' באבת רבנן הקבית, רק שכל מקום בן נח נהרג על אומר מוהר משום שהי' לו לילמד ולא לפי בארמיתן בביק' דין ציב' ע"א, ואצל בן נח הי' זה מיקרי' לפי דור' וכפוס' מהי' שפיר' תנן שדור' מבטיח' שיהא כמשתמ' לישן' המורה על דורן, ועד דרשין' לילי' שעורסי' לומר שגם לפי הרמב"ם כבר בימי אוש' העמד לעצב' של עבודה וזה נמורה ודמינו' ששית' אלוים אחריהם.

והלך בדמיונו בעלמנו וקרא את שמו שת (ה', ג').

בעצן דמתום תעלמם של קין ורעו, והבל.

עי' בירוש' ונתן סבבאר' סקין לא הי' ברמותו וכלמנו' של אדם הראשון, וכן אחא' בפרקי' רבבי אליעזר' בפרק' כ"א וכו', ועי'ן בר"ל' סם שהביא' עור' מקומות' לזה.

והנה ע' המבול הי' חלק בן העולם מודיע' של קין, וגם ביראי' וזו' היתה מקור' שהתחבר' בו קין עם בניו וזה גם בני שאר' המפות' של אדם הראשון, וכמו נח' שבא' טיה' והתחנן' עם נעמה' שהיתה' מקין, והנה הי'ם מוצאים' כל מיני' שלדים' ונוללות' שאינם' כמות' ועלם' אשמים' ומשוממים' מה' מי' ולכסס' כל מיני' שישות' של כשרים' במצפה' בראשית', אבל' אילי' הי' הם העצמות' של בני קין עטמור'

א, ביארן "שכל הוהות היו ממעיסין ובאין".

עי' בפרק' הי' ראבת' משנה' ב' והתן' עשירי' הוהת' בארם' ע' נח' להודיע' כבוד' אך' אפי' לפני' שכל' הוהות' היו מבטיחין' ובאין' ע' שהביא' עליהם' את' מי' המבול', והנה' אפי' שלא' התחילו' לעבוד' עבודה' וזה' אלא' כפי' אוש' (שהי' נכדו' של' אדם' הראשון') כדכבס' או' הוהל' וכו', אבל' ככל' מקום' גם' אדם' הראשון' הבעים' על' הי' אפילו', וקין' על' ידי' רצותה', ואשר' הי' כבר' ככלל' העוברים' עבודה' וזה' כמו' שכבס' הרמב"ם' בפ"א' מה"ל' עבודה' כדכבס' עי'ן

שם, ואי' יוצא' שכל' הוהות' היו' מבטיחין' ובאין' עי'ן' כפי' באבות' עם' שמה' וזה', וזה' שאמר' שכל' הוהות' מודיעו' מאדם' ואילך' וכו', כגיל', וכו' ששעמו' הוא' משום' שאדם' וקין' שני' השונה'.

ובספר' פנן' אבות' (להתב"ד') באבות' שם' כלל' גם' הוהת' אדם' וזה' חזק' והאשמים' וכדב' שיערות' קין' היתה' חטאתו' של' דודו' הראשון' של' אדם' הראשון', ועי'ן' מה' הי' המא' של' דודו' של' שת'.

ב, עמד בעבודה וזה כימי אשיו.

הרמב"ם' בפ"א' מה"ל' עבודה' כדכבס' כבוד' שמחילה' לא' עבדו' עבודה' וזה' כמותו' לרודו' בוקבית' אלא' שג' לומר' שאר'י' לחלוק' כבוד' להשתטשים' לפניו', וכדב' הרמב"ם' שהיו' עי'ן' עבודה' וזה' אפי' שלא' קבלו' אותם' עליהם' באלות' עי'ן' שם, ולפי' זה' נמצא' שהיו' שונגין' בענגת'

מכבול, וארבה היו זה ואי' נוזלה ליברי
חזיל תניל.
סיוז מהי"י משגע שרק קין לחוריי לא
חי ברשותי בעלמו, אבל ריעו של קין
סער היה וחזיל עם, חלילי ית טע דרעי
לאקני' ולפסודו, ארעם נון קומת דאג
אחילת חוה ית קין דלא דמי לי, והכל
אחטיל על ידו, וקין אטור ולא אחיסור
דעתי"י בספר יחוס ארע ובר' צי"כ, ונעמה
אם נון ריעו של קין לא היה ברשותו
בעלמו של אדרי"א למה חטירי התרעם
יתנון למה שרועו לא חתיסמו אחי ארע
הארשון כיו"ח ספר תלדות ארבי' בגלל
שהוא נטרי, היפוק לי' בטום ולא דמי לי'
כמו שביאר לענין קין, וחוה טעם יחסי טוב
כי בעצמות בטוב לא חיי ראש מלכות
שלו ולכן כקון עשמו אטור טעם חו ולא
בגלל שנטורו, ובגי"כ ציל דסיל שום
ספרי חיי ברשותו ובעלמו של ארע
הארשון, רק סבכל זאת לא חתיסמו כיו"ח
ספר תלדות ארבי' כי קין אברום נטרי,
אבל אם נטרי טעם חו לא חיי ברשותו
בעלמו של אדרי"א ארע זה לבר משטט
טעם כמו כקון עשמו.
ומפיקו דרי"א בפרק כ"א שם איחא
שראה חוה וברוח של קין שילא נון
התחננים אלה נון תחנינים, ובטעם שם
שהי' זה טעם שפיקן נטמנת חוה מרוב
חוש, ובאר הדרי"ל שרומתו הוא לפסאל
שרכב על תחש ובאיחא לעיל שם בפרק
י"ב שתנשם הי' ומה ברשותו טעם נגל
ופסאל הי' רכב כליו (בפרא את לידי
כבר הדרי"ל שפיקו הי' ארע טעם שרומתו
מתנשם ורובנו),
שרי' בטיבנים בסודו נטיבים בחלק א'

פרק ו' שמבין שמונת הפסוק בייחודי'
הא לליברו ענינים שקליים, והיינו מילשון
ייחודי' קאי על ענינים שקליים כי בשארם
מלמדו בית לחוילת היי' זה נקרא שהילדי
אחו, ומה הי' נתון והמקום שארע הארשון
ליבר אחוה וביבנתו, ובקנינה טת את
הבניה אחת הגיע להבררניה של ודמות
ועלמו, והיינו הבררניה של יבעלם
אלקים, ולכן ארע התנוב שהתנעם הילדי
ארע, כלמני' ליברו את נהו ונשאו ברשותו
הילדו, וזיל הרבבים עם, ובמנת הפסאל
כלמני' שאילת הסלה ליהוה לטובן של
לימוד) ואמר בארם, וחי ארע שלטים
ובמנת טת ודלו ברשותו בעלמו, ובבר
קום לך ענין עלם ארע ומדמות נה הוא
נעלמו כמנ' ביארנו קודם מה היא מדינת
דמות ועלמו, וכל מי שקדמו לו נון הבנים
לא תגיע אליהם העודת הארטי"ת באמת,
אשר היא עלם ארע ומדמות נאמרי עלי'
בעלם אלקים ובדימותו, אנוכס ית כאשר
ליברו והבכחו ומנצח שלם השלימות
הארטי"ת, אמרי כי ויחלדו ברשותו בעלמו,
וכבר דרעט כי כל מי שלא הגיע לו זאת
העודת אשר ביארנו טעיה, הוא אינו ארע,
אבל בהמה על צורת איש והבחינו נלמדו
שהוא כמו בהמה עם נוף של ארע, אבל
יש לו יכולת על מיני החיות והחוש
הקודם מה שאין לשאר בעלי חיים, כי
השכל והמחשבה שיהיו מוכנים לו אלענת
השלימות אשר אל תגיע, ישמחם בהם
במיני החמילות המביאות ליהוה והילדי
תנוון, כאלי הוא ובר' ימנה לארע, או
תיחור, וכן וזו כמנ' ארע תוקנים ליהוה,
ואמרו כבורש כ' אחת קיל טעם שהי'
ארע נוף בהם הי' מוליד ודמות ריל

שדים, וכאשר ירדו הסם הולכי ברשותו
 כעלמו והוא אכזר וחי אדם שלשים ונשא
 שנה וירד ברשותו בעלמו עניל.
 כיוון ככה הבאנו את דברי המפרש ודבי
 אליהם והבטנו מושגיהם היו בנוגע נטיה.
 והנה אחרי ככה את כל תיביל בפאסי
 עד הרבה ידועות בנוגע למה שנתנאים
 עצמות עניקות והשחית את הרבנים לעצמי
 והנה מוספם כאן:
 והנה המדענים טוענים שמוצאים מציאות
 מצויים מלפני מלחמי שנים ומדענים
 שהאין בה מלחמי שנים ומציאות הוחזקת
 מדענית לכל זה. ודברים אלו מחרוים נסיון
 באמנה ליהודי המאמין. אבל באמת אין
 כאן שום נסיון כלל אלא ארובה ואי
 ללחוקק וחיזק אמנה ומנו שבאוי ויש
 אומרים שבאמת היו שלמות לפני העולם
 שלטו ומה שמוצאים הם שריים נאז. ויש
 אומרים שהשטת ימי בראשית אינם ימים
 כמו שלנו אלא הוכנה היא למדענים
 אחריהם וכמו שבאנו.
 והנה בבראשית ובה ג', ח' וזו אחת:
 אבר ר' וירדו ביר מיטון ויו עוב סוד
 נטיב כאן אלא וזו עוב. כנאן סודי סוד
 ועניס קודם לכן. אבר ר' אברו שחי בנה
 עלמות ומחויבן עד שברא את אלו ואבר
 דין וקיון לו יתרון לא ענין לו.
 ובמסות ובה ל' ב' אחת אבר ר' אברו
 כל קיום שכתוב ואלה מוסף על
 הראשונות. וכל קיום שכתוב אלה חוסל
 את הראשונות. כיצד אלה תולדות השמים
 והארץ בבראם, ומה פסל שחי' בונה
 שנים ואין וחי' סתמל סודו ואלו היו
 עובים אלו, וחי' מחויבן ליתו וכו'.
 ורבעי בחיי בפר' בדר' (כ"ח) כתב

בשם המקובלים שימות העולם הם מיט
 אלפים, והיינו אלף נגזר כל שנה בחיובל,
 והובאו בכיחי בהתנפים על ספר העיקרים
 במאמר שני פרק י"ח. והמהרי"ם ספסרו
 תולת נודרי' כמה בראשית את ב' הברא
 גם את הנפשים וגם את רבתי בחיי, ודיל
 ורבעי בחיי, והמספר השני מיטו ליוכל
 תגדול שהוא סוף כל ימי העולם אשר
 יהיוו ארבעים והשעה כי מספר מיט
 בימים השמים והאלפים. ומשעי' ובהנה
 שטמטרו למשה הכל ענין אמת, ויחול למון
 עשרת העולם וקיומו כמיטו במחלת קהלת,
 האריך לעולם עומדת והוא עולמו של יוכל
 העולם, והיו סוד המשים שעי' בינה ובראו
 בעולם, וכולן נספחו למשה חזן פאחד
 שטמטרו וחתמרו בשם מאלקים, כיוון זה,
 כי למדו בכל אלה ואלף שבע בינה אמת,
 והודיעו כל הנהי' קראש יתר סוף, חזן פן
 והובל קודש שהוא שבע המשים הפטימי
 של כנת, והיו החתמרו בשם מאלקים,
 והשנה שהוא קראש בשם לויב וקיומו
 ומעיוטו בשעי' אלקים שהוא חכמת,
 ולכן חוכמי כמספר אלף שנה כמספר וזה
 והיו לך לטון הרי', ועד הסיף ואבר ימי,
 כי כל ימי העולם מספר ילך, ועל זה אבר
 והיו לך ימי, ולזה רבו וזו הפלך עיה
 באמרו ולמחוקק שלמות כל עולמים, ומקרא
 מלא הוא רבי צדק לאלף וזו כי היו כמה
 עלם, והיו המשים שנה, ובה ודומה במלה
 יכל' ובמלה ילך' כי הכל כותה אמת, וזה
 כמבאר עניל.

וראוינו מי שהקב"ה שפ"ב אלפי שנים
 יש חכמה עמוה עולמי' מלחין וימיה' וגם
 והקב"ה שמינו של הקב"ה הוא באלף שנים
 שלנו, ומדמה"ב כי אלף שנים בענין כיום

שנים, וכאשר ירדו הסם הולכי ברשותו
 כעלמו והוא אכזר וחי אדם שלשים ונשא
 שנה וירד ברשותו בעלמו עניל.
 כיוון ככה הבאנו את דברי המפרש ודבי
 אליהם והבטנו מושגיהם היו בנוגע נטיה.
 והנה אחרי ככה את כל תיביל בפאסי
 עד הרבה ידועות בנוגע למה שנתנאים
 עצמות עניקות והשחית את הרבנים לעצמי
 והנה מוספם כאן:
 והנה המדענים טוענים שמוצאים מציאות
 מצויים מלפני מלחמי שנים ומדענים
 שהאין בה מלחמי שנים ומציאות הוחזקת
 מדענית לכל זה. ודברים אלו מחרוים נסיון
 באמנה ליהודי המאמין. אבל באמת אין
 כאן שום נסיון כלל אלא ארובה ואי
 ללחוקק וחיזק אמנה ומנו שבאוי ויש
 אומרים שבאמת היו שלמות לפני העולם
 שלטו ומה שמוצאים הם שריים נאז. ויש
 אומרים שהשטת ימי בראשית אינם ימים
 כמו שלנו אלא הוכנה היא למדענים
 אחריהם וכמו שבאנו.
 והנה בבראשית ובה ג', ח' וזו אחת:
 אבר ר' וירדו ביר מיטון ויו עוב סוד
 נטיב כאן אלא וזו עוב. כנאן סודי סוד
 ועניס קודם לכן. אבר ר' אברו שחי בנה
 עלמות ומחויבן עד שברא את אלו ואבר
 דין וקיון לו יתרון לא ענין לו.
 ובמסות ובה ל' ב' אחת אבר ר' אברו
 כל קיום שכתוב ואלה מוסף על
 הראשונות. וכל קיום שכתוב אלה חוסל
 את הראשונות. כיצד אלה תולדות השמים
 והארץ בבראם, ומה פסל שחי' בונה
 שנים ואין וחי' סתמל סודו ואלו היו
 עובים אלו, וחי' מחויבן ליתו וכו'.
 ורבעי בחיי בפר' בדר' (כ"ח) כתב

בשם המקובלים שימות העולם הם מיט
 אלפים, והיינו אלף נגזר כל שנה בחיובל,
 והובאו בכיחי בהתנפים על ספר העיקרים
 במאמר שני פרק י"ח. והמהרי"ם ספסרו
 תולת נודרי' כמה בראשית את ב' הברא
 גם את הנפשים וגם את רבתי בחיי, ודיל
 ורבעי בחיי, והמספר השני מיטו ליוכל
 תגדול שהוא סוף כל ימי העולם אשר
 יהיוו ארבעים והשעה כי מספר מיט
 בימים השמים והאלפים. ומשעי' ובהנה
 שטמטרו למשה הכל ענין אמת, ויחול למון
 עשרת העולם וקיומו כמיטו במחלת קהלת,
 האריך לעולם עומדת והוא עולמו של יוכל
 העולם, והיו סוד המשים שעי' בינה ובראו
 בעולם, וכולן נספחו למשה חזן פאחד
 שטמטרו וחתמרו בשם מאלקים, כיוון זה,
 כי למדו בכל אלה ואלף שבע בינה אמת,
 והודיעו כל הנהי' קראש יתר סוף, חזן פן
 והובל קודש שהוא שבע המשים הפטימי
 של כנת, והיו החתמרו בשם מאלקים,
 והשנה שהוא קראש בשם לויב וקיומו
 ומעיוטו בשעי' אלקים שהוא חכמת,
 ולכן חוכמי כמספר אלף שנה כמספר וזה
 והיו לך לטון הרי', ועד הסיף ואבר ימי,
 כי כל ימי העולם מספר ילך, ועל זה אבר
 והיו לך ימי, ולזה רבו וזו הפלך עיה
 באמרו ולמחוקק שלמות כל עולמים, ומקרא
 מלא הוא רבי צדק לאלף וזו כי היו כמה
 עלם, והיו המשים שנה, ובה ודומה במלה
 יכל' ובמלה ילך' כי הכל כותה אמת, וזה
 כמבאר עניל.

המטעמים הרעשים שהוטנו לתולדות קודם העולם שלנו, וכיתה הם התפארת ישראל בהורשה שלו בשם אור החיים שרשם התפארת ישראל בחזית פסח הריב הוא רשם בתפארת ישראל בסוף סדר נתיקון, הוא מביא שם את רבי רבינו בחיי, וכן כותב רבי שמסוק והאל ורשם בהמאמר שלו בשם יעל עינה הפרגוני של הדרונוני משנת תלריג, וכן כותב הרב קוק בספר אגרות הרמי' באגרת קנה ונאות קליר, ורוב קוק גם מביא מזהוהו כפי ויקרא מוהיל, ומורה פיר ויקרא שיהיה ככה אשים חוקן מן האדם שאמר כיהיה עכיל, וגם המורשים בהמסור רמירי שעינו שם ככה אפשרות זו.

הנה כפי הנוטנו שיש מן שני המבנים שישו בראשית אדם ברומים שלנו, והנרא מפורז תורת עולה בחלק ג פרק כ"ז ככה בשם התקידה כפי' בראשית והמבנים מורה נבוכים ח"ב פרק ל' ש"ספסר והימים בבריאת העולם הוא הגלות והנחות.

הויל' ולשם בספר הגדה ורשם עץ חיים סי' ח', ר"ב כי כל הששת ימי בראשית וגם שבת בראשית אשר אז ה' משמט ומאיר אור הגנוז עד סוף מוצאי שבת כפי' מדרש בראשית רבה סי' י"א סי' ב', הנה ה' אז שיעור חתון על דרך אמו לנביר כי ערך חתון הוא לפי ערך שבת העולם וכמו שביארנו כל הדברים הללו בספר הוציאה ח"ו ורשם ג ענין כיב עיש עכיל.

ועי' גם בספרי טל הרב רודי בני חופמן (הראש של בית מדרש לרובים בבילון אח"י ר' עזריאל הורוהייסר) כפי'

אחור, אז יוצא חשש עשיר ורשילי בליון שנים, שיה לא חרוק מרנה הרעשים שהיפסן הגדלי' ה' לפני חשש עשיר בליון שנים (אבל יש אחרים לפני שלש עשרה חמי מין שנים, ומתמנים בתול רב מ'ב אלפי שנים, ולא מ'ש אלפי שנים, כי הישטיטה' שלנו, כלומר המבנה אלפים שנים של הישטיטה' שלנו, הם כפי' השנים שלנו, ולא כפי' המנים של הקב"ה, והמדרש העולם בבריאת אדם בחייל, אמר ר' אבא אמר רבי יוחנן קודם שביא הקב"ה את העולם ה' הוא ושמר אחר, וה' ברענו לברוא את העולם וברא קודם אלקי עולמות.

ובשבת דף פ"ח ע"ב איתא: שהותיה ויהי עמיה המקניד ויהי, והנוטה דף ע"ג ע"ב איתא, הוא אמר ר' שמעון תמירי טעם האות ושעשם וארבע ודוות שקוטנו להיברואת קודם בראש העולם ולא נברא.

וככה והמבנים מורה נבוכים בחייל, מה שכתב אלפיס והמקניד ויהי אין המונה לשנים שלנו, רק איה בחינת אחרים עכיל.

וכי' רבינו בחיי וייל, אוקן אלפון שנים ואות המקניד ודוות אין אותן הטיים של כפי' אטום, רק הימים ושנים שאין להם חקר כפי' עכיל.

וכעין והמבנים ת"ל ככה והכוויו (מאמר א' את סי' ס"ז) היל, ואם ה' מנצרך בעל תורה לאמין ולוודות כחומר קודמן ועולמות רבים קודם העולם הזה לא ה' מנצרכו מ' ה' כמאמר מ' ה' העולם הזה הוא חשש כונן וידע עכיל.

והנה כפי' תכנון שיש שטיחוסים את

בראשית שכתב שהימים של ימי בראשית הם תקופות גאולוגיות. והנה הנגיב' בהפסק דבר על בראשית ז' כ"ג וזוהי את האפשרות שהמאובנים הם פורמולות שנובו והוכחו בגלל אלוהי על הסנות ובה שהבאנו לפיל שאמר שהקביה החזוי אותם לחזו ובהו והבין והנגיב' שלפיו לא נשאר מהם שירד ופליט, וכב' וזו שהם שלפני המבול וזן צורות ששונות כי היו מוכיכים מינים שונים יחד - וגם המדויקים: כובדו הגיל שהבאנו וכו' אפשרות זו.

נמצא בכל הגיל שלא רק שכל המפגשים אינם מודדים סירבא להתורה, אלא אדרבה היו הם ראי' להחירה, כי אנו רואים שהכפי ישאל ראי' מהמדיים הגיל בדרך ההנה פגות ואולי אולי שנים לפני שהמדע הגלה את הרעיונות, ובואר מינים הנה רבים וראו וכן הנהו והתכן רבים כאלו, אין זה אלא דברי חלומות ודמיונות בעלמא, ואילו נכשירו המדע מוכיחה את אמתות ההנה.

ובשנות ירי ב' כתב על פי החזיונות, וישירי' מהמכילתא וזיל, וזא הנשאר מכל אלוהי מדיים כד' להשעוהם שאמרו קשה יראתן עליו, וכליו פריש (איוב) (איוב י"ב) משנאר נים והבדום ע"ל.

וידונו ימי אדם אחרי ההלילונו את שת שמנה מאת שנה וגו' (ד', ד').

בענין מה שזוהוה הראשונים הארצתי מינים כל כך, ע"י כתיב ה' ראבות הנה ששה וזוהוה פאום ועד נה להודיע כמה אך איש

למינו שכל הזוהוה היו מנכסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול. והנה המבין כאן על פסק ד' הביא את דברי הרמב"ם בפרוה מוכיכים שבאמת על אשר הזוהוה עבין אדם למת היו חיים רק שבטנים או שמונים שנה, ואחנם שבטנים עליו על ידי נס או על פי חיזוק הונון והנהגה ביראה.

והמבין גם חלק עליו מינים שלא היו יל' במינים אלוה צדקים בעליו שראויים אחר דודי, ובנוגע להנהגה ביראה כתב שאי אפשר שהנהגה ביראה תוסף כל כך הרבה שנים, ועוד למה רק אלו הנהגו כן אלו גם אחריהם, והייתק המבין שבאותם זוהוה היו נולדו חיים כך, אבל אח"כ נתקלקל האדור מהמבול.

ובכפוף מן אבות להמבין פתח פוק ה' ראבות על כן ע' לשיבה השיג על המבין ולא מסתבר שהאדור יגדום שיפגעו והמינים כל כך, ועוד רגם אחרי המבול היו הבהו.

סוהו המבין החיחס לומר זה ובתב' שעל ידי קלקול האדור כוסן המבול נתקצרו ימיהם לחצי חיוו כד' מאת שנה (ועם ח' שש פאום שנה כי נולדו שני לפני המבול), ושום בודו הגלה נתקלקל האדור עוד יותר, ושום חצי ימיהם נעמדו על פאום שנה, ובתב' מוסקן האבות היו כלל האנשים חיים שבטנים ושמינים שנה חוץ מפדיוקים כגון האבות (ובאין לא הסכר המבין מה גם שיש שירד ממואדים לטבטים ושמינים שנה).

ובניס המבן אבות הסיק שאדם הראשון

לפי חמבין, ואיז אבתי לא צברו עשרה מיתות.

ווילנא בן (ה', מ"ח).

משה' תמלה יצ"ו, והתמלה יזכר"י. משה' וילנא, סעטנו נבנה העולם עב"ל, ונאח שהמלה יבן' דא מחלה יבנ' כי הבן הוא הבנן של האב, וגם מרביי רש"י באן חזקן שאפשר לשייך את המלה בן להמלה בנן ומכאן שכתב שסעטנו נבנה העולם ועי' גם מפרשת לך לך נסיו, ב'ו' דאמרת משה' יאלי אבנת מכנני' דגם משם חזקן שבן הוא סעטנו של בנן. גם יש לכבאר על פי הגיל למה המלה יבנ' נגזרת מאותן אותיות, דהנה יבנ' מן פירושא הוא יבנן' ובי' מן פירושא ובי', והפועל חטטו' היה הוא בנור' יבנ' שנבנה מהמטעם הפסיקי, ואיז לבן היה הוא נקרא בעת, כמו שהמלה בן נגזרת מאותן אותיות יבן' היה הבן בנור' בנן. ונתה גם המלה יבנ' (בן זכר), וכן המלה יבנ' (נרקן), היה יבן' פועל אחר, ומשפוט אשש' לומר' והיינו משום שפועלואים את הבן נזכרים בהאב והפועל הבן הוא זכרון שבביל אביו. מיהו לפי הגיל יש לכבאר את הרביר מיהו שמק, והיינו כי הענין של יבנ' הוא להת מקום בחוזה לומר' פועל שפועל בחבבר, והיי' גם בן זכר, בחיזהו הבנן של האב. הי' הוא המשך מאביו ונתת מקום בחוזה שבביל אביו שכבר מת. ולכן הוא נקרא זכר, כי הוא בחיזהו אוחה חיות כמו זכרון (אפילו אם למעשה נסראים אותו אין צנא נזכרים מאבא).

חי כל בן כי נברא בן הארצה ולא מטישה מחוזה, וכל מה שנתחיק יותר מאדם הארשון נחשבו העמים כי נולדו מטישה מחוזה. ושם חיקי שהעמים שיהו כל בן היה זה טראגע מבראשית דבה שהחיינו ימים בדי שימפיקו להבין בהקפות ומלות, ונתה לכאורה קשה על דברי חרמב"ם שהשנה באבות עם, למה אבדו שיק עשרה דורות והו' בן אדם לתת ותו לא, האל היה עם דורות הרבה כיון שירוב העולם לא היה כל בן, ועדי ויהי הברוא עם לפני שהמחן והמכיר ספפר דורות יותר נולדו בגלל מות אדך אשים. וגם לפי חמבין צ"ע, דהנה העשרה דורות הנזכרים בחומש הילדו בן דורותם בן ס"ב (דוד) לבין דורותם בן ק"ה (שול), ובנוגע לשאר האנשים שיהו אז, יש ספך לומר שהילדיו הרבה קודם לזה, הוא נולדו אדם הראשון בן ק"ל בני נולדו דודו השביעי לק"ו, עי' בשי"י לעול בפיך ד' פסוק י"ט ופסוק כ"ד, ואיז אולי באמת רק אלו הנזכרים הילדו בגיל מאוחר, ולפי כל זה יוצא שיהו עם יותר מפעשה דורות גם לפי חמבין. מיהו יע' ליבעט את חקיקתא על חמבין שבספר דורות, ונקט על ידי מיתת הקודמים ולא על ידי ליות חרמב"ם. מיהו לפי זה קשה מהעשרה דורות שבין נח לאברהם אבינו, הוא הן עם שגם נמח עד אברהם אבינו היה עשרה דורות ואילו לפי הגיל שטרודים עם מיתת הקודמים היה אין כאן עשרה דורות, הוא עם בן נח ונחשו זכר היה פועל בחיים לאחר מיתת אבותו, וכן לאחר מיתת שאר בני דודם

שכא זכר בעולם בא שלום בעולם, ויעין במחורש'א שם מה שפי'. מוהו לפי תגיל יש לבאר עוד כי הרי הנהות של שלום ויא הקטר הוים בלי פפרקים, ולפי מה שיערנו לעיל יתא עסקמור בא לעולם חפצא של יתבטרי' בא לעולם, כי הוא הימטקור הוזהרי הו'תבנין של אבוי, וזה נקרא ששלום בא לעולם, כלומר מוה מסוימת של השמיות, בעוהה של בן זכר, באה לעולם.

ויהי נח בן חמש מאות שנה ויוולד נח את שם וגו' (ד')

בענין פחותים מנני מאה בזמן המבול.

פירשי' ויול, לא הוליד עד ח'ק שנה כדי שלא יתא הוליד שבבני ראוי לעמטין לפני המבול (אע"פ אה ימתי לחטוא) רבתיים כי תמנן בן מאה שנה ימות ואוי לעמטין לעמוד וכן לפני מות הורה עב"ל.

וב"ב למה נעשנו האחרים שהיו פחותים מנני ק'?

וב"ל שמי' האחרים שהיו פחותים מנני ק' נעשנו יחד עם הוללתה מנני ק' כי ברוך שנתן רות לעולם להשתחו' אצו' במדון בן גדוק לישע (ב"ק דף מ' ע"ב), והרי הוא נתמס בענין הורה, ומשי' ה' ימול יתא לתעל יחד עם מן רביון שה' בחסותו של מן לא נתמס בענין הורה ובמה שהשטן ימני במדון, אבל אה' ה' בן מאה חוטא או שפיר' ה' נעשו כי אה' ה' חייב בעמטין בזכות עצמו.

ויאמר ה' אמוחה וגו' (ז').
בענין העשרה דורות בין אדם הראשון לנה ואריות אפים של הקב"ה.

פי' בענין ה' דאבות חטטנו כי הנתן עשרה דורות מאדם ועד מן לודדים כמה און אפים לפניו סבל הדורות וזו כמטקטין ובאון עד שהבא עליהם את כי המבול, מוה בארדי' פרק ל"ב מיימא א' תיא מוה הלשון, י' דורות מאדם ועד מן וזכי מה הודקן לבא עולם לכן אה' לעמטין של הדורות וזו כמטקטין ובאון ולא הביא הקב"ה עליהם את כי המבול כמטביל צדיקים וחסידים שהיו בהם, ומשפט שהישיבה היהת כחן של צדיקים ולא הורה של און אפים, ואולי י"ל שמהיהיו היו דודיים, ודויהו גם אריכה אפים וגם זכות הצדיקים.

ויאמר ה' אמוחה את האדם וגו' מאדם עד בהמה וגו' (ו').

בענין למה נמחו גם המעלי חיים.

פירשי' ויול, אף הם השחיתו דרכם, ד"א חלל נבוא כמטביל האדם ועינו שחוא כלו מה צורך באלו עב"ל, ומה הנתקפה ואשמה ה' נראה לומר שש' השטנים תגיל בשי' מרבים סגם המעלי חיים וטא, ולעולם גם הפירוש השני סובר בן, רק שהפירוש השני סובר שאון צדיקים לוח אלא גם בלא זה וזו נזרקים, ועוד יש לומר שגם הפירוש הראשון סובר' ש"י מוהה להודיע השני שלא ה' שר' שייקיימו בלי בן האדם, רק שאמא קאכה סגם הם וטא, מוה' גם י"ל שהשי' השני סובר

וגם את הפרונג, לשיכך בארם עד בחמה.
ופי העץ יוקף שם שהבעלי חיים הם
המסלים להפרונג היל, שגיכר להציא
את הארם להכות רעה סמפני רוב טובה
מבמות ועפות וחיית הארץ השמנים,
שטני עבו ומטני במקיות ציל.
ועביו צריכס להבין את הפרוש השני
שכתב רש"י שטיין ישחא כלה מה צורך
באלו, ומאי קאטר, ולא נח ציל ואיכ
בראי חי צורך באלו ואיכ למה השחור.
טוה לקיב כי רבי רש"י היי סאי על
קורס שרובי את המסוק שנת מצא חן
בעני ה', ואיכ בהסלב הורא חי' אמת.
הל נשחח כיון שחי' נערר כין ארס.
ולפי האמת שנת צאא חן והשיך את כין
החיות, נשאר רק הפרוש הראשון שנת

שלא טשא, ועין כמורחי שכתב שהפרוש
השני מוכר כמו הדיד בכיר ש'הזקוקים',
ולכאורה כונתו היא שהאנשים השוחחו
והריקעו את הפעלי חיים, ושחיה לא חי'
בעני להם טוה' אלא הונע שנת
הפרוש השני, וזה כוונתו ועיל שכתבו
שהפרוש השני טובי טא. טוה לא
מצאיר כנת בכיר כיר שאומר שהזקוקים.
מפצאיר כיר שסובר שארבה
החיות נהרגו כשום שון נטרי לוח
שהאנשים טשא, ועי"ש כפר כ"ח ו'
ראתא כשם ר' ורון טעל ללך כשטי את
בני הפרונג, והציאו להכות רעה, כעס
הטלף על בני ורטה (את הבן), אבר הטלף
כלום הציא את בני להכות רעה אלא זה,
בני אבר הוא וזה קיים (כלומר לכן הרג

גה

גה איש צדיק (ו', ט.).
מענין יש דורשים לשבח ויש דורשים לנגאי.

פירש"י וז"ל, יש מוכיחני דורשים אחר לשבח כל עסק שישליו הי' בדין צדיקים הי' צדיק יחסי, יש דורשים אחר לנגאי לפי דודו הי' צדיק ואילו הי' בדין של אברהם לא הי' צדיק לילום עב"ל. והנה בפרק הי' ראבות שמנה בו תנן עשרה דורות מתו ועד אברהם לזרעיה כהן אך איש למדו שכל הדורות היו מביטין בראי נר שבא אברהם אבתי לקבל שכי בולם ופירש"י וז"ל, ומה לא נאמר ער שבא נח וקבל עליו שכי בולם לפי שלא הי' צדיק כל כך שנאמר בו צדיק המים הי' בדרוהו ולא בדרות אחרים, נא וניל וכל עסק שגם הי' בודו צדיקים שהי' צדיק נטוב עב"ל.

והנה פירש"י כאן הביא שמהלוקת מפורשת היא, והייט במגורין דף ק"ח ע"א דהחלק שם אפ בדרוהו נאמר לנגאי (רבי יוחנן) או לשבח (ויש לרש"י). ולכאורה פירש"י בהלוקת וראשון כפטי אבות אולי בהבדיל שיהיה לנגאי ומתנו לומר שרודי שפיר לא קבל שכי בולם כי לא הי' צדיק כל כך אלא רק בדרוהו הי' נחשט צדיק, אבל ת"א סובר שארבת אפ הי' בודו של אברהם אבתי הי' צדיק וזה בודו אולי נחשט ת"א הי' אה לתקנות שלפני שפיר הי' צדיק לקבל שכי בולם. מידו פירש"י למה כתב בהנחש אחר

שנאה לו כן הלא קשה באמת על הנוחם ההוא, ואולי בא לומר שמכד הפשט בהפסוק נראה לו שזהו הפירוש של בדרוהו כי בודו הפסוק בא לשבח את נח, מידו אבתי פירש"י למה היה לתקן לכוון ולפסוק בודו נח רבי יוחנן.

והנה המוחי כאן עירד לומר שבוילי עלמא מוריס שבודו של צדיקים הי' נח מתללו ויחיה, וכן כולי עלמא מוריס שבודו של צדיקים אילו ויחיה צדיקו כבו שיהיה בדרוהו לא הי' נחשט לכולם, רק ופירש"י כאם כותב הפסוק ויהי לזרעיה רבד זה (פירש"י לנגאי), או האם כותב הפסוק ויהי לזרעיה שלמות לקולו וזוהו תניע לזרעיה מפיטת, ולפי זה גם הנוחם אחר עכשיו כפטי אבות ויהי לזרעיה רבד בהודו ראשון שלא הי' צדיק לפי כ"י, וממילא גם לפי הנוחם אחר נראה למה לא קבל שכי בולם, א"י שמותה ת"א הי' אפ שנקטנו ער עכשיו, ויהי לתקנות שאפ"ש שלא הי' צדיק כל כך אבתי שפיר הי' צדיק לקבל שכי בולם כיון שהי' חמת לקולו וזוהו, ופירש"י לתקן כפטי נח לא קבל שכי בולם.

המים הי' בדרוהו (ו', ט.).
עירד מענין גב"ל, **ובענין מי שהמורין לעליוהי** הוא הדרהק **להצנין על הוולת**, פירש"י וז"ל, יש מוכיחני דורשים

אחוז לשבח כל עסק שאילו היה ברור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגמול לפי דורו היה צדיק ואילו היה ברור של אברהם לא היה נחשב ללולם עכ"ל. והנה נכבדו הברד שדו"ש לשבח לא חבנו ידורו של אברהם אלא כחם ידורו צדיקים. ונראה ודו"ש שיש שבאמת אילו אם לא היה ברור שיש בו צדיק כמורינוט של אברהם אבנו. אלא רק ברור של חם צדיקים, כי כן היה מתעלה יותר מכל שיהי ברור המכיל, אבל בדת משה שורש לגמול חסדי דורו של אברהם אבנו כי רק ברורו הורה לא היה נחשב ללולם לשבח אברהם אבנו ברור של חם צדיקים שפיר היה נחשב גם הוא לצדיק.

כדור נכבדו במהרה דן ק"ח ע"א אביון אור יחנן ברורו ולא ברורות אחרים וא"ש לק"ש אבדו ברורו ביש ברורות אחרים, ורי ששנים חכיוו רק ברורות אחרים ולא דורו של אברהם והנה לכאורה צ"ע על דברי רבי יוחנן למל לא היה נחשב צדיק גם ברורות אחרים שהיו חם חם צדיקים ורי נכבדו שאל לא היה אילו כמורינוט צדיק חם. ויהו בכי המבני שדו"ש באמת חם באמת לשון שלא היה צדיק לכל כך.

מרו יש לומר כיאור אור בודך דרשי. ואג"כ שהוא חזק מפטט אבל חסודו שבו הוא אמת, והנה יש ב מוטם של שמו"י פגות, א, מי ששמו"י פגות

(י) והנה בבינת דר - קמ"י יע"י נבוא יחסי. החלו בודי נכבדו חסודו להי. מי הפקדת אש"י כי לנכבדו מה הורה ק"י שד"א

בגלל רצון נעמי לעבור את הקב"ה, וב מי ששיטת פגות בגלל רצון להשיג על השני, והלמלא חזקה הוא אין בו חשק לשבור פגות, וא"כ י"ל שיהי יחנן סודי שגורם לעיקוטה של נח והנה הנביא שרדו שצדיקו על בו דורו, ומכנה רבי יוחנן הוא לומר שאילו היה ברור שהיו בו עוד צדיקים לא היה נעשה צדיק כי לא היה יכול להגיע לשאפתו להשיגו על בני דורו.

ובאמת נצינו שלאחר המכיל כשלא היה על מי להשיגו התנהגו נח פגות חזקו וכדרכים ויהו נח א"ש חזקה וק"ש בים וגו', וכן מצניו ששש לשבח בפניו ורבי כי חשש שיהי עוד נכבדו כבודו כד שרואה לו הקב"ה את הקטת, והרי זהו דופק בדת המטוטה שיהי בדת המטוטה הוא לא לתקור אור הנביותו נכבדו שדו"ש על המוט המים היה עם ה' אלקיך, וא"כ יוצא שלאחר המכיל לא התנהג נח בדת המטוטה שהוא היה שיקר מכלול לפני המכיל וכדרכים המים היה ברורו, ויהיו נכבדו כדרכים שלא היה על מי להשיגו.

והנה ע"פ כפי דברות והנה ששורה דורות היו בין נח לנביאים ובה אברהם וקבל שבו כולם, ואילו לפ"ל עם בנוגע להשקפה דורות שבו אדם הראשון למל לא הן שגא נח וקבל שבו כולם, ובה רשי שם ששם שלא היה צדיק כל כך כדאביון ברורו ולא ברורות אחרים. וצ"ע דמה נכבדו הוא מינו כולם ודו כנכבדים חזן

כדור הוא לעבר, ואג"כ שילוח על מי והביד ורי יע"י ק"ש מי באיני חסודו של נח לא היה חסודו אבדו אבדו מינו אבדו חסודו

אחוז לשבח כל עסק שאילו היה ברור צדיקים היה צדיק יותר, ויש שדורשים אותו לגמול לפי דורו היה צדיק ואילו היה ברור של אברהם לא היה נחשב ללולם עכ"ל. והנה נכבדו הברד שדו"ש לשבח לא חבנו ידורו של אברהם אלא כחם ידורו צדיקים. ונראה ודו"ש שיש שבאמת אילו אם לא היה ברור שיש בו צדיק כמורינוט של אברהם אבנו. אלא רק ברור של חם צדיקים, כי כן היה מתעלה יותר מכל שיהי ברור המכיל, אבל בדת משה שורש לגמול חסדי דורו של אברהם אבנו כי רק ברורו הורה לא היה נחשב ללולם לשבח אברהם אבנו ברור של חם צדיקים שפיר היה נחשב גם הוא לצדיק.

כדור נכבדו במהרה דן ק"ח ע"א אביון אור יחנן ברורו ולא ברורות אחרים וא"ש לק"ש אבדו ברורו ביש ברורות אחרים, ורי ששנים חכיוו רק ברורות אחרים ולא דורו של אברהם והנה לכאורה צ"ע על דברי רבי יוחנן למל לא היה נחשב צדיק גם ברורות אחרים שהיו חם חם צדיקים ורי נכבדו שאל לא היה אילו כמורינוט צדיק חם. ויהו בכי המבני שדו"ש באמת חם באמת לשון שלא היה צדיק לכל כך.

מרו יש לומר כיאור אור בודך דרשי. ואג"כ שהוא חזק מפטט אבל חסודו שבו הוא אמת, והנה יש ב מוטם של שמו"י פגות, א, מי ששמו"י פגות

(י) והנה בבינת דר - קמ"י יע"י נבוא יחסי. החלו בודי נכבדו חסודו להי. מי הפקדת אש"י כי לנכבדו מה הורה ק"י שד"א

מכאן אריז למת לא יטול שכר כולם וישיון
 כרבינו יונה שם, וכן ע"י ברובינו לעיל
 בחוללת הרישום.
 וכל פי ויגיל י"ל שחלק מנהגם
 שהענין מבני שכר כלם הוא הנושא
 שמה שכלם כפשישים היה זה מנהגו את
 הענין של הענין להשאיר בעדוקות ולא
 להחזיק כמותם, ולכן מניח להענין רבו
 מה שהם הענין מה שהגדילו את נשינו.
 וגם הנושא שדורות הקודמים היו
 כפשישים היה זה מנהגו את הענין כי כפי
 נתיי מסוים בעולם, אבל מה היה אצרכה
 מה שכלם היו רשעים זה היה הרוב ששים
 לו להיות ענין לפי המיד שאומר ברווחתו
 ולא כדורות אחרים, ולא היה מנהג נוסף.
 וכן לא קבל משה בולם.
 מנהג ודברו כפי הוא ולא כדברי
 המנהג שהבאנו לעיל שכלפינו אילו היה
 כדורו של עדיקים היה המנהג יותר וכן
 שלפי כדורו אם היה נשאר כדורו של עדיקים
 מנהג מורשתו כדורו לא היה ממש לבלום,
 רק וקולנו אמה ממש והדברים האלו באו
 המסקנה להודיע מה שכתוב ברווחתו, כי
 חזקן שהמנהגו נוסף גם כדעת רבי יוחנן
 שמה שסולם היה רשעים לא היה תנאים
 לצדקתו.

של שיש"י שהוכיח ודורו של אברהם אבינו.
 מהו באמת גם מהמקור הנתיב במהרהרין
 שם ואמרנו ששל דברי יוחנן וכן ממש עדין וכן
 שלא היה ממש לפיכך.
 ובמקור דברי כפי כפי (ולו, ר) אמה ר'
 יחודה, ודבר נוסף, ר' יחודה אומר
 ברווחתו היה ענין את אילו היה ברווח של
 משה או ברווח של סטאל לא היה עדין.
 ובמהותא (אמת ה') אמה רבי יחודה ורבי
 תמי, זה אפר וכן שאילו היה ברווח של
 אברהם אבינו לא נשע יחיו ועלו.
 ולשונות אלו מובאים כפי דברי שיש"י שלא
 היה ממש ברווחתו של אלו לבלום
 מורשתו, וכן היה הם מובאים גם את
 הביאור שהכתבו שבאמת לא היה המנהג
 כלל תשעה עדין.

את האלקים התהלך נח (ו'),
(ט') [א].

ביאור המדרשה של "את האלקים
התהלך", והמדרשה של "התהלכתי
לפניך", והמדרשה של "לכתך
אחרי".

פירש"י ד"ל, ובאברהם הוא אומר אשר
 התהלכתי לפניו, נח היה עדין מנהגו
 אשר אברהם היה מתהלך ומהלך בעדין
 אלוו עביל, ודברים לבאר מה הוא
 המנהג ב"התהלכתי לפניך", ומה הוא
 החילוק בין התהלך לפני הקב"ה לבין
 להתהלך עם הקב"ה, וכן כן ללכת אחרי
 הקב"ה ובדברים לפניך אחרי מנהגו.
 ובאמת שיש"י עשה נחם סגפן הקב"ה (את
 האלקים) שיש"י שיש"י הוא עדין סדר

ובאמת גם ענין לכתו רש"י כאן משמע
 ולא כדרכו עביל, שיש"י כתב שאילו היה
 ברווח של אברהם לא היה ממש לבלום,
 ואילו לפי דרכו עביל אין זה ענין של
 להיות ממש אלא גם במציאות לא היה
 המנהג כלום, אלא שיש"י גם בלא"ה
 מסמך את דבריו על לישון של רבי יוחנן
 במהרהרין עם המנהג "יחודה אריז" וזה
 לא הוכיח לישן נחשבו, ולא על לישון

של התהלך לפניו היה הוא שיוך רק לטורנית ישראל ולא היה שיוך שאברהם היה בעצוה לקיים ענין זה בחיבורו בן נח.

והנה בחסידות אצות חיים הבואו הטור והמחבר את המטרא היה עז כמבר ויטורו באיר וכו' וצדק מה ענין זה להפיק ולא דבר זה הוא בבור ודורו וחסדו ולא בורר הלקה טורו לכו דורו חסדו חסדו כי יייל דורו באמת בורר הלקה, כי המסות ברוך מיטרא הוא שצדקים לוחות כמו ארי ומכר שאים צדקים שער להמכסר אלא מאלותה היה זה המסותים במחיותם המבעיות, והיו באמתו ששעין זה של התהלך לפני כשר להמכסר הוא מורנית ישראל, ואיך ייל שטונת טורו והדריע

היא לפסוק הלקה, והיו שחייב אדם להתנהג כמדת ישראל ולקיים את תעויו של התהלך לפני השכל מה שחייב בשיעור יקיים בדרך התהלך לפני כשר להמכסר.

והנה כשרו כוננו ליצאת מצרים ענינו שלישי, והיו ילכך אחריי במדבר, וצ"ב מה היא מדינה זו.

והיא שומותה היא לטורנית שלישי, והיו שחייב נותן התעוררות בחסידות, אבל אחרי היה הוא כסלק את המיטרא וקטאתו חסדו ענין להמכסר כענינו דודי המונה בלכך אחר, כלומר חסדו אחר אבל בכל זאת הלקה לרוב (כי משענות הלשון של לכוך אחרי היא להליכה ברוחה עצמית יותר מהלשון של את

כשרו לא היה יין ישראלי קיים את כל חסדו כלה, אבל לא היה לו חן של יתור וכל ישראלי, אבל לא היה לו חן של יתור וכל השמח גם בלתי ייל כשרו כשרו היה לו

אלקים התהלך נח המסע הליכה עם הקב"ה בלי הליכה עצמת כלל, והיו וטעם על יצאת מצרים ימסנו, אחרי נרדמי" (שיר השירים א'), כלומר יעמנו, אבל אחרי, אחריך נרדמי" כעמנו.

את האלקים התהלך נח (ו')
ט"ו [כ]
ביאור מדת המטיבות.

ענין במכל הטורים כמסכת טוהוף חסות של האלקים התהלך נח חם וחמ"ו, ושורו שאמר לזקק נפשות חכם, וקשה להם צדקים ומוזו, וכו' לא מוכן כאלו שנת יהי חכם.

יש לבאר דעה על הפסוק חסידו היה עם ה' אלכך (צדקים ירח יינן) שרשיי ודיל, התהלך עמו במימות הנפשה לו, ולא תחקר אחי העשרות, אלא כל מה שיבאר ענין קבל במימות, ואו חרי עמו הולקין עב"ל, והנה אשים שיעולם וחיים שללית במימות אדם חסות, אלא חסותה היא ללכת בעצמת ותמולות, אבל חסותה אינו כן, אלא על פי רוב כשוארם חוסם מימות, לכסוף הכל יוצא ליעור, ואילו הולך במימות ומחפש את רצון ה', ואינו חושב בעת ומימות ותמולות אלא הולך ישר, היה הוא חסיד בעליות, ודודי החכמה האמתית, ומעתה נראה שטונת הפסוק כאן כשר שאמר את האלקים התהלך נח הוא להענין

קדמת ישראל שנתה כלה, אבל אמר לו נפשת כעצת, והו שקים כל המוח כלה היה זה היה מוחו אלו נפשות ויש, ונחת ודאי הוא שאמר מוחו ענינו וחסדו חן מוחו כן נח

האיש חיבתו של כי מלאה הארץ חסם
 (כלומר חסמת שהיא לרוע).
 והנה הויסך של המיות הוא המרה של
 עימה.
 ובאות מצאנו משהיה ערש כזה
 מלים. אי ערש בטובן של חכם ומדמים
 והמשוה הרי ערש, ב, ערש בטובן שאנו
 לביט, ג, ערש, בטובן של קיבוץ חפצים.
 וצריכים לכאף מה הוא המרה בין כל
 המילים האלו.
 נראה שישושים "ערש" מורה על חומר
 בלי שמה"י בו ערש, וכן הוא בכל
 הרוגמאות תל, וכעשה שאדם הוא ערש
 בלא בנויים הרי נוסף הוא כבוד חומר בלא
 ערש, כי הנגדים מוסיפים את הצורה
 ומציינים על הפקוד והשיבוט והמטה,
 ודגמת פאי ומציינת נבוי קיש
 לאחוז אחיך לכבוד ולהפאת.
 וכן הוא גם בנוגע להמלה ערש, דהא
 המבון המלה ערש הוא לעיבוץ של
 חומר בלי שום קשרה על צורת הכיבוץ,
 אם הוא ענין או מרובע והמטה.
 ובתל יל גם בנוגע ל"ערש" בטובן
 של חכם, שהרי המונה בעולם הוא שמוא
 לחיפן עמנו והמחלוחי, אלא שדבר זה
 אינו טועל לולם, ואיך יוצא שחכמתו של
 ערש, וכל משהי עשירים מחומר ומלבים
 בלי להשלים את המבון שהוא טיול אלו,
 ובלי להגיע לתוצאת משהי, המילה
 חכמתו נשארת במחמת "כמה" ולא
 "בעולם". והרי זה מצינה של חומר בלי
 ערש, כי גם מורה על חסמי בלי שמה הוא
 חומר שיש בו בחות בלי שהמפתח חומר
 בטובל למרה ולצורה כל שמוא.

תגיל של "התחלך עמו במהמיות" שחכם
 רשיי טע, שהרי מביאר מרשיי טע
 שהמליצה "התחלך עמו" מורה על המיות
 והעדר צעת והמחלות, ואיך יל טען הוא
 המונה מנה מסובב את האלקים התחלך
 נח, והיינו שמה חלף במהמיות בלי צעות
 והמחלות, וכמות חומר תגיל של המון
 חיבות אנה לחרש לני טעח הרי חכם, אלא
 המרה בא להנורה ולו מה היתה החכמה,
 והיינו שהמחמה היתה העובא שהמחלך
 במהמיות בו היו בנדר חכם.
 (מורה עשים שיש לרשע את נוף דרשו
 כגיל, אבל אין זה מתאים עם מה שסיים
 המבול המורים שורה ליקח נפשות חכם.
 וראה שחומר לומר שהמחמה של נח
 היתה מנה שלקח והתגיל את נפשו ולא
 חלף בדרכיהם הרעים של הרי המבול.)
 ובמשלי י' ט' חכם חלף בתם ילך
 כטח, ונה המון חיבתו של "בתם ילך
 כטח" הרי הם חכם, והיינו מנו שבמאנו
 שהחכמה האמתית היא הליכה במהמיות.
 כל זה ראוינו מספר רבי ישראל לוי
 ישראל כמרוויחן אלא שהמפתח באשר
 קטח, שורר כמפת המצות עשה
 שמה הרבין וטלא נח אחוז הרמבים
 במצות ט' שכתב הרמבין שמה שכתוב
 באיורים אבנו התחלך לפני הרי המים הרי
 הוא עין אחז עם מה שכתוב המים הרי
 עם הן אלוקינו, ואיך נן יל בנוגע למה
 שכתוב על נח הממים הרי בדורותיו את
 האלקים התחלך נח ונמו שהבאנו.
 ריש להסיף לתגיל את מה ששעשע
 בעם ובי ישראל בחייו שהמחמת חכמת
 חן הראשי חיבתו של חייל מלפניו כל
 הארץ (אשרי זהו חכמה אמתית), וכן

והנה המלה 'ירעם' בניי' מיוסרן האותות 'ירי' של המלה 'יעים', וי'ל שי'ט כאן גם היוסרן הענין, דודינו צודת כלי חומר, כי רעם הוא חופנה צודיות כלי' שהפעלה התלכס' מיוסר' מיוסר' ודודי'. ומה, שדוד הוסיף של ערם, ורי' הוא מיוסר של צודת כלי חומר, כי ורי' הוא נלם של צודת החסכולית המיוסרת כלי חומר ע'י' ספספ' על הקב'ית'. והיוסרן המיוסרת של יוס' הוא 'מתי', דודינו הוסיפי של הנוף כלי צודת, דודינו החיות.

וע'י' בענין כות המיוסרת כפ'י' חיי' שרה על המסוק כבוד אברהם אבי'.

כי אתך ראוני צדיק לפני ברוי והוה (ו', א').
בענין מקנת שבתו כפניו.

מיוסר'י' חו'ל, ולא נאמר צדיק מיוס' מפאן שאמרום מקנת שבתו של ארם כפניו וכו'ל' שלא כפניו כפניו. והנה לפי המיד' שטכר' שבדודווי' נאמר לשבת אי'כ ידעא שטכר' לו הקב'ית כאן שני שבחים, ודא' שהוא צדיק, וכי, שהוא צדיק אפילו כדודו' הוה, ולכאורה ורי' רגא' לזוכיות כות שאין צדיקים למעט כפיו שפיו כפניו ככל האפשר, אלא כפיו השמים למעט גם שנים או שלשה שבחים וכו'ל' שלא יוסר את הכל.

והנה לפי המיד' שדודו' לזוכיותו לנא'י צ'י' למה חזירי כאן דבר זה, ודש'לנא' לפי' כותה' המסוק הוא לזוכיו' את מדינתו, אבל כאן כותה' המסוק הוא לזוכיו' למה בעל ארם למה חזירי כאן

וגוהו, וצ'ל' שהזכיר דבר זה כדי למעט כפיו שפיו שבתו ככל האפשר ואין המונה למעט כפיו אלא לזכור את כות צדיקותו ולמעט בו ככל האפשר, ולכן קאמר שדודו' בו מיד' מקנתו של צדיק שפיו של אברהם לא ורי' נחשב לכולם.

והנה עלה זית טרף כפ'י' (ח', י"א).
בענין שוא' נז'ל.

מיוסר'י' חו'ל, אברהם ורי' מיוסר'י' מיוסר'י' כות כפיו של הקב'ית ולא מיוסר'י' כובס כפיו כפיו רעם עכ'ל', ומיוסר'י' רכב' לרשון הוא ש'יוסרת' לו', ופי' הענין יוסר' שאין המרתה שריא' הוה לו כפיוה', אלא כך הוא כפיוה' לזוכיו' כפיוה' מיוסר'י' והיוסר' לא לזוכיו' חת' י' ארם, נא' המיוסר' הוה ודא' הקב'ית לנת שמעיה.

והנה וי' לעין למה ורי' נחזק' לזכו' לו דבר זה ודא' עכ'סיו'.

ויש' לכאור', דהנה המיד' דין של דודו' המיוסר'י' נחזק' על המיוסר'י', ויש' שני שבחים אשפיוס' למה ארם ארם נז'ל, האחר' שבחים ידא'ת' המטא, והשני' הוא מיוסר'י' שמעט אנו דעה דבר מיוסרת' אלא רק מה שמעטיו' לו הקב'ית, והנה אם יש' אנו רק הסיבה והאשונה ורי' יוסר' שבתו האחרת ויכול' אנו צ'י' הקב'ית ארם, אבל אם קיימת אנו הסיבה השני' או לעולם לא יזול' כי אנו דעה שום דבר מיוסרת' ולכן כפיו כפיו' נח' צ'י' לנא' מהסיבה ולבנות שוב את השולם, וכו' לו הקב'ית הדין און' לא לתנוע' ליסוד' נז'לה' ולכפ'י' של כפיו, דודינו על ידי המרת' המטא לא לזכור מיוסרת' כפיו המרת' של יוסר'.

סדר לפי זה יוצא לבארה שלמי המבול נח לא נול רק מחמת הסיבה הראשונה, דא אילו בעד הסיבה השני' איז יוצא סבב' וחי' משיש' כי רבי זה ולא חי' מ'ר' רבה. (ותראה שהסיבה השני' תגיל' הוא סיבה גם לא לבדו על שאר עבודת ולהמשך אחרי נשפית בנן שירות ואסור' אכילה כי הוא רצה רק מה שהקבי'ה נותן לו.)

צא מן החובה אתה ואשתך ובנך וגשוי בנך אתך (ח', ט"ז).

בענין למה הרעזכו לחיות השמיש. פירש"י חז"ל, כן חזרו להם השמיש הטעם ע"ל, וביע' למה חזו שריבים שהקבי'ה יחיי' להם, הוא כל האשתי' וחי' רק בגלל שהי' מבול בעולם, ואיז' הדין נותן שאחרי המבול חזרו יותר מאליו. וראה שהרעזכו לחיות כי רבי' סמבטון צריך פניו אחרי לחיותו, ואפילו אם ידוע טעם האסור, והטעם נמסר, כים השמיש קיים אם לא תכזירו הנוצרים בחך החדשה הראשונה והבלה של זמן או שהחדשה תהג' רק די טור' שיש'ן הטעם, וכמו שמבואר בבית' דף ה' ע"א ובתפי' שם' ובתפי' במהדור'ן דף ג' ע"ב ולכן חי' רחש' שהקבי'ה יחיי' את הדיב'.

ויום ולילה לא ישבתו (ח', כ"ב).

שיום ולילה לא ישבתו גם בעלי' ברותות, ואין להותיש' לת. רבה שפתי' מוכח' אחי' שנוצרי' על' הא' ש'באחת' טלמי' בעיבת' חיי' או

מוכזרים רק את הענין של הלמוד תורה (וקיום שעות), ואילו ב'אחבה' רבה' בשעירת' חיי' או מבקשים ומזכירים גם ישועות, וביאור רבה זה על פי מה שאמר ריש' ליקט' מהגמב' דף י"ב ע"ב ע"כ על העוסק במורה בלילה הקבי'ה מוסר' עליו חוט של חסד' ביום, ואיז' כיום שהוא זמן של השפעת' חסד' יש' לנו הנח' לבקש ישועות' על' ספך' התורה שלמדנו בלילה, אבל בלילה חיי' או מבקשים רק את הלמוד התורה כי אחר זמן של יגילי' מים והשפעת' חסדים.

והנה יש להשיב' עוד הנהגה בענין שתי הברכות גי'גל, ודעה ב'אחבה' רבה' חיי' או מבקשים' שזוכה לשיטת' ושימא' מ'למוד' וקבוצת' חי' וחי'ו' הארי' עינו' ורקע' לבנו' וחי' לבבנו' ועוד' לזנות' שם, ששאיז' בארבת' עולם' אין' או מבקשים' כלום' אלא' כל' הברכה' עוסקת' בקבלת' והמטות' שלמדו' אגות, וחי'ו' ששית' ובשפת' ונהגה,

וראה שטעם' להשיב' גי'גל' הוא בשום' שבלילה', שהוא זמן של הסת' פנים' וכמו שהזכירו, חיי' או מבקשים' לעשות' את' הכל' בכותב' עצמית', אבל כיום, שהוא זמן של יגילי' מים, חיי' או יגילי' לבקש' שיטת' ושימא,

והנה ראונו' עמדים' רבות' שמבטור' כחוליל' להתפלל' באמצע' הזמן, ומבינים' שכבר' אין' לו' התקט' והבין' שהיו' לו' בחיילת' הזמן, חיי' הוא רחמ' את' העובד' מחסרון' כפי' מעצמו, עי' שמכשט' נגס' הוא' למה' שהוא' וראונו' בגלל' זה' נמנעו'ן' שום' מחליש' אותו' עי' יחס', אבל' אבא' אין' שום' סיבה' להתעצב' כי' זה' הוא' הפולחן'

המבער, ודמינו שבחוללה כא נעב של השפעת חסד ותרן סלעלה, ואחיג הרי זה נסוג, וענה מוטל על הבחור בעצמו להאפק ולהתנת ברות ילדתי ולקיים נשיו נעמה הנהגה כמות נעמי ובאמת אי אפסד בדרך אחרת, וברי לזכו הוא כאי וכתיב יום ולילה לא ישוברו דמינו כל המנים של יום וכל המנים של לילה, וכולם לא ישוברו. ומה ורבי רובא לאבי שפלקו את בני לילת, וכחוללה ורי את מורק בן ומוילך אחר מה שפיעות, ואו ורי הוא טרה סטנו, וודלי כוכה כי הוא מרגיש את עצמו חלש וכאילו קירו אסון, אבל באמת לא קירי כלום אלא שפעה מוטל עליו להשפיל לילתו לבי ואורבה ורי דרך אף לעלות ולהתפתח ורי אפסו בדרך אחרת.

ובאמת ההתחלה האמתית של הדין? של הבחור הוא כשנענע היום שהוא מרגיש רחוק, כי נעשו מחוללה באמת והבירה שלו, ועו נעשו לימודי חי סגנו שינעמו ושמא, וכאילו יקבילו לער שפילו, ודומה האבא סטולך את בני. ואל יפול לבו כלל אם יראה שכלל את אן לימודי ומה להלימודי של החילת הדין, כי בראי המסירות שהחזיק פוסג לברי אן דמות להמסירות שפגע בעדות אביו, אבל אפסיו ורי הן נודלות מאד בעיניו, כי ורי הן המסירות שלו ולא של אביו.

וגם אל יפול לב הבחור כשואו וואו שחזיו אנו נאה ממוסית, כי קודם כל מה הוא יודע אודות מה בלבו של חביו. ועוד ודקדקו קרעב לכל אחד לבי שורש

נשמתו והמוטויו כמה הוא ארוך היום שלו וכמה הוא ארוך הלילה שלו, ואם להבירו יש יינעא אריכתא אולי תרי לו גם לילה אריכתא.

ובאמת כל גוילי אנוי אביו רק ליעון תקופתו, אלא גם בכל סדר וסדר, וכן בכל תפילה ותפילה, ואיש אנו שיש בתוכם עליות וירידות, ואיש שמתחיל את הסדר או התפילה בחוסר וברן והתלהבות אבל אחר וכן מה ורי הוא מחיטל, וסוב שחוק, והתבונה שליו הוא להחזיק בלילות, אנתו כגן בשביל החילת ולא בשביל הדיים.

ובואו אם יעסקו בטהרה בילדתי או כבוא הדיים ודומן של יינעא ושמא דיהא התפת כוכה בלימודי, חוטם של חסד ורי משרד עלו כיום.

ולעת עתה בדרך ביודי אג הדיים גוילי מוריים את דברי היכבים בסגנו מחל' הית שכתב ויל, אגיס סכניה ללמוד כיום ובלילה אן ארם לכו רוב ומנעו אלא בלילה ליעני כי שיעה לנחת בספר תורה ודור בכל לילתו ולא יאבו אפילו אחר טון כשיטה ואכילה ושיח ושיחה וכיוצא בכן אלא במית ודברי חכמה, אביו חכמים אן נהג של תורה אלא בלילה שנטבר קיבו וידי בלילה, וכל דומקן כשיטה בלילה חוט של ורי משרד עליו כיום וכו' עביל. וראו מוריים אלו משפיע שאורבה לילה הוא וכן סבאנן נפיעי סטולג יודר לעלי ודלא כדוכנו גוילי, טורו אליי פעלת לילה בעצת מוח נגנע שואו וכן של המה גנים ודיים לחאפקן לבי, ודור הוכנה כמה שכתב שואו סטולג לעלי, ודומת מה שדרשו

חזיל על מה שכתוב בקהלת (טו ב) אך חמטור עברה לי שהמונה הוא ליחמנה שלמורו באי".

ואך את דמכם למפשותיכם וגו' (טו, ה')

א. בענין אם המאבד עצמו לדעת עובר כלא תרעה.

גי בבב' דף צ"א ע"ב והגא' רבי אלעז' אומר כור בפשותיכם ארויש את חמטנ', כלמור' שאסור לארם לחרת את עצנ'.

והה יש אומרים שהמאבד עצמו לדעת חשיב רוצח גמור, והלא הנה המסקינא רבתי שמת' ויש פרק כ"ד דדריש לא תרעה לא תרעה, וכן כתב הבית שארי בידיו כי רבוי עסקי הו' וכן בסודות הלכות קטנות ח"ב סי' רל"א דרע"ש שפשת את עצמו טריפה מטום רעת, וכתב דהורע"ם שטום הורשתה תגיל של רבי אלעז' (אם טובים של טריפה אמה חי' עיי"ש).

טור' והתב"ם פ"ב מה"ל רוצח כתב שאין בו מיתת ב"ד, והבניית בטעמו ל"ד את ה' והגא' רמב"ר שנס' אתו עובר כלא תרעה, וכן כתב המהר"א און, כ"ס חרמ"ם ס"ס כתב שדורא "סוקר' חמ"ס ועין וזינת בידו, אי"ס אפ"י שפד' עובר כלא תרעה, רק שאין מיתת ב"ד בהפסק של מיתת ב"ד (כגון כהנ' אי"ס ומת וגו' וכן וכמה אר"ס יומ"ד, ועד) אי"די כשהוא הורג אר"ס אחר.

ב. ער בענין הגיל, ובאיורים כמה

שכתב הרמב"ם שאין ממוינים אותו. והנה הרמב"ם פ"ב מה"ל רוצח ח"ב כלל מאבד עצמו לדעת כגלל אלו שעון הריגה בידו, וכמה שחייב מיתת לטמים אבל אין ב"ד ממוינים אותו ולבאור' ע"ע אך ש"י כגלל שפד' יומתו אותו הלא כבר מה, ומפסדת ו"ל שגלל את המאבד עצמו לדעת עם האחזיק' רק לענין שעון הריגה בידו אבל כדורא' או אפשה' להמית אותו, טור' והכל' המנה' נאן כתב טעה דוחק, והכל' המנה' עם כתב שפסקה' רק על מה שכתב הרמב"ם שאין ב"ד ממוינים אותו, אבל כגונג' למה שכתב שחייב מיתת לטמים יש לפרש טעה קאי שפד' גם על המאבד עצמו לדעת כי ו"ל שהמוינה הוא לפימה' תכנס' במוינה' ולא לפימה' התפ' בידו שפד' כגלל' הנה.

טור' יש שדו"ע' לומר' שהרמב"ם לא למיתו לא וזינת ממוינים אותו, כי באמת אתו חייב מיתת ב"ד, ודעור' גפ"ס ה"כא שש"ס' כ"ס' ב"דו' שאמ"ר' את עצמו לדעת, ודו"ע' שחייב' חייבים' לשלם, כי לא אמרין' כהר"ג' רק' ל"ו כדו"כ' מ"י' כ"ן שאע"י חייב' מיתת ב"ד.

והא' ראשו' חייב' מיתת ב"ד ורי' זה או מטום' שאינו' עובר' על' לא תרעה, או מטום' שיש' ר"ן מוח' במיתת ב"ד של רציחה שהוא' חייב' רק' אם הורג' את הוולד' ומכתיב' כמה' אי"ס ומת וגו' וכן כמה' אר"ס יומ"ד, אבל באמת' הרי הוא' שפד' עובר' כלא תרעה (אפי' עו"ד' על' ח"ל רעות).

ועי' גם כגנז'י' סמכת' את הנפיש' לענין ק"ם ל"ו כדו"כ' מ"י, והא"ל' טו"טו' הוא' ליתמו' למות' הרמב"ם' עיי"ש.

המלי המרה כחב ששפור שיורן עיור שאפשר להיטות, וחינו היכא שששת את עצמו טרופה, דהא חיבים משום תיחא על עשיית טריפה (וכמו שכתבא בתיב' במגד'ין דין כי עיב ביהו לרענן, וביי המר בדין עינ שם בריה אמר רבא), ועל מה הכיבים שכלל זאת אין ביד פסחים אחר כי אטו רצח גבור, חזו שלא כוביי השויה הלכות קטנות שבהאחי לעיל.

ג. עור בענן הגיל, ומעון אם לא הרצח נחשב בעיניה שבין אדם להבדור או בין אדם למוקד, והנה ראיתי טריפים שהענב לעני שהפאבר עצמו לרענן אינו עובר בלא הרצח הרי זה כי הלאו קיל אל הרצח הוא משום שהוא חטא נגד חבירו, ומכילא בלפי עצמו אין אל הרצח, והוכיחו מבניל שלא הרצח הוא מהות העוול להבדור הוא שכתבא הוי' במסכת דין ו' ג'א

יז. והנה יש להייר על הדרך תול והנה בארתי היטב על הכיבים להב שכתבא תאן במגד'ין אחר ורי זה משום שהפאבר את עצמו לרענן הוא עיור שהו כרתייה הרייה וכוו שאר עושים שכתב הכיבים שם תאן כי ביי מסתין הוא משום שום עושים שום מה שום ותי' קולט, וגם אמר עצמו לרענן הוא עיור תימה, ומהו דהו רבא שבת, ורתי משום שאר סיורין נאן שום טריפין, דהא טעמיה תריפי לעייר עיור טעמיה אז עצמו לרענן הוא עיור תימה, וריב מיה הרי רצח שום עושים על נפיה קבילא דהו טריפה הוא, ומכילא אום חיבים מיה אז תימה, תריב תאן עושהו דהו עיור שאמ"ל והאמריין במגד'ין דין עיור ג'א וכוו מסתין להיביס נאן שם ח'יש טריפיה שריג טריפ' שריור' וכן שאמ"ל תריב' שאמ"ל

בריה אלא וכו' שהרצח נחשב בעל דבר עיי"ש, וכן כמה שכתבו חוסי במחובות דין ל'א ג'א בהפסד דיה רב אשי וכו' שנתשב שחויב מיתה הוא להרצח.

טורו צ"ע כי אם יסוד הלאו הוא חטא נגד תבדור הדין נותן שהעיל הדילה ורשות הבדור, והרי הדין הוא שהנתגז אנו יכול למחול או להרשות, ואיכ עביד צ"ל שחוטא נחשב חטא נגד הקב"ה, וכן שמעשה חטא הוא עוול נגד נפשו של הבדור, אבל טריפי שחוטא להקב"ה ולא שחוטא להבדור.

ועי' במגד'ין במענה לרי' טעמיה שריפיה הלאו הוא מה שהוא חטא נגד הקב"ה בזה שגורס חורבן הארץ ומשפט ישוב העולם שהוא נגד רצון הקב"ה, ורי יסטיבר החיורן שאינו משום שחוטא נגד חבירו.

טורו ראהו שם לע"ז ייל כוביי חוסי במכות שהרצח נחשב בעל דבר, כי ייל עיבי להחשב בעל דבר מני בזה שפוק סוף

לחוב נבאח טולא ותיב' חריבס מיהא אום חוסי, ביה אבתי' יש לייס' ליידי' תאןן טעמיה אז עצמו טריפה לעני כרי טריפי' מבי'ג' אל בענין עיור תאן נאן המדון של שאמ"ל והרצח עיור מבי'ס ורי ר'א' ח'יה טריפיה שריג מני כרי עיור מבי'ס אחר תאן' תלקות ביהא וכתבא במכותיה דין עיב עיין מבי'ס אום הרצח די טימה תריב' ארי' אבתי' ותי' שאמ"ל אום עצמו אז עצמו לרענן הרי נחשב רצח נגד, מכל זאת אל עיור תריב' הרצח הוא על זה שכתבא אום עצמו מבי'ס שריפין אל מה הרצח, ויה ליקני, ויל טעמיה ורשת הוא משום שריפין ארי' יודי' ואל מסתין על האמרא, אבל תריב' טעמיה שריפיה הרי' תריב' ביהו' שריפיה מיה מסתין לטורי' ה' ביי פרי' עיור לרענן שריפיה וכן אחר' טעמיה שריפיה ותיב' ותיב' ותיב' ותיב' וכן טעמיה ותיב' שריפיה עיי"ש.

היה הוא יעל המעשה, שזוהי הוא הנצח והאדם שחט קודה הציחה, ואילו י"ל עד שדוא נחשב בעל דבר משום שהוא מספיק נחמת המעשה אפילו אם אין זה יסר האסור.

ועי' בב"ק דף ח' ע"ב שהמשנה המרא טעמה לה נחשב ארובן (בהמשכה בזה"ט) שם נזכר בעל דין, והמשנה דוקא שראובן יהי' מופסד ע"י הדין תורה שם, וכבר אמר לי רבי ט"ן וע"ל שיש לו קושיא חזקה (ראו באב"ט, קט"ז) על התנ"י בע"ל בב"ק כי חפשי ל"י משום שראובן הוא בעל המעשה אצ"ט שמבטור אין יצא לו המסר (מה).

כיון דבר החיובי אינם עולים שפיר עם דברי חס' בהנחית חוקים שהחובים מהיה הוא להתקנת, דהא זה נותן רק אם תשיב באמת חטא נזר הנצח.

ועכ"פ לפי החיובי צריך לגאול שגם המאבד עצמו לרעת טובו כלא הציח הוא גם המאבד עצמו לרעת חסרו את המלצ' וזהו הוא חטא נזר הנכיה בזה, וא"כ למה נאמר שהאבד את עצמו לרעת הוא יותר קל מההוצ' את חבירו, הלא גם כשדוא רוצה את חבירו אין יסור חטא הנעול לחבירו.

והנה חס' מסוטה דף י' ע"ב כד"ה נזר נזר וקט"ו למה לא אמרו שיש וזהו וכו' יעבור על ד' רבויים, ודווקא גם על המלצ' מן חבירו כרבים וכמו שאמרו בגמ' שם טעה לו לאדם להפיל עצמו לז' כשטן האש ואל ילבין מן חבירו כרבים, וחזקו ואל יפיל לחס' חבירו וכו' וזהו בעצ' ש"ב את קל"ג שחלבו מן חבירו הוא אבוהיווהו ושפיר (עיי"ש המג"מ), כי לפי

רבעו ונה לא קשה קושיה חס' כי מלבין מן חבירו הוא ככלל הדין של יהיה וכל יעבור על שפיר, ועכ"פ לפי החיובי י"ל שאינו אבוהיווהו ושפיר כי מלבין מן חבירו אין יצא אצ"ט המסוטה הנעול, אלא אם טעה האסור הוא הנעול לחבירו או שפיר י"ל ברובתי ויהי, ויש עוד לגודל בזה.

ואך את דימכם למעשהיכם וגו' (ט', ה') [2].
כשרא אב סוטה לאבד עצמו לרעת כשרא שטא ויבדוהו לעבור על דני המורות.

עי' במס' דף י' ע"ב אבוהיון נזר לו לאדם שיקול את עצמו לרעת כשטן על אש ואל ילבין מן חבירו כרבים, וילבין מן כשטן שחבר לא וצחה לבייש את יבדוהו אלא בחרה להשוך, ושכסע מולחטן של פיל עצמו כסוטה לו לרזוג את עצמו ממש, אצ"ט שהמסוטה של חסר לא כתיב אלא שדוא מוציא.

ועי' בחס' במס' שם שהקשו למה לא חזקו גם מלבין מן חבירו כדרי בבודה וזה טילו ערות ושפוטת דמיס ורזוג ואל יעבור, והרעו משום שאין האסור מפורש בקרא.

ורבינו יונה בשע"י הטהרה שער ג' את קל"ג כחכ' שהטעם למה יפיל עצמו הרי זה כי מלבין מן חבירו הרי הוא אבק שמיכות דמיס דאזיל סמנא ואחר חזרה.

וכאן שרבינו אהרן חס' ורבינו יונה לישא תנודים של יתנוג נבל יעבור, ששכסע שגם בבודה זהו ונלוי צדית השמיכות דמיס מותר לו לרזוג את עצמו.

מיר נאך שרינו קר באופן שווא ירא
שלא יוכל לעמוד בחסורין שהאנשים
מתנונים לייסרו בהם, וכן חבבו חס'
בניסין דין גיב בריה קצו ובר דחנא
דקיינא לן טרינה ובר יעבור מוה' לו
לירוח את עצמו אם הוא לא יזא בריה
לעמוד בחסורין, ובעין דין יזא בריה
ואל וסי' הוסיפו בעם ריעו הם שכתבתי
נאח' חיי' זה גם פועל, ולפי' גם מלכות
מי' חסרו מוה' לו להפיל את עצמו
לבעקן של אש קר אם הוא ירא שלא יוכל
לעמוד בחסורין שמתנונים לרסו, אבל
אם לא מתנונים ליסרו אסור לו לחרוג את
עצמו, אלא מוה' רק לתת שאריתם
'סילוחו כמו חסר',
ועין גם ביקת עניני מבעלי חסות באן
שהביאו את ראשו בראשית יבה ליי'
ייש יוכל חנני' מישראל ועוה' חיל אן
וגו', מי' כשתת בברי' הוא לויכא שלא
יכול לעמוד בחסורין (ומה שאמרו יוכל
חנני' מישראל ועוה' חיי' זה קר לחרואת
דחנא של עוה' טמאנים אחר לעמוד,
אבל אין חמדת שם' חיי' עוה' שרינו את
עצמם כי דאנ' סמא לא יוכלו לעמוד
בחסורין שרינו באמת לא הרגו את עצמם
אלא פילוח אהם לבעקן האש, וכן הביאו
שכרי' שם כסוה' טמאלי' חיי' חוה'
מטעם זה אכל טוח' וביאו שיש אחרון
ורשטאנו חנני' מישראל ועוה' שיכרי'
מישראל למהי' ומה שאמרו יכול לעוה'
שכרי' נספדו למהי', וחי' הם מפישים
את חיי' מונג' מונג' לעולל באופן טמאלי'
חיי' באמת אסור טיין' שרינו לא נמרי'
למהי', וגם הבקת הבית ביריד' מי' קיי'

הביא שיש אמרין, ועין עוה' שיש
הגדלים בעוה' ר' יהודה בן הראש' שהביא
בעם ספר החסותין (כמאמר א' דיה ודאוי
ובו) שרי' יהודה בן הראש' ומשמולו עשו
בעצמם חסורין, והביא הספר החסותין
דאי' שמוה' מהרה ומחובת דין קיי' עיב'
להווא טובס ארבו את עצמו לרעה, מוה'
ציי' דוחם מהרה טובס איי' שאיבר את
עצמו כדי לרפוי' על עמיה' וכסרי' עבר
עלי' ועל' ופיל' ופיל' להפסי' החסותין קיי' שיש
שמוה' לו לאבד את עצמו כדי שלא לעמוד
על ועמיה' בחסות',
וחס' של קלמה על בייק' פירק' החובל
מי' גיט' חסית' שאמרו לחרוג את עצמו על
די' בעשה מיפוי' כמס', וכן דייק' מהראש'
והי' חסות' טמא' שיש ברי' ציי' גיב' דיי' אלא
חיי' חנ' וכו' (באם' חסות' שם' לחרוג על
עצמו את הבית כדי שישרד'),
ועי' בקידושין דין' מי' גיב' דאיתא שרי'
צדוק וכן ר' חננא בקשו להמית את עצמם
כי לא רצו להכיל בחבניה' של טוח' שם
והטעמה, ומה על זה ודרי' בנתהוה'
על דין' גיב' עיב' שם ודיל', וי' בשיטות
טפי' דלהנצל שלא יעברו חבניה' עשו בן
חייבין' אשפרי' מונג' לנפסר' נפסי' ולא
לעבור,
ועוה' הביא שם ענינ' למהי' שנבר'
מוה' לו לחרוג את עצמו לרעה, פסות'
דין' קיי' עיב' ברי' חסות' טמא' מליא' מונג'
להווא טובס ענפל' שארית' ומת', ודרי' ל'
רעה לומר בן על דא' דאיתא בקידושין
שם על דבר' חיי' ב' אסי' שישפס' ענפי'
בערה' ופילק' וחיב' מונג' (בחסות'
ופושי' ודיל', להמית את עצמו עניל',

ומי חרדיל סחי' כדי לנפס על עצמו. ועי' בחי' בבי' דף ס' ע"ב ברי' דין וכו' ומבאר שאסור לנעו' את עצמו כפסח' שר' וכו' אילו כשי' לחשוש' לא יעמוד תולדם ביה. ואי' לר' כל שכן שאסור לו לרזו' את עצמו. ויש לחתו'.

מיד כל חי' אדרשנו (ט', ד'). א. **ענין א' סקילת השור** היא בברי' גרמ"כ או בברי' ענינ' על כתב הרשב"ן ודיל' תהא א"י א"י הרישא כמסעפה טיר' הת' כמו מיר הארז לחרת ענינ' כובר. ואין בחי' דעת שתני' או שתקבל סכר', ואולי' י"י כן בעני' דם הארז' לברו'. עני' החי' שנתנו' אחר' חתוף. כי בודת' חתוף הוא. וזה עני' סקיל' השור ולא אכל' את כשרו. ואינו' להנש' את גילו' כמטון' כי אפילו' שור המוכר' חייב מיתה' כולו' שור' כשה' חתוף' נהמת' אדם' כע"ל. ובמחשבת' הרשב"א' המוכר' קור' רצה ודמנ' בבית' דף מ"ד ע"ג. ודמנ' סמייבים' שור המוכר' מיתה' ור"י הם' מבינים' שמתה' השור' חיי' הוא' בנדר' הנתב' וברבי' הרשב"ן. אבל' רבי' יהודה' סופר' טעמ' שהוא' סוכר' שור' בנדר' ענינ' על המבלים' וטעמ' כן אין' הרב' נותנ' אלא' כשיש' לו

בעלים'. ודחה' הרשב"א' עס' את רבי' השאל' וביאר' שלעולם' גם רבי' יהודה' סוכר' כמכר' הרשב"ן' רק שהוא' סוכר' שיש' מיתה' הנתב' ששטרות' שור' המוכר' אצ"י' שרי' שרי' במת' לוריש' מיתה' נבמנת' גם רבי' יהודה' מודה' ששור' של קטן' חייב' מיתה' וכו' שבווא' בהסוג'א' בבי' ט"ז. והרי' קטן' א"ו' בו' ענינ'. ואי' מוכח' באמת' ענינ' רבי' יהודה' מודה' שהרי' זה בנדר' מיתה' הנתב'.

הנה' רש"י' מבנים' דף ע"ג כתב' על' המבלים' ור"י' בחי' בבית' דף מ"ד ע"ג מה' שקטשו' עליו'. ובינים' לומר' שובירו' הם' רק' לפי' רבי' יהודה' שהרי' לפי' דמנ' סמייבים' גם שור' המוכר' אי' אפשר' לומר' שור' בנדר' קטן' על המבלים' שהרי' הם' מבינים' אפילו' אם' אין' באן' מבלים' אויב' ע"ל' שבדי' רש"י' הם' לפי' רבי' יהודה' (ודלא' כמאורו' של הרשב"א' ברעת' הרשב"ן' אלא' כדברי' השואל'). ועי' בקיבוץ' ביאורים' על' כמב' קמח' ב"ז' שנתתי' על' רש"י' בתל' שאם' מבינים' ששור' המוכר' חייב' אך' אפשר' לבטלו' שחוזב' מיתה' חיי' הוא' בנדר' קטן' על המבלים'. טירו' לצאונה' ע"ל' בתל' דארי' דרבי' רש"י' הם' רק' לפי' רבי' יהודה'. ויהי' צ"ע' דואם' גם רבי' יהודה' מבינים' שור' של קטן'. ובשיטה' מקובצת' על' ב"ק' דף מ"א ע"ג ברית' הורא"ה' זיל' משי' וכו' מבווא' כמס'

טעמ' ואיסי' הוא' מלל' יפצ"ל' ע"ש' התנה' יש' ליה' קטן' קמח' טעמ' יחסי' בו' לטעמי' טעמ' המעטל'. ויש' ליה' מיתה' בטעמ' ובמחשבת' ידמתי' כן' ענינ' הטהור'.

ד' ר' עי' משה' דף ע"ג רישית' ילמ' י"י' אפילו' נחלי' ארץ' אכלו' חיה' דארי' וזה' חיה' ארץ' לפי' ודאי' אפילו' לאכול' כשרו'. וכן' רש"י' טע' על' פסוק' ג'. ויש' הרשב"ן' מבינים' על' המסקל' וק"ל' וכו'.

הארה סקילת השור הרי הוא עונש גם על בעל חי שאין בו דעה. כדברי הרמב"ן שלא שיר המונע של עונש על בעל חי שאין בו דעה.

מיד קיימתיך וְזו נדו עיב מדיה נגד בעילה וכו' הריא הריבוא אה הדיבם תניל (ולא טוטם קנא דשור אל טוטם קנא דעלום נמו) כשם מורו כשם רבו דהיינו לכאורה הריא'ה כשם הרמב"ן. ור' בחלקו דן ק'ט' ע'א וק'ט' ע'א דאיהו בעי אבהי' ולתפנן קודת את התפנן לכו רצא וקוימו מי' ובכרת הרע קוקבו, הרי שובעית הרע קוקבו קאו גם על שור התפל כיון טווא רבו ר'השיי עס כתב ודיל' כיו למער רעעם מישראל עביל, וכדו שקרא את השור בשם 'ישעי' יצא והיו במה נמדי עונש על השור חמה רשעו. טוה עי' במי' כפי' בחיל' נים ה'ז שריל שובעית הרע קוקבו איירי רק בארם ולא בשור (ולא כהראב"ד עס

סמכר שקאי גם על בחמה, והקשו עליו מהמה תניל' בעיית חמי' חלק ארתי מי' ק'ט' וישם את רבויי חמה תניל' ונתן שמיכי רשיי 'ישעי' שירן רק על אשם.

ובספרי על ביק בחלק א' את תליב

הבארי נור ראיות בענין נדו סקילת השור

עייש.

ב. עור בענין אם שיר עונשים על

בעלי חיים, וכן על דוממים.

ורל כל מום לכאורה צ"ע באמה על

הארה חן שיר המונע על שור העונש

על בעל חי ובקושת הרמב"ן.

ר"י נדו כשיי' במשה בארשית על

המקו 'עין מרי' טכתב שהארץ 'עפקה על ענה', והיט על זה שלא הוציא טעם עין טעם מרי, והג טעם צ"ע מה שירן עין עאל דומס.

וכן טעמי שהארץ נעשה טעם מבלמה דמו של חמל יומי מדי ממו שובאי רשיי לעיל במשה בארשית (ד', י"א).

וכן צ"ע על מה טעמי שהלכנה לקח עבר שקטנה ממו שובאי רשיי עס (א).

מידו והמכס' כפי' בחיל' שירי

השורה הרע כמ' שהלכנ'ס והמכס'ס הם

בעל' רעה ומדינתם היא' כן' אשם

למלאים.

ועי' לחלק בפרק ח' פסוק א' והמב

ויוברו אלקים את חמ ואת כל החי ונר

וכמו רשיי' שובי' ליה חזות לא טעמו

מחבת, כדתי הרמב"ן כתב ודיל' אבל

חזיתא שאמר בחי' ובכחה אנה כוונת,

שאין בעלי' נפש ונת' או חובה וזלתי

בארם לכדו עביל'.

ולכאורה יש לכא' דספד שירן מונע

של בעלת נפשיו על חי' וחובם מי' ייל

שהמדות של עונשין אנה רק ענין של

נקמה או נזול, אלא בה ככרת שהנבאר

לא קיים את החלתי' הרי הוא מספד את

כח קיומו, והעונשים כולם הרי הם בחינת

של 'חלישת' כמות קיומו, וכן מוטט

מח' צ"י מלקות, או מיטט רבשו

והשפעתו צ"י עונש כמות, או כעול כל

עיקר חייתו צ"י עונש מיתה, ואי' ענין זה

שירן גם על דומס, דהיינו טבה מבורה שלא

תקיימה החלתי', בה ככרת מיתיה הוא

להפסיד את קיומו (מהו ענין' לא שירן

הארץ 'עפקה על ענה' מי' ענין חן כן

מונע של חטא ועון).

והנה יודע מה שדרושו חז"ל במכילתא פ"ר משפטים על הפסוק 'ולכל השליטון אחוה' שאין הקב"ה מקפח שטר כל בור' ואפילו שטר מלכות על שקיטולו ולא תירצו כלל לענות, וכו' שיער בטעם על שטר מדינות ולפי ביאורו תג"ל ח"י ח"ו משום שבה מורה עשה עשה לרב הטוב, הרי"ן נותן שהחזק קיטול רישותו.

סדר ע"י מספר בפשיטת האינו אחיאל שהסמים והחזק אפילו אם לא יעשו התקדוים המסולים עליהם אינם מקבלים עניש וגם נעשו אינם מקבלים סכר.

והנה יש ליישב את ההפחות תג"ל ולומר שדובר הלו"ו במלונגא, והנה ע"ין בבאישית רבה פ"ר כ"ד י"ב דאמר רבי אליעזר אין לך טהא מחייב בגאס חז"ל אלא ארס מרובא בו, ר"ב נתן אכר אפילו ואב ובלבד רבי רועה בו גורוין אכר אפילו סקל אפילו רועת, א"ר אחא אף אליעזר סרק שיערין ליתן דין וחשבון, רבנן אמרי מרובא כי הארס ע"ן השרה מה הארס נתון דין וחשבון אף עניש נתניה דין וחשבון, ויש לבאר טובי אלעזר טובי שהענין

של עניש הוא רק ענין של נטול ומכילא אתי שירי כתי' ודומם כ"ין שאין להם יב"ח' וטויות, ור' חננאל בר גוריון סובר מרובא סקטבו ומכילא אתי' הוא סובר רשידו אפילו כדומם.

ברם דעת רבי נתן ערבה ביאור כי מס'ג' אם עניש הוא ענין של נטול אי"כ למה פ"ל שאפילו ואב ובלבד, ואם אצור וק ענין של נטול לחוד אי"כ אפילו סקל ואפילו רועת.

סדר י"ל דפ"ל ל"ב נתן שלחי יש שפיר יצי' חרס וחמתה, וכן מנאיה שכתב

פגיוש ע"ן וקפ על ב"ר כ"ח ח' על גאי דאיהא שם שטיעו כל המינים את דומם בורו המבול והו"ך ואב אצל כלב וכו' ע"י"ש.

שב' הראוני בספר חסידים באת השביע' סמבט בחז"ל, על רבי שארם ובטל ט', והמלאך המטנב, בא ל"ך על מין שלו, אם צריך מה על אחוה רבי כגון ע"ן צ"ר, ח"י (המלאך) המטנב עלי רבי כגון ל"ך וכו', ולכן ואב ובלבד רועתה מאורו הח"ן ויב"ר ית"ל, וכן כתיב ודעתה אפ"ר ביצור ממה רבצת והצאת הוצאת לפי מלאך ביקש המטנב על האצור על גורם כל ה"ן הילוד האורה השליטותו ע"ל על פי גימט' הפירוש בהתאמת ל"ן אפילו, ובכואר שאין המטנב עשירעין ודקא מאורו ואב או כ"ב או רועתה אלא אפ"ר לפרע מרובאך גם על י"ד חפץ אתה מאורו ה"ן, ועל כל עניש דבריו מימימים על התמחה שיערין חננאל אצל מלאך, ובכ"י נאריך כוח משיטת רוא על הפסוק כי לא אוכל לעשות רבי וגו'.

מרד איש אחיו אדרש את נפש האדם (ט', ח').

בגנון בן נח שררה בשונג.

פירש"י דקאי על החורג בשונג ואינו נולד, ולאורה קשה הולא מסיקס אלו נאמרו לבני נח, ור"י אין על בן נח חיוב גלות כשרהג בשונג, ויש ליישב.

ואנו הננו מניקם את ברייתו אהכס (ט', ט').

בגנון מה שנה חשש להוליה עוד

בנים שמא וישעיהו, ומנעון "הקדו כבשי דוחמנא למה לך".
 פירש"י חז"ל, מכים אני עמך, שה"י נח דאג לעמק בפני רובי עד שהמשיחו וקבצוה שלא לטעות העולם עוד, וכן עשה עבדו ורבה לכאורה ראשנו של מן חזתה שלא כדון ונמו שנענינו נבי חזקתו בכוכות וף י צ"א שלא רצה לעמק בפני רובי משום שראה שיצאו ממנו רשעים ואמר לו ישעיה ביהו כבשי דוחמנא למה לך מאי דמקמדת איבעי לך למנבא ומה דתועה קבר קורשא ברוך הוא לבבדו. ומשנה כסון שה"י שלא כדון למה חזתה הקב"ה להבטיח לו ולברות עמו ברית.

והנה בחסד כבדו וף ס צ"ב ברית דין ופי כבשאי שספודי לאדם לטעם את עמנו פמדת פרו ורבו אצילו כשיש לחשוש שלא יצמדו העולמים בהרס, ומבואר שאם כבר קיים מצות פרו ורבו שפיר יש לו לחשוש, ומענת, לפיו י"ל דשאני האב שכבר קיים מן מצות פרו ורבו וא"כ אבאי קשה.

מירו זה הלוי בששנות התאים בבטי יבמות, ולפי בת שמאי בהשגחה שם ברוך ס"א צ"ב עזיבים שני בנים ולפי בת הלל בן ונת, והבבירימא ברוך ס"ב צ"א איתא שלפי ברוך שמאי עזיבים ב' בנים ובי בנות ולפי בת הלל בן ונת, והבבירימא עשתי שם איתא שלפי בת שמאי יצאעם צ"ב בן ונת ולפי בת הלל בן ונת, וא"כ לפי הערות שצ"יבים גם בת יצאע שפיר לא קיים פרו ורבו ולכן לקים מחזקתו.

תפיס צ"י ליקל פמדי בדיקתה על ידודו אדם רי, ביהו [א] שזנונו על שאלה זו האם גם לפי שאינו פצודה אצירען

שכבדו כבשי דוחמנא למה לך וכו'. והבאנו שהמג"ז אמר שלא אצירען בן, ושקשה על זה מדרבי רש"י בעדה וצלה שאמר לכן אדם הראשון דבר זה אצירען ששקן פגדות בפניו ורבו. וזאת שיש ליישב ברוך אצרת, והיינו שראשנו של חזקתו וזאת לטובת הקב"ה ולא לטובת עצמו ולכן אמר לו ישעיה ביהו כבשי דוחמנא למה לך, אבל מן התבין לטובת עצמו דהיינו שאינו מוכן לתקום שיהא אדם חריב אצור הקב"ה אם בפניו של דבר לא יעלה לרענו, כי מפני שעבודתו לר"ה, ושעה זו היתה שעת, ולכן תקום הקב"ה עמו ברית, מירו גם על זה קשה מצדה וצלה שאמר להם אדם הראשון דבר זה אצירען ששקן פגדות לטובת עצמן.

אדור כנען עבד עבדים ויהי לאחורו (ט', כ"ה).
כנען אם כל העממים הם כנען.
 פי בחזקת וף י"ג צ"א והגן מן קודם לבדי כנענודו (למחלה ולחזקתו), ובגם שם כירמען בייבא דראבוי רשבי"י בשלל שוה ויהי בשלל אדור וזה לא היה בשלל אחו, ולאורה מונח רשבי"י הוא שכבודו של עבד עבד בא כנען שנתקבל באדור, דאם לא בן ויהי לו לחלק בין העממים, ויחזק לעמו שנתנו רשבי"י הוא ולעמו קר עבד בודאי לא היה בשלל אדור אבל מעבד יש טיבה לחשים שמא הוא נאלה סווד בשלל אחו.

ועיון גם ברכ"ס פמדי מלך, מוחת עמם ויהי סוכה ויהי עמו תפיסו סווד בני ביהו של אדם עמם וחזקתם במקום ועמרים, מוטב לו להשתמש אצלו ויהנו

מי אחרים יתקן ויפקד מנצטו, ולא יתנו בהם דרע חם, שכל המרכב עבדים ככל יום ויום מוסיף חסד ועדן ועולם וכו' ענין. וכן מובין משמע שכל עבדים הם כמנוען, ויטעום וכו' טוב משימטו שנמצא שהיה מתנה לומר הם ודם כמותם דבריו ויחזק לומר וסיל שלעולם רק מוקדם עבדים הם מהם, רק שיש לו לחוש שמא זהו אחד מהם.

ביום ש"ן ביה"ט ביקודותין דף כיב ע"ב ברוח שיהי נקמה כסבה ח"ל, וכל עבדיו מוכנים כמנועים משימטו לומר, אלא שכל עבדים נקראין על שם נעמן המרכב ויחזק כי עבד עבדים ענין, ויהי לחרואי שחזק גם עבדים משימטו אמות, רק שכולם נקראים על שם נעמן כיון שגבו נעמן כתיב עבד עבדים, ולפי זה ע"כ על רשבי" מדידות עם, והוא נמצא שאין כל הנכבדים בכלל האזור.

ולפי רש"י ביקודותין צ"ל שאין מנהג רשבי"י במה שאמר שכל עבדים היו בכלל אזור לומר שכולם היו בכלל קללה נעמן, דהא לפי זה בודאי יהי מוכח דליכא עבדים שאמות אחרות, אלא מותרו אר"ה שכל הנכבדים הם בכלל מדידות שנקראו רבי אזור כדודינו כמנשה נעמן שבערות נקראת דבר אזור, וכן נראה מנתיב רש"י בהריות שם ברה בכלל אזור ח"ל, בכלל אזור נעמן, לא כפי זה קללה למנען בודלה מזה שיהיה עבד לאזור, וכפי שכל עבד היה זהו בכלל אזור ענין.

כיום נבנת דעה רואה מלוג חכמים על דברי רש"י ביקודותין ששייך עבדים שאמות אחרות, ודעה נבנת מהפסיקים

מפרשת בהר, ביקרא כ"ה, מפרקים מ"ד ומ"ה, מביאר שיש מציאות של עבד נעמן שנמצא על אמות אחרות, וכדברי רש"י ביקודותין, רק ש"ל מדידות חכמים היא ששפילו אף על פי דין והי אר"ה מאמה אחרת אבל בודאי מפרקים בו מודע הם והיינו שהיה לו בודדותו העובדת של דוד עם חם, וכן י"ל גם מדידות רשבי"י.

כיום מרש"י בהריות מביאר מביאר ולא מוכרבים שבידאי מפרקים בו מודע חם, אלא ש"ל שייך עבדים שאין להם שום קשר מלל עם נעמן, והוא אילו ש"ל מוכרבים אי"ל למה לא פי כמשיטו שכל עבדים היו בכלל קללה נעמן כמס.

וגם מובין ביקודותין מביאר ולא מוכרבים דהא אם ש"ל מוכרבים אי"ל למה לא פי שנקרא כולם כנענים שמים שפירושם הם מודע נעמן כמס.

וענין בניסין דף ל"ח ע"ב דמביאר שמוחו לשודר עבד נעמן ולעבדו על דעה של לעולם בהם הנכבדו שכלל לאפשרי המילה בעיבור, והקשה בהי חוכמין בהשטמות שם אך המילה בעיבור ודעה את דעה דאורייתא של לעולם בהם הנכבדו, והי חוכמין יסוד דעה ודא ענין והלא של לא התם שעיבור מביא שלא לית ליהם מדידות חם, וכאן כשדואו משחררו כ"י לקיים המילה בעיבור יהי אך זה חכם אלא לעוד, והקשה הרשב"א ארץ אפסר לומר שיהו יסוד דעה של לעולם בהם הנכבדו, ולא מודי למה ממה חכם אפילו לוי חכם אר"ה כל שכן לעבד מנען שחייב מדידות נאשה, מודי י"ל שרשב"ן לא נאמרו

לומר שאסור לחתום להם כל מתנת נתנם, אלא כוונתו היא רק להורות, ועל זה כתב שהאסור הוא למת להם הירושה ורי"ז זה נ"י, והענין לומר כי הוא כי נסמכה שישוה האסור את המעשה כענין ענינו, אלא יסוד האסור הוא שלא לבטל קללת עבד בעדים ורי"ז לחיות, ובהו נקטין פניו הכסאי שקללה אל נאמרה בידיו שיש אחר ענין, לומר לשמור דהיינו ומה שטוב לאמרו אם לא יהי עבד, ונביאם בבואו זה נקטו בתנאי של בעדים הם מודיע הם שריי כהנא שהעשה של לעולם בהם שהענין בו קללת נקטן.

ומשם המינים (י"א, ט).

בענין אהבת הקב"ה את השלום.
 פירש"י וי"ל, וכי אורו קשה של דוד הכבול או של דוד המלך, אלא לא שטעו די בקיף אלו שטעו די בעיקר לאלהם כי, ואלו שטעו ואלו לא נאמרו כי הושלם, אלא שרוד הכבול היו נולדים היו נחנכים אהבה ורעות ביניהם שאסור שפח אמת וברבים אחרים, וזה לפרות ששנאו ההחלוקת וניל השלום כע"ל. והנה הוסיף שריי ביהודים ורי"ז באמת רק כן השפה ולחוק, שריי אם היי שואל מנעו לבנה וריי נותן לו טיט היי שער עליו ופדעו את מוחו וכמו שהביא רש"י לעיל, ורק וריי "וירגיש" אהבה ורעות ביניהם וליסוק וריי אבול אל יחבה ביניהם אהבה ורעות אהבה, ואעפ"כ גם זה חשבו יקרי להקב"ה.

אלה תולדות שם שם בן מאת שנה ויוולד את ארפכשד ונ"א (י"א, ו').
 א. **בענין מה שאברהם נטל שם** הענינה דורות טעמה ע"י יסוד. ענין בפרק ה' דאבות שמה בו רמזן עשרה דורות ממה ועד אברהם לזרעו כמאן אך אשים לפניו שכל הדורות היו כמקסימום ובאין ע"י שבא אברהם וקבל שם כולם, ופירש"י וי"ל, נוסח אורי, חסדו שריי ראי לכולם אלו דורות כמנהגו קבל אברהם על עצמו כע"ל, וביטוי ימה שם פי' וי"ל, ועל שם כולם, ואעפ"כ שכל אדם יש להם חלק בן עין וחלק ביהודים, אם יוכח יסוד חלקו בן עין, אם נחמיה בירגו יסודו ביהודים, אבל נסחא שכולם נעמד לעשות נוסחא וזה אתו עשה, והבידו ביהודים ענינו וענין ענינו, מזה דודו נוסחא שישול חלקו וחלק הבידו בניע כע"ל, וריי שפירשו שהנחתה היא לשר כמנו הרשעים.

מזה ענינו כמחזור וריי שמהם שירוש אורי וי"ל, וריי מודין כל המלך בודין שיהו והוציל את כולן מן הקב"ה שריי לו על שהחיי את כולן לפי שאין הקב"ה חפץ במיתותן של רשעים והוא אורה אותם ודך השביח וריי כע"ל, והנה גם רש"י חזיר ענין זה לחלק שם כמשה נ אבול לא שפדעו שהיה משה שיהו המנהג כע"ל שריי כולם ואעפ"כ שמהם שם שנתן לו הקב"ה כמכיל וריי "וישר נולד", ולכאורה דברי רש"י לחלק שם מותרים את מה שכתבו מדבריו על משה כי שלא עשה המעשה, אם לא שפדעו שריי על משה בו קאי רק על הדורות שקיבנו לו ולא על דוד.

והנה רש"י בטענה זו שם חזיון עין זה שאברהם אבינו הווינן בחשבוה כד' למר למה הקב"ה לא פרג מהם בדרך שפעה כפי נח, כדוד וביטו יתה שם כתב טעם אחר וחיטי שאברהם אבינו בודעת ענשו חיקן את כל מה שהם לקלקל.

ב. בענין אם אברהם היה באמת הצדקן והיודו באותם היות.
 עין עד בריש"י על טענה זו שם בפירושו הראשון שכתב וז"ל (שקבל שטר כלט), לפי שער טה לא היה צדיק בעולם כל כך שיחול חלקו וחלקם בעולם ובא עב"ל והבדילו מטעם שילולים היו שם עד צדיקים רק שלא הוצעו למדינת אברהם אבינו. ובאמת היה גם שם ועבר (וגם אפסכד שיה ויקטן, ע"י המחור ורש"י).

כיום עין באבות ורבי נתן בפי' ל"ג ברישא או רשיא שיה היות מבו ועד אברהם, ופי מה שז"ל רש"י על פ"ג אלא ללמד שכל אמת היותו היה בטענין לפניו ולא היה אחר התן שחלק בודתי הקב"ה עד שכל אברהם אבינו וחלק בודתי הקב"ה שאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי, ומשע כמדינת זו שאברהם היה באמת הצדקן והיודו עב"ל אמת היותו.

דוא אין לומר שטענת האבות דר"י היא להודו כולו, והמחנה הוא למר שלא היה דוד אחר שהטלים את הקב"ה, אבל באמת היה שם יחידים, דוד אפר, דוא גם אפי' הווי ש"ל אברהם אבינו היו עוסקים עבדה זרה, ואפי' כותב דקא על יחידים, ודווינו שלא היה שם צדיק אחר, ואפי' ציג

על האמת דרבי נתן כנגדו דוא שפי' היה שם גם צדיקים אחרים.
 איברא, אולי י"ל דקא על הודו לפי דברי רש"י על טענה זו והמחור ורש"י שהבאר בק"א שעת הודו שלו הודין בחשבוה

ועי' פ"י כמא רחמים על האר"י שם שכתב וז"ל, לאו דוקא, דוא איבא שם רב, ומפיקא היה נח חי עד שה"ל לאברהם דוח שנה וכו', (ורח"ן) א"י רש"י ורבי קבלו מנת, תח קבלו ממשיכה ודעמי, אבל אברהם במחור שלו היה כולם עבדו עבדה זרה והוא מעצמו נמטור, וכונתו לא היה אחר מהם שחלק בודתי הקב"ה ויטו מעצמו כל מלמד ע"ל.

הנה גם טענה לתעיה היות פאריס הראשון עד מה התן שם שחלק היה פנעיון ובאן, ומבאר בטנן אבות (לחשכ"ן) שם שטענין ובאן קאי על כלל הודו, דוא היה שם צדיקים יחידים נתן שיה חטך ומחשלת.

וגם רש"י חז"י (במאשית ה', ז) כתב שיה שם צדיקים יכבדו ממשיכה וכיצא ב"ד.

וחל"י יקר שם (ה', ז) כתב שכל אלו שנומרים במשללת העשרים היותו היו צדיקים עי"ש.

ורש"י והב"בן שהבאר באמת היותו ידעו שלא כולם היו צדיקים כל כך בודלים שיהו ראויים לנס ואריות טיבן מוסרת (אבל גם לפי דברי שם עי'ין יתכן שלא היה בודר רשעים, וכן עי'ין יתכן ששפיר היה ביניהם יחידים ששפיר היה ראויים לנס.

ובבבב"ב ביה פ"י ב' מפקא י"א איתא

עמדו ששים וזו ולא הי' בהם תועלת ולא עמדו בהם עזריק וכו'.

ג. בענין מדינתם שם ועבר לעומת מדינתם אברהם.

וזהו זה מזה חזקו מרובי רשי' וניל שהבאנו לעיל בספון בפקים שאני' שיו או שם ועבר אבל סכל פקים אברהם אביו הי' גדול מהם וכו' שכתב לזרוא שער עשה לא הי' עזיק בעולם כל כך וכו'. ועיקר זה כיצט' ברא מלה' עמדת כמכנס הי' שכתב וז"ל, וחי מולך ואברהם אביו וקראו ומקבו' חכם מני' לעד ועמ' וממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ ענן

שנס אברהם אביו לא שיבו עלמים בארץ ענן, וזהו רשט ליישב כזה למה שם ועבר לא שיבו עלמים, ועל זה כתב שנס מה קש' כי זאי עננו כמכ עמלה עמלה אברהם אביו כי הי' קראו ומכיו', וזכ' למה או אפטר לומר ששיבו אברהם אביו עלמים גם בארץ ענן, ושם ועבר לא שיבו כמז' שלא קראו ומכיו' אלא רק הודיעו לאלוהיו, ופסקו נילה עמלה אברהם אביו.

וימת ורח' בחורן (י"א, ל"ב). בענין מה שפטר הקב"ה את אברהם מפיבוד אב.

א. עי' בריש' פסוקי' שבאנת מה היה חזקו, רק שנכתב כגון ויהקים ומתקב מתחיל של חרח לישאט של אברהם שלא יאז' חובר מפורסם לכל ואמרו לא קיים אברהם את כבוד אביו שהניחו וכן וז"ל לפרק קראו חכא מה (ס'א) ועוד שהשנים אפי' בחימים קורים מרים. ופי' לו הקב"ה ל' אפי' שושן כפיכור אב ואפי' אפי' פטר לאחיו כפיכור אב ואפי' זכ' למה הי' הקב"ה עזיק לפטריו, ולא אברהם אביו הי' כן נן וכן מי אפי' חייב כפיכור אב אפי'. ועני' פקים כל החוזה כולה אבל זה הי' רק לאחיו מילה ומשכ"כ ההושי'א בב"כ דף ט"ז ד"א ומכמות דף ק' ע"ב.

טווח יי' ליישב שהבנתה היא שפטר אודו גם לאחיו שמימלו' כפי' יש לתקומה על דרך זה וזה לאמר שכל גם בלוא' לא הי' חייב כי כבר לא

וזהו קראו שנאמר קראו קם כשם הי' א"ל עולם וכמה הראב"ד וז"ל, היא הנהג' אפי' קשרו וזו שם ועבר, אך לא הי' מודים, ואפטר כי מוחין וזו ולא ארזק להם שיפטר את עלמיהם לפי שהיו מתחבאים מהם עד שכא אברהם ושבר עלמי אביו ע"ל, וכתב שם הכסף משנה וז"ל, ולענין הנהגה הראב"ד וז"ל העניק'א לתש' שאברהם הי' כמכל, ושם ועבר וזו בארץ ענן, ושם לא שיבו אברהם ותלמידים אלא שיו' קראו ומכיו' אומנת וזוהו, ושם ועבר וזו מודיעים דרך הי' לללפיויהם, אבל לא נמסורו לקראו וללכו' וכו' אברהם, ועל כן נילה עמלה הם ועבר אברהם ומשה' הוקשה לו למה הם לא מוחו ושברו, וכתב לתוך שמיחו

באנת רק שלא שיבו כי וזו מתחבאים מהם אבל ופי' כפטר שבנתה עמלה מדינת אברהם, מפוריעת. מוחו לא המניח מה הודיעו הפסק משה כזה שכתב

הי' בנדר אביו דהא אברתם הי' החלה לנתיב משעה שניטול כמטאר בחנינה דף ג' צ"א ונחסי' שם, ואיכ' הי' כקטן טעלה. סידו צ"י תרביבים בפי' מלה' מריתם הי'א שכתב שני נדרים באביו פקעת כבוד, והי' אברתם קיים אצלו עיניו הפעילין שדואו רק מרובגן, ואיכ' שפיר הי' הקבית צירף לשפיר.

ועוד ויל' דעה שהי' נחשב בנדר ישראל הי' זה הי' רק לחומרא, אבל גם הי' עליו דין גן מה לחומרא, ואיכ' נמצא שבתה הי' שפיר נחשב עדי' אביו ומסר'י' כסיון סמכות ישראל הי' נקיים בעת א"כ הי' חייב לכבד את מי שהי' נקרא אביו אפילו אם הי' נקרא אביו רק מחמת הדין גן מה שלו, ויש לפלפל בזה.

עוד יש ליישב את קשייתנו הראשונה שני' אנו חייב בכבודו אב על פי מה שהראינו באבן עזרא על דברים כ"א ו"ג שכתב על מה שכתבו שם בפת דודי' וזככתה את אביו זאת אמת' הו"ל, ולפי דעתי שחייב כל אדם בשקול הדעת לכבד את אביו ואת אמו בחייו ובמותו עכ"ל.

הי' נסמך בו חייב בכבודו אב ואמ, סיורו מתקשר דבריו עם בנה וז"ל וסנפס ונכנותו שהמאכל בלדום פסגתו ישראלית כי היא מחודרת, אם נדרתו כאשר נבטית עכ"ל.

ובקורת רבינו נסים נתן לפני ט"ז בכות (קדוש לחילתו) כתב וז"ל, כי כל הפנות שנתן הלו"ן כמטאר ובאונתא ולבאב כבי' תלמידיהם כיון פן היום אפי' כיה אלקים אביו על הדין ועל דעתי אחרת ליהי' דודים וכו' עכ"ל, וזו נחשב שפיר חייב בפנות טעלות ולפי' צדיקים

לכלול רעיות ונתיבה בחי' פנות רק כ"י לחייבו סתתו.

ב. עוד יש להעיר שהי' שיר' לחייבו בכבודו אב רק אחרי שמתה עשה השוכה (כמו שהביא רש"י להלן על ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וט"ו, ט"ז) שמתה עשה השוכה, דהא שטרותם מלכבד אביו רשע לפי שעת הטור מידו ט"ו ר"ע, ואיכ' ששעת דרביהם בפי' מלה' כבודם הי'א דהא שחייב לכבד גם את אביו רשע אבל כמטאר בעירוף השולחן בירוד סי' ר"ב שבאביו אפיקורוס ועובר בעברה וזה גם הרמב"ם מודה שהוא טעור.

ג. גם יש להעיר שאם נאמר כגדיל' שהי' שיר' לחייבו רק אחרי שמתה עשה השוכה איכ' אם נוסף לזה שלטנו של רב יצחק ע"י ריבדו אב ואביו' הוא דוקא איכ' נצטרך לומר שגם אביו עשה השוכה וצ"י בביב' דף צ"א שגם דאמר רב תנן בר רבא אמר רב אימי' דאברתם אמתלא בת כרובי, אימי' דהכין אמתלא בת ערובתי, והיפוך נמצא נמצא מודה שיהי' סי' שכתבו הוא מודה אבל עדיב' הוא נמצא, הי' שאביו ודעת טורתי, דהיינו בדימה לטובתו סיורו ויל' שהכוונה שם היא רק להעבירא שאברתם הי' טעור ולא שאמתלא ויתה שחודר, וכן פירש הרמב"ם שם, ונשתה ארובה, אולי נשענע לרוחן דהיינו שאמת לא עשה השוכה כי אולי עשה השוכה הי' עירוף לרמב"ם להלות את הטהרה בה ולא באברתם.

ד. עוד יש להעיר דעה חזקת שרבי יצחק אמר שאמר לו הקב"ה לך אני פוער

מכבוד אב ואם, והומנה היא שמה שמה
 לו בפירוש לעוב את אביו ונלל טור
 מכבוד אב ואם ועל זה אמר רבי יצחק
 שרק לן אני מצוה לקיים את המצוה לעוב
 ולא לקיים מכבוד אב ואם. אבל אחרים
 שפיר חייבים במכבוד אב ואילו במקום
 מצוה כי אין אבי מצוה אותן בפרוש
 להצוה מכבוד אב ואם כמו שאני מצוה
 אותן בפירוש לעוב את אביו. ומכלוא
 אחרים שפיר חייבים במכבוד אב ואם גם
 במקום מצוה, ומצוה צ"ע דהא גם אחרים
 שטורים בהצוה במכבוד אב ואם במקום
 מצוה גם בלי ציווי מפורש דהא איזא
 בקדושתן דן לרב ע"א ממצוה שאי אפשר
 לעשותה ע"י אחרים ודחה מכבוד אב
 פירו דביל קשה אב ודחה עשה חביבה
 בשאריותם ור"י בבר בחצונו, אבל אם
 ה"י חייב במכבוד אב בחצונו עוד בחצונו,
 איך יוצא מטהקב"ה ציווהו לעוב את
 אביו ו"י כבר באמצע המצוה של כיבוד
 אב, דהא אביו רגה שיהי בחצונו, וא"כ ה"י
 כבר באמצע לקיים דבר וכן, וכן כבר
 החרדים בש"א מפתח שמה את כ"ו, וכן
 מהר"י קאשטור בהנהגותו על שיער כבוד
 ס' ר"ט, שהיכא שורא כבר עסק במכבוד
 אב אחרון שהחזיקו במצוה טור, וכן
 המנהג, וטור אפילו במצוה שאי אפשר
 לקיימה ע"י אחרים, וא"כ שפיר ה"י הקב"ה
 צוה לשמרו, ומסוף דבר רש"י כאן
 מביאר שבתוך עוד לא עשה חשבה אשר
 לכן קרא מ"ה, אלא שיש שתי נרצאות
 בשי"י, והרמב"ם שלפניו היא בלי המלה
 יעודי, אלא ה"י זה חלק מהמשט הנ"ל

שהבאנו מרש"י, וה"י זה כעין מקף לרבויו
 הקדושים, וה"י שנים אין זה שיקי נמו
 לומר שנת בחצונו כי באמת ה"י יש בבחינת
 מה בין שהשנים בחיובם קריון מהם,
 אבל יש עוד נוסף ביבוי רש"י שנתים
 יעודי שהשנים בחיובם נקראים מהם,
 אשר לפיו י"ל שזו משט חדש למה חזבו
 שנת בחצונו, אשר לפיו יתכן שלפי הדרך
 הראשון שכתב רש"י כבר עשה חשבה
 בחצונו, פירו דחזו נראה שנים לפי הרמב"ם
 של יעודי ה"י זה מקף לרבויו הראשונים
 כי אם לא כן קשה למה דוקא בחצונו חזבו
 וה"ה כשנאמרת ה"י עוד ה"י, ולא כתב כן
 באיזה רשע אחר.
 ועוד יש להעיר דאפילו אם ה"ה שמה
 חשבה בחצונו אין זה נקרא שאבותם ה"י
 כבר באמצע לקיים כיבוד אב כי י"ל שכל
 טור ודחה הוא מצוה בפני עצמה וא"כ
 יוצא משפיעותו הקב"ה ה"י. ענין בפני
 מצוה חזשה של טור וכן בפני המצוה
 שעיווה נעשיו הקב"ה.
 ועוד דהא נחשבים שורא מקיים כיבוד
 אב על ידי עצם המצוה בתוך המצוה ה"י
 זה וק אם יש לו סיבה לעוב, ואביו רוצה
 שישאיר ויפלו יעוב, וה"י הוא נשאר בכלל
 ועוד אביו, אבל רוצה שיען לו בכלל שום
 סיבה לעוב את המצוה, וה"י נשאר כאן גם
 בלי ציווי אביו, אין זה נקרא שורא מקיים
 מצוה כיבוד אב, וה"י הנכא לפני הקב"ה
 ציווהו לא ודחה לו סיבה לעאת, וא"כ
 יוצא מהכבוד אב והמצוה באים יחד
 באחד.

לך לך

לך לך מארבע (י"ב, א'). מעין עשרה נסיבות.

נהג בפרק ה' דאבות וכן שאברהם אבינו נהנה בעשרה נסיבות, והמבוקש יראה שום פתולקס לפני פניו. מנהג אחר ה' נסיבות שבהן לכושר בהם היו צורך מוחות נעזרים וכל אנשים, באופן זה נעשה, וכן הנסיון של מילה ושל כבשן האש והקפידה, והוא ענין ה' נסיבות כגון לנסות על הבהמות שיהיה לבינם ולרשע ארץ ישראל, שיהי לעמנו במדינות אלו לא היה רחש כל עשום דה פנטי, אלא היו נסיבות כמחשבים, והרבה שהיו צורך לנפול ולחשוב וכן רב ולצפות לקיום הבהמות כלי לאבד את האמות והמבוקש והנבב ויהו המדינות.

וכאשר אברהם אבינו היה מוכרח להצטרף בענין המונס, כי יש מנה אחר של בן אדם שמסוגל לייס מוחות נעזרים דה פנטיים לנסן קצו וקצוב אבל אנו מסוגל לעמוד וכן רב במצב הרוש אמונה ומסוון וכל יקום, ומאריך יש פנה של בן אדם שמסוגל לעמוד במחנה הזה של נסיון אבל אנו מסוגל לייס מוחות על אנשים דה פנטי, אבל השיעור קומה של אדם השלם דרוש את ענין המוחות, ומשיה' ה' אברהם אבינו מוכרח להתחמם בעשיהם.

וילך אתו לטו (י"ב, ד'). השתלשלות מוריוצותיו של לטו.

נהג כן כחוב וילך אתו לטו, אבל

לחלו (י"ב, ה') כחוב ויקח אברהם ויהי איתו לטו בן אחיו וגי, והי' שמחילה כחוב וילך אתו לטו ומשעבד מעצמו ומימח, ויהי כחוב שאברהם לקח איתו עמו, ויעז על שיעור הלשון.

והאוי החיים ביהוה וילך ויהי כחוב את הלשון וילך איתו לטו מלא רעה אציה לנפלו כי רחבית אמר לו לך רחבית אברך, ואיך לא היתה לו רשות לקחת קרובו, רק שלוש התעקש לנבוא והלך אתו מעצמו עיניו, כיום אכתי לא יושב בזה את שיעור הלשון למה לפסוק' כחוב שאברהם לקח איתו עמו.

וייל שיעורם שלוש רעה למה אנו, אבל היתה במחשבו להפשיא במדינתו והקדמת ולא לשנות דעהו, ולכן כחוב וילך אתו לטו, כלומר שהלך והליכה עצמאית, אבל אברהם לא הסכים לזה אלא לקחת עמו, כלומר כחובי שישנה דרכו, והיתה להשיעור עילו, והטעם יבטל את עצמו לזרבו של אברהם, ולא הסכים שלוש וילך עמו הליכה עצמאית, ולוט בעל כרחו הסכים לזרבו זה, ועל דרך זה ה' מותר לאברהם לקחת איתו אתו, כי ע' שאינן את דרכו של אברהם כבי לא ה' כבוד ויעז אברו כי עוב את דרכו בית אברו, ותוקף לילקח כחובו של אברהם אברו.

פיהו ע' מדרוש רבה כן אצוא בזה-ל, וילך אברהם אברו רב אלו ח' ג' ולוט ששל לו ע'כ, ולכאורה המונה היא

לרוש בן כסוף הפסוק זכתי וליך אתו לט, וזהו דלא כדכתיב הניל שפסקו זה מורה על הליכה עצמאית ולא על "שפס לוי".

והנה לוחן (י"ג, ה) קטשוו אברום מפעוים כתיב וגם לולו הוולך את אברום ווי נאן וקרי ואחלהו ויהי שנתם כתיב כבו הסנאן הראשון של יוולך אתו לטי" אשור ביארנו שזה מורה שמתחיל להשאר כדוריהנו הקדמת, ויהי שחור לוט לכוריהנו הראשונה של יוולך אתו לטי" (אלו שנה הליכה כוז עם אברום הפסקו כזי לרשם לו להחשבו וכונו שפסוטי" עם שהליכטו עם אברום נתיח לו להחשבו).

והנה יש עוד דברים בתוך הפרשה שבמאריה הישב והמבנים לטי מה שהראנו בתוך הפסוקים וגויל, והנה כשלוט נאמר מאברום כתיב ויסע לוט קוקס (י"ג י"א) והכי רש"י שלוט אבר או אפי" לא כמבנה ולא כמליקו, ועוד כתיב רש"י עם (כל פסקו ידיל על מני רכתיב שאחרי השרד לוט מאברום רבי ה' אתו ככל זמן שהי' לוט אצלו פריש כמנו הדיבור, והא בחמילת הפרשה כשהי' אברום כסמך "ורא ה' אל אברום וגו' אצרי שאלו ה' עני הרי זה ששום שבאחת שעה כשי הוי, ולפי דברינו גויל כל זה מבואר בתוך הפסוקים, ויהיו שבויתו אברום כסמך לוט ויהי עזי "שפרי" וכדכתיב יווקת אברום את לטי" וכמו שביארנו, וקו אחיכ כתיבה הדרגתי של ילוט הולך את אברום אפי" זה מורה שחור לכוריהנו הראשונה של יוולך אתו לטי, ומכילא פריש הדיבור מאברום.

ויט אולה (י"ב, ח).
בענין מה שנתנה את אהל שהה תחילה, ובענין אם יש חיוב על אדם לכבד את אשתי.

פריש"י ודיל, אלה כתיב, בחמילה נעט את אהל אשתי ואחיכ את שלו עכיל, וכן איהו כבד לטי כ"ג, וכסם וקסן יוקס כי איהו צויר לכבד את אשתי ויהי מנופו, וכן איהו כתיבות דן סיב ע"כ והרי האהוב את אשתי כנפו והמכבדה ויהי מנופו וכו', וכן פסק הרמב"ם בספ"י כהל' אישה וד"ס ודיל, וכן פון המנופם סחיה איהו ככבד את אשתי ויהי מנופו ואחבה כנפו עכיל, מורה ע"כ מקודשין דן ל"א ע"כ דאיהו שאם אביו אכרי לו השקני מים ואמו אומרת השקני מים יהי הוא צריך לשפוט לאביו כי "איהו ואבן אחיכם כמנו דאביו, ואילו לפי גויל ויהי גם אביו חיוב כמנו אביו, ואיכ היה שיל שאתה ואבן אחיכם כמנו אבן, וייל שכותבה מלכבד את אשתי איהו להמנון השקוט של הלה "כבוד", והיינו עשיית מעשים ודבורים של כבוד, אלא הכונה היא לפסק לה ביטוי נאמן, כי כבוד קריא תכבד של השרה וכמו שפסקנו שכיב יוחנן יהי קריא לישאוי מכוונות" כדאיתא בשבת דן ק"ג ע"כ, וכן איהו ע"כ ב"ק דן ע"כ ע"כ ובמנהגין דן ע"כ דומים ע"כ ודאיה שנקראו כן כי הם דומים כבוד להולכט.

והכונה כמסבדה ייחודי מנופי איהו שישפוט על כבוד אשתי ויהי כסם כמה שהוא מציא על הבנים שלו, ולפיז אתי שפיר הלשון של "יהי מנופו", כי על

המובן הפשוט של כבוד לא שייך לומר ייתר מנוטה. ולכן בייחוד עם כתב העתים בלשון הגמי של ייתר מנוטה, אילו בריבוי נשואה שייכת לכבוד אז מעלה כבוד הויל, וכן נודע ונמנה על האשה שהיא מבכרת את בעלה ביוזם מראי עיני, וזוהי ממשותפת הנוחה היא לכבוד כפשוטו, ולכן לא שייך לומר יתר מנוטה.

שירי שהמוריאית במבט רחב יביע על ההכבדה יתר מנוטה כתב מנוטה כדרכו הויל וזיל. והכבדה יתר מנוטה. והיה להלכה בנרמם סמבדום יתר מנוט דאמרינן קיי למאני מכבדתי וקיל עיל.

והפ' גזיל גרימם לכבוד להו נטה אלה חיללה, דהא לפי תייל אין פקום לברי העין יוסף שישען בן שמוס 'מכבדה יתר מנוטה'. וייל שנטה אלה חיללה בגלל הדין שחוזר במבית רן פי יא ששם רב יזדהו אבי רב שמוס לארם שימל קיום שיון מאלל להבטו שמוס ונחמ ששם שיון להבטקן הודו ואללה ונשענ. דחונקן מוס שקודם שארם מאלה את שמי הנוף של עצמו הרי הוא שירי למלא את ציפי הנוף של אלו ששענאם כחומרן שירי מנוט וזיכר הויל, וכן כריבי המוריאית. מנארא בחולין רן פירי יבי. דאמרינן שם אבי רב עירא, והנוט אבי לה לה ששפי' דוב אבי והנוטן אבי לה ששפי' דוב אבי, נאי ונרמם טוב איש חנון ואללה וכלל בריבי מנוטה, לעולם אנון ארם ויזכה פחות מכת שיש לו, וילכט ויהפכה ככת שיש לו, ויכבד אשמו ויבנו

יותר ממה שיש לו, שהן חליון בו וזוהו הלוי כפי שאמר ותי העולם, ופרישיי וזיל, מוחה מפה שיש לו, מוחה מכדי היכולת, וילכט ויהפכה לפי היכולת שלא יתבייש, וכבוד אשמו ייתר מנוטה היכולת עייל, ומשענ שמוס והנוחה מכבד את אשמו היא לביטוד וימסי ולא לתודת כבוד, ובמאת בן מוחה ממה דאחא כנמי כן גם לענין בניו ואלא שיש לו לא חומר מנוט דהא כפי בניו לילכט שיש חייב על כבודו וגם לכבודו יזא מנוטה' שם שורה שערך להקדים אשמו בניו לכל הערכים וכמו שקטנו לענין ויש אלהה וזוהי מהשענ גזיל שמוס חליום בו ואילו הוא הלוי כפי שאמר ותי העולם.

הדרייל בפדושק על כריש יתר עם פי' שהשענ ששענ כן הוא שמוס שהשענה וחתה שורה על אלהה וזוהי עשה כן בשביל כבוד השענה, וכפי מנוחה כוונה כתב שידיו נגיחה אלהה כי כל כבודה של כת מלך פניה.

הנה נא ידעתני כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א).

בענין מה שאנשיה קיים את כל התורה.
פרישיי וזיל, כריש אנדה מי ענשו לא הוירי מן שהן צניעות ששענאם ועכשיו הוירי בה עיי' מעשה עייל, וכן איתא בבב' רי' טו' י"א, ועין במוריאית שם באמצע רי' עפרא לפומי' ארצוב ובר' שוקעה דהא אברום קיים כל היתרה מילה ואפילו צדוק השבילו ואיך אין עבר על בה שמוס רב וזוהי אבי רב כפדושקן רן מראי עיי' שאמור לקיש אשה

יותר ממה שיש לו, שהן חליון בו וזוהו הלוי כפי שאמר ותי העולם, ופרישיי וזיל, מוחה מפה שיש לו, מוחה מכדי היכולת, וילכט ויהפכה לפי היכולת שלא יתבייש, וכבוד אשמו ייתר מנוטה היכולת עייל, ומשענ שמוס והנוחה מכבד את אשמו היא לביטוד וימסי ולא לתודת כבוד, ובמאת בן מוחה ממה דאחא כנמי כן גם לענין בניו ואלא שיש לו לא חומר מנוט דהא כפי בניו לילכט שיש חייב על כבודו וגם לכבודו יזא מנוטה' שם שורה שערך להקדים אשמו בניו לכל הערכים וכמו שקטנו לענין ויש אלהה וזוהי מהשענ גזיל שמוס חליום בו ואילו הוא הלוי כפי שאמר ותי העולם.

הדרייל בפדושק על כריש יתר עם פי' שהשענ ששענ כן הוא שמוס שהשענה וחתה שורה על אלהה וזוהי עשה כן בשביל כבוד השענה, וכפי מנוחה כוונה כתב שידיו נגיחה אלהה כי כל כבודה של כת מלך פניה.

הנה נא ידעתני כי אשה יפת מראה את (י"ב, י"א).

בענין מה שאנשיה קיים את כל התורה.
פרישיי וזיל, כריש אנדה מי ענשו לא הוירי מן שהן צניעות ששענאם ועכשיו הוירי בה עיי' מעשה עייל, וכן איתא בבב' רי' טו' י"א, ועין במוריאית שם באמצע רי' עפרא לפומי' ארצוב ובר' שוקעה דהא אברום קיים כל היתרה מילה ואפילו צדוק השבילו ואיך אין עבר על בה שמוס רב וזוהי אבי רב כפדושקן רן מראי עיי' שאמור לקיש אשה

עד שראונו וכן הוא הולכת, ותייש שתי
 שאברהם החזיל לקיים את כל התורה רק
 לאחי שטל (וגאח דתינו משום שרק אז
 קבל דין על ישראל, ודין חגיגת דין ג'
 ע'א וראש שגבורה ודי' הוללה לביט
 והבנה חס' עם שוא והארשן שטל
 ומשפט שוק כגא ודי' נחשב נר, ודי' בחס'
 בהריות דף ו' ע'ב שחמו שתיודי של
 מילה לאברהם ודי' לכן נה' ונג' עם יש
 לכא שמחנהו הוא כהנ' כי עד שטל ודי'
 עד כבוד בו נה' (די' לוחת גם ראי וזו),
 מרו גם בלוי' לקים, ודי' בדי' יט
 להרמב"ם על פוק ו' ראבת שטנה ויט
 שכתב שאברהם לא התהלך בערוה של
 טה' והמחלות שלמה', ואי לא קשה
 מדי' כי שלום יול ששיר ראה אתה
 מדי' ונעה בעלמא, ודי' מנפיק מדי' לצאת
 ידי דין של רב ויהיה אטר רב.
 ועי' במבין בהראשית בדי' ח' שמוני
 שלא קימו ראבות את התורה אלא בארץ
 ישראל אבל לא בתוך הארץ (ולא כשי'
 בחזית וישראל), ונג' לפי הרמב"ן לקים
 כי אברהם נשא אוחה בתוך הארץ.

ולאברהם הויכב מעבורה (וי"ב, ט"ז).

בענין למה לקח מתנת מטריה ולא
 ממלך סודם.

א. בענין אם ישראל וגוי חייבים
 לעבור מדי' לשלם חובות.

זהו מבאר כאן וכן הלוח בנעז למלך
 סודם שיהיה קבל' את המתנת של
 מדי' אבל לא את מה שיהיה חלקי סודם
 לתל' לו, ויש לכא שמעמד ודי' כי רעה

לפרוע את חובותיו שהי' חייב להאכפמנאות
 וכמו שהביא רש"י להלן על י"חלך
 למעשרי שפיר את חובותיו.

מזהו יש לוחת כי אם השגם למה לקח
 אצ"ה מתנת מטריה ודי' כדי לפרוע את
 חובותיו להאכפמנאות איכ' אך לקח ויכ'
 מהו ודי' חזון שלקח ויכ' ויח' מלפרוע
 חובותיו שהי' כתיב שהי' כבד סאח בכמה
 בכסף ובהב'.

ובאמת גם בלוי' יש לעין כוח, ודנה
 השרי בחזון ששפט כפי צדו (בשרי' עם
 כשני' ט"ז), וכן כפי צדו, הביא מראש
 ודי' בהשגה שאם אין להלוח מה לשלם
 אין סיפון אחר להסיר את עצמו או

לעשות מלאכה, וכן הוא עצמו אינו חייב
 לעשות כן וכן הוא לשון השרי כפי צדו,
 והראש' עם (בשרית הראש' כלל צ"ח,
 אות ב') כתב שסא' דאמרי'ן בדין דף
 צ"ח ע"א שגב' מלוח' לוחת שמה עפי'
 מוכן, ודי' זה ודי' באמת שלא כדן, גם
 בשיטה מקובצת על ב"ק דף כ' ע"א בדי' ברא'
 פאן וכו', וכשי' ב"ק דף ע"א ע"א עם בדי' ברא'
 נגנשה וכו', מבאר והיפטר, והשער

ששפט כפי צדו קרי' הכפיא שהמורהם
 שכתב במד' וכן הדי'א מדי' שדין
 כפון אחר אבל הוא עצמו שדי' חייב
 להשכיר את עצמו, והדי' ודי' (ולשון
 השרי כפי צדו) מדי' שנגם הוא עצמו
 אינו חייב (ובסוף הדין סיכס את הדברים
 עיי'ש, והקב"ן שיעור'ם על כבא כבא
 באות עני' מדי' שיעור' דנג' על הראש'
 ודי' אינו חייב אפילו לקבל מתנת כדי
 לפרוע את חובו.
 ונעזת לפי המדי'ם שראו עצמו חייב

להשכיר את עצמו, ומכיון ליקבל מחנות, היה שפוי ורוי ערוך אברהם ליקבל את המצוות מפרעה, ואפילו לפי המובנים שאינו חייב אבל בכל זאת כדאי היה שיהיה חייב ואיך שפוי ורוי אברהם עשה כן כדי לפרוש את חובותיו.

ובאמת נראה שכל עיקר מטבו של רות אינו עיך בן נח, אלא בן נח חייב אפילו להשכיר את עצמו, והנה הראשית בהשכרה שם ביאר בעם רות שהטעם למה אין הלוח חייב להשכיר את עצמו הרי זה טעם ששירותו הוא כמכר דרארתיך כמי שרוי ב"ז ע"כ, ודומיין מיקרא וממכר בניבטור שאדם ממכר רק בניבטור אבל לא בחובו, והרי טעם זה עיך רק בישראל וכתוב כי קרא וממכר בניבטור וממשיךן חובו, אבל מי חייב למכור את עצמו כדי לפרוש את חובו ובל שכן שהוא חייב להשכיר את עצמו ולקבל מחנות.

ועי' עדי' בספרים בני עיך ספרי' שביאר שהטעם למה אינו עיך להשכיר את עצמו הרי זה כי כתוב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, ואע"פ שכתוב וממכר בניבטור, אבל הרי ממשיךן ולא בחובו, וממשיךן מרובי' הספרי' שהמשיעט

של ולא בחובו אינו משיעט חובו ספקעט את חובו, אלא הנותן הוא שהמשיך שם איידי בנגב שאין לו מה לשלם ואיך יוצא שבוים שטובים אותו רק בהעדר של גיבה ואיך מנפיק לחובו הרי זה תוהו בעיקרל ועשנו ובה נקטין שאין מוברים אותו כי לי בני ישראל עבדים, וגם לפי ערוך לצאת שני שפיר וממכר גם בחובו^(*).

טוהו יש לדחות ולומר אימנא, והיינו שכתוב ולא כתיב בני קרא וממכר מנבטור והרי מןן שאינו חייב להשכיר לעבור אפילו כדי להשיב את נבטור וימא שלא נודעו.

ב. עור טעם למה לא לקח ממלך סודם.

ואולי ילי בדרך אחרת, והנה חזקן שאע"פ אמר למלך סודם וילא האמר אני תעשהו את אביבי' והיני אולי ילי' שהדברים אברהם טוה ויהיה כותב מלך סודם בזה שאמר והדברים קח לך, והיינו שאמר כן כדי שיוכל לומר אחי' אני תעשהו את אביבי' ולדחות בכיבוד את גדליו של חקבתי. ובאמת יש כעין סגך

אם ישיאל שאלו מרד את חובו שכיב על לא תגדל יידי' ומכיון את יאיר שכן נח חייב לפרוש חובותו כשיש לו סגם, והיינו או טעם מה שכל החפשו יולה טעמר למי נח, או טעם מה שכל נכלל בנפשו ויעים לך דרמטין במציאות ליד וין עשית חקם ויא' לטקן ללותו מוהי ריעם כן אדם לחפזו (ולא כדומים סודו מ"ט סוד' מלימם שסיכור שהמשיך של ריעים היא חובו והמשיך על שני ריעים כמות).

(*) ובמפר' על מדרשין באתא א האמטיר עערו

טט

לומר שזו חזונו כוונתי, ודעה כבד ביאר
 הרבנין שיעקב עתה של סודם נבג
 פחמרת סדון ודוכריב סיר עי וארצו לא
 החזיק, והי חזון שישת לוט הריקת
 על לוח על שעה ליתן קצת עלו
 הארצוים אכרה לו האם גם את הנבזו
 הרע הזה אמה רעה להביא מפקיטו.
 ואי רובי כשרו מהי למה לא רצה מלך
 סודם לקחת גם את הרכוש ולשלם
 לאברהם כספו ורבי או כדומה, ולמה
 התרבו לומר על כל הרכוש וכצ"ל
 כגדיל שלמה במחשבתו להשיב ע"י
 שאמר אצ"כ יאמי תעשו את אברם.
 ובאמת הרבים מהרורים, שהי נעשה
 למלך סודם גם נולו כזה שהוציאו אותו
 מהחור, והי גם כל כך נולו עי שאחא
 מהי"ל שיערי האביו כל מלני את הנהם
 של כבשו האש שארצו לאברהם אביו.
 ונחם על זה היי ראה מלך סודם נסים
 גדולים כוח שאברהם לברו עם הנבי בימי
 נחמה אל כל המלכים האלו שהישיש טעם
 לפני כן מהם וכמה מלכות, וכן ראה
 ששפוק אברהם אביו נפר היי והנך
 לחיים כראיאת נבמת דף כ"א צ"א,
 ואחרי כל זה הרישע מלך סודם כל כך
 לפחש לדחוק את נגלו הקב"ה בכיולו.
 אלא הוא ברע ורע לשיבו ורע
 לבייזתו מלך סודם הנפשי בנפשו
 מחילולו ועי סופו, וגם אחי הדיקנה
 הגדולה שחיה לו המשיך בדרבו עי
 שבהשיטה הבאת היי הקבית ערך להפוך
 את העיר.

ג. עוד טעמים להג"ל.

שירי כספי סודי חזוה שליטת עוד

כמה חיוונים, ודעה הנגיב בחקם ובר
 היי בחי"ל, ולא האמר איי העשירה, דאציג
 שקבל אברהם מנהות מנכה בני אדם,
 כמצרים ומאפיקו, ידע מבייקרים אותו
 וכדאיחא בקודשין פיר א דוקלה אדם
 ושוב מתיקם מהנה (בלבד וזה) ותיקבו
 שהם עצמם קיבלו ולא נטנו לאברהם,
 אבל מלך סודם ידע בו שהוא רע עין
 ויחשוב להנהג לאברהם, וגם לא רצה
 אברהם להשיבו כלל ולעשות עמו
 התרענות נכ"ל.
 והנה לוחו היי כשם הנבנת הגדולה
 שטפחה היי מוכרת לקבל כי היי חשיבים
 שהוא אחי שרה, וכן היי הנבנת להנסיק
 לחאח מהנה רבות, ועוד היי הנשע לנו
 בשם הגדה לודך שלמי שאברהם קיבל
 מפרת היי עי ולכן קיבל ממנו כדי שיקבל
 להקיים את עצמו להחיות, אבל מלך
 סודם לא קיבל כי כבי היי עשיר ולא היי
 לו עורך נכך
 ובכספי אותנים לחזרה להגריז מודעיןן
 ידע"ל כתב טפחיה קיבל כי אם אימר אני
 ועשיתי את אברם חרבי היי אמת (וכן
 מנוע לאביסלן), אבל אם מלך סודם אימר
 כן לא היי אמת כי בעד הרין היי הגל
 שייך לאברהם.
 ובכספי קרבן עי על המרה הביא בשם
 הבאר מים חיים, ודעה כעז הרין היי הגל
 שייך לאברהם כדון העשיל כן הגרז וכן
 גנייס היי אלו סלו (ביק דף קירי צ"א),
 וכן שלא רצה אברהם ליחמת כיון שהי
 עשה נסים, וכן אפי מלפון מלכדי
 רבתוהו הוא שאף חרבי מללו אלא היי
 עשהה זאת (וכעין וברי יוסף שאמר

לפרעה בלעזי אלקים יענה את שילום פתחו)

אם השמאל ואימנה דאם הימין ואשמאילה (י"ג, ט').

בענין החירות של אברהם לשמור על כבודו של לוט.

יש לעיין אלא הי' מספיק אם רק אחרי כמה ימים נקום ולנהו יגיע שיעשהם יעט, וביותר הי' לו לומר או אשתה חטט או שאני אטט.

ור"ל שאנשי' חטט לכבודו של לוט, ולכן חטט סאם לוט יטט מגלו אולי' אם אברהם יטט אולי' יאבור שאברהם טוין בו ולכן יהי' הוא מורחק בטוב אבל אם טענה יטטו זה ליקח זה לשמאל כבר אין טאקט שום אברהם נטט שיהי' חקבי' אבר לוי קום התחלק באין לארכה ולרחבה, ולפי' דבריו גם כלא עתווי' הי' אברהם נטט, וק' טלה הי' החלק לאימה ולרחבה.

כיוון מרש' והרשפי' חטטם נאן טטטט עלו נטטין אברהם ליכר שיעשהם יטט' אלא אברהם נטטין לומר טטט חטט לשיין אשאר אני בטטאל, ואם חטט אתה לשמאל אשאר אני ביטין, ופוטו לו כן כדי לרפנו לו שיהי' חטט לעזותו ולא יתחוק אלא יהי' קרוב לו כטטטו או בטטאל, ותי' גם בלפט' אדור' חטטאל' אשאר' התנהו שיעשהם יטט' אלא הנהוה הוא שמטור יהי' קרוב לו לחרשטו כמו די יטין ודי טטאל שקרובות זו לזו.

ואנשי סדרם הימים והטאים לה' מאד (י"ג, ז, א').

וכן בענין שפנות והתחברות לאדם רע ולאדם רשע.

מירש' וז"ל, רעים כנוטט חטאים כטטטט, מיהו חרשטם חרשט לוחקן דהיינו שדור רעים כטטטטם חטאים כנוטט.

ואולי יז"ל שרש'י' החק' לטטטו לחלק מטרופת' החלטים וטטט' שטטט, דהנה רש'י' טטט פירש טטטת' חטט' יחיק' הוא שיהי' רע גם לטטטם וגם לבריות, ועל חטט 'ברשע' מירש'י' טטטתלה ברשע, ונראה שרש'י' סובר שהחילוק בין רע לרשע הוא שהמלה רשע' מירש'תה הוא שהוא רע רק לעטים אבל לא לבריות, ואילו המלה רשע' מירש'תה הוא שהוא רע גם לטטט' וגם לבריות, ומכילא על 'ברשע' מירש'י' שהנהוה הוא שיהי' רע גם לטטטם וגם לבריות, כלומר כי פנשטי' רע, ואילו המלה רע לברור מירש'תה הוא רק רע לטטטם, אבל על 'ברשע' לא הי' רש'י' יכול לפרש כן כי המלה רשע לברור מירש'תה הוא גם לטטטם וגם רע לבריות (ובטת' כל היכא שהוא רע לבריות הי' כלול בזה גם שהוא רע לטטטם כי הוא שטר בזה על צדויו של חקבי'ו), ומטום חקבי' מירש'י' טטטתלה ביטטט כלומי' באיכות הרשעוטי' ולכיון טטט' למה כטטטטם פיר' כי טטט' ח' איחא בילקוט' טטטט' וטוריק' טטטטם למה נקרא טטט' של כ"ך אום נטטטם טטט' רשעוטי' נל' טטט טטט' רשעוטי' חזתו גם רע עייש', ולא מירש' טטטם חזתו גם רע

לשטים וגם רב לבימות, וחינו בתביל כי סהמלה רשע לחרו משתגע כן. ומענה יש לרוסיף שמונה בזה שכמו רשיי ירעים בנפשי ורא לעביות שבו ארם לטקים, ומנוחה בזה סמנה וזמאנים במתנפם הוא שריו רעים לבימות וברם באור זה הוא ולא כמו טעמא כגורו ארי סס, ואע"פ שיתכן שיהי גם רב לבימות כגופו ובגון כ"י חבלה, אבל כ"י י"ל שכן והסמ "כסמתי" סמפל עביות שון בין ארם לחיבור, וכמנפם סמפל עביות שון בין ארם לטקים, אר"כ לפי יוצא שרשיי אול לשיטת טרע פירושו הוא רק לשטים. ובאמת המחלוקת יגיל בין רשיי והתרעם חרי הוא חלוקת כמנחרין דן קט צ"א בין רב יהודה שאמר עם כבדי רשיי וכן התפסמא שורבאם עם שמויות כבדי הרעום, ולאורו צ"א אך יטל רב יהודה שרא אמורא לחלק על התפסמא, וכן על התרעם (שהוא כפי רבי אליעזר רבי יהושע דאמרינן במעלה דן ג), טוה לפי תנא, טעום טריל טריב יהודה סוכר כמגורש שברע נקרא כי על עם שהי רב לשטים ורב לבימות אטרי לפי זה יוצא שרשיי לחורי פירושו הוא רק לשטים.

כיום הדרך תביל סמנבו כרע רב יהודה ארם שפיר רק עם הדרש תביל על כרע ובשיעור חרי הוא מתאנים, ולע"פ תנא כמאור את הדרש תביל כמחומא טרש לך לך, אבל לא נזכר שם שהוא רבי תנא. טוה ארלי ירע רב יהודה שהוא מתאנים, וחרוז וולעיל כהחוקמה באר ד' כותולוהי ובכפ"כ חקפתי לייבב פאילי אמורא וטיל שפיר לחלק על תנא כבולו דאגדא

עיי"ש באריכות, טוה לחלן כמא סמפסאף מזה גם עיני חלכה, ולשון התפסמא חרי, ואע"פ סודם ורי רעם, ארע על רעור, חושאים, כבולוי ערות, לה עגורה חרי, פאר כששיות ורים, ועין עור כמירעם יתנן, ובקודישין דן כי צ"א אמרינן כביאר חפסוק כסחוב אי לרשע רב ונר טרע לשטים ולא לבימות וזו רשע שאינו רב וכבאר בתביל שרשיע פירושו הוא רק לשטים ארלי ירעי פירושו הוא גם לבימות ודלא כרובי תביל כבשיי רוב יהודה, אלא כהתרעם והתפסמא. ובפיר א' דאבות משנה ה' וכן הרוק משכן רב ואל החכמי לרשע, וכמו שם התחזיר ויחוי כותיל, ופי אמרי הרוק משכן רב כי שרא רב לשטים ורב לבימות כמו שפירושו חכמים אר לרשע רב, כון שארז ארם רשאי נבג ועולן, ואגורו חכמים שלא יאר ארם נמנן אצלו שלא ילמד כמעשי שון רבים שדמפס כמחוי להם ומתבודדן, וכל סנן אל תחבתי ענו, ואפילו יארם שאנו אלא רשע שהוא רב לשטים ואינו רב לבימות כון כי שהוא עובד עגורה וזה או אכל טריפה ובגילה וכו' עכ"ל, חרי שהוא סוכר טריפע וזה כי שהוא רב רק לשטים, ורי הוא כי שהוא רב גם לבימות, וסמנה אמורא רק כפי טרע גם לשטים וגם לבימות, והבאר התחזיר ויחוי את חנפ תביל כקודשין, והנה החרוש שם חנב כעם הקודש שמואל כעם חריי יהודה לירעא שרשעם לרע נעם התנא כמננות ליון תביל חרי זה חרי להשפיעו טרעא חרי גם להרוק את חביר, וחישי שאם חבירו אר ורע

ועיין עוד בכפסדרו ביבה י"ח י' שארבעה נקראו רשעים, וכולם הם עמוות שכן אדם לחבירו.

והחלק עליהם לילה וגו' (י"ד, ט"ו).

בענין החיות של ארצה לחרוג את המלכים.

יש לעיין מהו ה"י החיות של אברהם אבינו לחרוג את ה"י מלכים. והנה אם נאמר שאין לרשעים חיות לערוך מלחמות איתן יתבאר שהמלכים נבחרו על הצדקה בני נח של רצחיה וטילה המיולא וזו חיותם טיהרה.

עוד י"ל שגם כלי לרשעים שגשגו מלחמות ה"י שלא כדון נח וצדקם שהיו עובדים על ה' כמות בני נח וצדקם חייבים טיהרה, וה"י כמת הרשעים כפיט מה"י מלכים ה"י שיש חוב על נשים לחרוג את אלו שגברו על ה' צדקם, ולפי שיטה הרמב"ם וזו צדקת דרשם שגשגו לבני נח. ואע"פ ש"ל שחטמה הוא רק לחיוב שהרשעים הם בני מקוטו והמשיכ הרשעים הם שגברו הרשעים לרמב"ם ודרשם שישפוט את ארצו המקום, שגשגו ה"י מלכים ה"י לא ארו בני מקוטו של אברהם אבינו, אבל בכל זאת אביו י"ל שגם כה"ג י' שהוא צדקה לחרוגם ורק שאין חובו, או שלמה"ס לא ש"ך איסור רצחיה בין שדוה הוא לחרוג, וא"כ כפיין עשמה לזו רצחיה אברהם לרמב"ם, והמשמש אברהם אבינו במוטו לזון אותם לטהרה על שגברו על ה' צדקת בני נח.

שהוא שמתן רשע, ה"י הוא חייב לחרוגו (וע"י שגברו של הרשעים עצמו בענין למה נקט התא נבי קטנית לשון הפעיל), ולכאורה כפי"א ש"ך שגברו ה"י הוא חייב לחרוגם גם את חבירו אבל לא לערוך החתמות, וז"ל דרשנו שגם שהוא טוב ששגברו נרשע זוכה שהחטבות וכפדות האפא"ר שם שמתן שגשגו חיותם טיהרה מדרית ומכ"כ האפא"ר שלכן גם אפ"ר שגברו התאב ממות אביו ורשעו לפעול גם החתמות, וזו רצ"ל מלחמה וצדקה סודרית שהחטבות נרשעו יורה (משום שה"י קטן בפעול), ולכן שגברו אחרים גם בני ש"ך רע לשמים, ולפי הדרש והאפא"ר צ"ל כר"י ש"ך הוא רע לשמים ולא לבריות ולכן רק שגברו אחרים, ורשע הוא גם לבריות ולכן גם החתמות אחרים (וע"י עוד מדרש ומדרשו כפואר שחזק טוב שגברו אחרים אפילו אצל רשע שהוא רק רשע לשמים, וכ"כ שם למה נקט התאב לשון ר"ע, וז"ל, ואמר על הרשעין ר"ע שגברו שג"י רשע ור"י לפי ששגברו הרשע הוא רע לשגברו ור"ע ור"ע חזק נורא, אבל הרשע שאינו קרוב לאדם אין רשעו נורא לאדם שם רע, אף שהוא רשע לשמים וא"כ הוא מותר אלו, כי כמת הרשעים שפאלו שגברו הר"י יתקן ו' שגברו ע"כ-ל ורצח שמוטו רע אן הלה רע הושר על הרשע, אלא הושר על מה שגברו נים לו לפני שהוא מותרים וכאלו אב"ר הרשע שגברו לך רע, ולכן נאמר הרשע שגברו רע כי אף אפ"ר לרשע הרשע שגברו שגברו לך רשע, ואין לשון כזה.)

רבינו בסודו ונו ארי' ולבוש אורח של יאבני מנן לך' וכבודא שהי' מותר לו לרדוד רשעים, רק שהארצו המפרישם תגיל לרין טאם הרי רשעים איכ למה דאג טאג יקבל נענש נכמי שרשישיי טעם ואגם יש לראנן איכ למה הרובם בחיולה, אבל עביו מבואר בברייתא שהי' מותר לו להורגם אם היו רשעים, ואמטו בריביתו תגיל הכבודו בעד אחיה הלכה מסימת הרי' מותר לו להורגם, ומכנהו בעד מנות דרנים ואפילו אם אדם בדי מקובל.

ומה כל תגיל הרי' לפי דעת הרמב"ם שמעות דרנים הוא מנהל על בני נח לררן את השטרים על הרי' בעות, אבל שיטת הרמב"ן היא שמעות דרנים היא לטבע סודי על דרני סמכותו כפי דרני, מתיך דרני שומרים ודוכתא, ולפי דבריו אין נקום לרדודו וגי'ל. מותר יאבני שישי גם דרין אחת ארץ להכבירי למה וותר לאעשיה לרדודם ארץ כמה שהמכרנו שהי' פגד בעות דרנים, ודעת יסודלים חייבים לטון את הדרים בכל התעלה לקבל ו' בעות בני נח אם יש להם יום נכמי שמפס הרמב"ם כפוח טעם הרי', והוספו הרמב"ם שכל מי שאינו מקבל על עצמו את הרי' מותר יהיה, ואיכ אורי' הריג אחרים אבינו כמה הריג ישראל שהי' לו כי ירדו שאינם מקבלים את הרי' מותר, מותר היה כי לאבדום אבינו לא הרי' עדיין דין של ישראל, שהרי אברהם אבינו קבל דין של ישראל רק מטעה שנימול כמו שמבאר

במנהג דין כי עיני הבריות טעם ועוד הרי' לו דין ישראל רק להמכר אבל לא לקבלו ובגן לקבל ולהחריף את האופוד רחוקה שאמרי לבן נח ואין לומר שכלל זאת גם

לבן נח מותר לקיים את הדין תגיל שאמרי לישראל בדרך ארטי בעות והשהי', דהו אנו, כי לא שייך בכנ נח הדין של אנו בעותה ועשהו כיון שישי מה איסור רצוחו, ועוד יי'ל שלא שייך הוות עניי בעותה ועשהו אלא בכנן מילה ורלוב שהמפשה כשדוד לעצמו הרי' הוא משה בעות, אבל כאן יאבני טעל הדין הוא שישראל אחראי הוא על כל העולם ואיכ לא שייך לומר כפוגי עוניי יעשה כן בדרך עניי בעותה ועשהו כי מרים עניי אחראי ואיכ לא שייך שישעה כן ברות אחיות על כל העולם, ואסרי כאן אחר מהתנאים שצריכים כסביל קיום המנהג.

ועי' עוד לקבן בפרישה וישלח ודכתיב וירא יעקב כבוד ודע' לו, וצרישי' ודע' לו טעמי שיעוד להורג אחרים, והצריכו טעם המפרישים למה הרי' מותר דהא לאמרת הרי' מותר לו להורג את שמו ואבשרי משום הדין של האב להורגן השכם להורגו, וכן משום הדין אחרי אחרים להורגם, אבל לא ראוי שיהיו בעד שיעורו על הרי' כמות בני נח.

ובמלכיו ערק מולך שלם הוציא לוקון ויין והוא כהן לא-ל-עליון (י"ד, י"ח).

בענין גדר הכהונה של טעם בן נח.
עין ברשי" טעם שמלכי ערק הרי' טעם בן נח.

ויש לתיין מה היא הכהונה כמה כסחוב שהי' "ביתן".
ולכאורה אפשר לומר שהכונה היא שעבר בערות כמה הדין של בערות

בכבודות וזמנן בבוזים וך קרוב עיב
שער שלא חוקם המשכן היתה העבודה
בכבודות.
ברם יש לדחות את הביאור בגיל בני
דרכים:

א. כשהדריך וך עיב אצריקן
ששם חם וישת נזכרו ודן חכמתן אבל
כאמת שם לא ה' הבטור. ואין לומר שבכל
זאת נור יששם לא ה' הראשית אנו של
נח אבל אולי ה' הכפר וחסם של אפר
וחתמה עבודה בכבודות ויהי שומטרי
וחם ה' עבדו. דוח אנו. ודא לא פצטו
לת ויהי מאשה אחת ויהא נעמה וימחו
ל' ראשית אנו אר"ה ועוד ובמבדור ג' ייב
וירג וברש"י שם מנארי שוק נסכת
בכבודות ויחיל ויהא חכמות כמטי אר"ה.
אצריקן ויבא שלמני וזו ה' הראשית אנו
עבדו. ולקמן בפרשת חללות נאריך בענין
זה.

מיהו האבן עזרא בבראשית י' כ'א
הבא מפרשים שמבזים ששם ה' שער
מבדור וכן כחב המבין על פסוק כ'א שם.
וכן מפרש רמב"ם אצריקן כמין ח' איתא
בדור"ל ונקרא כן. וכי שם בן נח כח ה'
אלא על ל' דודי שיהי מבדור. ויהי משרת ביום
ובלילה. ליעקב נקרא כן ששאר ובלתי
צדק פלך שלם ונו. וכן הבין בתהות
הבית במתורת וך ק' עיב פדברי ור"י
שם ויהי ששם ה' ח' בני נח.

ובמבדור רבה ה' ו' איתא שנת מס' את
הבדור כהנה נודלה של אדם הראשון לשם
אע"פ שלא ה' בכדי ששם ששפת שלשלת
אבות עומדת כמנו.

ב'. עוד יש לדחות שא אשתי לומר
שנקרא כן בגלל הדין של עבודה
בכבודות. ויהא המסומים בגיל במבדור
שענינו אליהם משפט שמדריגה של
מבדור לעבודה יהי היה על פניו אנו עם
המדריגה של ל'י משפטו בכלל ישראל
(אצריקן שהקריבו קרבנות כמו כהנים אבל
מדינתם היתה נקיבלה לפוריהם ליום).
שהיי טוב עם שהקב"ה לקח את הלוים
החזקת הכבודות ואיך לפיו יבא שיהיו של
עבודה בכבודות אנו חייך לתום שיקרא
ששם כן. מיהו עי' בבוזים וך קטי עיב
הסבר רבי ויהושע בן קוחה שהותנה כמא
וכתיב בפרשת יצחק ונה חכמים ונשים
אל ה' יתקדשו ונו ויהא לכבודות ואיך
חזקו ויהי שפי' בד' על נהנה ביום רבי
שם סובר שהותנה ויהא לרוב ואבירות
(ורש"י על הדרה שם סתם כריב"ק).

דע"פ רמב"ם בסוף חל' שטייה ויובל
שכתב וי"ל. ולא ששם ל'י מלכו אלא על
איש ואיש בכל באי העולם אשר נזכר
וחזו אנו וחכמו מדעו להביל לפסוד
לפי ה' לשונו ולעבדו לדעת את ה'
וחלף ישי' כמו ששערו האלקים ופיק
פעל ציאר עול החכמות והיבם אנו
קצתו בני אדם היה זה נקיים קיש
קושם ויהי ה' חלק ומחולל לעולם
ולעולמי עולמים וזכה לו בעולם הזה
דבר המפסיק לו כמו שזכה למתים ליום
בעיל. וזהו שהנביא חזקיהו י"ל בא
חזקיהו משפט שאמרו נבד' יכול להניח
למדריגה בגיל. ואולי יכל שפוקדו ויהא
מה ששם בן נח ונקרא כן. ויכל שאין
טונת המסוק כאן לעבודה בכבודות. אלא

המונה היא להפריחה הנזיל שבאר שם
 סודו זה אט, דעין נגודים דן ל-ב
 ע"ב דאמרתן שחק כמהה שהיתה לשם בן
 נח היתה מועדת ללכה בירשה לכל בניו.
 אילו לא היו מקיים את ברכת אברהם
 לברכת המעט שיהיו מוחסין, ואיך הניח
 שאינו ענין אחר עם רבוי הרמבים הנזיל.
 והא רק מדרשה שהנזוי הרמבים אינה בת
 ירושה.

וע"ב דברינו על פי כמדובר על המסוק
 ואני ונה לקוחי את הוויים בתוך בני
 ישראל מתת לו כבוד וני (ג' ו"ב [ב])
 בענין מה שמעטבב שעבדו בכבודות
 מקבילה לפרדת לוי.

הוא דמשק אליעזר (ט"ו),
(ב')
א. בענין הפרדת של לימוד בענין.
 וה מקביל אצולו טוי מניס טע
 לימוד, האחר ענין השני בקצאות ותימים
 להנזיר מה הוא הנותה בלימוד בענין, וכן
 אך זה מנה בהמלה "ענין".
 ויש להקדים את רבוי "יש" על מה
 שכתוב כאן "הוא דמשק אליעזר" דהביא
 ויש"י כאן את רבוי "חזיל טושק" הוא
 מטייקן על "דולה וטשקה כמותו רבו
 לאחריהם", ויש לענין דולה טושק לוטר
 שהי טלבו תחת רבו לאחריהם בלי
 המליצה "דולה וטשקה", וא"כ מה היא
 המונה במליצה זו של "דולה וטשקה".
 והנה התבה הנזילה בארזי הרשע
 ענין היא לימוד עם התבה משישם
 שבימים לחקקות ולמקץ ולמנות ולמחוי.
 כ"ס באמת נראה שאין זה אלא מוג משיים

של בקצאות, והיינו בקצאות ברבוי
 המפשיים, אבל לימוד בענין מהותו הוא
 לך.
 ונה רבוי הראשונים נראים לנו משישים
 פאר, אבל באמת הרי זה רק למראית העין,
 כי באמת הרי הם חיוניים על המדת
 וירשהו, מניקים, ולמשל כמחסי או
 הרמבי"א מרמזים קשיא משימת הרי
 לעפנים החיוני בני הוא על יסוד משיים,
 דאם מנימים את יסוד הענין בדרך פלוגי
 או החיוני עלה יפה, אבל לא אם כבינים
 בדרך אחרת, אלו טעני או הרמבי"א אל
 בארזי רבו, זה, ולמה זה ומה לקיוון
 שחמני הטבא אוריים טרובו כמצא חת
 מני המים, ומה שראה מעל מני המים הרי
 זה רק קעור, וכן הוא ברבוי הראשונים,
 המלים על "יש" וחס"י ונאי הראשונים
 הם בני קעור של הקיוון, אבל ונה הוא
 חת מני השטה, כי ברובים מניס הם על
 כשרות והנותת חסדות קרניים, וגם
 לעפנים יוצאים מרובי הראשונים כל מני
 חירשי רניס, ושיניים כפטיס המניא, וכן
 לעפנים יש קישות שאפסר להקשות על
 ובריהם ותימים לחיץ החודים, וגם כל
 זה לא בארזי להנאי אלא ורטה לנו רק את
 קצה הקיוון.
 ואם נשאל מה היא מלאכתו וויס חזית
 של למדן, התשובה היא שהוא עסק
 בלגלות את היסודות של המניא מתוך
 רבוי הראשונים, וכל מה שמצא ועמד
 מאחורי ובריהם.
 וטענה נראה שהנזיר של לימוד בענין
 הוא לימוד כזה שבו הלומד מנהל את מה
 שטענה פחתת מני השטה וכמו שביארנו.

לעשות את הישגיו ולדלות את הסגון מאתו החיזונית השטחה של רבני אברהם אבינו.

ג. הדרך אך להגיע להבליית גני'ל.

ונראה שאם בחור ורעה לסלול לעצמו דרך בלימוד עיון, באופן שיגיע להבליית גני'ל, מן הראוי שיקבע לעצמו לימוד מן אביבנה שלכבו, ומלחלון:

א, לרעה את פשוט הנגרא רשיי וחסו על כל פשוטה, מן כל הראיות של חסו, והם סבור בתחילה ומה סבורים סבור, ואין זה משנה את הפסוק במונח, ואין הנבי מנפאת לפ רשיי, והם שטתה לפי שאינו של ריה והרי וכו' וכו'. וכל זה עדין להיות ברוי לו עד שהוא יכול לספר את הכל לחברו על כל פרטיו כמו שהוא מספר איהו סיפור מפשה.

ב, להשיי העדות. אחיכ בא השלב של להשיי העדות על הנבי רשיי וחסו.

הנה התגורה של השהו היא להבחין שיש מן רבי שאנו חלקי, ובגן חוקים ברשיי, ובגן להבחין שרשיי מוסף פרט מרובם שאינו כחוב בגני, ובגן להבחין מקוטה שערבים להגניס סכרא ברבי הנבי, וכן ברבי חסו, ולפניו אם חסו מיישבים סדרה עיי שמחלקים כסאן אידי מן רשולו במקום השני בימי חיי באופן אחי חרי שרבים להפסיד מה היא סבת החלוקה, וכן להבחין שערבים לתוך את

המלה עיון באת מהפלה עיון, ודייני עיון (כלומר באר - זאבא חיום אל עיון, כי כמו שבפסוק ההתחזות אליו היא על ידי הוללות ולולות את חסו סממניהם במעמקים תחת פני השטח. מן הוא גם טלפנה הלימוד בעיון ודייני לולות את מה שנתנו מאתו הפשוט של רבי הנבי והראשונים, ולומר כזה נקרא עיון כי עייזו עושים מור שששים עם עיון.

נמצא לפי זה שהגדרת לימוד בעיון אינה קטרוי כלל לכמה פריטים הוא עיון, אלא אסבי ללמוד עם כל הראשונים והאחרונים ואין זה בגוד עיון, כי הוא עצמו לא עשה כמו הנעשה אצל עיון, שהרי הוא עצמו לא העלית לולות רבי מה מחתה פני השטח, אלא חרי הוא לומר את עיון של אמרים שקראו, והיה את הרבים שהם חלק, ומניו שמו אספר ללמוד רק נבי ורשיי אבל אם העלית לולות רבי מה מתוך רבי רשיי היה זה נקרא עיון.

ונראה שישו הנותן ביודלה ומשקה סתורת רבי לארשים, ורבי העטיה מה היא המונה כלשון זה, הוא היו יכולים לומר

רק שהי מלכר את חורה וכו' לארשים, אלא הנהיה הוא שמו להרבים שאנו אברהם אבנו חיות שורה חובנית מפשה, וכמו רבי הראשונים, אבל היו טמנים בהם הרבה יסודות, והיו גורים על הרבה תחות, וראו מה הרבה השלכות, והיו ערבים לולות את כל זה מחתה פני השטח כמו שמו סממניהם לעשות הרבה הראשונים, וכמו שדולים מים מתוך האר, ולרבי זה היו ערבים ללימוד, ודייני כרי

הקישות של חסי' על רשי' וכן של רשי' על דרכו של רות וכן עזיבם להסביר כמה פליגי רשי' ורית ולמה לא בצה רשי' ללמד ברת וכן להקפ' וכן עזיבם לראות בעניני כל בראה עיקר המנוח חסדי חליקין בו ולבדוק אם ארית חסי' שגם היא באמת טובות. וכן עזיבם לחשבן אם לפי סוף רבי חסי' נתי קשה רבי מסויס שאבחי בחיליה ובהנה ובהנה ועל דרך זה יסוד לעצמו את כל הנקודות שהוא מבחין בעניניהם וכן וכו'.

ואם לבר את חסדי ואינו כונן ורביס באלו יסכן הוא שלא לבר את חסדי כדבעי ועליו לחשו עליו שבו כי אין שום השעלה ענינת לעיין בדברי המפרשים לפני שהוא עצמו תעלה להכיר הערות.

וזכרתי שכחתינו בחור עזיב בשיבה חי' בעני' שכחורם חלבו לרבר בלימוד עם גדולי תורה וקרה עניס שכחור אחי בנול עניס עשה חסי' עניין גדול וקרן לרבי עם רבי לרב סאלין וציל' הנגב אליו ואמר לו הנהו שרעני לחצי לפני 'שטיקל' וזרה. כלומר מה נשקא היום 'מבורה' ואמר לו ר' לרב שכחור בן טעם עשה צדך לברא עם חסית ולא עם 'שטיקלאן' וזרה, וסאל אחי אב' שי לו הנהנה להכיר לו ואמר לו הנהנה שאין לו כי שי לו דין 'שטיקל' וזרה, וסאלו ר' לרב בעל עני.

ועוד זכר לי שבהשנים החס' חי' בשיבה שלמהו בנדו שיעור מפורסם בגדולי תלמידי רבי נפתלי טודס וציל' ובמקובלי החפץ חיים ורבי יעקב שורקין וציל' טעו, והבדיר חי' שאלו אחי האם שי

לי אחי הערה, ולא סאלני האם ראת את האחינו או את יסודו של ר' יסעקון וכדומה, אלא סאלנו האם שי לך הערה.

ג. לפתח את ההקדו.

אחיי ספסודרות לו הנקודות עזיבות עין, כלומר הערות, יתאלו לעיין בהן אחת אחת, ודחינו מה הוא עצמו סגול לומר עליו, וכן יסלסל בזה עם החברות שלו, וכן יסלסל עם חסדיס טודסיס. חוקי, שקודם כל יענה את מה המסביר סלו, וישדול לפתח את חסדיס שחידו עד היכן שידו נגתה.

ד. לחפש בהמפרשים את הנקודות שחידו וסיתת.

אחיי כל זה בא הוהן להתחיל להתמבל בדברי המפרשים, ומבטחני יאמם עשה מלאכתי ואמנת, ונהה לראות שכבר העירו רובם כמה מה שזוא עצמו חזיר, ואולי ימצא סם וג' כמה מהסבדות והמשיס שזוא עצמו רצה לומר, ואם ימצא רביס אחיס או נכסיו עבודתי הוד לחבן למה לא אמרו מה שזוא אמר, ואולי ימצא שיש מחלוקת בין המפרשים בזה, ועל דרך זה יפתח את הערותיו הלאה עד שלפניס יבנה בהן שלם ו'מבורה'.

והשיק בזה הוא שלמי שזוא סתמבל בעניניו יזי' משהו לפניו דרך גזרא אחישו של, ודחינו דף נמי עם הערות והנקודות שלו עצמו, דא כשזוא תתחיל לחפש בהמפרשים חי' הוא יודע מה הוא מחפש, ואינו בנוד סתם כדנש באפילת, ויש לאן ספולכנו הודת.

והאמן בה' ויחשבה לו צדיקה (ט"ו, י')

מענין נחננה אות, ומעשה אבות

פירשי-הו"ל: לוי טעל לי אתה על זאת (על משרית הנשים) אבל על ויחשבתי אצלן לא זכרה ארצי. ויחשבה לו צדיקה, הקב"ה חשבה לאבות לזכות ולצדקה על האמתה שהאמין בו עב"ל. ורקעה והטבין דו"ל, ואני מבין מה חשבה הנפש, למה לא יאמרו באלקי אנו, ודוא הנביא כעצמו ולא אש-אל זרעב ובר עב"ל וזכב הראים דו"ל, ויל שאנתי טענה (מה טענן והטבין למה לא יאמרו). כי כבר פי' (רש"י) והאמין בה' שלא שאל לו אתה על מה בני טענתי על יחשתי הארץ, והטב' זה לאבות לזכות על שלא ביקש ממנו את בניו בביקוש על יחשתי הארץ (כלומר שהזכות לא היה העובדא שהאמין אלא העובדא שלא שאל אתו). ומה טענה הרב (כלומר רש"י) על האמתה שהאמין בו, מירדשו שהאמין אלא ביקש ממנו אתו, וטבין על מירדשו דרעיל. והטבין דיל לא הנגזר בברבי הרב והטב' שהזכות שלו הוא פניו שהאמין בו, וטענ' מה טענן עב"ל הראים. הרי שפי' הראים שבאמת אין שום מות או ודוא בעצמ' העובדא שהאמין, וכמו טענן והטבין וארץ שידן שלא יאמרו, אלא הרבוא והזכות ה' זה לזרד שלא שאל אתו, מירו רבדו חטטים כי אם האמין למה לו לשאל ולבקש אתו, ולא בני דרע טענה: ומפיהו, והיו גם אחי אבות חכמה יתרון לקיים את דיבורו ואין הרבה נעשה מאלו.

ועינן בנור אר"י שכתב הו"ל, ודואי האות (שמעלת) שלא יזכר חטא שלא תתקיים החכמה, כי חטא בודאי נזרם שלא תתקיים, ורקעה והטבין מי שהטיל אצלו מנעמו והטב' אל יאמרו בבב' זה שיתן לו השירית ביום, ואין זו קשיא ודואי אבינו שר' שאל את א"ן זה שלא יאמרו, רק שלא יזכר חטא, ומי' יש בזה קצת בלתי מאמין עב"ל (ועייש' בומר רבינו). נענין רבינו הנור אר"י שהטת פועלת שלי יזכר חטא מב' והטבין לעיל בפרק י"ב פסוק ו', ועייש' שכתב שם נביא מראה את התקיים הנזירה בכל מקרה, וז"ל שם, ודוא ענין נזרל, והזיווהו ורבותו ברך קצות, ואסור כל מה שארע לאבות ענין לבנים, ולכן ארזי בברכותם במפר' המפנית והפזרת הבארות, וספר התקיים, וחסודם חושבים כאלו הם וברים מיוחדים אין בהם תועלת, וטלם באים ללמד על הענין, כי כאשר יבוא הקורא לנביא משיטת האמת יתבונן ממנו ורבי' תגנו לבא לזכרו, ודע כי כל נזירות עירך כאשר תגזר מכת הנזירה אל מנעל וטבין, הרי' הנזרה מתקיימת על כל פנים (כלומר שלא יזכר חטא), ולכן יעשו הנביאים פשה במבואות, כמאמר ויטירו שעה לזכרו הרי' כללוקי לקראת את רבי' וספר' הו' חקטנו עליו ענין והחלטנו אל עין מרת ואמרת מכה ששקע בכל זר, וכן א"שע' ירה וירי ואמר חן השועת לה' ודון השועה בארם וכו', ולספק החזיק וקב"ה את אברהם בארץ נעשה לו רמימות בכל הענין לעשות בנזר, והכן זה עב"ל. והנה חלבוש אורה הקטת על וברי' הנור

אחי ואם הטיבה למה ביקש את היתה כדי שלא יגדום החטא, איך היה זו בקשה שאינה הוגנת לבקש שלא יקבל עונש על חטאו, ואם הוונתה הוא שביקש שיון לו וקריה נעטע בענין אחר היה גם זו היא בקשה שאינה הוגנת כי חי יודע כמה לחגשים ובמה לא לחגשים, ואם הוונתה היא שביקש שימנעו השי"ת מלחטוא היה גם זו אינה בקשה הוגנת כי היה הבורח קודם החטאת נמנה, ועוד שכל הבקשות האלו אינן ענין לתועלת אלא הם היו צריך לבקש שהשי"ת יבטיח לו גם את החגשים האלו, אבל שאלת את היותך רק כשאינו סומך בטן הבטחה, ואיך הורה קשיא לרדוקה נסיון לאי רבוי הרובצין שבאנו ממנו, ויהי שמוך חי לא יקנה לו כך כי שפוי שייבא נחמת את לחגשים שלא יגדום החטא, רק שכלל זאת חי להקשות למה חי צריך ללכת בעקבותי ולא חי יביל לבקש בדרך ישירה שיבטיח לי הקב"ה ענין שמוך אחר.

גם אין מוכרח לפי חננו ארי חושן של וואסין, כי שאלת את כפי הטיבה תגיל שלא יגדום החטא, אנה כראת על חסרון אמונה, ויהי באמת חננו ארי עצמו חקיקה בזה ולכן היה שי"ת חי מוד קצת מלוח באסוף, אבל לא הבנה למה גם צ"ל למה חי צריך לשאול את על הכתנת הארץ דהא על זה כבר היתה קיימת את, שיהי כבר עשה על פי הויברו עקשים הבורים על זה וכמו שבטואר בתי רבוי הרובצין שהבאנו מנה שיון חלילה לשבט ואז"ל לבין בות א"ל וכן היה חי זה חי הכל על פי הויברו כדי לחזיקו

בארץ כבוד ויושבת עי"ם, ואולי ייל שהמנשים חום עוד לא הבטיחו את ויושת כל הארץ כולה.

נכ"ם על פי חסר תגיל של הרובצין שחיה עשה נבטיא את לא המבטל הוודות, חי לבוא את מה שכתוב בספר שחיהי שלא שטע שאל בעשה עמלק אמר לו ששאל והאסף חי ברוח מלך ונר ואי"כ בספוק כדי הפסוק כ"ח הפסוק כ"ח הפסוק כ"ח אמר רבם ששאל ללכת ורחוק ממך מעלו ורקיע ודבר אלו ששאל ק"ה חי את מלכות ישראל ונר וגם נגז ישראל לא ישיקו ולא ינחם ונר, והיה שיק אחר שיעוד עשה אמר לו שלא ינחם נסיון אמר אין זה מוכן למה לא אמר קודם שלא ישיקו.

ועי' אף שפי' הרובצין עצמו את הפסוק כ"ח ולא ברשי.

ובפרשת וישלח על הפסוק וירא יעקב עשו שוין שהובטחה לאמיתם אבנו והבטלו ע"י חטא

וגם את הגוי אשר יעבדו דן

אנכי וגו' (ט"ז, י"ד).

מנצח למה נעשו הנצורים והנצורים

וביבויצו, הלא קיימו את הוודות של הקב"ה.

נהג הרמב"ם בסוף פ"ו מהל' השוטה כתב שהענין למה נעשו הנצורים אי"ם שייקמו את הוודות של הקב"ה היה זה כי לא נאמר ביון הוודות כי ייהי' הענין א"י לא היה שייכים לבטול ליהיה הם והשעברים, הרובצין כאן חטע על דברי

הרמב"ם ודברי שאם נגזר שפלוני יצוץ להנעט (ובאמת פ"ב משנה ו' הבין החרי"ם בכונתו שאפילו אם י"ו יצוץ שראובן יעניש אותו) רקע שמעון והגויסו, לזכות הרמב"ם ואנ"ע שהוא לא נצטוו אבל ככל מקום הרי הוא עשה רצונו של מקום, וככה הרמב"ן הוא תעשור המצרים הרי זה מוטע שחישבו יותר כמה שגור, ולענין טעמיהם הברנצ'י כ"ב משום שלא נבדלו, ונחשבו לשם שמיים ולאחריו כן י"ו יטול לומר גם לענין המצרים וכמשיב באמת הראב"ד בהשגתו שם, והנה במתורין דף צ"ד ע"ב אמרין שמתורב נעש משום שרצה להרשיף על העניש ויחי כמה שגור הקב"ה, כ"ב הרמב"ן ודברי ר"א פסקין שנעש משום שלא נבדלו, וצ"ע ר"ע כ"ב רמב"ם רמב"ן אן הוא (הלל) ראה נולדוהו אחת נעשה על מי הטיס אבר לה על ראשיתו אספון וסוף משיפין יוסוף, והחרי"ם שם תקנה והאחי שוה שראו חלו י"ו צ"ד לזכות משום רצונו כ"ן שרין ד' מוחות לא כולו, אי"כ נמצא שוה שרין אחו שעה רב"ט, ולנה אבר חלל שסוף לזרנג, וייסב שם על פי דברי הרמב"ם ת"ל הוא לפי דברי הרמב"ם פסקי נעש כ"י לא י"ו י"ו ליקום, כ"ב צ"ד על החרי"ם למה תהי"ן חל, שהיו חתם לא י"ו שום ענין כלל שרצה האשון כ"י א"ם, וי"ו יטול לזרנג כ"י שמיים לאחר זמן, וא"כ כנראה נזנח בודאי נרע ש"י, הוא בכלל לא חרי"ם הקב"ה שראו רצונו להקניטו כ"י א"ם, ונען אדם יבדל למקום זה על לא חר"ם, וא"כ יתכן שגם הרמב"ן יודה להרמב"ם בב"ג שאני

הרמב"ם ודברי שאם נגזר שפלוני יצוץ להנעט (ובאמת פ"ב משנה ו' הבין החרי"ם בכונתו שאפילו אם י"ו יצוץ שראובן יעניש אותו) רקע שמעון והגויסו, לזכות הרמב"ם ואנ"ע שהוא לא נצטוו אבל ככל מקום הרי הוא עשה רצונו של מקום, וככה הרמב"ן הוא תעשור המצרים הרי זה מוטע שחישבו יותר כמה שגור, ולענין טעמיהם הברנצ'י כ"ב משום שלא נבדלו, ונחשבו לשם שמיים ולאחריו כן י"ו יטול לומר גם לענין המצרים וכמשיב באמת הראב"ד בהשגתו שם, והנה במתורין דף צ"ד ע"ב אמרין שמתורב נעש משום שרצה להרשיף על העניש ויחי כמה שגור הקב"ה, כ"ב הרמב"ן ודברי ר"א פסקין שנעש משום שלא נבדלו, וצ"ע ר"ע כ"ב רמב"ם רמב"ן אן הוא (הלל) ראה נולדוהו אחת נעשה על מי הטיס אבר לה על ראשיתו אספון וסוף משיפין יוסוף, והחרי"ם שם תקנה והאחי שוה שראו חלו י"ו צ"ד לזכות משום רצונו כ"ן שרין ד' מוחות לא כולו, אי"כ נמצא שוה שרין אחו שעה רב"ט, ולנה אבר חלל שסוף לזרנג, וייסב שם על פי דברי הרמב"ם ת"ל הוא לפי דברי הרמב"ם פסקי נעש כ"י לא י"ו י"ו ליקום, כ"ב צ"ד על החרי"ם למה תהי"ן חל, שהיו חתם לא י"ו שום ענין כלל שרצה האשון כ"י א"ם, וי"ו יטול לזרנג כ"י שמיים לאחר זמן, וא"כ כנראה נזנח בודאי נרע ש"י, הוא בכלל לא חרי"ם הקב"ה שראו רצונו להקניטו כ"י א"ם, ונען אדם יבדל למקום זה על לא חר"ם, וא"כ יתכן שגם הרמב"ן יודה להרמב"ם בב"ג שאני

נחשב וזכו ואפילו אם יחמך לטעם שמיים, אבל בתורתו של המצרים הרי חרי"ם קב"ה ששחרים כלל ישראל להשתעבד כ"רין לא להם כ"י א"ם, וא"כ אכ"י יש לענין שפ"י והנה רשות נעשה לכל אמה לקדם ולקיים את רצון הרב"א, והנה חרי"ם שם בהמקום ודברי רצה לומר שלעולם גם הרמב"ם טוהה להרמב"ן ודוכא ששמעו שחבירו נעשה רקע הוא חר"ם שלדקיק הייבב, רק שהרמב"ם אי"ו באופן שלא נעש כן לשם שמיים, והנה גם הרמב"ן טוהה כ"ב גם לפי חרי"ם יוצא ד"לני, הוא לפי דברי רצא ד"מ"ל להרמב"ם דבנין שני הנאים כ"י לחושב עולה, הוא שאני עשה לשם שמיים, ועוד שראו נעשו לא נעשה במחלה, הוא סוף סוף הרי חרי"ם שחוב"ה הרמב"ם את העברא שראו נעשו לא נעשה, וא"כ יוצא לפי זה שאם נעשה הוא כפריש, אנו נעש, א"מ שאני עשה לשם שמיים (ובמנוע לנבדלצ' יסוף לזכר שנעש משום שחוסף יותר כמה שגור, אפילו הרמב"ן כ"ב להראי שגם כשרוא נעשו נעשה בפריש כ"י לנבדלצ' הרי זה נחשב טוהה אם אתו עשה לשם שמיים, והנה נראה שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דאמרין כ"י כ"ל וקאמר, ר"ח כן חרי"ם לקט"ה, ויק"ה המכני על כן השמיים, ואם אן אמה חר"ם והנה חרי"ם י"ו למקום, היכה דוכ"ם ונכ"ם וכו', אלא שפ"ה המקום ע"ד לפיכך כ"י, ונכ"ם אלו איזא גם כהננין דף י"ח ע"ב שכן אפ"ו גם לזכותו ופסקי ע"י ד"מ"ל להרמב"ם דכ"י קאמ"י ל"ו ר"ב תנע כן חרי"ם, ומכ"ן שרובה שלוחים למקום,

מטוס חבי יתחייב הוא על הריגתו, מאחר של נצטוו הוא בטרור. ולדעת הרמב"ן צ"ל כמה שאמר לו שיעזר הפקס לפרש מנוי היו זה מטוס שחי מכיר בו שרצה לחדור מימי גדות המלכות, ולא שישם מצוח הפקס, ואינו הפקס מנה שאמר קודם שהביא וזכים המרים וכו', אלא בתחילה אמר לו שגם בלאו הכי הי' הקב"ה מצוח אחו כיון טכך נגדו, והשב הוסיף לו טעם הפקס לפרש מנוי כיון שאינו נמנעין ללשם שמים אכרא, לפי המכרז שכתבו ללשם הרמב"ן בורה להפקדים שהיא שלא יה' שום נלוו שיתור כדיו אדם אינו נושא בגדו וכו', איך י"ל שגם הרמב"ן ילמדו כאן כמו הרמב"ם, שהיו לא יה' כאן שום נלוו שיתור כדיו אדם.

ע"כ ברה' תפוזר וכו' שהביא המאמר בה"ל, תפוזר נגד בפני בנתח הבירו (מטור מדיני אדם חייב בדיני שמים, גדולי הממדים) והרמב"ם מירבו דבר זה על עתק נבדקו על עתק שהביאה הלכה והיוקת, ולא על המהלך, שאם על מוחל, אפילו הוא רעו חייב כדמי רעו אף כדיו אדם, ואם הפרש שהוא עומד למורה ויש כאן מצוח איך בדיני שמים אין כאן חיוב, אלא נראה לו (לא בהרמב"ם) נלמדו ולקולט אידי בשמחה למורה, רק הוסיף חייב בדיני שמים כג"ל, ולפי המאמר ללשם כאן י"ל שהרמב"ם אינו מפרש כן כי הוא מבי' שיון שהרבר הוא מצוח היו זה נושא שהוא ענינו נעמה (תוך זה כמו המפוזר נ"ו יודו ודק בארץ לא ללשם הרמב"ן אן זה בגדו צדיו להאזנה אלא בגדו נלוו של נזויה על כלל ישראל, המיילא לא איכפת לן אם לא נמנעין ללשם מצוח, ובכל זאת היו הוא מפור אף בדיני שמים כיון שהמטוס שהוא ענינו נעמה, ולכן היו הוא מפור על המהלך אפילו בדיני שמים, אבל הרמב"ן מבי' כהמאירי שאע"פ שהמטוס הוא בגדו מצוח אבל בכל זאת לא מני בזה למטור מדיני שמים היכא שלא נמנעין ללשם שמים.

ואת הרמב"ם (ט"ו, כ').

בגנון אם ארצו של עוג הובטחה לאאצ"ה והיתה מעיקר ארץ ישראל.
 וירש"י שהבונה בארץ ורמאם היא ארץ עוג, ולאורה מהו ידעו שיון עוג הובטחה לארצתם אכדו, ויש לה קדושת הארץ מהמה שהיא פניקא ארץ ישראל.

עוד בדברי הרמב"ם והרמב"ן.

והב' תינן שהרמב"ם לא ידעו בדרכו של הרמב"ן שגנעו מטוס שלא שרש ללשם או מטוס שהחיסו על מה שגנור, אלא הוצרך להוסיף שגנעם ששית הנהיה והיה בגדו נבירה, ולא להרמב"ן שהיה בגדו מצוח, והוא היה ארץ הרמב"ם מחרת משהם שלא שרש ללשם שמים היו זה לשיטתו, ותינן בשמים על ביד דין גיה

ואל פניו שנתקשה ע"י הדין של מינוש
 רבים שנכבשה ע"י משה ורבו. וע"ן בזה
 באריות ברבריו מפיסת סוחר.

**ולא יקרא נודי את שמך אברהם
 ודדי שמך אברהם (י"ז, ה').**

בענין הקורא לאברהם אברהם.

ע"י בביטול דין י"ז ע"א חז"ל בו קרא
 כל הקורא לאברהם אברהם שוב נכבשו
 שמואל וחי' ספן אברהם, וכו' אליעזר
 אמר שוב בלאו שנאמר ולא יקרא עוד
 ספן אברהם. והקשה שם ההרש"א למה
 לא יבא דין זה בספרי הפסיקים (ומבין
 אברהם שפי' ענין שפיר וביא את הדין
 הזה), ובמשנתו מהר"ל וסיקן במשנה
 ע"י ה' על קשיית המרש"א שחז"ן חזק
 חי' נודק רק בחייו של אברהם אבינו ורק
 בפניו ודיל' ול"ג דוק בפניו חי' אסור, לא
 אחר מותו. ולא נודק מקלל לאחר מותו.
 ודע"י שנתנה וביאור את קריית' א"ל לאו
 א"ל כמש' הוא (פי' דעל קולל א"ל כמש'
 חייבים גם לאחר מותו) ע"כ. ודבר שהיה
 על ידיו מהמשך הגמי' שם שיקשו
 מהפסוק ודכ"ס אפי' בחיית' באברהם
 והדמיון מאז כשרים וסוטה שם אברהם.
 ודבר זה יתבאר נבוא הוא דקא פחד לשבתי'
 ודומהו כפי דוחה מטיקרא, וא"כ כדאר'
 שבאופן אחר אסור אפילו לחיי' מותו.

עוד חזק מהר"ל וסיקן שם א"ל חי'
 מותר בחי' יתחק ליקרא ליצחק בשם
 "יצחק בן אברהם", וא"ל נאמר שיבן
 אברהם' חי' זה נחשב חלק ממשו' של
 יצחק, ודבר שפניו ב"ג שם יקרא
 גם על שם אבי, אי"כ יצא שאינו אסור.

אבל אם זה נחשב שהוא מוכיח את אברהם
 עצמו, אי"כ חי' יצא שהוא קורא את
 אברהם בשם אברהם, ודיל' שם, א"ל בחי'
 יצחק יש לדין, כ"ן שהיה נקרא גם על
 שם אביו מנצחו בו ניסין ע"כ. וע"ל
 שיקראו ת"ל הוא רק א"ל נאמר שחז"ן
 וע"ל נודק לא רק בחייו ובפניו הוא א"כ
 חי' זה מותר אפילו אם הותנה הוא
 לחיובו את אברהם עצמו.

וכפי' מהנמי' בככות' שם יצא שאסור
 לחיובו את השם אברהם אפילו משהחיותם
 לפני רבו מה' על אברהם כשעל שחי'
 נקרא עוד אברהם, הוא יצא מהנמי' שכל'
 השגם על "מסור לשבתי' דדומה" חי'
 אסור לומר אפי' בחיית' באברהם והוצאתו
 מא"ל כשרים אפי' שזה קרה קודם
 שנשאתה שמו.

**ואתה את ברייתו תשמור (י"ז,
 ט').**

**בענין אם הרי"ג מצות שלמו
 כוללות גם עיוויים שנאמרו לפני הר'
 סיני, כ"ן מילה לאברהם וג"ד
 הגשה ליעקב ועוד, או האם הן
 כוללות רק מה' שנאמר סיני,
 והעיוויים ג"כ נאמרו עוד שנים
 כשרים בעל מה' (אפילו אם אינם
 כתובים עוד המשם בהן הורה).**

ע"י בבי"ב דין ק"ז י"א דאר"י רב שיבין
 ששטותם שקצת הנמצא וכו' א"ל נטול
 לשונה דאר"י ק"א אשה כי הוריש ודלה
 וכו' ודכ"ס חסדיו ושל' כפי' ע"כ. ופי'
 שהוא וכו' נשפעת לידה, ופי' חשבים
 שמונה הוא שא"ל מילתו דוחה שבת.

ועי' לפה לא מי שכלל לא נאמר כתיב' חזק לטולו בשמיני אלא ימילם לטולו גם קדם שמיני וכספיו על כי'ם סם באות קדו וטו על הפקר הסמיא סם לפיו.

ועי' בטבת דין קל'ה דבטואר שיצא דופן אטו בכלל הפסוק של אשה כי חריוץ וילתו וכו' כי אין זה נקרא ליהו' ומייתקו ראליו רב הוא רוב חריו' בו רב אם מילת יצא דופן וזהו שבת, וזה שטכט' שאטו וחתה היו זה טשוס שטיון שאטו בכלל אשה כי חריוץ וילתו וכו', כי אין זה קרא ליהו' היה שאטו בכלל ויבוס והשמיני יטול בטי' טולתו ויבוס והשמיני אטילו בשבת, וזה שטכט' ששמיני וחתה אטו חרש' את הסמיים הניל, אבל לטי'ג אטו הוא טיטול לסמנתו ולא קודם, ורב אטו אכר טתא כחא חלי' ואם אין טילתו וחתה שבת כי אטו בכלל הפסוק וסמנת' בבוט' השמיני יטול בטי' טילתו בבוט' השמיני אטילו בשבת, אי' היה שאטו אטו לז' אלא נטול גם קודם, וקאטו אטו סם ששמי' נטאר דין של סמנתה כי אכרם, ורב אטו חרש' לו יצתה וחתה ונתחשתה ולכה'.

ונכח הגר'ה סם בדי' ונטאה וכו' דיל' ויש לפרש בזה כי פירושים, או ראשית טוכות מדרות הראשונים דרש' דאן מילת שמיני חלוי בטומאת ליהו' ולא ורשקו הסוכנין והטמאה כעמ' יטו' וכו' ויבוס השמיני יטול וילפי' מילתו של יצא דופן גם וחתה שבת, או וטמאה גם אטו לז' פלוג אדק סמוטין, וכל שאינה בכלל וטמאה וכו' אטו בכלל ויבוס השמיני יטול,

והא דמיך דורות הראשונים יימחו, והא משום ואחרת מילה בשמיני חרי' נאמרה ונענית, נאמרה לאברהם ונענית לפשה אברהם לכל נאמרה גם לפני טקוה, ששאי' אחרת משה נאמרה ריק לישראל בלבד, ודן שמונה נאמר בשמינים ומסומים בקרא וכן שמונה יטו' יטול וכו', וכן גם בני טקוה מילתו בשמיני, אשר על כן וכו' דמיך אטו דורות הראשונים וימחו וי'ל דתו' ודשום וין אחרת ודבוס' השמיני וכו' שנאמרה לישראל בלבד, הנמנע כל היכא שאין אטו סמאה ליהו', אבל אכמי ניתו בו דין שמיני ונאמר לאברהם, דשם אטו דאין אטו סמאה ליהו' נטילת דוקא לסמנתו ולפי'ו מילתו של יצא דופן אמה וחתה שבת, ועל זה מנעו מנתה וחתה ונתחשתה ולכה' ובישראל מילתו ליבא דין שמיני כי אם בשאטו סמאה ליהו' כעיל.

ועי' רבאב'יו בחל' מילה סם שוכנין שוחכבים וספתק' אם לפסוק כאכמי או כר' אטו, ואילו הגר'ה סם סתם שוחכבים ספתק' כאכמי, וכן נקטו הגר'ב מנהות בודי ימי' קסי' בדת' ה'רכבים.

והסוק הגר'ה סם בבואו ונטי' רב'רבי אכמי, ואי' יצא שמיניו הראשון נטאמר לאכמי' לא נתכלל.

והגר'ב במדרות הטיא בודי' ס' קסי' בא' שלפי אכמי' כספי' שבת סם גם בטוממות שנקרע הנמצא וכו' אטו' שאין מילתו וחתה שבת אבל בכל זאת נטאר דין של' ח' כבו מדרות הראשונים וסמנת' חרש' שוחכבים לא הב'את את דרש' של רב שיובט כי הוא פוסק כאכמי, והגר'ב בדבריו הגיל

נוקט ולא התרבים שנותת רב שיחי היא רק לעצן לוחות שבה אלא שנותנו היא כפשוטו שאין חיוב למולו ודקא לשנתה ולכן לא הביאו הרמב"ם כי הוא סובר כאבי שטעיו יש חיוב למולו לשנתה (והוסף שאין להקשות ואבאזי היה לו להרמב"ם להביא שאין מילתו הוחה שבת (כי מיל להרביב במאורו השני של הגר"ח) דיל שלא הביא בן הרמב"ם כי לפי פירושו כוב שיחי לא סוברי דין זה כמי במסופהם אלא רק כדבא דרפא וכדא דרפא שפיר פסק שאין מילתו הוחה שבת, הריב"ם ברע"ה הרמב"ם י"ל שלא לרב כפשוטו כי אצל אבאי אשר לרד"י יוצא ששפיר יש חיוב למולו לשנתה.

הנה לפי באורו של הגר"ח יוצא שעיניו רב אפי ואפי באבא יתכן שיטעו עליו חיוב כמיום כמד המצות מילה שאמורה למהות אבינו איננו טעמי המצות מילה שבפשיטת תורה אין עליו החיוב הוהא, דאבי סובר דשפיר שייך אילו רב אפי סובר שאינו נשאר, ולפי תנין הגר"ח הרמב"ם מוקם כאבי וכמו שהבאנו.

מיד לכאורה רבי אבוי הם ולא כרבי הרמב"ם בפיהם בחולין דף ק' ע"ב ברע"ה חכמים בהקטנה שם, ודבריו בחולין שם את שפיר רק לפי רב אפי, דשייט רמון שרי יהודה אשר טעיו הנטה נהוג בין בהקטנה נהורה וכן בהקטנה טעמה שריי נאמר ליעקב אבינו ואז עדיין היה כל המבונה שותה, ופלגי עליו רבנן וקאמי שנתה רק כשהיה כי "כספי נאמר אלא שנכתב כמקומו, ושייטי" שחכמים

מרבית שהאימור החולק רק כמתן תורה, וכונת המסוק בפשיטת וישלח היא שעל בן לא יאמלו בני ישראל את גיד הנשה כמתן תורה ואילו, אבל הרמב"ם בחי"ם שם פי' שקולג' גם התמים מרוב טראסור התחיל כמי יעקב רק שהם סברים שהוא הוא העיני שנאמר על זה סיני, והעיני שלנו הוא העיני שנאמר על זה סיני, ואזו עיניו שנאמר על זה סיני נאמר רק על שיהיה אלא על כסמה, ומעיה אין נד' תשה נהוג אצילנו אלא במהורה וריבא דיום איסור על כסמה אפי' טיה' נהוג כמטאה כמי יעקב, ומרבי הרמב"ם יוצא שרי יהודה סובר שלא נענית כמי (וכן משמע משפוט המנהל לפי פירושו דרד"ו שקי' המנים מרובים רבו זה כמיני נאמרה פעם שנין, ויש לרד"ה כה היה סובר על זה סיני, האם הדין היה שישתנה כמי רב אפי או לא וכאבי, אבל מ"ם דעת חכמים ברורה לפי דברי הרמב"ם שהעיני שלנו הוא רק העיני של זה סיני והמטבילים הרובים נטופים של העיני הקדום, וכתב שם בן פרוש גם כוננו למילה דרד"ו שהעיני שלנו הוא העיני שנאמר לשה

המסוק של וביום השני, יכול כשר עילתו אלא כפייו שנאמר לאהרן, והוה רב אפי שנתה תורה ותמריקה אלה, ודלא כאבי לפי פירושו השני של הגר"ח, דגיל לפי משיב תריב והגר"ח שהרמב"ם פסק כאבי.

(ובאמת גם לפי פירושו הראשון של הגר"ח יוצא ולא כרבי הרמב"ם בפיהם בחולין שם, כי הרמב"ם בפיהם יוצא

שחזק שהציווי נשנה כפי שי' וכן נעשה בעזרת שנת הציווי הקודם, וכן בניד תשנה דמחילה נאמר גם של כמה נשאר הציוו כפי נאמר קן של כמה מחיות, ואילו אבי נותן הציווי הקודם או נודי הציווי השני (שיק הוא הציווי שלטו לפי שדויד הראשון של גניזת) ואיך יוצא הציווי לא נשתנה.

ובן שנת ימים ימול לכם כל זכו לדרתכם ילוד בית ומקנת כסף וגו' (י"ז, י"ב).
כענין אם המצות שולח עבדים שבאמת לאברהם אבינו דוד רק לטול לווה, או האם המצוה היא לעבד שזה כולל גם טבילה.

כיון כרשיי שפי' שכותב הפסוק הוא לטול עבדי, וזהו טרא שחייב עבדים איך קן לטול לבי, אלא גם להטילו ולהחיל עליהם את הדין של עבד נעמי. ויש להוכיח כן מוסף במצות דף בית ע"א שכתבו בשם הר"י שהטעם למה אין מוסף את העבד לטול כשביל חיובו של הארון לטולו היה זהו מוסף טלוג טוב לחייבו במצות נאמה בשבט שאינו רוצה דוא מבין שאינו רוצה היה לא יטול את המצות, ואיך חזקו בתל שחייב הוא גם להטילם ולחייבם במצות נאמה כרן עבד נעמי. ועי' גם כרשיי כיצד נס' ברה דואו וכי ברה אבא וכו' שבט שדינא שהעבד כל בטום החוב של מילת עבדים חיי' הוא "מתמיד" עיי', ואיך חזקו שיש" סוכר שהוא גם טוב לטעם צדיות ומקבל את הדין של עבד נעמי.

נראה שראיהם של רש"י וחס"י לרבד זה הוא פתגם נס' דאבר וכו' שמשול שהנונה בילפסן יקם כן אמת"י הוא לעבד טרל, והכותב בילפסן יח' בדרך"א הוא לעבד טוול, והכותב מה רבי ישמעאל שיקייפום עבדים שאינם בחולים, ומענה אה נאמר טול חובו הוא קן לטול, איך מה הוא הראי' שהכותב בכו' אבתי הוא לעבד טרל, ולא י"ל שהכותב הוא לעבד

רבי' כפיית וישלח על הפסוק על כן לא אבילו כפי' יקראו את דוד ונשתן שהאבנו ער מה וכלל בכלל החיי"ג שלטו ואת הכתוב כאן נמצא שם כפי"ט.

שרק מלו אחו בלי להטמילו והבונה
בנערך היא לעבר טנם הטמילו אחו.
ולעולם אסור לקיים עבר שאינו מהול.
ועב' ג' צ"ל שניי מילה לחדו עד לא
קיימ את הדיוב. ומילוא גם ילפי
האיקטמא הנ"ל כותב שטמור לקיים עבר
שאינו מהול.
טורו העינוי סאפילו אם נאמר כתיב
שהאזן כחריב גם להטמיל, אבל מי-
מאי קטו ראוילי אוי קרא לונר שנתות
שכן מילה להטמיל, דוא כחריב מלון
החילו (למדי' להטמיל), ושבו גייסימ
לשיות עו שתיפא כרטיא לעיל שם ברוך
בז' גיב. ומי' ררי הוא שרר ישיאי
לקיימו או כיון שאיא להטמילו, ואיב
עיון נטיל לומר סאפילו לקיים עבר שאינו
מהול, וגיב.
והנה כל רבירו הנ"ל הם רק לפי
ההנה ספרי לעשות עבר כעני כענין גם
טילה וגם בטילה, ולפי'ו שפד' ישי' לחקו'
כאם יוצאים יודי טילה עבדים עיי מילה
לחדו או האם כענין גם בטילה. טורו עיי'
כקן אורח ככמות שם לעיל ברוך ביו'
ע'ב ברו' אלל אור, וכן ברוך ביו' ע'ב
ברו' וחתו עבר וכו', מחרש שואו עענה
עענין שנימם, ולפי רבירו או בטילה לחדו ולא
אחו. בוח לחדו ררי הוא נעשה עבר
כעני. טורו גם לפי חקן אורו ישי לחקור'
כאשן ספלו אחו ברע'ט טלא לעשותו
עבר כעני, האם האזן קיים כחרי' את
כמות מילה עבדים.
והנה נדי שהוכחו מדבי רשי" וחי'
שהמנוח היא לעשותו עבר כעני, אבל

אחו צ"ע אך נכלל דבר זה בחיובו
שעענה בו אצ"ה דוא כחפסק כחובה
רק מילה. וגם לפי הקרא מכלל שהאזן
עוד להוכיח לעשותו עבר כעני.
טורו י"ל שפד' אפסו להנציט שם
בטילה חיהו ככלל העויו, וחי'ו אם נפרש
שהמנוח אינו לטלך את עילת הנוף של
העבר, אלא המנוח היא להפיקו ככלל
העויונת של "כל הטי' עילי'ם", וברואי
אם נאמר שהמנוח שעענה בו אצ"ה
היה רק לטלך את מילה טמו, גיב גם
בטילה לחדו טמו, ואן שם עעם לומר
שנותת חויהו היא שנכנס אחו לחדון
של עבר כעני, אבל אם המנוח היא לטלך
את העולות של כל הטי'ם עילי'ם איב כל
עוד שיהא נפאי נדי, אפסו ישי בו כעם
זה אפילו אם עבר להחליק עילת נפד
ודומי' ועשים גבורות שיש לזון כעם זה
אפי' שאן לזון עילת הנוף וכאיתא
בחדושי הגורח על השי'ם על פסחים דף
ב"ו, ואיב צ"ל שהמנוח הוא להכניסו
לכלל כעדות ישרא' עיי מילה כבטילה
כדור ואו עיי מילה לחדו לפי חקן אורו,
והמנוח ככיון שישא ככלל נדי, שרר
הפיקו ככלל העויונת של כל הטי'ם
עילי'ם. טורו גייסימ או להפיקו לזון טעם
אם נאמר שגייסימ'ם להפיקו ככלל על
הטי'ם עילי'ם אבל מי'ם אפסו ככלל בכלל
ועיו' גם חובו כמיוס להפיקו את עילת
נופו, דוא גם עיי בטילה לחדו ררי הוא
נעשה עבר כעני כהחנה לפי חקן אורו
ומי'ם בודא גם כחרי' חייב האזן לטול,
והי'ם כיוס שואו חייב להפיקו ככלל
כל מיני עילות.
כיו' עיון צ"ע כיוס דמ' סאפסר

ללמד את הצדק לאנשיה ברך שגם טבילה היא בכלל אבל מים מגיל באמת טכן היא צדק הצדק, ודגל סבותה הצדק שצדקה זה אנשיה היא להקיעו ככלל כל היום עולם ושאן הצדקו לעשה טילה לחוד כדי ללקח את צדלה הנוף.

ועיני לכאורה גם טילה אברהם עצמו חתה בחר עם טבילה שהי בהנחה דף ב' צ'א אמרין שאברהם הי' החילה ליום, וכתב חסי גם ויל, שנעשו על החילה טפ ככל אדם טלמי כגיל, וסבירותם מוכח שהחילה של אברהם אבתי חתה בחר צדק ואיכ מוכח שהחיה בחר עם טבילה.

ועי' בספרי על יצמח באות השליה שכתבה עד כמה חרטים בענינים אלו.

ובגביה הנפש ההוא (י"ז, י"ח).

א. טאור בת ועיורי.

חנה שיטת ש"י ביבמות דף ינה צ'א ברה ערומים, ובשבת דף כ'ה צ'א ברה וברת ומחולין דף ל'א צ'א ברה טא, ובכריתות דף ו' צ'א ברה ברת, היא שכל ברה היא וועד נכרנים, כי הנפש על עיורי דמיני טעמו ברת, היא היא חלק מעשה ברת, וחסי ביבמות דף ב' צ'א ברה אבת וכו' הביאו את שיטת הרבי"א שבת היא וכן מיהא מוקפת.

ואילו עיורי, שפירושו הוא טעמו נחום, היא את ענין אחי ואפיו חנה ככל חסי כריותה אלא רק ודחה אבת אחי מאביו ודמינו עיורי, ועד מטא בחסי בפירושו

של הי' משה שהביאו גם ישכל זאת עיורי חנה ככל העניות שחסי חקישא דרב ינה שמקיש כל הערות אחריו (וחין מאשת אחי מאסו, וכן עידו חסי עצמם ממו ובריות עיורי על זה חקישא דרב וינה, וכן יש לפרש בגוף לשונם של חסי במבואם את הרבי"א שהי כחבו ידאן נכות הוא וועד אלא בעיות דמיכ ברו עיורי" וייל שאין כותמם שהי חנה רק באופן עיות דמיכ ברו עיורי אלא כותמם היא שהי חנה ככל החיות כיון דמיכ בקצת מהו עיורי (ולפי מירוש זה ערבים לשים פסק בין 'עיות' ל'ידמיכ').

מהו חסי בשבת דף כ'ה צ'א ברה ברת וכו' הביאו את שיטת הרבי"א בסגנון ונשענע כלשונם ולא קאי על כל העיות אלא רק על דמי רמיכ מהו, וכן מבוא מוכרי דיה שם בחקישא על הרבי"א עי"ש, (ומהו חסי גם הי' הם פטרנים את דברי התורכ שהביאו כדרכו של הי' משה, איכ לכאורה צ'ע דהא מבואר בחסי ביבמות שם טלמי פירושו של הי' שבת ערבים לחבר שקיימא חקישא דרב וינה גם על עיורי ושיש עיורי גם באחות אביו ואחות אמו, הי' לייסב).

ועיין בגליון החסי בשבת שם שחומר שיש לייסב באמת את קוסית דיה עי' שנאמר שיבאמת קאי חקישא דרב ינה גם על עיורי.

ועי' בחסי הראיש בריש יבמות ברה אשת אחי מאסו וכו' שכתב את הרבי"א ללשונם של חסי כפי שכתב, מהו ברך ינה צ'א ברה ודחה עידו מוכרי חסי

כדיש יבמות בסוף הבריות רשמי שידן על זה היקשא דרב יתה.
 והעבין היקשא דרב יתה כיש מסתק אפ אמרין היקשא דרב יתה בטוגע לענטש עורין ודיל, וכן נראה שאין כל חיובי בריית בעייתות, אין ברת לרעם אלא באותו שטחם בתי ערומים, והבן שחוקשו כל העניות זו לזו, אבל כשאר הכריות כגון חלב ודב אין לזו כ"ל, ולכאורה נהנה כשמיים ונתן וכן הוא להסתפק אם שיה על דבר זה היקשא דרב יתה (ואם אין נהנה להסתפק אם בכלל מקישים את העניות אדרתי, דאם כ"ל שלטא אית לזו היקשא דרב יתה).
 ועין ברש"א ביבמות דף ח' ע"א ברה רבא אבא (הראשון) סכתב שרבא טע כתי שיקיטא דרב יתה נאמר רק לענין העדאה וא"כ זה יכול להיות תנאי למי שאין עריו בכל העניות.
ב. החילוק שבין ברת לבין טיהא כרדי שטיס.
 והוה ית כהו ורביס כביארד מה הוא החילוק בין עשט ברת לבין עשט טיהא כרדי שטיס:
 א. שבת היא דב שנת ג, וטיחה בירי שטיס הוא בגיל ס'.
 ב. שבת היא בני דב שוף ענה ג"ט, ומיחה כרדי שטיס הוא שבתה ס'.
 ג. שבת היא בני דב שוף ענה ס'. ועדות כרדי שטיס היא שבתה ג"א.
 ד. שבת היא בני דב שוף ענה ס'. ומיחה כרדי שטיס היא שנת ג, רק שבתה ג' ודני כרת, משאיכ כביחה בירי שטיס.

ועשיו נבאר את הקורן של כל הורכיס ת"ל.
 עי בחוסי בריש יבמות טס יסכתבו ודיל, וחילוק ית בין מיהת לכתה כראבר כרודשילטי וכתה בן ג, ומפיק ליי מוכתוב אל הכיחיו את שטט הקתור ונבחרים דב ג, ופי' שהקב"ה עזר לעשות מנהי טוד לבנות את מלי העשקין שבבאו הלוים יכיהיו עיי שראו את המלס, והיי נבחרים ויהת רק דב ג, וא"כ חוקין שטיחה בשנים אלו הוי זה כרתה, ומיחה היא בני כמתי קרבי רכתיב וימנו רשם טיהת וחילק על השים שלנו ובמקריה (דף ב"ח ע"א) אפרקן בני דער ס' והיי מיהת ברת, ועמל לומר לפי השים שלנו ומיחה כרדי שטיס אחר ס' וקודם זמנו (נראה וכן צ"ל, עי בפסקי תוספ' וכו' ע"ל, והקשה המהרי"ח חיות ולכאורה דברי' טפס' פשוטין ודא גם הפ"י במריק הטיחה את המיחה ת"ל שביאה הירודשילטי ודניא בה שבתה הוא בן ג (והירודשילטי מוסקי טס על זה את הילפואת מלודים כמז' שביאו רש"י) ויק רבה במריק טס אנר' שטיסתה ג' דב ס' היא מיהת ברת, וא"כ יצא שובבלי' אינה חולקת על הירודשילטי אלא גם דעת הירודשילטי נזכרת בתוך הפבלי.
 טודו נראה פשוט שבתה חוסי הוא משום שמתרבי רבה במריק טס ששעט שהוא שפתיס גם את המיחה כשיטתו (ואין טס כ"י שחילק על רבה בזה) שהיי רבה קאבר טס עמל' דב ס' איח מיהת ברת, ודא ודא חשיב לזו כמסוס ככרוד של שטרלא חרמתי, ומכתוהו היא ליתן טעם

למה לא חשבו המאן של הבייחא את המטעם האורל של בני דודי, ועל זה אקאמר משום כבודו של סמואל, אבל לעולם סיל לרבה שגם המאן של הבייחא מדה שכינת הוא גם בני דודי, ואילו מדרושטלי משפט שכינת המאן של הבייחא הוא דוקא עד שנת נ, ולא בני דודי, הוא מדרושטלי יליף מנעבורהם עד נ, ואיכ שפיר כבדו ריסי מדרושטלי חולק על המבול, כלומר על רבה שלא פגעו חולק עליו בחבבלי.

ולדודי טרבה אנו חולק על הבייחא, יש לפרש טרבה שאמר שנת עד נ, היא מיחה כרת, מינתו הוא לומר עד ולא עד בכלל, דרדודי שמינתו לימי כשרת הוא עד סוף שנת גיש דרדודי עד החלת שנת נ, אבל שנת נ עצמה הוא מודה בידו שמיס ודודי מנת הבייחא במאן דרדודי שנת בס' וזוהי מיחה כרדי שמיס, דרדודי הוא לשנת הס', אי ייל שכינת רבה הוא לומר שכינתו הוא עד סוף שנת נ ומאן דרדודי מבייחא דנת בס' וזוהי מיחה כרדי שמיס המונה הוא לשנת ס"א, דרדודי לפני שסלחו לו ס"א שמיס שלמות, דרדודי שנת על זה שרד לומר לשון של טה בס', דוק מאן מהחילה גם מיחה כרדי שמיס אבל שנת נ עצמה וזוהי שנת שנת כרת, והמיס כרדי גם כרדי הראשון, שרד ליק דרדודי ונריל שכתבו שכינת רבה הוא לפרש את הבייחא אי אן טובן מה שסיכו חמי' דרדודי, ונריל לומר לפי חשיס שלנו דמיחה כרדי שמיס אורי' וזכר עריל הוא מהו כנאוד שמיס נקטיס שרבה אנו טובי את המליס ישישיס וזוהי מיחה כרדי, ואילו לפי נריל וזוהי גם רבה

מורה למה שמיא בתוך הבייחא שמיחה הוא בס', שהוא לאחרי חזקן של בני דודי ס' שאמר רבה לעצן כרת, ואיכ חזקן שמיס נקטיס שרבה חולק על פאי דמיא בתוך הבייחא שמיחה הוא בס', ומכרי דרדודי משום שמיס שמיס שכינת הבייחא הוא לשנת נ עצמה, דנת בס' וזוהי מיחה כרדי שמיס, וכן שכינת רבה הוא שנת שנת נ עצמה הוא כרת.

ועין בירשיס ביבמות כפיר ס' ה' שמסתפק מה הוא מיחה רבה מנעז למיחה כרדי שמיס, דרדודי המה כרדודי כמה שאמר שכינתו הוא בני דודי ס' הוא שנת נ' הוא בכלל כרת, ומיחה הוא לאחרי' (ומכריס חסי), או האם כרדודי הוא שנת נ' אינה בכלל כרת, ומיחה הוא כבר שנת נ, וגם חב"א את הבייחא שמיחה מדרושטלי שם דנת בס' וזוהי מיחה כרדי שמיס כרדי כרדי, תקפ מישישיס שמיחה שם הוא לשנת נ עצמה וכמו שאבאנו כבר שמיס חסי (ולכאורה וזוהי זה שמיס שהבין שכן וזוהי כרדי כרדי), וכמה שלפי דמי חסי שמיחה לא פלג רבה על הבייחא.

עכ"פ הוא כרדי חזקן שמיס' שרדו ליישב לפי רבה מה הוא חולק בין כרת למיחה, ולפיו יש לפלג ולומר שנת שכתב רשי' (מכמה מקומות ורבה לשל כאן) שכלל כרת הוא ודרדודי כרדי, ומיחה הוא רק לפי רבה, שמיס שרדו כרדי שמיס רבה אן הביל כרדי בין כרת למיחה כרדי שמיס מנעז ליישב כי מיחה כרדי ס' כיולה לזוהי או כרת או מיחה אבל לפי מדרושטלי שכתב הוא בני מיחה הוא בס'

מודה רש"י להרבי"א ששירי נונה רק בעיות וסביב בדי"ו.

מירו מין נספסי החיטס ביבמות שהביא את עני הורסיס יחי, ודעיט גס את החילוק טעמי וגס שכלל כזה גס ודעי נבחר, ודלא כדכרס תכל בשי"י¹⁴¹, ומה יס ליען באפס כדברי חורושליט מה היא חרמי מחרוס שכתת היא רק עז ג' ודלא גס אריכ, ודלא יוכל לדעיט שגס אחר ג' חסיב פוסת כית, יראחי בחסותו הארץ ר' שכתת כדקפריא ביבמות שס שכתב ביאר אחר חתוס שס ובחורושליט, ודעיט שמה שכתבו חסי וכתת היא כג' חסותה היא גס לאחרי ג' עז גיל ס', וכן סכר חורושליט שס, וסותת חורושליט היא לומר טלא הי חסע טעמ מירוז חורוס קודס ג' כ' ונבחרה כוננה וכן ציל שהספיק טל אל הכרתי קאי על אלו שלטעלה כג', ומה שכתבו חסי שחורושליט שס חולק על הש"ס טעמ, אכן חסותה כוננע לומר ויכסו שביארנו לעיל, אלו חסותה היא כוננע לטעמה כירי טעמי, כ' חורושליט סוכר שכתב כוננע מ' חרי זו מוחה כירי טעמי כוננע מוכר, ואילו רבה קאבר שכתת היא עז ס', ודעיט עז ועז ככלל, מירו ורץ וזו חור דלא כחסי כוננע שכתב סוכנו שחורושליט סוכר שרץ עז ג' חרי כרת וכלי סוכר, ר' שכתת כדקפריא, אלו שלטו ודחיים טעמט צ"ג מה שדעתי על ראיית חורושליט ודעיט כגיל טעמ לאחר ג' אינה חסותה כרת, ונכ"ס אל חסותה את

ביאור בחורושליט כוננע לחיל טל כרת, בעיות וסביב בדי"ו, **והקמתי את בריתי אתו (י"ז, י"ח)** **כענין טילת בני קטורה.** פירשי ודל, כרת חסלה התא ססורה לורטי טל יצחק כגיל, ומה כנספתו את ש"י כזה לשיטתו כנסתרוין רץ גיש עיב כרחה לכותב בני קטורה, וכן סוכר חרבין כנספות רץ מירי ע"א, סתק חסותה בני קטורה חרי חריבים מכללה אבל לא ורעם, סורו ורמביס כפ"י סתק מלטיס חרת סוכר שכני קטורה חריבים מכלה גס לדורות, וצ"ע דאיכ מה היא חסותה כנאי ורמביס וקמתי את בריתי אתו ודעיט עס קטורה חרי חריבים מכללה אבל ככל זאת חריבים ברת שבמילה היא רק עס יצחק, ואיכ שטריכין בני קטורה כנסתרוין שס מיאת בריתי חסר, אבל מ"כ ויל סחמונה כזה היא שאס אום מליס חרי חס שפירוס כזה את בריתי טל חריבני עס אכרומ אכינו, מ' חלק חסותיות ברת עס אכרומ אכינו ח' שכל ודחיוו ימלה, וכסילא אס אל ימילה לא נחקירם וצאי זה טל חריית עס אכרומ אכינו, אבל אין חסותה שיקיית ברת גס אום, רתי עזי כרבין מוכות שס שכתב שכתעת יציאת כעריס אלו שדור חסילס כבר חסות חסות מילה שעימה לאכרומ אכינו לא חרי צריכיס עז מילה לשס ערות

¹⁴¹ וקני יצא שס רש"י יוכל לשיט את הבחיאת שכתב כגו חרי סתק ג"י חסות ביבמות שס ודלא ללון כגון, ודלא יכל שחריב חסות חורושליט וסביב חרי וכל חסותיס

שלא ככל מה נונה חסעס טל כירי, ¹⁴² וצ"ע נספסי החיטס שס ונספס שאסתי לומר ספסוקי טל חרי סתק גס לוי רש"י ודלא כגו שאסתי סתק ג"כ.

אלא אחת מילה עלתה לשם מילה גזויות, ונתין מעיבי מחול וגבעתי מחול שמה שפיר צריכים הספת דם ביות בשעה שמה מתיימים, מיטם שהם העיבי והגעתי לא מל לשם חובב מלל, אבל מתייחי תיגל השיבי כמו נשים צייתים.

ומעשה יש לעיין מה הדין אם איש מבני קטורה שניטול בנו לחנכתו (לפי הכיבים) בא להתגייר, ואם צריכים להטין מבני דם ביות, והיינו ויש לחקוק באם הוא רוצה לבחונתו טיולו היו צריכים לחד הספת משום שכבר נמולו ביהיה חרב ונכריי הרכבין, או אדם נאמר שלא מי בזה ששים טייל שאניש שבני קטורה חייבים במילה אבל מיט אבתי לא מי במילה נאמל לא להפקיע את המצוות על כל הנושם עליהם, והיינו מיטם טיול צריכים וזקא את הכיזית ביות שיש מעשה טיול, וענין זה לא ניתן לבני קטורה אלא לוצע יחזק בלבד וכמו שביארנו, ומכל שכן אם נאמר שפילת גזיות היא במביל הכיזית ביות נעמה, הלפינו בודאי ייל שלא מי לוח במילה בני קטורה וכמו שביארנו.

ומדבר הרכבין עם מבווא ששפיר מי, ורצה הקשה עם על רביו תיגל שהבאנו ורוא בני קטורה מלים לחובתם וכל זאת חזקן שהם צריכים הספת דם

ביות בשעת גזיות, וחי דגיל כרישי שיק הששה עצמם היו חייבים במילה וכמו שהבאנו כבר טכן היא שיטתו, היו שהוא סוכי שאם היו חייבים לזרות או שפיר וזהו טיול זו עולה אצרכ לזרות וכמו שהבאנו לעיל בסמוך, וזיל הרכבין שם, ואם השיבנו בני קטורה וכו' עכ"ל, וכונתו היא להקשות על פי המדרש וכו' וכו' שפירש והמנוח באים מבני קטורה (ואם נמצא במדרשים שמדיום), אשר לפי קשה דאם בני קטורה חייבים לזרות איך אסאי ארמון מנרא וערי מחול עיך עד הספת דם ביות, ועל זה תרין הרכבין שיק הששה חייבים ולא וזוהיהו ועיי' מלשון הרעביא במכות עם בזה.

ותה בודיים דף לא עיב תנן שאמר קנה שאני ונתנו לעולם אפר לזנות מנוח ואפילו מבני בוחל כי כתיב כל הנושם עליהם, כלומר שאפילו אם הנו נטול אבל עיין יש לו מדינת עול, והענה אם נאמר ודעתי טיול בני קטורה להפקיעו כקרא וכו' הנושם עליהם איך יוצא שיהי' מוסר לכתיב במילה בני קטורה, ועיין בשאנת ארי סחי מיט, ובספר ידות נודים (לפעל שירת שאל ומשכן) על יודי סי' ריו' טעף מיא, ובמלבי"ם על הפסוק תיגל, טעף בזה.

וירא

אי' שרה אשתך (י"ח, ט').
בענין התשפעה של ידבורים שמדברים לחולת, ובמאור "אגרא דבי הלילי מילי", ובענין האיסור להתחבר לרשע אפילו לדברי תורה.
 פירש"י שנתמנו לודיעי שצוהה היא כדי לחבבה על בעלה, ושפירי כפייה וכי לא יד' אכרה כפי בענתיהו של שרה נר טרודין שילטה עיבי ינישו לו דבי ה'. ותרעו שאה"ג. כדאי הי' כפי, אלא שהכע של אום הוא ליות טרשע נוכרי חולת, ואפילו כסחפג הוא מנילה, ואצור כפי את מה שיש לו, אבל אם הוא שמש את הנעלה עד הפג מחולת, הרי הפג נתי' עוד יותר טוב, ואפילו כשנכר בארם הני גרול, אפירי חסור י"י דבורים לשפר או לקלקל.
 ונראה שפירש עין זה גם אצל שמחת חתן, דוגה עין כביטת דן ר' ע"ב ואמרין אגרא דבי הלילי מילי, ומירי' ודיל' לשמח חתן בימים כגיל ולאחר יש לימות לה שמה שמחת חתן וכלה שמחת יוד' בזה שמסתת חתן וכלה החיוב הוא דוקא ע"י מילי ואילו ביריש לא קשי חוב לשמח את עצמו ע"י דבורים אדחת יבאת כעדים או עני כבוד או סתן חרות.
 ונראה חרטי פירש שמסתת יוד' החיוב שמהו אתי דוקא לשמח כעובדא שדודיאנו הקיפה כפדיים או חרשימו

בעני כבוד או נון לנו את התורה, אלא החיוב שמחה הוא רק ליות בשמחה בחיים זהו בגלל שהקבי' צוה כן, ואם מקשרים את הודיעה של שמחה עם המצוה של הודיע הרי זה כפי כבוד נודיעה, אבל בשמחת חתן אין החיוב על החתן ליות שמח נודיעה, אלא החיוב הוא ליות שמח דוקא בגלל שמה לכלה זו, ולכן החיוב הוא לשמח בבריית, ודמיהו איך לודיעי כפמ' הלה וכו' אפודי כזה הלה כמחבת דן י"י ע"א שפירים כלה נאה חמורה, ועל ידי שפירים שמח הלה מריבה שמחתו של החתן, כי אפי' עגם בלעזתו הרי הוא כדאי שמע את מעלוהו, אבל ככל זאת השפע של כן אום הוא ליות שיפע מחולת, כמילא על מלה טובה נוספת משפיקה וגדולה את הברית כפעלוהו ומסתת אותו וכמו שכתבנו בנודע לאפ"ה שהפירם של חולת מוסיפים השפעה גם אם הוא כבר יודע כן כעצמו.
 וע"י באבות דרבי נון כפרו כי בייבא ד' ראונה אל התחבר לרשע ואפילו לתורה, ונרמזת הנ"א עם אה' ואפילו לקיבו לתורה, נראה שמשו שהשפע הוא משם, שאם הוא מתחבר לרשע ונראה את כפירי, מבכר וישפע כעני, והוכי' דומה לבי שירה חן על חולת, ומכרת מצד המצוה שהחן ענין לומר, וגם הפירים ששפירים מחולת הרי הם כפי חתם שמכרתו נכנסים לחיטו, כן לטוב וכן לרע

ובכו שבארנו, והשיח אסור להתברר לרשע אמרו ליקבו לחורו.

ועי כמה שכתבנו במשיח שלח בעצון מה ששטה חושש שמא יהושע ילכו בעצת המלואים והשיח שינה את סטיו והתקבלו עליו, וכן בלב בית המדרש כדי להחליט. והכל היו בנלל החשש שמא ישענע מרובי המרובים, כי המלה של חזולת נוקבת וחזולת.

ואני זקנתו (י"ח, י"ג)
בנענו לטענת מבני השלום ובנענו השקרים שאמרו שמענו לדלילתו, ובנענו יוניטורים דברו אמרו.

ע"י כרטיי טוביא את דברי חזיל

סטורח לטענת מבני השלום.

וזהו במחזורין דף ס"ט ע"ב אמרין כך

ענשו של בראי שאפילו אמר אמר אתן

שומעים לו, ויש לנעמי מנחה דף ט' ע"ב

הדקשו על הא בכוכב שאמרה ודילת

שהגיד לה שמסון את כל לבו ודמא ויעת.

ואמר ר' חנין אמר רב משום שניכרם דברי

אמא, ואבי אמר משום שניכרם את שם

הי באפודו נזיר אלוקים אני ונר, ויעז

דאם ניכרם דברי אמא אבי למה אין

שומעין לבראי כשרואו אמר אמא, ולא

ניכר שרואו אמר אמא.

סודו נראה שאין חזי נמי, כמד השבט

היי צורך להיות ניכר שרואו אמר אמא, וכן

שודו נושא ענשו של בראי שאין חרבי

ניכר ואין שומעים לו, ומה שאין שמענו

לו את זה כמד הכבד אלא כמד ענשו.

נמ יש לעיין למה פליגי אביי עם ואינו

מכר את חרדן של ניכרם דברי אמא וכו'

הוא חולק וסובר שאין דברי אמא ניכרים ויש כאן מחלוקת בנוגע להכפישות.

וי"ל דפליגי האמוראים עם בענין אם היי שמענו רשאי לטקח שקר נגדו במצפנים הראשונים משום שלום בית (והוא חשב שיעיל ע"ז את השלום בית) טעו כי לא נחשב שהיא תמה את דבריו) או ואם היי צורך לטוב מלשנת אצ"ט שהיי מוקד ע"ז את השלום בית שלו, ואביי סובר שהיי אמור לו לטקח, וא"כ

כזה ששיק נעשה כדרי ברא, והמירא חל לבדו הנוטע שאין ניכרם דברי אמא, ומשיח דחזקן למדי שהאמנה לו משום שהחזיר עם היי, אבל רב חנין אמר רב סובר ששפיר היי רשאי לטקח ומשיח שפיר נשאר ניכרם דברי אמא.

ובנענו טעמא דמילתא, למה חזמי שהיי

מוחר או אמור לו לטקח, לכאורה הרי זה

חלו במחלוקת המסיקים באם נותרו לעודד

שלום לבדו אמרין שיק נגדו כמי ששמה

שמעון, דרנה כבד דרשתי חזיל דרובי

דקבתי כאן שטורח לטענת מבני השלום

וכמו טוביא רשיי, ועי מעליגי במבנות

דף ס"ח ע"ב כ"ח כ"ח האמרו וכו' סטורח

שטיק נגדו אמר ואין נותרו אלא לומר

דבר שמענו לדורן אמרין, אבל כמדי חזקן

חיים בנלל הביתות כלל או סעיק חו כתב

שאפילו שקר נגדו מותר, ועי בארישה

שאבן המור סי' ס"ח סעיק א' שכתב

שטורח לומר כלל נאה וחסודה כי יש

לפרש נאה כפשיע, וכן הנזיק הית

ששאל, ומשמע שטורח דין וינה שיש

לפרש לפרש אנפון ומעליגי, ועי דרובי

דרבנן כתיי והסתיי והכירי שהבאחי כפרי

משפטים על הפסוק שכתוב מדברי שקר תחוק [ב] סק"ב.
 והנה העילוי: שם קאי על מה שהשטנים שלחו לרוקם אבן, וזה לאמר: וכו' ויבא שלא אזור מה שקר נגוד אלא היו דבר משמולע לחרין אצרון בנייהם.
 מרד מדברי העילוי ללול שם בדיה שאמרו אבן, וזה וכו' כמארז יסילי שיוצאי ונקתי" היו שקר נגוד ושגם זה מותר. דרקשה: למה לא הוכיחו מאה שאמרו שהיו לא חזקה, ובחיומו השני היו ששים ידעם מהו לא שימנה כלל, רק אמרו טילמא וטעמע לתיי אגודי (גיייש) אך שהפציא [ב], ואיכ מזה מביאר שהוא נוקט שאנו מחשבים כקרים של שקר נגוד וישיאו ונקתי" וכן "אבן" וזה לאמר" היטיב שפיר שקרים נגודים, וגי'י.
 ונבי"ם הרבני'ן נאן בארז שבאמת דברי הקב"ה כגון לא היו בנודו שקר כי שהה היו אמרו "אחר בלתי היתה לי ענוה", רק שלא נילה הקב"ה לבאיהם אבדו שאמרו גם "ואדוני יקו", ומשים הכי חסוד רק שוקב"ה טיה, אבל לא היו שקר, וכן ביאר התפן היום שם נחבא את דברי הרבני'ן גיילי.
 וגי'י בענין ליטת פגמי השולחם בפ"י משפטים על מדבר שקר חרקה.

כו לא אוכל לעשות דבר עד כאן שמהו (י"ט, כ"ב).
 בענין אמר קיימים הוא במידה ויני הרע אצל מלאכים, וכן בענין שני המוגים של יצר הרע.
 פיישי"ו חיל, זה עונשן של מלאכים על

שאמרו כי משוחחים אנתו והלוו הדבר בעצמן לפיכך לא זו טעם עד שהחזקו לומר שאין הדבר ברשותך עכ"ל, ומדבריו אלא מלקיט שמעתי כתי' פ"י, ויש לתודו כמה חיבא רישי' במחולת המצוה על יושעו לבכתי' בחיל, אמר וכו' חמא לבכתי' אין כתיב, אלא לבכתי' נגוד שאין יצי הרע שולט במלאכים עכ"ל, וכן איתא שבתי דף שי' י"א שאמרו שמה רבנו למלאכים שמעתי שהקב"ה יתן להם את המרה, וכו' "קמאי ויש בכך יצר הרע שי בכ"י ובמסרי", ואיכ כסין שאין להם יצר הרע אך שייך אצלם המציאות של חמא וענטי.
 וגי'י מנודו ובה בסוף והא הוביכה ואיתא בחז"ל, אמרה לפניו (נשטרו של מרע"ה) וכשיע נאצל כסרעקן כמכרם ורוד עמי מלאכים עוה, ועמל המרה בות אצות הששויה דרעם, על הארץ עד שחלת אותם בין הארץ לרקיע, ויהי שגם שם פעמו שפלאך ימלו לעבוד עבירה.
 ויש לכאר על פי מה שביאר בספר אור ישראל שיטש שני מונים של יצר הרע, א', רוח רעה כעין מלאך שמסיתה את האדם לעבירות, וב', עצם המכש של התוף שנוקד את האדם לעבירות, ואיכ ייל שנובת וכו' חמא הוא שאין להמלאכים את היצר הרע שהוא נגוד רוח רעה, אלא יש להם רק יל"ב אחר, והיינו הרוח מסרום של קידשה, אבל בכל זאת כשהו שפלאך מולכש נגוד, או גם מולכאך יש ששהה לעשייתו ממתת התוף, והנה כפי' אוד ישראל שם מביאר עוד שהפסוק של כי יצר לב האדם רע מנעוריו קאי על היצר הרע

שהוא רוח רצח מכרום כעין מלאך, ואיך חזונו שהיצי הרע של רוח רצח קרא ילכו, ואיך ספור ירל מרבינו שהיכי מכמו שיש להם רק לב אחד ומכיון לרעבתי שהוא נמלאר ולה לענב הנגן, וכדרך זה אהא בנא דב אלהו ונא כסי כיה שנאטו מלאכים ויודים לארץ שולט בום היצי הרע ולכאורה הנהא היא כשהם מחלשים בננן נשמי.

והנה נפישת בארשית על הפסוק קין פרי הארץ והנה והימני והפגות שיער ליהרע טרונן הו הרי זה כי חקביה המים את החמנה האחת לתוך הארץ כשעה שתעשה קין ששטנו כענפ השרי וגרם שהארץ לא תעשה כן וכאשר שלכן לכל תולדת הארץ וזויהי ארם ובהנות אחות ונעוה, יש פשיכה להחנוד לרענן הו.

ובאשריו שלכן לא האוא הרעים כונון המכול אלא רק בהמות וחיות ועופות, ודחיני כשים שהרעים נבראו כן היום.

ועפנה חיכיס לרשקין על רבוי לעיל כאן שאע"פ מניסיהם של המלאכים לא נבראו כעין פשוט של אדם שנברא כן וארץ ששים כך גם בחנון שלום המים חקביה את היצי הרע של טבע החנן, ודחוק.

כיהו יש להיער על הדרך הנ"ל שכמננו דוחקן לרבי שכלול היצי הרע של טבע החנן נכשלו מעיני כבוד כנן לומר משחיתים אנוהו, כי כבוד איש ענין נשמי אלא ענין נשמי ועליו איש זה שרף להיער הרע של רוח טומאה, ועד יש להיער הוא ישיי כמביה הנ"ל שהננו מחלילת המישיה בני פחד לבנב כהם שבונין שיש להם רק לב אחד שייה באמת לא אכלו

אלא רק היו נראים כאובלים, ולכאורה זה מורה שאין להם את היצי הרע של טבע החנן ולא שאין להם את היצי הרע החותני של רוח רעו, ועד ועשעו כוכבי רבי ונאו תנ"ל שהבא רבי שאין להם שום יצי הרע כלל אלא רק יצי הטוב שהיו אמר שאין יצי הרע שולט במלאכים.

ועד קשה מחנהה קין פרי היא ואיהא ששנו למטטרון ששים פולטי ונורא על שגנים על ירו לאלישע כן אבוי ליפול כדור כיות בני שחכס כיש שחי חשיות.

כיהו כסיס וכמיהיה הריח טע אהא שבאמת לא הו כבוד שיש אלא כיו לרהוא לאלישע כן אבוי שאין שחי ושרות אלא שיש למטטרון ארון שהוא עליו.

כום כיומא קין פרי היא (כסיס וכלא, בעין יתקב טע) איהא שנתנו לבריאל ששים פולטי ונורא על שלא קים שליחמו כרה.

וכן כבים קין פרי ערב אהא ששנו לאלהו ששים פולטי ונורא על שגילה לרבי יוודה ונשיא שיש במה רבי חייה ובניו לרביא כשיח. ובחוקקות הנ"ל לכאורה הו מבורח טע.

ואשרי שבפרי חסדים מבורחת קיצי נרדמים כסיס המורד איהא כמ"ל כיום ואודו טיו טיוז חן כקודשי לא יאמרו, וכי חוטאים הם (והנהה חן להלאכים) אלא חם ישולם שבונין או כבוד או במעל חטאו, אלא באכור מורח, תעשעו על רבוי, וכן מלאכים ששולחו להפוך את פיהם ולהחיל את לולת רבי שיעלו מיסטרון של חקביה נורחו ממחיעמן

קלח טה אק"ם שנותנת לטובה, כי אכור אג נאמר ללוח תגא, לא ישמע אלעו ולא נזכל לשקות עד בואו שטה, וברי שימורו נילו לו, ויעוצג בו אלוהו גילה מטטורין, שהנוד לרבי עד יחיה ונבו זה כבאת עולם עשנב, וכן נביראל שהשים על הקלקה, שמי עשנן בו חקיקה ורעת יחיה נעש על מה שהי' לו לרקיק ורעת ולא רקיק, לכן נבלאכוי שים החלו וכן נעברו לא יאכן (ואיך די' יחיה ורעם ון נעברו לא יאכן נבלאכוי שים החלו).

וכפרי חסידים בזההורא הניולה באעצג מי הקיל אחא על מלאכי דום ועל מטטורין אלוהו ונביראל בזה"ל, ועל מה נדועם על רברים שלא כיריה עב"ל, וכן ברוקק ביטוד רוא חלבות המלאכ"ם אחא בזה"ל, המלאכים נדועים על מה שהי' להם לחשוב ולא חשבו ע"כ.

וכפרי אבוי מהם (רבי חתום מקורין) העולם נעבוד עניו אחא בח"ל, ומלאכים יאפוזו וקטת מה הוא מטורא שולח, ולא אין חטאים חזי, וחרון כסם חרוב ויל, רבאבת מלאכים הקדושים כמי מיכאל ונביראל כבאת אין להם לרא, אך המלאכים החסידים הנבונים משיית טבות עששים, בו אדם, וכשעברין בארש חסנה לרין אג עשו המצות כשלימות בלי טום חסרון, לכשימצאו חסידים גם המלאכים הנבונים כום חסידים, זה חסר די זה חסר רגל, זה סמא זה אלו וזההנה, לכן יאפוזו.

וכרבים אלו כום הפצות שלהם (בדרוסקס) כולקושים ויל, המלאכים יאפוזו מהם וים חרין, היינו מלאכים

הנבונים כמטת ומעשים טובים עב"ל, וכפרי אוי המכיר ברוחם לראש חסנה בריח ובפרש וכו' אחא על 'מלאכים יאפוזו' בח"ל, ובפרש עה כראש חסנה שחודו לעשות האישון, ועל חלמות חלדים כשערה אג לראש חודש כשכיל נעשות ישראל, בודאי מרואוי לרא ולפחד, וחי' אפילו אג לא טמא חשש, רק שטיבו עתה ומקום רק על נפשו ונכותיו הנשיות, נדול עמי מטטור, אך שפירש עצמו כשלימות הנגלים, מהרואים ונדועים והעשנים ורואים הנבונים, כשכלם עמרים עתה כבודא ופחד, מה נעשה עהם, ושמא יחודי חס ושלום לחוהו וברוי, והכסיל פורש עצמו מהכלל, וכמה לבי לבטלה לשאול אע"ל לעפוק ורענה כשכריותו, כאלו הוא יחיה בשלום, ואינו נתן אל הלב מה חזי' עם כל העולם ומלאה, פטי חסידים והנבונים חיות ועופות ודגים ורקעים ומינים, לכולם ערוד כעולם, ומסתמין טה על חפילון על ישראל, לרעם להם בריח חסנה, ולהודיע להם משפט טובה עליונה, ושא עניו ורואה וטרטו כפישון חתנה חרף קודשת חיות וגו' המלאכים יאפוזו וחיל ורעה יאחזו ראברו מהם וים חרין לפקוד על כבא חרוב כרין, ויחל לסינה חסרי, לחיות כחכמה רעיה על כבא חרין, ונענה וכבית הנגלות והמסחות של מעשה בני אדם, אג רואי לברוא כשכלם אה העולם, כמילא כללות העולמות והמלאכים, שכל נעשם לא נברא כי אג כשכיל ישראל, ולעשות מלאכין לתעלות תהילתו וכו' כמילא נמשלים גם כן, כי אין עורך בהם, ולזה המלאכים יאפוזו וחיל ורעה יאחזו,

ראשון הנה יום הדין על ישראל, ומה נמשך הדין גם כן לעלה, לפקוד על צבא מרום ברוך שגבראו כשלים עמל.

ובספרי ארבורי חבדי ראוי מובאים מהלכים שונים:

א. כהדורו של בעל התמא בשמי קניש ברוח רבני תופיש אהא בחיל. מה שאנו מוצאים לפעמים שיש במלאכים שישול במציאות וכו' ולפעמים הם בבחינת הפרוד עד שמנפא בהם חמטא, והשני אפקה לטטרון ומחורו שיתן פולטי תורא, ויהי לפי שיש בהם כוח תפש ופי חומר, שהוא הדין שלהם ופי ויכלו להיות בבחינת הפרוד כי חומר מליטא ומפי תשמה שלהם הם בבחינת הביטול ע"כ.

ב. כליקוטי הורה בביר מיג' ד' איחא מהיל, הם נפריש טפש ועליו וכלו פי שיש להם בחירה לעשות וזו הפך וצדו יחברו ומכאן חזיל במטטרון רבמו לי שיתן פולטי תורא ע"כ.

ג. בחיא פירי ליש אחא בוויל, ומפי זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות וכדומה ומפי א"י אל חיתין וגי ומפי שור מהמספאל וגי לפי שאינם בעלי בחירה ע"כ.

ד. בספי אור הורה להצפה צדק במטטר' א' בהרפפות בעדו 59 סוגא שאבו יואפילו במלאכים יש דין וקניש כמו שכתוב בפ"ט ומלאכים יחפון ויחפרו וזהו הם הדין לפקוד על צבא מרום ברוך כי לא יחיו בענין ברוך, ומדאי אינם על פנים שפופל כי כלום יצי הדין יש בעינם, אלא הייט מחמת על מלכות

שמים שמימיים לקבל עליהם חסדי, הוא בחינת הביטול והוראה, ועל זה יש שפסטי דין עליהם אם הביטול והוראה כובעי לעוהו או לא ע"כ.

ה. ובספי הארבורי מהירי' (ר' שמואל) ראוי מוכח מהיל, ומה שפירי דריל אפקה לטטרון וכן אבדו דיל בב"י דין פיה על אליחו ומדמי' שיתן פולטי תורא וכו', וילי שהמלאכים אלו חזו בחיילה נשמות, שפטרון הוא חתך, וא"כ ייל שגם עתה הם בעלי בחירה, אבל שאר המלאכים הם כולו בעלי בחירה, רק מניין בוד החתב ע"כ.

ו. שירי בימות רבט בדרוש ב' בקניש המחזיל אבלי רע וכו' שרן אם לטלאך יש יצי הדין והוכיח מהפסוק באבוב ודכתיב וכן בקדושי ישים הורה שיריך בהם נציאות של חטא ושיתן שיריך בהם חטא בע"כ ע"ל שיש להם יחירה, וכן איש את הפרש ובהם הדין ודכתיב ויפקוד על כל צבא מרום ברוך בדין' וחיזון מוח ששירי בהם דין חטא, ובאי' שכאמת שיריך בהם חטא מלי יצי הדין חריל המצי' אצלנו כי החטא שלהם אינו נכוד מסיבה אחת נשמת או יחיד סיבה אלא ששניהם נעלות ויחד מנודותם, ואחרת, וכן מיוחי מדי מהירות, וזהו בנוד חטא אצלם.

ז. ענין בפסחים דף ק"ח ע"א איחא בעשה שהמיל נכודו תריש את אבהם אבינו לזמן כשנן חטא אמר נביאל לפני וקב"ה' וכשיצ' ארז ואנן אציל את הענין כשנן חטא, אבי לו תכיה את ויחי כשנן חטא ויחי בעלמא נאז ליהוד לחזיל את חזיר, ולפי שהקב"ה אתו

עצמו וכוותה לפעול בעצמם אשר לפיו שירך בהם השא.
 טווח בכפר ראש שבתון סידור הגריא באות ציר ואיתו כתוב בחייל, הפומון רכסיו יקלום מליל שבת קודש לא אכר (הפירוש מוסאיון) וכוה פליליה מלכבי יתפום וכו, וצן לבקש מבלאכבי כי צן להם כה מאמתה וכל אצלם מברות, כאשר הארם וכוה, מוכותם הם לכוכו, ואם לא אז חיו מכותה מלקלין, ומה שכתוב אם יש עלו מלאך מלך וכוה חבל מהו בעצמו וכלי פניולות, מוכותה ועשיתם טובים בברא מלאך, שבתיהו לחמלין טוב עליו, ולחפן חיו נברא מלאך (משיות) ויקטגו וכו, ובפומון מלאכי רחמים אשר אבות העולם אחיבי עליון חלו נא וכו, אבל לא מהה האמתיות צביל.

יעי' רכסיו מתי' על מרן כי פסוק ה' באמצע ירד וכוה אצות הוא לעצום שבתה וזיל, ואל יקשה עלך לומר וכולא הנכסלים בהאימ, והטובים על בית, פצו יער הרע הוא, ואי' כי הביא (לארם האישון) לעבור, וזאת כולו סתור מלא יער וכו, (דבר זה לא קשה) שפיר מרד זו גם בשלמים הנצאנה, שאי'ם שאין בהם יער הרע, חרי הם נוטים לפעמים כן הורך החארי, וכירוד כמלאכי סוהם, וכן כמורש דויל כי לא יאז לפעמים לפי שדוא כן הבה שאינם חושאים, והסבן מוח (דוא) עי' יש גם כעת שאר הנכסלים שחושאים, וכן כותב ובפלאכי ישם חולה כביל, ובפיר' עקב על ילצבדו בכל לבבם" (י"א, י"ג) האכיתו עוד בעצן אם יש

מקמת שבו כל ביי' אשר חזקה וצפיל שלשה מבני בניו (תנני' מיטאל ועדיו), חרי שיעיר שמולאך יקשה מצוה ויקפל שכו, ואינם מועלים כימשה קוף בעלמא, ואי' אלו' יש להם גם יער הרע, וזהם מוכרי כלי נקי, וכתובות הנאמנים, וזמן לראשונים, וצאאת קציה נודיטם, כפי' שיעי' יש השובה לרכי שיראז נאון שכתוב בחייל, וישאלוהם הוא ראבו רב ייורו אשר רב נכסות חרי יום צום לעולם לא יטאל ארם עזיבו בלשון ארבות, וכן חוצא דוכי קאמר רב, מילתא ורבע ארם כן מלאכי השות אל יטאל בלשון ארבות, אבל מילתא ורבע ארם למפי כורא יטאל בכל לשון, ולכפי קאמר שפניו חולה וזון חוצא דוכיטנה עזר, שפניו שיש בהם דברים שהלאכים עושין בהם לפום דחור, ולא נזכרין רשות מלפעלה וכו, וקאמר יקב המלאך הנואל אורי, ושיעי' אשר וכלאך פניו חושבים וזה יש הנפס, וזהו חזון רוקי נשמה ליי רחמנה ומחיי' נשמה כבודו ונדרלו ורובם מה אזי שולח מלאך וכו, והשטר כפניו כי שטי' מקורו וכו, וקחזון מלאכים שטושין רצון נביאים וצדיקים, ומקאמר ליי מלאך ללוט תנה נשארין מרן כשע מנה נמה לו רשות לעשות ככה שיראז וכו, כן דברים אלו' מי ששאל רבו מלאכי השות קאמר רב ייורוה א' יטאל ארם עזיבו בלשון ארבי, וקאמר ר' יוחנן שאין מלאכי השות ככרין כו, וחולה שאני דוכיני עמי וצן מלאכי השות עוקן מן מלוא אלו' ביהות, וכן אכא לכוכי בבורשא' ששפאנה וכו' צביל, ומדבריו חזון שיש לפלאכים וצן

למלאך בה לעשות דברים על דעת עצמו.

ויהמלל בערך (כ', ז')

בענין מותו מחילה לחבורו על חטא שחטא נגדו.

הנה אם אדם מוחל חוב לזהו שלו ואח"כ היה הוא אומר שכשעה שחלל כיעל כלבו את אמוני פיו הרי המחילה קיימת כי דברים שכלב אדם דברים אשילו אם הלכו שטרא ולא שחטא כן בלבו.

ויש לניין בנפש המחילה שאדם מוחל אם הוא אומר בפרט שהוא מוחל לו אבל לבו אינו טהור אלא עדין יש לו קפדא כלבו, האם המחילה מועלת או לא.

ולבאר זה למלות את השאלה הנ"ל כענין נדושים שיש לחקור טעם המחילה שאדם מוחל לחבורו על חטא נגדו, ונראה אחר זה להבין שהמחילה עשויה את האדם כבעלים על החבירה ומפיה כוונת את חובות המחולל לחוטא או לא למחול, אבל כענין שיש י"ל שבאמת אין הוא הבעלים למחול, רק ששטרא מוחל המורה הוא שהוא אומר להקב"ה ששוב אינו מקפיד על דברי רבו זה נגדם שהקב"ה מוחל על חטא, אבל לפי הדבר הראשון או זה נקרא שמתחילתו הרי הוא טובר עם הקב"ה אלא הרי זה נקרא שהוא דובר ועסק עם הבורו כמו במחילת כלות, ונראה לפי הדבר הראשון נראה שגם במחילת עבדות אנוסים שדברים שכלב אדם דברים, אבל לפי הדבר השני הרי יוצא שדברי המחילה שלו מוגשים אל הקב"ה.

ולבני הקב"ה הרי מכון שדברים שכלב ללוויים הם כמו דברים שכתבו, בודאי אמרין בזה שדברים שכלב הם דברים ואין כאן מחילה.

ועי' ברבנן בפ"ם מה"ל תשובה ה"י שחוקר שימחול לו יחלבו שלם ונפש ונפשו, הרי שחוקר עשירי למחול לו גם כלבו, וי"ל שדודו מוטב גם ככה שחוקר עם יתפאסי' נופף על מה שחוקר שהוא מוחל, וכן וזה כוונתו ככה שכתב שם בה"ט שהמבקש צריך לרצונו ולבקש ממנו שימחול לו, ודווקא שהמבקש צריך לעצול שחוקרו יצטרף באמת למחול, ויש לעיין אם כוונת המבקש בזה היא לעיטובא.

שוב ראיתי טובא בזה"ל, שישת מין החזוי"א (חמש שני, יום כיפור ע"י ק) שאינו מועיל, שאע"פ שדברים שכלב אדם דברים זה דוקא בדברים שיעקוב בהם, מה שאין כן במחילה שיעקוב עיניה הוא כלב שיסיר מלבו את הקפדו שלו, לא שיהיה דין זה, וראת בספר חוטיות אבן עזר (ע"י הק"מ) מה שכתב הגר"י גרויסמאן יצ"ל בשם מין הגרש"י קולס יצ"ל, שגם בענין מחילת חבורו דברים שכלב אדם דברים, ואם מוחל בפניו די מנין וזהו מה לחלק שכל מחשב שאין בה חילת של כשרות חזק או פסול, או מחילת העושה שבו הגר"י שפלאגט מרמז זאת למחילה כפון, בזה שיהיה דברים שכלב אדם דברים, אבל חובת הלכות נכון אבה"ה ויראנו ונבחרן בו האבה"ה הרי"ה ונבחרת עושה וכוונתן אין זה מחשב ששטרא חילת אלא דין הוא על האדם שהוא אורח ורא

ובטע ווייזן ש'זא לבו אהב וכו' ולא ש'יך בזה דמיס שלכו. וכן לעיני כל מחשבה שאין בה חילול אלא רק עניין שלכו.

כי אמרה אל אראה במות הוליד (כ"א, ט"ז).
בענין ההתנהגות של הגר בלפי ישמעאל כשהי' חולה בהשוואה להתנהגותה של השוממה.

הנה אילו הייתה הגר שגאתה קרוב לישמעאל הרי חזקה יכולה להוקף בעליו קנה ולתמוז ולהברי על לבו כדרך אם לבנה, ואיך ודברי טומאי' ודוהה צריכה להבליג על העצב שלה עצמה ולא לתת לו לטות כשרוא לבד ובהחשטה בהשמימות כדב' ויפסק על ב'יפי' פ' תצריים ימות. ואיך גם הנה חזקה צריכה להתנהג כן.

ועוד יש להבמה על הלשון ושמל"י את

חלה, דביותר הי' צריך לחיות כדב' מלה יותר צריכה וכגון יותת'.

ועוד יש להעיר על הא דרכיב חתה

אחד הסינים, ולשון זה טורה של טורה

כלל לביתך את טיב ודחוי' ואם יש טמנו

מחב' של וברכות, אלה תיחה אחרי חתה

אחד הסינים, ייה איה שיוי' ואם לא

שדוהישן כאן המיוחד כשתיחים וכמו

שדוהישן על כעשט טכב אחד העם).

ועוד, דאם בויטה היתה רק לא לראות

במחוי' למה הייתה צריכה להתרחק כשתיחי'

קשה שיוזי מוחק רב, ואלו דוהי' עיולה

להחטובב' להצר, וזוהו נראה שגם לא

רעה לטעות אחת פן תשעט אך שחוא

קרא אמא אמא וכוונה. ובאמת תפסיק

אנו אמר שחלביכה אותה יכי לא רעה לראות בנות הילד', אלא יכי אמרה אל אראה בנות הילד', לומר שכך היא אמרה

אבל באמת היא רחמה גם את עצמה, כי

לא רעהו אפילו לטעות בטעותה קראת לה

כי לטעות את קריאתה הי' טובה את לבת,

ועוד כי טמא הימסד' לחזור אליו ולא

רעה להנסי' עצמה לעצ' זה, ולא

התפלה כלל על מה טוב ויחז' לחילד'.
והנכה (והקוזה) אברהם את אבימלך על אדות (אדות) באר המים אשר גולו עבדי אבימלך (כ"א, כ"ח).

הנה אבימלך' ענה לו שלא ידע מזה, ולבארה צ"ח איוו התגמלות היא זו, הרי תגמרים לא גולו כשכיל עצמם, שרי לא הי' להם שאן של עצמם, אלא גולו כשכיל

אבימלך, ואיך גם היו יודעים ששכילך

אזי שטא גול, כדאי לא היו עושים כן,

ואפילו אם עשו כן כדי לחסוך לעצמם

עברה וחסירות, אבל אם היו מיטענבים

שאבימלך יסית אותם כגד אחד וריין אחד

כדון כן חו ועובר על גול, והכתי' שיוי'

גולים, ולא תגמרים של אברהם אבניו היו

ועצמם את הגולים, ואיך למה עבדו של

אבימלך גולו, אך זה אלא כמני' שירדו

שלא יחי' איכפת לו, ואיך איה טעה היא

זו שאבני לא ידעתי, וכי אברהם אבינו אמר

לו שחוא כן ידע, אלא ודאי' אנו מזה

שאבימלך לא הי' בטמל' ליקבל טמחה

ולוהדות על האמת ולומר שחוא צריך

לשנות דרכי, אלא הי' מוכיח לחדש הדין

ולחשטטם נאחיייתו.

וויקרא שם בשם ה' א-ל עולם (**כ"א**, ל"ג).

ביאור "ויקרא".

ע"י באתקלוט שטיובם שייקרא וואו ליען העילה, כמו שטיובם לעיל במשיחתי לך לך על מה שכתוב טע ויקרא בשם ה' ויב ח, ויב ר, בום ושיי כאן פי שמונתה כאן וואו שווי מפיסס אונטע הברא לכל העולם, וטעמו וואו מוים טעאן טענה העלה "יעלה" וכן נראה מברר חרובים מפיא מילי שזוהו טעבט טעבט טענהעם אבער ווי מפיסס ויענה הברא ויבוא אז הפסקו כאן ולא אז הפסקים לעיל בך לך.

והאלקים נסה את אברהם

(כ"ב, א).

בענין נסוח אהא נ והאז ט, ובענין בעול העשיות, ואשר

בעולם הזה.

מאשריש יס"י סתעפיש כבה מלים:

א, נס מבוטן של ארוע שווא למעלה

סדרן הסע.

ב, נס מבוטן של רעל או אז התנוסס

על הרים.

ג, נוס בטן לום טפס האייב.

ד, נסין.

ובדאז ייש עד הושה בון כל העלים

האלו אשר לכן טילן בעיות מאתן האורות, ונראה לבאר אז הקטיו כן.

וזה בבחינת דין ד' ע"ב אשר רבי ויינון שדור העולן לא אשר במוסדו העלה לודי

ארמפך ובר פסקו התחילו עם אהא נ ב

הפסקו של נפלה לא חסיף קום בחולת

ישראל מחליל עם אהא נ, ואמר רב חמן ב"י יתקו שאע"פ כן חזו ווד וסכנן בוח וקודש טנאמר מוכך ה' לכל העפלים, ויש

לקקשות וואו ייש גם מלים סתעחילות עם אהא נ, קודש רבדים טעבים, כגון פי נגות, אזיכ למע לא אשר ווד פסקו סתעחיל עם נ מבלה טעבה, ובעיכ ציל שעצם מוחתה של אהא נ וואו העטברא שווא מוסת על נפיליו, וטעום כך לא רעה ווד לתחיל עם נ, וזכונת רבי ויינון מזה שאמר מוים רבדוב נפלה לא חסיף קום אינה לומר שוואו טוד האעם, אלא מוונת בזה וואו רק להביא פסקו אשר מיסטיט בו אהא נ לברר ור, והונו נפילה מחולטת וסופית שאין אחירי תקיטה, אבל הענין וואו מוים שוואו באתת בעצ מוחתה של אהא נ, ולכן לא כתב פסקו סתעחיל עם אהא נ.

ועוד חזינו מנדיל שאחרי אהא נ יסנן לברא טכך כומו למסיכה וקטמה ומווד עייין אין הכוח לומר שוואו כל שיקי מוחתה של אהא ט.

ומעתה נראה שוואו היסוד של הארזיש נ

ט, ככל העלים שחוככוט בארשית ובריוט, ודודינו טעפוטו של נפילה וודי תקטמה.

ובספי כגון אברהם להמנוד מריסוק ידיל מבריוט על חטתה העיט שאחיותות

נס קת הראשיו חובת של סוסך טעלים.

וזהו פי טעם טפס אריב ורי וואו נס טפס טעמל ונכסל מפני האריב, אלא שאע"פ טעמל ורי נתמס מיסטיט לו סטטיכה וקקטה, שווי לא מודי טעם, אלא העלית לויסאטפן, וזויכ ייש כאן נפילה וודי מטיכה.

וזהו גם יסוד הענין של החלה נס מבוטן

של איווש טווא לעפעל מדרך חטבת, כי לפני שקורה חטב הרי היתה קיימת ערה מסיכות ועודך לונג, ועל זה בא חטב משיכה ומסיכה והקטנה, ואיך גם ימי' במזמן ועל הרי אוא מורה על חטבת של נפילה וחי עם "חור ומכבו", וכן הוא גם נפלה לט המנוטה על החיים, כי הוא עשוי לעודך סימן לטי שאיבו רוכב, ואיך גם זה הוא תפעה של "חור ומכבו" אחי שיש טעין נפילה וכן הוא טעין של טעין, כי "סימן" הרי הוא השתלח למהל ולחודר את מדינת האדם, והכלית של הסימן הוא שהאדם יתעצם ויעלה להחנכו ולעמוד בתענין ולמסוך את עצמו ולא ליפול, והרי זה הוא תפעה של נסיון לעפילה וחוץ הפקד, סודו הבוצר הזה מספיק וכן ליפלה נסיון בונגע לוינא שזודמן לתארם דבר שרודח להפילו, אבל אינו מספיק לוינא שאדם "מנסה" להשיג דבר ולא יעלה, וראוי מספר "מדישי הנהי", והאמת יכאב ומספר עיי רוב אבחה ורטינה, ודויליים טנת חסום, מדרש "אודות דרבי לאחור ופני כלפי סם, מפני שראו בני טווא נופל ומחטן לפני המלך לוקמו נעאבו נפלה אל הסיף קום מילת ישראל נעשו על אמתה און מיקבת וכו', וכן אמת לתול באותו כרך בחלק הקרא "מירם אוחות" עיי"ש הרי כדובכו תגיל עצמם המתות של האות נ

הוא טעין של נפילה, כיון בענין זה מיקבת אפר נעקת חתם שהאמת נ' הוא מכל לרביים טובים, דרבינות דף ניו ע'א אפרין שאם הוא וואת את

מלה "חונא" בחלום גם נעשה לו, ואם הוא וואת את המלה "חונא" או המלה "חוני" נמי נשים נעשים לו, ואילו לפי תגיל הרי ארבה האות נ מורה על נפילה ולא על טעין נכוד אולי טעין והם פתח טווא את וואת בחטם של חטב, וכן כפולה חנו שווא מלה טוחה, ועיי עוד כפול הטורים בפרישת בחקויה שכתב בשבחרכות החכמות עם לפני המכות, וכן בחיבורות של "חית לר" במחש' המלוח, נמצאת בכל אחת מן כל הארצות של האי"ב וחתן בחמות ט, משום שהאות ט מורה על "יסוף" (ונק לא נמצאת עם האות "ף" כי היא מורה על אף וקנה ונף ואף), ואילו לפי דרכנו תגיל ארבה האות ט מורה על מיקבה ואילו האות נ מורה על נפילה, ואיך היתה צריכה להיות חסיה עם האות נ, ועוד, דונה יש בחנן י"א מסקים שמתחילים ומסתיימים אם האות נ והם מביאין י"ג ט, ממדבר לרב לרב, וברים י"ח ט"ו ויחודו נ' זה, מהלם ט"ו זה, עם עיי ט"ו, עם עיי י"ב, ספלי ז' י"ג, עם א' י"ב, כ' והחרי"א סככות ששלה לבנו מחזיר אקונה כוחם בוהל, ואם טוב בערך אחי התפילה הנסוי י"א מסקים, תחילתם וספם נ' והם הנענות, כי נמצאת ככתב זה לאלוהי רבנו ויורה החסיד וגי'ל שקבלו שהם מובלים לעין חזק ולהביות הספוא אחרא ע"ב.

וכן אחא מספר גימטריאית לרבי יהודה החסיד וטעום ניסם בארואא, וגם טוסף שאין חתם האות ט כי "הקוואן כפולה חטב טענו".

וכן אחא מספר "מדישי הנהי", והאמת יכאב ומספר עיי רוב אבחה ורטינה, ודויליים טנת חסום, מדרש "אודות דרבי לאחור ופני כלפי סם, מפני שראו בני טווא נופל ומחטן לפני המלך לוקמו נעאבו נפלה אל הסיף קום מילת ישראל נעשו על אמתה און מיקבת וכו', וכן אמת לתול באותו כרך בחלק הקרא "מירם אוחות" עיי"ש הרי כדובכו תגיל עצמם המתות של האות נ

הוא טעין של נפילה, כיון בענין זה מיקבת אפר נעקת חתם שהאמת נ' הוא מכל לרביים טובים, דרבינות דף ניו ע'א אפרין שאם הוא וואת את

ובכסף הודקה כסף חזרתי מסיף שנים
 אין בזה האותף י יכי ה אלו סמטונים על
 אף אפי שני קני זקני נני, ס פטני, כי
 חזרתי לאטמים בביתו כלי דילול לא ימלטו
 כי מלאכי תהלה לטען לו, כי ג יטני טוב
 בחלום (וכדיאא בחלום תגיל בברכות דר
 גזי) כי שראת ג - ודעו לרובי (רב
 באריות הוא נון).

רש ליישב את הסמיות תגיל כדלחלן.
 ודעה יש לייין כרבי חנני בברכות ר"ז
 די שוכמו בראשית דבריו דכין סמטוב
 ילא חסוף קובי אבי ארץ שרן טמיה לת
 הקמה וכוברי רב נתמן כי יצחק, הלא
 כתוב לא חסוף קוב. ולכאורה ציל
 שמונה הוא שישראל נפל נפילה כזו
 עבדו הנבע אל שרן אחיי הקמה וכן
 שהקפדה טמן לבל תפלים, דגם לראשית
 כאלו ררי הוא סמט שלא בדרך הנבע ער
 שששרי הרי להם הקמה.

ודעה בברכות שם הביאו גם את דברי
 שוכמו שפירשו את הסמית כדליל, נפלה
 ולא חסוף לנפל כד, קם כמלה ישראלי.
 ויש לייין כרבי מנעבא, מה הוא כותבם.
 רשמו אחר ויל שאמם חולקים על רבי
 יתמן שן הוא סמל של נפילה ודברים
 רעים, רק טחם חולקים על הפירוש השטוט
 בהסמיק, וסם כפירושם שלעולם תפילתי
 ודעה מזה שפיר אחיי הקמה גם בדרך
 הנבע, אבל כדפי עמי ייל שנותנת היא
 באמת לחלק על עיקר יסודו של רבי יוחנן
 ולומר שטין טמם לתגפלה היא, וכן לכל
 נפילה, שיכתה הקמה גם בדרך הנבע, איכ
 טמטם כן נפילה אמת רבי כל כך רע ער
 שזה כדאמ שלל המהות של חותם ג הוא
 שלילית (כיון שיש גם דברים טובים

שמתחילים עם האות ג). ודעה אצ"ס
 שהורף השני הוא בנותה משבא נראית
 דוחק, אבל אם נאמר כן, הרי ידעו שבאמת
 נחלקו רבי יוחנן ומעריבא כמה הוא מוחמה
 של האות ג, ואפי טוב לא יקמה על מה
 שהקטנו שיש מחירה בענין זה, כי הרי
 לררא נחלקו בזה רבי יוחנן ומעריבא, ואפי
 התקרות שמתחילים לאות ג אפי חובבי
 הרי הם טובים כמעריבא.

וכפי נראה שיש לימר ביאור אחר,
 מזה הוא הדבר הסוף בין כל המלים
 שכתבו בראשית דבריו, והרי עמל
 המלים תגיל שורש מרומם הוא להמטוס
 למעלה כמו שדעל מרומם על החרים, כי
 מי טמם על נפשו הרי זה כאילו הוא
 מרומם למקום שאי אפשר להגיע אליו
 לררע, וכן גם הרי הוא כדור התהה
 למעלה בדרך הנבע, וכן נתעין של נסיון
 עשנו שעל יוד האדם מנבגי ועולה
 למעלה.

ודעה ייל עוד שהמלה נסיון היא
 מהמלה לרע, כי באמת עיקר ענינה של
 עברת ה' הוא שהאדם יתנתק מעצמו,
 רשעל את עצמיותו והאטכיות שבו, ויחמד
 עם הקב"ה, וכמו שאמרנו מהו אבני עמרם
 בעינם נבין ה' ודויה שיחאבני שבאדם
 הוא חרוב שסבורל כדו לבן ה', וכל פעם
 שאדם עמר בסיון, הרי הוא גם מעצמו
 קצת גם ייל שהמלה היא שרוא גם
 מהדבי שטמיה אחר.

ודעה יש לחסיק כומר השכל מתוררך
 ותעין תגיל שכתבת, וייל שזוהי כותה
 ריע ברבוי ומוכאם כפאד כרי קודשים
 שאותה לרעו כמון זה כלל נדול כחורה,

מגעוני עולם הזה בכל זאת חרי בלאים שנתח תמיד.

אל אחד החרים וגוי (כ"ב), ב"ד.

בענין השורש י"ד"י.
 נראה שהשורש י"ד"י מורה על ענין של בליטה. ויש כמה דוגמאות לזה.

א. הרי, על שם שהוא כולט מהארכתו.
ב. הרה, על שם שכיבסה בולטת.

ג. הרהרי, על שם שכת המחסבה הוא מה שמבלט את האדם משאר המינים וע"י החודו וחי הוא משתקט בתחת שמבלט אותו.

ד. מהירות, על שם שעשית הרבה במהירות וחי הוא אופן של עשי שהוא כולט בחודו הרחיל.

ה. מהרה פי כחבת אשה. על שם שהוא עשה בליטה בנכחי האשה.

ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הנני האש וגוי (כ"ב), ז'.

בענין טוהר ועדינות הדיבור.
 הנח יש לתמוה על דברי יצחק והשובת אברהם, ויסקא זו של ויאמר אבי ואמר הנני בני ויאן לומר, אלא ביד חי לו ליצחק לשאול את שאלתו. וכבר עמד המפרשים על זה ונמדדו את דבריהם. ונתג האלוקים עמד גם על החילוק המסוק ודרכו ויאמר יצחק אל אברהם אביו, וכתב

ודנה ויסוד של האהבת לרעה בטון הוא מיטול האנוכיות, והיינו מיטול החשקפה שהוא יותר חשוב מחביונו. והיי מיטול האנוכיות הוא היסוד של כל השעות, והיינו להיות עצמנו ולמלא את האנוכיות שלו וללחוד עבר חו, ודיינו שהוא עצמו יחי טבל כמו עבר חו, ולכן אבר רבי מקובא שאהבת לרעה בטון הוא כלל גורל בחורה כי היסוד של האהבת לרעה בטון הוא היסוד של כל הקשות שבוהרה.

וכאמור חזו הדרך החידיי און אדם יכול למצוא אשה, כי אין בטח קניני עדינו לעשות את האדם מאשה, כי הקביה ברא בתוך האדם טעם של יתגעגוע החידיי אתו מענין, ואחרי שיהיה אדם את הרבי ששאר לרעה, וההתקן המענין להיות החידיי, וחי הוא הפסקת כלליות מענין מוח, והיי הוא מחילול לשאוף להיטעם חרשים, באופן שלעולם אינו יכול למצוא מלאו סיפוקו, וכמו שאמרו שמי שיש לו מנה דרבה מאשים, ואין אדם מה דומי האומר בידו (קמולת רבה א' י"ג), וכל העשירים חייבים הם רק שרשרת כלמי

סיפוק של רצונות ותחנות, ואין להם שום סיפוק כלל ממה שיש להם, והדרך החידיי אין למצוא סיפוק חי הוא רק על ידי שהוא כוח קעמנו ומסכל את עצמותו, כי כל זמן שמוכח מיניו הוא העצמות שלו, לעולם אל ימצא סיפוקו, ורק על ידי שהוא מתחבר לרבו יותר גורל מענו, וע"י זה הוא מתחבר קעמנותו, וחי הוא יכול למצוא את סיפוקו, והמסמל בפדלי ישראל כגון רבי חיים עוזר והחודיא וזכרונה יראה אנשים שלא חרי להם כלום

היא מרת חרור ארן של יחזק שלא רצה לדבר על שנתן לו אברהם רשות והוא מוכן לטעמי ושאני מפרשו באמצע מחשבותיו וגם אברהם עמד בלשון אצילי ובמנהג של יעני בניו (גם אבהו לא מרעם עירי התינוקם האחרים של האלשיך ודווינו למה נתיב 'אברהם' וכן למה נתיב פנמיים 'יאמר').

וארשום כאן כמה מעשיות שמבאחי בספרי החליות נחלתו המדומות מהו זה על פסוקו על מותה התינוק התינוק.

בספרי מופת חרור (מספר חרור) של הנהגה בחרורה מר יקוחאל קאמפלהאש, יצא לאור פעם ראשונה בשנת הרי"ג, בעמוד צדו בהחזרה אולם בחי"ל, זאת לרעם כי אחרי רבינו יחזקאל וצ"ל לא נבנו דברי אבדי (בארז) לשום רב חרור וקראים רק ראש בוד, וחי באשר עלה בגימט שמואל נראו ויל על כסא אבוי, שזו המלך הקיסר יחפך והטני לקראו לפניו, והשב לעסלו ולעשאו בתארי החשיבות נאבוי ורבינו הרב"ם וצ"ל, וחי כמבוא לפניו שאל אותו הקיסר 'התנחל חכם נאבוי' והשיב 'יפחות כסנו הרבה', התשובה הלוח לא נמצאת חן בעיני הקיסר ולכן הסב את פניו כסנו, יצן חי' לו לחשיב 'אבוי חי' נודל כסנו הרבה', וחי נעסע כי אבוי חי יתיר נודל לא נן אבוינו 'יפחות כסנו הרבה' משפט אבוי אבוי לא חי' חכם נודל ודוא עד מותו כסנו ומתוטר חסות, עכ"ל וירחי הנאבוי'ק פלמסן שליטי'א אפי' שפע פא"ז חרוב הנודל הנהיך נבוי ותיב וכו' מרוב סטנאל אלוהו וצ"ל שנתחשקו'אין כי שם אחת אבוי הקפדה לרוד לעבודו לפני הקיסר ולא רצה כי אבוי 'אם ארז בלמון

קודש ישראל וגאנו נלכר באבוי פיו אך יש לי לראו מוחי עכ"ל.

ובספרי מארי עיני הגולה (מלכות החודשי הרי"ם) מלקח החסמות באות י"ג אחז מלכו, טימי החסיד י' ונענך יאנאוטי כשרבינו וצ"ל רד בראשי'א בחובו קראפפאלה למו שיערום עם אברכים מופלגים וביניהם מנו חוקי הר"ע ר' אברהם מרדכי וצ"ל, ורבינו וצ"ל אבר פעם לפולס טידי שמקוט נודל ומבוא עמקת ומלכות, ושא' אהמם ורבינו וצ"ל אם הם מבינים, והשיבו לו כל המלומדים שאינם מבינים, והאל לבנו אם אתה נ"כ אין מוכן החילוק, ומטען בכתיבנו כנראה שיהא נ"כ אינו מוכן, הנסג רבינו חרור אחי ופעם מנסה שמה מוכני להחיות את המלכות כפסם מנו שאבך חזק לחלוקיהם, ואח"כ כשחזר ורבינו וצ"ל שאל לבנו אם נתן מוכן המלכות כי כסו שאבתי מודע לא קיימת מנות כיבוד אב למכת אחי כששאליו ארזן אם אתה מוכן המלכות, ועמד לו בנו וצ"ל, אם אתה אבוי חי שאל אותו אם אתה מוכן חיימו משיבו נן אני מוכן מוכן, לא רציתי לומר שאני מוכן, שוח אינו כבוד כשאבוי אבוי מלה אינו מוכן לומר לרובן לרובן שמה מוכן בע"ל נביע וכו' זה דוחה מנות מנחה של כיבוד אב וכו' שאבוי אבוי בפרושים טידי ישמח אותו, ולא נתיב דברי זה מלהאכילו ולהסקיהו).

ונעשה ארזי לי עם מין הנראים שך וצ"ל שראוי לי את רבינו המסופר על הפסוק ורבינו 'יחזקאל' לא המכיר למנוחת כי לי הארץ כי נתיב והשמיים אתם נפרי'

וירא כיה כיז) שכתב חז"ל, שאינו נאמן (אין ישראל) בכלל הארץ נגן לבן אדם עביל. ואינו שלמה פסק וכן היה עוד פעם אצלו ושלם אודי על פקס בענין בדיקום ראש אבי בני ביהת סנהד או "קוד", ואמריו לו שהיה שירב לי. מלמד שהיא בעצמות, ואמריו הליים האלו: "אן איינענער ורה" (מלמד ורה ששיבת לך), ורה וחד ושלם "יררה קוד" וכן הוחד ואמריו "אן איינענער ורה", ולא הבננו בתורו בזה, עד שאמר המבני שרעה לומר לי כשאין ישראל לא שרין מוטב של "אן איינענער ורה" וכדברי הספרות גזיל, ושתיית צרין לוטר בלשון "יררה קוד", כלומר שעשיתי מעשה קוד אצל אל שהיא באמת שירב לי, ללמד דקדוק לשון חכמים המנופה כ"ג נפוח.

ועני בקירובין דך ל"א ע"א וירא יש מאכיל אבו פסיו וטודרו פן העולם על שאומר לו כסגנן לא יפה ע"י"ש.

חתת בנו (כ"ב, 27)

"עפרו של יצחק"

פרש"י חז"ל, על כל בכורה שעשה מבני חו' מהפול ואמר ירדו שמה או כאלו דוד שריו, מבני כאלו בני שחוק, כאלו דוד ודן, כאלו בני מוטסט, כאלו הוא נקטר ועשה דשן עביל, והללן על המסק אבו ואמר היום בור' ה' וראה כתב רש"י שהקב"ה ראה שצור של יצחק צבוי ועמד למורה, ור"י שהקב"ה טעם לרבי

אברהם אבינו שיהיו נחשב כאלו בנו נקב, וירל שזה התנה כמה שגא אומרים כי שענה לאברהם אבינו בחר המור"י הוא יענו, והיהו שעהו על ענין זה שיהיו נחשב כאלו יצחק נקב.

גם י"ל שהתנה הוא למשיב רש"י על מה שאמרו אביו ה' וראה בחז"ל, שישנו בתבניתו ה' ובני לו וראה לו את המקום הזה להשרות בו שטיטו ולהקריב כאן קרבנות עביל, ודקב"ה ענה אותו על הפילה זו ועשה כבקשתו.

והמהרש"א בתענית דך ט"ז ע"א פי' שהמונה הוא שבו שטרופן לו איל ענה לו הקב"ה על מה שאמר אליקים וראה לו את הנה לעולה בו.

הנה ילדה מלכה גם הוא (והיא) בנים לנחור אחיך (כ"ב, 17)

"השורות משפחותי למשפחות אברהם"

פרש"י חז"ל אף הוא השותה משפחותי למשפחות אברהם שנים ששה, מה אברהם שנים ששה שבטים שיצאו מיקב, חו' בני הנביאות וחי בני המשפחות, אף אלו חו' בני נביאות חו' בני מלש עביל, וענין בזה הוא שכל דבר שמקושרה פענו בגודו בענין חול ואיסור, ודומא לרבי זה הוא מה ויראית בחז"ל דך ק"ט ע"ב שכל דבר איסור יש כגודו דבר המותר ומגן דם שאסור ונגודו כבר מותר.

חיי שרה

גר והושב אנכי עמכם (כ"ג, ד')

מענין מתי ובינו בארץ ישראל.
 עין בישיי שפי' שנתמין אברהם אבינו לומר שאם לא יתנו לו את מנחת הכהן, יטלו מן הדין ומכסב (במחילה לן לך) לרעה את אג הארץ הזאת ולבאור יש להקשות מהמשה רבינו לום שאמרו להם ועי אברהם שאמרו להם לרעות בחסדות של המעשים כי ארץ ישראל עריון אתה שיבת עד לבארים אבינו ומנו שהיא רשיי בפרשת לך לך.
 ונראה לומר שזו אמת שבשעת הריב בין רועי לום לרועי אברהם עד לא ויתה ארץ ישראל שיבת לאברהם אבינו, אבל כאן בפרשת חיי שרה ויתה כפי שיבת לו ונבדד רבי ית.
 ומה בב' דף ק"ט ע"א אבינו שארץ ישראל ויתה מוחקת לטלו ישראל ולא בגור ראו, ולמסר שויתה כבר שלום וביטוחם גם לפני שבכשי איתה, ולכן הכבוד היו נוטל בה פי ענים נבכסי אהב, ופי' הריבויים שבויתה היא שויתה מוחקת לרועי מריים ונבי' לענין כן מהא ודרכי ותתי איתה לום מושה או ה, ורישה היא לום (לרועי מריים) פאבוים, ועי' כקובץ פי'עורים סס סכתב וז"ל, ואן דויתה עריון ביו נבכסי, סכתב פי' וקייק איהו נגלה, וקשה איכא ויתה מוחקת גם קודם ציאת מריים בישי אברהם אשר לו ניתנה הארץ כדיליק רבי

אליעזר ודיליק קנה מדכתיב קום התהלך בארץ (לעיל ספ בדף קי ע"א) (ולומר ואיכ למה סכת הריבויים רק שויתה מוחקת לרועי מריים, וע"ל דאן ויתה לבארים (ועמה קין) אבל אפי' שמיים המטת חכמה (למה לום את ארץ ישראל בפועל) לאחי דווח ורבה (ואיך הרי זה כמו קין לאחר שליטים וע"ל לקוי' ודכ"ג חסיב וראו), וביציאת מריים וביטוחם שמתן הארץ להם לא לדווח פאחתיין וע"י הבטחה הזאת נבכר מוחקין דאמירה וקביה היא באילו נמטה נביל.
 ומה בדף ק' ספ אליקים רבנו על רבי אליעזר והיו הם מוברים שהם לא היו ענין על קנין אלא משים "חבובות דאברהם" אשר לו הש"ת להתהלך בארץ כדי שתואו נח לענין לרועיה. ובאמת גם ביהוה רבי אליעזר אמרו לומר שלא כדברי הקובץ שיעורים שבויתה רבי אליעזר הוא לומר שאברהם אבינו קנה או בקנין מטה, אלא אפי' לומר שגם רבי אליעזר טווח שויה' רק בגור סימן שבניו יקנו אחר כך כבוא הזמן וכמו שמענו בהריבה ובריס שבעשה אבות טיני' לרבים, רק סכתב קנה משים שאם המצי לומר שאינו קנה איך הדין נוטל שלא יחשב הליך בגור סימן שבניו יקנו אחר כך, וכן בדף ק"ט ע"א ופי' שויתה מנה אפילו שויתה ורישה להם באבותיהם אמת שויתה שיבת לאבותי' ע"י קין, אלא

קרא לוח ירושה מאבותיהם משום שכבר חוכמתה ולאבות, ומנתה הפסוק היא שהיתה נחנה ליוצאי מצרים במיתה נמורה ויקץ נגדו. כמו ירושה של החמשה לאבות, קודם כבו הנשמה לאבות הם היו היו הורשים של האבות. ובנשמה זהו דף נבו עיב הביאו את הפסוק של ואשריהם הטיפוח באש והקטו על זה סבדי ירושה היא לום מאבותיהם ואן אום אסיר רבי שאעז סלו ואי אן ויו הנשנים סילום לאסיר את האשריות. והכאורה גם הם יש לרושת נשמות הנמרא היא רק האשריות שנטשו לאחר שכבר נעשת ארץ ישראל מחוקת ליוצאי מצרים אבל את האשריות שהיו קיימות בזמן האבות היו שפיר ויולם לאסור משום שארץ ישראל לא היתה שייכת לאבות, רק שקיימת הנמרא גם היא מצד משפטם של האשריות ישפיר ואפי החדישיות).

איכרא, מהנמרא גם לא משפט שהמיתה היא תביל, שהיו לא הביאו פסוק כדי לומר שארץ ישראל היתה נשמה ליוצאי מצרים (כמו שהביאו בביתם גם את הפסוק של ותתא אותה כלם מורשה), ואיכ משפט שנותנת הנמרא נמורה וזה גם היא לומר שהיתה ירושה משונה מאבות

כי היתה שייכת משם לאבותם אבתי, ותיין שזו כדורשניו נמשכת אלה ביהם פק' ב' אפארד שהממראה שפוצא בו ישראל נמשכמה לארץ ישראל היתה חייבת

1) ותין ביהם ביהם הנמה וז' י' פ' א ביהם ולא כדרי כבו שישנו גם את הירשה היו יכילום לאסיר לה כי הנמה היה גם שיש לום מהם שיהיו. והיהו יתי שקיימת הנמרא הוא במשפחה שייכות. והשפיעו (כלומר קודם

מילה משום שאמר הקב"ה לאבותם אבתי בבית בן הבתרים לורקע נחמו ולא אמר לורקע אקת, כלומר שכבר היתה נחמה להם משה יצחק, היו שודחה ארץ ישראל שייכת לאבות. מקינן נמור משום הנשמה לפי כל תביל לא קמה מה שהקשטו משהי כאן על דברי רשיי בפרשת לך לך, אלא שפיר ייל כהורק שהותנו לעיל, כי המשעה של מערת המכלה היו קודם לאתר הפסוק של קום והורק בארץ, וכו' אמרי שנקשרים הפסוק של לורקע נחמו על ידי לוח יצחק, ולכן כבו היתה ארץ ישראל שייכת באמת לכלל ישראל, מה שאין כן הריב עם רועי לט

היו קודם לפני הרברים תביל, והיהו בזמן שעוד לא היתה שייכת לכלל ישראל. שריר שבעוד זה היה המהווה במיי שיה כאן רשאי בלך לך שיה קודם ליות יצחק.

מזו ערין יש להקשות ולפי הורק תביל לא היו רשיי כאן צורך להביא את הפסוק של לורקע אקת שכיבם במחילה שר לך לך ביהם אבותם אבתי נמשכ אלא היו צורך להביא את הפסוק של לורקע נחמו שהביאו בדרושלכר' גם. ואימי

בדרוש ובה כאן (ג'ז' ד) שהביאו באמת את הפסוק של לורקע נחמו. נהנו באמת לא היו שריר לרשיי להביא את הפסוק של לורקע נחמו כי רשיי לעיל במי לך לך על הפסוק של לורקע נחמו (ט'ז', יח) לא שר

שנחמה ישראל, ומה הנמרא אכן גם ביהם נמשכמה וירשה את אשריות שייכות האשפיעו וזו יכילום לאסיר במשפחה, ותין שזו היותם אחריו גם נמשכה איתו ביהם הנמה גם ותיין איתו ביהם ותי' י' א תה' ה'

שהמרתה היא שכבר נתן כספו, אלא פי ודיל, אמירתו של הקב"ה כאלו היא עשירי עביל, וכן אמת המדרש רבה עם נפיל, כדן בחיל, אך מאסרו של הקב"ה מעשה, בים כבר רמגו הקוריוס וכן שמהנתן ביכשלו עשירי היא לעשירי כספו, ולא רק שאספו לטפון על זה ואלו כבר נעשית, והנה אמרי צ"ע על חירוטלמי למת לא וי' מספיק לחירוטלמי לומר שהיתה מוחזקת ליבוצי כשרים, והנה נטרי ארי' כפן הי' בדרך אחת את המסירה בין רבוי רש"י כאן לבין רבוי במסירת לך לך בני רתי לתי, ודיינו שלעולם גם כאן במסרת חיי שרה עוד לא וחה לו רשות להשתמש בארץ ישראל ולקנות אמה לעבדו וכן מלפנין עבודת לבד ודיל, כי אפאר שהקב"ה נטה ליתן לי הארץ לנפיר, לכל המחת יש לי זכות בה עתה לקבד את המת עביל ועתי עם שכתב עוד דרך ארץ להספיר טענת אברהם אבינו למי חתן, ולפי וכן ויסיל להמחיל טעם וחה ארץ ישראל עניי כלל להאבות, ואלו מדרשה תריל ששבאו בירוטלמי כספו חלה, וכן יש לפרש את דעה רבי עקיבא וירא בחירוטלמי עם שטובים טעם וחה שיהא להאבות ודלא בחורשה תריל מלוהק נטרי ומסילא מייחי טעם לטפיר, וכן וי' שהמחיל טובו שארץ ישראל וחה שפיר קני' לאברהם אבינו, וכן שכלל ואת וחי אמורים בלקוחת קרקע ואבילות פירות עד וכן ודשה רשיבה ובדברים אלו כבד ונעמקי ויהי כבבא בראי ודי קייט ודיל, וכן את נטרי לאברהם קרקע מדיים ולאחי מיתה ונתקן, ונתן אבהם בחיי

נתקן, כבוד נטרי פי שנים, ונטפא ארצא דאבתון וזה, ואפי' רלא אכל פירי, ודיא ארץ ישראל לחפר וכו' עביל, ואי' ידיל שוהה קני' כבר לאברהם כקני' כבו עמדים ולאחי מיתה' ולכן הי' אמר עוד בלקוחת ושיבטם, ובמדרש רבה במסרת מיר' ו' אבואר כגורו ארי' דאיתא שם מדי חלושן, אבר לו הקב"ה, כי אמרתי לו לזרען נתי, אפיו לשיעוקיו ו' נאמרים מתיבה, ואי' בעל כרחן ג' ל' כגורו ארי' שמהנה וחה שנתן (ובכר ושרי המדווה כאן מרובי המדרש תריל), גם יש להוכיח מדרשו של המחיל מרובי חרש'א' בכבא כחרא וך קי' שכתב (מדי פירושא) שכתב שחלקים על רבי אריענו ודי' הם שטובים ואבהם אבנו נקח את ארץ ישראל כקני' חזקה משנת אהלו בין בית אל-ובין פי בחילת פישת לך לך, והיו לפי' יבאז שכותב ורי' על שם כבר וחה ארץ ישראל שיהא לאברהם אבינו, ואי' בעל כרחן ג' ל' הפי ודיב'א' כחורר כשכתב ג'י' נאמרים ערין וחה אמרה להם בלקוחת ובאבילות פירות ובמהחיל שוק עבודה וחה מוחלת, ועי' ביושע פוק א' פסוק ג' וכתוב כל עקם אשר ודרך קי' ונלכס בו לכם נטרי נאשר ורתי' אז משה, וכבב האלשרין ודיל, לא אמר נאשר ורתי' עם אברהם וכו', וכן כי לאבות לא סיים וחה וחי ודי', אך לפשה סיים אל הקטנים, והם אשר חמוס הויע, ושישיר הנחב אשר ודרך פי וקלמס טלמס, לכס כספי מריו כאן נאשר ורתי' עם משה עביל, ודי שכימי משה חלה וחספה, ויש לבאר באחד

מורכבים גביל, והיוו או שאו התחילה המעלות, או שאו התחילו להיות נחמכים בנור מוחקים (בנעזו לראו), או שאו חל חוהו השממיות.

והעניו לרבי הרעום יתנו בן עזראל כפישת שלח על מאי רכריב והתחוקתם ולקחתם כפי התרון ויג' (כ) שרמם והעניון חוקקא ונמי המפיש והיוני על ידו הילון או אכילת פרוהו, ומשפט שיק או קרוהו.

גם שין בקרושין דך כיו עיא וליפען קיין חוקק כפאי ורכיב כורכים ייא לייא וירשום אהה ורשכום בו כמא וירשום כישכום, וחי קינורו וכן כמיטום לראו. מוהו יש ליישב וקאי על כל אחד ואחד לענין חלקו המיוחד לו.

וה' בוך את אבודם בכל (כ"ד, א').

בענין שימורים מועילים לעלי' ברוחניות.

כמדומים אימא שמותה כי'בל' היא ששבו לא נמא אהה ורשימ' לויסין שהיב'ת על סגו רבו זה נמוח לו יחי' כשכילו בנורו נסיון, כי בורך כלל כשאין לראם נסיונות ררי זה נעמט בנורו נסיון כי סגב זה מוליד עצלות והתשלול כיון שלא מתישב בנורו שום אמר.

ומהללים קיז כתיב והפעט הישחו מעזר רנה ונון, והמרושי הששט חוא סעמטו כיופעטו ויחווה' על סעניו אכלם רנה ונון, אבל סעניו מפישים ספוט שהקב'ת עצי מהם רנה ונון

(כלומר שלא היו להם נסיונות) ררי הם נעשו יותר קטנים. וכעין זה יש לפרש בכוחת הספוק וירשום אכיון מעניו (נסס) ורשום ורשום הוא שנקבחה פעלוו ורשוםו כחור העניו, אבל סעמטו לפרש שהכוונה הוא שאמרון נעשה נעשב בנתיב העניו, והיוני שהעניו נעמט העניב אותו על ידי שפער בנסינו.

והרי כתיב כההלים קייט סיב לי כי ענינו לענין אלפי תונן. וכן הוא כוננת הספוק ורכיב אסיו הגבו אשר חיסונו יי'ה המרוחק המוטו, פי רגיי היסרון ררי הוא בא ללמוד תורה ולעלות בחוכמות, וכבר לברו חזיל בכתוב דך זה עיא ספוק זה שאין תורה נקנת אלא בנסינו.

ובאבות ספר ד' משנה ט' אמר רבי ויתנו שכל המקיים את התורה מעניו (כלומר כמצב של עניו, ביטורא) סופו המנוים את התורה מעניו הוא שלא יקו שמקיים את התורה נגד תנאיין של עניו, אלא שהעניו בורך חוביבו וחף אומו ללמוד, כי הוא רוצה לברוח ולהסכיח מעצמו את עניו. ועל זה קאמר שאדם כזה שופ' לקיימה מעשיו, והרינו כמטת המנוים, כי גם מהמנוים ירצה לברוח ולהסכיח מעצמו את מעשיו, אבל להתחיל כיד במחמה מעשיו ררי זה כמעט כן הנמנע.

ועיין עוד לחון בפרשת עקב שראבאו סקולטו זהה חסוים פעלים את עצם אכותו הלימודי המנוים כשאו אכמות עיייש ביאור חרובי.

שים נא ירך תחת ירכי (כ"ד, ב' [R]).

דעות הראשונים בענין מה ה"י תוכן השטעצה שהשטיבע אברהם את אליעזר, וכן בענין שביעה על הנאי.
 ע"י בקדושתן דף ס"א ע"ב בחדו"א בשלשם ובר דבמואי שאלוקים רש"י וחס"י בענין מה היתה השטעצה, דרש"י סובר שהשטעצה היתה שלא יתק מבנות נגנן, והתנה שהיהו רק אם יעלה להביא אשה מבית אביו ומשפחתו אבל אם לא יעלה או אין שביעה אלא יוכל ליתק מבנות נגנן, ואילו חס"י סרסו כסם הרי"י שכלל האופנים מה עליו בדרך ציווי מלי שביעה לא ליתק מבנות נגנן רק שהשטיבע שיביא מבית אביו ומשפחתו ולא יבט ולא יעשה כולם, וכן שלא יתק להחילה אשה אחת מאדם נוראים, והוביל שהוא שטיבע אחיו להביא רק אם התבה האשה לטוא מרעהה אבל אם לא התבה אינו שטיבע שיביא אחיה בעל כרחיה. וכסם הרי"י התק והביאו שהשטיבע מבנות ב' השפיות, א' שיביא יתק מבנות נגנן, ב' שביעום אפס לא יתק מבנות נגנן. והנה אחר מספטי התנאים הוא שצורכים שיאמר את החלק של התנאי לפני שאומר את החלק של הפקעה, ודוידו שיאמר על כגן מסתם לי פארום וזו ה"י את מנורשת, ולא ידע את מנורשת על כגן שהתני לי פארום וזו, והמהריש"א בקדושתן דף ס"א ע"ב ברבבירו על חס"י תביל הקעה על שדוירו של רש"י שטיבעו על אליעזר ה"י הפקעה קודם להנאי שהרי אב"י (כ"ד, ל"ג) ויפגעו אדני לא יתק אשה לפני מבנות הנגנני שדוירו

הפקעה (ודוידו השבואה סתלה עליו שביעה, ודודו אב"י (כ"ד, ל"ח) אם לא אל בית אב"י חלק וכו', וכן בעני הלאו אב"י (כ"ד, ס"א) או תתק פאליו (נחתי) סובר ליתק מבנות נגנן, והרי כי הנאי על משפחתו וכו', וחי' שמסנן על מה שמסוב קודם (כ"ד, ח') שאמר אברהם לאליעזר ואם לא התבה וכו' ויתק שטיבעו זאת, ועוד ס"ב מהריש"א דהא גם בסוף ספטי' לבלן ובספ"א הרי ס"ס אליעזר (בספ"א ב"א) ודודו תני כפאליו ור"י יש כאן שפיר הנאי קודם לשטיעה, והנה חוקן שמהריש"א חקקת להקשות את קושיותו רק על רש"י שפ"י שאברהם אב"י לו שאם לא התבה האשה לטוא רשאי הוא ליתק מבנות נגנן, אבל לא על פירושם של ספס' האופנים ה"י אב"י לו ליתק מבנות נגנן רק שהשטיבע שיביא אשת מבית אביו ואם לא התבה אז לא יביא אותה בעל כרחיה אלא יביא אותה רק אם ר"א הרצה, ודעה ודוידו שטיבע שרק לבי רש"י ה"י צויר של הנאי הפקעה, שהרי הפקעה ה"י השטיעה שלא יתק מבנות נגנן, והנאי ה"י אם תגלית להביא אשה מנורן, משא"כ לפי חס"י שפירשו שכלל האופנים ה"י אב"י לו ליתק מבנות נגנן, והשטיבע שיביא אשת מבית אביו, רק שהטיבע סגם לא התבה לא יתנה בעל כרחיה, איך יוצא שמה שאב"י שיקתנה רק אם הרבה אן זה בבוד הנאי, כי הנאי הוא רק כגן הרי את מנורשת על כגן שהתני לי פארום וזו אש"י כג"כ הפקעה הוא רבי אהר' והנאי הוא רבי אהר' לנב"ר, וכן לפי רש"י השטיעה היתה לא ליתק מבנות נגנן,

והתנאי היו בדברו אחו לנבוי ויהיו רק אם יצילת לקחת כבית אביו ומשפחתו. אבל לפי חסי' הרי' השביעי לקחת אשה ואחרי' הבביל' את אחו' מעשה ואמר' רק אם ירצה אבל לא יקחה בעל כוחו. וא"כ אין זה תנאי אלא שווי. והיינו שיהא ששכניו רק על הגזיר' של מרשתת. ולכן הקשה מהרש"א וק' על רש"י.

והי' כפי' שהשיג על מהרש"א שגם לפי רש"י אין כפן תנאי. כי לא שייך לעשות שכניה על תנאי. כי תנאי שמיכל רק כשאסתי' לקיים את חובו' ע"י שליחו. משא"כ שכניה הרי' א' אפשר לקיימה על ידו שליחו. שהרי' אם אדם נשבע לעשות מעשה מסוים הרי' הוא גזיר' לעשותו בעצמו שלא על ידי שליחו וא"כ ענינו של כפן תנאי' לא היה בנבוי תנאי' של מרשתת תנאים ולכן לא שייך להקשות על ששכניו התנאים. כן נראית כותבתי שם. וד"ל ומה שהקשה מהרש"א ד"ל עוד בשיטת רש"י והיו מעשה קודם לתנאי. והשכינה הוא המעשה. ע"ל ודק"ט. הבבלי' לא בענין לענין שכניה כל ויהי התנאים. ודאלתי' ויהי שייך ב"י שום תנאי והטעם ל"י והמעשה נשאר א"א לקיים ע"י שליח וכפי' ש' בפרק פי' שאחוז דף ע"ה בטע' הרמב"ן ד"ל ע"ש. אלא ולענין כפ"ל לא היה שייך ענין דף ע"ה שייך כפ"לונא דר"י' והתנינו וכו' ע"ל. ומובנה נראית כגזיר' ודכון' של שכניה לא נאקדה פרשת תנאי' א"כ כפ"ל מתי' התנאי' גם כלא ששכני' התנאים. אלא שאכתי' לא מובנה למה נשבע וכו' אם לא כדון תנאי' וד"ל דמהני כדון' שווי' נאכל' ויבא השמי' שייך תנאי' הרי' זה מסוגל להוציא

רק כדון תנאי' ולא כדון' שווי' ולכן כ"ל משפט' התנאים' אין התנאי' חל כלל אלא המעשה' חל כ"ל תנאי'. וע"ז בדרכו של המנהג.

שים נא ירך תחת ירכי (ב"ד), (ב) [2].

בענין "תנאי קודם למעשה", בעד החזן של התנאי, ובעד הלאו.

הי' בקידושין דף ס"א ע"ב במורה בשאלת' וכו' ובמבוא' שחלקים' רש"י חסי' בענין מה ויהיה המעשה. ורש"י סובר שהמעשה' יהיה שלא יקח מבנות זנון. והתנה שיהיו רק אם יצילת להביא אשה כבית אביו ומשפחתו אבל אם לא יצילת או אין שכניה' אלא יוכל לקחת מבנות זנון. ואח"כ ויהיו כפ"ל כפ"ל האומרים' עזה עליו כדון' עזוי' כ"ל שכניה לא לקחת מבנות זנון' רק שהשמי' שיבא כבית אביו ומשפחתו ואלא יסב ולא יעשה כלום. וכן שלא יקח למחילה אשה אחות מאדם נזירי'. והבביל' שהוא שכניה' אותו להביא רק אם תאבה אשתו לבוא מרשתת אבל אם לא תאבה אותו שכניה' שיבא אותה בעל כוחה. ובשם הרי' יחזק' הביאו שהשביעי' באמת ב' שכניה. א. שיבא כבית אביו ומשפחתו. ב. שכניה' אופן לא יקח מבנות זנון. והנה אחד במשפט' התנאים' הוא שע"כיים שיאמר את החלק של התנאי לפני שאומרי' את החלק של המעשה. והיינו שיאמר "על כנת' שתהי' לי פארים' וזו הרי' את מנזרתי'. ולא ייחסי' את מנזרתי' על כנת' שתהי' לי פארים' וזו. והמהרי"א בקידושין דף ס"א ע"ב בדרכו של חסי'

תביל לקחה על פיוטיו של רש"י שבמציור של אליעזר ה"ר המעשה קודם להתאי שרה אמר (כ"ד, ל"ז) ויטבעו אוני לא תקח אשה לפני מנחת הבגעי שוהי המעשה ורד"ק ותשובא שמהל עליו השבועות, ודבר אמר (כ"ד, ל"ז) אם לא אל בית אבי ח'ך ונר, וכן בנד הלאו אמר (כ"ד, מ"א) אז תקח פאלחי ותיחי חוטר לקחת מנחת כנענו, ודבר כ"י הובא אל מסמח"י ונר, וחי סיפון על מה שכתב קדם (כ"ד, ז') שאמר אברהם לאליעזר ואם לא תאמר ונר וזקת שבבעתי זאת, ועד כזה הנהרש"א ודא גם בסוף כסטיפר ללכן ובתאל ורר סיים אליעזר (בפסוק מ"א) וחיית נקי פאלחי ואיכ"י יש כאן שיהי תמי קודם למעשה.

והחידושי הראשון של הנהרש"א יוצא שטני מה סויה תמיא קודם להמעשה בעד הלאו (ובאמת בעד התיא לא הוציא אברהם כלל את התמיא אלא רק את המעשה ודא אמר רק שלא יתיא אהיה מנחת כנען, ולא הוציא שוהי רק אם תאבה ואתה במשפחה ללכת אחריו, וכן מסבב מלשון שכתב ח"ל, כנען ור"י זה ויטן על מנת שתתי לי פארים וזו ראל מירש לפיכך ואם לא פתי לי לא יתא עני ודבר עב"ל. וחי שבנד התי חוטר רש"י את המעשה קודם להנמי, ואילו בעד הלאו הוציא רש"י את התמיא קודם להמעשה, וחי סמספיק תמיא קודם למעשה בעד הלאו.

והחידושי השני של הנהרש"א יוצא שאם אמר קודם את המעשה ויטוב אמר את התמיא ויטוב אמר את המעשה וחי זה מופיל.

והנה יש פוקים לחיט שתיכא שבנד התי חוטר את התמיא קודם להמעשה שוב לא קפדין על עד דא הלאו, והיני חודי של המפלות, שיהי בעודה של תמיא קודם למעשה, והיני טעם שער המפלות וחי ודא רק לשם נלווי ודבר שוהא סמכין באמת להתמיא לשיכאבא, אבל אין המפלות נחשב חלק מנוף החפצא של נוסח התמיא.

ומשי' לא קפדין שיהי כמספיק התמיא, שיהי לפי' לא אורי שפיר מה שכתב הנהרש"א (וכמו שד"ק גם משי"י) שער המפלות יכול להחיל על יחי שוהי בעודה של תמיא קודם למעשה, ודא איני בנד החפצא של נוסח התמיא, ואין לומר שבנד"י שקלקל את חודי של ון וחי החלק חסדי של מפלות וחי ודא בעדי עיקר החפצא, ודא אורי, כ"י בפפואת עד התי ודא עיקר החפצא, וינין בספר המנהג כידודיין עס שכתב על דברי הנהרש"א שפני תמיא קודם למעשה בעד הלאו ח"ל, וחי איני סוכן ודא כדמו חודי לקיני בדיה כפולתה לרבי ותיא כן ומלאך וכו' בני ותיק אפילו אם התיא קודם לתמיא בטל התמיא, ולאורה ריאה וד"ש אם התיא הוא מעשה קודם לתמיא ולא יושיל מה שכלאו תמיא קודם למעשה, ואמרי ח"ל התיא ניע סוד כיון שותק קודם ללא איכ"י אם התיא בלא מעשה קודם לתמיא ביטל המעשה של הלאו את תמיא שקימו אבל איפכא מוני כיון דבדבריה האחרונים אמר תמיא קודם למעשה עב"ל.

ובני' בדבריה תביל וקטנא שותעם למה צריכים לפסול וחי ודא באמת רק כרי

להראות גילוי דעת שהוא מתכוון לעיטוב התנאי, ומתנה לפי הדרך שגם בלי לפעול ירדענו שהוא מתכוון לתלות בהתנאי לעיטובאן רק שנויות הכתוב היה שעיטוב למעול, אינו לכאורה תיזן נזקן שעטעדי תנאי קודם למעשה גם בעד הוזן וגם בעד הלאו. טורו אילי גם לק הדרך הוזן יזיל מני וק בעד אחו ודעיני או בעד הוזן או בעד הלאו.

רזין נספרי בקדושיםין שם באות ריזו שדניו בעני הנדריים תגיל בענין למה עריכים תנאי נספיל.

והנה יש טעם לימר שעריכים תנאי קודם למעשה ודקא בעד הוזן ולא איכפת לן אם בעד הלאו וחיכי את המעשה קודם לתנאי, והנה נבואי ברישיי שם שיש מבוז לתזין תגיל של תנאי קודם למעשה, וחיני שאם אסר את המעשה קודם שוב לא אילם תנאי לבטלו, ולשיזי לכאורה עריכים בודקא נספדי הוזן יחי תנאי קודם למעשה, וילא מהורשייא, אבל בעד הלאו לא איכפת לן אם יקריש את המעשה לתנאי כי כבר נבואי בעד הוזן שהמעשה יחי שפר קיום רק אם יקיים התנאי.

רזי עוד נספילם בפיו מהלי אישות היא קודם לזון ודחי בריה נחמקתי הוא נבי, ונפרי התקנה שם על דברי המורשייא, מה שכתבו לברר את צדתי הראשונים בהענין תגיל אם עריכים תנאי קודם למעשה בעני הנדריים.

רזין עוד נספדי והליים שם בריה ושיחי וכו' שזן מה הוזן נספדיי את המעשה קודם לתנאי ושיב חנה נזוחה של תנאי קודם למעשה, ודעיני שאטרי

בהסדר הוזן, מעשה תנאי תנאי מעשה, האם מסתכלים על מה שאסר מעשה קודם לתנאי כמאן וליחא, ולאורה יש להסתפק גם בעיוד שאסר את המעשה ושיב את תנאי ושיב את המעשה, וחיני שאטרי מעשה תנאי מעשה, ונכסי כמבני שדוכריי וההשייא כחיודצו הנפני ודנא שדוכריי הוזן שפיר יחול תנאי שריי כן הי' כחיודי של או תקנה, וגם האבני מילואים נפרי ליה סקידו דן על הנדריים תגיל עידיים.

ורזי הנעני(ה) אשר אמר אלי' וגר' (כ"ד, י"ד) [א].

בענין לבקו לא יחי אסור משום הלאו של לא תתקטו.

כתב המפורזי וזיל, והפליי שריי כן, לא נספך על נחש, וכן הי' מיתתן כן שאיל, ומה שאטרי וזיל כל נחש שאינו כאליעור עבד אברום ויוענתן כן שאיל אינו נחש, ומיתתו היא שיאבר ומנחשו כדכריינא, אבל יאמר זה טולא כדרך הגולה אלא בדרך נחש, שאם יקרה לך יעשה כן וכן עכ"ל, ולומר שאם הוא טורק על הסימן בדרך של אמתה שפילה הי' זה אסור, אבל אם הוא מתפלל להקבית שיביא לי את בקשתו על הדרך של שיעית סיפן הי' הוא טורק על הסימן משום שטווינו בהקבית שעתה להפילו הי' זה טורח ואין זה נחש.

והנה המטרא תגיל שדוכריי המפורזי נכנא כחילין רזי צ"ה ע"כ כשם רב ופרישיי וזיל, כל נחש שטעו סופק עילוי ממש כאליעור עבד אברום שאם השקי ארבי מה ואם לאו ארבי מה עכ"ל,

וחקשו חזי' שם את קשיית' הספורי שהרי במתורג'ן ד'ך נ'ו ז'ב' י'ש' מ'יד' שסובר ענבר' מנז'ה על מ'יש'ו' ו'ת'וש' ו'א'י' א'ך עשה' א'ל'ק'י' ע'ב'ר' א'כ'ר'ה' מ'ע'ש'ה' של נ'ח'ו'ה' ו'ח'ר'ו'ה' ח'ז'י' מ'כ'נ'ז'ה' א'ל'ק'י'ו' לא ס'כ'ר' על ז'ה' א'ל'ה' ר'ך' ל'א'ח'ר' כ'ט'ב'ר' נ'ר'ע' ל'י' ש'ח'י'ה' ב'ת' מ'ש'ל'ל' נ'ת'ן' ל'ה' א'ת' נ'ח'ו'ה' ו'ש'נ'י' ה'מ'ש'ר'י'ם' ו'ה'ע'י'ף' מ'ש'ח'ו'ב' ש'ט'ן' ל'ה' ו'ר'ך' א'ח'י'כ' כ'ר'ו'ב' ש'ש'ל' מ'י' ה'י'א' א'ך' מ'ו'ק'ר'ה' ו'ה'מ'א'ח'ר' מ'ח'ו'ר' ו'כ'ן' מ'ח'פ' מ'ה' מ'ש'ט'פ'י' א'ח'י'כ' א'ת' ה'מ'ש'ל' ל'מ'ח'ל'ל' א'כ'ר' ש'ש'ל' ו'א'ח'י'כ' נ'ת'ן' ו'ה'כ'ה' מ'ה'ר'ש'י'א' ש'ם' ש'כ'נ'ז'ה' ו'ח'ס'י' ה'י'א' ר'ך' ל'פ'י' ה'מ'י'ד' ש'ט'ב'ר' ש'ט'ן' נ'ח' א'ס'ר' ב'נ'ח'ו'ש' ו'א'ב'ל' ר'כ' מ'ח'ו'ל'ל'ן' ש'ם' ב'נ'ד'א'י' ס'כ'ר' ש'ט'ן' ל'ה' א'ת' נ'ח'ו'ה' ו'ש'נ'י' ה'מ'ש'ר'י'ם' ק'ד'ש' ש'י'ע'ד' ש'ח'י' ר'כ' ק'א'נ'ר' ש'ח'ו'ה' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' על ה'ס'י'פ'ן' ו'ח'י'ו'י' ו'ז'ה' כ'נ'ז'ה' ה'מ'ר'ק'א' ש'ל' ו'ח'ר'נ'י' ש'א'ם' א'י'נ'ו' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' כ'ט'ו' א'ל'י'ע'ז'ר' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' א'ך' ז'ה' נ'ח'ו'ש' ו'ח'י' ו'ח'י' ז'ה' י'כ' ר'כ' א'ח'י'ל' ש'ט'ן' נ'ח' א'י'נ'ו' א'ס'ר' מ'נ'ח'ו'ש'.

שכן נח אסר לחוש כי עשה כן דרך החילה. ועוד כתב הביח' לתרג' דויל' דכל מעשיו של אליעזר לא היה אלא ברוח הקודש שעל כן אסר ה' אלוקי אבות אבות הקהל נג לפני דוחם וני' איך בפת בשם ה' ובחזרו של אבותם שימרון ליתקן ויוצו חנו בדרך נג ובר עביל' ויוצו כעין רכבו של הספורי שלא סכך בדרך אסוה מפילה אבל כניס סכך לגמרי. וטוב הביא מראיהם שבני יוחנן כן שאיל לא היה סתם נחושם אלא ובר של ענש. וכתב הביח' שגם בנזעז אליעזר ילי שיה' ובר' של נחש' כי קיים והספן היה טראה שחיה בעלת כחות טובות הראוי לכושר של אבותם אבינו. ועוד הביא שעל דרך זה פי' גם הרב' בחולין שם (במ"ה הר"ן ע"ט).

ועיק' ברמב"ם בפ"א מל' עב"ם ה"ד שכתב דויל' וכן המש"ם שכתב לעצמו. אמר איך ל' כן וכן אעשה וכו' פלוס וגם לא יאמר ל' לא אעשה כאלעזר עבד אבותם וכן כל כיוצא בדיניהם אעלו וכל אסור ומי עביל' וכחכ' הראב"ד דויל' איך זה שבשוש גדול שהיה ובר' זה נחמה ומותר הוא וכל המעשה הוא רק על הימנ' דהיינו ששם אצ"ע כן וכן אמר' למי' שיה' סתם ר"ל אבל לא איירי במש"ם לעצמו סימנים. ואולי הגמור הלשון טראה כל חוש אצ"ע כאלעזר וינתן אתו חס'. והוא סבר שלענין אסור נאמר. ולא הוא אלא היקף אש' ראו' ל'מסנ' ואין חשב' על מתיק'ם מברות עבדיו ז' ו'י' ו'ה' אצ"ע ו'ה' סכ"ך פלוס' ונראה לאפי' עביל' והמה הבי'ם שם

מ"הו' הביח' ב"ד'ר' פי' ק"ע"ט ב"ר"ז ו'מ'ש' ו'כן' כל' ד'ב'ר' ו'מ'י' כ'ר'ב' ש'ג'ם' ר'כ' מ'נ'ח'י' ש'ט'ן' ל'ה' א'ת' נ'ח'ו'ה' ו'ש'נ'י' ה'מ'ש'ר'י'ם' א'ח'י' ש'ש'ל' ו'ל'ה' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' על ה'ס'י'פ'ן' ו'ל'כ'ן' ל'א' ע'ב'ר' על ה'א'ס'ר' ש'ל' מ'נ'ח'ו'ש' ו'ק' ש'כ'כ'ל' ו'א'ת' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' על ה'ס'י'פ'ן' מ'ח'ר' ג'ד' ו'ח'י'ו'י' ל'ע'נ'ן' ש'א'ם' ל'א' ו'ח'י'ו'י' מ'ס'י'ק'ו' ל'א' ה'י' ה'ת'ר'ק' מ'ח'י' ל'ל'ל' ו'ל'ה' ז'ה' ק'א'נ'ר' ר'כ' ש'ט'ל' נ'ח'ו'ש' ש'ש'נ'י' ס'כ'ר' ל'ג'מ'י'ד' ע'ב'ש'י' ו'ע'ד'ו'י'ם' כ'ט'ו' ש'א'ל'י'ע'ז'ר' ע'ב'ר' א'ב'ר'ה'ם' ס'כ'ר' ב'נ'ד'ר' א'ח'י' א'י'נ'ו' נ'ח'ו'ש' ו'ר'ש'י' י'כ'א'ן' כ'ת'ב' ע'ט'ן' ל'ה' ק'וד'ש' ש'ש'ל' ר'ך' ש'ש'ט'פ'י' ל'מ'ח'ל'ל' ו'ר'ך'ך' א'ת' ו'ח'נ'י'ן' כ'ר'י' ש'ל' ה'ס'פ'ו'ר' ו'י'ש'ל'ל' א'ח'ו'י' א'ך' נ'ת'ן' מ'י' ל'ע'ר'ב' מ'י' ה'י'א' ו'ל'פ'י' ר'ש'י' ב'ל' מ'ת'פ'ו'ר'ו' ש'ח'ו'ר'ו' ל'ע'ש'ו'ת' כן' ג'ם' ל'פ'י' ה'מ'י'ד' ש'ט'ב'ר'

בסם הריון על הראבדו טהורי ממורט בניג מחולין שם שלענן אסור איירי.

רדתי העגרה (ה) אשר אמר אלי ונבי (כירי), יחד (כן) (מוסד) על שיתתו של יי אליהו לאפיון זג"ל בספר לב אליהו).

בענין החשיבות של מרות טובות, ולמה אליהו הקפיד על מרות. מה זה להמניר על זה שאיננו נבד אבותם כמנתן את רבקה היפוד לירוק אחת מנונג לפרות ולא מנונג ליראת סמים. דוגה יש הרבה אנשים שהם בעלי מרות טובת אבל אין להם יראת סמים. הם מרחילים מנונים שבי ארם ליקום. דוגמה מא רמב"ן בקידושין דף ב' ע"א שמי שהאן רח לסיים ואינו רח לבירות הרי הוא נקרא רשע ששני רח.

יש לכאר על פי מה שבאר בשערי קדשה לרבי חיים ויטל זצ"ל בשער ב' פ"ב ב' טהרות הן יעקבים והסודות שעלין שרין לבנות קיום מנונג, ולפי י"ל שבק אחת אליהו ורק מנונג לפרות כי ה"י טוח שם היא בעלת מרות טובת או כמיתו של אברהם אבינו היא הגיע ליראת סמים וז"ל ושמירי קדושה שם. ומה ענין המרות הן מנובעות באדם וכו' ולפיך המרות היעות קשים הן הנשיות עצמן פאר, ומה הן מה שאמר חז"ל כל המעש וכו' שבו מנחה וזה נכסח וכו'. וכן אמר פי שיש בו מנות וזהו הוא פניו בעיקר ורואי לנדיב באשרה ואין פניו נעמי וכו' ומהו רבות, והכן זה פאר כי

לחיהם (המרות) עיקרים היסודות לא נבנו בכלל חריג מנות הללו מנונג והמלית. ומצא כי יוטר נודך לחותי מנרות היעות ויחד הן קיום מנות עשה ולי"ת, כי בחיותו מעל מרות טובות מנול קיום על המנות, ומה הן נדיב ודמים במחויין שאי"ל מנונג המרות כי המנה והשפלת שאינן ליוי רוח הקודש וטוהה עליו שכינה וכו'. וכמו שאמר אייזק בן שר"ק כל שיהא עסק בדין ושמות וכו', ומהו רבות, לא נכרי הן קיום המנות אלא המרות המנונג לו לקיים המנות, ואפילו אם יקיים יעשה אותם שלא ליפסם וכו', והכן זה פאר אך היסודות של קיום המנות הן י"י מרות וטהרות וכן בהפך בע"ל ומהו זה צדקה ולא כדברי הרמב"ם במ"א מה"ל דעות ה"ח וה"י שכלל מרות טובות, בכלל יחולתם בדרתי"ו שמהו אותו שם, וכן ברישית המנות שלפני ספר חז"י, וכן בספר המנות, מנונג חריג מנות. (יש עוד דוגמה של רבי פריד' עיקום מנות בני עליו ואילו הוא עצמו אינו מנונג מנונג חריג מנות, ומה שיטה בהריג הוא שאנני ה"י אלקין אינו נמנית למנוה מחריג כי הוא הקמה לקיום מנות, כי בחוליה עיקרים לקבל את מלכותו של הקב"ה ויהא חריג שיה לקבל את נדויותו, וחי"ג מנות הן נדויותו, ומהו רבי זה רמב"ן בהשגחי על ספר המנות של הרמב"ם במנוה א').

ומה שעני עור שבו מנוגי ומואבי לא יבאו כהול' ה"י על ידו אפי' לא קימו אהם כלום ומהם נודך במצותם מנוגים"ו (דברים כ"ג ה'), ואילו בני

עבד אברהם אנכי (ב"ד, ל"ד).
בענין מה שאברהם ואליעזר התגוררו במצרים וכלי התקבולות,
 פי בפי' דין עיב' אבר'קן שאמר ללבוז מרבי' אליעזר הא מילא, אבר'י אנשי שטוב חסד לספר סוד את הרבי גנות שיש בך, דהא חזקן שאליעזר אבר מיר שהוא עבר.
 והנה יי' שני מתיב' של אג'ים, ור'ינו ור'ינו אר'י שטובים חסד ללבוז ור'ינו שני שטארים מרבי'מ' נאחז'ו ור'ינו הפי'ר, ור'וקים חתו'ה מ'ים כרודות אפר הם חר'קים שר'ים אלו מאמ'ות לר'ים'ם.
 והנה א' נר'ה לעצמו שר'ים על אר'י שטוב שהוא טוב נבי' שר'ים ב'מ'ת, א'ב אפ'יל' א' לא ירוד לו עליו שום רבר אחר, אבל זה בודא' ב'מ'ים שהוא אר'ם חולה, אמת שר'ן ור'עים באר'ו מ'לה, אבל הרבי ב'רו שהוא חולה.
 וכן הוא בענין לבי' שר'ים שהוא חסד נשאר מאח'י ור'נו, ור'ינו שיש שם ע'מ'יות שכל'ם, אמת שא'ן א' ור'ים א'ו פ'ר או נא'ה או ר'שי נח'ות או ע'מ'יות, אבל הרבי ב'רו שיש שם ע'מ'יות שכל'ם.
 ור'ינו מ'לה אליעזר שאמר עבר אבר'ים אכ'י, ור'ינו שלא ב'ר' לר'שאר מאח'ים ח'ילוק אלא ח'ק' את עצמו ור'אה ב'רוק מה שהוא, ור'ים שר'י יכל' לעשות ח'ט'ות ולר'וב ס'ר'א' לו לר'אות את עצמו כ'מ'ת'ה' של אבר'ים אכ'י, או בעל ב'רו'ו ב'בו ע'ב' אשכ'ל ומכ'ת, כ' א'לו ע'יד ור'ב'ר ור'ינו בע'יות ור'ינו יור'ר

עמלקי לא טענו רבי זה, אלא לפי המבואר שנקבלים גרים מעמלק ודי הוא טורח לבוא בקהל, והיו לכאורה הרבי חסד הוא המעשה של עמלק ודי ור'ינו גר'ים כ'י באר' ע'ל'ת'ם מ'לה'ת'ה' ע'מ'ת, מ'ש'א'כ' בע'מ'ן ומ'ת'אב ור'י ר'ק ע'ון של ע'ב ואת ע'ת'ת'ה'.
 מ'ר'ה לפי ת'ג'ל הרבי מ'ר'ש'ב, כ'י המעשה של עמלק נ'ע' מ'מה שר'י' ב'ג'וד ור'ל' ור'א' א'ר'ק'י' ור'ב'ו ש'כ'וב פ'ר'י בע'ל'ת'ה', א'בל ל'ו ור'י מ'ב'ר ח'ת'ר'ן כ'מ'רת', א'בל בע'מ'ן ומ'ת'אב ור'ב'י נ'ע' מ'ח'ת'ר'ן כ'מ'רות', ו'ה נח'ש'ב ור'י' ג'ר'וד, ור'ל'פי ת'ג'ל ע'ל' ט'נ'ם מ'ה ש'כ'וב'ב כ'מ'ת'ר'ן הפ'ק'ט נ'נ'נ'ע לע'מ'ון ומ'ת'אב ור'ש'ר' ס'כ'ר ע'ל'ך את כ'ל'ט'ם כ'ן כ'פ'ר פ'ס'ח' אר'ם מ'ר'ים ל'ק'ל'ק'ן ור'י ו'ה נ'ע'ב מ'ח'ת'ר'ן כ'מ'רות ור'ל' מ'ח'ת'ר'י ור'את ש'מ'ים כ'פ'ר ש'כ'וב'ב ע'מ'ל'ק',
 ובע'נין א'ם כ'מ'ל'ת'ם כ'י מ'ע'מ'ל'ק ע'י'ן כ'כ'נ'ל'ת'א'ה ס'פ'ן מ'ר'ש'ב כ'ש'ל'ה',
 והנה ל'מ'ר'וד ור'יה ור'יה ור'יה ש'ר'וד כ'ר'וד ל'ר'וק'ן ח'ת'ו'ת ור'ע'ן ו'ה כ'ב'א'ר'י כ'מ'ל'ת'ה' ור'ים כ'מ'ת' ה'ה כ'מ'ת'ה' ור'ל', על כ'ן ע'י'ר'ים כ'מ'ת' ה'ה כ'מ'ת'ה' ור'ל', על כ'ן נ'ג'ע'ט'ר'ו ל'ק'ב'וד ע'מ'ם ח'ת'ו'ת ור'י כ'נ'כ'יל ע'י'ר'יש, ור'וד'ע'ים ור'בי ר'בי ו'י'ש'ר'אל כ'מ'ל'ט ד'ע'יל שא'ב'ר כ'מ'ל'ט'ר'וד ור'יה י' ש'ני מ'ר'ים של ר'ש'א'ה כ'ש'כ'יל כ'ר'וד ר'עות, א, ור'ש'א'ה מ'ל'ת'ות, ור'בי ל'ר'ש'י' ע'ון ו'ה א'ן ו'ה ש'ט'נ'ה א'ת'ה' ור'ל'ק מ'ח'ת'ר'ה ו'ה ל'מ'ר', כ'י י'ש' לכל י'ש' כ'מ'ל'ט'ר'וד ור'יה נ'ג' כ'ת' של ר'ש'א'ה ור'יה נ'ג' כ'ת' של ר'ש'א'ה ט'כ'ע'ת, ור'ינו על י'דו ש'ו'וד ל'מ'ר'וד את הרבי ור'יה ח'ר'וק'ים ל'ח'ת'ה' כ'ר'וד ר'יה, כ'י ח'ר'ב'י ור'יה של כ'ר'וד ר'יה מ'ר'י'ת'ה' ור'י ו'ה ר'ש'א'ה ט'כ'ע'ת ל'ח'ת'ה' מ'ר'וד.

לדבריו, בכל זאת התגבש בחמישים ולא עשה השמנת אלא חשף את עצמו. ובאמת יש להגיד בזה עוד נקודה נפלאה. רבתי יש להפלא על כל אופן הנישה של אליעזר להצנין של לשרד את יתחקי ודבארתו נישט בחמישים נבחרת בלי לחשפן ולהתגבש עליו, ורבה אם לא הייתי רוצים לבטל לעיני כזה חיי נטאח ויתר להשתדל לננות את הענין לאש נטאח, ובגון ליטע לשם מחללה באמהלא של עודן מסתור ועייו להביי את ששפתתי של אברהם אבינו, ושודי לחייו לראון נגנו, ואי אילי בניו תפי טעו לרשום וליבוא ערו הפעם ולהחליק להם שמתות, ושבו לטוא פעם שלישיית ולהענין שישלחו את רבקה לביקור להביי את קרובה אברהם, ורק אחרי ביקור כזה להענין את היסודין, אבל אין עלה ברעיה לטוא באופן מופתיע ולחיות כשבי למחית ישלחו את הבת שלהם נמו.

ובאמת כן יש להבין על הדרך שנישט אברהם אבינו לטויר את הענין של קרובת שרה, ואי חרבה עד כשב של כחו מוטל לעינו כיו החרבה את הענין, והחלה חי ענין רגיש ביותר, כי מי יימר שירעו לתת לו אחיזה וחילה כמיכס מאחרי שחי כחשב כן זה אחרת, ולא עוד אלא שחי כחוד לאחרי העולם לבט אמו ומשנתה בכל העולם וכל העולם מצד אחר ואברהם הנביא מצד שני, ולא עוד, אלא שלא ביקש בית לגור בו אלא ביקש לעשות בית הקברות שחיו ענין היסודי לית מי כדאי יחי לו צנין וחי, ובטחלא חי זה רבי יוסף רביע אל ערו, אלא בבית, וחי אספרי שאלחי וכן שוב ימכורו, אבל בית הקברות חי הוא לעולם.

ואם כן אין ספן שיפסיכו לבקשות, וכן אמת שאברי להם שאם לא ירעו יטלו כן הדין, ודחינו לכאורה על ידי מלחמה. אבל האם כן היא הדין לעשות מלחמה בשעה שגדו מוטל לעיני ובחזו חי עידי להנין את הרבה מחיים, ופי לא ירעו שמוקדים ושסופם למות, ואם חי קונה את שדה הנפלה מחיים לא חי עידי ללוח בכלל שריא רבתי אחתי לצרכי בקורה אלא חי יכול לקנות את כל השדה לעידי לגור עם ריק אחיב לבקשי טעו, ואיך עלה ברעשו לחכות עד שמתו מוטל לענין ריק אז לעשת להענין.

אלא רוצים בכל זה שהחכמה האמיתית היא ללכת כלי החבילות והתחמקות, אלא בדרך ישרה וחלקה, וכן היתה ברוחם של אברהם אבינו ואליעזר שלא נזקקו להורבר עד נע הצורך, ובקנין נע הצורך לא פעלו בדרך עצנת והתחבולות והתחמקות אלא אטור כפא מלא כח טהום ורעים, ובאמת על דרך זה הצלית הקבית ורובם.

ועיין באבות פירי ראחאח שאלומי וורה לטעה וזה ליתות ישי עדיק חסדי, וביאר טעם הברוש שכוואל סכות ישי הוא שאין לו מלחמת ריבוי אלא כמבניו חי הוא טוב, כמאנין כות עדיק חיא חי מלחמת ריבוי, וכן כחבם העלמיים כדברים אלו כבארו כות ישי לעומת כות עדיק כחחלים ל"ג א, ודחינו שעידי הוא מי שעישה טוב אבל עוד לא טב כמלחמת ריבוי, כוחו רישי באבות טעם כחבם שחיהוה כבישיי הוא שיהא עישה וישי, ובמבאר כדבריו שאינו ענין שטלב אלא הכונה היא לדרך כסמיטת של

התגוננת. ובכלה רבתי פקח ח' אחא שהמונה בישר הוא ליישר דרך' עייש. וי"ל שהמונה הוא כתיב'ל, והייט עשיי שווא לרבי תורה לטעם הרי הוא וזה למה זו שראינו שפכה יצירת, והייט ללכת בדרך ישרה כלי להחממת ללכת בדרך של עצות המובלות והחממות.

ובאמת הענין עשירי של החתמניות איןן מוחליות ככלל, ובדרך כלל הרי הן גם מוחיות את המהלית המיוחלת ואינן מקובלות אמה כלל.

ועי' בענין מרת המהיות כפיר נח על הפסוק את האלקים התהלך נח (וי' טו') [2].

ואבא היום אל העין (כ"ד, מ"ב)

בענין השורש "עין".

נראה שהמורש "עין" מורה על מנוח גדולה שבמנוח מפקוד קטן. ונראה כנה מסלים לזה.

א) עין: האביר עין נקרא כן כי הוא שולט על המוקים והמוכים מפקוד קטן.

ב) מעין: מעין של טיפ (ואבוא היום אל העין) נקרא כן כי גם זה הרי הוא חפשה של מוקד קטן שמשם נבעים טיפ רבים שהממששים על שמה גדול.

ג) מעין: והיינו מה שאמורים שרבו ב' הרי הוא "מעין" ורבי א', והמונה הוא שרבו א' שמשם לפקוד והמונה לרבי ב'. והרי הוא מה "מעין" לרבי ב', כי רבי ב' נובע את הגדולה ממנו.

ונשאלה את פי' (כ"ד, נ"ז).
בענין דעת האשה בקידושין ובנישואין ובאישות כן נח.

שרשי' וי"ל, ככאן שאין נישואין את האשה אלא בגובהה כע"ל. לכאורה ע"כ למה צריכים ללמוד רבד זה ככאן הלא שפיטא שאין האשה מהקניית מעל כרחא רחא בענין דעת מקנה כמו בכל הקנינים. וי"ל ששני שקידושין הרי הן כבוד מעשה קין, ופשיטא שצריכים דעתה, אבל נישואין אין כבוד מעשה קנין אלא ע"י מנוח אישות של יתור או אינה או מעשה לישוהו הרי היא נעשית נשואה, ולכן הריא שאין צריכים דעת מקנה כי אין כאן טיפ

ענין של הקאה, אלא הרי זה רבד של מניאת מעשה כפאלי מניח הנהיה, והייט שאם הוא נהנה מה מנוח אישות הרי הוא נעשית נשואה ולכן צריכים ללמוד מכאן ששני צריכים דעתה, ביום אבתי ע"כ אין ששורשין וחי מרמז טוב אין צריכים טעם הנישואין וחי מרמז, וכבר נבדח המהרים שיש סבא זו במשכבות דף ב' ע"א על הריה נשאת עייש, אבל ברכקה עוד לא קרה שום קביעות אישות כלל.

גם י"ל שלעולם גם נישואין הרי הן כבוד קין, וק סבור שאישה נישואה הרי היא ע"י מעשה קין, ונתבאר וראשית נקניתי, וכן גם הנישואין הן כבוד קין, אבל כל שיקר אישות כן נח אינה ע"י מעשה קין, אלא ע"י טיפם מהמנוח מנוח אישות נקבע חלות אישות כמיהם (ומכרח שיעודו קליט כמסוק לומר מנוח לנישואין של "ישאל", ולכן הריא שאין צריכים דעתה לזה.

תען לטען הרמב"ם בפ"א מהל' אישות דמבואר כמו שכתבנו שאישות בני נח אנה ע"י מעשה קנין דו"ל, קודם שנתן הרה"ה ה"י אדם שונע אשה בטעם אם רעה הוא הוא לישא אותה מבניה לנח"ן ביהו ובתולה בנתן לבין עצמו והת"י לו לישא. האיש לישא אשה ויקח אותה תולה בפני עדים והת"י הרה"ה לו לישא עכ"ל. הרי שאישות בן נח אנה ע"י קנין והתעסק סתמיו גם שישאוי ישראלית עמי ברוב מעשה קנין אלא שרק הקידושין נחשבים קנין דרדיקל.

מיה אנהו גיע על הדרך הטעם שכתבנו כי מסתמלת הלשון של ביטבאן שאין שישאין את האשה" הוא שכתבאן אנו למדים לבני עצמנו. אבל לכו הדרך האשון שכתבנו הכתנה הוא שכתבאן לילבון שאין שישאין אשה ישראלית אלא מדינה כי ישואין ערך דעת, כי אפי"ן שאינו בנדר מעשה קנין אבל למדים אותו מאישות בן נח שנה הוא אנה בנדר מעשה קנין ובכל זאת נזכרים רעה האשה. כ"ס אנהו גיע כמו שהנחנו מה הוא האשה לעשו"א ישראל שבאים אחרי קידושין.

גם יש ללמקק על דברינו תנ"י כי אפילו אם ישואין, וכן אישות בן נח, אין של ענינים של מעשה קנין, אלא רק ענין של ילמותא ה"י זה שטעם שאם אצו מדינה אין זה בנדר כגון אישות. ונדע ראשילו אם אין כאן מעשה קנין שיעוף רעה נקנה, אלא רק מעשה אישות, אבל לכאורה הכב"א נחמה שהחלות אישות מבד הרה"ה

עריבה רעה ובלא רעה אין החוה מחויבת אישות אפי"ן שיש כאן מעשה אישות. גם יש לבאר את הכתנה כאן על פי דברי רש"י בכתובת דף י"ט ע"ב שהכתה שערבים בקידושין רעה האשה שטעם הכוונה והנאה והיתה ומספיק מדינה, וכן ונאו הנ"י מאדע"ס כי מ"ב כ"טס המדינה, ולכאורה ודבריהם מהותם בקידושין לעיל והר"ה למה עריבים ללמדו בן המפוסק תנ"י הלא ובר שטעם הוא שערבים רעה כמו בכל המקנים שערבים רעה המקנה, וכן כ"ס הרמב"ם א בקידושין דף כ"ג ע"ב שנתנו שכתב שטעם היה שערבים רעה האשה, וכן כ"ס רש"י בקידושין דף ק"ד ע"א ב"ה קידושין ומדינה והר"ה שערבים רעה האשה כי נזכרים רעה נקנה עיי"ש ובספרי על קידושין דף כ"ב בארזי שמסתמק על ונאה והיתה לנשים אנו שלא מן הכתה רעה כמו בכל המקנים, אלא בקידושין נחמהו שערבים מדינה שנקראת ידעון, כלומר רלא מן כ"ס שהאשה מסכימה להקדושין ואנה מהנדה אלא מסלימה עם הקידושין, אלא עריבים שטעם ודינה את הקידושין, והנשים שישא מהו הוא רצי שטעם הדין המל"י של רעה נקנה אי"כ אם מאמינים את האשה ע"י שכתבנו רעה אנו הרי הקידושין חל"ל כמו בחליות הבין דמתי שטעם שאנו מקדים שאנו אנהו נפ"י המקנה אבל כפינו שערבים מדינה של רעון זה לא מתינו חליות וקודים כי אין כאן מדינה של רעון (ועיי"ש בטעמנו אך זה מתייחס עם הסודא בב"ב דף מ"ז).

ומענה לפי י"ל שקמ"ל כאן

למי נח יש כח זה, וציון, אבל לאחיו אין את הכח הזה ולא צריכים לשאול את פי, וגם לפיו יוצא סקמיל הלכה באישות ישראל ויהיו שלא פי ביעת האח.

ויקרא אברהם ויקח אשה ושמה קטורה (כ"ה, א').

בענין אם הגר היתה שפחה או משוחררת כשלקח אותה אצויה, וכן בנין אם היתה אשתו או פלגטה, וכן בנין בבעל קטורה. פרש"י שקטורה היא הגר והלן (כ"ה, ו') חוב ולמי הפלגים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות, ופרש"י שמתנה היא למי קטורה.

דפי' פרש"ן שם סיכתו שהגר היתה בגרי פלגט, וקטורה אשה הגר ולא אשה אחת, וקטורה לא היתה בגר פלגט שהיא חובת שקח אותה לאשתו, רק שקראת פלגט (ולמי הפלגים) מיטע טעמי לא היו נחשבים בגרי דערע של אברהם אבתי, איך טעום שהיה טעמה בטעמות בניים (כולמי) שהיא פלגט בטל להיות תורא לכל מצב של אישות תחתה ונזונה, ונתן פלגט טעם שאין שם קידושין ונזונה, וכן כשאין בני מתיחסים אחיו, וכן שהיא שפחה בטעמות נבדית, הוקט ויבטין ביטוי תול שיה טיך אישית נזונה גם בשפחה, וצ"ע וצ"ע צ"ע על היבטין דגם בהגר חובת שיהיה נזונה אותה לאברהם "לאשה" ואיך למה חוב היבטין שיהיה פלגט ולא אשתו טעם וצ"ע ע"י כבד היבטין כפי רצונו שאם קטורה זו הגר או חובת לומר שקטורה היתה פלגט פגום, ובדבריו גזיל

שכששוארו או באישות בן נח לא פני כסמך דעת אלא צריכים רצון נגוד וכמו שהי' כמות אצל רבקה (מירו גם על זה יש להתיי כבו שהגיעו דאלי בישראל מבין שקודשין וזו פגעה נגדה שוב אין צריכים רצון נגוד בשוארו אלא גם הלידה יועיל, שרד' מנזווח כאן כסמך וז"ל ויהיו ראשו רבי אבא בן לוי כפרק אצויה, אין פסקין על קטנה להישא שריא קטנה, וכישרי' טעמה הוא תל, ואי' ריהא בן הוא בן אבי יטולם לעבט מלשעא ער שגנריל, אבל לא הויה ראשו רבי יהודה אמר רב ואמרנא רבי אלעזר כפרק ראש קדוש אשו לרם שקדוש את ברו שריא קטנה ער שגנריל ואמר פלוגי גוי יצויה, והחלבו גם ראשן הוה בשוארו קרייה ואל קודשין, ועוד דלישא דאן שריאן את האשה ושריאן מיטעט עכ"ל, ולפי דבריו יוצא סקמיל הלכה בשוארו ישראל וציון דעת גם כקמי' לתן השריאן, אלא שצ"ע איך להיות בן כריקה אלא והגם עד לא קרה שום קביעות אישות כלל ואיך שישא שכמו שהיא יכולה לעבט את כל האישות שהיא שא"א להביחה על הנתן הוא יכולה הוא לומר שכלל אנה ונתן את האישות טעמי' שישאלית דאזויה שכבו נקדשה ניי האב עליו פטר אפטר להביחה על זמן השריאן, וחזי דנתת מה שהגיעו לעיל על פי הפרטים ט"ף,

ובדבריו רבה אחת ככאן שאין שריאן את היתנה אלא פדמה, וכישרי' התנות כנתנה סקמיל שאצ"ב שדאב יכול לקיים ולהשיא את ברו קטנה בעל כרחו (פי' וגם

השגו היתה בנדר פלגש ולא בנדר אשה
מיהו יש להוסיף דאלי אגיש שבפגם
הראשונה שקלקלה היתה פלגש אבל אלי
עכשיו לקחה לאשה נמורה.

ורבינו ב"י מבואר שגם אם קטורה
היא גזר י"ל שיהיה אבנו בעט רק
שנקראת פלגש משום שהיתה בנדר שפחה
(כמו שיערד הרמב"ן לפי הדרך ולא היתה
הגר). הרי שנקטק רבנו ב"י בזה שהגר
היתה אשה נמורה.

והנה בני קטורה חייבים במילה שחיי
נמורה. מהפסוק של אה ב"יחיי הפי
במדרשין דין ג"כ וישיי עם כהן
שירק השפה ביום של קטורה עשנה היו
חייבים במילה אבל לא הוזהמה. ברם
שיטת הרמב"ם ב"י ח"ל מליכס ה"ח
היא שגם במילה של השפה עד עולם
חייבים במילה משום שגם בני קטורה הרי
זה בני נדר וירעו של אברהם אבינו ורק
יבטאלו עשו נמנעו מהפסוק של כי
ביצחק יקרא לך ודג (ולא כל יצחק).

המדרש הרמב"ן שכתב שקטורה נקראת
פלגש משום שגבי לא היו בנדר וירעו של
אברהם אבינו יוצא ש"י שירק השפה
עשנה והי חייבים במילה ולא הוזהמה
(גם ס"ל ב"י ש"י שירמבו אוד א"ר לרוב)
גם את הוזהר של כי שאני בנדר וירעו
של אברהם, וכן היא נאמרת שיטת הרמב"ן
ביבמות דף כ"ז ק"א שירק השפה היו
חייבים ולא הוזהמה.

ובבבאי המלחיק שבין ש"י ורמב"ם
י"ל דאלי שגבי ה' קטורה ויהיה חוליקס
באם אברהם אבינו שחיר את גזר לגבי
ששלה אותה (וא לכל הפחות המקרה

וכשנאמר שסוכו שהמפקד עבדו יצא
לחרות ואין עירך נט שחורו, דהרמב"ם
סוכו כרובנו ב"י ס"ל שחורה אלא היתה
עד בנדר שפחה אפי' לפי יוצא נשכיל
והשפה ביום שלק אוז גזר חייבים טום
רובו לומר שהם חייבים במילה שחיי גם
בלא רובו היו חייבים במילה כיון שביום,
ולכן בע"כ ג"ל שהפסוק בא בשביל ביום,
שלא היו בנדר עבדים שחיי החיחמו אפ"י
אשריהם נשמן הפסוק לא היו שפחושו של
אברהם, וקמ"ל מהפסוק שגם בני קטורה
חייבים וירעו וכמפ"כ ורמב"ם שם. אבל
ש"י סוכו שפסור שחור את הגר, ולכן
יוצא שגבי לא היו עבדים, וא"כ ערבים
את הפסוק בשביל הנו"ם עשנה ואין לנו
ישנה לרבות גם את הוזהמה ולומר שהם
בנדר וירעו של אברהם.

(גם י"ל דאלי ש"י ורמב"ם שקטורה
אנה הגר, ופ"י בעני הערדים שכתב
הרמב"ן לפי הדרך שקטורה אנה הגר,
והיוצו האם קטורה נקראת פלגש משום
שהיה שפחה נמנעוה עבדים [רמב"ם]
א האם משום שגבי לא היו בנדר וירעו
של אברהם אבינו [ש"י]).

ובאמת מוכרי ההרשי"א ביבמות יוצא
עד יתו ממש שכתבנו, כי כרוביו כבואר
שחורו את הגר כפי כוונתו נשעא אהו,
דעי ביבמות דף ק' ע"ב ורמב"ם שגמר
לאברהם אבינו ולויעו קודם נתן הוזה
לישא שפחה ועוברת מוכרים בני שא"כ
ההרשי"א שם, וחקקה ההרשי"א שא"כ
אך נשא אברהם אבינו את הגר והי'
שפחה בזה הדין שנתעב את שפחה
יצאו לחיות משום שגזר בזה נשעה
שחורו, ואפ"ל אם נאמר כמדרש שדיתה

שפת מלוג של שחר אבל בכל זאת בזה שהשיאה שיה לאברהם נכלל במשה שחרו כדן המשיא עבור לכת חורן כגידו המהיריא, וברו המהיריא שיגאה לוחות מין וגמא שפמון זה ולא כדרכבין שכבס שהיהה ברוד פלשג. דלנאורה אם הוא עשה את שפתו פלשג אנה יצאה לחיות ועוד ראוהי חי חוטר בפלשג נגעות אויב אין כאן קישיא.

ובתרגום ותן מבראשית כ"א י"ד אחא מוחיל, ואקרים אברהם בעפרא, וסיב למנה וקדוה וברא, ורב למג, שי על כפת, וקטי לה כמותאה לאודעי דאמטא ח"א, ות רביא, ופטה בניטא וכי (כלומר נג על האישות ולא נג שחרו שהיו כתב שהיתה עוד בבר אטו) ע"ל. חי' שהיתה עוד אטב, וסיב אחאה שפטה בניטא חי' זה ולא כדרכבין שכבס שהיהה פלשג שהיו פלשג אנה צריכה נג.

ועי' עוד לעיל בפרק ט"ו פסק ג' ראותא כהונס ונתן בחייל, ודבות שיי אחא אברהם חי' הנג מרימא אמהה סמוך עשר שנין להיוב אברהם בארצא ויבעון ודחלמא ויבבו ויה לאבסם וכו' ע"ל. שרד כדרייל על מרין ודרא בפרק ל' את ח', וכן מהנהנה שג, שהיובת שאברהם אבינו שחרו את הנג למג שלקח אחא כי אליב למה היהה צריכה נג (וכראתא נג כפיקין וד"א ע"ש סבו אחאא כהירינס ויתון שיבאנו לעיל בספר), נעיסה הרדיל בזה שיגאה היהה שפת לא שרין בה אישות נגורה טווישית נג, ודלא מכו שביאשו לעיל בודע הרבבין וכן

ברעת רבינו בחיי, ועוד כתב הרד"ל שאם לא שחרו אחא אך נבד על תעיוה לא לישא שפתה, ומה שהולאך קרא אותה שפתה וחי' זה על שם הנבד או כהונס שהיהה שפמנת עוד את שיהה שיי.

והנה ישי' להכתיב שאפתי' לא שחרו את הנג קודם שיקלמו כהירינסין זה כיב כיב דעיי"ש ואמרינן שהיו את מרישית לאחר שאשחרין אנה מקורשת מינס והיו דבר שלא בא לעולם, ואצ"פ שכירו לשעורה ובמ"ג אין חסרון של רבי שלא בא לעולם, אבל בכל זאת חשיב רבי שלא בא לעולם כי מטיקיא ביהמה והכריבו נג חמור עם הדומה לחמור) והשגא דנת אחרי, והעירו והאטינס למה לא הירבו כן גם לעיל על תעיוה של לאחר שאפתי', והריבויא נבב שאפתי' חי' הדרים לשניו וחי, כיוח והקביא נבב מהו חידושא שם עשירים אנה דומה לחמור כי שפיר וי' לו חיים, ובאמת כן מברא להורא בכמות דף כיב כיב שדוקא נבב אין לו חיים מינס וכתיב עם חמור עם הדומה לחמור אבל עשרים שפיר ישי' לו חיים כדילפינן שם מהמסוק של בארין בן בארין, ומג הויבוי' הבא את הנבב וע"ל, וכן ודכות מרין כיב כיב שיי, ומעשה צ"ב דהא ושי' בחומס פי' שהיו שם אליעזר ושעפאל אויב למה לא חזינו מיפעפאל עמם עשרים יומות לחמור, ולמה באתה ישי' לשעפאל חי' דין של עבד.

טווחו ראיוו רוחים טמכין שיש ליפואה אחריה שלנו שפיר ישי' יחס (דהיינו

חלפתא בבראך בן בלאךן איך הוי זי מנלה שוורטה של עם חרומה לחמור קאי רק על עבר.

זי'ע בקירישן דף פיה זיב וילפין שעבר איז יוכל לקרש אשה מחורשה זמיל של עם חרומה לחמור, ולפי גויבת רשיי שם טוב חשפט שם עוז ילחוא לאה זענדיג איז יוכל לקרש אשה, ולכאורה זי'ע רחל לפי הורן שיטטענאל זיי נוי ולא עבר איך חזקן בן שיטטענאל שריי גם הוא נקרא חמור ביהו חמור. טוהר-יל כנגדל שטכטן שייס לו חיס איך הוי אז כלה שמוסין לחמור לא קאי עלוי כלל ואפילו לא לענין חסינת קרוישן.

והנה הראשונים שם הביאו עוד גירסא שלא חישבו ילחוא שלעמור אין קרוישן, ובאר הירשביא ביה פירשטא

והיינו משימם שגם עמורים נכלל בחורשה של עם חרומה לחמור כי יתיר עם אליעזר זיי שם עמורים אחר וברטיבי ישוב לבג' לשון רבים, ואין הכוונה לישטענאל שריי

בגוי עבר אלא וכוונתה היא לעניי' אחר וכי ישטענאל נקרא בגוי ולא נעבר ואל נעירוי) עכ"ר. הרי שדירטביא סוכר שגם גוי אהקיש לחמור (רק טבעל אהא יי לו חיס מחמסין של בראך בן בלאךן, וכן הוי חוא סוכר לחריא שליטטענאל זיי דין של עבר.

טוהר זיי חקקתה על שיטת הירשביא אף קייטרי' חשבו והלך, זיי' שעבר והלך בגטוי מאסורי ביאה היג בריה שם ומכור וכי שהריי שלפי הירשביא הוי חזקן שאני' שעמורים חוקק לחמור בכל אהא יי לו חיס ואיך אוילי גם עבר יי לו חיס.

תולדות

ויבא עשו מן השדה והוא עיף (**כ"ה, כ"ט**).

בענין חמש עבירותיו של עשו באותו היום.

עין ברא כהא דף ט"ז ע"כ ראמי רבי יוחנן חמש עבירות עבר אוור רשע באוור ורס, בא על נשה מאורסה, והרג את המעט, וכפר בעיקר, וכפר בחיות הטהור, ורשע את האבוקרה, בא על נשה מאורסה כתיב הא ויבא עשו מן השדה וכתיב הא כי שדה בשאר, הרג את הנפש כתיב הא עף וכתיב האם או נא לי כי נקם נפשי לחרוסי, וכפר בעיקר כתיב הא למה זה לי וכתיב האם זה אולי ואחור, וכפר בחיות הטהור וכתיב האם אבני החרץ למה ורשע את הבסות וכתיב ובו עשו את הבסות.

והקטו חוסי דהלא לא נעשו בני נח על נעה המאורסה, וחמצי בשם ריחי שאפע"כ כסתר הרבי כמו רשע את הבסות והרי קר כסר רבי כמנע אבלי לא הרי כוודו עלי, והנה תה ולא כסר חסו גם על זה שכפר בעיקר שהוא רק כסר רבי כמנע, הרי זה משום דייל שדבר זה הרי הוא ככלל האיסור של

עבודה וזה שנעשו עליו בני נח, ואע"פ שמה שמה במוקדו נתיין לא עבר עבודה וזה אבל הרי זה לכל המרות כגור אבויוריו ועבודה וזה. מיהו ע"י כמנדרין דף ע"ד ע"כ הווי אביעא ולא אישטא

אם נזי מעוה על אבויוריו של הוי מעות (והצויהו שיש לעיין אם שייך לומר הווי ככלל מנדף שהוא מו מעות כ"ג).

מיהו צ"ע אמאי לא כתבו גם על מה שפיר לא כתיבו שכיני נח גרזיכס להאמין בתחתיים.

וכאמה יש לעיין בעיקר כוונת רבי יוחנן כמה שאמר בספר בחיות הטהור, דהא הרין פשיטא שאם כפר בעיקר, דהא הרין שנמלל בזה גם בפירוש בתחתיים, דהא מי יחיי את הטהור אם לא חקבית.

ובאמת לפי סדר הירושית שמיבא רבי יוחנן הוי אקטרי לומר שכפר בחיותים לפני שכפר בעיקר, אקטרי לפני שפיר יש לננות לחוד"י את מה שכפר בחיות הטהור, והנה בחיליה אמר עשו רנה אנבי החרץ למה, ורק אח"כ אמר למה זה לי כסר, (ורדשינן מהמלה יחיי שכפר בעיקר, ואיך הוי אקטרי לומר שמהילה כפר רק בתחתיים ורק אח"כ כפר בעיקר, אלא שחזינן שרבי יוחנן עצמו הרין את החרו וחזינן קודם שכפר בעיקר ורק אח"כ חזכר שכפר בחיות הטהור, ואיך צ"ע כתיב).

שרו ראויי כספר משנת רבי אהרן, שאמריש ושיחתו מוסר, כגאגור יתעוד"י באות ד', שביאר באירסת שמה שאמר רבי יוחנן כאן עששו כפר בעיקר אין המונה לחוסר אטונה, אלא המונה היא לא

התחשבות בהפגיזות של הקב"ה, כי חרעת אנה וסבלת שהחישו ששו את מציאות הקב"ה, ועוד הוכיח בן מפה שאח"כ נקט ונקח גזילה וזרה על אבדון הבודות.

ויואמר יעקב מנורה כיום את בכרתך לי (כ"ה, ל"א).

בענין עבודת ה' בכמה, ומענין הקרבת הבכורות.

פרש"י ח"ל, לפי שגבורה בכבודות אנו יעקב אין רשע זה כדאי שיקריב להקב"ה כגב"ל וזהו שפירוש בקשרים הוא והרי זו כשרי להקריב בכמה קמט, וא"כ גם אחרי שיקנה יעקב את הבכורה הרי עשו יכול להפסיק ולהקריב, וכן יעקב הרי יכול להקריב גם כלי לקנות את הבכורה, ופגעת בכמה קמט אין נזימים כן אלא גם זו כשרי וא"כ גם כי שאינו כבוד כשרי ואולי י"ל שאע"פ שזו כשרי בכמה.

אבל פעלה ישראל מזהו צדק, וא"כ מהם כן נח שאינו כבוד אפי' יכול להקריב בכמה כן שאנו ישראל, ולכן נזימים את דין מוחה שכבודו יכול שפיר להקריב.

גם י"ל שאילו אם גם כי שאינו כבוד יכול להקריב אבל י"ל תחלה לה העלה של עבודה, ורק כשכבודו מקריב יש כאן התירוט של עבודה (מיהו מלשון ושי' שפירוש שאח"כ הוציאה לא ה"י עשו יכול להקריב כלל), ויש להביא דוגמא לה מימנות דף ל"ג ע"כ דאח"כ שוב יחסי מתיב זו ששיטת

בעבת גם משום וזהו וגם משום שבת, ופרש"י דאי איידי ששחט הרי שחיטה כשריה בוד, ופרש"י שמשום כך אין כאן חרוב משום וזהו, ויש אחרונים שפירש"י שפירש"י שכל שחט חרוב וי"ב ולמאוד צ"ע ומכיון ששחיטה כשריה בוד, וכן שחיטה קרבן וזהו שבת, איך הוצו נזמן שגם שחיטה קרבן על ידי זו תחנה שבת, ולפי תנ"ל יש לכאור דבר זה מנודו תנ"ל, והרי שפירוש שפירש"י כשריה בוד אבל אין על זה גם של בכורה, ורק בשכרן שחטו יש על זה גם של עבודה, וטעם שיק פעלה שיש עלי' גם של עבודה הרי הוא דוחה שבת, מיהו לפי יוצא שהמונה מלשון של שחיטה לאו עבודה היא וק שחיטה אחר חוב"ב להיות עבודה אלא הרי היא יכול להשחט גם על ידי זו אפי' שאז אין על זה גם של עבודה.

מיהו בני ר' אהרן נ"י הקשה על זה דבבב"ב דף ל"א ע"כ אהרן ששחטו סכסכוסאל והמתי והפיע כפני עלי היו כחפשים כתיב כ"י לשחוט קרבן, ואמר להם ששאלו הלא שחיטה כשריה בוד, ואילו לפי תנ"ל למה שאל, הלא י"ל ששחטו כן בני שחטו השחיטה כבוד עבודה.

ב"ם י"ל שבענין להשחט כן היו צריכים לשחוט כ"י ישראל משום ששחטו מצדה לא משחטן, והרי שאין משחטן את המצוה כ"י לעשותו מאחרי ויהי ביתר הודו, וכן כבואר מימנות דף כ"ז ע"כ ואע"פ שפגשו בגזול ליכס אבל היכא שפירש"י נמצא במקום אחר לא משחטן את המצוה כ"י לקיים הודו זה של מצוה בגזול, וכתקנתן הזה נפסק כשרי א"ח

סי' כ"ח ובמשנה בנדרה שם במק"ו בשם הפנא אברהם שאין משתין את המעזה כדי לקיימה אח"כ בעזרה יותר מהנדרה.

מזה יש להקשות על זה, למה נקט שמואל הרמתי שאינו יודעם ששתייה נסירה ב"ו, אולי שפיר ידעו רבו זה רק שלא ידעו טעמן משתין את המעזה כדי לקיימה בנדרה ש"ו.

וג' יש לנדר ולומר שאפי' שאין משתין את המעזה כדי לעשותו בנדרו שפי' אבל הוא לא ח"ו רק ענין של חידושי, אלא כדי שלא יהי' סתם מעשה מעזה אלא בנדר עבודה.

והריש"בא' מסוכה דף כ"ח ע"א נרשם בתי' הריש"בא' שם טובי' שמונרי' לזרות עשיית מעזה כדי ששאר' יוכל לעשותה שתי' מעזה ופי' פלי' פלי' וג' בנדרו' תי'על עשיית שתייה כתי' חתי' ששתייה גם מעזה וגם עבודה.

ור"ל הריש"בא' שם, ועוד למנוה המנוב (הררשה) של עסק במעזה שטור' פן המעזה) דאפי' דאכא' עלי' מעזה קבועה לזמן רואי', כגון ק"ש ושתייה הפסח, וקור' לכן באה"ו לו' מעזה אחרת שמתבטל' פן המעזה נמי' מק"ש הפסח) אם יחזיק בה' (כלומר' אבל' אם יתנה ויקיים מעזה ק"ש הפסח, שטור' יוכל לחזור ורשאי הוא להתחיל בה' שבתא' לזר' עסקו' והם יכול' פן המעזה יוכל' ופי' צב"ל, כלומר' ח"ו' הוא ששאי' להתחיל בה' שבאמה' לזר' עסקו', אבל' ח"ו' הוא גם רשאי לא להתחיל בה' אלא לחמת' לחשתי'

כדי שפיר' חזינה' בדרו' שתי' מעזה. **ויב' עשו את המכירה (כ"ה, ל"ד).** **מכירת דתנות משכיל כל מיני נדויות.** הנה שפי' מכר את החנותו שלו, וחינו המכור, משכיל גספיות, וחינו נדו' עושים, אבל' אח"כ נשתנה' ופן נשתה' המכור, וחינו ופן נשתה' המכור, וראה שהפסח את המכור, כמב' ששעק עסק גדולה ומה' ע"י מאד, ובכ"ר (ס"ו, ד') אנוי' משכיל העסק והיא נשתה' ע"י יעקב ומה' שפי' שפי' ידו' חבן נאצאו של עשו ועק' מרובי' ועק' גדולה ומה', וביד' הגזון ו' אלוהו' אשתי' משכיל' לב' אלוהו' על חושש, דתנה' ועק' מרובי' היה' גדולה ומה' כי הוא עק' על השכר' של ע"ש של, וכן לא' רק על שכר' ונמי' נערא' אלא על השכר' של כל הדרות שיהי' עשירי' להולד, ואפי' אם הקבי' נקט' לעשו' מה' לנרש' לנרש' ועק' עבודה כמא', חזון שכן היה' גם עק' עשו', וחינו ששעק כי חבון שהפסח' לא' רק לעצמו' אלא לכל ויש בכל הדרות. והם מדרושים ורבי' ענג' אח"י' שהבין כמב' נכסל' והפסח', לא' עשה השוכה' אלא אפי' יתרתה' את יעקב' אח"י', וחינו עשיה' ענג' ליעקב' ח"ו' רק כמו' שלא' עצמו' נדו' ור'. ולאצטנו' פן הוא נשתה' גם את, וחינו שאנו' מוטי'ם כל היום את חלק המכרה' שילנו' משכיל' כל מיני נדויות, כי

מקוב בני בניו ישראל, הרי שהקביה קרא לעם ישראל בשם בניו, ואיך חזקו שהפעלות של ישראל וכן כוונה של חלק מכוונות העולם של הוי"ו והפעלות של ישראל וכן לימוד הדרך וכן הפילה וכן קיום מצוות המדות טובות, והפעלות האלו היו וכן חלק המכוונות שלט, ואיך כשארד מוכר את המעלות האלו בשביל קנת נשמות היו וראו כמו שיש שוכר את מכירתו בשביל נודי עושים, והיו מה שאנו עושים כל היום, כמו מוכר את המנוחה בעבור שלו בשביל נודי מיניא, או כרי לקנות שחר, ואת המור ב' שלו הוא מוכר כדי לישון כמה שעות, ואת השמחה שלו הוא מוכר כדי להיות מי מלילה הדברי ודברים כאלו, או ליקנות ברוחניות נוד השמחה והמנוחה של הבורא, את המורדים שלו הוא מוכר כדי ללמוד לחדד לישון ודברים כאלו, או לקרוא עתון, את ימי הששי שלו הוא מוכר כדי ליסע יותר מוקדם הביתה, ואת מי הראשון הוא מוכר כדי להשיג בבית ולהתכבד נוד יום וכה יחי' בסופו משיבא, ויום של מיטות המכוונות, ודויתו כשיעשו לו שידוסי, או ירצת להקבל ללול, או יעשרו לחפש משה, מה יחי' כשראהו שתדורו שיטע ולמד כל השיטע בניק לכל טוב אילו הוא אינו מלול, פשוט היו כמו שיש לעצוק צעקה גדולה ומהרה נוד פאר, והצעקה תהי' אל רק על עצמו אלא על כל

ודויתו כמו בעשו, כי הודיר את מדרגת כולם על ידי טשטות ודכו והטיות לבו. ולא נוד, אלא גם אחרי שיצעק את הצעקה הגדולה והמהרה שלו, הכי יעשה והשבה, מוכנתי שלא אלא גם אז יטיחן להיות כמו עשו, ודויתו שיטע את אחיו שלמד כל השיטע והפעלות ודכו, ויעשה אשילו למוחו, או יעפה שיפול לארץ נדה כדי שגם לו יחי' רק וכו' כמו שהוא עצמו לבד רק ודכו עליו.

מענין בכור לעבודה.

מדרים דא' ע"ב אמרין ביקש הקביה ליהוצא כוונה משה בן נח וכו', כיון שהקדים כוונה אברהם לכוונה הקדים ויציאת אברהם, והקטנו חיי' מודע שלקחה ששם, ולא גם אברהם היו מודע שם והקטנו דוד, אז יחי' לפי שלא היו כבר ככל בניו ולא היו לו לוי' המנוחה מן הדין אלא דוקא הכבוד כפילו, ולאורה מונחה הוא לומר שאברהם לא היו כבר וכדויתת חיים ממורדון דא' סי' ע"ב שידרן וימנעו מנה המנוחה למעלה תהי' והדין, ולפי' המנוחה הוא מביקש הקביה ליהוצא כוונה מהמכוונות שבוירט שם אבל

ועד לומר שאלי' שם היו כמו רחל לפני הדין כל בניו לעבודת הוי' כשם רחל וכו' עשה להלך, וזו אינו, וראו לא כשני יחי' מאשה את הדין, וזו כשן עומד בקי' י' מסק כ"א שיבאר

יו' ומה ע"ב מנעו להם בן נח עצמו הוא ע' ממורדון שם והמאיר שידר המסע נשאר שם ומה ולתול' יס' הוא שטור ואשון איך נכנסו שם לא היו בניו ואיך אר' היו בניו

עשיתי לך את הכותה מהמבורים שבורג עם חזקת אחת לאברהם.

גם ישי לבאר שמונתה היא לומר שלשם עצמו לא חי בן בכל בניו שחי ראשית אנו או פטר רחם וע"י בוח לקנון, אלא נולדו בו אחרי בנות ומכילא המבורה לא ויהי מנתק לאברהם, קרי שאם לא היי מקדים בכתב אברהם לברכה המוקדם או היי הקב"ה שכתב שיש יולד פטר רחם, מיוון ע"כ רחא כבר היי וכן מושגן וע"י הללן בהצורה השלישית כאן עוד אפשרות בכיצור סוגת חסי.

והנה מלשונם של חסי שכמו לירשי" נראה שגבורה כבר באה בייחודו בן אבא, ולכ"י י"ל שגמיה תה"י קדושת הנהגה מסוימת שיש על המבור כמדונת, אלא כל עיקרה ורי היא זאת מסוימת ומכילא

שיך על זה יודעה מהאב כמו בייחודת מנתק. והנה שיי"י כאן בפרק כיה מסוק ל"ב כתב שיעקב קנה מעשיו את חזקתו של עבודה בכבודו, וכן אחא במבורכי רבה ר' ר"י, ולפי תיבול מוכן הישכ אך היי עשו ימל לבגרותו וכן אכן היי יעקב וכל לטוהא, אצ"פ שלא היי נברא של כבר, והיינו מסיים שוודחה בנדר זכות שמונתת לבכורה (אצ"פ שזכות לירשי פי שנים אנו ניתן לבכורה).

גם נראה לפי ת"ל אך היי שיך שנתקן ועבורה לשם מסיים שהאבות עתידים לבאט סמנו ולאברהם מסיים עיקריתו אצ"פ שקרא ורי בכבודו וכמו שכתבתי במבורכי רבה ר' ו' (והוא בהצורה לילי כאן), וראו אף בענין קדושת נברא איך אך יעודו

שיי קשה היי המבורי וכן כתב הרמב"ם עם על מסוק ר"ג וכן אחא בפרק רחם אלוהי פטר חי, וכן מנתות הכיה במבורין וך קרי ע"כ וע"כ נכנסים מסוף חל' שמיטה ויחל סמטת ח"ל, ואף כספי לוי כחבר אלא כל איש איש ככל פי שמיטה שיש סיבה ויהי אחי ויחסי איתו את ה' והלוי ישר כמו שמיטה האלקים וישר מכל מצוה של התעבותו והימים ישרי קיימי בני האדם היי זה נקרא קריש רחם ורי היי חלקו המהולל לטוב ולשולל ויחסי ויחסי לו כמלך ויהי בני המבורי לו כמו שכתב לרש"ם ע"כ. ומה שהישי החכמים יכל באי תולע"י המסקנא שישילו בניי יכל לרצוי להמדינה ת"ל, אלא ו"ל המבורי הוא פי שנים בן זה נראה כתי, וז"ל שאין כותת מסוק כאן לעבודה בכבודו, אלא הכותה היא להמדינה ת"ל ע"כ.

מהו זה אכן, עדין מבורי ורי ל"ב ע"כ ואמרו עדין כותה שמיטה לשם בן זה ומה מוודת ולכ"י כותה לכל בניי, אילו לא היי מקדים את כותה אברהם לברכה המוקדם היישי חסם, ואיך נתקן שנים נתן, אחר גם רבי' איה כ"י ויחסי. והכ"ס ת"ל, רחא וך מדינה שחיבי החכמים ויתן כ"י המבורי ויהי שיש אברהם לו ורי מבורי, וכן שגבורה ומה לשם מסיים שמונתת ורי עתידים לבאט סמנו, ולאברהם מסיים עיקריתו. וע"כ בהצורה האחרת כאן מסמנתי עוד שאור ע"כ בן זה ע"י."

ו' חסו ע' מבורי על מסוק ל"ר, ומהיכו מדי על מסוק ל"א, ומהיכו ענין המבורי שיהי יעקב ורי לירשי ויהי מבורי רחם אצ"פ לחסוק רחם המבורי אחרי מה אצ"פ והולכ"י כתב למען לקבל את המבורי.

דברים אלו, ובייבי גיל תנ"ל דהוא בנוד ונתו בעלמא, רק שתרחה דתתא את חזותה וואת לובטור, אבל הי' שפיד נג שתעבר לאחרים מיטם יביה מסימת. ונתו שיהאנו בני שיהא נמת לעבודה. כים עינ על רבי חסד תנ"ל מיטם שליו דריתום שפסדה בכבודות הוא כדושה איכ נמצא רשעין בנוד בן כבור וקא, דוא אם איט בנו של כבור הרי אין לו מטי לרש"י ואיכ בכל דוד דודו נעו שתקם השקטן ונתמטו המותקם לא הי' מבני ישראל אלא כבור אדא דתמי לעבדי ישראל (שמות כ"ד, ד') ואמרו תנ"ל שאלו הכבודות ואיכ חזקין שודו הרבה. ועוד דקפטיט כבור כמים שודו יחד נכ"כ אלו בכבודות דתמי בכבוד לעבודת שוליים באו התחיתם ומנו ענביא לתלן.

מירו בכבודות דך ד' עיב כבודא שכבוד לעבודה הוא פטר רחם כבור לעינן פרוין הבן (ולא הראשית אדנו), שהרי הוכיחו שנתקשרו המשיח רחם כבודו לעינן פרוין הבן ככה שיהיה או הנבדח בכבודות, ואיכ יתכן באופן שודו לראשון כבוד שיש שודו המשיח רחם של כל אתה נתן הי' כבוד לעבודה, ושבו הי' לכל אחד כבוד ראובן תנ"ל ככה פטרי רחם, ואיכ שודו עיב דאבתי שכולם יודו

י' אילי ויהי נפתת כותה חסד, ויהי שפיליו אם אבדום אבתי ועם חרי כבודות עינן כיה כבודותיו וזו כישא אכל מכל מיטם אבדום לא הי' כבוד בן כבור הי' עם בן, ויהי

משפט ראובן או יוסף או דו או דן שודו פטרי רחם, ולאחריו וחקק לומי בן. ועוד עינן במסקים בארתי סי' קכ"ח שהבא שאם ליכא לויים ביתי הנפתת לרווחן את יחי הבעיטם קיום כבוד כותם, ישילו הכבודות מים על ירוקן, ולא נזכר שם דבעין כבוד בן כבור, ונתו איכ דיעינן שהוא בא מהשטטס תנ"ל, ואיכ הדין תנ"ל הוא ולא כותסי בנודים עם. גם עיב דתתה בני והפאו חתמי בכבודות שכבוד לעבודה הוא פטר רחם, וכן הבאנו מיטסי בנודים יעכבר לעבודה הוא כדושה שאכרי, ומשתה יוצא שהעברא שודא פטר רחם של אמר נותן לו כח לירש כהמא עיב שאינו הכבוד של רחם, ולאחריו קשה מנא הכבוד לומר בן. מירו באמת פטרי כהמא נותנא כב"כ דך קייא עיב דולשקן שאין כבוד נזכר פי שנים כנכסי רחם ששים שאמרי בכל אשר ימצא לו ולא לה, ופרעין ואמרי תי מילי כדור שנשא אלמנה נלוטרי שאינו הכבוד של אבא אבל כדור שנשא ביחלה ותי נמי דשקיל, ולאחריו קייא דוא כבודו שנשא אלמנה למה לי קרא לטיטר שאינו מילי פי שנים כנכסי אבא, הלא פטרי הוא שאינו נזכר כון שאינו כבוד לאבא, ולאחריו חזקין דכ"ד שתעברא שודא כבוד לאבדו נתן לו כח בן כבוד רחם, ואיכ יתכן שהיה שמה שודא כבוד לאבא ותי זה נתן לו כח לירש מאבא את הדין של כבודה בכבודות, ויש לחלק.

אופטיט, שיהא אדו מוקיע כל אבדום אבתי, הי' הבן השלישי של סג, והו כספה חסד של סג.

הראשית אתו של פרשת פי שנים, אשר לפי ששור חי יעקב צריך לקנות את הכבוד.

ועני ברשעים כבוד דן לי עיב בריה עניי אפי' רבני רגא ודא ודל, עמי אפי' דרבין רגא, אפי' הם שיעני רגא לתקוטא אפילו על שלו שיעני רגא להוציא מטווח לישול שלו בלא רגא ומחולקת עבלי, ואפי' ירל שייעק נחית לקות את הכבוד אפי' שיהיה שלו. ומה לצדד תנין נהגא לומר דרין חוש ככל גניל, וכוונתו הואת טיבת מספיק פפרשיס, ריעין בכבודי גי ייב ורג וברשיי שם, וכן להלן עם בפי' חי פפרקים טי' רי' ור' ורשיי שם, וכבואר טרין כבוד לעבודה של פפר רגא הנהיל דן כבודת יצאת פפרים טרןקידא זא חשיר רגא כתיבאה סככת בכבודת דא ליק אום הקבי' לעבודה, וכן כבואר כונני בכבודות דן די עיב סחבאנו ככו שיבואר לעשין שם, ואפי' סוכת שלמי יצאת פפרים הראשית אתו חי שבו ולא חשיר רגא.

וכן כבואר טרשיי בכבאשית ליה כיג שכתב שאובנן חי כבוד לעבודה ולא יוסף, וחי' גם יוסף חי פפר רגא (ועין כבודש ריב' שם), ואפי' סוכת שלא חי תלוי אז כבוד רגא.

והנה עי' כיוושלמי בפ'א וענינה חי'א דאמריין טאכן וכו' שהא כבודש בכבודות, כן חרין קיי' כי לי כל כבוד כיוס הונו כל כבוד בארץ צדיקים וכו', קודם לכן מה חי עי' עי' חנה רבקה את ברי עשו מה הנהיל הממונת אפי' אה בפי', מה הממונת, שחי' משמש כבודנה

והנה שיטה הנראי ככול אלוהי בפר כי תנא חי'א שרהאשית אתו נקרא זה שטורי ראשון ולא זה שטור ראשון, וכו'ן חנא שטמברה אחת משחי קודם שנתמברה חקני אלא שמתני' ליה לעבנה חרשי'ם ורהאשנה ליה להשנה חרשי'ם, דכבי'ג הן כל הראשנה הוא הראשית אתו אפי' שהא טור אחרון, ופי' הנראי על פי זה את הפסוקים כפי' פי שנים, והקטע הנבי' שלפניו נמצא בספכת יעקב חי' הראשית אתו פי' יעקב, והא יעקב וכו' בספכת הראשונה, ואפי' לכה חרד'ר יעקב לקנות את הכבודה טעמו (ועין בהנהל חכמת שלמה על חר'ם פי' רג'ח שעלפל בהרין תני' וחסי' ולא כהנראי אלא שהנעלי ראשון הוא הראשית אפי'.

הנה לכאורה לה קטת טי'ר רגא חרד'ר לקנות את חרין של כבוד לעבודה כי חרין של כבוד לעבודה תלוי כפטר רגא וכמו שהכאנו מהנני' בכבודות, ועשו חי' חי' הפטר רגא.

מהו אפי' י'ם לקנות את קישית הכבוד לפי טעמי' הרמב'ן דבריו שהכאנו לעיל בהנהל חשיר' כן טקת את חנות לרש יוחי' כנסט אפי', וכן לפי חרד'ר שכתב הרמב'ן שהמונה חי' לענין להחשב ראש המספחת', וכן לפי רבי' הרמב'ג טקת את הכבודת, אז נאמר שהיה אלו תלויים בראשית אפי'.

ובאמת אפילו אם נאמר שהכבוד לעבודה הוא הראשית אתו אבל אפי' אין הכו' לומר שחי' תלוי בהנדר של ראשית אתו של פרשת פי שנים, אלא כהנן שחי' שני'ל ראשון, חשב הראשית אתו כוננ' לחרין של עבודה בכבודות אפי' שאפי'

גדולתו, ומרש הקרבן העדה שבאמת הדבר
 חי' שנתה אז כמחירי מבורה, דא' ללא חי'
 אלא כחן אחר וזאת חי' מכנה כחן אחר
 החייו, איך הגדול שבמנו אפילו אתו
 מבו' הוא חי' ממשם החייו, וזהו בעני
 דרכו הגיל שדורב' נשמתו אחי' אלא
 שאנתו נקטנו שלמי מנת בכורות חי'
 האשתו אתו עובר, ואילו בקרבן העדה
 מבואר שם דרכים אחרים אך חי' שנתו.

וזכיר' ופני משה כירושלמי שם אתו
 שפירש כהקרבן העדה אלא הוא שפירש
 שבאמת לא חי' הרב' שנתו לפני כחן
 זורה אלא גם אז חי' הרב' כחו אחי'
 שהפטר רחם חי' עובר, קח שלא חיו
 מצורח על זה אלא עשו כן מצמצם.

מחו' יש להוכיח כיצחק שלמי מנת
 בכורות חי' הרב' מלוי בפטר רחם, ודלא
 מרבינו הגיל והקרבן העדה אלא נחמני
 משה' כי לבארהו יש להקשות אך וכן
 יצחק העבירה הלא לא חי' הראשית אתו
 של אברהם אבתי ונת' חי' הגדול שבמניו,
 ומבואר במסברו רב' ר' ה' שהי' משימ'
 שהי' כבדו ולא קח משימ' דקדוקו, ואיב'
 בעי' פיר' שגם אז חי' הלוי בפטר רחם,
 וז"ל ונדרש' גם מנת שם הסרה לאברהם,
 וכי אברהם חי' בנתו, אלא כמני שהי' יצחק
 נמסרה לו הכהונה וכי, מנת אברהם ומסרה
 ליצחק, עבר יצחק ומסרה ליצקב, וכי יצקב

כבדו חי' וכו', היו שעל יצחק לא הקשו
 כלום. מוח' עי' בעצ' ויסק' שם שהי' שגם
 ביצחק חי' משימ' דקדוקו.

גם יש להקשות על הדרח' הגיל שבמנו
 שבימי האבות לא חי' הלוי בפטר רחם
 מלשון רש"י כאן (כ"ח כ"ד) שכתב
 וישימ' את רחמהו' רשמימ' שגם בני
 יצקב ועשו דברו חי' הלוי בפטר רחם.

והנה י"ל דרך אחרת בני' ליישב את
 המשימ' הגיל במסברו, וחינו מלשול' גם
 קודם כחן זורה חימה העבירה בפטרי רחם
 אבל אז חי' הרב' בנדר ונתו, וכעצ' זכות
 ספור, ולכן חי' נדחן' לבכירה וכמו
 שביאנו משימ' עי' משימ' קדש' לי' כל
 בכור' נמדרש' ענין של קדושת' נברא' כבו'
 כוונה, וראש' עזר' שקדושת' נברא' לא
 היחה בירושת' מהאב אלא היחה בלוי'ה,

וכן ויחה נוחת' בכל המעשים וזמנת'
 הקדושת' בכורות' של משימ' קדש' לי' כל
 בכור, וכן ויחה נוחת' גם במנו' רחם
 שאעז' בו של פטר רחם, ודבריו חוב' הגיל
 בנדרים קדשו' קח על הדרח' בנדרה בכורות'
 של קודם משימ' קדש' לי' כל בכור.

מחו' אכחו נשאר קשה על רש"י בפרק
 ליה פטרי' כ"ג גבי ראובן' ויסק' ורא' גם
 ויסק' חי' פטרי רחם וכמו שהענינו ז'.

והמגיא' בארית' סי' קכ"ז קני' כחב

ז' והנה נדו' ראה' מהמשימ' הגיל שהמנו
 במסברו שבוחר'ה על ענינה בכורות' היחה עני'
 מדרגת' חי', ואי' לז"ל לא קשה אך חי' גם כן
 מן כחן אלא חי' מן ופני ששעני' שגם
 המדרש' רבה בהמתנה' לעיל כאן, דוח' לני' כי
 מדרשו' היחה מדרגת' כחן' ומכאן' וזו' כחן'
 לא מדרגת' כבו' לענינה' שהי' עני' חי'.

ומדינת' כחן' י"ל שלא היחה מלוי' במנו'
 מחו' עי' במשימ' זך קני' ז"ב ודבר' רבי
 יחזקע' כן קדוה' שמתנה' כמני' ונתנה' משימ'
 יסוד' רחם' ז"ב גם המשימ' הנקבה' אז חי'
 יחזקע' וזי' רח' להבנות' ואי' חזת' וזי' נדו'
 של בארית' שם ר' שם כמני' שמתנה' וזי' לז"ב
 והמגיא' רש"י על המנוה' שם שם כמני'.

שילא מעיז קודשה הארזא לכבוד מאבי הרי שפעם היתה הנצורה בראשית אותו.

מעוזתי (כ"ו ד'),
 כי ברישי ולעיל בהאקודמה באות ו'.

בעבור תברכך נמשי (כ"ז, ד').

מענין המרות של בוכה.
 הנה יש כמה דרכים אין שצדיק קובע עובדות ובלוהוין:

א) צדיק נורו חקביה סקיים, וכאמאא בתענת דין כי יא אהה נותה מלפנתה חקביה סקיים מאמכר מלפנתה וברויק דין ט"ז עיב אהא מי מוסל כי, צדיק שאני נורו נותה, ומטלת.
 ב) שהקביה עשה **מסרת** הצדיקים ומכשיכ השטים בעס רבינו ישעי' בביק דין ג' יא נבי חוטיא חופי בורות, פי' דאעילא עם הצדיק לא נור, אלא רק סביב שכן הוא חויטי, חקביה עשה כמכות הצדיק (אנשים שהקביה יכול לומר גם מכות לחופים, ואולי גם הכמות כמותו קטן עם הוא שחצדיק פועל פי' מסרות. ולא יקשה נורו ודי' ענת.
 ג) צדיק יכול לעטול פי' תולדות.
 ד) פי' בנאה או חריק הצדיק נגלה את העטיל ליהודי.
 והנחה יש לעיין מה הוא ההותה של יביכות".

א. דברי האבן עזרא והרלב"ג.
 עיין באבן עזרא על פסוק כי שוביא אוטרים שוכמה היא בנור בנאות, ומסקנת

האבן עזרא עצמו הוא שוכמה הוא כעין תוליה.

והרלב"ג כאן סובר שוכמה היא הרכב של בנאות תפילת, והיטו שהמכרן עושה בנאה שחוקניו לפניו חרשי תולדות בענין פסוק, ופי' הכיבתי כפי' הוא מהמלל שיעלת עדי וזה.

ב. דברי האבירמאל.
 ופי' באבירמאל בביאוריו כעין על פסוק א' שוביא את רבי האבן עזרא תול' ותבם (בד"ה השאלה החד, דלר, ויש לכל אחד מהצדדן (מענין מה היא ההותה של ביכה) פסקתו עצמות, כי אם היו בנאות פשוטה והנות מה שיהי, יקשה לתת חרה לרביקה ולמה עשהה על האשכולה החדה, והנה מה שנוי ה' יקום, ופי' יקר, ולמה עשה עשו, וחדר יצחק חדרה, כי אם היו הנות עתידות מה לנו שיאמר אותם ליעקב אז לעשו, ומה ענין בא אחרך במרמה ויקח בסיקן, ואמרין הן גבי' סמיון לך, ואמרן את בכווי לקח, כי הנה יצחק לא עשה רבי מעצמו אבל הניד העמיד ליהודי, ויעקב לא עשה בו רבי יחייב הענין ליהודי, ואם אמרנו שחברכה היא כקשת חומים על המכרדן יקשה מאד כי מי כעס יצחק מהמלל מנור שקי חרדי אהו שוכמה שאני בוד' ליעקב, וכל ענין שולדת עשו חקן, ולמה חרה חרדה נודלה והלכות אל חקן השוב, חקן רבי שבעין אלו הביכות מסופק וקשה מאוד ע"ל.

ולחלן עם (בד"ה ויהי מי וקו וכו' קרב לישעון) נבא ח"ל, אבל אהמה הענין הזה הוא כפי' מה שביארינו לעיל, שוכמות האנשים אלו לאלו, כן שיהיו נביאים או

חסידים ואנשי מעשה, אין אלא נתינת המנה למבורך והפלה לשיי שישיע עליו מטובו, וזה לפי שהשפע העליון נשפע על המקבל בהדרגת אמצעים, ובמצי שיי המקבל נזקק אליו, ונבר לא ייה המקבל זמן בעד עצמו ויכניו המבורך בחפלותו, והיה המבורך הוא אמצעי בהדרגת השפע ההוא, וזהו היו המכריסם מוכנים יריהם על המכריסם כדי להכנס לקבל השפע הטוב ההוא, וכאלו הנבוא או העדין ההוא נבר להמבורך השפע על ידו ובמשי (במבור כיד) קח לו את ירושע בן נון איש אשר רח בו והסבת את ידך עליו, והנה יצחק לפי שמימי ירע שיי עשו בלתי נזק לקבל השפע האלקי כפי מעשיו, עזרו שישיעל מגבורה ומאמל ביו שיהנה סמכו ומאציה נשכו אליו וקדם חותו יבטחו, כלומר יתפלל עליו אל השם ויכניו באופן שיקבל את הטוב טאת האלקים כאשר נשפע לטבורה, ובאשר בא יקבע ויבט על העלו והנתיק סמן את ידו עליו והכניו התפלל עליו ברכות עשע ירע סכבר חל עליו השפע האלקי שיהא נשאר בו כח להסיר מעלו השפע סכבר נשפע, כי המבורך אנו אלא ליל, ובמהחלק הכלי איתלק העשעה סכבר נשעה עכיל, ויהי סחובי ב' מושעם, א, שהמבורך עשו שיי בהמבורך מכניו לקבל השפע, ב, שהמבורך סחטלל, ונראה טאן מותו לחט שהמבורך סחטלל על נון הרבי, כי כבר שלל רדך זה, אלא מותו היה כנו סכת: ויכניו המבורך בחפלותו, שיהו אין דברי בודי לו אם ככל היה דבר אהי דרדיו שפעם התפלה היה הרבר סמכין אותו, וזהו מותו במשיכ ויכניו המבורך

תפילותיו, או הואם הם עני דברים וכו' שמשפע מלחשן סכת: נתינת המנה למבורך והפלה לשיי שישיע עליו מטובו, ורדיו שיי סחטלל סחכיה יעלות מיוו להנן את המבורך וכו' שכאשר ינביס ירע טלא היה תפילותו בודו תפילה סחטת אשר או קשה לט חרי יצחק, אלא תפילותו היה בודו נף החכה או תפילה שחשעה המנה שיהא עשה יעלות, ובאשר יחכיהו ספע לתפילותו חלה המנה והשפע, שוב לא יהי אשרי לבטלם, וכה שיחוק יהי מושעה לא יהי מעלה ולא טוריד, כי מוס חכין המנה זו כלפי נון זה שעמד לפניו, מוס צע יראה נכונע לנשע המנה אכל המפלה על התלמה המנה והנה צריכה להיות מוכבת תפילה בטעות כי מן טוף יצחק נהמון להכנת עשו.

ג. דברי ספר העיקרים (בעין דברי האברבנאל).

ובספר העיקרים במאמר ר' פרק י"ט ראיתי סכת וזיל, והנראה לי כזה הוא שעני הבריות אינן הנחת עמידות כלל, אבל הוא תפלה עם נתינת המנה אל המקבל שיהיו השפע האלו עליו, והו שמשפעם העלונים תפילותו ישיענו על המכלים בהדרגת אמצעים, ובמצי שיהו המקבלים ארים, ועל חס וסודו שיהו שיהו עם זה מוכנים לקבל השפע ההוא, ואם יספק והחשולסלות שאיה מואנענים ולא יהי החס ספור או סודו, אז יהי המקבל בלתי נזקק, ימכלל השפע או החס ולא יחול השפע אהלי

בהשגחת הסוד, וזה צידן שיהי במקבל המנה כדי שיוכל בו השפע הוא, ומשלא יחי' המקבל בזמן לשפע האלוהי, יזכר על ידי הנבוא או שיי' העניין או חסידו, יהיה המבקר אצבע בידות השפע הוא, וזה ענין סמיכת ידו שיהי שומכן ידוהם המבינים על הממדין לתת המנה אל המבקר שיקבל השפע או הטוב הוא, וכאלו החסיד או העדין המבקר הוא צעור להמשיך השפע האלוהי על ידו עביל. כיון לא נחת לבוא את התפקיד של התבילה שהסוד.

למבקרן, ככל אתה הם עובדים ורך כחות הגוף ומקשרים עמהם. ולפי זה טובן לנו שמות האדם, אף החסידים, נשלים חלק במדת, וידוע שכל כחות האדם יצאנו מנוב על שמה התעלות ויורה וידוע בלאים אמה למבקרן, שיק או מאה הברכה כצדן נמו ומחלט עביל. וזהו דבריו שנים הם טובי האברגאל העיקרים, כי טוביו כפואר שהמקור של המבקר אינו שהוא כיון את המבקר והיי' הוא כפי טעם כמים והמליכים כאן כפי וז'ל, ענין הברכה שהמבקר יעלה בביקורת הנפש אל המקור העליון אשר הם עזר ה' את הברכה, ויזיל מי הברכה נולדו אל המבקר עביל. וכתב גם שהמבקר ייזכר את המבקר שיהי' טוכן לקבל שפע הברכה.

ד. דברי השיעור דעת והמלכיים.
ובספי שיעור דעת חלק א, קרנות, כתב וז'ל, ואננס חלה דואים אנו שפעין והברכה מקושר עם כחות הגוף והחומר, פומה שפענו ששענת הברכה עם המבקר ידו על ראש המבקר, כי והתקיימות הנפשות פועלת יחיה להקיימת נפש המבקר להמבקר בשעת הברכה, ועל ידי סמיכת הידים נסמית הברכה לראש המבקר, ומתחזק כח השואת הברכה, וזה

המבקר יעלה בביקורת הנפש אל המקור העליון אשר הם עזר ה' את הברכה, ויזיל מי הברכה נולדו אל המבקר עביל. וכתב גם שהמבקר ייזכר את המבקר שיהי' טוכן לקבל שפע הברכה.

כפי שכל ענין הנפש של האדם נזכרים לתחו ורך כחות הגוף, שגם מהלכים כל הכחות הנפשיים של אדם כל וכן שהוא מלביש בחומר וכו'.

ה. דברי הדימה תואר.
והשפה תואר על כיו' מיג' ח' סוכר שהענין של ברכה הוא הענין של צדק נגוד והקב'ה קיימים.

יורה כי אף שפעין הברכה הוא ענין נשני ועלה הרוחם, קשור בנשמתו של אדם, ששענת הברכה נפש האדם מתחבבת ומתאחזת בשישה עם הקוץ שנים נשני וזה שפע הברכה, הנשני הוא את כחות השפע, ולמשיך וזה

ו. דברי הימכתב מאלהור'.
ובספי כותב מאלהור' חלק ב' עמוד ידו ככתב וז'ל, אמות כמבנה שיהי' הענין של ברכה וז'ל, הברכה היא כמו נגוד החפלה, והוא שהמבקר כיוני שהברכה וההשפעה שהוא חפץ בן לעודד אחריו לא הברכה אלא כושיית', ועל ידי הברכה ה' הוא מתרם ומתגביל אל השית' כיוני הברכה, ונרם לוח המבקר (כלומר המבקר הוא זה שנים ליתרנין ביקורת ויורה זו,

ההטבה האלקית באמצעות נפש המבקר

זה שנים ליתרנין ביקורת ויורה זו,

שעובדו (של המסדרן) הם שהביאו את המסדרן לידנה זו של המטלות, ואם השיית יקום את ביטתו, או המסדרן יתעלה במרת המדי, באופן זה אפשר שיעלה המכה להמסדרן שיטתו את אשר חסר לו, כי זאת נודלה לו מעשהו כלי לתעלות העדוק עבלי.

היה שאשו לומר כאמריבאאל והעיקרים והשיטות דעת שהמסדרן פועל להכין נפשו של המסדרן, או שהוא פועל בדרך אמצעי ועיניו, אלא שיהי הענין של ביטתו הוא שהמסדרן מקבל טעם נבנו זה שהוא טבת לעולות הענין והתחבקותו בתקבולו, יודע שהענין והעלה ע"ז במרת המדי הי' והיה גם זה הי' וזאת להמסדרן.

ז. הגמ' במבוכת דף ד' כ"א אבר הקביה לביי שיטפאל בן אלישע ברבינו, ואמר לו יהי רצון שיכבשו החסרן את כספך וכו', ואמרין שקמילי שלא יהי ברכת הודעת קלה בעיניך, ולכאורה צריכים להבין מה קוין ברכת מנרא כלפי הקביה, וכתב עם המהרש"א ב"ר, אכסריאל ובר' וז"ל:

והברכה כלפי מלת, להודיע בפשט המוכה והלינהו של המבקש, ועל עם שהי' יהודי קרא לה ברכת הודעת, דאצפי"ג הי' תפילתו מרעה המקבלת לפני ימברך ב"ר ודו"ק עבלי, וזאת מלשנו ארזיל המהרש"א בראשי תביל, שהמובן של "מכבה" עם הוא ענין של תפילה.

והמהר"ל בבאר הגולה באר ד' כתב

בכאור הגמי תביל וז"ל, כי לא נמצא בכורו ימברך אצלנו בשלמות כפי מהות עצם הכבוד שלו, וזה להסיר הנמצאים שאין בכורו ימברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא, ולכן באדם אמר שיטפאל בני ברבנו, לא שהוא ימברך מקבל ביטתו מברואיו, חס השלום, רק שכל ידי ביטתו זו יהי הוא ימברך נמצא אל הנמצאים כמו

במרת המוכה, וזה שלא יתנהג עם בני מברת הדין, וכתב ליעם משהו הדין, ודבר זה נקרא ברכת, כי כל ברכת המספת וריבוי יהיה בן השיעור המובנה, ולפיכך אמר יהי רצון וכו' נודע לפנים משרות הדין במרת המוכה, ודבר זה באשר נקרא ביטתו אל הדין, לא מה שנתון אשר ביטתו, כי כאשר נתון שובט וכתבה לתפיל או דבר זה נקרא ברכת אל השיית, אבל כאשר המכה מברואיו לפנים משרות הדין ודבר זה נקרא ביטתו אל עבלי.

וזתה גם דבריו נראה שמנוגע לדרך את הקביה המונה היא לתפילה, והמונה מנה שתקביתו אמר לו כיבנו היה שתקביתו אמר לו תנוסם לו ע"י תפילתך משרת ושובט של תוספת לזכות אצל בני ביתו ע"י.

ח. עוד הגנה בענין המרות של בריכה.

ונראה שיש לבאר את הענין של ביטתו כך, וזתה הנסע המקובל לזה אדם בפשט פניוין לתפילי בכורו הוא כי הקביה שנוגע יהיה לתפילת עדין ברכת ומריוויו (כמו שהביא שיי"י בתפילת הפיטה נביא,

מלמד של המצויים.

ומעתה יש לומר שזה הוא גם הענין של

בימה, והיינו שהמבצר אינו שהוא רוצה

את טובת המבצר ומשתיק לקיום הרוב,

אלא שבמציאותו היה תורף מעורר את

רצונו ע"י שהוא מדבר עם הקב"ה, ואילו

ביבוכהו היה הוא כמורה את רצונו ע"י

שהוא מדבר ועוסק עם המבצר.

וע"ז ענין יעקב במצבת דף ה' בפירוט

היחובי.

אדרוך אורו ומבדכך ברוך
(כ"ז, כ"ט).

בענין "צדיקים תחילתן יסורין ומוסרן

שלח".

פירשינו בנסח חז"ל שהמבדכך אורו קודם

ברכה כי צדיקים תחילתן יסורין ומוסרן

שלח, והשנים תחילתן שלח ומוסרן.

והנה כמין מלכים ב' (כ"ז, כ"ט) כתוב והיו

בשלישים ושבע שנה ללוחת יחסינן מלך

יהודה וכו' נשא אריל מודוך מלך בכל

שנת מלכו את ארע יחסינן מלך יהודה

בבת המלך וכו' ואחריה ארחת מטה נמה

לו מאת המלך רבו יום ביומו כל ימי חייו,

וכמה הוריק ויזיל, כל ימי חייו, ימי חייו

של יחסינן, ויבדכך חז"ל רב ולי חז אגב

ימי חייו של אריל מודוך, וחז אגב ימי

חייו של יחסינן, ומבדככך ככ"ז ימי חייו

של יחסינן, שבמבדככך נתן שלח

לצדיקים אתו נוטלה מהם אלא חולת

עמם לן ע"ז.

ורא עשו וגו' (כ"ח, ו-ח').

ברא האריות.

והנה כתוב כאן שעשו ראה ובחזון

כ"א) שאנו זוכה תחילת צדיק בן צדיק

(כ"ד).

ונראה שיש לומר טעם אחר לפה

מבקשים צדיק להתפלל בעבורו, אבל

מקום כי תפלתו.

א, ונה כתוב יומטבע לכל חי רצון.

ופירשינו שהמטות הוא כפי רצונו של

הקב"ה, ומה הוריק שם פי כפי רצונו

של הברואים.

ב, ג, גריסין לרובן כמספורו מהפלי

בשכל הוללה, וזה שהוא מהפלי אצל לכו

אתו מהמור כל פי ואז הרוב נגזע לציפי

נמשט ממש, אבל צדיק לוקח את צוהו של

השני ללב ורוצה בחיטונו ככל לבו, ויש

כאן מרה יותר גדולה של רצונו אצל

הברואים, והיה זה נוסח יחסינן

יענה, כי הקב"ה ששה רצון יחסינן ולי

פירשוהו הג"ל של הר"ק.

ומעתה כשגזר בקצתים צדיק שיחפלו

במבדכך אין המונה שבמבקשים שהצדיק

יחפלו במקטנו את החפלה שלנו, אלא

היה גזר במקטנים שגם הצדיק ייענה את

הישועה שלנו, ויענה אצל עצמו את רצונו

תג"ל ע"י שיחפלו בעצמו, ומבקשט עצמו

ליתנות מודוך הענין, ולפי שיה התלנה

של עשיית מלך, וכענין זה ראיתי ברובא

בסם טו"ת כר"ס שיק באר"ח פי ר"ג

בשם לוח מטהו להודיע ללמים מורה,

ואין מזה ששית מלך, כי המים

עצמם מעשירים צדו זה ואז הקב"ה כר"ס

כולל הצער של המים עצמם נועדו מה

שם מורה לבקש שהמים יתפללו וחינו

ששם מהם תחילתם על כפל הצדו

במורה שם עצמם לא יעמדו, ועוד דרום

תחילתם באמת בפירוש על צד שלחם.

שרות בנות נטן בעיני יצחק הרבה מזה ששלחו את יעקב לפזן ארם ליקח אשה משם. ולבוארה הורב המה רוא בשעת הרכות חי' עשו נטיי כבי עשרים ושלש שנים (בית ליהו), ומסופר המשימות נראה במשולש שהי' חי' עם נשיי במדינת יצחק ורפקת, והרי סוכב ששטי' היו מוות ורח ליעקב ולרפקת (בזי, ליהו), ולא בתנם אמרו רפקת קצתי ביוי מפני בנות חת כזי, חיה אשה כמעט לא יאמן כי יספיק שיכלו להבא את אשה יצחק, אשר ראו נסים המדיים כאלו שלו, לכשב כוח שחנדי קצתי בחי', ועד אמרו חזיל שיצחק נמחא כעסן והקבנות שווי נשי עשו מקריבות לעבודה וחי, ומענה הכי יאמן שבענין על רבתי שנים לא יבחרו עשו שהיווי אדם מרומם מנשי עי' שתי' צורך להבין כן מהמתנתם עם יעקב, אלא כמאן אנו לזרמים שכמאת כן חי', רדיוני שנים כל כסולו לא הורא כלום לעשו כמסך כל הנשים האלו, וכל זה חי' כבי' שלא לללקל את החלום ביה שיה' עם נשי, מפני שהארם מושפע ממה שאמריים לו (וכמו כשיארנו מפרשת וראו על המסוק אי' שרה), ובפרט מרובי וריוי אשר רבוי' הורים וזררים חזרי כסן, וחי' יסלום יחא רבי' חוקי כסא אצל הרבתי' ואפילו קולם כן וחי'שם ומנו טיראום בדי' תולגו שריותם והבתי' עלוםם כולל השלום שתי' כמיותם ומכרובי טפח אחת ורביים אחרים (רא, א), ולכן לא הורא יצחק הרבה לעשו כלום, כבי' שלא לללקל את שלום כזי, ומזה הוראם את גולות ונדות על יצחק ורפקת שהעלילו להמתי' כלי' את ונשיותם את אי' כמיתת רצנם.

אחות בנות (כ"ח, ט').
א. בענין מה שנעשה יעקב על הכיב שנים שלא קיים מצות כיבוד אב ואם,
 עיני' בשיי' שהבא את רבוי' חזיל כמגילה דף פ"ד ע"ב - י"ז קרא יעקב אבניו נטמן בבת מורשים של עבר י"ד שנים, ועל הירד שנים חתן לא נעשו על זה שביטל כתי' כיבוד אב ואם, ולא נעשו אלא על הכיב שנים ששהה בבת לבן ובדרך חזרה לאביו.
 טויוי יש לשיין למה נעשו על כל הכיב שנים, והא' הוא שאלו לשם כמיוי יצחק ורפקת, ומצד העיוי של רבקה לא חי' לו לחזור אלא לאחי' שילחה לשם את ורבה עדי' לקרא לו ומנו שמהו' ויעלמו' ולקחודי' מספי' (בזי, ליהו), אי' עי' ששנא אשה וכמו שכתב רש"י על הפסוק ורבים יהיוו בעניני' כתיים אחרים באהבתי אתה (כ"ט, כ), שאלו חמיים אחרים שאמרה לו אביו, אי' בני' עי' ששילי' ויקח שאו' חי' כבי' כמיו' לתמנודי' גם נעמי ואשרי' מסיבה זו שלחה אותו רבקה) וכמו שהבאר רש"י שם (ל, כ), כיה' כחזיל' מהמסוק של וחי' בית יעקב אש ובית' ויהף' להבה ובית' עשו לקט (עבדיו, א, י"ח), ומצד העיוי של יצחק חי' רשעו' למהות' שם לכל' תפחות' עי' ששנא אשה, (בית, ב), ויכ' שנשא שלא כל הכיב שנים חיו באיסור, ואי' למה נעשו על כלי',
 ונראה לומר שכמיוי' נשתתה גם שיש שנים כשיטיל' בהמות, וכן ב' שנים כדור, אי' חי' זה הוראם שגם מנו משתתה כמיוי' חזבו' עיווי' אותו אביו ואביו לא חי' לנבי' לשם קיום מצויותם אלא גם לצורך עצמו.

כי היה בזה צורך נסתי גם לעצמו, ומשום כך נעשה על זה, משאני על השנים שלמד אצל נכר לא נעשה כי לא היה בזה שום צורך נסתי לעצמו כי בדואי למד למנוי לטוב.

מידו יש ללשקק באם הביאר וניל עולה יפה עם לשון רש"י (ברש"י יטן) שכתב שלא נעשה על הירד שנים של שם ונכר "בזכות המורה", ומשפט שנה או היהוה עליו שנה, רק שיעל בזכות המורה, וא"כ למה לא נעל על התקפה מזה בבית לבן בזכות הכבוד אב ואם שקיים אז בזה ששון סוף הי' שם בניו אביו ואמו.

סדר המהרי"א במגילה דף ט"ז ע"ב בחירושיו אגרת בר"ח ד"ה ויהי מביכר אב שסוף וי"ל, ויהי למה נעשה גם על אשתו כ"כ שנים בין רבשו"א אב ואם ובמנוחת הלך יעקב מסתמא מחוץ על כבודו (נצי" על לשון "מסתמא" שה"י להראי צדו ל"ג ויהי בעל אביו נעם בשם הרי" פשוט שלמסוף י"ד שנה שהי' בבית בני מקורה יעשה על שני השולח ונכדו אבן את זבורה נתקחה אחיוו לבי"ח לבן המפרישים בזה ע"ל.

ובצ"ח יעקב פ"י ע"ן יעקב עם איזא ביה"ל, ויהי ושל המהרי"א בעם פ"י אביו (נצ"ח) המה"ן וא"כ אביו קשה אפילו אם לא למד תורה אצל בני נ"ב לא הי' לו לעשות עד לאחר י"ד שנים ששלחה רבקה אחיו, ויהי הי' נראה לוטר ומתחילה לא הי' רצון יצחק ורבקה רק שיהי' על שנים אחיהו והוא שהי' יהי' (לול"ג ומשי"ה נעשה על הכ"ב שנים ששום שיהי' שלא ברשות רק כשהירד שנים של

עבר ויעלה לו זכות המורה, אך אמר קשה דוחא עבדתי (של עשה) שמהו לעשה ולא הי' יכול לבוא עד שיעלו ששנו זה ויהי' כדאיא מבורש (וא"כ למה נעשה על כל דב"כ ששנים, לכן נ"ל עיקר כמס"כ לעל שאין כאן עשה נגדו רק שלא הי' לו שטר מיוחד) (נכמו ש"מא"ר לע"ל שהפירות של כיבוד אב הוא שנים הנשים שילו מכבדים אותו, והו' נשלל יעקב ע"י מפרש ויהי' ק"ל ע"ל ע"ל. מהו ע"י ה"ה"ה לא רק שלא יביר אמתו ויהי' אלא גם חשב יעקב אביו שיוסף מה וזה בודא הי' ע"י גדול וא"כ הי' מנוד עשה נגדו, מהו כפי ירשע על הישם יעקב ונ"י (ל"ג, א) [כ] ק"כ כימתי שנה שגדו עליו שחשוב שנה הי' זה מנול שפיקש ליעקב מעלה איז ששום הודש שהחזירו גם את הקב"ה שלא לנלות ליעקב שיוסף הי'.

ובמפרש ע"ן יוסף כתב ביה"ל, ונראה לתוך לפי ד"ש ויתוק בין מרישה אביו לזמן קצו לשישה לזמן ארון, ויש לאביו ע"י יהי' גדול אם בני פרוש מנול וכן ארון, ורעשנו כמס' סוכות וכו', ומבי"א יעקב שהי' פרוש מאביו כ"כ שנה אלו שמונה שנים שהי' פרוש מאביו אתר י"ד שנה (שעבר כשביל שנה) אף אם יוסף הי' פרוש מנול שמונה שנים לא הי' מזה מנול מזה, לכן ונצ"ח יוסף שהי' פרוש מנול כ"כ שנה, ודאלו שמונה שנים האחרונות יהיו שקלים לטמנה שנים ששש יעקב מאביו אתר י"ד שנה שעבר בבית לבן כשחי' בנחור, והשתא אתר שש"י ודלו' ונכ"י הי' ביהי' שיהא יוסף פרוש מנול ע"י י"ד שנה, ודלו' שמונה שנים שהי' יעקב פרוש מאביו היה אתר כ"ח שנה

שהי כבר מרוש טאפיו אלא שגדול תית יותר מכבוד אב ואם (בת לוי) כעיל. מיהו צ"ע על מירדפו, ונהי שהגיע ליעקב שפירית יוסף היה בעסקי טהנה עשט תבנות אפיו וכן ארוך על מירדפו, אבל ככל זאת אך אפסיו להעשית את יעקב שיוסף ישרוש בטנו גם בעסקי חזון הארון, הלא ברבי זה לא נחתיים יעקב, ואך אפסיו להעשית עשט נוסף רק כדי ליעוד את דעני הרהי כמכיל הטהנה עשט וכן קטת בנו מהקטשיו על חזון יעקב לבת הגיע לו להשבו שוסף מת.

ב. עור דרך בגדיל.

והראי שיש לומר עור דרך כדי להפסיד למל לא נעשט על דודי של בני אפילו אם נאמר שגם כהן והיה עליו טענה, ואי שטוס יזכותי הורה איכ למל לא הספיקה יזכותי כבוד אב ואם, והקיים דתה עין כידר סי רחם שפוף ייב שנספק סכבוד אב ואם חתה כפני פגזה שפי אפסיו ליעשות על ידי אחיהם, והגב נוסק שם כפניו ייג שחלמוד הורה נודל מכבוד אב ואם, ולשון זה אימא כמגילה דף ט"ז ע"ב. ולאחר צ"ע להו יצויים הלמה טיחיות שחלמוד הורה ערוך מכבוד אב ואם, וזכיר לוי שטוס שחלמוד הורה ערה כפנה שח אפסיו ליעשות על ידי אחיהם, וז"ל דודיטו שטוס טבאפת גם תית כמגילת כמכיל מות שא"י ליעשות ע"י אחיהם, ואיכ שוב לא ידעין מי דוחה מי.

כיבוד אב ואם לחלמוד הורה או תית לטיבד אב ואם, כי שטוס הרי הם פגזת שא"י ליעשות ע"י אחיהם וכן הרי ענינים נדודין כפני מות שא"י ליעשות ע"י אחיהם, ולכן חזקתו לומר פתוח נודל מכבוד אב ואם דוחת מכבוד אב ואם, טוהו האחויטם כדאר שטאמר באמת חידוש וין בזה שחלמוד הורה ערוך מכבוד אב ואם כי הרי הוא דוחת מכבוד אב ואם באומים שטוהר מות שאי אפסיו ליעשות ע"י אחיהם וכן דוחת, ודען שערות בת ויורה כפי נוד שכתב שרק כמכיל לחמוד הורה טוהר לו לעגוב את מקטו ולמלל כיבוד אב ואם לגבור, ונעין זה כהב גם הערוך חשילוח דודיטו שרק כמכיל לחמוד הורה טוהר לו לעגוב את מקטו לערות שאפיו ואבא כפודין אחר שאל לעגוב, אבל לערוך שאר פגזת אסור ואפילו לערוך מות שאי אפסיו ליעשות ע"י אחיהם, כיס רכב זה ערוך כדאר להו כמכיל פגזת עשה אחיה אסור לו לעגוב את דודי ולמלל לגמרי כיבוד אב ואלו מכוד אב דוחת כפני מות שא"י ליעשות ע"י אחיהם.

והראי לכאז, דתה כבר כהבו החרידים כפיא כפנות עשה את כ"ו, וכן כהנתות הוה"י קאפודו כדודי טע, שמה שטוהר פגזת דוחת כיבוד אב ואם הרי זה רק דוכא שער לא החחיל לכבוד, אבל דוכא שכתב החחיל לכבוד הרי הוא נחשב עוסק כפגזה והרי הוא פטור מהפגזה האחרת

א, אלא כפי דודי חלה טיחיות חלמוד הורה, וטבדו יתא טעם לערוך כל הפגזת שאי אפסיו לעשות ע"י אחיהם טוהר לו למלל חלה האחויטם וז"ל.

זו, מיהו עין כפניו ליה טעם שטוס טוהר לו למלל עשה לחמוד הורה נוד ודען אפיו, וטעם הרהי טעם טוהר זה ככל חלמוד עשיתו שאי ליעשות ע"י אחיהם דוחת מכוד

אפילו אם אי אפשר לעשותה ע"י אחרים ומעתה הרכב שהוא צריך לעשות את פקטורו כשכיל אינו מנוה, ואביר ואבו אמורים לו לא לעשות. הרי באמת הרי הוא כבר פוסק מקודם ודומם מה שהוא נמצא כגון, ונשיחה הרי הוא פסול מלמנע בשכיל המנוה, וזה אמור לו למנוע לפי הדין שפסק במצוה אמור להפסיק לפעול אחרת, ובהו שאני מצוה הלמוד הורה ששכיל הלמוד הורה מהו לו לעשות אג"פ שהוא כבר פוסק במבוא אביר ואבו (כחול קטנה על דרך זה מה שהקטנו כבר בהקטע האחרון על פרישת נח ע"י"ש).

ויש לבאר עוד, ודומה הנסגם של הדין תיגיל שאם הוא כבר באמצע הכבוד אב אטריקן שפסק במבוא פסול פן המנוה הרי זה משום שאג"פ ששכיל אב נדחו כמני שאר מצוה אבל אין זה מפני שחנן עלות מענין על כבוד אב ואם, אלא הרי זה בנדר דין דמי משום שאמה ואבך חייבים בכבוד הקיום ע"י בזה באיכותו במשיר על קיומיו בחלק ב' את שפ"ט.

ובזה נקטין שהריא שהוא כבר באמצע הכבוד אטריקן שפסק במצוה פסול פן המנוה והרי הוא פסול גם מהאמה ואבך חייבים בכבוד הקיום, אבל מה שלמוד הורה והורה כבוד אב אבא הרי זה משום שלמוד הורה הרי הוא מצד עצם פולמו יוחי נולד מכבוד אב ואם, ומשיה מספיקן להלמוד הורה אג"פ שהוא באמצע הכבוד אב.

כיום נצ"ע על זה דהא בעלמא פשעו שהיה נצ"ע לפי הפסקין מורה בשכיל לקיים מצוה, וא"כ למה נקטין שהיה נולד מכבוד אב ואם.

ועוד והרע"ב"א במוסר דף כ"ה ע"א (נדפס בחידושי הרשב"א ומדוע) כתב שפסק במצוה פסול גם כמצוה שהיא יותר נדולה).

נראה יש לבאר דבר זה על פי מה שיש להבין מדברי החינוך במצוה כבוד אב ואם ששרש המצוה של כבוד אב הוא כי ע"י שהוא נכבד את פי שחוליו אחר הרי הוא נתון אל לבו לכבד גם את הקב"ה שיער אותו, וד"ל, כשישנו פסוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגדיר"ה לפי משפט שבו טובה וכו' ושיחן אל לבו כי אבא והוא הם סיבה היותר בעולם ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל כי הם הובאורו לעולם, גם ידעו כי כמה יגיעת קמנורה ומשיקפג את המרה במשיר יתלה מננה להכני טובת הא"ל ב"ה שהוא סיבה ושיקב כל אבודו עד אדם האשקן ושיעצאו לארץ העולם וסיק עזבו כל ימיו והמסירו על מהמנוה ושלמות אביריו נתן כי נפש ויונת ומעלה ששאלו הנפש שנתנו הא"ל הרי טמוס כבוד אין הדין, ויעודו במשפטכו כמה וכמה ראוי לו להוחר במצוהו ברוך הוא ע"ל.

ולפי דבריו י"ל שיהי נולד מכבוד אב כי הלמוד הורה כד"ל, לאיבת וכבוד הקב"ה וקבלת על מלכות שמים ויהי כטובת אב ואם וכמו שנבאר, וא"כ נמצא שכב"ה יש גם את סוד שורש המצוה של כבוד אב, ומשיה כשהוא מספיק כדי לקיים ת"ת אין בזה שום פגמה בחינוך על כבוד אב ואם אלא ערובה היה הוא מקיים בזה גם את הענין של כבוד אב, (מורה חינוך כמ"ב ק"ג שדעתן הורה הוא

החריה, משאיכ עבד השנים שהי בבית לכן ששיר נגשו כי בחלק כחוש השניה שלא היה חוננו שליטה לא נתיקמה החספה בבניו הקיבוץ נמחו צ"ע וראו לפי ועל ימא שנגם אם החיל נבו לכבו את אבו וכל להפסיק בדי לקיים מצות קריאת ששע שדיא קבלה על מלכות שמים כמו שהוא יטול להפסיק בשביל הלמוד הרהו.

ג. השנות על דרכי בסק"א.

נהג יחיד הרה הגאון רבי משה קהל שליט"א כמה לי השנות על דרכי בסק"א שנעשו שמים ששהה שש שנים בחמת הגאון ושהו הרהה שנג הירי שנים הראשונות היו בטהר מסיחה לצורך עמלו. ודיל בנבחהו אלו, בעינו בקטת לטיב ביקנה י"ג, ט"ז, וכו', שהזכיר את וטחו של יעקב בזה ששעל את הקבלה, וכן בהושענות להושענות רבה אינא לפני וכו' מוחם בקבלה בשקמת הטיב, וכן חננה אנוסם אינא לפני חלק מפעל קבלת בשקמת הטיב, ואם בטיבים את אישק אבני באוריים אלו ודקא, בודאי שהכל ה"י נקי לשם שמים כלתי לה' לבדו, ללא שום הערבת של פני נגינה.

אם אנוסם דראויי שהביאו מספר בן ויחידע (לחמן איש חי) שכבד דאבן נעשו על שם שנים שנחנכו בבית לכן את קדישי חלו ולאנא, אך השקן וזו לו שמתן פה לקטוג גם על הירי שנים של נשואי חלו ולא באוורו שאם נתחנכו עוד שש אי"ג גם ירד שנים לא עשה שמים כיבוד אב ואם אלו כי טוב לי שיחבו בבית לכן, ואך אם לכן ה"י טהרה להם לו (זה נראה בחודך שמכבדי).

משקטי המצות, ומשפט שלא כל השרש כרם יש לתרן שכלל ואת אלמלא החלק הזה של הברת הטוב ללוקבי' לא היתה כיבוד אב בניו מצוה קר בגלל השיקוט הארוכים לחרייהו. גם ישי לעמק ולעמי שאין בונתו שמשקטי המצות הוא עשיי הכיבוד אב יבוא לכבו את הטיב, אלא לעולם שורש המצות הוא קר לכבו את האב והוא נחמת עצמם כי עשו עמי טובה, וכן שמשקטי החספה שאנוסם בגלל שורש המצות, והישי עשייה ישי גם להכרי טובה הטיב).

(צ"ע בפר"מ להרכיבם בריש פאה על מה שהזכיר סם כיבוד אב ואם שכבד שכיבוד אב ואם הוא מצוה שבין אדם לחייו, קיישי מפרושי ארמים, ואלא בהברכת שמואל על ימכות בני' ב' שכבד שהוא מצוה שבין אדם לטקום, ואם הוי כבוד בין אדם לטקום יש לעין למה מתיי מחילת אב האם).

רצ"ע ברכיבם בריש הלי קריאת ששע ויש לרובן סת"ו הוא ששהה על קבלה על מלכות שמים, ומה בכבודן דן י"ג קאבו רבי ויהושע בן קוחה שקורין שישת ששע חחילה בדי להקריא קבלה על מלכות שמים לקבלת על מצוה, וחרובים שם כבד שפירשת ששע קודמת שמים שיש בו יחיה חסם ואנוסם ולמלודו שהוא השיקו תודול שהכל תלוי בו, ולבאורא נהקוין לדברי ריבוי אר"צ חזקן שיתת הוא ששעה של קבלה על מלכות שמים.

השתה לפי ויל שלא נעשו על הירי שנים שיהי אצל נבו שמים קלא ה"י ששע ששע בטיביו של מצות כיבוד אב ואם ובתנ"ל וזה הוזהה כמשיב ש"י ימכות

משג מאלקס, זה יקב טהי גור על תאן לילר קודים וכו מלמד שלא הי חסר אלא ליתן בןן ותסוות.

ובמורש סבל טוב (בראשית ל) כל טלאים וכו חסר ר, לפי טהי לידתם לא כדרך כל הארץ, אלא משעה נסים מופלאים, ונתייש עוד (לא) דעיני עני הגבור היו נעשים וכו.

ובתנחומא י"א דהקב"ה אבר למלך עוד אותם וכו, ובפי' ונתיית (ל' ח) הביא שיעקב נחמין לטובת לבן בוח שפעל את המקלות.

ובפירוש בעלי האוספות השלם על התורה (ל' ח) הביא שיעקב נתבן לטובת לבן בוח שפעל את המקלות.

נמצא לזכרו רכל טענה זו היא קטיוג של השטן טהי לו בוח פחתן פה, אך אליבא דאמת אין טענה כזו.

עוד ראוי הבינו בחיי סנבל דביים מחורקים, טענתה בקנה רחוק הי' שיקח את לאה וחתוה ביה בשישלת סנבליל, אך יקב ספר רצונו לשאת את רחל נענב סם, ואיכ הי' זה מרעו ולא משום כיבוד אב ואם.

ובספרי קלה (ציון) בספר גנוד טיטיים לכות ויפ' גנוד הארבו דעין תאן הוא כנור ס' ריבא נסוות ישראל, נמצא וחי בוח ענייט טטוקים.

ובמדרשי חז"ל פיענו רגם לאתר פיעול המקלות כל תעלתו של יקב הי' ברך סם ובראיתא במדרש חז"לים ח' ותחסדו

ויצא

אֵן יֵשׁ ה' בְּמִקְוֶה הוּא וְאֵנִי לֹא יִדְעֵנִי (**כ"ח**, ט"ז).

בַּעֲזֵן לִקְחָן אֶת מַה שֶּׁקִּלְקַל, אִינְיֹו אִם קִלְקַל בְּשׁוֹנֵג.

פרשה דו"ל, אשם ידעתי לא יעשתי במקום קודם כזה עב"ל, יתכן והדודאי דו"ל, דאליב כמי נפקס בינה אש לא ידע עב"ל, וכן כבב חנוי אמי דו"ל, דאליב ואני לא ידעתי למה לי עב"ל, כירו צ"ג דתני טען הוא האמת שאילו הי' יודע לא הי' יטן טעם, אבל מה יעשו להשגב ולתעבעי על זה, ולא באי ריהת הזה ואי אפשי לתקן את דוברי, ואי משום שהוא עצמו עשה שלא כדגון הדעה הי' חשיית חטובה שלו, אבל הלא לא הי' אשם בזה שהי' מוכיח הי' לו לירע שהוא בית אלקים ואיכ' למה חרדתי לתעשתי, ואפילו אם בכל זאת דומה לי נעמה נפש עצמם השבאר שיטתן טעם אצ"פ שלא הי' אשם אבל למה ראמה הטהרת לתרוץ לפניו לנו רבו זה, ואי להסמיננו שאין ראוי לישון במקום הטובה הלא פשוט הוא.

דני באור החיים שהקשה על דניי אך שרין שיהיה על שיטתו הלא אש לא הי' יטן טעם לא הי' חילול את נבואתו והוא החיים פי' דו"ל, ואבאי ואבאי לא ידעתי קודם, טעם הרבה כי אם הי' יודע הי' כנין עצמו לבואה כי הנבואה צריכה המה כידוע, ואפשר אם הי' כנין עצמו הי' מתבאר מחקיך ולא בחלום ידברי בו,

ולוה מתאקן על מה שלא השכיל על דבר עב"ל, וזהו דבריו מורעם את מה שהקשינו למה העשתי הלא לא הי' אשם, הלא הוא החיים ויל' שלא העשתי על חטאי, מהי' לא חטאי, אלא העשתי על שהי' יכול לירע לאעבות ויהי גדולה של נבואה, כירו גם על זה הי' להעיד הלא באי דרוה וזה מה יעשו להתאקן על הרבה.

כירו טעם שכתב האור החיים י"לא השכיל על דברי' מבואר לכאורה ששפיר הי' אשם קצת כי שסוד הי' יכול לירע שהוא בית אלקים אילו הי' יודע פי' דובר, וכן משמע מה שלא כתב י"לוח מתאקן על מה שלא ידעו אלא כתב על מה שלא השכיל, ואיכ' לפי אפשי לומר שהעשתי הי' באמת העשית חטובה שלו על שיטת במקום המובח ודלא כהאור החיים.

וזהו אולי יש לכאור את הענין בדרך אחות ומקורו, וזהו כפשוטו בכמה מקומות שנקרא לומריו של אדם או לומרם של אדם דברי טעמים על זה לומרם אפילו אם הוא עצמו ככלל לא הי' מודע למה טעם, ודין ברשיי בסוף פרשת חקת (כי"ב, ל"ד) שהביא שהי' חושב ונתן לענין סלך הפסן מה שהי' לאכירם שלוש נשבות, ואילו במדת לך לך מדינה ריב, ריבן שיהיה ענין דרוה שאברהם יודען להעיל דרוה במלחמה והוא יטא את טרה, ואיכ' חזקן שכלל זאת מסקן שיבאר רבו טוב הי' זה חושב כוחות לענו, ועוד נאריך בדברי רשיי

וחשבון אף נעים ונתמן דין וחשבון ובספר חסידים באת העשירי ביאר את הדבר בזה"ל. כל דבר שאדם נכסל בו.

וידר יעקב נדר לאמר וגו' (כ"ח, כ').

כוונת התרגום במה שיתרגם יוקיים יעקב קום".

עי' מרגנים שירגם יוקים יעקב קום". וצ"ע וזהו יוקים" הוא התקנו על המלה שפירש ממנו שפירש במרגם ברים פי' טעות, ואילו המה כתוב ודר ודווי נדר. ועיי' בזה בריבוינו בפרשת חקת על הפסוק ודר ישראל (בפסוק כ"א, ב').

וישק יעקב לרחל וישא את קלה ויבך (כ"ט, י"א)

א. מנעון שיטת דרביים שהם קיימים אבל אינם בתוך הגבולות של החוששים המגשמיים.

עי' בריש"י כאן שפי' שבכה משום שצפה שאינה נעדרה להקבר עמו. ויש להחליט, שדו"ד בדרך הטבע היה לבו צריך להיות מלא שמחה כשעה ששקט את רחל, שהיא אחרי טענת ברידות ורדיפות ובה לבגש בת שמפחית, וגם כי ששתיה להיות אשמה, ואילו כדברי רש"י יוצא פער על זה שלא הקטר עמו שיהיה אודות ששנא להיות אשמה ורבה טובים, והרבי מורה כי הטבע הוא שבשעת חזרתם חרורתם, ואיך איזה פקום יש להטעם על הענין ע"י כך שיהיה אשם על כל הטוב שקרה עכשיו בהיותו.

כן נעשו ששנמנלה ויפק לאחור בכו הוא ובמעין על בניו פקום ששנמנלה להיות בולטת ולחיות, וגם שיש להחיות אך נחלואו לבם בדברים אלו שהיי

החשבון אף נעים ונתמן דין וחשבון ובספר חסידים באת העשירי ביאר את הדבר בזה"ל. כל דבר שאדם נכסל בו.

והמלאך המטעה, בא לרד על פניו שלוי, אם נצ"ק מה על אותו דבר בזה עין אורי.

היה המלאך המטעה עליו ביאר לרד וכו'. ולכן זכר ומלך ודעתה מאוזה היותו וישר וימלו, וכן כתיב ודעתה אשר ביאר מהו ויבאש הואר לפי שלא ביקש המטעה על האדם על נדחת כל המן וחלו האדמה משלימותו ע"כ. (על פי נדחת המרושע

בדעתה לרד אשטול, ואיך י"ל שאינם נענשו על האדם למת לא החפילו על עצמו שלא יאירו חקלות על ידו.

כדור יש להקשות על הספר חסידים הוא שיטת הרמב"ן בפי' לך לך והבא לעיל על הפסוק וגם את הנה אפי' יעבורי

דן אנכי וכו'. (ירדן) הוא אדם נגוד על אדם דבר רק המקרים לעשות לו כן ולקיים את המצוה, למצוה חשב, ואיך למת ע"ד להחפילו שלא יהיה חקלה על ידו ולא גם אשמה חקלה בגוה שהיה נדחת מן השמים ואיך אודות וכו' הוא לו שוכח הוא להיות חבלי שבכעב את הנוהה. כדור ביארט שם שבם הרמב"ן מורה שדוכא שלא נגוד בפרוש שהופיעות הבה בדי אדם, אינו ברוך שימנען בראש, ואיך יש כשלא ששנו את הנוהה כלל, אלא וכל להיות שהקב"ה השאיר אותו לקיים, שאין לו לנודם ועי', ואיך ששיר ע"ד להחפילו שלא יאיר חקלה על ידו, כדור לפי יוצא שחשפו חסידים אחרי שבמקלה חקת לא בנודם אלא משום שהקב"ה השאיר את הדבר לנקמה.

מזרחים מאות שנים, ולא נחמלא לבם
בגזשות השעת שטרי סוף וזה יזקף
למנוח את אחיו בן אמו אשר לא נטל חלק
מכבודו, וכן בעיקר וזה לנפש את אחיו
האבוד אשר קרא לעשרה בניו על שמו.

קיומם אלא כמו נכס ספרים, ולכן עשום
באים למסנאג שזה כרוך עם טריות
גרות הרי הם מותרים על זה, וכמו
שבאנו שעל נכס מותרים אבל לא על
קיום.

ב. ההתחללות על בנים בהמשך
קיומנו.

וכי להבין עין זה נקיים את מו
וראנו בנרדו דן בדי עניו שזין לו
ביום השוב כמת, ובכל זאת טעניו אבל
החפשים האצל הנוים אשנים שבכלל אנם
ודעים ילדים בטעננם שזה מפריו
לעסקיהם ולחשים את מה שרועים
לחשים סודים ורועים להבין למה אנם
מחפשים את הנוון של בנים כבו שרעת
חזרה מחשיבה.

נראה שזה נובע מכל עיקר ההתחללות
שלותם על הנוון של בנים, דונה כשיש
לאדם נכס ספרים שנונם לו גרות הרי
הדוך הוא להשני מתכנס והוא יני טביות
בדומה, אבל אם נענע חווי של אדם נענע
קונו נוריים לו גרות וסודים הרי וראים
שאנו בורה לכות אלא הרי הוא מעדיף
לחיות ולמבול, ונראה מחשיבה לזה היא כי
התנוע והסיפוק שיש מלהתקיים עדיף
מכל עניי גרות, אדם הוא באתה בחווי
לאבד את עצמו לרעת חווי הוא נחשב
בעני אשנים באנו שפיר.

ולפי זה יש לכאור, דונה גרת חרה היא
שבנים הרי הם כשש הבטן קיומו של
האדם לאחר טונו, ולכן אדם שיש סומם
גרות ומותרות אבל מכל זאת וראינו
להקיים וזוהו את כל זה, אבל החפשים
והנוים מסתלים על בנים לא בהמשך

ג. התמרה שיש קיומם והנתיים.
יש לכאור שהחפשים הנויים מתקלים
כדבר קיום ואמור, רק רובי החפשים
הנשניים שלהם יכולים להעדי עזו
ולחונשי, וכמו שאמר לי נעם אדם חפשי
אחר שזוא נאסר רק כמה שחיר שלו
יכולה לענע שהענין שלו יכולה לראת,
ודונו מה שהחשים שלו טענים
והאסרם, ולכן אדם בנדים בקיום הנפש
והנשמה, ומעולם האב, ומקומו של
הקביוה, וכן בשאר רבדים וחונשים, כי כל
אלו הרי הם רבדים שהם נעבר להפיות
החשים הנשניים.

לכן מנשנים גם את החלוקי גזיל
בעניו אף להסתכל על ילדים, כי בשאנו
אמרים שהאדם עצמו מספיק להתקיים
בילדו, והרי זה נקרא שהוא עצמו עוד
קיום, הרי זה טוג של קיום שהחשים
הנשניים שלו אינם יכולים להפיות, וזהו
החשים הנשניים את הנון במור אדם אחר,
אשר הוא אמנם קרובו של האב, אבל סוף
סוף הרי הוא אדם אחר, ואילו כדי לימור
שהאב עצמו מתקיים בהנן, הרי צריכים
לחוי ולחיות בהשברא שיש סומם של
קיום שהחשים אנם מסתלים להפיות והרי
החפשיים אינם נודים בהן, אדם ופסומו
שנשים הרי הם בנדר הבטן קיומו של האב

היי בבר לא ויילן למוזר בכל הנונים אחרים של "קיום" שום חרן מחפית חשייהם, הייער הקבית והעולם הרוחני והנשמה וכוונה, ולכן היי הם סתמליים על ילדים רק בעל נכס נטריים.

ד. עזר בענין שטנים הם המשך קיומניו.

ונראה עזר שזוהי הבואר כמה שטנאים בחזיל שיתכן שאדם יקבל שטר בעולם הזה לאחר מותו, ומנין כל המקומות דראווא בחזיל שגלגל פנשה פלני וכו פלני שערז יחיד בן זקן, ודלאווריי ייז למשה ארן זה ממש בקלה שטר למהט, ומה ייז לי מזה, הלא הוא עצמו כטר מזה ויש דעה בכרכות דף י"ח שהמחיים אנם יודעים מאמה מהנשמה בעולם הזה, מיוז לפי גזיל הרבר מוסבר כי אע"פ שהוא מזה המכלול היי החיים הנפשיים שלו, אבל באמת קיומי המשך בבני תש"י אם שטנים את קיומם תורה היי זה קרא שהוא עצמו קבל שטר.

ומשל למה הרבר דומה, ואם נשאל את עצמנו האם חרמבים קיים נעשיר בעולם הזה או לא, והשטנה של דעת תורה היא שבזרא היי היא קיים, כי חלק קיומיו היי המשמחה שלו, וארובה זה היי עיקר קיומו, וזיי קיומם הוה נמשך, ולא עזר אלא שהמחשבות שלו קיימות ומשעיות חיים וזיי כמה ששטר בחייו, וזה חיות וכביעות והפסות מוקם ומשעיות יום יום עזר שעה, ואיזי בודא היי זה קרא שחרמבים קיים, רק שהקיום הוה הוא מחזן להפיק חרמנים שזיי לטור.

ה. בענין המאבד את עצמו לדעת.
וזהו גם בעולם הזה היי גם החפשים ודורים ומכירים בהשואר שיקיימו גם מהו אע"פ שהחיים של חיים אדם יכולים לחיות על זה, עזר זהה החפשים לזה הוא שטנם שהם ודורים לכל הפחות שהחיים של מהו ויילו לחיות על זה, ונראה עזר שאם אדם מאבד את עצמו לדעת היי זה נכנס על פי רוב מזה שטממה כמזר לחלוטין החרות שהוא תקיים לאחר זמן, ומכיון שהחיים שלו וזוהי אע"פ כחיתנים ומפסים קיום זה, היי הוא מתגלם מזה למזר, וכזה שונה הוא משאר אנשים, כי שאר אנשים היי הם שטר נודעים לתעבוא שיקיימו גם לחיה נעשים שהחיים שלהם וזוהי אע"פ חפשים נעשיר את הקיום הלאו כבו שביאורו, ואם גם הוא היי מודע לבנין זה לא היי אשירי שטנס אופן שיאבד את עצמו לדעת, כי היי חרמב לעצמו שהנחה הואת לא תקיים לעולם ואיזי מזה יהיונו את עצמו שטנס שזיי השמה כמשהו וזוהי בזה שטר על פי רוב לאחר זמן היי לי קיום בלי עזר זאת, ואם אדם בחזר לאבד את עצמו לדעת היי זה בגלל שאע"פ בחזון בהשואר שזוהי עזר לתקיים לאחר זמן כשעל פי רוב תורה ויחבא כבו יחבול, וזיי זה דומה לכו שערזי לבבדי שזוהי אופן מדי חרמבה, וכי יבחר לטות בגלל האבים של כמה שעות ואפילו אם יחיה האבים וזי גדולים שש"י.

ובאמת גם הרבה אנשים נשים לישול בודים בגלל איזו גיה הננסים לעצבת, אע"פ נראה שאם אדם מחזיק לנגד שזיי שהנחה עזרה להחבטל, ואילו הוא עצמו

יטשן להקיים, והרי הוא חי כבר נעשו את הקיום העשירי שלו אגיים שאין חשיו מעידים על זה, הרי זה יקל עליו הרבה. וזה הוא שנתק הענין בזה שידור נתן לקבלה בעקב שווה התחלת עלי האודות גדי- שכן האשתי חיבתו של יגם זה יעבור.

לחטור, אבל לא החיחס כלל להטברא שהיא עמדת נעשיו לפני, והוא החדה תגיל שחובטו.

ועי' כזה סתבחי כפישת סלח על המוק ולא הסודו וגו' האמיר עי'כס.

והג יעקב לרחל מי אחי אבי' הוא (כ"ט, י"ב).

"אני אחי ברמאות".
פירשי וי'ל, אה לרמאות וזה כה גם אה אחי ברמאות נביל, עי' בבי' דין מי עי' כבאי רמאות עס הוה מתיקבא יו' לאנא וכו', ובישי' עס, בענין אה מוהר לשקר ולרעות כיו להשיג את כה שנגיע לו על פי דין.

זה לי עשויים שנה בביתך (ל"א, מ"א) (א).

שריעה משתנה כפי הנגיעה של אותה שעה.

נראה שטיק חיובות בין יעקב לרבן הרי עקב נבד להריון את יעקב בחיובות ולהריות שאין חובו כבוד, שהרי נבב את שמוהו מי נקרא זדיק וכו' נקרא רשע הוא כן, דרדיק הוא המיר כלי השמחה, כי דרדיק מתנגד על פי הודו, והרי החוזה אהו משתנות מאפי' רשע המיר השמחה, כי רשע מתנגד על פי יציה שמשמחה ככל יום ויום הנגיעה של אותה שעה, והו שאמר לו יעקב אבני הרי כבר עשיתי שנה אני מתנגד עקב אהו מתנגד אבל אתה החילת את מטרותי עשית מרים, והרינו באה מנסים כפי שפירשי (ל"א, י), כפי מה שחיה הנגיעה של באותו יום.

ה כיצור התמכות של יעקב ויסק בנבטון.

נראה שווה השנס למה שנגעניו אצל יעקב ויסק ובטון שהסירו דעת משמחת השנה והרכיבו על צרות התעודות לבוא, דרדינו משום שהרגישו את הקיום העשירי, והצרות נתן וחי בעצמם וחי מילות מהשפחה של נעשיו, ועי' שנגעניו חדוהת חדוהת אבל הם הרגישו גם את הקיום העשירי, והתבנה והתבנה שטיק להקיים עצב שנה וחי כל כך חזקות אולם עי שנה את המנוחה גם חוה הדרבה הקיום הוא הפס אולם את המקום הקיפי.

וזה השנס למה אין אומיים חתנו כפי באב משום שטיק להיות טורע, דאגיים שחוס הוא יום של אבילות, אבל אנו מודעים ולקיימים אחרים תגם שאנם קיימים ומודעים נעשיו.

ועי' מדרשים דין כי עי' שהביא ר"ן את המשנה רבי עקיבא ואשתי של טורטורוסוס שמיחה לחות אוחי, ומתנבא ובי עקיבא דיק ושוק ובה, והיינו טרי' דיק כי הוא באה משהו מחותן, ובה על אח' שפושא דבלע אשתי, רחוק כי עכס שלכאפי חגיגיו והחתן עמו, הרי שחיהם גם להעבר שלה, וגם

רמי שר כזה שמבחינו מפורשת בשלה על המסקן מה את ששית ונו בעשן שמחשבתו של רשע מנוולה על פי תענוטת שלו.

זה לי עשרים שנה במיתך (ל"א, מ"א) [2].

במניין למה נגד לבן הניב יעקב בקריאתו מטאריב נגד עשו וכן מעשיו וחילוק זה בתגובות כלל ישראל להורגם ולהגן).

הנה גם לבן וגם עשו ורמו אחיי יעקב אבטו כרי להוויק, ואילו בלבן אנו מוצאים שלא החסם אליו יעקב בהמננה, אלא אדרבה נתן מנוה, מטאריב לעשו החסם בהמננה ורמי נתיק באין כיריה חיי בנתן גם ללחום.

ונראה שהמננה לזה הוא מנסה ששעו בא להשמיד אותו בנשטיות ובנועז לאמקום על נשטיות יוד של עשו הוא על המליונה, שהרי נאמר בו על חובבן חתי, כלומר שממאבקים שלו עם אחים, שהם מנסים במאמנם על נשטים עשורים, עשו יצאו, ולכן אי אפשר ללחום אתו על נשטיות כי בראי נפסיר, אלא ודרך הוא להחוסם בהמננה, אבל לבן, אינם שבחילה ביקש לעקוד את הכל ולהרוג את יעקב ובדומים ארסי אורב אבי ורמיים כיו חי, אבל לבנותו שרמקניה אפי' לי חספיו לך ונוי כבר לא נסה להורגו, אבל ניסה לשבור אותו בדוחיות עם הובנות שיעקב הוא נגד ורמאי, ובדוחיות חיי אנטו כעלי הכה, ואיני כשודעים ללחום

אנו מלחמה על ורמיות, שפיר יש לנו מה להתנגד ולנצח. וחוה גם חסבה למה נגד הכן לא ניסו ללחום וללכת בתו, אלא בחורו בהפילה יצום והטפילות אצל אקסטרט, ודויעו שפירם שמתן בא ללחם אחרם בנשטיות, ודויעו להשמיד ולהרוג ולהבדו, ובהמננה הואת ודחה יוד של הכן על המליונה, כי הכן בא עממלך נגדו של עשו שנאמר בו על הרבך חתי וכדילי, מטאריב ורמיים באו ללחום אותם בדוחיות, ולכן נגד רמיים לחמו ולא חלמו בדרך המננה, כי במעשה על ורמיות שפיר יש לנו מה לנצח, אפילו במה נשטי, כיון שהמלחמה היא על ורמיות.

שרי את רובו של הקובץ הערות בענין זה, כפי יי כפיאודי אגודת אתה חי ופי שכתב וילי, שאם הורגה הוא על הנשטיות כפינו והן, ודויעו מעשה ה', והמליונה היא החוויטו למטב, ונודלה המתה כשעת, ובאופן זה אין מקום למלחמה, ודאי לא תכלה, אבל אם הורגה היא על הנשטיות, והמליונה היא לתמכיר ישראל על הכן, ולא לחוויטו למטב, אין זה מעשה ה', כי אם מעשה שטן, וכדי לחלוטם מה השטן ורמם שישאל יספור עצמן להריגה במלחמה ממש עכ"ל ויעי"ם לעיל כשיאמר מה היא המנהג במעשה שטן.

זה לי עשרים שנה במיתך (ל"א, מ"א) [2].

מהמטם מעשירי נגד בוננו, ודרמו ירמפן (תחלים ליו, כ"ג).

הנה כן החסם חיי לו ליעקב החסום

לעצטן בעיקר העשירי השנים האלו ימי
לי ככלל ביתא לכן ולמה אני עוץ לטבול
כיום כפי החובב וכלילה כפי הקהל,
וללן בין ואבים ונגיפי' ומכריזי טיפוח
לא רבאוד אלן: אני אהמנה ערדי
המקננה, נבנה יום ונבנה לילה. חייהי
כיום אכלו חרב וקח מלילה, וודד ענתי
פעמי (מי'א ליש - טו), ודאם בדי שיחי'
לכן רחבה נאך, דאם כטבול זה אני טוסי'
את נפשי, ומה וחי כטבול אף יחי' לי כח
לעבדי נן, הלא יתוק אמת וישלחני יתקם,
ואמת טעשיו חיי הוא כמסתמי ויש לי
מטט מסכות, אבל הוא מטעה את
המטסרות 'עשרת נותים', ובכלל האם אני
ארם של מסכות, האם יתקן אבי עבד
ענע כעבלי מסכות, או אהרנה וקני,
דאם וזה הקוף של כל החרוזי שלדורתי
אלב כברי.

יחיד בודאי ככל יתקב את הכל באהבה,
והלה את הכל כהמטות, ודן דין לעצמו
שמי טרעה טילמו יד ענה אצל עמי חיי
הוא רעה עכשיו שיטפל באנשו של לכן,
ואני' ש טאמור חריל טיחיה לילו טענה על
טאמי' רעמה וחי' מה' ו'למה נאמרי'
יתקב וחרברי ישאל מטרת ודחי מה' גרני',
ישעני' מי' כ'נג. אבל בודאי חיי זה ח'לוג
קט, וחי' כמח' טיו אמר 'אלקים הרעה
אורח מעורר עי היום הזה' (מיח', טו').

והנה באגרוח של הרב'ים לירי' יחרוה
אנן חרבו חיי הוא טאמי טור ימו כמנות
הששים לחיי (כפי הרשתי' טייקס כמח'
ומכונם, ומכנס כמח' טיל' וט' לבידו כי
אין לו זמן לברי' אש, כי הוא טמק כל
חיים עם רפואת הלך' ושיו' ופלשיו

המון האנשים שנבאים על מחוץ לבקש
מטט רפואות, ודא עמק מה עי שהוא
נשל על המטה כרוב עימות ומכשיר
לקבל אותם כעטיבה, והמכונה שם יוצא
טלא חיי לו ככלל וכן וללמוד טורח המפ'
ברודי המקובלת, ובכל זאת תוקרא את
וברוי רישט שאין כממטבו שום נימה של
מרויחות, וחרבר המוח, וכי וחו טופו של
המכיס' להחפיק כמכרם של מה כמך,
האלו הוא זה שביטולו' לנטוב לכל
החרוזות, וארץ נפל פאצירא רמב, לבידא
עטקראת, וחי' בחיטון וחי' אמרים כחיטון
ובחיטון וחי' כחא' כחא' כחא' כן טייטון,
ובלעיל וחי' עעינים כחא' חחוקה ושלוחים
לו השנות, וכן ודאכיר' כמפיקרא, ואלו
הוא עננו עמק על חיים כרובים טללים.
וכי' לא חיי יחרה נאם כמטוב כמח' טיו
טרוש על החומס כמח' טענה ורבי'ן, או
טאי' ספרי' לחרוזות, ואכי' ארץ לא
הממור על כל זה. ואמת, טכחור הנגד
של החרוזים כמכרם חיי ער' לחרות קרוב
לעליות, אבל מה חיי כמח' הכל כמח' בני'
קוילת כעמים לעומת ספרי החרוזים של
כל החרוזות טחי' טיל' לטוב כעכילם.

אלא בודאי קבל הכל באהבה וחשב
לעצמו שמי טרעה או טאמי' איש של כל
החרוזות חיי הוא רעה עכשיו טאמי' איש
של מקום כמטענע.

ואמת כעני' בכל החרוזות נודלי' שלם
שהשגחה טיבה שיטעמי' לעמק כערי'
כעיר ולהעמק כמכרם שום כברי' ויילא
קוילת' לעמק כערי' חחוקה, ובכל
זאת המכסור בכל כחם לעשות רצון
המטנחה כמטחה וכלב טילם.

זה לי עשרים שנה בביתך (**ל"א, מ"א**) **[7]**. **לא לזיות בתוך הצרות, וירוגנאות** **לזה מתיי יעקב ורבעה**, וזהו יש להבנות בחיי יעקב, וזהו חיי חיי מלאים צרות, ובלילה וזהו חיי לנבוי לזקים מולתה אסר טולן חיי מנאפת וזהו שמה על מרתת, ואח"כ עברו עלי- הרבה שנות עקרות, ואו עבר עלי- הריון אסר, כן התמה עדי לא חיי רובנס, ואו לזה לוי מנפה אסר סילו בארות שנינו ענה זה כן התמה עדי לא חיי רובנאו, ואח"כ התאכזבה מרובי שני, ולבסוף הוציכה ללולת את אויב נפשה יעקב לזון ארם חושש טאא וירגעו שני, ולא חתה נזכרת לא פתנתו, ולא אהאו לא את נבוי ולא את לזיו, אלא חתה לזרות עם גנות חת אסר אהאו שזאו קנה בחיי מפתון ותהוות רוח שזון עשות לה, ומשפנותו חיי צריכס לקיבה מלילה מפתו הכוינות טיששו הכייות על שזאו אנו על עשו ורשע שומרו את חיי מילג, ואם מביחשה חיי כן אשיש שזודרר הוא לחשש וכות על הנהים, כיש סבבלה מיונות וצרות בחיי כוח שהיחה אנו של עשו.

ובכל את כשאו חושבים על רבעה אין מנונו עזרי של אשיו ופוללה ופלאה צרות, אלא ארבעה אשה האמישות כרזיות, וכאת האהות האהא, ואזו אשה לא חתה רעה לחלףין טקוס ולזיות ממקום רבעה אנו. התאו שזיו חיי מנפס סריכה עננה לא חתה סכר הצרות שלה, אלא נקרות חיי חתה ממקום חתי פליון, וזאו וצרות חיי חובר שני עננים נמרוים, וכל צרותיו חיי חסלות לשימת מותה העקרות, ואך שהארם ספחכל על עצמו חיי מה הוא מקוין מלפי חזון לאחיים, ושיטם כן עשורת אעליו וזות על אשה מאמינה, וכן חיי עם יעקב אבינו, שהיו מענו שאבר ימי אשאר מנעווי וכו' יאסר לעזותו, וי, שלא שקטיו מנעווי וכו' ורשיי כיו, וידו, וכבר כתב הרמב"ן (נ"ז, ט) שפיצה של אהאו מה נילו כי מנעול לא ראה אשיו שזאוה כל כן קנה, ונעו לוי יעקב שארן זה מרובי טימס אלא מרובי צרות, כי "ישש ורשיו חיי ימי שק מנעווי" (נ"ז, ט), ובכל זאת אש"ס שחיי חיי חיי צער חיי אהאו ספחכליס עלוי מכל ארם מאמי, וחיינו כנו ספאנו לענין רבעה כי חזאו וצרותיו חיי שק עצמם נמרוים, שזדאי ענע וצער מרבה וביעקב באיזה שהוא טקוס, שהיו רבעה אהאו קשר בחיי (נ"ז, מ"ז), וכן יעקב אבינו חיי נראה זמן מנפסי רובנ"ן, אבל מכל זאת הם עצמם ידעו שיש להם גם קיום נפרד מדבר שלום, ולבסוף גרם זה נבר, ומפולא שזארת ורתימם חרזית וזוהר.

הא להו הרבר ומה לארם ששיר שיש לו כאב שיניים, ופניו מסותות והתקפות מרזוק האבים, והלוי אפילו יסאר וקטום על מני, אבל מכל זאת גם בשעת ירפסו של האבא אי אפשר לומר מליו שהוא ארם מסכן, וכן הוא עצמו איט ספחכל על עצמו כארם מסכן, וחיינו מניסם ככל האבא חזו עם חזון חיי חיי הוא רק רבר מכל לעומת עיקר מוחו (ברם לכאורה עדין אין זה מנעיק

את מה שאנרה קנתו בחייו, וכן את מה שאנרה להם לי חיים, ג'ישו.
 וייל שוהו חבונה באפסוק לילי הווחך שששטיני אז אבדור בעניי (תהלים ק"ט, צ"ב), כלומר שלטולם גם כשלומדים חרות יתכן שיהיו מצב של יעניי, רק שלא יהי מצב של אפדורו בעניי, והיוקו ששם שנקרת יהיו ויהי במקום יוחר בבור, והישיי' הוא במקום זוהי נמוך ובגוד

דברים של מה בכך, ובכל מה הרבנים באגרת קידוש ה' שגבו ובוטו של אדם יהי הם בגוד 'טיקים הבוים (לומר לא חסובים) בעניי המשכילים' לטפת העיקר שהוא תמדת חרת על חלה יי'ישו, ויהי שהמבנים בגודי טיודיים נשפיים, אשר הם שיקי חייים של אשנים פשוטים, ויהי הם שלמים ולא מוחיים אצל המשכילים.

וישלה

עם לבן גרתי (ל"ב, ה').

בענין מה שקיינו האבות את התורה.

פירש"י דודל, והיינו בענין שיהיה עביל ורונה הרבין בארץ הולדת בניו (ה' כב) שהאבות קיימו כל התורה כולה רק בארץ ישראל ונשתי נשא יעקב שתי אחיות כי עשה בן בתוך לרין, וכן עשה מצבה כי לא היתה נשואה בימי האבות. וקשה על הרבין מהחזיר תליל שובא ושיי שקיבט נטי את הווינו בענין גם בבית לבן הרי בנוד אריי בפרשת ורע (מיו, י') בסוף דבריו שכתב על דברי הרבין דודל, שהיה אתי טובל ומקבל את דבריו עכ"ל.

ורש ליישב את הקושא אך נשא יעקב ב אחיות הלא קיים את התורה גם בחו"ל, דרך אמת שקיים את התורה גם בחו"ל לארץ אבל בארץ ישראל קיים אותה באילו הא מצוה ונשתי נשא שיהיה אבות בנוד אתי בעוה ונשתי כבד שכתב הרבין עס, אבל בחוץ לארץ קיים הוינו בענין לפי הגרשים של מי שיענו בעוה ונשתי, ולכן נשא יעקב את חלה ונשא כי חו לו חשמונה לרין, אבל בארץ ישראל בכיון שקיים הוינו בענין לפי הגרשים של מי שיענו ונשתי לא היו מושלים חשמונה.

כיון אבד עני על הווי תול וקיים אך קאמר שיהיינו בענין הווי הלא לא שטר את הלאו שלא לישא ב אחיות. ברם

אילו ייל שקרא שקיים את הלאו מה שלא עבר על עוהים אחיים של ב אחיות, מיהו דוחק לומר שיה נקרא "שפוחתי"

שהיה לא חודמנו לו, ולא היה לו נסיון מה. כיום לכאורה מעל ביהונו מייכים אנו לומר ורין זה, שהיה ים הרבב לארץ מתהיינו שכלל לא היה שרין שיעברו עליהם, וכן הרבב בענין עשה שלא היה שרין לקייבם, ואיך אך אמר שיהיינו בענין שפוחתי, ובענין גיל שחמונה ביהיינו בענין שפוחתי הוא רק שלא הוקן אבל אין הכוונה שהיה נאן קיום בפועל.

ובניין שרין לומר בחוץ תליל עשה בן בגלל חשמונה שיהו לו רק בגלל

שקיים את התורה לפי הגרשים של אנו בעוה ונשתי וכמו שכתבנו, ולפי שיה לא מייקיד ששכב פיה חלה ונשא לפי חשמונה שיהי מקיים את המצוה ולכן שפיר ייל שישפוחתי התקיימה פיה שלא חלק נגר התורה כמנוע לישא אחיות שבעולם, אבל אילו היה מקיים את המצוה בחוץ לארץ כהוה בעוה ונשתי, לא היה מושלים חשמונה, אלא היה נקרא שפוחתי, וזה לא היה מושל מה שלא עבר עם שרא אחיות דלמא.

שרר שהנו ארי עמבר עס חוכי ככה ורבים אחיים בענין אך נשא יעקב שתי אחיות, אך רבין שפוחתי איך פקסן שפוחתי יטי ב, שישקב בן על מי חתה וקייש, ב, והענין של דיונו שאנו כי לא

מכל אשה אדם וזמ לוקים בעות פרו ורבו
 ויסאן רז מהאשה האת חיז הוא מסוגל
 להננות, חטוב ציף' לנגילי טירע ברות
 הקודש טיק סמנה וזיל להננות (ולאורח)
 ועסן זה טירע רז אג הוא נבדו אשו
 מננות ונשוא, ר', שאעפ' שקיימו את כל
 הפנות עשה אבל נונע למנות לא תעשה
 לך אב ואב קיים רז את מה שחי מסוגל
 לתן, ואבארהם איזא שקיים את כל החרות
 כי חי מסוגל לקיים את מילם.
 נידוד ציף על הרבים כי ב' רזי סמנה,
 כבו שהטנו כבו שלמעשה חרי יעקב אשו
 שקיים את כל חריי'ג כמות, וזו חרי כולל
 את הלאו של אחות אשתי, וחנני ארי'
 עמנו חות לתרין רבו זה לפי הדרך השני
 סמנה ששקטן כן על פי חזק הקודש, אבני
 באורי מנאים באמת רז לתרין הווא,
 ריעין ברוביו סמנה שמכיון שחי על פי
 חזק הקודש איז הקביה שאסר ב' אחיות
 חרי החני בתעור הווא, איז לא חי'
 נקרא שטבר, וזם אג קיים בעות על פי
 תנאים של כנדה ונשוא אבל כיון עשאו
 אחין על פי חזק הקודש אין זה נקרא
 שטבר אלא חרי זה נר על 'יוחודה'.
 רגיל כחורן סמנה לעיל שקרא
 'יסמיה' עי' שאר אחיות.

וירא יעקב מאד (ל"ב, ח')
מללים בענין מתי וחזר בו הקביה
מרב' טוב שהטביח.

עי' במכות רז ר' ע'א ראמיין שאעפ' שהטביח הקביה ליעקב אבני שחי עמו וסיספו אשו אבל כול זאת נורא יעקב אבני שטא, ונקמת המודיע כאן מרבי רבי יוחנן כסם רבי יוסי בגין

ברכות שכל ריבוי שיצא מהקביה לטובה
 אפילו על הנא, איז חזר בו (והכית שם
 שהמונה היא שאינו חזר בו אפילו כחמת
 חטא וכו' שכתב לרזן).
 ועד הקשה סמנה רז' ביה עיז
 ועיינן שם ראב"ד ר' אהא, ב'י חטא
 מעולם לא יצתה מזה טובה כפי הקביה
 וחזר בה ליעה חזן מרבי זה וכו', והיינו
 שחזר בו ממה שהטביח לעדקים שלא
 יסודו בשעת חורבן בית ראשון וחזר בו
 והיות אהם בגלל החטא שחי להם
 למנות באשפי חורם, וזמ מרבינו שם
 משעבט שכונתו היא חלקותה שסם על
 יעקב אבני כי וראים סם כבודן כלל אין
 הקביה חזר בו אפילו בגלל חטא, מירו
 לנאורה אין כאן קייא כי סיו סיו חיון
 שם ששפיר חזר בו הקביה או כיון
 חחורבן בגלל חטא ואיז שפיר ששע יעקב
 אבני שטא גם אפילו יחזרו בו הקביה
 כחמת חטא.

ועוד הקשה מרבי הרמב"ם כפי מהל'
 יסודו חסרות חרי סמנה חרי', רבי
 והרעונות שהנביא אמר כיון שיאמנו פלגי
 יסודו או שנה פלוגת רבם או מלחמה
 וכיצא מרביים אלו, אג לא עמדו רביו
 אין כוח המשה לנשאנו, ואין אמרים
 חזר ורבי ולא בא, שהקביה ארז אפס
 רבי חסי' נסם על היתה ראשית עששו
 השבה ונשוא להם כאשפי נשוא, או סמנה
 להם כחוקי, אבל אג הבטיח על טובה
 ואמר שחי' כן וכן ולא באה הטובה
 שאמר, מרבו שראו נבא סקר, שכל רבו
 טובה שינודו חזר אפילו על הנא אשו
 חזרו, ולא כפינו שחזר מרבי נשוא אלא
 בחורבן ראשון כשהטביח לעדקים שלא

יטור עם הרישעס וחוץ ברבוי, וזה פטורש במסכת שבת, אז קלות שטבדי הטובה לכר יבתו הנביא. דא שריטיוו אמר בחשבתי לנתי בן עזר כשהי ייתי מתבא לרע נתיי לטוב, אמר לו לנתיי אם לא ימנעו דבר אין בוד ראי שאני נביא נביא סקר, אבל אם לא ימנעו דברין ורודע שאח נביא סקר, שנאמר אך טעם נא את דברי חזו וגו' הנביא אשר ידבר שלום (נ"ל ובה' ללחץ) בבה דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת כב"ל.

ועוד ביאר המודיע שאין הקב"ה חוזר בו מדבר טוב אפילו אם חטא אחרי ההתנחל, ומגו שהוכיח מירמיהו וד"ל.

רא"כ נשאם חטא לאחר ההתנחל שירד טעם שישמחה מה הוא זה שאמר ויחיוו לנתיי בן עזר יצא טעם נא את דברי אשר אנכי דובר באמת וכוונתי כל דעם וגו' הנביא אשר יבא לשלום בבה דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת, וזהו ל"י לנתיי לסיכר אגיש שנבואתי אמת אם חטא אחר הכמות השלום הטוב המבנותי כב"ל.

ועוד המודיע לררן שיש לחלק טויבא שנתבאה היתה בגור הטטח' לו עצמו כמו ביעקב אבינו (ולא נבואה לודיע לאחרים), או רחי' דא שפיר יכולת להבטל, כי טרן עצמו יודע לתורם לא יאמר שנתבוא כרם מחזילת, וקו' ויבא שנתבאה היתה לודיע לאחרים אינה יכולה להבטל כי יאמר אגישם שנתבוא

כרוב מחזילה (אבל נבואה לרע' על אחרים שפיר יכולת להבטל כ"י טעמו, כי כרן שכתב א' אפטר להנעיסם, ולכן א' אפטר להתחשב בהו שאגשים יאמרו

שנתבוא כרוב, אבל נבואה לטובה על אחרים אינה מתבטלת כי טעמי אפטר לקיימה פאורני מתת חננ, כן נואה לודיקן בכוונתי, וז"ל המודיע שם, ושכא וז"ל שאני הנא נעיסם) שהתבטלה וזה לעצמו, ואין בחלומה הכזבת הנביא, אבל כשהתבטחה היא לאתרים, שיש בחלומה הכזבת הנביא, אפילו על הנאי אתי חוזר

כע"ל, וכדוך זה חכמ' הרמב"ם בהקדמות

לדורותי בקטע ייחזיקו הפני' ע"י.

הטוב הקטע מתא ראבדו חז"ל על המוקד של עד ימנעו טעם ה' עד ימנעו

עם זו קרית שזהו ה"י בדר' נבואה טיעשה לזמ הקב"ה נסים בביאה טעי' כמו בביאה

ראשונה אלא טעם' חזקא, חרי' טעם' נבואה טעמו על אחרים יכולת להבטל.

ועתה המודיע לייסב' הורא דברי קבדו

טעם ה' ע"י שטבט' וז"ל, ושכא יש לחלק

בין נתקיימה ולא נתקיימה וכן חוזר ואמרו

חוזר, ולכ"י קיום התבטחה אם חטא אינה

מתקיימת אגיש' שריא לטובה, ואילו נבי

חוזר טעמיה לרע' אינו חוזר אפילו אם

דחת על תנאי, ודמינו ואמר רבי חסא כי

ענתא כעולם לא יצאת כדה טובה טפי וקב"ה

מעולם לא יצאת כדה טובה טפי וקב"ה

ולא נתקיימה ודריק, אך קשה מחזא

דירמיהו הרמב"ם, שאמר טעם' לא

נתקיימה וטובה שאמר הנביא בדודע שרוא

נביא שקר עכ"ל.

והטק המודיע שלעולם יתכן שתתבטל

במקצת אבל לא למגו' ודרי' גם בביאה

טעי' וכו' לחזר' לרא' היסוד' קו' שלא הי'

על ידי נסים כמו בביאה ראשונה (אבל זה

נשאר שנבואה טובה לעצמו יביולה

להבטל לגורו תממת חטאט ולכן נתיאד יקב אבינו, כן נראה כותבו שם. סירו ציע מה קטה לו להודותי מירסורו על הודן סכת ללוק בן נקניקמה ואל נקניקמה לכן יחוו ואתו חווה. ואל הם מירסורו הי שפיר מכת שותני הוא בנא שק א לא ויהה נבואת מוקיימת, כי חגי נבא של ילכו בגול, ואי א החה נבואת מתבטלת מירסורו הוא שדור שפיר נולד, והי אין הקיה מתבטל ליקב.

ועל בבנות הודוה, שלעולם א על ידו ביטול חובר הודו, ברוך טפילא יצא רב רג שפיר יתכן שהקיה יחוו בו.

ובשירה שפיר חקשה לו להמודתי מונגי, כי כל בנת המודתי החה למי קן שפיר הקיה חוו בו מרבו טוב ושבו כביא מכתוב רב אחר רג, ובגן ויבא שהבטת להיא על אחר מקה חיובי טוב. ואני חוו בו ומכתוב וז מביא עלו מקה אחר רג, אבל ויבא ששם יעדו חובי כולל גם רב רג הקיה שפיר חוו בו, ובשירה שפיר חק על זה המודתי מונגי וירסורו.

ברם לכאורה הי יטיל לתין שם כהרגו את חוו הי, ועל שחוקשה לו מלשון של ירסורו ומלשון שנטט חקביג ומשע שם אין הקיה טפיל את חובר הטב.

סירו ציע על החילוקים גביל של מודוה, כי גם מדיטה חקית או מדיטה שרק כפלת את חובר הטב, יש לחושט שטא יאסור שהגיבא סוב.

ומלשון על רבי חקביג מהל יסודי מתורה ראיתי שכתב חודן אחר על הדיא רצי יעבר שך ה, והיני שהשעם למה

הקיה אתו מתחית חיי זה כרי שלא היי נראת כאלו הקיה סוב, והחם הי הי חשש לוח כי מה לא אסר את חובר לודיא כשם הקיה דיל, אגיג ויה הי רבי שפיר הי לכתוב, ועל רבי שאמר שמה שפיר הודוה אסור, מים אתו מכת בתורה שם הי אלא כשם שמה ומת שאחזיל לא יצאת אמירה כפי הקיה, כלומר שאמר הקיה בתורה כפי עצמו, שטא מרבי, או הנבא שם הי אסור, אבל אלו הם רבי משה, ועיג טפסי הודוה אסור, מים כיון שאני מלשון האל יתברך, יטיל בהם תממת שיחם האל יתברך עביל.

והנה ראי להעיר עוד ומרוא דמי שכתב חתן אבנת חידים, והיני שפיר הקיה חוו בו לא רק אב קיה חטא אחר והבטחה אלא אפי אם חטא לפני והבטחה כמו כשם שכתב שם באופן שיש עיבוד על החילת ההבטחה לטובת, גם כהרגו אין הקיה חוו בו וראת חמה מרת חיי טמה שהחילת ההבטחה לטובה היה שלא כיון.

והנה חרמבין במחילת לך לך על המסוק יעבר וגו' (י"ב, ד) כתב דויל, וזאת עין גדול, והמירורו רבותיו ברוך קצה, ואסור ל מה שארית לאבות סיון לבנים, ולכן אמרו במכתובם כשמי והבטחת חופרת הבאות ישאר חקביג, וחשוב החוטב בהם אלו הם דברים מותרים, אין בהם תועלת, ועולם באים ללמד על העשרה.

כי כאשר יבא חקיה לנבא מילשת חבנות, יתכן כשמי חובר הגוי לבא לרבו, וזכ כי כל בנות חידן, כאשר תבא מכת חזירה אל פועל דמיון, מהי הגוה

מחייבת על כל מי, ולכן יעשו תוביאם מעשה בנבואת כמאמר ידיתרו שעשה לברוך ה' כללותו לקרוא את דברי הספר הזה הקטור עליו כאן והוללתו אל תוך פיה ואבות נמה חסענ מבל וגו' וכן עשו אלישע בנעשו ודעו על הקטת ואמר ויחן השונה באים וגו', ולפניך החוקי הקביר את אברהם בארץ ועשה לו רמינות מכל חסדו לעשות בידעו, ויחן זה ענין-לכאורה יש להקשות: למה פירשם עשית מעשה, ולא גם בלי אתה כבר אמרו ר' יוחנן בבבכות טס, ר' אבא בי מעיא בטבת טס, שאין הקביר אחו' בו מדבר טוב שירבו והבטחי, ויש ליישב שלפי הדייקים תגילי טהבנו כאן, ודייקי שבבבכות הרי הוא שפיר עלול לחזור בו, וכן שעלול לחזור בו מהדבר טוב בלי להביא במקומו דבר אחר שהוא רג, א"כ י"ל שלאחר עשית מעשה אתו חוזר בו אפילו בעושים בעין תגיל, ויש בזה א"י כאן שחולק בין נבואה לבין הנטחה, כמו בויקט, וחלשם שבו ואחלה בדרושי עלם החסו ח"כ ורדש ר' וילק ששאי ורנא חסא בגלל טספן על הובמחה, ומדבר זה שפיר יעקב.

ויותר יעקב לבדו (ל"ב,

א. בענין הכח של אדם גדול לעשות גם בדברים קטנים.

פירש"י ודיל, טח כפי קטנים וחזי עליהם ענין-הנה בדרך ורדש יש ליישע שבבבכות בחות אלקות, בדרש ודיל ה' חלטיים בפנים שהיו בודו ודיקי ביחו

כמו שהיו לאברהם, אבל לא ה' להם הכח להתעקס גם בדברים פשוטים ונשמים כגון פנים קטנים, ולכן כשעסק בפנים קטנים נזרר יעקב לבדו. וענין זה שייך גם מנוגע ללימוד, דעה יש חלטיים שטמאם עליהם לעשות בהשגט והשגט וזמנת פנים קטנים, אלא ורדש מיר לעשות בטרות הסניא החקירות שנות החובקות עלם, ומאום עליהם לטרוח לייבן את שור הילפתות וזרומ, ובאמת אילו ורדש מנוגט חלטיים את יקודת הטרות שבדבר, מה הוא תפיס בין יסודות הילפתות, אלא הרי זה מראה שנגמגמט והנאמם הוא לטוב המחשב ולא לעקרת החסו.

וראוי כבוד שדרשו של הנריא ומקנן ה"י בלטינוי נגרא ורדש ראשית כל לרדגם כל מלה ומלה בהגמ ודייקי כמט כמו ילד שלימד בחור, וככה ה' הולך מחלק אל הכפר, ולפני שכל מלה ומלה ורדש מורגמט, אעל, וכן הפשט והשגט ממדו לענין לא ה' ניגט לרדש חודשים ולומר פטרות.

וכן שייך ענין זה גם בהתנהגות של בני אדם, כי יש כאלו שסבבא אורח פעשה חסר גדול לרדש ורי הם פקיימים אותו, אבל נלאה ורדש להתנהג בעזרה נאורה מנוגע לרדשם קטנים, וזה מה, ורי זה טראה טמה שמוטקי אותם איני הרעון להתנהג כמו שנוטש ממדינת ארם, כי אילו כן מה לי רבר קטן ומה לי רבר גדול.

אלא מה שמוטקי אותם הרי זה הנאה וספוק בחליהם בגדולות, וטמטחי בפרקים על פי תגיל את המסוק אם כפי חלוח את עמי את העני

עסק וגו' (שמות כ"ב כ"ד), דר"ב מה הם שני הרבנים, והיה "א"ת ע"י ר"א"ת וע"י ענ"י". והרש"י ש"ש ששירים שמותם לר"א"ת לפעול צבורי, כגון כהן ושיב"ט וכוונתו, אבל כעב"ב ע"י כבוד ומעט עדה ולא יום מלחמה, לו, כי הרב"י יקטן עליהם" וכן יש שמותם לעוד לאנשים פשוטים אבל נותנים מלחמהם ע"י חרות לרבנים טובים, ולכן אמר הכתוב ששירים את כי המעלות, ויהיו נהנה ל"ימיה" כלומר להגיבור, אבל גם ליהנה ענ"י.

הנהגותיו הוא 'אויסגראבעט', כגון שיבתו ושמחתו ולביטחו וכל דבר ודבר כקשרא נגלגא עז כגדו.

ב. מרת המדר.

גם ראוי להזכיר מה ראה יעקב על כנה לחזור כשביל פנים קטנים, באמצע הלילה, ובשעת הסבה, וכיצה נכל משמחתו היו אך להספור עם נהנו של עשו, ועד היה וחי' נשני נצום, וא"כ למה חי' איכפת לו באכירתם של כמה פנים קטנים, ואפילו אם חי' איכפת לו אבל למה לא שלח איה עבר להבאם.

אלא סיבה יש ללמוד מזה תב"ב בעצמו שלמות המדות, וכיאה שיהיה כאן התחלת מרת המדר, ותשמח כמה פנים קטנים על ידי איוו שפחה, וכן בעצמו שבדאי היטה ורא שטום שיש כאן החרון בו עצמו, כי אילו היה השפחה מנישה עליו קשרא גדולה במדת סדר לא היה מסוגל לטובה, בעל כרחו שיהא עצמו מקרין איוו שיהא קלות במדת הסדר, ולכן ון בעצמו שלחו לחקן את הרב"ב בעצמו, ועל ידי זה להגביר בעצמו את מרת הסדר.

על כן לא יאמרו בני ישראל את גיד הנשה (ל"ב, ל"ג).

בענין המדות של מנין הי"ג בעות.

א. **דברי רבי יהודה והמטות כוזבין דף ק', ובאיורו רש"י והרמב"ם דברי המטות, וכן דברי רבי יצחק שהיא רש"י בתחלת בראשית.**

בתחיל דף ק' ע"כ נהן מתחבים מביים עניי תיבה ודגן קח במכה מוזהר ואיוו נהנה במטאה וחי' יוזהר אומ"י אף

החפץ חיים אמר שלא מותרם של גדולי אבות העולם מרת החפץ חיים, כי בגדולי אבות העולם כל מה שמקריבים אליהם יתיר, והוא יתר את קולנו והרמתנו, אבל החיות, ככל שיהיו יותר טובים אלו ראו יתיר את גדולתו, והיהו כגדולי כי יתנו שיהי אדם מפורסם מהמת איה מעשה גדול שישנה או הכנה גדולה שיש לו, אבל כשמקריבים אליו ודואים את הרבנים הקטנים שבו, מתגלה שבדברים אלו אינו גדול כלל, ואילו כשהתקריבו לתחתיו ראו גם את המעשים בכל יום" שלו, ואת המפנים קטנים" שלו, עמדו יותר ויותר על גדולתו וקדושתו.

ב. הרב"י ש"ש ששירים ק"י וצ"ל בוקנתו המופלגת בחרו השני, שיהי לו שחורן מה אצלו, וכשראהו שיבה חי' אומר ששירים כסודם ושיחות, לא כל כך טוב כל לראות אך שראו 'אויסגראבעט' הנהגותיו בכל פה ויהי, אבל נכסיו סבבו איוו רובה באהלת ששירים וכוונתו, ששים לב אך שכל דברי קטן

אלבא דחמיס בחולין סם סטובים ענד
 תשה נשה כסני, דוא לפי רבי יהודה
 היעודי של נדד תשה טענה בחשבון
 תריג הרי נאמר קודם הודיש הוה ללם,
 דוא לא נענה כסני ונמו מיטענד בני.
 מידו יש להשיע על דחמיס מנא לי-
 שחמיס בחולין סם סובים כרבי שמלאי
 סבל התריג נאמור כסני, הלא חמיס
 ריבוי רק על נדד תשה, ואיך אולי סובים
 וים כרבי יוחנן טיק מה טיקס לחודיש
 הוה לכל נענה כסני, ועי' **רבי**
 וטענה יוצא שלפי תרביס יש נ
 רעות, א, דעת רבי יהודה טיש התריג
 פעות שלטו שנאמור עור כרבי האבות, ב,
 רעה רבי יוחנן שהחשבון של תריג פעות
 שלטו מחולל עם משה וזה שנאמר קודם
 פחה נענה כסני, ג, רעות רבי שמלאי
 סבל התריג פעות שלטו נאמור או נענו
 כסני (ודע שהרמב"ן כסני'ם כשריש א'
 סובי שובי שמלאי נתבין לומר רק שירוב
 פעות נאמור למשה כסני, שהרי יש
 שנאמור מאי כן כון פחה שני ופרשת ירושה
 עידי'ם וברוב)
 (ולפי רש"י בחולין סם שפי שחמיס
 סובים שיקבל ונמו לא נעטור לכל כבוד
 תשה אלא כל עיקר העיני החולל רק כבוד
 כסני, איך יוצא סובי ורבי איי' שיקבל
 נבני נעטור על נדד תשה קודם הרי כסני
 אינם סכומים לפי חמיס אלא רק לפי רבי
 יהודה, ולפי רש"י יוצא טיש ב' שיטות
 כחודות, א, רבי שמלאי שסובי שתתריג
 שלטו מחלילת כסני, ב, רבי יוחנן שסובי
 מחודש הוה לכל ראינו באת רבי יהודה
 אפסי לרבי יהודה סובי שתתחיל כבי
 כפי האבות, אבל גם יתכן שהיא סובי

כרבי יוחנן או כרבי שמלאי אלא סובי
 רבי יהודה שהפגזו נענית כסני באותה
 עורה כמו קודם, ודלא כמו שיוצא כרבי
 חמיס ברות חמיס שהפגזו נשתתה),
ג. דבריו רבי שמלאי בטון ממות.
 והנה באמת בדברי רבי שמלאי כככות
 סם אמת שתיריג פעות נאמור לו למשה,
 וליוצא סם הפלה כסני, וזו כחאם גם עם
 שיחה רבי יוחנן טענען באפגעות משה
 רכעו אבל לא כיוון כסני, יהוה כעז ויקבל
 וזאת כנירסת חמיס'ם כנאמור למשה
 כסני, ותי' גם חמיס'ם כסני'ם כחלילת
 שורש א' שהיא כחולל שתיריג פעות
 נאמור לו למשה כסני, וכחנות תרית
 תעלוי וזיל סם הוצא טען אמת כשאלות
 פי' קסני ושרמב"ן סם הביא את נוסחת
 הבריא דאיאת תריג פעות נעטור ישראל
 (וזו כחאם גם עם דברי רבי יהודה
 שובאנו, ושככתה די רובי אמת תריג
 פעות כשורשות שקבלו ישראל על די כסני,
 ושככתה רבם אמת תריג פעות נעטור
 לישראל עי' משה, ושכבריש חללים
 מומר יז אמת נאמור למשה כסני (אנו
 נמצא ככל דרפוסים), וגם הביא את דברי
 רמב"ן במהדורו ק"ן ע"ס והנחת תנרא
 דרבי המהר"ן חות הורשים עם עי"ם.
 והנה הנהיח חתול' סם ככל בניענע
 להשיינים תגיל יכי הראשונים ככלל לא
 שעו בהבאת הנאמר אל כסני חללים, כי
 אם אל טעמן, ולכן יש שהשיפו על
 טענען קיש שיערע החסידו, ככל זאת
 כרבי לתמי' לפעמים על כסני רבי' כוח
 לפי דבריו תגיל יש נציב נזילה כסני
 ולשונות תגיל דחיינו כחולל החשבון

של הריג צעות שלנו ומה הוא העיור שאנו מצווים לרד לקיים. ולפי הרמב"ם יש נפ"ם מנוצח לרד תעשה של חומת נמאח, ובמקום נראה גם נפ"ם לענן מצות טילה.

ג. ביאור המונח בהוריות דף ח'.

והנה בהוריות דף ח' מייחזקו מנא רבי רבי ישמעאל שהפצה הראשונה שנעצרו ישראל עלי' חימה נבחרה ויה בהפסק של אפי' ה' אלקינו וחקקנו על זה מנר הוא עשר מצות נצחו נבחרה ולמאור צ"ע מה פקעה חמ"ה הלא ירל שחמא רבי רבי ישמעאל סבור כרבי שלאל (לפי הגרסא של ר"ס י"ס"ט"ו), א"ר כחמ"ס בחולין ט"ז לפי

הרמב"ם בפירוש ט"ז, אפי' לפי שפיר יצא שפגזיה ויה חימה תפצה הראשונה מחמסבין של הריג מצות שלנו, ודא כל הפקעה של מרה נעט אחר כך בסני ואנעו מקיימם את העיורים של הר סיני.

יש ליישב ברוחק על פי רבי הרשב"ן על מה שכתוב במרה ט"ז שם לו חק ומטעם חס' מרה ט"ז שמה שמצות שנעצרו

מרה ויה במצות חוקי' להוצילם במצות, ולפי זה יש לומר שהעיורים של מרה לא היו מצות בני מן, אלא הפקעה הוא שנעצרו להחיל או באותן מצות של סני נביעיו במצות חוקי', ולכן שפיר מקשה חמ"ה בהוריות ט"ז שכתב והחילו לקיים חלק מהריג' לפני עמדה ויה, מיה לכאורה חרוך תגיל נראה דחוקה טעם סוף ט"ז הפקעה הראשונה שנעצרו בה בעיורי נטרי סאל על דרך חוקי' חימה תפצה של עבדת ויה (ואולי ויה באמת נבחרה חמא רבי רבי ישמעאל ט"ז).

ועל כל מום אם נאמר כמגיל יש ליישב גם את קושית הגר"י בספרו על התורה בפירוש אב שהקשה למה לא תקשה חמ"ה בהוריות ט"ז מהחוקי' ויה לנפ' והפקעה של ממה שקימה לפניו, והרמב"ם קיימת חס' ט"ז שהקשה למה לא מרבינן במגילה ומה מצות בני מן, ולפי תגיל י"ל דאולין ט"ז שם כרבי שלאל (לפי הגרסא של ר"ס י"ס"ט"ו), וכנבון בחולין דף ק' לפי פירושו של הרמב"ם שסב"בם שמוציים חמ"ה אל ויה חמסויים של הריג, והקפא רבי רבי ישמעאל נמטין להפקעה הראשונה של הריג' מצות שלנו, ולכן תקשה חמ"ה רק מהפקעה של מרה ט"ז מהחוקי' מצות שלנו בדרך חוקי'.

והנה חס' ט"ז חרצו של קיימם בח"ל, נשים דחמא נבחרה נבחרה וישראל ומהם בני מן נב"ל, ואולי כותבם הוא באמת לרבינו תגיל, והיה שאותם עיורים ויה לבני מן ואננם העיורים שלנו כי הם נעטו כסני והעיורי שלנו הוא העיורי כסני.

ד. חמ"ה ביבמות דף ח' ע"ב.

והנה בר"ש ביבמות בהמניא ט"ז עשה דוחה לא תעשה חיפשה חמ"ה ויפחות עששה דוחה לית טיי' בו כרת, ואמרין ביה ח' ע"ב ט"ז עשה עששה טילה חמ"ה ודח"ה שבת טיי' מה מרה א"ר וא"י טעום שורשלת תגיל ויה חס' עשין יקיום חריבה, ולמארה הנותה הוא שנגלל כן ח"ה חס' חמס"בם ויהי חמ"ה, ואולי רק חס' יכולים לדחות לית טיי' בו כרת, ואילו לפי הרמב"ם נעמטו לאמר חריבה בחמסויים תגיל טעם ט"ז ואנעו מקיימם את העיורי חשני, אבל בכל זאת י"ל

שהעיון הוצא קלאחר הירבו נחשב חסר כי חזין שעשה של המנהג היה הרי הוא כל כך חשוב עד שנעשו על הצדן הוצא גם קודם הירבו. מיה לכאורה נרע דהא גם כשה היה הוא לית שלפני הירבו שריר נעשו עלי- במרה ואכי יוצא טעם לטבת יש ואתה חוטרא, ואכי יוצא טעמח מילה ומיור לעומת טבת הרי הם על ספקל אחר עם עשה ולא תעשה ששניהם הם לאחי הירבו, וכן יאחי טעמחה היקרא אורח בככותה עם. ריש למר בזה מנה הירבוים. וכבר הוצרכו בזה כספרי על גבולות אבות ג'ו, אבל עניי' לפי תנ"ל כאן לא קשה מידי כי איים נעששו על טבת במרה אבל בכל זאת אין זה נקרא לית שלפני ירבו כי ארובת עיקר וכן העיון הו' לאחי הירבו, רק שנעשו קודם הירבו בדרך חיתוך, וכן שנעשו להחיל בזה קודם כחיתת החתן אין זה נקרא חוטרא לעומת היכא שניקח העיון החמיל קודם.

ה. חסי בקדושין דף ל"ח ע"א כספ הירושלמי.

והנה עין בקדושין דף ל"ח ע"א שהביא חסי את קישית הירושלמי לפה אין אדם יוצא רי וחבתי כמנה של חרש שיה עשה וחתה לית. וחי הירושלמי שאין עשה שלפני הירבו, ודיני עשה, וחתה לית שלפני הירבו, ולכאורה כרת חרבו אינה מונבת ודא למה נרע העשה אם נאמרה קודם הירבו. והיי' טע, וכן היקבת וחתה כתי' י' אתה א, כמנה למעמד שהנעם למה עשה וחתה לית הרי זה כסוס טכית טכוסן ענין העשה ניתן

גם הלית כי כולם ניהו יחד כפי איך נקטין שהעשה ניתן גם על דעת לוחות את הלית, אבל עשה ענין קודם הירבו הרי ניתן לפני ענין הלית, ומשיה בזה נקטין כשמוהא ניתן, לא ניתן על דעת לוחות לית, ומשיה לאחי כמאן כשענין הלית אין העשה וחתה אתה. מיהו לפי רבי שילא, וכן רבי חמבי'ם תנ"ל בפיה'ם כביאור רבי חמבי'ם, כמרה חרבו מייין אחי כויהו כי הרי העשה הוא נעשה כפי כשענין ענין הלית, והרי אנטו מקיימם את העיון של הרי שני, וגם הרי חזקן מחמבי'ם כמד העשה שם טעם נרדי שני העיויים יכולים להשתנות, וכזן החם עכ"ה האבות הרי מנייהם גם על כמנה וחייל אה"כ רק על חזרות, ואפי' היה שיש לומר שאע"פ שבשעת העיון האשתי עוד לא ניתן הלית אבל בשעת העיון השני שאז שטר ניתן, בראי מונת החזרה היא שידחה את הלית, ונני' לפי מרת חיי' היקבת הערות נראה שיעולם גם הירושלמי מרה לתנ"כ

בככותה ישנו לפי חרבו חטיב חוטרא שנויה שאז אפשי ללמדו כמנה, רק שכלל זאת ט"ל להירושלמי שאין עשה שקודם הירבו וחתה לא העשה קלאחר הירבו וכפי שביאור, וחינו שעשה שלפני הירבו יש בו גם כמנה וכן החזקן, וכפי אחר מה שנעבד לפני הירבו הרי זה בדר חוטרא ומשיה אם נעמד שהחזרה אברה עשעה כזה וחתה לית שיש בו כות איא ללמדו כמנה שיש ענין דוחים וכוונתו בככותה, אבל כפי שני' יש בו גם חזקן, וחינו ועובדא שאמ"ר במנה שטר לא ניתן הלית, ומשיה היכא שלא נילתה

1. **גוטת התפילה במוסקה של שבת**
"אז מוסיני נעשו".

הנה שבעה מינייה על גוטת של יאז מסיו נעשו. וזה המעשיות של הבלה או אז יארז לאפני קלא נעשו על שבת קודם זה מיני. דבלי הבלה יארז: חי בשבע שבת לאשטוקטן רק מיני נעשו, וכל זה אמרים נעשו מיני, אבל לא חי זה אמנם מינים לומר נעשו באיזה זמן מינים יארז, אבל המעשיות של הבלה יארז: חרש שמינים לזכרים שקל או נעשו ולא קודם לכן, כי יש זה אמנם מינים לומר נעשו בזמן מינים יארז, ולא יארז יארז זה מיני לומר סוף נעשו מיני

ולמה הוצרכו לזכרים שלא נעשו קודם

לכן נעשה זה באימפריה

המעשה במוסקה על פי רבני המינים גייל פאזיזים במס' תולין שאמי לאשטוקטן שאמי שבאמת נעשו קודם לכן בורה אבל אמנו אין אנו מקיימים את תצויו והוא אלא רק את תצויו של זה מיני, וזה תורת תורת דודים שאמנו קבלנו את תצויו שלטו מהו מיני ולא קודם כי שאמי נעשו קודם לכן אבל אין זה תצויו שלטו נענו תצויו.

כיום וזה לא כידענו גייל שבאמת הסבת של כיהן חי שפיר הוא המצא של שבת כמו תצויו שלטו, וכן נעשו לקיימו או רק בדרך חסדן, אלא שבאמת גם לפיו את שפיר נטח המינים כי ייל שונו נפא התנהג והיינו שרק מיני נעשו בחרת חסדן יקר זמן הויים אבל תצויו בורה זהו רק לשם חסדן, כיום שפיר חסדן מפורשים אלו בביי בחל' שבת פי רפיו ריה וביים רביע עיש

התורה שוחה אלא ללמוד שווא וזוה

ממה ששעה שלאחר הריבוי וזוה.

ובאמת תצויו בקרושין עם הריבוי שבו

הקטת המינים את המיניה גייל שבו

היושקלו לזכרי בכמות, והיי' חי רבי

זה רשעו מס' מילה הריבוי נעשו בפרטים

במחירה גם למיני הריבוי יארז לא שפיר

כיום המיניה גייל נעשו בפרט היושקלו

בעין למת אין שעה שלטו הריבוי וזוה,

אבל ממה לא נעשה בהתורה לאחר הריבוי

כמו שביאר עם נאלא שכמי הקיטוי שלטו

וכי מלחמה, וכן לפי המינים בביאר רבי

המינים, ויה גם ממה נעשה וגם זה מיני.

1. **דברי הכלי חמדה בענין אם בר**

שטל ולא טבל חיים לשמור שבת.

וזה הכלי חמדה על התורה מפר

נצבים באות כי זן לומר שבו שטל ולא

שטל חיים לשמור שבת כי חיות נעשו

כי שפיר על שבת בחרת מורה זהו חי

זהו לאחרי מילה אבל קודם טבלה שפיר

מיטולו כמנינים אבל טבלו רק כיהן מיני.

מיה לפי גייל לאמורה אין יארז כי חי

ביארנו שבעה באמת לא חי נחשם חסדן

זמן חיותו של שפיר שבת, אלא נעשו

לשמור שבת רק בדרך חסדן לקבלת

החיות, וביי מורה חיה לומר שפיר זה

שפיר לזכות ככל כי מיני, וביי ומיני

שאם נאמר שפיר של טרה חי עיו

יארז, וכדברי המינים לענין ניה תשעה,

אין בורא אין יארז מינים לכל כי מיני,

אלא יארז שפיר שאם נעשו לפי נעשו

אזיין שלא טבלו, אבל אזיין נעשו רק

גיים שפיר טבלו.

הנאולה ובר חיל (במשם שטלי חלקט), או מסיני, קודם שבאו ישראל לסיני, במצרים ובמרת, ובשני או שהא לשון הקדמה יקדים ספעלו מאזי עזיל, וחודשי שהם שם כתב טכר חאוד חוד.

ח. מה שמותם בהדמיות השניות

יבאמר נודי, והנה בהדמיות השניות כתוב מסור את יום השבת ותי כאמר נוד, ועוד כתוב בן גם במימד אנג שם, ופירשי שהמנהג היא כמו שצדן במרה. והנה שפוט טאם תעיוזי של מרה לא היו מתידי קשות של ישראל אלא עידי קודם איז לא חתה והנה חולה את תעיוז של תידי באחר עידי אבל לפי דברתי שהמנהג של מרה היו אותם עידיים של הר סיני, רק שנצטוו עליהם או בהרה חינוך, איז שפיר יש לומר יבאמר נודי בן טום תעיוזי חווא יודי וזה אותו עידי כמו זה של סיני.

ט. והמחלוקת בין אביי ורב אסי

והנה יש לעיין עדי בדברי הרמב"ם תיגל שמו קטיוס את תעיוזים של הר סיני והשתבטלו תעיוזים הקדומים, ורמב"ם רירי זה מחלוקת בין אביי ורב אסי בשבת דף קל"ה לפי בארתי של תורה כחיל תעיוזים ונכבאר שיצא דופן אינו בכלל המסקל של תעיוזי וילדה זכר כי אין זה נקרא לירה. ומיתקן דפלוני רב התא ורב חייא בר רב אם מילת יבא דופן דוחה שבת, דוח שמכר שאני חחה וזה זה טעם פסוקי שמיני בכלל אשה כי תודיע חלה זכר. כי אין זה נקרא לירה ובתילו, היה שאני בכלל וביום

השמיני ימול בשו עילתו וביום השמיני אפילו בשבת, וזה שסובר ששפיר דוחה אנו דורש את המסקים תיל, אבל לנודי רירי הוא נטול למסקת ולא קודם, ורב אסי אמר שהא בוא חילא, וזה אין קילתו דוחה שבת כי אינו בכלל המסקל של וביום השמיני ימול בשו עילתו וביום השמיני אפילו בשבת, איז היה שאני נטול לתי אלא נטול גם קודם. וקאמר אביי שם ששפיר נטול ודן של שפנה כי בן רירי בהרות הראשונים, כלומר בימי אבותם, ורב אסי השיב לו עינתה וורה ותחשבה הלכה.

וכתב הגרי"ח שם ב"ה ונתאז ובר חיל, ויש לפרש בזה כי פירושם, או ראב"י מוכיח בזהות התשעים וישיב ראוי מילת שמיני תלוי בטופאח לירה, ולא דשיקון המסקין ונשפאה שבת ימים ותי וביום השמיני ימול ולפיו מילתו של יבא דופן גם דוחה שבת, או דבאמת גם אביי לא מיליג ארך מסוכין, וכל שאניה בכלל ונשאה ובר אינו בכלל וביום השמיני ימול, וזה דפריך דורות הראשונים ימכות, וזה תשנית, נאמרה לאברהם תשנית לפשה בקרא דאשה כי תודיע ותי, ואזהרת אברהם לכל נאמרה גם לפני קטורה, שיש"ב אזהרת משה נאמרה רק לישראל בלבד, וכן שנתה נאמר במעיות ונמתיב בקרא וכן שנתה ימים ימול ותי, וכן גם בני קטורה מילתן בשמיני, אשר על כן וזה דפריך אביי דורות הראשונים ימכות, ר"ל תודי ותשום וכן אזהרת וביום השמיני ותי שנתה לישראל בלבד, התנבש כל ויבא שיקן אמו בטאח לירה, אבל אבמי

חריג מתארל פתחיש הוה לבס כי נייטיס טיחי באפעזט משה רביש איז ציל סכבר אז בעצרים היתה למה רבינו את המדינה המיוחדת שלו במבאה, כי אליב למע נייטיס טיחי דוקא באפעזט משה רבינו. עיי'ש מפי' אמתן באריכות.

וּשְׁקָרוּ (ל"ג, ד').

בענין 'בירוע שעשו טונא ליעקב', נ"י בריש' יהויכא את רבי רבי שמעון בן יחאי שהלכה הוא בירוע שעשו טונא ליעקב אלא שמנברו דומיז באותו ענף כטראחא מסתהה כל השתחואות הללו. וצ"ע דאם בירוע שעשו טונא ליעקב איב אן הו' שייך באמת שיכביר דומיז. טיחי עיין בקורסיין דין י"ח צ"א ארבייטן שעשו ישיאל ב"מזר' הו', ולקצו דבאז שפדאז אעיש טיחי לעשו כל המדות הוצעת של יעשי' אבל בכל זאת היתה לו גם נקודה ישראלית. אריב נהו שיבוע שדנפם של עשו לודות יחי' וואו טונא ליעקב, אבל עשו עמנו לא הו' על כולו בברז עשו. נהו שילדיו ודודותיו מבטיחה לא הוי נחשבים ישראלים כיון שהולד הולך אחר האם (נ"י סוכבין ב"קאא כ"ד י"ו) אבל אצל עשו עצמו עיין הו' שייך מצב של נכבדו דומיז מחמת הצקודה הישראלית שט.

בראת מני אלקים ותרעני (ל"ג, י').

בענין הלאו של תופה, ונהו במשה דין כיא צ"ב אמרינן דרש ה' יחודה כי מעבא דהיקבא וכו' שמעון בן פי' מתיב' ליתעני' בעולם הוה שאמאר לא יקרא עול לכל נויב ושלילי לא

יאמר שזע בכללו דבעולם הוה טיר, ר' שמעון בן לקיש אמר מהבא בראות מני אלוים ותרעני, ומלוגא דרבי' לוי דאמר רבי לוי שעל של יעקב ועשו למע היברי דומה, לארם טירנן את היברי דומיז בו שמבטיק לחורז, אמר לוי טנפם בהשיל' וז' מבטיקל שטעפחו בבת התלן, אמר ריד ל"י מלכא, ומספתי ולא קטיל לוי. ושוב הביאו כמה מיסודת אודות האיסור לחתוף.

רעיון בחי'ש טפס שדומיחו מנוריס דין כ"ב טריבא דריבא סמנא נפסות מוד' אפילו לתעריק את מנולוחו תרענא ולא רק לשבחוי שבחויים בעלמא כמו במשה שט, ודיל' חזיס טפס, יש לפוש טלא במקום סמנא (אסור לחתוף) אבל במקום סמנא מודי כי הוירא רפיק ארבעה נוריס עולא אול' לתעבא דיישיאל, לוי מבר' הו' בני חוזא, קפ' חזי שטיאי אמברי', איל' לעולא יאות עברי', איל' און, רפיד' לו בית השיטיה. כי אתא לקיב' דרבי יוחנן אמר לוי' וילגא ח'זי אחזיקת ידי טוברי' עבירה, איל' רבי יוחנן נאטין תהילת' עביל' רענא במב' יומא את משי' חרדיס אודן טוה משולב' בהנב' תהיל' במשה.

א. בענין אם היבא טייש סמנא
נעשות מותר' גם לתעריק שיעלוהו
דריעות או האם מותר' רק לשבחוי

ולהתראות בארובי'.
והנ' רבינו יונה בשעני' השוכח בשעני' ג' את קפ'ח' כבב' שילתעריק את פשלוהו תרעות' של הישע' הוי' וואו היבא חמי' חמיר' קול' תענפ' הוי' וואו היבא אפילו לפסוד' את עצמו לפתח' כדי' שלא לעבור' על דבר' זה ודאז' קאי' על דבריו' באות' קפ'ז' ספ'

אריזי
 במצוקת פעולתו הרעות, וחובות כן פנה
 שנתחייב ישראל כלי על שהצדיק את
 אגרושם בזה שכול אציק שלא הי' ראוי
 למלכות ולגאווה ובריו המהולל, וזהו
 לרואי במקום סגנון תריל בנדרים שהביאו
 ותי' שמקום סגנון מרחי אפילו להצדיק
 את פעולתו הרעות, וכן פסק הבגין
 אברהם כפי קצו, והביאו הבשנה ברורה
 עם, ובכל מהפני סמכות שהבאנו שמוחי
 להתנף להשיגם כמותו לא קשה מדי על
 רבינו יונה כי השיגים של הגב באותה
 אגם צורים של כצדיק פעולתו הרעות,
 וזה שהביא רבינו יונה ראי' להביאו
 מהקטעה של אגרושם י"ל שהם נחייבו
 כלי משום שנאמרו לא הי' עם העם של
 סגנון
 תל כל פנים את ביחא משמע שגם
 רבינו יונה מודה שהביא דאכא סגנון
 נפשות מרחי לשבחו ולהתראות כאחברו
 (והוא אסור ויחי קל המצוקת פעולתו
 ורעות כמו שמבאר ברבינו עם, וכן יצאנו
 מהגב במשנה עם, ומכאן משם שמוחי
 אפילו להתראות כאחברו כמו בירקב ושתי,
 וזה תחסי הוכיחו בנדרים שמקום סגנון
 נפשות מרחי וחי' זה כי רצו להוכיח
 שמכונן מרחי אפילו להצדיק את פעולתו
 ורעות (וכמו שביאנו לעיל את דבריהם)
 ודלא כרבינו יונה.
 וגם ברבינו רבי יוחנן במדרש במדבר
 שמוחי לשבחו ולהתראות כאחברו במקום
 סגנון נפשות כמו רש לקיט במשנה עם.
 אלא שיש ליתן בכתב בני פות עם האם
 הוא חתול על זה האסר, ואכא ברבי,
 ודעת רבינו במי' כאן חבל חזיל, ודרשו

חזיל בראת פני אלוים אכא רבי יוחנן
 מוחי להתנף את השיגים בעולם הזה
 שנאמר כי על כן אחיזי פניך, ופליגא דרבי
 פוח דאבו רבי פוח דרבי שקרים לא יכין
 לגבו עמי וחלוקי קיג, זו וסגנון כי לא
 לפיז תני כדא (אכא י"ג ט"ז) דעת רבי
 יוחנן שמוחי להתנף את השיג פני
 היראה שכן חתני' יקב לעשו וולא הי'
 רק חתם פוח אלא פוח שיהרגו, ודעת
 רבי פוח שאף מפני היראה אכא סגנון
 דרבי שקרים וכו', וזה שהתנף יקב
 לעשו, ועתה בראת מוחות לפי שהוא
 לשתן כולל פני מסמיות, לשבח ולגאו,
 שהי' יראתי' לשתן כדו' כמו ביטוי ירא
 כי (וחלוקי כ"ב י"ח) וכן אלוים לשתן
 עבודתו וחי, ואם יכין ורעות לשתן וסגנון,
 אן לרעות בוח, וכמו שדרשו וכוונתו איתו
 משע נפשי' אן לא מספקי' לי' ככיל וודע
 שאין לנו את הדברים הגיל במדרשים
 שבידנו, ועתה פוח אחי י"ל שובי פוח
 חלק על רבי יוחנן, אבל פוח פני אלו
 י"ל שקולים גם רבי פוח מודה שמוחי
 להתנף חמסת יראה (מלכרי יראה סגנון
 וירענו, רק שטעמו של רבי פוח למה הי'
 אסור ליקב אלמלא הי' מסתמך לחיין
 אפין הי' זה משום שהוא מכר שהי'
 ודעת עם הצדיק פעולתו ורעות כיון
 שמוחי לישע אלוים וכפולו אכא שאין
 בידו שום עוולה (ודוקא, ודבר זה אסור
 אפילו במקום סגנון ומדברי רבינו יונה,
 ולפי' יצא מדברי רבי פוח יטוים לשמש
 כמקור לשיטת רבינו יונה, אלא שישאר
 קשה אף לא פסק רבינו יונה כפי יוחנן
 מבבבלי במני נדרים עם,
 שירי ברוכות יזה השיג' על שצרי

השוכה מתאמן רבי בנימין דולבי יציל שהביא את דברי הור הקטנה שתעורר על זה שרעו של רבינו ונהו הוא ולא רבי יוחנן בנוריס טם, וביא שכתב הור הקטנה כי רבינו לייבב רבי זה א. שרבינו ינה נמרון להבא שיש רק חשש סנה, אבל הובא שיש סנה מטה, ואשילו רק סנה נמו של סנה (ולא רק חשש), מורו לו לחנוף ורבינו רבי יוחנן בנוריס, אבל אומרים הו' רק חשש בעלמא של סנה שרבי ולנו עניי ונכות שנה חרזה שנה סנה ה' עלה. כ. שרבי רבינו ינה הם רק כשישןן לחנוף בפרהסיא כמו באנרפס טם אבל בעצמא כמו בחריא ינוריס אנו חייב למסור נפשו.

ב. מנעון מה מותר ודבא שיש רק סנה סנה.

ועין עור טם באות קציש סנה רבינו ינה חריטא שיש רק סנה סנה ולא סנה נפשו מורו רק לקט למנו ולבדו ברין סמכדיהם בני אדם את ועשרים עבדו כי ילוח דרסם ולא סמו חן ערסם וכדארטן כסטה טם שטוהר לחנוף לרשעים בעולם הוה, אבל לא ישיבתו ולא ידבי טוס עליו ולא יבטו ברין ענורם לענינים חריטב שרוא יקי בעניו. מורו חריטב בני נדה (בדפוס אחר סי' רח"ז) סנה שטורה גם לחריטא באורכו כבהאי נותא, ודלא כדבי רבינו ינה, ועניס ציע על סה סמלתי רבינו ינה סנהג' בסתו ודא לנאה מהם הנין סטורה אשילו לשבחו וכגון לומר ולבב נרוב.

והנה אצל יעקב ועשו הו' יצור של סנה נפשות שרבי יעקב אחר בפרוש

שהוא ירא מן יבוא עשו רמבו אם על בוס, וכן סנא יבוא עשו אל מהנה אחת והנהו, אבל תצור של לקרא לגמל נרוב לא איירי סמנת נפשו, ומה שרבינו ינה סנא מנהה טם שטוהר לחנוף סנה סנה סנהוה הו' לחנוף מה יורה בו משיבא ואחיטא רבי שטעון מן פוי ולא מרש לקיש, ולפיז יל טו' יורה ואחיטא ריש מן פוי בסוטה טם לא הביא יעקב ועשו כי רבי לחנוף סטוהר ליכסו גם סמנת סנה סנה (גם יל דסיל ככבי סנה סנה) שטענת לחי אפון, וגם יל דסיל ככבי לוי סמנה טם, אבל ציע למה ריש לקיש לא הביא מנבל ונרוב, ותי שרעה לחנוף סטוהר אשילו לחריטא סנהג', וכן רנה לחנוף סמנהג' ועש' ארזה, וכן אל ברורי רוק, אבל הו' ונחנתי קיימת רק בצויר של סנה נפשות.

והנה בפרוש רבה כאן בפרשה ציה סנה אנו א' איתא איל חקביה (ליעקב), לרובו הו' מולך נעשו) וחיית משהל אצלו ואומר מה אמר עברך יעקב, ועיניס לחיין מה ויחה חשענה על יעקב, ואלא לא עבר על ואמר על נעמה כיון סנה סמנת סנה וסנת נפשות, ונוי סנהג' יודע שעשו חולך לרובו אבל יעקב חשכ שעשו בא לחורנו, וגם לא ויחה סנה עליו למה סנה ולא סנה חקביה שרבי סנהג' הו' סנה גוס חוטא ומכו סנהג' רשיי על סנה ייא.

ועי' בפשו' חסובה על יידי סוף סי' קל"ד סנהג' סמנו סמנו שרבי שרבי חרד לחנוף בסוקה של סנה סנה אלא כסברי חוקא.

ג. ויבא שאן פחד.

והיבא שאן פחד, ואיבא מיטום לאו והטעה בכל נזרי, טוב חודאים שם שאפילו אם הוא רק שהתק כשהוא ראה את רשעו זה הוא עובר, וגם רשעו יתן באת קצות תפיו וקניז שם כלל את מי שטוב לזכות, ואצו טובת בכלל הפתישים.

וירבו על לב הגערה (ל"ד),

(2).
געה - ילדה.

צ"ע דלהלן כתוב קח לי את הילדה ואת לאשה, לר"ד, וטוב טובת ותו לי את הגערה (לשמה לר"ד, י"ב). וי"ל שדחה לר"ה אבל למה רמזלה היו בעת ובענין זה פי' רש"י בשמות ב' ו' על מה שכתוב בטהו ורואו את חילו ומה נבר טובה, דרוא ילו וקילו מצר.

ויננו בני יעקב וגו' במדמה (ל"ד, י"א).

כוונת בני יעקב, ומדינת אנשי שכם.

הנה למסוף קיבלו אנשי שכם את חתאי של בני יעקב לטול, ולכאורה יפלא דבשלמא כשם צענו אמשי להבין למה הי' טובן לטול, שהיו תעלה לבו שינו עברי וינה אבל למה הסתמו מאד בני עירי לטול והיו רחוקים למה הבריית לא לישות, דהא חזקן ששם וחמור שאלו אותם

וירבוו על לבם, ואיכ לפה הסתמו לעבור באבים כאלו כדי ששכם יכל להחזקת עם דעה, ועוד רחא זו היתה הבעות עשה והייתה עשהו או בני יעקב, ואיכ אך הסתמו אנשי שכם לרבר זה אשר זה ינעם אותם לזרות כחודים, ואנשי ששכם חצו להם את הענין כאלו היה ויחזו בשבילים מביניהם סתריה, אבל בכל זאת אך הסתמו לרבר מזה בשביל ויחזו מוטון.

והואים מנגיל ששביל ויחזו פתחי מונבל, היו מונעים לוותר על כל דרך חיהם ולהראות כיהודים, והו כראת כמה ודו הלשים בדרך חיהם.

וכן רואים ענינו ששביל נודו העישים הי' טובן לוותר על הגבורה ולענות את כל מחזור שדחה פדות של כבוד.

ובאמת יש לעיין על מה דברתי על כן קרא ששן אדם ביהו (ל' ו') רבי כל אחר שרצה לאכול מאכל מסוים נקרא על שם המאכל, אלא הענין הוא כנגיל כסיון שהי' מוכן לשנות את כל מחזורו בשביל נוד ערשים, אין זה סלא שיקרא אותו על שם זה.

ואצל כלי ישראל פנינו שדברתי הוא לויקן, ויהיו שכל הין שפעולו אשר נודם לנו לשנות את מחוזנו, ואפילו להתקרב לזה, וכברו רבי יוסי בן קיסאא כפיו מפרקי אבות שאמר האדם שהגיע לו לטוא לנו עבירי תמורת זוב ואנשים טובות וסודיות, ואם אותה נתן לי כל כסן חוב ואנשים טובות ומצולות שפעולם אני וד אלא בטקסס חרדי.

וישב

וישב יעקב וגו' (ל"ז, א')
[א]

"ביקש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף": מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירשו בחזק רבנו על פסוק ב דודל. קצנ קצנ עליו רגזו של וסף: פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה. פירש יעקב לישב בשלה קצנ עליו רגזו של וסף: מה הי' רע מזו שמקש יעקב לישב בשלה.

את המצב של בחירה תמימה כ"י שיוכל לבדור בה את מואב, ואינו רוצה במיטול הבחירה, ולכן לעמוד לבוא, כשעומרים לחיוב את חזקו הרע, ומסכים לפני ביטול הבחירה, וזו הנצרכים מביטל בני של מנצחים בטוב וזוהי את חזקת שתי להם בדרך בחירה, והבטי' היא בני של נצנעים ולא בני של צעו (והנמצא לומר הוא מה שאמרו במתורת דף י"ט ע"ב ספיקו:אל מן ליש בה על מצוה אדולה מ"ד).

לפי י"ל שהמנהג על יעקב אבנו היה לנה רצוה את בשלה ולא בנתינת והפעת כל הבחירה.

ובמדרש שראוי בחיובי הישיבא על הנהגה שכותב שהמנהג אבות סימן לבנים לכן היו בנדר משה אבות סימן לבנים בנדר הגלות הארוכה שלט, ודריפת לכן אחרי יעקב היה סימן לסלחמה נגז ומנוג.

ובזה של"י י"ל שהמנהג למי רצו יעקב לישב בשלה הי' זה כי רצה לעשות מעשה אבות סימן לבנים בנדר השלה של לעמוד לבוא לאחר סלחמה נגז ומנוג.

ומזה יבא שיהי' זה ענין אחד ממש עם המנהג שכתבנו שם, ודריפת שהמנהג עליו היה לנה רצוה את בשלה ולא רצה לעשות מעשה אבות סימן לבנים בנדר.

הבטי' של הנצרכים לעמוד לבוא י"י שאינו מבקש שלוח.

ותה עז נאן נקטתי שיעקב אבנו רצה

מזה נראה שרובו של דרוק הוא לרצות

את השלוח לים הגא נמסית ומאווין לעשות בה סכן לעולד לבוא. מיתו טוב שמעתי מיתח אחר לפרט שכרתי לא רצה את השלוח לים הגא נמסית אלא כרי לעבור את זה מתוך הרהבת העת ויהי. והענה עליו ויהי למה לא מעל על עצמו לעבור את זה בואה והרהבת העת גם מתוך מצט של אי שלוח, ולכן קצפה עליו וננו של יוסף, בים מתוך דברי הקב"ה של לא ויהי וכו' לא כמטב ברוך ויהי.

וְכִי־בִקְשֶׁתִּים תִּלְחָמֶנּוּ אֶת רִבְרִי וְהִילַךְ עִם מֵה שֶׁמִּבְקִשְׁתִּים אֶל מִיָּמָיו לִירֵד נָסוּן.

ירוש יעקב וגו' (ל"ז, א')

[ז] בבואו יביקש יעקב לישב

בשלוח קצן עליו וננו של יוסף.

א. מרשי"ב בתוך דבריו על פסוק ב' ודיל.

ועד נדרש בו, ויבט, ביקש יעקב לישב

בשלוח קצן עליו וננו של יוסף, נדיקש

מבקשים לישב בשלוח אטר הקב"ה לא

ויהי לעדיקש מה שמותיו לתם לפנה"ב

אלא שמבקשים לישב בשלוח בעולם הזה

עב"ל, וכמה המוהי שהיוקת הוא מלשון

ירוש ומסעט שבקיש להחישב ויהיו

בבקיעות. ויש להוסיף רעה וראים אנו

שהפסוק שיהי מלשון יושב לבני יעקב

לעלות בגורו לבני אביו יצחק, ויש לפרט

שהמרתה הוא כמאווין בקיש שאביו יצחק

החיות את עצמו עם לכו, ביקש יעקב

להיות בגורו י"ושב" כלומר בקיעות

ושלוח, טוב ואחר סביב הגלי יקי, מיתו

אנפולו ויהי שיהיה מלשון שיהי, ויעז

מיתו ביהי בגונג לתם שמטב יושב.

גם י"ל שהיוקת הוא בגלל שכבר נמנב

לעיל בפשטת וישלח שיעקב חור כפון אים והגיע ליעקב אביו, וא"כ מה הוא החודש בה שמכוב שישב בארץ מגורי אביו בארץ נענו, וכו' כ"ד שמעט טוב לגור מתוך לארץ, ובגניע ע"ל שהחודש הוא ענין זה שבקיש לישב בשלוח.

ב. ויש להעיר רעה מלשון של קצן עליו וננו של יוסף שמסעט שארע כמסון למה שבקיש לישב בשלוח, ויהי לפי חשבון הענינים ויאט שמסור ישב בשלוח ע' טעם ע"ד שארעה כמרת יוסף.

והיות לומר שכמרת בהחילה ישב העז

טעם בשלוח מ"ל לבקש לישב בשלוח, ויהי

לאחר מ' שנים שבקש להפסיק לישב

בשלוח ואז מיד קצן עליו וננו של יוסף.

וע"ל שהמסמכות של יעקב"ה הוא רק

שארע פחאם, והן המרתה שארע מ"ד.

והוא ולא קצן עליו מ"ד, י"ל דה"י שנים

מרת ארץ אמים.

ג. ויהי מהמדרש הג"ל שמסעט שהטעם

למה קצן עליו וננו של יוסף ח"י חממת

שינה לישב בשלוח, וכבר נענו לעיל

לכא"י מה ויהי העולה בה, מיתו יש

להעיר ע"ד הוא וננו של יוסף ח"י חרות

עזש על שלא כובר את אביו כ"ב שנה

וכמשי"כ רש"י כהן פישת תולדות ולא

בגלל שיצא לישב בשלוח.

ו"ל שכונת המדרש שיהי רש"י כאן

הוא לית טעם למה באר הקב"ה את החפן

המסרים הנה, גם י"ל שהמרתה היא לה

שיעקב אביו חשב שיוסף נדרג, דהא

מסוּם זה שלא כיבד את אביו הדין נתון שיפסוק בפירוּד נזירא.

מירז יש להקשות על הודך הטני כמה שהביא רש"י לוחץ שהקביה לא נילה ליעקב שיוסף חי כי שהתמו המטבים את הקביה כחורם שלא לללות, ואיך חזיקו מזה שרבו זה שיעקב אבינו חתב שיעקב מה לא היה בגלל טענה ליעקב בשלות, דוא מבואר שהקביה כבד עצמו חי' שיער מוכן לללות לו, אלא רבר זה חי' בגלל החורם.

אבל מצד נזרות הקביה חי' בספקי בפירור, ואיך אביו גיב' כחול, ודויתו שלעיל וצבי רש"י שפירושו חי' בגלל שלא קיים כטוב אב. ויש עוד לרין מזה.

ד. והנה נראה שאין סוגה המדרש שעד עכשיו לא היה ליעקב אבינו הרשעה השלוח, דוא יעקב אבינו קיים חייג בעות גם כביתו של לבן, והמקום חייג בעות בראי יש שלוח משיטה אלה טענה המדרש דוא שהמשיקת להנצח של ליעקב בשלות, ודויתו טענה להנצח גם חיוניות של שלוח.

ורשמע ראובן ויעלחו מירם (ל"ו, כ"א).

בענין אם הכל הוא בהשגחה או האם שייך גם מקרים.

הנה נבאנו הרבה מקורות בענין השגחה משיטה ודויתו דוא הקביה טענה נדרם כל רבר ורבר שיקרה לאדם, או האם שייך שיקרה לאדם רבר מסוים מצד הישבע, כלי שהקביה נזר על זה כי יש

מצד הקביה גם מהלך של השגחה רובר לטבע ולמקרים.

גם יש לעיין בטעם לבעל חי ודומם האם כל מה שיקרה להם רבר הוא מנוחה או האם שייך שיקרה להם דברים טבע ובמקרה אף על פי שלא חי נגד.

עכ"פ זה ברור שאפילו אם יש "מקרים" בעולם, אבל בכל זאת הקביה יודע את כל אשר נעשה.

וכן רבר ברור הוא שהקביה הוא זה שנתון מה להטבע והמקרים ליקרות, ופעל להנה רבר ונחה לפי שמתחיל דך שלא יצוים ברור, וכל היוצאים מסתובבים כפי יצוהם, אבל אם המשיקת יפסיק לחזוק את הדך הכל יפול לאבודו, וכיחור, כשל להם הרבר ורעה, לאביו הנזק, ודויתו שהחורם מברר להפעיל את אביו הנזק כיבד מה חי' חלם מודים יומר גם להאברים, כך שטודוסן מקרה חי' הקביה מודים כפי עורך המקרה.

עוד נראה ברור וברואי יש וברים מסוימים אודות האדם שנקבים חמיר על ידי נזירות, וכגון הא ארמיתן כמטה דך ב ע"א שארבעים יום לפני יצירת הוליו בת קול כמדת מה מלני לפלני, מיה מלני לפלני, שרה מלני לפלני, וכג מדה דך ט"ז ע"ב אריתן שהמלאך כטיא את השיטה לפני הקביה והקביה קובע אם חי' ובכו או חלם, חכם או טיפש, עשיר או עני, נרוק ושע או עדיק אף כפירין פי חלם כדיו ששום חרין מרואה ששים, אבל בגלל זאת שאלתו דוא האם אחיכ ימילם לקרות וברים במקרה כרוך המסגרת של

עזרת או שירות, ובנון האם שריון טיפוס
מנות מסוימת של נכסו במקרה אישים
שהוא נשאר עשיר כמו שנגזר, וכן האם
היא יכול להיות חולה בדרך ביקרה אישים
סבאון עללי איה הוא נשאר מבוך כמו
שנגזר ועוד כדומה כאלו, או האם הכל
הוא בנזרה.

א. **הגמי בחילון דף ז' והגמי
בכסובות דף ל'**,
ובחילון דף ז' ע"כ איזא אביר רבי
תמנא אין ארם נוקם אנבעט מלטה אי"כ
מכוייון שלו מלפעלת, וחישי"י דו"ל,
מכוייון, גורו עליו עכ"ל.

ובכסובות דף ל' ע"כ איזא שאריא
וגמי יהו ביה שמיס ואכל לא עינע
ופחים שארם גורם לעצמו, וכן היאת
שמיסו.
ומבאר בהגמרות הגיל שלכ"ה' לנבי
ארם הכל נגור (חוק פטיעס ופחים היאת
שמיס) אבל עיינון יש לחקוק בקשר לחי
שמיס ודומם.

ב. דברי החותן במעוזה קסי"ט.

ומגמרות הגיל מבאר בחיטן במעוזה
קסי"ט שנתב דו"ל ודפי שהרעות רבות
בהמנות הא"ל על כל ברואי, ויורו ביה
חובי סמיס מקרא חובי סמית לחדות
על הענין, סחורו סנה נולדה בחורו.
שיס כחת בני ארם ויחשבו כי השנות
השם ברוך הוא על כל התינים כפטי, בין
אנשים או כל שאר בעלי חיים (מלמור אבל
לא על עמתי ודומם). ויש מןן סחור
ויחשבו כי השנות השם ברוך הוא על כל
עניי הטולם בין בעלי חיים או כל שאר

דברים, כלמתי שלא ותעזר רבי אחר קטן
בעולם הוא רק בחפצו ביה ובגזירתו, עד
שיחשבו כי מגפול עלה אחר מן האילן הוא
גור עליו סיפול, ווי אביר שימארו או
יקיים וכן נפילתו אפילו ונב' היה רמת
וחוק הרבה מן השכל, ויש כחת רמת
ויחשבו שלא ישים השמיסו ביה כלל בכל
עניי הטולם השפל בין באנשים בין בשאר

בעלי חיים, והוא רמת המפריס רר ומר.
ואמנו בעלי חיה רמת המפריס ופי מה
שפטינו, ושיס המפריס ביה על כל מיני
בעלי חיים בכלל, כלמתי שכל מין מן
המינים המבוארים בעולם יתקיים לשלם, לא
יכלה ראבר טלו, כי בהשנותו ימצא קיום
לכל דבר, ובמין הארם נאמן כי השמחה
ביה על כל אחר ואחר בפיט הוא המבין
אל כל מעשיהם, וכן קבלנו מנולונו, וגם
נמצא על זה הרבה כדומים ויוו כי השנין
מן בעלי חיים (והגמי נוקם סטונתו בהשמתה
היא שהוא גור, ומגמרות הגיל, ולא רק
שהוא יודע ומבין).

וכן היא רמת היסבים במורה ובזכים
חלק ז' פרק י"ז.

ג. דברי הרמב"ן בסוף פרשת בא.

ורמב"ן חותין והזכרים לנבי אנשים
מבאר פרמב"ן בסוף פרשת בא שנתב
דו"ל, שאין לראם חלק במות ששה רבנו
עד שנאמין בכל דבריו ומקריט יסכולם
נשים, אין בהם טעם וממנו של שלם, בין
זכרים בין בחור, אלא אם ישעה הסעות
עלינוטו סביר והם ימבדו עליהם ויסמנו
עשור, וכל בנורית עליון כאשר חובתי
כבר וכו' עכ"ל.

ד. דברי הרמב"ן בפרשת וירא, טרובו רבינו חיי' שום דרשת הקב"ה בום הרמב"ן דבריו תייל בפרשת בא טאה כסויה' את עצמו למה סתבה הוא עצמו בראשית יית ייט, וטריכו' בראשית ויהי שפשו' שיהי' ארע' דבר פני הטבע על דרך נקיה בלי שיהי' נגוד, ודנה כרוב טם כי ירעו' לנען אשר יעז' וז', ומטאר ברובי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים פד הטבע טלא נגוד, רק שוקי'ה' שיהי' דיריקו' דרובים באלו, ודבר הרמב"ן בטארים ויהי' ברובי רבינו מדיי טם, וזיל ובעז' מדיי, ויערין שמתגיל כי ההשגחה בעולם הטפל כען האדם הוא כלילת ופרטיות, ומסוק מלא הוא שפענו נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני האדם לתל' איש' דרכיו וז', וכשוא' בעלי' זו היא כלילת, לא פרטית, רק ככלל כיו' לקיים חסד, וההשגחה הפרטית שבען האדם נולקה' לפני חלקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו ומשפטיו, והשגחה בו לתת עליו ולהעילו' כן הקקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו היא בכל אדם בישראל או כן האמות ענינן שכתוב ויהי' יחד' לטם הכפין אל כל משפחה, והשגחה בו להעילו' כן הקקים, אין זו בכל אדם ואפילו בישראל, כי אג' בצדיקים טהוב, שרוביה' בעלי' את הדיקים כן הקקים ששאר בני אדם נפרדים בהם, ולא יעזוב את חסדו, ולא יעיק מהם טעו, אלא השגחתו בעיקר חסדו, לא הפרד ענינו כלל, וזה לטון כי ירעו' שההשגחה בו וכשאר' העדיקים לתועלת' מנהיגי' בני האדם, וזה עני' הרמב"ן בפסוק זה שמתחיל בו בעיל' וצדי' על מה שטענע

מטרי' רבינו חיי' שום דרשת הקב"ה בפרטיות היא רק על פעש' אדם ולא על שאר בעלי' חיים, והדברים תייל' כהם הרמב"ן גם מדידתו על אדם כפי' לוי' פסוק זו וזיל, לא יעיק מנצח' ענינו, זה המבט בפרש' ענין נדול בענין ההשגחה ובאו בו פסיקס רבים, כי אנשי' התורה האמונה הסימיה יאמינו בהשגחה, כי האל יעני' ויסמור אשר כין האדם, כמו שטענע נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני אדם, לתל' איש' כדרכיו ומדיי פעליו, ואמר וזו כי כל לבנות ודעה זו' וכל יציר מחשבות כפין, ולא בא כבודו או כבודא' שיהי' האל כשגור' ושמור' אשר טשו' הפרווח שיקין מבריות, רק שומר' את המלוקס בכלל' וחסדים וצדקס, ולכן הוזהר השחיטה לנדוד' האדם, וגם לטפ' על נפשיותו בדם' על המוכב, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם כפני שהוא ככיר' את אלוהי' יעני' עליו חיסדו אחר, ולא כן טשו' דבריות שיקין מבריות ונעני' דרשת בראים, וכן הטעם הזה יטמור' את העדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמד עטו, כן עני' ה' עליהם טראשית השנה ועד אחיית' שנה, עדי כי חסדו הנגדור הוצק באלוהי' חסדו, ולא יסור ויבק' במשפטו בו ענינו מנעני' נעולם, וזו' נעמי' חסדו ככל מדי' וזמן' אפילו' החיים טכע, ויטמור' מהם כום יעשה לו חסדו, כאלו יחשב' כעב' העלויים, אינם כעבי' החיי' והתספר' לטקרי' העולם, וכפי' קרבנו להצק' באלוהי' יתמכר' טיחה' ענינו, והרשות' כן האל כמתפשט' ובפשינו, ואפילו' לא יתחייב' ביותה' בתשאר' אשר

עצמו בראשית יית ייט, וטריכו' בראשית ויהי' שפשו' שיהי' ארע' דבר פני הטבע על דרך נקיה בלי שיהי' נגוד, ודנה כרוב טם כי ירעו' לנען אשר יעז' וז', ומטאר ברובי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים פד הטבע טלא נגוד, רק שוקי'ה' שיהי' דיריקו' דרובים באלו, ודבר הרמב"ן בטארים ויהי' ברובי רבינו מדיי טם, וזיל ובעז' מדיי, ויערין שמתגיל כי ההשגחה בעולם הטפל כען האדם הוא כלילת ופרטיות, ומסוק מלא הוא שפענו נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני האדם לתל' איש' דרכיו וז', וכשוא' בעלי' זו היא כלילת, לא פרטית, רק ככלל כיו' לקיים חסד, וההשגחה הפרטית שבען האדם נולקה' לפני חלקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו ומשפטיו, והשגחה בו לתת עליו ולהעילו' כן הקקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו היא בכל אדם בישראל או כן האמות ענינן שכתוב ויהי' יחד' לטם הכפין אל כל משפחה, והשגחה בו להעילו' כן הקקים, אין זו בכל אדם ואפילו בישראל, כי אג' בצדיקים טהוב, שרוביה' בעלי' את הדיקים כן הקקים ששאר בני אדם נפרדים בהם, ולא יעזוב את חסדו, ולא יעיק מהם טעו, אלא השגחתו בעיקר חסדו, לא הפרד ענינו כלל, וזה לטון כי ירעו' שההשגחה בו וכשאר' העדיקים לתועלת' מנהיגי' בני האדם, וזה עני' הרמב"ן בפסוק זה שמתחיל בו בעיל' וצדי' על מה שטענע

מטרי' רבינו חיי' שום דרשת הקב"ה בפרטיות היא רק על פעש' אדם ולא על שאר בעלי' חיים, והדברים תייל' כהם הרמב"ן גם מדידתו על אדם כפי' לוי' פסוק זו וזיל, לא יעיק מנצח' ענינו, זה המבט בפרש' ענין נדול בענין ההשגחה ובאו בו פסיקס רבים, כי אנשי' התורה האמונה הסימיה יאמינו בהשגחה, כי האל יעני' ויסמור' אשר כין האדם, כמו שטענע נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני אדם, לתל' איש' כדרכיו ומדיי פעליו, ואמר וזו כי כל לבנות ודעה זו' וכל יציר מחשבות כפין, ולא בא כבודו או כבודא' שיהי' האל כשגור' ושמור' אשר טשו' הפרווח שיקין מבריות, רק שומר' את המלוקס בכלל' וחסדים וצדקס, ולכן הוזהר השחיטה לנדוד' האדם, וגם לטפ' על נפשיותו בדם' על המוכב, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם כפני שהוא ככיר' את אלוהי' יעני' עליו חיסדו אחר, ולא כן טשו' דבריות שיקין מבריות ונעני' דרשת בראים, וכן הטעם הזה יטמור' את העדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמד עטו, כן עני' ה' עליהם טראשית השנה ועד אחיית' שנה, עדי כי חסדו הנגדור הוצק באלוהי' חסדו, ולא יסור ויבק' במשפטו בו ענינו מנעני' נעולם, וזו' נעמי' חסדו ככל מדי' וזמן' אפילו' החיים טכע, ויטמור' מהם כום יעשה לו חסדו, כאלו יחשב' כעב' העלויים, אינם כעבי' החיי' והתספר' לטקרי' העולם, וכפי' קרבנו להצק' באלוהי' יתמכר' טיחה' ענינו, והרשות' כן האל כמתפשט' ובפשינו, ואפילו' לא יתחייב' ביותה' בתשאר' אשר

עצמו בראשית יית ייט, וטריכו' בראשית ויהי' שפשו' שיהי' ארע' דבר פני הטבע על דרך נקיה בלי שיהי' נגוד, ודנה כרוב טם כי ירעו' לנען אשר יעז' וז', ומטאר ברובי הרמב"ן ששפיר יתכן שיקרו דברים פד הטבע טלא נגוד, רק שוקי'ה' שיהי' דיריקו' דרובים באלו, ודבר הרמב"ן בטארים ויהי' ברובי רבינו מדיי טם, וזיל ובעז' מדיי, ויערין שמתגיל כי ההשגחה בעולם הטפל כען האדם הוא כלילת ופרטיות, ומסוק מלא הוא שפענו נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני האדם לתל' איש' דרכיו וז', וכשוא' בעלי' זו היא כלילת, לא פרטית, רק ככלל כיו' לקיים חסד, וההשגחה הפרטית שבען האדם נולקה' לפני חלקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו ומשפטיו, והשגחה בו לתת עליו ולהעילו' כן הקקים, והשגחה בו לרע כל פרטי פעשיו היא בכל אדם בישראל או כן האמות ענינן שכתוב ויהי' יחד' לטם הכפין אל כל משפחה, והשגחה בו להעילו' כן הקקים, אין זו בכל אדם ואפילו בישראל, כי אג' בצדיקים טהוב, שרוביה' בעלי' את הדיקים כן הקקים ששאר בני אדם נפרדים בהם, ולא יעזוב את חסדו, ולא יעיק מהם טעו, אלא השגחתו בעיקר חסדו, לא הפרד ענינו כלל, וזה לטון כי ירעו' שההשגחה בו וכשאר' העדיקים לתועלת' מנהיגי' בני האדם, וזה עני' הרמב"ן בפסוק זה שמתחיל בו בעיל' וצדי' על מה שטענע

מטרי' רבינו חיי' שום דרשת הקב"ה בפרטיות היא רק על פעש' אדם ולא על שאר בעלי' חיים, והדברים תייל' כהם הרמב"ן גם מדידתו על אדם כפי' לוי' פסוק זו וזיל, לא יעיק מנצח' ענינו, זה המבט בפרש' ענין נדול בענין ההשגחה ובאו בו פסיקס רבים, כי אנשי' התורה האמונה הסימיה יאמינו בהשגחה, כי האל יעני' ויסמור' אשר כין האדם, כמו שטענע נדול הענה ורב העלילי' אשר יעני' מקוה' על כל דרכי בני אדם, לתל' איש' כדרכיו ומדיי פעליו, ואמר וזו כי כל לבנות ודעה זו' וכל יציר מחשבות כפין, ולא בא כבודו או כבודא' שיהי' האל כשגור' ושמור' אשר טשו' הפרווח שיקין מבריות, רק שומר' את המלוקס בכלל' וחסדים וצדקס, ולכן הוזהר השחיטה לנדוד' האדם, וגם לטפ' על נפשיותו בדם' על המוכב, והטעם לזה ידוע וברור כי האדם כפני שהוא ככיר' את אלוהי' יעני' עליו חיסדו אחר, ולא כן טשו' דבריות שיקין מבריות ונעני' דרשת בראים, וכן הטעם הזה יטמור' את העדיקים, כי כאשר לבם ועיניהם תמד עטו, כן עני' ה' עליהם טראשית השנה ועד אחיית' שנה, עדי כי חסדו הנגדור הוצק באלוהי' חסדו, ולא יסור ויבק' במשפטו בו ענינו מנעני' נעולם, וזו' נעמי' חסדו ככל מדי' וזמן' אפילו' החיים טכע, ויטמור' מהם כום יעשה לו חסדו, כאלו יחשב' כעב' העלויים, אינם כעבי' החיי' והתספר' לטקרי' העולם, וכפי' קרבנו להצק' באלוהי' יתמכר' טיחה' ענינו, והרשות' כן האל כמתפשט' ובפשינו, ואפילו' לא יתחייב' ביותה' בתשאר' אשר

חטא, יהי משולח ועשוב למקרים, ובאו מה מסוקים רבים, אמר דוד עליו השלום ורגלי חסידיו יספורו ורשעים בחסדך וידמו, אמר, כי הקוראים אליו, במבולת הספירות, והרוקנים ממנו, מונעים למקרים, ואין להם בעל פה נוקם, כמו החולץ במשך אשה נפולתו קרובה אם לא ישמרה וילך לאט, ואמר כי לא בחוב ובחנות ויחשיב ה', ובחוב שין ה' אל יראו למחילים לחסרו, ימנע כי יעניו עליהם נפשו הם מוחלים לו חסדו והפסד רבקה עמו, ומנע שרוב העולם מן חבת חזאת האמנעית שוחה המרה החלץ הנלהים, וענין משוח מלחמה להשיב הוויאם, ולא ימא את לבב אחיו כלבבו, וכל הקוץ והפירות אשר ביעורו או מנשאם, נכון וישאל דוד בדי ויאמר לו תעלה חסד אל אחיהם ובאת להם כסול במאים וגו', ומנן לך ותשבת בהר הבור ולקחת עמך שירת אלשים איש, כי אם ראיים הם יובאים בעצט נדי ועצוים בלי נשק, ואילו וירי חייבים בעיניהם, גם לא יעיל לבט רין הנננן כי ראיים להחננת בדרך הטבע והמקרה, והענין הזה באור הריב זביל באור ישא בספר מורה נבוכים, ונחה אמר אליהוא בדרך חוה לא יניח עמך יעניו, כי האל-לא יענע עניו שעה והנע פן תצדיק אלא יראה בו חסדי, כענין שין ה' אל יראי זביל.

ולאזרה ציב על רבדי הרמבין אלו פתגמי הגיל בחולין שאין אדם נוקף אצבעו מלפניה אצ"כ כסיריון עליו מלפניה, וכן חתמי במבולת שאינן נובב הם בודי שמים, שדיי בהרמבין ויא שיתכן שקורה בדרך מקרה, אם לא טאטרי

שהרמבין יוריש שבחולין וכאבות הם המתנה הוא רק שהקביה נזול להשאירו למקרים, ועוד ציב שרדיי הרמבין הגיל מתורים את דבריו כפי בא.

ה. דברי ההגמה והוסף לוישב את המסורה בדברי הרמבין.

וראיתו שכבר נעמוד על המחנה הגיל ברבדי הרמבין ודן בזה בספר ההגמה ומוסר להגמא מקדלם זביל בחלק ב' סי' ידיו וזיל שם, זו הקשיא (המורה הגיל ברבדי הרמבין) בכי נקטבו בה מופלגי חורה, וגם אנכי לא ידעתי חרדן מספיק לזה, אמנם שישה הדברים כך הם: זה אי אפשר לומר ח"ו כי הקריה הוא בלי רענו והיבן, חלילה וחלילה, ואין בעולם שום מציאות נעצבו בלי רעון ספציפי והמציאות ככלל ובמסר מחולל ועד כלה, אמנם מולך הוא יתברך שתי הגהות בעולם: מולך הטבעי ומולך הנסי: מולך הטבעי הוא כפי מציבת השמים, חזק הכל יכול נתי שותפיה סווא כל יכול, עמק חזק במולך מציבת השמים אצת מספיק לקיום העולם על פי קיום החורה לחסר או לשבט, ופי שאינו מקיים החורה מלחמה ויצובנו בדרך הטבע כדי שייעור עניו ון רב ון טעט, וזהו כוונת החסר מים כדי שישטף והמרה הנלהים, כי יש שיעורם טעטע אלהם כעשה העדיקים גיב באופן מספיק התנהגה על פי קיום החורה במציבת החסר שנים, אמנם צדיקים חסדי חסדי במציבת אחיה שנים, והנהגתם ככל רגע ורגע במחאת שנים על ידי והיבן, וזהו כי ידעתי רגו, אמנם גם ההפסד מים חסל בשיעור קצוב לעובד אותו למקרים,

ב, כ, כס, ישי להבין כחנות גם בדרך אחת, וזוהי שהקביה כשאינו לקיים מצובן שהקביה נתון להקרה לחוסן, אבל אז בשעת המשעה הקביה מחליט אם לגזור פועל שהדבר יקרה, כי כלי גזירה חובבת אין דבריו יכול לקרות, רק שבלי הגזירה לעובדו לטקיה לא היו הקביה נתון להדבר הרע לחוסן ומסילא לא היו הדבר הרע קורה, רק שבין עמוד לעובדו לטקיה, מסילא עשירי הדבר חוסן, ואז מקלות וזהו הקביה שפיר מחליטו לגזור שיקרה כיון שבכדי נודמן, ויגבת מה שאסור שהשטן מקטרג בשעת הסבה, אבל על כל צדדים הורב הרע קורה לעצמה רק כמצדא מניחה ויובת פרישת מהקביה שיקרה, רק שעת הסודי שבו הקביה שוקרה בחוליה לא דומה, וזה נקרא שאינו עובדו לטקיה, ודרך זה נגמט יפה ללשון והסבין מפרשת בא כי לפי זה יוצא שהסביל העשירי הוא באמת הסוד בגזירה ולא ע"י שאר הקביה חשבה, אבל דרך זה אינו נגמט כי כן להוסיף על התעבה ומסיר שטבח שוקרא שדבריו נעשה בחסתי שנים.

ו. דברי חובביים בענין הגיל.

והנה חובביים במינים כפי מהורוין בחוקותיה לשיק חלק בחיסוד הנשיא כהם דודי, כי הוא ע"י הרע עשיתם על בני אדם ואינו מללים עני מהם, לא כרתם כי שאמר עוב ה' את ארבע, אלא כפי שאמרו בגול העצה ודב העלילי אשר ענין קקוחה על כל דברי בני אדם וכו', וראו ה' כי רבו רעת האדם בכין וכו', והאמר דעתה מיום תבונה כי רבתי את גזירה על היסוד העשירי הזה עשיל, ורי שטבח

והראי שאמרו יואם חלבו עמי קחי פי' במקרה יאץ אני אלק וכו', הרי שגם זה במחול, כמה לעובד לטקיה, ואל"כ היו לו לטובת אעפ"י לטקיה, הרי על כיון שגם הקרה במחול, כמה נסדו לטקיה, ורק חסות כי זה בהסתי שנים, כמבטא בהעקף, על כן נקרא טקיה, ומפי שיעור דקדקטן כן יתגה בהארת שנים, ויתא הכל הישב עשיל.

רש להבין חובביי כפי דרכים:

א. שהקביה באמת חוסר לטקיה, רק שיש בהו שיעור, וזוהי שהקביה מחליט על דבר שיעור של הטבח או הרעב וכו' חליי במקרים, ואם הקביה מחליט על דרך שכל שפניו הקטנים יהיו תלויים במקרים, או באמת אין הקביה מתערב כמה שיקרה לפניו הקטנים על דרך מקרה, אלא שהקביה רוצה ומודעה ומתן מה לעצמו לעשה ככל מה שמצדא הקטנים, ומכיון שהקביה הוא זה שהרשעה להקרה להקרות ושקטסר ליה הטקיה היו זה נחשב כאילו הקביה עצמו עשה את הדבר.

ב. שיהו דרך זה אכתי אינה מתיישבת כל כך בלשון חובביין בפרשת בא, ואולי משום כן כמה התעבה ומסיר שאינו רוצה חידו מספיק על המסירה בדברי חובביין, רק שכן נראה לו מסירת הענין עוד ע"ד ולפי הדרך גדילי למה מבינים ביבה הגוסל אלא אולי נעל בדרך מקרה ולא בהשגחה, ויול שזוא מורה להקביה על שלא עשכ את הגזירה, ומכ"כ לפי הדרך הזה יוצא שיש מקום להשפלותו כי אולי השאירו הקביה לטקיה.

שהקביה יודע, אבל לא כזה שכל מאורע ומאורע נגזר, ואניש שלבנו אדם חיי הוא מבר כן ובמשיכי במורה נבוכים וכמו שהבאנו כבר, אבל לא כלל ובר זה כחך ותיקרי, וכן נהמה או מאמין אחא יאני מאמין באמתה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מהשמות שנאמר חוצוי יחד לעם הכבוד אל כל מעשיהם, ולא הוכר שהוא נזר ומכתיב את המעשים.

כמכתיב אך שישפלו, חרד, דאם נכלל בהשקיה הראשון שהוא נזר הכל איכ ששיטא שהוא יודע ולמה צריכים את התיק והשדיר, נתיח אילי גם אם רק שומבים בתם קשה כנביל, וגם מה כמכתיב בדיאני מאמין הראשון שהוא יתברך יתכן שהתנהג הוא למשיכי הרמבים במיא מיסודי והתורה שהוא מנתיב הנגלל צייים.

ז. בענין אם אדם יכול להרע להזולת כלי שיהיה נגזר.

ובניס כל זה הוא מנתיב לקריים שקורים לאדם מבר ומכתיב, אבל שצאוי הרבה מזהות מנתיב לאם אדם יכול להרע להזולת מכה חיוונה כלי שיהיה נגזר, ולפי המבואר לעיל הנהגה בזה היא שבוראי וקביה מכניס להאדם את הכח לעשות כן, אבל האם שירי שיתן הקביה כח אגיש שמה שצאוי מבר לעשות, ויהי הוא לחדא נגזר צמנו, ולא רק צמנו שהקביה משאירו לטקיות, וכגון שגור הקביה על אדם מפרים נזירה חוביות של חיים ולא נזר לתתו ביר הכפרה, האם נאמר שמה שעל מה שהקביה מנכב שלא יתנו היה זה רק שלא יתנו מוכתב המכתיב או כלי חי, אבל יהי הוא שגור נתן לאדם כח לפעול לחיפ מכה שגור ולחיותו, והקביה נתן בו כח לפעול כפי החיותה שלו, והאחי לברו עני זה עי חכמי שירי די כחה כמעת.

ח. דבריו האור החיים המפורסמים כאן, וכן הוודי והאלשיך ששריטשו כמותו.

ונה לאמרה קשה על מה שכתוב כאן

סודו מטיח האני מאמין הראשון שטעם שהקביה שפיר נזר את לכל ויעלג שירי מתיק בעולם כלל אפילו בעלל חיים ונתיב ודומם, ואחא יאני מאמין באמתה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא ברא ונתיב לכל הברואים והוא לברו עשה וקשה רשעה לכל המעשים, ומכאן מזה חי יראו כחיה שמה נפלה עליו כן האילו הוא בהשגחה נזירה וכן שחור ככלל השקיה, מזה כבר הבאנו שדעת הרמבים עצמו מורה נבוכים היא שבעלי חי נצומים ודומים אדם פועלים על פי התנהגות חיותו, וגם מנתיב לאדם אגיש שהוא מוכר שכלל הוא בהשגחה אבל שפירים לא המוס דבר זה לתוך השקיה.

ודל הרמבים בפרוים מייסוד הראשון, להאמין בפעלת הבורא יתברך, והוא שיש עם נכפא, שלם ככל דוכי המציאות, הוא עלול מציאות הנכפאים כולם, בו קיום מציאות ונתיב קיומם ובר ענילו, ואילו גם חתנת הנחם תיכל מהאני מאמין הראשון היא רק שכל הברואים שאובים בתם מהקביה אבל לא שהוא

חיים בנה וסבב שבעל חי ימיל לורנז
רק אם נחייב מיה מוננו חי אל רק
לנודה חובית שבות אל היה לנודה
לחשאו למקיים ומה ידע ראובן נאמה
שלא ומה נודה כוז לחשאו למקיים
בבד זה רק שכלל זמני עיי בחייה חי
שפר שיר לורנז, ומיה חי נחשב
שראובן שחיל מידם.

ומה אגיש שחידוד הניל פפורם כסם
האר החיים, אבל שיר שגם בחור כאן
אחא מכו האר החיים בכיאר הפסוק
כאן וגם הלשון במשול א שיי פסוק
א כיאר בן נא הפסוק הזה, וכאר שר
שכלן מרז משול משול ואמ אר אלך
שבע שאל ורנני, וגם במערת ור על
ויאל ג כיז מבואר שאדם יכול להמית
ארש אחר מנה מיות חייל, כי האדם מעל
מדות וכן ימיה מיה עניל ומבאר אין
הננה שמקביל השאר אה ששול ונני
מישאל נעווי למקיים.

**ט. שירוש רשיי האור החיים
בפרשת ויר על מנה שאמר יוסף
התחת אלקים אני.**

ועינ בפרשת וחי בפרק ג פסוק י"ט
על מנה שאמר יוסף התחת אלקים אני
שכנח וחי חייל, שגם בפרשת עני
במנו, אה וחיור רננח לורנז לכס, כלם
אני ימיל, ומה אל כלכם חשבתם עלי
ועה וקבית חשבה לטובה, והיאני אני
לכו ימיל לורנז לכס עניל ומבאר דמיל
שלא ויחן לורנז לורנז לחיבו מלי שיהי
בנני עניל נעריים לחושף שידע יוסף
נאמה שאין הקבית משאיה למקיים.

ויסע ראובן ויעלו פידם, דארו העלה
חיה בהעטו לורנז אה יוסף לרנן הבור,
אלה הבור חי מלא משיש ועקרים, ואיב
גם לפי ענת ראובן חי אבור לורנז, ואיב
אני שראובן רננח שלא ויננו אור מידם
כמס אכל אין זה נקרא בבד ויעילור,
סויו ייל שארנז, רק שהמונה ויה
שלפנשה כיון שלא נורג עיי הנחשים

ועקרים חי וינא שראובן שחיל אגיש
שלא נחברן לעילור, ולזה דאר שחברון
שחשבו בבכורו על רחלור מידם שסבב
ודיל, שלא נורג עניל, כלמי ששעים
שראובן לא נחברן להחילור,
אלא רק שלא ויננו אור מידם, אבל
לפנשה החיל אורו כי לכסוף אל נורג.
כום האר החיים וכן מנחה שחנת
הפסוק ויה שראובן עשבו נחברן להחילור
ולשוכן נקמשה כנביל דרמ חי מלא
נחשים ועקרים, וכתב חיל, פי לפי
שהאדם מעל בחייה ורננז, ויכול לורנז פי

שלא נחייב מיה, משאכ חיות רעות לא
יננו באדם אה לא החיים מיה למסיה.
ויה אבור ויעילור מידם פי מיה הבוריה
וכר, לא נננו נפש, פי להחיה, אלה נחי
נחשים לו כיתה, ויה אבור אחיב אל
השפכו רג ונו, זו חיה טענה להח, ויה
שכנח כמס מנו שורא לחילור לחיבו אל
אני כי ידע נכמה כי חיה וסיה
השליכו לו ואל ידעו וכר עניל, חי
שהאר החיים סובב שיתכן לורנז ארם
בנה בחייה אגיש שלא נננו עילי נון
השמים למות או להפטר לטיבוי
הקבית, ויה כיאר הקבית אל נני
להשאר אה ויחן למקיים, ולפי מה
שהבאנו לעיל נחייב לכאר שחנת אור

ותי באוי החיים עם שטיי באמת בדרך אחרת, והיית שלא היה כותב יוסף לומר שאני יכול לרצו להם, אלא כותבו היה לומר שאני רואה את עצמו היה אלקים לעצמו ואזו ולקטע, ומשפט מבידיו שלעולם שטיי היה יכול לרצו אם היה רוצה, ודבריו שם הם כשישמו במשימת וישב כאן.

י. המרמזא של הלל באבות, ורשיי

והמרמזא על זה זה כמטיי סוכה, והנה כפי רובות הן אף הוא (וחל) הוקן זהו נחלתה אמת צעז על פי היום אבר לה על דאפפת אשטון וסוף מטייך יוסוף, ולאורה טוכה מטייך והלל שאם נהרג אדם ביד אדם כפי ציל שנוו עליו כן השטם לרצו ודלא כאורי החיים והחיים והאלשיך, והא לפי אורי החיים והחיים והאלשיך כנא ידע הלל שהוא נהרג מחמת הטאו ולא מחמת מותו אדם.

מירו פי טישיי במוכה דף נ'ג ז"א סכתה שללל היה ככיר בו כוקדם לכן שהו רוצה, ואי יש ליישב את שימת האור החיים והחיים והאלשיך והכני שיק כולל כן הלל הלל שוכנר בידו שטיי.

והנה המרמזא סוכה עם כוב שטיי פדש כן שטוס שאם לא כן קשה אף ידע הלל שלא נהרג מחמת מותו אחרת, מירו לפי האור החיים והחיים והאלשיך גם כלאיה מייכים לפרש כן שטוס שאם לא כן אף היה הלל כולל שטיי כולל מירו כן השטם ולא כמת מותו ורצתה, בים כבר מבאנו שטיי מירו שטוס שטיי

מורה א"א בלי שיהי נגוד, ואי ציל כממרמזא' שהכותו הוא כי אליב אף ידע שלא נגוד מחמת מורה אחרת.

יא. הפלוחה אלה אוקרה.

והנה הפלוחה אלה אוקרה כמסוף של יום הניסורים איתא יוסן מהו לנו שלשה ימים עד שנגוד שנגוד הורב כמחוסים, ומשפט שיהיכן מראות שירצו כלי שיהי נגוד עליו שטוס מורה נהר וכמפר החיים, וזה אם אף הורב אפטיי, לפה היה מתן להם לרצו, והלא אם לא נגוד, הרי מביאל לא יעלה לחרום, וכפי ציל דשפיר אשטיי גם כלי שיהי נגוד, ולכן רצו לרצו אם נגוד או לא, כי אם לא נגוד יתנגוד וינכר שלא יעלה.

מירו לפי מה שהבאנו לעיל אף הורב מוכח, כי לעולם י"ל שטייב שלא נגוד כלל על האדם אי אפטיי להיחזו כמת מורה, וק שרצו לרצו אם והנה נורה חובות שיהיו אשר או לא תעיל התנגודם, או האם נגוד פלוחה קו להטפס לטקיה אשר אז שטיי תעיל התנגודם, וגם יש להם ישות להנשט, אבל אכרי י"ל שיהיו גם כמת המורה (ודביטו כאן הם לפי דרכי הרשון לעיל במאורי רבי ותעבה ויטור, אבל לפי דרכי רש"י הרי כולל אפן ודבר לא יקרה כלי שהקביה נגודו להוריא שיקרה.

יב. דברי האלשיך והרלב"ג והחיתוך על מה שאמר רד"י י"ה אבר לו קל"ה.

והנה בשטאל כן מוק נ"ז סוף י"ה אבר

ותי באוי החיים עם שטיי באמת בדרך אחרת, והיית שלא היה כותב יוסף לומר שאני יכול לרצו להם, אלא כותבו היה לומר שאני רואה את עצמו היה אלקים לעצמו ואזו ולקטע, ומשפט מבידיו שלעולם שטיי היה יכול לרצו אם היה רוצה, ודבריו שם הם כשישמו במשימת וישב כאן.

י. המרמזא של הלל באבות, ורשיי

והמרמזא על זה זה כמטיי סוכה, והנה כפי רובות הן אף הוא (וחל) הוקן זהו נחלתה אמת צעז על פי היום אבר לה על דאפפת אשטון וסוף מטייך יוסוף, ולאורה טוכה מטייך והלל שאם נהרג אדם ביד אדם כפי ציל שנוו עליו כן השטם לרצו ודלא כאורי החיים והחיים והאלשיך, והא לפי אורי החיים והחיים והאלשיך כנא ידע הלל שהוא נהרג מחמת הטאו ולא מחמת מותו אדם.

מירו פי טישיי במוכה דף נ'ג ז"א סכתה שללל היה ככיר בו כוקדם לכן שהו רוצה, ואי יש ליישב את שימת האור החיים והחיים והאלשיך והכני שיק כולל כן הלל הלל שוכנר בידו שטיי.

והנה המרמזא סוכה עם כוב שטיי פדש כן שטוס שאם לא כן קשה אף ידע הלל שלא נהרג מחמת מותו אחרת, מירו לפי האור החיים והחיים והאלשיך גם כלאיה מייכים לפרש כן שטוס שאם לא כן אף היה הלל כולל שטיי כולל מירו כן השטם ולא כמת מותו ורצתה, בים כבר מבאנו שטיי מירו שטוס שטיי

היה על שמעון בן גורא שה' אביר לו לקלל וכתב עם האלשיך דודל, שאין מברא לומר שהוא יתברך עם כלב איש לחטא כד' לעזר את ויהלל לנחת צדקה, על כן אשמוע שלא חתוק לומר שדואו הוא כן, כי אם באולי, שאם הוא יתברך עשה כן וכו', ואין גם לכתוב כי אבירי וכו' כדל, ואין גם מילכדי עם שכתב דודל, כי אולי משה"י נהו' לרובי זה הנפש לומר כדל, והי' שטובי' שנתם יבא שבראי יתכן כיב שלא יבא ודברא מוא ה' ודברוי ראוהו החיים, אשר או שפי' הי' שפי' רציל לעמש טודי ודו, והאלשיך מבראי רציל כחיות ודאי שלא נגור אלא הי' ככה בחיה (ועין שר באברבנאל שם).

ברם לפי מה שהבאנו לעיל אבירי ייל שזוכא שלא נוד עלוי הקב"ה כלום, אלא אפשר בשום פרט לרובי לו כלום, אלא ענין שלמה"ם נוד הקב"ה להשאיר לישיי' הקדוק, ולפי וירליבני ודו נשתקן ודאם הי' אביר לו קלל נלמה שחמה מיהו חובבת שיקלל או חמם הקב"ה נוד רק להשאיר את ודו לטביו' הקב"ה, ולפי פסוק ודאי אלה הם אלא מדרבני השני מבראי רבי' החממה הנוד, כי לפי רובני השני והי' בכל אופן ודבר לא יקרה בלי שהקב"ה יגזור להרא' שיקרה).

ועי' בחיטוך בפעוה רמ"א (לא תקום) שכתב חז"ל, שישני' העשות שידו האדם חתן אל לבו כי כי אפי' יהיה טעם עי' רב את מבה שכתבא עליו כמא' השם ברוך הוא, ומד האדם כד' איש אחי אל יחי'

וכי בלתי רתון השם ברוך הוא, על כן כשיעזרו או יכאבוהו אדם, ידע מנפשו כי עמוהו נדמו, והש"ת נוד עליו ככך, ולא ישיה' מוסקוהו לקום כסנו, כי הוא אנו שכתב רמנו, כי רתון הוא הנשכח ונמו שאמר ודו עיה' עתה לו ויקלל כי השם יתברך אביר לו, הלה הנשן כמשאו ולא כשפי' כן נרא ע"ל, והי' שכתבאי להרא' כדברוי שלא יתכן לרובי לחולל בלי שיהי' נגוד ונחם לו יתכן ע"י נדוה להשאיר לנקמה' שהדבר יכל לקרות בלי שום נדוה חובבת כלל, כי אם שפי' יתכן, טוב שפי' יש מקום לקום).

והנה כבי' כתבו שמתכן דברי האלשיך והירליבני אין שום ראי' שאין נזכרים שום נדוה מלו כי שפי' יתכן שישנים נדוה להשאיר לנקמה' ובאמת יש לחותם גם ברוך אחרת את הראי' מהאלשיך והירליבני, והישי' שלטולם ייל שיה' ברוך שלא קיים מבריאח השארת אדם לישיי' הקדוק, אלא חלל הוא מבריא חובבת, אלא לרובי או להשיב, רק משהת האלשיך והי' לומר שלא יתכן שיגזור הקב"ה ויחיה' לראם מסוים לרובי את זה שנגזר עליו, ואי' נמצא ששפי' בחר לעשות כן בעצמו, ולכן ברוך הוא שיהיבי, רק שכי' לכתוב כי אבירי אביר ודו שאלו הקב"ה נוד על שפי' מבריא' שדואו הי' הנקלל, וכן מה שכתב הירליבני שאולי מה' הי', כוננה היא לוח ששפי' עשה כן, אבל הנוש' על ודו כדוראי נגוד מה', ולפי' יבא מברוי' שיהיה שאם נגוד רק באופן כללי, ואדם הי' מבר' לחותם הנשכח, שפי' אפשר להנשיט, רק מהאלשיך והירליבני כתבו שדוד עיזר לומר שה' נוד להרא'

על שמעו, אחלי גם בנות הווינון היא למר רק שבואו נגור שינעם אבל לא שנגור שהוא פלוגי יעשה כן, וסיל לוחינון ולא כולאשך והחלביג אלא קעם זה הוא מינה פוקקע לומי שואעם צעטו לא יוקעם, אבל אין בונטע לימט שבואו נגור שהוא פלוגי יעשה כן.)

יג. המסוק בחוקאל ליג וי והמפרשים שם

ועין עוד בחוקאל ליג וי והתיב והמפר כי יראה את התיב באח ולא הקב בעיטור ותעם לא נזכר והתיב התיב והתיב סתם נפש הוא בעטו נלקח ודברי מיר המפר אודש, ותיב המעודה דוד ודיל, הוא בעטו נלקח, ויל עם כי בורא הותת במלול עגור, כי אם לא היו בו עין לא היו מן דוד התיב ללוקק, עם על זה אודש דבר מיר העשק פכיל, וכן כתב האברבנאל שם ודיל, בעטו נלקח, כי אם היו צדיק, היו ונתנו מלאך הו סביב ליראד ויחלצם,

אבל עם כל זה שהוא בעטו נלקח, דבר מיר העשק אודש עכיל, וכמנאר לכאורה ולא כמנאר החיים אלא שא אפשר לומר לחולת כלי שיהי נגור, אלא שלשון המעודה דוד נעמה עמ' להודך שמועו נגור עליו מיתה למויא וזה סודר את דברי בעיאל שהכנאו לעיל בפקיח, ואילו לשנו של האברבנאל מיכל גם את הדרך שנגור עליו להסיר למוקים.

וענין יש להעיר על האברבנאל דלפי מה שביארנו בדבריו לא שיר' לפרש שכונת המסוק היא בדרך רהימא וכמו שפיר' הוא עכמל, והרמז שאני' שבעטו מן, **ככל זאת** אודש דבר מהשפת דוד שיר' לומר רק אם היתה נזירה פשוטת שיטות, אבל אם לא היתה נזירה שיטות, רק שפשוטת נזירה שהקבירה לא חנו עליו אלא כפי אופו לפיכחי התקנים, איך אין זו סיבה לפסוד את העשק, ולא שיר' לומר כמו שכתב שינעם כל זהו דבר המעשה אודש.

המסוקל יי' בעלת, אי' שבעטו סמו לחטא כפי אופו נזירה, לו היו חטא עם נזיר אבדו וזהו כוונת המסוק כפי שפיר' חזקוני נזירה חובת מלווה נעם מל' לו שיר' נזירה חובת שאם סתם יחי המעשה, ועוד כי לא יחי חטא נזיר בתי, כי מלמי אבדו היו, והפחת אבדו מותו לכן, אלא לוי שיהי מלווה הרוך אסורות לכל אדם, וכל ענין נעמו, כי כנזיר דברי ורמז טעור ולו כתב כן כי אלה הדינים שאם סתם נזיר אחר על ענין אלקים, את מכם עשוי המוצא, הוא חובת אשכול, והשליש על כל אדם דודו, ועל זה אבדו הנזיר כפי ענין רמז, והענין נעמו אשכול מפורשו הוא מן שכתב ונעם את נזיר, וזה מוקדמט לוחי' דודו מיתה אשכול לחטא את לבו מן נעיל.

ועין עוד בדרך המסוקל כי יבי' יא סתם ודיל, יי' לשאלו עד נזיר האל על אשכולת שיהיה חסב עם נזיר אבדו וזו כוונת רש לפרש כוונת חזקוני מפורשו עם נזיר חובת שאם סתם יעשה את חבדו ולא מורוך שבעטו כפי' אבל מכל מקום לא יתכן שיעורו עליו נכחי שינעם את הויה על יחי שבעטו שבעט נזיר כל המעשה נעמו כוונת אשכול שבעט עם נזיר אבדו וכן המפר' לשאלו עד נזיר חטא חסב עם נזיר אבדו ולא חטא יחי נזיר על אדם אתה להנעם את הטי, וי'.

ועין גם שיר' הודיע ודיל, יי' לוקי' כי האיל לא היו בנזירה על אשכול, ולא חובת סתם, וענין שיר' האל כי אשכולת יחי חטא כנזיר חטא נזיר חטא, לא שאלו יחי חטא חטא, וזה האיל סתם נזיר וזו

עצמו לרעת כוונתו נזנח עליו אלא שאעפ"כ יקבל עונש.

נו. דברי הר"ח בהתנה.

שם הראינו בהתנה דף ה' ע"א כתב וכתב ונאמר שמה שכתוב יש נספח בלא משפט היה זה קאי על אדם שנתקל על ידי הכירו בלא משפט, וחי שיחזק שיהיה כלי שה"י נזנח ומרה אילו מודה הוא שצריכים להיות גויה להשיגו למקום, וכן נספחה בלא משפט שיהיה.

ז. עוד מקורות.

וענין דברי הרשב"ן בפרישת לך לך (פ"ו, י"ד) וס"ל שישא שיתקבץ נזנח ענינו על בן אדם וכן שהיה יושף

ורבה להענישו וזהו ספק נשנו עליו, וזהו הביא שם את קשיית החכמים בספ"ו מה"ל השבה למה נעשית החכמים ולא בן נזנח בבית בין החכמים, ומב"ו וכן כתב

הראב"י מהשנו שם כי המעשים והשיעור לעשות וברבים שלא נזנחו בנזן כל הדין והליו וגו', וחי ס"ל שישנו ויבין דבר כזה, וכי הראב"ד בהשנו שם (והדיוטם)

השנו הוא שלא עשה לטעם סמים, והענינו שם והתני רוב יודיו ומסכן וחי לרבי חיים בבית דין פ"ה ע"א וזהו בבית דין פ"ה ע"א וזהו וחי ו' ששנול

אמר וישא וישא כמאן שניטה וישא לרופא ולפאה, ומב"ו חיים וז"ל, וז"ל וזהו הוא כופא לחייו שמענין ל"י, וז"ל וזהו

אמרו וחי ט"ל ככה כתיב אדם אצל חולי וזהו כתיב ששים כשנפגע נראה בספר בנזירות ובלק"ל קמ"ל דרשי' קמ"ל, וחי שפסכה כתיב אדם אתו נראה ככחור נזירת

יד, הגוף כמטות דף ל' והדרן שלעצמו יבול להרע אבל לא לאחרים.

וזהו כתיב האנו שמטות דף ל' מסקנו שאריו ונבוי וחי הם כתיב שמים, וענינו ומתים וחי הם כתיב אדם, וזהו הענין של נבוי הוא ענין שכן אדם בדין לחיבור, ואיך ידע שדבר כזה הוא מודי כתיב שמים, והא דענין ומתים וחי הם כתיב אדם אין זה משום חשש של צניע ומכס, והקלמה גם לרוב אדם אשמו לרובם וחי ע"י צניע ומכס, אלא פירש"י שם משום שהם באים ע"י שיעור ואדם כעצמו, כלומר כגלל שלעצמו אדם שחיי יבול להרע.

נו. עוד באם אפשר לאדם להרע לעצמו.

ועי' בריב"י חיים בבב"ב דף קמ"ד ע"ב בריה חבל וחי' ומבואר שאדם יכול להרע את עצמו כמחיה גם אם לא נזנח עליו בן השמים יחלוט.

ועי' תנ"י על הגליון כמטות דף ל' ע"א שהקשו על צניע ומתים כהא דרמון בעל כרחי אמה חי ומשקע שאינו יכול להרע את עצמו ע"י בחירתו ומבב"ב וז"ל,

והינו שאין לך אדם שניתן להרע עצמו, ועוד נראה לר"י דע"כ אמה חי ליתיר קאמי ונרמין ע"כ אמה מה דע"כ אמה חי וחי כפי המהם לחיות והחיים לידון

ע"כ, כיום מחמת הלכות בענין המטות פ"ק ר' כתב שאדם אינו יכול להרע את עצמו ע"י בחירתו, אלא אם אדם נאמר את

התלך והיטי משום שימכן שבאח עיי
 בחירת ולא עיי גויה.
 מירו יש לוחות שאין ראי מרובי חוסי,
 ושבכלפא אס היו חוסי מרובים שבלי
 המורכב על נחמה ונחמה היו אמרין עיי
 שהוא מרפא מכה בידו שמים היו הוא
 באמת סוחר את נודותיו של הקב"ה שפאטי
 מכה עיי אום סוחר לרפאות כי אנו
 בהכרח סוחר, איב או הי שפיר מוכח
 שכתב עיי אום יכולה לרווח עיי בחיות,
 אבל חזקן שמיס לא מכה סוחר אמרין
 שכתב בדי שמים אומר משום שהוא
 באמת סוחר נודות הקב"ה, והיטי משום
 שמי ימיר שאין רצונו של הקב"ה שיפארו
 אחרו אחרו הכנה, אלא חוסי מוכי רק
 שהוא אמרין טפוי שהוא בראש סוחר
 נודות הקב"ה, ולכבר שבפעי אנשים הוא
 נראה כן אפילו אם באמת אנו סוחר, ואיב
 לפיו הרווח הוא רק שכתב ביד אדם אין
 הוא נראה כסוחר נודות הקב"ה כי לאנשים
 אין נראה שיהיה נודות כי הם תולין את
 הדבר בפחות, אבל אמר ילי שבאמת
 איב עיי בחוזה בלי מירו גנוז, ועיי
 בלשון רש"י שם, וכן בלשון הרשב"א שם.
 ועיי בב"ק דף נ"ז הל"ג חושבנ רבי
 יוחנן שאם בהכרח נגלה באונס לענה
 ואלוה היו בעלים שמונים לא רק על
 התורה שנגלה, למטה אלא אפילו אם
 אלוה "פדונוה לעדונה, ואפילו כל יום
 סלוה, ואילו רב נתנא סוכי שפטר רק על
 העדונה הראשונה, ומת הא"ש שם שוב
 נתנא אידי באופן שחי יכול להוציאה
 ולכן היה הוא חייב על העדונה השני, רק
 פעל העדונה הראשונה היה הוא סוחר כי
 צריכים מיסה לשהת אחר בפשיעה, והרי

הבהמה נפלה באונס, אבל על העדונה
 השני היה הוא חייב כי העדונה השני היה
 הוא כמו שהת אחר ולחון שהו זו נכנסה
 בהטור בפשיעה בין חוסי יכול להוציאה,
 ולכן היה הוא חייב, ואילו רבי יוחנן מוכי
 שגם העדונה השני היה היא באונס שהי,
 סוחר עיי בשמים שם בדיה הוא אמר
 רבי יוחנן שכתב כעס הראב"ד ביאור אחר
 בענין למה מיפטר מעדונה לעדונה לפי
 ר"י, והיטי משום שמיסו קצו את כפל
 הדינה, ולכמהו כמארי כפידושי שא
 אפשר לרע ללוחל כל שיהי גנוז, מירו
 יש להכות על מירוסו דארובה, מכיון
 שהוא יכול להוציאה, איב נקוט שאין
 רצו שמים בחרוק אצ"ס שגולתיה
 הבהמה לחוק, ועיי כפי שא
 נודות שאין אפילו ברצון שמים
 סוחר מרווח לשון הראב"ד תניל יש
 ללמוד הדין על תנ"ל, ועיי שכתב
 דויל, ובין החוללה באונס אין מחייבין
 אותו לרד שם אחר לרע חביר, שמים
 הוא דקטנה לחוק עי שתנא החדו
 בעיל, היו שדונים שמהילת הנפילה ויהא
 באונס, תראה שהו באמת השעם למה
 חילין ברצון שמים, והיטי משום שחזקן
 שכן השמים החחילו לריום את הפסור של
 החוק כדרכי הטבע וכלי חינו של כפל
 הבהמה, ואיב דאום נסן השמים ברוז בו
 להיות המבעה, והו השעם למה מיפטר
 בעל הבהמה, אבל בשאר העושים של
 חוק רגיל מוכי הראב"ד שנקטין שלא הי
 רצו שמים בחרוק, היו ששירי לחוק
 לחמוז בלי שיהי גנוז,
 כפי לכאורה יש לרווח שא"צ לחוק
 את הפסור בלי שיהי גנוז, רק שמוק רגיל

חייב כי לא הי' צורך לבחור לחיות המבצע ממשיכי הרכבים כמעט למה נעשה פרעה והמצרים ובפר' לך על וגם את הניו אשר יבדודו דן אנכי וניו כחבתי שגם המבין עם יזהו לתעבים בבתג עייש'. אבל היגע שכתבו נמלה ליעה חזיתן שכן הסמים בחור בו לחיות המבצע. סיוה זה אטי כי העגם תגיל הי' הוא טעם טוב רק לענין המהותי יקבל עונש אבל אין זה טעם למה שיתקם להתיק. וזה אם את שפלה לזיון יתי' וזה שמתבטל כל עיקר הגויה של הקב"ה.

וג אין לומר שיעזיבים לנהים נזרה להשארו לקרים ושכשאר העזרים של

בזיק נקטין שחיה רק נזרה להשארו לקרים. וזה אטי. כי אי' גם נמלה ליעה נשא שחיה נזרה רק להשארו לקרים. ועוד וגם אם נגזר להשארו לקרים אין סיבה למה ישלם להתיק.

ית. הגני בחולין דף ו'.

והני בחולין דף ו' ע"כ האירוש אין עד מלבו אבר רב חננה ואפילו כספים. וישישי' אנו מלבו, כלומר שלא נרמתי. שאם אין נזרה מלפניו אין מרשע לו לאדם נכ"ל. ושוב אמרין הוא איתא דהיה קא מורא למשקל עשר מותי' כתי' דרבי חננה וישישי' דר"ל ולעשה לא כספים להוסיף עני'ל, אבר לה שקלי. לא מסיחיא מלהך אין עוד מלבו כתיב. ומתינת האמר רב יוחנן למה לקרא שכן כספים שמכחיטין מליא של מעלה. וישישי' דר"ל קיל נזיר על אהרן זה לוח וזהו תב צ"י כספים נכ"ל, ומרתינת שאר ה' חננה ונשיא' וכו'. הי' שאני' שכן

נזרה חובות סיבות או שישאר חלו במקרים ששיר אפסיר להמת בבת בחירה. ולכן הי' זה לקרא כספים מכחיטים מליא של מעלה (דכין שלא נזיר עליו נזרות אלו הי' זה נזיר אפסיר שיש נזרה חובות שחיי', רק שמכל זאת אם נשיא וכו' הקב"ה יעבב את חזרה (זה ומה לזכור המבין בירא ובאוב' שונלי חסירי ימתי').

ט. דרבו של החזון איש.

שיר בחולק החזירי של חזון איש נאמן פר' מקן שנת השפיר את פאפיר של רוב ג' ספי' שפא' את רבי' של תהורא ומבאים בספי' וזכונן לפעל המכתב מאלוהו בחלק א' אגרת כ' מביאר שכשארם בחור לחרע להזולת הי' זה נחשב שעת הסנה. והי' השכן קטור בשעת הסנה. ומאחר שיש עליו קטור הי' זה כתיב ששפנתו דתי והקב"ה נזיר עליו שובל המותי לחזיק ולחנא' לפועל את זמנו. ומעתה יבא כספוסו של רב הוא נזוק רק בגלל שיש נזרה הקב"ה. רק שמתחיל לחרע לחזירי. הוא זה שטמם להקב"ה נזיר. אבל לעולם כלי המקב"ה נזיר כן לא יר' המותי מופנה לחזירי.

כ. דרבו של המספר חיים.

ועד הבא כמדי' חזירי חיים ואמרה והשנתה מאברי נזרה ובחירה. מאבר (ג' דרך אחת, והיניו שבדרא' אם העלת המותי לחזירי הי' זה כשנים שגור על תיקו לזוק, רק שאם המותי הי' כושב את ידיו הי' יבא שמתכו נעמה מלי המכניע לעבורה הבדרא' של המותי. וזה נזיר. הי' נזון לו זכות קיום. ובמובן זה הי' זה חלו

בהתוויה של המוסד, ואם חוקו חרי זה כי כך בחר ולא כשש את יצרו.

לכו ונמכרנו וגו' (ל"ו, כ"ז).
במנוח אדם האדום היו חיובים משום גונב איש ומכור.

הנה כעני כמפת מורשים שהיו מקובל אצל חז"ל שפשה הרוגי מלכות נהרגו כפרועין על מכרות יוסף, ע"י במורש אלה אכרת, נדפס ב"בית הדרוש" (עלילתקט) כרך א' דבר ב' עמ' 64 - 65 ובמורש ששה הרוגי מלכות נדפס ב"בית הדרוש" (עלילתקט) כרך ב' דבר ו' עמ' 19 - 22; ובפרקי ויבכות, נדפס ב"בית הדרוש" לרוב שלמה אהרן ורמייט כרך א' פרק זה את זה; ובזוהר חוש סוף איתא נעמוד ק"ג.

ובמורש אלה אכרת ובמורש ששה הרוגי מלכות איתא שהיו בכמרות יוסף משום גונב איש ומכור.

ורמב"ל המירם על כי ימצא איש גונב נפש באחד בני ישראל (ברבים כ"ז, ט) כתב שהאשמי חכות של המלום הגיל עולה בנפשו כמנון וזה יוסף, ועי' בריבטו כתי (ל"ח, א) שהשקה דהא ורו קו השנה במכירתו, שהיו חסרו ראבו וסוף ונפשו; וכבר בדרך אחי שגם יוסף ורו משום וחסא כי התגהוה נהנה, ועוד כתב בדרכו השני שהשפיעו היו ראובן כי נפקד על אשא בלה, ועב"ס מפרשי החומש כתבו כמה שפטים לזה ורו חסום בכמרת יוסף האמנים של החיות מיהא של גונב נפש, ויש להשיע על שפטיהם וזה להוסיף עדי נפס.

דוך א'.

כספר ביות שלום לה"ר מנחם מולאוויו כסוף פר' ריבס חובא בשם אהרן מהר"ר יחזקאל זצ"ל שהיו פטורים מריגא כי עשו שפחה ולא הנבחה, ומסיבת אנה קנה ברישות הרבים או ברישות הגנב (וארץ ישראל היתה חושבת כמו רשות הגנב כמו שנביא ליהו' ברוך ב', וזו היתה נאמת כותנאם להם לא שמו הנבחה, והיונו רחובים ויחשבו ימלו, כלומר שהמלו אחיו ע"י משיכה ולא ע"י הנבחה, והיו חמו השני בחסו במהדרין סוף וף פ"ה, דעיי"ש שערדרו לומר שנגזרת נפש לא מה"י הנבחה ברישות הגנב, אפי"ס שבקנינים שהיו מוחו, והגון שכותנאם לומר עשה הנבחה כחידוד לא סוף נגיבת נפש עיי"ם, אלא שגם שדרדו לומר שגם בנגיבת נפש מהו הנבחה ברישות הגנב, ועב"ס גם לט העד השני הזה של חסו"י ח"י חסר התנאי של קצין קצין עששו רק משיכה (ולפי העד הראשון גם הנבחה לא היתה מותרת).

מרוי שי להשיע דלאאורה הנותה כמה שכתב ששעו משיכה ולא הנבחה הוא שלא קפצו לנשך חבוו וחריבו אותו לעפלה, אלא משכו אותו וגוררו אותו החוצה, ומענה יש להשיע וזה גם על ידי זה הרי עשאי יוסף מרום והלה כמנהג וזה נמשך על הכולל המשני של הבר, ואי"ס גם זה חלו"י ע"י חוש ה"ו זה נקרא הנבחה, והיו זה נקרא כספר האחרונים הנבחה כמור.

ומש"ס שפוסקים נכחי נפחים עניו יוסף ברוכים, ומבאר שהם מופלים ברישות הסוכר כי חשבו הנבחה, ואי"ס לפיו און

היו חייבים כי הונגה את אחיו הגעיר פטור כי דרשן הנגזר כדור פרט לזה נסבב היו פטור אצלו המשיב הרבנים כפיט מול' גובה היה נודו כנגן חסמנה במחורין דין פיר פ'ב' ומנמני של אבי פיר פיר פ'א שם, דיישים דתן הונגה את בני רבי ישעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה מחיים והמשיב פוטין, ואמר אבי שם שטעמיהו דרבנן הוא משום וכתוב כי

שיתגנב את העבר פטור' הרי זה קאי על מי שיש לו דין של עבר נענע, ופטורים עליו כי אנו נקרא 'מאחור', אבל ביוסף אין כותה המורש' למי שספק שהוא מנודה בזה נעני נענע, אלא מנודה הוא שראוי לו 'מורש' שיש לויה נמכר לעבודת ולשיבדו כמו שהי' ראוי לנענע, והרי דבר זה אנו מחוי' לזה למורש, ואיך עדין ונא שהמשיב היו שפיר חייבים.

דרך ה'.

עוד ה' כספר הורה משה כקני' מורש ובה' וכו' שלא היו צדיק של נגמט נפש כי לא הושתמו בו קודם שנתנה, והיי' כותב והתעמ' בו (ובאים ביד', ד'). והשם האמורי' טעור רבי אבהים מרובי וגיל' ואיזו טובא שמונה יתורה כמה שאמר לכו תכבדו ליסעאלים ודינו אל הדי' בו היתה לומר שלא שהמש' בו ודינו אל הדי' בו כי שאל מרבי' שהם נגמט אים ומרבי', ואי כפשוטו הלא כבר אמר מה בעני' כי תרונג את אחינו, ואיך לפה הוצרך לומר טוב ודינו אל הדי' בו.

דרך ו'.

עוד ואיזו ברשנים ומרבינו בחיי ובמלויים שהם מפרשים שהאחים ככלל לא כבדו אותו, אלא המרבי' כבדו אותו, והיי' שכתב ויבדו ארבע מרבי' שהם וישבו ויעלו את יוקם בן מבור ומרבי' את יוקם ליסעאלים כמשיבים כפי' (ל', כ"ח), הנהגה היא שהמרי' כבדו אותו לויסעאלים והאחים לא כבדו אותו (וחילא כתיב' שפי' שהאחים כבדו אותו ליסעאלים והויסעאלים למרי' והמרי' למשיבים).

דרך ד'.
 ענין ראוי טעם פיר ויעבר יוקם שכתב לפיטום על פי באר דאמא כבדי' (פיר יין) על לבו ומרבי', והמנהג מלשון 'לברי' הוא שנקל בדרך נסבב ונללה, והחיל' שם, אמור לך תתפוס דוכי של עולם, כענין שהשא לא לעבר נקללה, אף זה לבו ובמנוח ליסעאלים פ'ב', הרי שהי' עבר והונגה את העבר פטור, כי מה

סוד גם זה לכאורה אינו, כי מה

דרך ז'.

והנה יש ליתן עוד טעם למה היה חסר
 שם מהתנאים של החיוב מיהל של גינת
 נפש, והיינו טעם שמכוחו ליום ולא
 לישראל, והנה יש אומרים שחייב אפילו
 אם כבר לטוי, רק סוכרים חסרי החלוקה
 מכריז מלה, ציפת, חירג, וביד המביח
 כמעת ליו את ז' מיוז האנפת פנת על
 פ"א מלה, תחמת חכ"ג ושרות וזע
 אבהום כסי' י"ד את ז', חבו שפוטו-
 ודברי האחרונים תר"ל מכביים סוכ' לשרן
 והסכ"ג כהל' עות שם שטמ"ג יסמכ"ד
 לוח הישראל-י ש"ע.

ישראל אחרי לוישו כמס' כמס' קמית עבר
 נענני או שא' תפניס.
דרך ח'.
 ובסו"ת ה' בצלאל אשכנזי כסי' ל"ט
 כתב שהייב רק על גינת נפש ולא על
 גינת נפש, ובטעם הורב כתב ח"ל, והיינו
 טעמו דעשרין בעלי דודג ליפול, וכיון
 שידע כי ישראל נמנה עניני עשוהו והיי'
 אנה אבהו, כפא"ש כנזב ח"ל ידע כי אם
 בגינתו והיי' הוא אבהו לולום וכו' נע"ל,
 מיוז לכאורה הגא' הי' דומה לנמכה כי הי'
 עמ"ד לזוהת אבהו לטולס.

ויבם אתה (ל"ח, ח').

ויבם בסי' האבות.
 כי בטון דברי התובין כאן שכתב
 וז"ל, והכתי ישראל הקדמונים, מרעם
 תננין הנבחר הוא (ויבם), תהיני לביס
 בישראל לעשות הפעשה הוא ככל דורשי
 תהלה פאריס שלא יהי' בהם אסוד
 והשאר, וקראו אותה נבולה, חזו ענין בניו
 וטעם נמס' והשכחות והמסכיל יבין נע"ל.
 וצ"ע כי ביטל מנתה ז'.

הוציאה והשרף (ל"ח, כ"ד).

בענין המסק' דין' של שריפה על
 המד,
 כי ברש"י שהביא את דברי ריב
 שיהודה דעה לשרופה טעם שיהיה בת
 כחן שותחה כי היהת מיועדת להשא'
 לשלח, ומשפע טרשי' סמכותו הוא לפרש
 שיהיה כמס' חייבת מיהל כולל היתה
 הווא, והמה התובין שהיי' בת כחן
 שותחה היא במיהל רק אם היא כמס' אשת

והנה דורש אבהום כיו"א שדענמ' למה
 לפרש כמסכ"ד אהו לוי היה זה כי הטעם
 למה נתב נפש ומכר חייב אריס שבאמת
 אין המכירה תלה היה זה כי נעניו ענין
 מכירה זו במקום אחר, והיינו מכירה עבר
 עבדי, והיי' עבר עבדי אהו נמס' לטוי.
 מיהל לא הבטור דבריו כי נהו שבו"ד אהם
 מוכרים אהם לטוי על גינתו, אבל האהם
 עצמו יכל שפר למכור את עצמו גם לטוי.
 מיהל נראה שטוס סמכותו היא כסאן
 בגינת נפש, שהוא נמס' ע"י אהם אחר,
 והי' אה דריס טעם עבדי עבדי אהשע
 אחרים יכלו למכורו מכירה זו, והיי'
 אחרים (והיינו בת דין) אהם יבולום
 למכור עבר עבדי לטוי, אלא לישראל
 כלכו.

והנפת פנת כתב שהטעם לטור
 כמסכ"ד לטוי היה זה 'שישום דמריס אהו
 קנה ישראל קיין נמס' לטעם אלא רק
 לעמקי דוד, ע' וישן רק ל"ח, וגם דבריו
 לא הנמס' כי גם ישראל אהו יכל לקנות

שכתב רבינו יונה דחרג אלא יצבור ששים חלולת רשפיו, ואכי מוכת דמיל לחסי רלא הוי בנור אבויהויהו רשפיות דמיס, ותי דאמריין בבירי דף נח ציב שכל תולטין מי תבירי הוי הוא מילי שפוי דמיס ומפושתי, ודינני ששים דאילי שמיכא אתי חוויא, הוי רשפוי דמה הוא לשמיכא דמיס, אבל ככל סוקס ציל דמיל לחסי שמיניס שווא דמה קנת לשמיכא דמיס אבל ככל זאת אכתי איני כמיס אבויהויהו רשפיות דמיס.

ב. הענפם למה אין לו חלק לעוה"ב.

ומענה יש לעיין למה אין לחלבין פני תבירי חלק לעולם הבא.

והנה בני' ר' אבאיה בשנה ר"א תנן שהחלבין פני תבירי בביבס אין לו חלק לעוה"ב, וכבר הבאנו בקיאי' שריבנו יונה ספ, וכן נשערי השובה שם באות קמ"א, כהן שאין לו חלק לעוה"ב טעום דהוי חלולת רצויה, ועוד כתב נשערי השובה שם מה שאל אבדו כן ככל רזחא הוי זה כי החלבין פני תבירי דבר קל הוא בעיניו ואין נפשו טרה לו, ועל כן חרוק הוא כן החשובה, כלומר טרומח כמיס הוי הוא נעיל על פי רוב כי הוי הוא קרוב אל החטבה כי נפשו טרה לו וחי נפילי, מה שאין כן בחלבין דהוי קל בעיניו, וכדן זה כבודא כמון אבות (לחשביין) כמיס אבות שם בסוף דבריו על חלבין, אלא משריבנו יונה ששענן שרומח ניצל שמים הרשעו ויגיל אגיס שלא עשה הטובה כמיס, ואילו כמוןן אבות ששענן שרומח שיהו השובה כמיס, ודל רבינו יונה בשערי השובה שם.

ומה שלא אמרו כן על הרומח שאין לו חלק לעוה"ב כי החלבין פני תבירי אענו כפי נדול השאר, ואין נפשו טרה לו על שנו כמון הרומח, על כן הוא חרוק כן הרומח ענילו, ודיל תמון אבות, וכן החלבין אינו כל כך מפור עליו חמא ות, ולא יתעורר לחשובה, וימות וחמא שבו ועדו בו ענילו.

ועוד כתב המון אבות כביארי חמרת החלבין ודיל, והחלבין אין לו חלק לעולם הבא כמון שחבבו עליו רזחא דבר פי יום היתה, ענילו, ורומח שטונוטו לומר שחלבין יש בושה תבירי לעולם, אבל רצויה הוי הוא ענין קל לפי טעם, ורבינו יונה באות קל"ט כתב ודיל, והשנית (פי ענין שני לפה יציר וכו' יציר) כי ענין החלבנה בו כמות ענילו.

והנה נשפיר על אבות באות ניר הבאנו בשם כמה ראשונים שכל רזחא אין לו חלק לעולם הבא, ומקורם הוא רבי החספחא כמיס, אלא ותיבא ששילש עבירות (פי רבי רשפיו) נפריין כן הרוב כעולם הזה ואין לו חלק לעוה"ב, מידו ככר הבאנו כאן שריבנו יונה באות תביל בשערי השובה כתב לחויא שכל רזחא יש לו חלק לעולם הבא, וכן החלבין אין לו חלק, וייל שריבנו יונה אינו נורס כדיתה הראשונים תביל לחספחא שם, אלא כדיתהא שילפנו ש'תקין קיימת לעולם הבא' עיינו, איז שווא ספור נורס כדיתהא תביל שאין לו חלק לעוה"ב אלא שווא כפרש שטונוט החספחא, הוא רק ששנר חוסי תבירי אין לו חלק לעוה"ב, אבל לענינה על פי רוב יש לו חלק והכביארי של רבינו יונה שווא קרוב אל החשובה.

מפני, ובגן היבא שווא פונדי לוי את עבדותו שכבר שב מהו, וכן ביתר הודגמות שנתב הרמב"ם בח"י מבינה שם, אבל היבא שווא קורא לו בשם מנוחה ובמלכותו אין זה נקרא אגמא דברים אלא היבא שווא עובד בלא ולא השא עליו אטא, ואיכ"ל דהא דכלל הרמב"ם לסתם מלכותו מן הדיבור בכלל לא ולא השא עליו אטא ולא בכלל לאו דאגמא דברים היי"ו זה משום שסוברים בהו"ו היא להיבא שווא מכלילו כהתם המלכות

מיהו ע"י בבות בדיבור מ"י ורבי' בדיבור ולא על התבאה שנתב היי"ו, אבל המבוא (את אטא) בדברים בדיבור או בדיבור, שאין בו לא לשאר אדם באגמא דברים כגון ולא דלא תנו דוקא באגמא דברים כגון א"י וי"י בעל המבוא וכו' כדאיתא פ"ק דהוב"ב, אבל המבוא בדברים כגון שאמר ע"ן חלע לבא והבוא ליקחת אם פי ליקבוץ קטנים סמפ"י ומיבוא אין בו אחרת ולא הקפידה התורה עליו לשאר בני אדם ככ"ל, ורבי' דהא הדין גזיף שיהי' אסור משום ולא השא עליו אטא.

ורמב"ם לכאורה מבינה הדין' היא משום דיקון שיען בדברי המלכות דברים על כהן איכ"ל לא היי"ו לוי להבטח, ודבר' דגמ' לפשי' חממת דגמ' לבו המופתות, מיהו ע"ן בביב' דף ג' י"א שהבינה רב ויסק את האגמתי' להרויח את עצמם באילנותיו משום טומא מדיקון אפי"ם שהרויח שם היי"ו ככלל אגמא דהות' דיערה שהיה רב

מפני, ובגן היבא שווא פונדי לוי את עבדותו שכבר שב מהו, וכן ביתר הודגמות שנתב הרמב"ם בח"י מבינה שם, אבל היבא שווא קורא לו בשם מנוחה ובמלכותו אין זה נקרא אגמא דברים אלא היבא שווא עובד בלא ולא השא עליו אטא, ואיכ"ל דהא דכלל הרמב"ם לסתם מלכותו מן הדיבור בכלל לא ולא השא עליו אטא ולא בכלל לאו דאגמא דברים היי"ו זה משום שסוברים בהו"ו היא להיבא שווא מכלילו כהתם המלכות

מיהו ע"י בבות בדיבור מ"י ורבי' בדיבור ולא על התבאה שנתב היי"ו, אבל המבוא (את אטא) בדברים בדיבור או בדיבור, שאין בו לא לשאר אדם באגמא דברים כגון ולא דלא תנו דוקא באגמא דברים כגון א"י וי"י בעל המבוא וכו' כדאיתא פ"ק דהוב"ב, אבל המבוא בדברים כגון שאמר ע"ן חלע לבא והבוא ליקחת אם פי ליקבוץ קטנים סמפ"י ומיבוא אין בו אחרת ולא הקפידה התורה עליו לשאר בני אדם ככ"ל, ורבי' דהא הדין גזיף שיהי' אסור משום ולא השא עליו אטא.

ורמב"ם לכאורה מבינה הדין' היא משום דיקון שיען בדברי המלכות דברים על כהן איכ"ל לא היי"ו לוי להבטח, ודבר' דגמ' לפשי' חממת דגמ' לבו המופתות, מיהו ע"ן בביב' דף ג' י"א שהבינה רב ויסק את האגמתי' להרויח את עצמם באילנותיו משום טומא מדיקון אפי"ם שהרויח שם היי"ו ככלל אגמא דהות' דיערה שהיה רב

פנות המבוא, והיי"ו בו לומר שאין בה פנות המבוא, אבל אין זה בני אדם, וי"ל שכלל דבר דלמדי' ולא על אגמא דברים, אבל על

ויסק ויהי משאר בני אדם, ואיכ"ל חזקן ולא המבוא הנ"ל שכתבנו דאיהו דאדיק אנפשי',

ש"כ ורבי'ו מספ"י חזקן חיים מילק והלוי'ן במאז פנים חיים את' דיי' סודילק באופן אחר, כן הלארץ, והיינו שלא תנו קאי על צע"י, ולא השא קאי על בושח (ולפנינו יש צע"י בלא בושח), וכן כתב בקצרה מנוסח בורות כפי' קפ"ד, מיהו לפי רבי'ו אסור היי"ו שיען לכלול את על המלכות גם בלא ולא תנו מיהו על המבויש היי"ו הוא גם משע"י ואיכ"ל יש מהו משום לא תנו כמפ' שהתב' חזקן חיים עצמו שם שעובד גם בלא תנו מהשע"י הנ"ל.

והיינו'ן בלא השא עליו אטא מפנה דר"ג, הייבוי' בושח, ובלא תנו (בפנה שלוח) חזקן צע"י, והתחפץ חיים, מיהו בלא תנו, כיסודי' המפנה', חזקן גם בושח, ורבי'.

והבג'ן אבות על המפנה הנ"ל באבות כהן שילא אטא נאמר על היבא שווא עשה דרך היבאה ולא תנו איהי' בעשיה דרך בוי'ן.

ד, בענין אה' הלאו הוא רק כשעטוי משעטות, וכן רק בדיבוס.

הנה לכאורה אסור לוי'ן דליבא משום לא ולא השא אלא באופן שעטוי משעטות, אבל היבא שילא חזקן אטו עובד בלא זה, דהא כן הוא לשון הדיבוס בעיני' דף ט"ז ע"ג, דכלל (ויכוחו) אפי' משעטוי פניו

הרמב"ם צ"ע מיהו המפנה' להאריך על חזקת הדיבוס, אבל אין זה בני אדם, וי"ל שכלל דבר דלמדי' ולא על אגמא דברים, אבל על

תל לא תשא עליו חטא, וכן בנינו
הלארץ שבוים ה'ל דעת כח הרמבים
שלא להלכין, וכן כח בנינו המצות
שלטו שר היו, ומא דמיתין בבי ר' ר'ו
ג'וז ע'ב דאמר לננוה ע'ס לתפודי א'יג
ד'יש ב'י וד'שיי' ד'איי' בשאין ש'ני
ש'מנות, י'ל ד'היי' ק'ן לע'ון א'טורא
כ'עלמא אכל לא לע'ון ע'יקר ה'לא, ד'עיקר
ה'לא לא נאמר אלא על ה'כא ש'פני
ש'מנות ש'פני ע'יקר ד'הא כ'מא' ע'ס
כ'מננו ע'ס ל'חבירו ש'פני ל' ח'לק לע'ולם
ה'כא א'פילו כ'שאין ש'ני ש'מנות א'יכ א'ך
יכול ל'יות ש'הא ש'מור כל כ'ן ו'כל א'ת
א'ני כ'כלל ה'לא, ו'ל'יז ע'יל ש'מ ש'חביר
ה'רמב'ם כ'פ'י ע'ס א'שאר ל'חלום ו'מ'יש
לא ו'ח'י ע'ס כ'ן מ'נח'ת ה'מ'יש א'ת
ה'שכ'ר של ה'למ'ת כ'מ, ו'כן ה'א בנינו
ד'בויה ג'ם כ'מ'ים ל'י' ע'יג, ה'י זה א'ייר'
ג'יכ ק'ן לע'ון א'טורא כ'עלמא ו'לא לע'ון
ע'יקר ה'לא, ע'יג.
ו'ד'ל ה'רמב'ם כ'ה'ל ע'תו ע'ס, ה'מ'י'ת
א'ת ה'כ'ר ח'מ'לה ל'א ר'ב'ר ל'ו ק'ש'ת ע'י
ש'ע'למ'נו ש'מא'ר ו'לא תשא עליו חטא, כ'ן
א'מור ח'מ'ים י'כל א'ת מ'וכ'חו ו'פ'ני
ש'מנות ת'ל ו'לא תשא עליו חטא ע'יג.
ו'ד'ל כ'מ'ים, ח'ו'ר'י ש'לא ל'מ'יש ע'מ'נו
א'ת ע'מ'נו, ו'ה'ו ה'ק'א ה'לכ'ין ש'ני א'מ'ור
ו'כ' ע'יג.
ע'ין ב'ש'י' על ה'מ'ק' ו'לא תשא עליו
חטא ש'ר ח'י'ל, לא ה'לכ'ן א'ת כ'ני כ'רמב'ם
ע'יג, ה'י ט'וק'ט ר'ש'י ש'ה'לא ה'א ק'ן
על ה'למ'ת כ'מ.
ע'ין כ'מ'א כ'רמ'י ר'ש'י ח'י'ל ע'מ'ר'ים
על ה'לא ק'ן כ'רמב'ם, ו'כן ה'י כ'רמב'ם ע'ס
כ'ר'ח ו'פ'ני כ'מ'ת'ן ד'א'ייר' כ'רמב'ם, ע'יג

ה. בנינו מורי מותר להכלים בפני אנשים לשם תוכחה.

הנה הרמב"ם בה'ל דעות שם כתב
שקבירותי שבין אדם לחבירו אסור
להכלים בריבם אפילו אם אינו נכנס אצל
בביתו שכן אדם לוקים מורי אם אינו
נכנס בריב רבנו ומה שפירש השו"ע שם
ג' אה ריבית כתב שאם אינו נכנס אז גם
בבביתו שכן אדם לחבירו מותר להוריע
ברבים, וכן כתב הב"ח אחרים באר"י ש'
ע'יג ע'ין ע'ס, אלא ש'מ'נ'א ח'מ'י ג'ם
ש'מ'ור ל'חלום א'תו כ'רמב'ם (ו'מ'ד'ר ר'ב'נו
י'נה ע'ס כ'מ'ש'ע ש'ג'ם ה'א ד'א'מ'ר מ'ורא
ק'ד'ם ש'ח'כ'תו ה'י זה ק'ן כ'י ש'לא
ח'ש'ו'תו ל'כ'על ל'ש'ן ה'ר'ע ו'מ'ק'י א'כ'ן
ל'ש'ן ה'ר'ע (ד'ו'מ'ה ל'כ'על ל'ש'ן ה'ר'ע ו'כ'ו
ד'כ'ן כ'ן ה'מ'ק'י, ו'לא כ'מ'ים ר'ני כ'נות
ח'כ'ת, ו'מ'ש'ת ה'י א'ם ח'ש'וב ו'מ'ס'ר'ם
ש'א'ני ח'ש'וב על כ'ן ה'י ה'א מ'ור' כ'ר'
[וכ'ן כ'פ'י ש'לש'ה מ'ור' ל'פי ש'ש'ת ר'ב'נו
י'נה כ'פ'ן ר'ב'נו ע'ס כ'מ'פ'י ש'לש'ה ל'כ'א
ע'יג ע'ין א'כ'ן ל'ש'ן ה'ר'ע, כ'ם א'ח'ר'י כ'מ'פ'
ח'פ'ן ח'י'ם כ'ה'ל ל'ש'ן ה'ר'ע כ'ל - כ'כ'ר
ע'יג ח'י'ם כ'מ'ק'ו כ'מ'כ'ת ש'לש'ה ג'ם ר'ב'נו

ינה מורה שמישם דווי חוכמה אפור להלמיטו חיילה, רק שביטו ינה איירי רק פנד דווי לשון הרע, ובאופן שהוא פכיר שלא יקבל חוכמה בעצמה, דא דריי ווי במנה, רק כדי שלא יחשווהו לעל לשון הרע, ומה לכאורה יש להטות על שיטת הרמבים על מה שנובאים דוד מרובים ברבים על מה שנויים על בין אדם לחברו, ודרי הרמבים עצמו שם נהייג מכשירי הנבאים שסוחר להללים ברבים על עבדות נפין אדם לרשות.

שב רשתי כמנהג חסדן כמנהג ריב שדק בתנ"ל מכשירי הנבאים ומב ליישב שכותב הרמבים הוא שדק לראש זה שהחוטא טמא נגוד אמו, אלא מוטב לו למחול לו ולא להלמיטו ברבים, אבל אנשים אחרים כדאי יהיה להם מרמים להללים את החוטא גם ברבים.

רש לרוך בלשונו של הנביא בסי

קרוי שם בנודע לאם גם זה שחטא נגודו מותר להלמיטו ברבים כשלא קיבל דויל, כשיחטא איש לאיש לא ייטבטו וישחוק אלא יאמר לו למה עשית כך וכו', וז"ל לא ידבר לו קשות עד שיטליענו וכו' אלא ידמונו בסתר ונבנות ובלשון רכה (ולשונות אלו קאי על זה שחטא נגוד, ואם לא חזר בו ב' א' ג' נפמים כמלשון אחרו ברבים (דרי שישנה ללשון רבים וא"כ אולי זה שחטא נגוד אסור להלמיטו גם אחרי ב' ו' נפמביא).

שדך מוטב הפסד חסדן מוטב כמכל חסדן מרבים בחסדן ה' בודילי שגם מה שאמר שברבים ישנן אדם לחברו אך להלמיטו לא יחטאו אלא נכון כמנהג טובה מחברו או כמבדו חברו, אבל במקרה של גניחה ורעאות מותר גם כזה להלמיטו ברבים כבו מעט נבדחי ישראל ברבים על מידות ואישות שקורים עכ"ל.

ומה להספר חסידים בנות החסדיות יש

ד' ריבן בספר חסדן חיים עם במור כיש חיים כמקרא כמנהג אגן וכו' שיהא לחסדו או שיטת הרמבים ורשתי ינה אחר, ומה לרשתי של הרמבים שם הוא יאמר ברבים שישם אם לא חזר בו כפסד מלשון אחר ברבים ומכשירי אחרו ומחוסרן אלא כמנהג המסור ומקללן אותו, ודרי כעל כדרך כל דמה שישם הרמבים שם נשחזרן ומה שפסד היה זה קאי גם על בין אדם לחברו, ולא רק על בין אדם לרבים, ודא גם הרמבים מורה שדאם דלה כוחה מלשירי אותו כמנהג על בין אדם לחברו, ומב שחוקים ורובם כמנהג מרמים דברי הרמבים שם, וז"ל שגם מה שכתב הרמבים שחוסרן אותו היה זה קאי גם על בין אדם לחברו, ובכדי ידעו ויחזקו הרמבים שגם שחילק בין מידות שכן אדם לחברו לבין נעויות וכן את הקוסם היה ראי רק לבין אם נמליצו הוא ברבים, וקאי ו' שגם מרבי ינה מורה על

במידת שכן אדם לחברו אין מלשירי אותו ברבים אלא מרבי ינה אלא לרשתי דרי ע"ז חסדן חיים וכו' חסדן נאן (כמסר חסדן) מרבים כרי קאי מרבי אשירי להללים על בין אדם לחברו אם לא יעבול.

ב"מ לא מבני את החללה חסדן, ודא חסדן חיים נקט מכות הרמבים כמכפירי דה ליכוד לרבי כעצמו, ולכן נקטתו מה חסדן מה היה מה שפסדו כתב כמלשירי אותו ברבים, ולכן די כעצמה מרבי אשירי על בין אדם לחברו, מרבי דה לרשתי את רבי הרמבים שדך אחרת, ודרי שגם מה שכתב הרמבים שחוסרן אותו פסדו היה זה קאי רק על בין אדם לחברו, כי כחטו כ"פסדו" היה שחזרן על ברבים שחוסרן אותו ודרי אחרת ממה שכתב רש"י זה שחוסרן אותו ברבים, ודריה קאי על טעם כפ"י, ואי לרשתי, ו' שגם מה שכתב שחוסרן הוא דרי זה קאי רק על בין אדם לחברו ולא מרבי ינה.

והנה להספר חסידים בנות החסדיות יש

ד' ריבן בספר חסדן חיים עם במור כיש חיים כמקרא כמנהג אגן וכו' שיהא לחסדו או שיטת הרמבים ורשתי ינה אחר, ומה לרשתי של הרמבים שם הוא יאמר ברבים שישם אם לא חזר בו כפסד מלשון אחר ברבים ומכשירי אחרו ומחוסרן אלא כמנהג המסור ומקללן אותו, ודרי כעל כדרך כל דמה שישם הרמבים שם נשחזרן ומה שפסד היה זה קאי גם על בין אדם לחברו, ולא רק על בין אדם לרבים, ודא גם הרמבים מורה שדאם דלה כוחה מלשירי אותו כמנהג על בין אדם לחברו, ומב שחוקים ורובם כמנהג מרמים דברי הרמבים שם, וז"ל שגם מה שכתב הרמבים שחוסרן אותו היה זה קאי גם על בין אדם לחברו, ובכדי ידעו ויחזקו הרמבים שגם שחילק בין מידות שכן אדם לחברו לבין נעויות וכן את הקוסם היה ראי רק לבין אם נמליצו הוא ברבים, וקאי ו' שגם מרבי ינה מורה על

במידת שכן אדם לחברו אין מלשירי אותו ברבים אלא מרבי ינה אלא לרשתי דרי ע"ז חסדן חיים וכו' חסדן נאן (כמסר חסדן) מרבים כרי קאי מרבי אשירי להללים על בין אדם לחברו אם לא יעבול.

לכוחם כרבים סמיון שהי' להם דין רב מובחן ובתויל.

אביבא, לכאורה יש ליישב את ענין הנביאים בפשוטות, והינה קהלתם הרי הרי על פי הדיבור בנבואה וא"כ סמיון סתמיותו מזה הנושא להתנתק כן מהנאות שעת לא קנה סמיון.

סודו צ"ע על שני הדרכים הנ"ל אך הוסיבם בסוף דבריו בחל' וצדק שם נסתייע לענין בן אדם למקום סתם שהנביאים המליטו כרבים הלא להנביאים הי' דין של רבו מובהק, ועוד ודאי על פי הדיבור.

והנה ע"ן במתורידן דין ק"א צ"ב דאמרינן אמרי רבי יוחנן כפני מה ומה דרבינא לבלות פפני שהוכיח את שלמה, ומפני מה נגשס מפני שהוכיחו כרבים, ופירשי' דויל, לביישו כעיל, ומשפט דמיל' לרשי' שלעולם אן איסור כרבים אלא באופן שהוא מתכוין לביישו שלא להם שנים, כרב הדיבורים ודאי כתב שרייבום חסדי להוכיחו בחיילה בסתא, ואיך לפי דבריו יש לפוש שלעולם לא נהגין דרבינא לביישו, רק שהי' לו להוכיחו קודם כבעתה, ולפי הדיבורים י"ל עוד שהי' נחשב מה שמה שלמה את המלוא כפני אדם לחבורו בשום עניינם על ידי זה לאחרים לעלות לרגל, איש כמאז נונא בכל אופן אמרי להמליטו כרבים (והיי' י"ל שגם להוכיחו בפניו כרבים הרי זה כבוד הבלטה ולא רק כבוד מוסים, ע"י בחינתו לעיל), סודו לכאורה הי' נחשב שגם בן אדם למקום על ששטל מצות על לרגל, ואולי באמת לא נתפעלו ישראל מלעלות והי'

שיטה אחת בכל הנ"ל, והיינו שריבים שחשאו מותר להלכין שעתם כרבים, אבל כחודי שהטא אמרי (ולא חילק בענין בין אדם לחבורו לבין אדם לקיום), ונראה שרובו ליישב מזה הוא רובעניו שהנביאים היו מכלליים כרבים, וצדדי חיותם כעם אם יש מביאים המלטה כרבים גם ליחוד (שעוד לא יצא מכלל עמיתין).

סודו חילוק זה שכתב הסיח צ"ע לפי מה שכתב באות ה' בטעם הלא, וכמה שם ודיל, (שעטם הלאו ודאי) כדי שלא יעשו פניו (אחרי אדם שמכליטים אותו), ויקשה עמו ולבבו, ויסיק על הנושא כעט כעיל, וכעשה לכאורה כיש טיש לחוש לוה כרבים אשר איש לרעוהו יאמר חזק, ברם אולי יש לומר גם כמרא המוכח והיינו שאחריה לרבים קל יותר לשוב כי כל יחוד יחידיו לא ירעיש שהוא לבדו החזק לעבדין.

גם י"ל כדי ליישב את הקושיא הנ"ל על הדיבורים המעשרתם של הנביאים, ודנה הדיבורים בהקשרו לר' חזקיהו כתב שהנביאים היו גם הנשיאים של המתורידן הגדולה, והיי' להשיא יש דין של רבו מובחן וכמו שפסק בירור חי' וסוד פשוט י"ד ופירש בנבואה הנרא' דברי כפי רובו פשוט י"א איש שהיב טהורא ששלמדיו שהושלים חייב להבלים ולבוחם ולא חזרו שם שכתחילה דבר וכות, ואיך חזקו שוב שעה שהוכיח את חברו לענין שאני עדין לרבו כמחילה רבות אלא סוד יחידו כמות, ורוב מילי הרי הוא שמה גם לענין שמהי לו אפילו להבלים כרבים, וכן על כל רבר, ונשייה הוהי' להנביאים

הנטיה רק בין אדם לחבירו על שנים להם נצטוו טקס, ודין בשרי' להלן שם.

איכרא, והנן קטני רשיי מודה שאסור להזכיר חילה ברבים אצלו כשנתינתו הוא לשם טקס, והם יצבעו היה במוטו לשם טקס, ואין כוונה רשיי' להזכיר שזוכירו ברבים כדי לימיו שלא לשם טקס, אלא במוטו הוא להמכר ששעה נן כדי שיחביש ויחזור בו מחמת הבושה.

ג. בענין אם רק מי שרגל בזה אין לו חלק לעודי'.

והנן עין מלה' השובח היודי סכתה הרובים וז"ל, ויש עבדות קלות מאלו, ואצ"פ נן אצור חכמים שירגיל בהן אין להם חלק לעולם, והוא וכו' בעיל (ואחר מלה' הוא המלביש מי חבירו ברבים), והקטנה חכמה מנהג נא לי' להרבים שאלו הן קלות מראשונות

שזוכר שם, ברם עין מדידת השפעות במעוררין בריש טקס חלק (למנו אישוד והאשודן) סכתה הרובים וז"ל, ואצ"פ שמה עבדות קלות כפי מחשבת הורשע עכ"ל, ואצ" ויל סאמת אין קלות, מיהו לפי זה צ"ע דאם באמת אין יחתי קלות אצ"כ מלה' חכם הרובים שכלאו קן ורגיל בהן אין לו חלק לעולם, ונעמו מחבי על פי מה שכתב בפרושים והשפיות שם שאין לו חלק בטקס שהוא בעל נפש נרצעה, וזה שידן קן ברוביל, מיהו צ"ע דאם אין יחתי קלות למה צריכים שנעמו ונפש נרצעה.

ור"ל ששעמו של הרובים הוא שטוס טכניון שיהיה קל אצל הרובי אצ"כ כשחיה שרבי מיהו הוא חמקם ששנו עשה דבר שדוא כל בו מפור ומשיח לא חשיב

רשע כל בו כי לא התכוון להרשיע השעות גדולה ואם הי' יודע חזקתו הרבר אצ"ל לא הי' עובר, רק ככיון שיהרבר הוא באמת חסדו נמא לכן אם הוא רגיל בזה מיהו זה מקלקל את נפשו ונפשית נפשו נרצעה פאה, וצ"ע.

והאביבנאל כמפור ואם אמתה בפרק כיג השיג על הטעם של נפש נרצעה כוה"ל, כי מה הרעון אשר ברבים האלה שלא יחתי ברבים אחרים שלא וכו' בעיל, והבה האביבנאל כמיהו אצ"ל וז"ל, אצל ויהיה הסיבה בזה לפי טעמות היתרה כולם והודות הודעת אשר בה, אלוקיים, ומי שימכור בקטן טכנולוג, מאוזה דג שהוא שקר רבר נן ויתרה ומכחיש אחרו אין וארי שיהי נן חתולם אבה בעיל, כיהו לא התברר אצ"כ ייבש האביבנאל בזה את קישיותו למה הובדו חז"ל ודקאן ודברים אלו.

עוד יש להעיר בענין זה במסעה דף " ע"כ שכתבוא את המעשה של יחודה והבר, ולמזר מזה טעה לו לאדם שיביט ענמו לחדר כמקן ואם ואל ילבין, מני חסרו ברבים, והתברר טעם חסיו וז"ל, כדאמר בפרק הוהב (ב"ס דף נ"ח ע"ב) כל הוורודן לעיתים עולק חזון מטלטה, והר מטיהו והלבין מני חסרו ברבים וכו' בעיל, ומשעמו וצ"ל להוסיף טעמו כעמה ויתרה והמה נמי אין לו חלק לעולם אבה אצ"כ ולא מיידי כרוביל אלא איידי רק בפעם אחת.

ובכ"ס צ"ע אמאי הברא חסיו שם מדיא דביס ואלו ממה הננן באמת צ"ע משה, יצ"כ שרבי אלעזר המרדכי אמר שהמלכות מני חסרו ברבים אין לו חלק

לעזר-ב. ועיקר בחינת בביים שם סתתבו שטלכין פון הברזא אונג ברא נקט לה חתם דרא טענה מפורשת דרא באבות, ואיכ ברא' ודו חס' כמותה צדיקים לוחבא את המטה.

ז. בענין מה שמטענה שמוח' לו להרוג את עצמו כדי שלא להלכין.

כ"י כמותה דין' י' עיב ואמרינן נח' לו לרובי שיעיל עצמו לתוך כבשן של אש ואל' ליתן פני הברזא בביים, וילפתין כן ספה שחבר לה רחמ' לביים את יתורה אל' בחרה להשוין, ומטעם כחלשון של יסיל עצמו שמוח' לו להרוג את עצמו כטע' אגיש' שהתקעשה של הבר' לא חתם אל' שהיא נכבשת.

ורמה חס' כמותה שם הקטן למה לא חזקונו ג' טלכין פני תיבז' כדו' עבודה וזה גילוי ערות' והשפלות דמים שחירג' ואל' יעבור עיני'ם בחירושם, ורבינו יונה כטערי' השונה כטערי' ב' את קלי'ם כזה שהטעם למה יסיל עצמו הרי' זה כ' טלכין פני חביון הוא אבק של שכינות דמים ואילו חס'ם ורבינו יונה לטע' העירום של יתרג' ובל' יעבור, כטעם פני' תי' ופסיד' מהרי' לו להרוג את עצמו.

כדו' נראה טעם שמוח' לו להרוג את עצמו הרי' זה רק באופן שהוא ירא שלא יוכל לעמוד בחיטוין' שהמאנסים חמנונים לייסור' כזה אל' יסיל' ויעבור, אבל אם אנו ירא' הרי' זה אסור אל' עזר' להחיותו עד שהמאנסין ירדו אחרו, וכן נראה חס' בחיטוין' דין' כ"י עיב ברי' לה נקטו שהמאנסים שחירג' הוא שחירג' ובל' יעבור מוח' לו

להרוג את עצמו אם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בחיטוין' ובעיני' דין' י"ח כ"א ברי' ואל' וכו' חוסיו' כטע' רבינו חם שאם הוא ירא שלא יוכל לעמוד בחיטוין' הרי' זה גם כנה.

כ"י עי'ן ברע' זקנים ככעיל' החס'ם על קרא דאין את דמכם למטווייכם, וכן כבדן הבית כדוד' חס' קניו, טיש' אומרים, ועי' גם בירד'יק על שמואל' א' ל"א ה' טע' כענין זה והחרי' ודנו' שם בענין מה ששאל' דבר את עצמו וכל' רבי' המורים בענין שאלו' ועי'ן עוד כטע' הגדולים בענין ר' יתורה, כן הראי'ם שהביא עוד מקורות בענין זה.

והים של קילנה על כ"ק פרק החובל כ"י נ"ט חס'יק שאסור להרוג את עצמו על ידי כעשה ככמו כעשה, וכן ריב' כהרשים ומהרי"ם כחסי' שם כוף ע"א ע"ב ד"ה אל' וכו' (אבל הרי' שם להחית' של עצמו את הבית כדו' שישוף).

ועיקר' בחס'ם ככוף חזקת' הבתים ברי'ה דין' וכו' דמבטאי' שאסור לנטע' את עצמו כמנחת' פדו' ריב' אציל' כטי'ם לחוסים שלא יעבור געלולם ברחם, ואיכ' לכו' כל טע'ן שאסור' לו להרוג את עצמו, ורש' לחיות.

ח. בענין אם רק המלכין אדם כשר אין לו חלק.

והיכבדים ככ"י מהל' חובל' ומוק' הרי' כזה וז"ל, ואסור' חמסי'ם הראשונים שכל המלכין פני אדם כטי' כייסאל' ככרבים אין לו חלק' לעולם הנג' כעיל', וכענין' כייסאל' מקבצת' על כ"ק דין' כ"א כ"א ברי' וזה אמת' כייסוד' בריים' כטעם כטעם המארי'

חז"ל, וכבר אמרו כל המלכות בני תבירו וכו', ומכל מקום נודלו המהרים פשוטה באדם כשר, ויראה לי כבודתם שאם חלבונו לזכות תכחה בני שיהיה יעובד מן בניו שלא תשא עור, רשאי, ומהא עליו ברכת, והכל מלי בנות חלב, והרי נאמר ויראת סאלקך ע"ל.

והנה לכאורה נראה דרוא חז"ן שיש לפרש טעמת הריבנים הוא לזרעא אפיקורוס וכן דמחה לאבדו כמו שכתב חלק וכו' מן טעמת, וכל טען שמהא להגליט, ואפילו שלא לשם תוכחה.

ועי' במדעי אפיקורוסין דף ל"ב ריש ע"ב שכתבו ודענה לזכות ולזולת אדם רשע, ובא"ש שם אהא רק דמחה.

וענין אפילו אם אמר אפיקורוס, רק שאינו כגור עשה מעשה ע"ן, לכאורה נוחו לכוונה לפי מה שכתב בארית אלוהי בני קדושים עובד וזמנה נכחה את עמיתו ורשעו את שבען בחרו ונצחו, ודא על זה נא קרא ולא תשא עליו תשא (סו"ט מנרי"א י"ט ר"א) רק להוציא שכלמיטו לשם תוכחה, וכדברי הארית אלוהי נמצא במה וכו' אלוהי וכו' פיר' י"ח בדין ד"ה לו חל' וכל כענין ברוך המקום וכו', והבא בבארו חלכה ב"י מרח' ב"ה אכל וכו'.

והרש"ן בידר סי' קנ"ז כתב שאין חובב להפריש ישראל מוכר באשורום, וא"כ לפי יוצא שיה' קלאר שכבר ע"י אן חובב להפיקו, והנהו מוכרם שם חבה על דמי של הרש"ן, ומכא שיהא שפער בשנוג בדאי' צריכים להפריש

אפילו ישראל מוכר, רק טעמת הרש"ן הוא לישאל שאם עכשיו לעבור כפוד ואפילו אם אינו מוכר, וגם לפי רבינו יוצא שאין חובב להפיק את מי שעבר כפוד, והנה ע"י לפי המדעי הריבנים מ"ל חובב וזכ"ק שם דאחיי וזקק באופן ששלטנו ברבים, וכמו שכתב דוא עצמו כפוח פיג מ"ל חסובה, והריבנים חזקת רש"י אהא ברבים ולא ברבים.

ט. ענין את חסובה מועלת.
בב"ב דף י"ח ג"כ אמר רבי חנינא כל הוורדן לנעמם עליהם חז"ן משלשה שוורדן ואין עולין, הבא על אשת איש, המלכות מן בחירו ברבים, והמכה שם רע לתמיד, וכמה שם חז"ן, אן לפרש דאין עולין לעולם ודא אמרין בספרן (ב"ב ג"כ ג"כ) הבא על אשת איש י"ט לו חלק לעולם הבא, אלא הכי פירשו כל הוורדן עולין מדי ואין אור של נעמם שולט ברו וכו', חז"ן בני שאין עולין מדי, אבל יש מהם נעמין לעולם כגון המלכות ע"י בחירו ברבים ואמר בספרן אן לו חלק לעולם הבא, ויש שגולן לאמר י"ב חרש כגון הבא על אשת איש, ודמספס רשעי ישראל בגנותם י"ב חרש, א"כ מלכות נמי נזר דאין לו חלק לעולם הבא אדם נדונים ויזר מ"ב חרש אלא לפי ר"י חרש לא חז"ן ולא נדונים ויזרשים בלא שובה ובלא רעה, ותחא השתא ולא חשיב מיני' ואפיקורוסים שאוהם נדונים לזרדי דודת ע"ל.

ב"ב בספרן דף י' ע"ב חרשו את קישויהם על אשת איש באופן נאח, ויזרזו וטא דארמון שהבא על אשת איש י"ט לו

חלק לעולם הבא היה זה איירי באופן
שעשה השומה.
והנה בחורא מיטרא נפא בביתן דין גיש
ע'א סם סיינו שהלכין מי חבירו בריבם
אין לו חלק לעולם הבא והיה מיתקן
שאמר דין המלך צדק שבאב על אשת
איש יש לו חלק לעולם הבא אבל המלכין
מי חבירו בריבם אין לו חלק לעולם הבא,
ולפי חסי כמסותה היה הברעל אשת איש
איירי בקשעה השומה, והנהת מהו יוצא
שהלכין מי חבירו בריבם אין לו חלק
אפילו באופן שעשה השומה, והיו שלא
בדברי הרבנים סוף מ'ג סוף' השומה
שמה שאין לו דבר שיעשו בפני השומה
וקאי לודיא גם על הלכין שהחזיר לעיל
סם ונתיין סם בכסף טענה שהיא מקור
לדברי הרבנים מהבבלי, אבל נאמת
כלשונה של הרבנים אינא בירושלמי פ'יא
רמס' פ'א סוף' היא דאיתא סם א'
כעשעה השומה אין כל דבר עומד בפני
בעלי השומה, ונה רבתי ונה על השומה
בבבלי דרית אפי' וכו' וביא כן
מהירושלמי,
ברם יש לזרות את הריא' מביט' סם,
דהא תהם איירי באלו שדוח מביט' אתו
על המשעה סם בה סכט, ואי' יי'ל
שנמכין לומר להם שהובעל אשת איש,
כמעט ע'ל, שיעשירי השומה, יש לו חלק,
אבל המלכין כמעט שלום, שאינם שבים,
אין לו חלק.

י. **דברי הספר הסודיים**
ובספר חסידים באות ניד כהב ודיל.
עוד היה רבחה שאנה נגזרה לעינים
והעשש נזול מאו, והנבית קלה (בעש

בני אדם, והמורה הוא למעלה, הוא
הברטה, והמביט מי חבירו או כעשיר כפני
מי שמתיישב ומעשיר, שאלו היו הורגו
והי' מסכל מיתה כדי שלא יהי' מתיישב
וכי' עכ"ל.
ובאות חריב' כהב ודיל, אם בייש
חבירו, ולא יטע אדם ולא יצא ודבר
לחור, והי' יתכן ודומה למי שטול מחבירו
מטון והשיב לו כיר ויעשיר כעט, ככל
מקום נבר על לא הניול, ועל ואהב' לרעך
מטון, ומני כן לחבירו לא תנביר, כן זה
למי שבייש ולא היו ידוע אדם אף הוא
עבר על ואהב' לרעך מטון וכו' עכ"ל.
ובאות חריב' כהב ודיל, ימיל אדם
לשקר כדי שלא תבייש חבירו, וכשישקר
יעסק לענות כדי שלא יהא כל כך
שקר, למה' כי כעשיר שאמר ואנתו
והשבנו שישו נבדוה, ושמאל חקנו אבר
אני הוא שעלתי שלא ברשות, כדי שלא
להלכין מי אחי, אבל במקום שאחז חוטא
מלביטם פניו כמו שאמר א' ימני לשונות
לפניו ושאל לו אם לא ייע' הלכות
שחיה, היו אפי' שמתיישב אין הוסיפין
לשאלו אותו למה שחט' כי לא היו לו
לשונות עי' שאמר לפני חכם הלכות
שחיה עכ"ל.
ובאות חריב' כהב ודיל, שמאל ויחייב
לה (לאמר) וכי בושחה לעיני' שאפי'
שאמר היה והיחייבו היה אין בידו
למישה, אמרו לבייש את הנכבד ואת
השטחה ולא את בני, ולא יבישה על חכם
עכ"ל.

יא. כעשיר כהב זה 'רבי'.
הנה דאיתו כספי פנחה הלכות בול'

מלכין מני חבור באת ג' שהביא מחפרי מנוים שהכונתו כאן ביריבים' היא לישלטה עם זה המבייש, דהיינו עינים מלכה המבייש, כמו כספס שמונה מיהוי.

יב. בענין המבנה של החמור.
בב"ם דף נ"ח ט"ב אפר רבי עניא מל חוורין ליתגם שלים חוץ מג' שידורין ואן שלין ואלו הן רבא על אשת איש והמלכין פני חמור בריבם המבנה עם רב לחמור, ומכנין מכה ודיון מלכין, ומתרגמן אפי' דרש ב' בשמי' ומשישי' ברה דרש ב' וז"ל, כבר הוזגל בכך שממיה אחרו כן ואן פניו מלמנות המל פקוס זה להמליכו מחמור ע"ל, ותנן והמבייש בבי' מל' וטעמה דרין כהב וז"ל, ויש עבודת קולא פאלו ואפשי' אפרו המבייש שהרגיל בתן אן חלם חלק לעולם רבא ובי' ואלו הן המבנה עם לחמור והקרא לחמור בכניו והמלכין פני חמור בריבם מבי' ע"ל, ודוד המלך טענה (בסוף רבינו עם שכתב ואפשי' ובי') למי שטונת הרמב"ם במה שכתב המבנה עם לחמור הרי רבא לויכא ולא דש ב', אלא הרי הוא המבנה הראשון, וכתנן הרמב"ם במה שכתב הקרא לחמור בכניו הרי הוא אפי' לויכא דרש ב', ב"ב ע"ב, קשה למה פרש הרמב"ם גם מבנה וזם מלכין, ולא במי' אפרקין של ויכא שלא דש ב', מבנה הינו מלכין.

ואלי י"ל דמי שטונת הרמב"ם במה שכתב מבנה הרי רבא לויכא שלא דש ב', אבל מכל פקוס י"ל דהיינו באופן שאינו עם רב, וי"ל דלרמב"ם פנה צדו זה אתו נגלל בחמורין מני חבורו בריבם ששים

שכן הסתם אמן פניו מלמנות על ידי זה, ומשום הכי מנה אותו לחמור (אבל הוא מיהא צ"ל דהיינו באופן שהוא מחמורין לעצור בזה, דהא אם לא כן לא מיר קעמרו, ולעולם פיר' חלקות אבא, הוא תעורר של המבנה עם לחמור, ודרינו רבא שאינו עם רב, רק שלא דש ב', ועד תעורר של הקרא לחמור בכניו שהוא תעורר של זמני, דרינו רבא שיהא עם רב רק כמבי' דש ב', ומבי' קמי' הוא מחמור, דרינו רבא שיהא עם רב, רק שיש ב', אבל לעולם הוא חרין שהו יטילים לחמור באופן שלא דש ב', רק שאינו עם רב.

אלום אפי' שאפשי' למי' כתיב' בריה הרמב"ם מאור' שלא כהב המבנה עם רב, אבל מי' כספ' דריבם פניו בפניה לא תעשה את כיה שמנה (חוץ מלכין) גם המבנה עם רב לחמור שהוא מחמור מכוני או הקראו בכניו בכניו, וכל דבריו שרין קשה ומבנה הינו מלכין, והנה את רבי' דריבם (באוח' יש לויכא ולמי' טעם שכתב המבנה עם רב שהוא מחמור הראשון, וחמור מחמור הוא המבנה הראשון, אבל הקרא לחמור בכניו אינו ברי' ב', ואפילו כשנינו עם רב, רק דרינו מחמורין למי' קשה ולא נקי' ואנשים מננים אותו על עם מלאכה, והוא עושה כן מי' לכוותו. מיהא על תעורר הראשון קשה הוא מתיב' בבוזא שכל ויכא שיהא עם רב ויהי' הוא ראשון שטעמו בכך "מבנה הינו מלכין", ועד ודתיצור השני אפשי' לרשע גם את תעורר

הארשון שהוא עיר של שם רע וגם הוא הארשון בממזר בכך.

והנה רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' את קיס כהם ודיל, ועוד אמרו כל

היהוים לתלום חזק מג' שידורים ואים עולם, הולכות מג' הנידו בריבם

והמכה עם לחימו והבא על אשת איש, הנה כי דימו הולכות מג' הנידו בריבם.

והמכה עם לחימו, כשגם הוא מלכות פני לא רבה על אשת איש וכו' כפיל.

גם על רבה יש להמנה, הוא לדידי מבווא כומי שהמנה יחייא אפילו כשאין

הלכות שים כי אם לא כן מנה ויחי מלכו.

ועין עוד כסאיו על המטה באבות בדיה ובה הכל מטה ויחי, הולכות מג'

מביא בריבם ובכלל זה נזכר בפרק חלק הקודם לחימו בבינו והמתכבד בקלון

מביר וכו' כפיל.

ויהי זה את יוסף ויהי איש מעלתו רגז' (ל'ט"ו ב').

בענין הצלחה של יוסף.

הנה כהנה ויהי זה את יוסף ויהי איש מעלתו רגז' וראו ארמו כי זה אתו וכל

אשר הוא עשה זה מעלתו בידו וכתב רש"י על זה וכתב וירא אצלו כי זה אתו,

שרא שם שים שמה ביה, הנה ויהי שלא מי ישיהו כן על זה וכתב בהוספס

הארשון ויהי זה את יוסף, ונראה ויהי ששים שמה המנה היא כששטו ויהי

שהי לו שישא ושריא, אבל בהוספס קמי או אפס לריש כן כי יודו כותב

שאריו ראה שכל אשר הוא עשה זה מעלתו בידו, ואיך מה הוא המנה באי

וכתיב בוישא דקרא וראו אצלו כי זה אתו, ובעיני עיל' מניל' שראה ששים ששים

שעור בפיו.

ויש לעין למה כשהמנה מנידו אך משיפס המכלל עליו המנה מנידו שהוא

ראה שכל אשר הוא עשה זה מעלתו, כלומר שמישהו יחיה את המלכות

למקרה, אבל לא כותב שמישהו ראה שהוא איש מעלתו.

סודו יודו מה שאמר אנשי, וכן שמישהו שאמר הנני מבריק ויחי, שכמו

שבין שאין נחמים המלחה כן השמים לא יעודו שים עשות והמלחה של בני אדם

מיד המלחה, אלא המל' יחיה ויחיה כן הוא לויק, ויהי שמישהו שגורו לו המלחה

כן השמים איך אפילו אם יעשה כל המעוה שבעולם ויעשה מה שראה ששים

לויק, ממה שמישהו שמיכל השנה המלחה, בכל זאת המנה לו המלחה.

ולפי הנזכר אילו יש לפרש שמהות המנוקד הוא כן, שהמנה זה שמישהו כן

מבני את המעוה הנכונה המבאית ליה המלחה, והמנה נכונה לו המנה לעשות את

המלחות הנכונות, וזה המנה באי רכתיב שהי איש מעלתו, אבל משיפס לא

לא ראה בו איש מעלתו כי לא היה חכם להבין שהוא הודו הנכון, אלא בעיניו היה

נראה שיוסף עשה בידו לויק, ממה שמישהו לעשות בידו המלחה, והרי אמרו

חז"ל שלמי שהביע אלו יוסף לא אהיה לו המלחה כל כך, ואיך חזקן שלא

אפשרו לו לתעב עצמו אל המנה המבונה, ואיך בודא חכם שיוסף אינו

איש מעלתו שהמנה שלו אכן נכונה,

ומאחר שכלל זאת ראה שרובי מעלות
כדי יתן אצלו שתי עשרות מה שבנינו
הי נראה כשעויות בא פושט למקנא
שכל אשר הוא נשמה הי מעלות ביהו,
לומר אפילו אם מטבע הדברים לא הי
הרוב צריך להעלות, ונודך חרשים כעת
ברובי המפריים על המסקים תגיל
שביארו כאן.

מקץ

חזקו, ואולי היה זה בגלל שמנשה היה יותר גדול מאפרים ולכן פן התם הוליד את מכיר לפני שאפרים הולידו.

מיוזל יל גם ביאור אחר וכוללת.

הנה ידוע שיש ב שורש של עובדי ה', א; צדק שגם בחינתוהו אדם את צדקוהו, ב; צדק שלטו המראה החיצוני שלו היה הוא הרוח, וכל צדקוהו נוספה הוא בטובו ושלטו טעניו הבויות, ואדרבה, חוזרו החיצוניות, הריקו לביטוי והתמנות, אדם מודיע על מדינתו.

באמת מענין מרעב ויפק והמנחה של

טני המנוים תיל, שהיו יפקה היה

המנויים אפי צדקוהו היה ניבול על

חינתוהו, אבל ויפק היה פן הסג הטני,

כי חינתוהו היה של מרעב מכיר, שהיו

רבי טניו, ולביטוי היה לביטוי של

מכיר, לא, ראי פלו את מדינתוהו

הנדולות מנדות ה'.

וגאה ער טנם אפרים ומנשה היו

שמיים מה אחר מהטני, כי היה על הפסוק

כי המליך בתמי' כתב רשי' שמחלין היה

מנשה, ויה שמנשה היה מליך במצרי המלך,

ומנחמא פקן ה' אוא שמנשה היה ארש

שהי' מנחה על מונו של ויפק ענברי

בבראשית מי' טו, ומיד א, ומיד ג,

ובודאי היה נראה כמו ויפק בחינתוהו

שהי' המכסיה לא הכירו שהיא מכי' יפק

אפיו, והיה קר במנשה מכיר פן, אבל לא

מכיר פן באפרים, ואדרבה באפרים מכיר

לויפק, שהיו על הפסוק של ראברי לויפק

כי נשנו אלקים וגו', כי הפרני אלקים וגו' (מ"א, נ"א - ג"ב).

א. חילוק יסודי בין מנחתו של

אפרים למנחתו של מנשה.

הנה בפקן מה יהי כתיב שויפק ארא

ל'אפרים בני שלטיים (ג, יג), והמנחה

היא שראה את נבדי אפרים כמו שטי'

הציי' בהמפק ובר טם, ותר כתיב טם

שיגם בני מכיר פן מנשה יולרו על כרבי

יפקי' והקטנה טם תציי' למה היתה

התורה מנדה גם על נבדי אפרים וגם על

נבדי מנשה ולא כללם היה, וכן טם תציי'

לומר שמה ויפק לראות את כל נבדי

אפרים, אבל לא זכה לראות את כל נבדי

מנשה אלא רק את בני מכיר, ולכן חילוק

המכנס.

מיוז לכאורה יש לומר גם טעם אחר

למה חילוק המכנס, דהא אראה כתיבם

טם שהמנה ב'ולדו' הוא שטרולו על ידי

ויפק, ואיך לפי' ויל טאט נבדי אפרים רק

ראת, אבל לא כדלו' והשי' חילוק המכנס.

ומנחה ויפק טני טעמם למה

חילוק, א, מנשה טלמנשה ארא רק את

בני מכיר, אבל לאפרים ארא את כולם, ב,

מטום טאט נבדי מנשה לא רק ארא אלא

גם כדלו' משי'כ את נבדי אפרים רק ארא.

מיוז אה נפא טעמא כפי למה לא כדלו'

גם את נבדי אפרים, ולכאורה ילי' שחינו

מטום שלא הפסיק לראותם מנחיים לולי

חזקו, אלא רק את נבדי מנשה ארא בניל

הנה אבן הלה (בית א) מישיי שאפים
 חי זה שאמר לו כן כי חי רגיל אצל יעקב
 אבנו בארץ נטון ללכוד תורה, וחי רק
 באפים בעינו כן, אבל על משה לא נאמר
 כן.
 ומה יש ספק למה חי ללחץ ולחיי
 שלמי שבו יעקב אבנו למערים גם אפרים
 חי בלחי, וכן לאחי שבא יעקב למערים
 גם משה חי רגיל לפני בנימן, מיהו טוף
 שף בעינו שרק משה נחבר כמליץ
 ומסרה ל בית יעק, ושרי אפרים נחבר
 בני שרי רגיל לפני יעקב אבנו בנימן,
 וברוא רברים נרולים אים במקרה אלא
 טעמא בעי, והטעם הוא כמו שהסברתי.
 מיהו בעצמי מתחנא חי ר טעם אפרים
 ובג משה חי ויטעים ועוסקים בחורה
 לפני יעקב כמסך השבע שורה ענה שחי
 מעשים.
 ובמסך נראה שישן זה משה גם
 בהמטה שלהם כי ביום כן שוקף קרא
 למשה בשם זה על שם יעשן אלקים את
 כל עמל ואת כל בית אבי, ובמסך כשראו
 את משה ראו כשיאות של יעשן אלקים
 כי לא חי
 כי עמל מיהו של יעקב אבנו אבל את
 אפרים קרא בשם אפרים כי הפני אלקים
 בארץ עמ"י (מ"א נ"ב), ובמסך כשראו את
 אפרים ראו כשיאות של יעשן אלקים
 בארץ עמ"י, כלומר שראים שהקב"ה
 הפנה את מוחיו האמיתיים והפגמיות.
 ואולי יש גם לכא קנה על חי זה למה
 הקדים יעקב את אפרים למטה לויטה,
 וחינו משהו שיעקב, אבנו הרביעי שרבו
 של אפרים הוא מעלה וחי אפים שורכם

של יוסף ומשה חריפה יותר, ולכן שם את
 אפרים לפני משה.
 והמטה יש לוחשי על כל גי'ל, דמה
 יש מנה מסוימה בדיכו של משה שאין
 בדיכו של אפרים, וחינו משהו לוחשי
 הבנים כי לפני שהבנים שורכים על זרעם
 אין הם מבינים ומחייבים מהמשימות
 הנדרשה של האבא, אלא חי הם דואים רק
 את החינוכות, ומכילא חי הם עלולים
 להיות מושפעים מהחינוכות ולפול
 ממוריהם והם רופי י"ל שלכן טיפל יוסף
 עצמו בחינוכו של בני בכור כן משה כי
 הם היו צריכים טיפל מיוחד ומסורה
 יחידה כי הם היו סכנה יותר נזולה בתוך
 בנייה ממה שהיו נכדי אפרים בארץ נטון.
 ובכל גי'ל יצא להחינוכות של יעקב
 ואפרים והם מנסים נטיות החינוכות
 והמאמץ לאמה רותנית, ואילו
 להחינוכות של יוסף ומשה לא ויתה
 מנסה חינוכה מאמיה, וקבי כן
 נאריך בקורה זו.
**ב. החשיבות של קביעת מנסרת
 בשמרת לזרבים רותניים.**
 והנה כששואלים מיהו להם ארץ קפיד
 על המורה, ועל ליכוד בתוך הישיבה
 בתוך בית המדרש וכן על החפיות
 בישיבה, בתוך כלל החשיבה הוא ולא
 טוף טוף אפי לומר, וגם המלך בעיבור
 כראו, ובמסופ של דכי אני המלך המקוד
 מלא, ואיך למה זה חשוב באיזה זמן
 ובאיזה מקום, מיהו צריכים לזכין שאפילו
 אם מתקדים המקוד מלא, אבל אם זה כלי
 המנסרת והמקבלות, חי זה בגדי החיץ של
 משה, ואחי הדרך הזאת מחשבת גם את

הנה אבן הלה (בית א) מישיי שאפים
 חי זה שאמר לו כן כי חי רגיל אצל יעקב
 אבנו בארץ נטון ללכוד תורה, וחי רק
 באפים בעינו כן, אבל על משה לא נאמר
 כן.
 ומה יש ספק למה חי ללחץ ולחיי
 שלמי שבו יעקב אבנו למערים גם אפרים
 חי בלחי, וכן לאחי שבא יעקב למערים
 גם משה חי רגיל לפני בנימן, מיהו טוף
 שף בעינו שרק משה נחבר כמליץ
 ומסרה ל בית יעק, ושרי אפרים נחבר
 בני שרי רגיל לפני יעקב אבנו בנימן,
 וברוא רברים נרולים אים במקרה אלא
 טעמא בעי, והטעם הוא כמו שהסברתי.
 מיהו בעצמי מתחנא חי ר טעם אפרים
 ובג משה חי ויטעים ועוסקים בחורה
 לפני יעקב כמסך השבע שורה ענה שחי
 מעשים.
 ובמסך נראה שישן זה משה גם
 בהמטה שלהם כי ביום כן שוקף קרא
 למשה בשם זה על שם יעשן אלקים את
 כל עמל ואת כל בית אבי, ובמסך כשראו
 את משה ראו כשיאות של יעשן אלקים
 כי לא חי
 כי עמל מיהו של יעקב אבנו אבל את
 אפרים קרא בשם אפרים כי הפני אלקים
 בארץ עמ"י (מ"א נ"ב), ובמסך כשראו את
 אפרים ראו כשיאות של יעשן אלקים
 בארץ עמ"י, כלומר שראים שהקב"ה
 הפנה את מוחיו האמיתיים והפגמיות.
 ואולי יש גם לכא קנה על חי זה למה
 הקדים יעקב את אפרים למטה לויטה,
 וחינו משהו שיעקב, אבנו הרביעי שרבו
 של אפרים הוא מעלה וחי אפים שורכם

לדרך, ומבחינת מסוימת היה בשביל הדרך הזה צרכים כוחות יותר גדולים מבשביל הפקוד בתוך המסגרת, אבל היה כבר הורה וכן שהפקודי בדרך המסגרת התקבלת, והיה הדרך של יגיעו המורים, פעולה יותר, ולכן דיושם את אחרים לפי מנהגיהם, ואזים שאמורים ומנהג מרובה אודות מסגרת של לבוס ושפה ומראה חיצוני, אבל יש ללמוד משה לכל מיני מסגרות ומנהגים, שהמנהגים בתוך המסגרת התקבלת, שרישם שמה, והיה יש שם מקומות ששטעו את החשיבות של מסגרת, דעוין בריה דף ט"ז ג"א דאמרינן שבראש המנהג אמורים מלכות ומנהגת ומסורת כי צרכים למחוק את הקבית כדי שיעלה והיה לשוב, וכתב, ששפר, והריבויא שם פי שהמנהג הוא 'במה' מלכותיות, אותו, והמשובה הוא בשפה, וצ"ע למה צרכים שופר כדי להמליכו הלא מלכותיות אותו בלב, מהו להגיל ידוא כי כל ענין וחתי מין מסגרת נעשית, וללא זה או אפשר כמעט להשתדך להענין הודות, כי אנו מלאים נעשיות, ולכן גם כדי להמליך את הקבית צרכים להבציא מסגרת נעשיות, והיהו שופר.

וכבר רדשו חז"ל בספרי כבר ואת הבחינה ב"ו על א"ש דה' נחמד ונרבה ל"ג (ב' שאלולא דה' נלומי המצות המעשיות) ונתנה ענה, אן אדם יכול לעצול בדי, והיה נמי כהגיל החיים מסגרת נעשית, ומבחינה היא שהחזרה שיהא אש צריכה מסגרת נעשית של מצות נעשיות.

מראה שכלן חיקוי ברבות הנתון כדי

לומר את ה' וליראה כמעט ומעשי' המביט בפי' מהל' ברבות, כי אזים שבירות הקודמים לפני התקנה היו יכולים לעשות כן כלי מסגרת ומשגב קבוע, אבל מדידת המדינות חובטו לתוך מסגרת נעשית, והיהו המבטות של הבריות, כדי שיוכלו להשתדך להענין הגל.

וע"ז בקדושה לוי ברוביו למבטות באופן הני שכתב בענין למה נעשיות נקראת נעשית, ולא היה נעשית ניתן מנהגו לעשית נעשית, ואז"ל למה איבדו שם זה למבטות, ומכאן וז"ל, אופן ג' הוא על פי דברי הרמב"ן שפרש על פסוק (שה"ש ב' ד' כה העזר ומה העזרו את הארבה עד שתחפץ, ופרש כשכניע לאדם אתו התעוררות של יראה וצרכה להבציא ביה, אזי חזק ומד' יראה לעשות לה' כל, והיה שישע איה פגוע, והיהו שאתן צדקה או ישיב חיקף ללמדו ודומה, כי ידוע שהתעוררות הבאה של האדם בפגוע פגוע הוא אזי הנשפע עליו כלפניה, ומקרא ברבות נעשית, אזי צריך האדם להלבישה כגוף כדי שיהי' לה חיזוק ומסמך ולא יהי' מוטת חזו כיווד לבטני מד, והו שירוש המסוק מה העזרו ומה העזרו את הארבה עד שתחפץ, כי חפץ הוא מלשון כלי, והיהו ההתעוררות הרהא שבא אל האדם צורך ותיק ומד' כל, והו עד שתחפץ בעלי (של הרמב"ן) אף שאין זה לטוב משה, והנה בשעת סתן הרה, שהי' בודאי לישראל או התעוררות גדולה, ולא הי' להם עדיין שום פגוע לעשות להתעוררות כל, מובט לטוב שהיו מקיימים מצות ה' ובללא שהיה ברציה שלא ליגב בזה והם היו נעשית מליגב,

ובכמה הוא היה עשיר כלי להתעוררות, וכל עם זה נקרא כעם עצרת עבלי.

ג. בענין יסוד המהות של פויטיים.

ותראה שיהיו גם יסוד המהות של פויטיי הויטיים, ואבא רבוי, דונה האבן עזרא בקהלת המחילה פרק ה' כמע ארבע השעות על דרכו של רבי אלעזר הקלירי בפויטיי, אהאן בן הומוניור הוא ישרא ממוטלם ככללי וקדוקי ומכניא במבט וחישים של מלים שארן להם יסוד על פי כללי וקדוקי, ויבוא למשל את המלה "אנטיכיה" כחיפוט של שלפי מלגותי בראש המנה אנטיכיה מלי וכו', ויש עוד דוגמאות רבות, עד שאפשר לומר שישן שם פויט הוטיי במילואו על כללי וקדוקי.

כיום באמת צריכים לבאר את כל ניניך היסוד של הוטיעה זו של הוטיעה פויטיים באמצע הפעולה, וכו' דנו הראשונים אם מיקרי הפסק אבל על כל פנים נראה שהיסוד של פויטייה הוא שטרוב החלבוות והתפעלות היטיי, יבא היטיין מחוץ למסגרת של הממולות המוקבלות, וישנה פעולה נשפאת שלו, ולמה דובר ודנה לשיין חסר ניטון ומרוב ויש חיי הוא מוסיף חך כדי שיראה חיים שבאמת אינם חלק מוטיעון, וחי' הוא יוצא מחוץ להמסגרת המוקבלת של הטיעון ולעג קט.

ז, וגי' כחסי' במתנה דן י' ג' יב' ביה וקלי' וכו' שכתבו דריל, שהוא ניב אלפיי חקיקה זה מה הוא דר' בדי עשני' וכו' וכו' ככל אמת וכו', מה קרא קינתו היטיי, ויטיי חקיקוים על פי הדי' המסמלם לו יטי' וק' קינתו חסר היטיין כעליל, מהו מהידי' עזרת

דגם היטיינים פורב ויש יבאו מחוץ למסגרת והיטיי ספק ששלמה.

ולפי זה אפשר להבין גם את הוטיעה ג'נרל של יצירת מלים כלי המאמה לכללי וקדוקי, וביטויי ההפסקה הוא שמיכס המרובות יבא היטיין, מחוץ למסגרת המוקבלת עד כדי יצירת מלה חדשה, וחי' כל המהות של היטיי הוא קפיצה מחוץ למסגרת.

ולפי מה שביארתי יוצא שפויטיים הם דוגמה דרוך של נשמה, וחי' היטיי הפקוד מחוץ למסגרת, וגי' באבן עזרא שם שהיטיי עוד על ר'א הקלירי למה כתב במסגרת מוטיי סוק מי שנודול בחוזה ובקי כשיים ומרטיים כפיין את רבויי, מהו אולי לפי רבויינו ג'נרל יש להבין גם הוטיעה זו כיצאא כן המסגרת המוקבלת.

וכן יש להבין את רבויי המרילי בענין זה, דעי' במרילי בנתיב העבודה שכתב דריל, כי היטייית צריך שיאמר אותם כמסגרת הכסוב לב, שהי' נקרא "יטייה", והיטייה באה סתם כמסגרת, וכל אשר הוא כמסגרת כרבי וכו' כיום חסר היטיין, באשר לכו של האיטיי ממה אז הוא כפליג רבוי, וכאשר הוא כפליג כשמה, הוא גי' כי מה שארן הוטיין כל כך טוב, וכל זה כשכיל הפלגת היטיי והוטיי וכו', ולפיכך המצא כי כשעו של פויטיי שיה' יבא חסר שהוא היטיינים

יטי' יטי' לא נראה שהי' מה חיל, וגם היטיינים אשר חקיקים את היטיינים חיי' חילם כעל יטי' אלפיי חקיקה חסר היטיינים כעל, והיטיי חקיקה יטיי' בארן יבא חסר היטיינים שמה אחר היטיינים היטיי.

הפלגה ביותר ולכן הופיע סטלין בלשון מאד מאד וכו' עכ"ל.
 סירו אח"כ נתייבשר שאולי הנכון הוא דרך הפסית, והיטי שהמרות של פיינשטאן אנה בנוד הויתנו וישאם מהמגרות, אלא ארובה היה זה קביעת של סגרת, ודיינו קביעת מסגרת בסגול הרושבים שלפני כן לא היו להם מסגרות אלא היו מסורים ללב כל אחד, והיה זה כעין ברית הנתון שכתב והמביט בפניו מילי כמרות ה"כ שמונעו כי שיטכור אדם את הנהיגה ומהי כי רלעני התקפה היו וזמרים פענעם את ה' המיר רק שאח"כ נתממשו הלבנות והזרעו למסגרת.

ולפי הדרך הזה יבוא שארבה הפיזיים הם כמנה של קביעת מסגרת, והיה הם דומות הדרך של אפדים, ודיינו הפקוד בדרך מסגרת מסוימת.
 ויש להביא רא"י לוח משיית הנאמים שהביאו ותיס בברית דף י"ב ע"ב בריה וחלמאט שאם שכן לומר וזכרו לרויים (נראה שיש נסמן והנאמים בדרך לחווי והתחלל, ואילו וזו המושבים בנוד יציאת מן המסגרת איב לא היה שרף דרך כזה של לחווי והתחלל, אלא בעל כרחן היה זה בנוד קביעת מסגרת, וס"ל להשיטה הגיל שהי להם להנאמים מן למן את החופסי שלום לנח המסגרות שקבעו חו"ל ע"כ רלעשו חלק המעבב.

ועם הייתי אצל הוב סך ואמרו לו י"ה"י הראש ישיבה טובי שאין כמנו בנודות אלו לנמן פזיטים או קיטת חרשים לכלל ישראל מניקי לחונתן בארצות ובדוכות, ואבר לי בנקיטת שכן הוא מברו ושאלתי יחלל הראשונים עשו

דברים כאלו וגם להם לא היה חכם של חכמי הטיטי, ואבר לי שהראשונים הם ענין אחי ואין לו מושג בכתם, ואמרו לי ויהי הרבי מבוטב והנחן קנה על החונתן בארצות, ואילו היה בארצות לראש ישיבה שהוא כתם אהלה לעצמו ושואו אומר אהלה לעצמו, האם ישיבה היה בא אילו טענות, והשיבו ילא, כי הרי המיר בעשוי שאנשים החפלו להקביט מלפנין עצמם, ושאלתי טוב ידעם אבוא אנה ואבוד לחיבי מבוטב, וקנה שכתבת מוצאת חן בעיני וגם אני רוצה לאמרת, האם היה הראש ישיבה בא טענות עלי, וגם על זה אבר שלא, ואמרו לי שלפי דעתי כך היה גם הראשונים, ודיינו שלא נמנעו לנמן את הושיטים במד הקנות, כי באמת לא היה להם כח כזה, אלא שהם נהמו מה שכתבו כל אחד לעצמו, רק שהנניסו מה כל כך הרבה קודמה עד שכל כלל ישראל עזו אחיהם פענעם, אבל באמת לא היקנו אחי כבוד הקנה דומה מה שהנניסו הדיים והקניט הקנות, ואבר לי שהוא מושג מה שאני אומר אבל שארעו שהראשונים היה באמת כה, ושואו האמת, והי' שמעט שהחבין לומר שאמרת הירקו, וגם יקבר הוב סך, שהוא בנוד הקת, מובנים רק אם אמר שהוא בנוד קביעת מסגרת, אבל אם הוא בנוד יציאת והקניט חן למסגרת מה שרף לומר שהתקנו שיעשו כן.

שרי כספי הרושם לר"י ברעלוי נעמי נגד בחו"ל, פזיטים אלו שמונו הנילים לתימרתן, חיי לא ליבנות שאמרו שלא נתקן אלא בשעת השמר בלחוד מפני שלא

הוא ימלך למוצאי ימינו ויהי זהו מורנו
 האומים על ישראל של למקח בחרה,
 ועל כן היו המים שביניהם מתקני לתן
 האין הלכות גן בזה הלכות שיש מים
 והלכות שבתות וקריית המועד בדין
 שבתות הדרות הדרות ויחיים כגיל
 וכען זה טובא בשם רבי יהודאי ואן שנה
 שאמרים שפע ישראל בתוך קדושה של
 שבה היה זה כמות ספר, כי נהו על בני
 ארץ ישראל שלא לקיים את המצוות והיו
 קריון אוהו דוד עובד בתוך קדושה. ולפיו
 יוצא דלא חבונטו גניל, דהא יוצא
 שאמירת חיטים אנה דתף של הקפוד
 מחין למסרת, וכן אנה בודי קשעת
 כמרת, אלא ענה והמבולה נגד מירות
 הרים.

ברם יל שכאבו צריכים לרבינו גניל,
 כי ערין און בודי הספר הועים כי
 להכיר את הקנה האומים לומר כון וכינו
 לחיים וכו', וכן מושים שכתבו בארעות
 שלא היו כום ספר, וצ"ע.

ובענין מה שכתבו המיטינים בלשון
 מספר, יש כשרות שער אמרים כי יוצא
 שכתבו דניל, ולזה הגיע לא כתבו בלשון
 שכתבים הכל, כדי שלא יבוא המצרים
 והשוללו אלו החמילות לגיא שלהם, וסי
 שרדנה ללומים מהם מונבים היעב על פי
 שינת הולמור והרשיים המאביר והור
 וספרי קלה ואף שאינם מונבים לשרי
 ונעם כגיל.

ובדוד החולות כפי סוד כבוד דניל
 וזה עשיר כפי מושים בלשונות ארים
 ומוסמרים, עש בכונה לרשינו כעני שעילו

הם סודות טוראים, ולכן הסמיו רביהם
 הקדושים בודכם בקודש עגיל.

**וידבר יוסף את החלמות אשר
 חלם להם וגו' (מ"ב, ט').**
**בנין למה יוסף לא חזרה לדוריע
 ליעקב שהוא חי, ובלולים בנין בני
 אומרים 'בדרי כבשי דרחמנא למה
 לך'.**

יש מיבדין שכתב שרומים למה יוסף
 לגלל עם האומים ולא אמר להם סוד שהוא
 יוסף כדי למנוע את עניו אביו עליו ועל
 משפחתי ארוה זה היה כדי להבוא את קיום
 החלמותו הדיני שגילה שימחה לפניו וגם
 בזמנו ככלל, כי ידע שהם צריכים
 להתקיים, ולולי חשבתו זה היה יוסף חושא
 ושא נודל, וצ"ע על הרמב"ן בסוכות דף
 י' ע"א ואמרין שחוקרה לא רצה להוליד
 ביום מיום עשנה ברוח הקודש שעתיד
 עשה הדין לעצמו כמנן, ואמר לו ישיעי
 בחיי כבשי ורחמנא למה לך נשא דמספיקת
 אכיעי לך למנבר, ואיך גם כן לא היה לו
 ליוסף לראונ לקיים החלמות אלא היה לו
 לעשות מה שהיה ראוי לו לעשות.

טרוו יש ד' חילוקים שאפשר לחלק
 מהם לזכא:

א, רשאני הכא שטראו לו ליוסף חלום
 כן השטים ולכן היה מוטל עליו לשתף
 פעולה עם ביעז פתרון החלמות, ששאיכ
 חלם חזקתו עצה כעצמו ברוח הקודש, כי
 כעששים רבי מה ברוח הקודש אין
 התנה שמואים לו את הדבר כן השטים
 בהשפעה מיוחדת, אלא הוא עצמו בשינו,

היה זה זמנה לבי שיש לו ענים הררי הוא ראה את העץ, וכמו כן מי שיש לו רוח הקודש הרי הוא ראה רברים עם עני וחיו בלי השפעה מיוחדת.

ב, דשאני האב שראה שכן השמים התחילו לסבב את קיום החלומות עיי מכירו ועליוהו לגודלה ועיי שאחיו התיכור לבוא לפניו בעמדי קמי מלכא, ובטולא אב והו כודרד לאביו הרי זה הו נקרא שהוא כפרוה את רוכי ההשמה.

ג, דשאני ההם כי סוף סוף היה בוד נמשך בן חוקי היבמחיה ליהוד עדיק, וגוהו שלקבית היתה יודיעה שבתור ליהוד רשע, חוקי יוד ברוה הקודש אדוות יודיעה הקב"ה, אבל חוקיהו הו עדין להתנהג כפי היות יבמחיה ולא כפי יודיעה, ולא הו לו להתנהג על פי מה שידע טעמל הקבית יש יודיעה.

ד, דשאני ההם שתוקרוה הו חייב בודו נבדו לקיים מהו רוכו מפיא"ב בני מה הו אדם בעודם על כיבוד אב, ויהו יש להקשות על דרך זה, דאיכ למח בלי החשבון של קיום החלומות הו שפיר נחשב לחשא בודו וכדברי הרמב"ן, ולא כן מה אנו משהו על כיבוד אב ואם, ואולי הו נחשב לו לחשא מה שלא קיים את השנן של אבות קיימו כל החרוה בולה, מה שאין כן עשיו שהו עריבים החלומות להקיים לא היתה עליו טענה למח לא קיים כי בנוגע להודיעה של אבות קיימו כל החרוה שפיר יכל להתנהג עם יודיעה הטירה, בודו החשבון כפי החלומות (ביא, ה) טובי טראכות קיימו כל החרוה בולה

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב ט' א).

החילוק בין חוקי להאזינים בארץ הגבוה להאשמות נגדם.

הנה חזקן שבשופק העליל על השבטים השתללו הם להבייש את הרבר כמה זמנה שנספסו יהודי טעמל שישפ תעללה על חוקי לא פנינו שהשתלל בכלל להבייש אלא קבל על עצמו את הגזירה, ורק אחיכ שבטיקס מסר השקיים להוכיחו לפרעה אמר שיגם מה לא עשיו מאנה" (פ, ט"ח).

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב ט' ב).

בענין "כל המזלל שם שטים בכתר פריעין מטנו בלדו".

הנה יש לעיין למח העליל חוקי עליהם שקי שהם מרגלים ולא את האמת שהטפו את אחרים וכדודו, וכי קנה היה לו להעליל עליהם דברי זה, ולא עוד אלא שעששו שתליל עליהם שהם מרגלים, ולא לבסוף נחבזה ותגלה שהם אחרי, ואיכ אחיכ פים היה לו לפי עברו על זה שתליל עליהם דברי שקר ודברים כבטול בלי סיבה, כי את החבטי שמבדוהו לא יספיר לאיש שהיו אמר להוציא כל איש

משה רבנו רבן

רק באיו ולא כחז"ל, עיי בזה בדברינו בפ"י רישלה (ל"ב ה').

ועיי עוד בסוף פייסה מה על מה שכתוב וימת הרה בתוך בקריא שהבאנו את מטשעות דברי רבינו נסים נאמן והאבן עזרא טעם ניי חייב מודא כביכור אב.

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב ט' א).

החילוק בין חוקי להאזינים בארץ הגבוה להאשמות נגדם.

הנה חזקן שבשופק העליל על השבטים השתללו הם להבייש את הרבר כמה זמנה שנספסו יהודי טעמל שישפ תעללה על חוקי לא פנינו שהשתלל בכלל להבייש אלא קבל על עצמו את הגזירה, ורק אחיכ שבטיקס מסר השקיים להוכיחו לפרעה אמר שיגם מה לא עשיו מאנה" (פ, ט"ח).

ויאמר אלהם מרגלים אתם וגו' (מ"ב ט' ב).

בענין "כל המזלל שם שטים בכתר פריעין מטנו בלדו".

הנה יש לעיין למח העליל חוקי עליהם שקי שהם מרגלים ולא את האמת שהטפו את אחרים וכדודו, וכי קנה היה לו להעליל עליהם דברי זה, ולא עוד אלא שעששו שתליל עליהם שהם מרגלים, ולא לבסוף נחבזה ותגלה שהם אחרי, ואיכ אחיכ פים היה לו לפי עברו על זה שתליל עליהם דברי שקר ודברים כבטול בלי סיבה, כי את החבטי שמבדוהו לא יספיר לאיש שהיו אמר להוציא כל איש

הבקר אור והאנשים שלחו
(מ"ד, ג')
בענין לצאת יחידי בלילה.

הנה בפקודי נ' דאבות משנה י' הנה רבי
 ונראה בן חנניא אמר ויחידו בלילה
 והמהלך בדרך יחידי והמנהג לכל לבלילה
 היו מתחילים בנסות, ולפי הנראה זאת
 נהגו יחזקאל ואלו נהגו יחזקאל, ויצא
 שקיניו שלשה ובריה נפריים, ומבואר
 שאמר לילך יחידי בדרך.

וענין בפסחים דף כ' ע"א דאמרינן
 לעולם נסב אדם בני טוב ויצא בני טוב.
 והאנשים שלחו, והקטו חזי טעם דהא
 בבב"ק דף ס' ע"ב ולפיכך כן נספיק אחר
 וחינו מהם כשהוא חתום לא נמצא איש
 נפתח ביום ער מקו, וחינו בשם והש"א
 שהיו נפתחים ביום טוב לויכא שהיו יצא
 לדרך בחד עם אחיהם ולא שרף כהניג
 הטעם של מיקו, וקמ"ל טעם רק בעיר
 יצא משום מנהג פתחים, וחינו רק בעיר
 אחת שאנו כבדו את הפתחים, אבל
 בעיר פתחים, והוא דב"ק א"ר יחידי
 ואמר לצאת אפילו בדרך טובים מיקו.
 וענין עוד בבב"ק דף ס' טעמו בשם
 ובענין מה שאפילו יחיד אנו צריך לראות
 כמיוקן אלא ר"ה הוא רשאי לצאת בעירו
 בלילה נאחר שהוא כבדו את הפתחים,
 והוא לעולם כבדו אדם בני טוב ויצא
 בני טוב א"ר בעיר פתחים, והוא ר"ה
 נאחר איש ודי' שאנו משום טעמים
 והתה שנת הפתח אשר או ר"ה זה נחשב

ברוך הקב"ה והחכמות שלו, לפי ועל
 מה הוא נביא עזת וישראל על הכלל ועל
 הפרט, ואפילו המלאים כשמיך ששיר של
 רבי עקיבא הנהו לאו הבער, ואילו הוא
 נשארם וזהו שיהיון באים עליו ומשפטם
 כשעשיר מוכנת הוא שיהיון אל האמת ואל
 היסבה האמתית להם הקב"ה נביא עליו
 את הוסיף, וזה בודאי הפסח הוא
 שכשיבטא את הפעשה חרף שלו ר"ה הוא
 יכול להיות בדרך שכללו באו עליו
 והמנהג רק כשכיון שלבו
 נשבר בגלל הוסיף איך עשיר הוא שנת
 המשיך לשים לב אל עשיר כיון שלבו
 נשבר בקרב ומוגל בגלל כן לעשות
 השוה, אלא בודאי הפסח הוא שיהיון
 שהוסיף באים בנת בגלל הוסיף ששגא
 וכן מבואר בברייתו ר"ה עם שנתו וד"ל
 משפט ולא נבא, לא מצא עברה בידו
 שכשכילה ארזין ויחידו הללו לבא ע"ל,
 וא"כ חזין שבהניג מוכנת לו טעם יחש
 עם אמת והוא לב ידיו לענת עליו, כי
 אם הנהו א"ר רק שיפסדו כשעשיר
 וישתחשבו על המאיר כיון שכשעשיר לכו
 נשבר, א"כ הנהו כשפסדו לא מצא היא
 שלא מצא עברה שע"י צריך לעשות
 השוה ולא שלא מצא עברה שאפשר
 להלות בה את הוסיף.

כיון שי' לוחות שלעולם אין חובי
 מוכנת שיהיון להיסבה האמתית, רק
 שאפשר צדד מנהג קב"ל שיפסדו וישבו
 על מה כשפסדו, טעם זה הוא
 היסבה.

א' הפסח בודאי בני י"י נכחו כפי הוסיף
 לענין, וכן כשפסדו ר"ה ב"ק עם, וכן

כמו עיר אחרת, ולפיו יצא שמונת המג' שם היא להיחית מעירו בשעת סכנת שטום מויקין לעיר אחרת שטום מחמים, כן סבואר בחי' סם (וא"א לומר שהמחנה הוא לעירו ובשעת הסכנה הוא על זה לא שירן לחבר לשון של לנלום).

ולפי זה יצא שיש מחלוקת בין בעלי החסי' בענין למה אסור לצאת, ולפי הרשב"א בחי' בפחמים הרי זה אסור גם שטום מחמים והם שטום מויקין ולכן הרי זה אסור גם בפניו, ולפי רית בני' טענה וחיובי הוא כשטום מחמים, ומכלאל בעירו סורה (חוקן כשעת הסנה שאז גם רית שדרי'ם לראג בסויקין).

והפננה כיווה בני' קיי סקיה' ססק כסם המגן באוהם כדרכם של חסי' כמחמים.

והנה נדעא דף כ"א אבר רבי שילא שדרי'א לודך קודם קוה נגבר דטו באוש, והי"ו סם שדרי' ארי'ו כיוצא יחודי, ומקווה הוא כסם ודך ארן רבה פרק י"א ראינא סם הוצא בודך לבדו קודם קיומא הנבי והו' ראשון.

ולפי דברי ר'ר' בני' סם הליבא אימי' אלא בעיר אחרת כמחם מחמים מתי'ם לומר שהיא ודסכת וינא ומסכת ודך ארן אי'ו בעיר אחרת שטום מחמים, מיוו צ"ב ארי' למה ודקא כשהוא יחודי.

ועוד חזקן כהיא ויוצא והוא ודסי ודך ארן טלמוד קוה הנבי מוה' לצאת אפילו יחודי אגי'ו ודו' עול לילת, וצ"ב דהא בענין כי טוב ברי' לל' סגם לאחרי

קוה הנבי הרי זה נקרא שילא שטר ודרי הוא מחמים על זה נכפשו וכדברי רבי נתנא בן חננאל, רק שארן וכו' באוש, כלומר שאנו כדרי רותה שדרי' את עצמו בידים כפשו עיני' סם בדי' סכנה ודיל, עין מוה' על ראשו כמחם שדרי' הדרי' עצמו, מוה' לכאורה ארן זה מודגס בחלשון של ידמו באוש, דהא חלשון של וכו' באוש כויל לחתמי' רק כמכין שפשו ולא שטר על גפשו.

ובני' צ"ב ודא מישיב' רית יוצא סכן החם לילא אדמו' אלו' כפי' אחרת ושטר' מחמים, וכבר כמכין שלפי דבריו צ"ל שגם הכיוונא כסם ודך ארן ויוצא אי'ו כמפני' אחרת ומשום מחמים, וא"כ צ"ע מה שירן לחלק לענין מחמים בין קודם קוה הנבי לבין אחר קוה הנבי לבר' א' דמו' באוש או ל'א, הלא כמחמים חסן, אבל לפי הרשב"א בחי' בפחמים שטר' שפשו האימור הוא גם שטום מויקין לא קשה כיד', שטום שמוגס למויקין שפיי' ריל חלוקין, והחוק לומר שינו' סם כפי' ימכו' שהבי'אנו כיוצא ומכין ודך ארן אי'ו רק בשעת הסנה אטרי' כמאי נונא גם לפי רית יש חסן מויקין (או בלמודי חסם עי' לקטן בספן מה שהבאר'י מחלוקין).

ויל' סרית ימי' טלעולם אי'ו בעירו, רק ששקטין שאם יצא קודם קוה הנבי אי'ו לפני' סאי'ו חזום ינו' בני' לנקום שטר' אנו' כפי' סם את המחמים, מיוו אכחו קשה למה נקטו ודקא נבול זה של

מחמים אנו' מוה' ל' כי די טעמא מוה' באוש, צ"ב כפי' מוצא סם.

ויגש

ויגש אליו יהודה (מ"ד, י"ח).

בענין מה סבר יהודה כשבחזירה לא התוכח עם יוסף ועבשיו החליט להתוכח.

זהו כסף פישת סך כסף שיהודה יעש ליוסף שכולל יהיו עבדים ואשר לו יוסף ששלחה לו בלעשות בן, אלא רק בענין היה עבר האחרים יעלו לשלום, וישב ניש אליו יהודה בהפסקו כן לקבר מגור, ולבארה צ"ב בעיקר מה קסבר יהודה ולבסוף מה קסבר, ואם נשא לבסוף למען, למה לא טען בחזירה, והיה כסף הפרשה הקורטם מתחילה הפרשה כן שהסכים שכולם יהיו עבדים, אבל לא הסכים שרק בענין לבדו יהיו עבד, וצ"ב למה.

ונראה שבחזירה חשב יהודה שדבריו בא אליהם בולל שונים בכבוד יוסף, ומה שכן בענין נוסף נשם היה זה בעלל שלשונים גם בתקנים נתפסים יהיו עם הרשעים, ובענין שאמרו חז"ל בבב"ק דף ס"ג ע"א שבוין שיתן רשען לשטן להשחית אינו שבוין בן רשע לצדיק, ועוד אמרו בשב"ט דף ל"ג צ"ב אמר רב אריהן וארובא רב יוסף מביי עממי' בענין שהצדיקים בודו צדיקים נתפסים על דודו, ובכחבות דף מ' ע"ב חב"ר ש"י בריה

חשיב את לאחמיו אדרא ויל, חטוב אתה לעלה לחוספך ואת בנך בענין דודו קי"ל בזמן שצדיקים בודו צדיקים נתפסים על דודו שאמ"ר ומקרישי החילו (וחקאל ט', ד') עני"ל, אבל במה"ר שישב שיתקן דעה לחזוקין רק את בענין איב החליט שאין ציה זו בגלל האמ"ר כי נהו שיתכן שרק הצדיק לחזר יעשה בענין דודו וכל דודו לא יעשה וכוונתו מהתב"ר תי"ל כספי שבת, אבל בגל דעה לא חתנו שכולם יתפסו דודו ואז רק הצדיק יבשר ואילו לרשע יבא לחשקו חנם, אלא החליט שאין זה אלא דודו לבדו של יוסף בבת בחייהו"ו ולכן יעשה למען בנודו.

ויתן את קלו בבכ"ר (מ"ה, ב').

בענין הבכ"ר של יוסף.

נתן הבכ"ר החוב"ב בפסוק זה שונה הוא מהבכ"ר הקודמות שבבת יוסף, ודעה מהבכ"ר הקודמות שבבת יוסף, ספליהם רבך (ל"ח, ב"ד), וכן ויתב"ר יוסף כי בכבודו וחמיו אל אחיו ויבשע לבנות רבא חתורה וכן שמה (מ"ג, ל'), ומשמע כשהתעצבים הראשונים ההם קצתה עליו הבכ"ר וה"י המב"ר משום שישקו עממי' בחייהו וישקו, ודחינו שהב"ר בא חתורהו לפרוק בעל בעצמו בודו גדולה של החטונות שאין ביכולתו לשאת בעצמיותו, אבל כאן הכין

לדודו אדם אחר אחר על חסדו של דודו, וכן ויתב"ר מהו ויתב"ר שמהו ויתב"ר

את עצמו על ידי הוצאת כל הפצרים, ואז נתן את קולו בבני ברוך שליטה עצמית, ועבודה בכוחה החילת, ומעשה מבון, ולכן חרב ויתן את קולו בבני, ודיעו שיהא שלט, והוא יציעל את הבני והננו יתנו חרב וארים זה קול, והמלה ארים נורה רק על המתל קול נורה בנורה לקול מסמך וחר ברביו תגל שהמונה היא שדי בריו בעשה כבוד.

והינו באמת שהמונה הראשונה לא יצא כלום, אבל יתכן הכי חזק שנתה המעב, ובא הקץ של היות.

ולעיל בפרשת וישב כתיב ויבן אתו אביו לוי, והם נפרש כפשוטו שקאי על משה ויקב עבדו יוסף, איך נודו בראי להם כולם 'אשר' ו'י לא יעשו שבת עבדו יוסף, אלא הכונה היא כתיב שלא ככה לטעם שיוק עשני מבינה רבנית, לפרוק טעל עצמו והתכונת שלא היו יכול לשא אותה כוונת, אלא ככה בני מנסות, ויתון את הבני בפי יוסף, ובני עבד יוסף, כלומר מנסות אסוקן שארית לזוסף, ולא מנסות שארית לו (ואבל אם נפרש כדברי חז"ל שהמונה היא שיעוק ככה עבדו יוסף, איך שפיר הוצרך לכתוב 'אשר' כי הכונה היא שבה כעל עבד יוסף, אבל לו כעל מוסת יוסף, כי יתכן דיע שהוא חי נודי באבן עזרא.

היות שיצא לתארים מסכיותו, ואילו כסוף פי' רחי כשהטבו שרענו לניקם כום אמר להם יוסף ואתם תשבתם עלי ועל אלוקים תשבה לטוב למען עשה כיום וזהו לחיות עם בני נוי, כי רחי שהם הרבים את חיותו שהיו לארץ מצרים.

והי ליישב על פי רבני האור החיים נאן, דעי ברביו שנתעורר מה הם שני הנענים של 'אל הנעצבו, ואל יחר בעיניכם', והאי שקודם כל אביו להם שיצגו שריבם לוחות עשבים על המצות, ודיעו על זה שאיבתם אותו, כי אני שריתי חי ולא הלכתי לאיבוד, והמצא שאין להם את הטיבה תגל' להנעצבו, ועוד אמר להם שום על יחיר בעיניכם על עצמכם, ודיעו על שהמאה על עצמכם את כל היות, שהיו חסבתם לחלק את עצמכם כי- המכירות, ולמסוף יצא חזקו להחטבם, ודיעו על האדם הוא ששטתגלה שהוא סיבן את עצמו הרי הוא כרע על עצמו, ולכן אמר להם שאין להם מה לעשות, כי ארבה גרמתי לעצמכם סיבה ופליטה גדולה כי למדו' שלחמו אלוקים לעצמם.

והנחה על פי רבניו כונן להם חזקו להם כאן רק את תועלת לעצמם ולא את התועלת והתגלה של ארץ מצרים, ודיעו שטום שכן החיות כוננע לאם הרעו לעצמם או לא, אבל כסוף פי' רחי כתיב שפחדו שמא יתקום מהם את הדיעה שנטלו לו, ולכן אמר להם קם שאעשם שאתם חשבתם לרעה אבל הרי יצא מוח רבר טוב והפילא לא בניעו להם עינים, וכמו שיבאר האור החיים קם עינים, וקטית' והם לא חזקו את הטיבה שיצאה מהם לעצמם, כי אין זה סיבה לפסוד אותם מעצמם, אלא

ועתה אל הנעצבו ואל יחר בעיניכם כי מפרהם אתי הנה כי למדתי' שיעלתי' אליקים לפניכם (מ"ד, ה).

יש לעין להם הנה הדיעו יוסף את

הזבוח את הזבחה שיצאה מהם לארץ מצרים, והזבחה להחיות עם רב.

והזבחה והזבחהם לאלקינו אביו

בנינו (במד', א') **בנינו** ו**הזבחהם לאלקינו אביו** משי"י חז"ל, הזבחה אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו לפיכך חלה בתוקף ולא באחרונה כע"ל. והזבחה יוצאת שתיים אדם גם בכבוד אביו אביו.

א. שיעור המוסקים.

ועי' בירור סי' ר"ט מפי' כ"ד שכתב הרמ"א חז"ל, יש אמרים ואין אדם חייב בכבוד אביו (מהר"ק שו"ע סי' ע"ד), ואינו נראה לו אלא הזבחה בכבוד אביו יותר מכבוד אביו (וזהו מהר"ק נ"ב ויבט ומזהים וכו') כע"ל. ודקדק"א שם חייב כעס האלחיה טעם שבאמת היה הוא חייב לעשות לאביו אביו את כל הרחמים שהוא חייב לעשות לאביו כגון להאכילו וכו'. וזהו רק שיש מה דין קרימה לאביו. והוא כשרות השבחה מאהבה בחלק א' מי' קצות הזבחה מהגוי' ושי"י במטה דין מי' קצות שם לפי הרמ"א שסובר שתיים לכבוד

את אביו אביו אבל ככל זאת אינו חייב לעשות לאביו אביו את כל הרחמים שהוא חייב לעשות לאביו, וכגון להאכילו כע"ל כסאם זקן בעלמא נקלומר איש שלא הגיע לכלל זקנה ושיבחה, וכן הזכירה הערוך השולחן כפי' ר"מ מהגמ' במטה שם, ובי' המטה יתכן בחלק ב' מי' קצות ובשאלות יב"בין בחלק ב' מי' קצות מה שצדק חייב לכבוד אלא בקצת הזבחה, והחלק שם

משמע טעם כזה אינו חייב בקצת בליאח אלא רק בקצת הזבחה וכבוד שפי' ששאר אצ"ט.

וזה לשון הגמ' במטה שם: רב אחא בר יעקב אשכח בי' ברב יעקב בר' בריה, כי כול' איל אשקין טרא, איל לאו בירך אנה, ושישי' חז"ל, ואין ע"ל לכבוד כגון כע"ל.

ועי' שו"ע במבוא הרמ"א בירור שם מסקנ"ד שכתב ע"ד דרך אך ליישב את הגמ' הנ"ל במטה כיוון עם המדרש אבי רובח ומזימ, והיוו שתיים רק בכבוד אביו אביו כמו בקצת הזבחה אבל לא בכבוד אביו אביו והראשון במטה שם, והיוו שתיים שאצ"ט שמי' במים היה הם כבדים אבל בני' מות אדם כבדים וכבוד שתיים שם מהמדרש רבנו, כיוון הגמ' ביבמות דין ס"ב ע"ב לומר שמי' במים היה הם כבדים כמפורש ראשון בני' מות שתיים, וזהו המדרש רבנו, וע"כ כוונתו בביב' דין קצות ע"א ששתיים שבאמת אין כלל כזה של בני' מים היה הם כבדים אלא אפרוקן שני' במים הם כבול' רק הזכירה רמב"ם י"ח"י אבל לא הזכירה רמב"ם י"ח"י.

ב. ישוב קושיות הרמב"ן ע"ל דברי המדרש הנ"ל שהביא רש"י.

והנה הרמב"ן באן הקשה על המדרש הנ"ל שהביא רש"י חז"ל, ואינו מסתק, שהראי' לומר לאלקינו אבותינו בלי שישאר אדם זכו' או יאמר וזבחה ומזימ לה זכו' כע"ל, והנה יש ליישב את מה שהקשה למה לפי המדרש לא סב"ב וזבחה לאלקינו אבותינו בזהוים ו' ונתחת.

אנם כנבים, ומה מוכח דסילי שחייב כבוד לוקנו הרי הוא חוב עשמי לוקנו מחמת טראד נחשב ככני על וקנו, הוא אילו הרי שישו שציוו מחמטא כבוד אביו איכ פאי קנא כבוד אביו כבוד אביו והוא גם כאל לוקנו שכל מיום הרי הם כנבים מחמטא כבוד אביו עיי טראד ככני את אבי אביו כון סכל העפע למה הוא כבודו הרי זה שישו ויהו אבא טל אביו.

לוחר על כבודה לנבי כבוד אביו ומשיה דרין הוא שיהב צדיק לעשות כבוד אביו כי אביו מוחתרת, ואם הוא לא מוחתרת הרי הוא עושה שלא כרין כרין ביום מצד שני ייל שמונתה הוא מהמבוא שמונע עשה חיבת כבודו אביו הרי זה טראד שאביו הרי הוא שכבודו ידחה את כבוד אביו כי המחייב טל אבא הוא יותר חוק בהמחייב טל אבא כון שהוא יותר נכבד.

וראיתי מוכא כסס ספר ליקט וישיר מתי כי וירי כבוד ריב שמוחקי מילוקטי מתי ודחא אמתיק דילי כמחיל טילום כן מתי מתיקל דילי הרי לו מילה כראשם השנה ושאל לולטנו (נצל חרותן דרשן) אם לקרא לוקנו אחר אביו או אחי יצחק אביו. ושיב מורי טראד ואביו חייבים כבוד יצחק אביו עקיל, ולפי הלכות דין ודמייה חלום קענו וכן מורי ציוו טל לאחי מיתא אביו, וכן שלא ככני אביו, איכ כבוד אביו קודם, ולפי מה שכתבנו טל החוב לכבוד אביו וקנו הרי זה כי עייזו מחמטא כבוד אביו וישלן כבוד אביו קודם, איכ ויכלן סלילי החבות יש חוב כבוד עשמי ולכלן אמתיקן שאהא אביו חייבים כבודו יצחק אביו.

ועשתה טראד שכתבנו לכבודו וקנו הרי זה מלי טעמי וצדדים ודילי שפדנה, הוא אם העפע הוא כמות שאבא שפכה צדיכה לוחר איכ גם ככבודו וקנו הרי זה כן שהרי אביו חייב לוחר לאביו ודילי, אבל אם העפע הוא כמות שהוא טראד חייבת לכבוד אביו, את האב חוקין שכבודו טל האב עדיף ודחא מחמטא כבודו יותר איכ ייל טעמי וקנו און אמתיקן כן מוטום שאפסי שחוקן נחשב כבודו טעם אבל לענין לחייב את הבן כרין כבודו הרי זה כרין שראב שהוא קרוב יותר הרי הוא כח המחייב יותר גדול מחוקן שהוא מחוקן יותר, ורק כמות לאב הוא אפסי כמותם הקרובה טעם לכן טעם כמתיקם עיי השומרא שראב נחשב כבודו טעם.

ד. ער וישבו.

והנה יש ליישב גם בדרך אחרת למה לא אמרין אתה ואבך חייבים כבודו וקנו אפילו אם נאמר שחייב כבוד לוקנו הרי הוא חוב עשמי לוקנו, ודנה יש לחוקי כמות החבא דילי שאהא אבך חייבים כבודו אבך, רמב"ד אחי יש לבאי שהמחנה הוא שאפסי עשה הרי היא חיבת

ולפי דרך דהו ייל כביאור הפסק טל התהדי שהבאנו, שיהבן שכבוד אביו הוא מחייב יותר גדול מכבודם טל אבות האמה, כרם לכאורה צ"ע על דברי השני שכתבנו, ולפי דברי דהו הוא למה אם נאמר שישו שישו ודחא מחמטא כבודו אביו הוא רשאי לכבוד אביו כי שריצה דאמתיקן כקדושתין דף ל"א, הלא

יונט ישראל וכל אשר לו (מ"ו, א')

הנה פרעה טלה לו לא לחוס על בליו, אבל הוא נסע עם כל אשר לו. מירו אולי הכונה היא רק לנסע ולא לרשע. ברם לקמן נחנף שלחנו את מקנהו ואת רמסו אשר רמסו (מ"ו, א). מירו אולי קא סם רק על בני דהיינו שיק חם לקחו את רמסם אבל יעקב עצמו לא לקח את רבושי ע"י. ברם פרעה אבר ועיכס אל החוס על מלכס טוח כולל את מילם ונרע כנה רבמי המפחישם כח.

והנבי אעלך גם עלה (מ"ו, ד')

בענין למה הוצרך יעקב לבקש ולהשיב את יוסף לקבור בארץ ישראל, הלא הקב"ה הבטיחו יואבבי אעלך גם עלה.

פרש"י הו"ל, הבטיחו להיות נכרי בארץ עב"ל, הנה בפרשת וירח מצניו בעשה יעקב לחפץ לחלוותו לקבורה במערת הכפלה, וגם לא ספק רק על הבטחתו של יוסף אלא השביעו על הו, ולכאורה צ"כ למה הוצרך לזה הלא כבר הבטיחו הקב"ה על זה.

ואולי י"ל רבדו הבטיחו הקב"ה להקבי בא"י אבל לא הבטיחו להיות נכרי במערת הכפלה, ועיקר כוונת יעקב אצו כפי רוחו והתה לפעול שיקבור אותו במערת הכפלה. מירו זה נראה דחוק, כי כדברי יעקב כפי רוחו נהיה שנתנו וחתה גם על כל עיקר הקבורה בארץ ישראל ולא בארץ בערים והכרמב תשית

עניו חמד ואפת אל נא הקבני כבערים (מ"ו, כ"ט).

ועוד רבשלמא אם דאג שמא לא יצואו אחו בארץ בערים איכ שפיר וי' ערך להמטיב את יוסף על דבר זה ולא ספק על הבטחת יוסף לחוד כי חשש שמא הדבר יקשה בעיני פרעה, אבל אם וי' בטוח שיצואו אחו כמפרשים ושיעלו אחו לארץ ישראל כי הקב"ה הבטיח לו שכן יצאו, רק שיהיה להקבי במערת הכפלה איכ למה הוצרך להמטיב את יוסף על דבר זה דהו גם בלא שמעיה למה לא יצאו יוסף ורבינו.

ואולי יש לומר שלא ספק על הבטחת הקב"ה משום שהשש שמא נרם החטא, ונבר מעניו יקלי כפרשת ויחלה שותמפלל שלא יוצו ע"י שאם שובבתיזו הקב"ה שישוב לילום כי חשש שמא נרם החטא ונכו שאמרו בבבבית דף ו' ע"א, דגם כאן חשש שמא נרם החטא, מירו זה אנו. דהו כמד לחשש שמא נרם החטא ודף נזק שיתפלל ויתענו להקב"ה כמד שעשה עם כפרשת ויחלה אבל לא שישתול לעשות את הדבר בכוחות עצמו, ועוד כי באמת מה יצוה לו לבקש מוסף ולהשיבו אם כבי נרם החטא. מירו באמת גם ברישלה עם עסק בהשתולות שהיו רחיק את עצמו להחליטה וגם עלה בעתה, ודחי גם כאן כי יוסף שלא התפלל חזק מנה שהשיב את יוסף, ואיכ לקי"ב, אלא שקשה כדג"ל שאם נרם החטא מה יצוה החמלוהו. ברם את ה'יצוה' תג"ל יש ליישב כי אולי נגדו רק להשיבו לקברים אשר לפ"ד שפיר תעודי לו הפדלוהו. וי"ל שאע"פ שיתכן שינוס החטא אבל

היה גם יומן שלא יגורם חשש, וימלא הקביה את המטות, רק שאני שוקקת הבטחה, אבל לא אני לו הקביה כיני מרעול לרצוא רבי וז' לפועל, ואיך יייל סמנונו על המצ' עצמו להחיותו בלי מו שאפשר כיו שיצא לפועל, ואן זה מותו את מות המטותן אלא יש לו להות שרעון ה' הוא שעל ידי ההשתולות שלו עצמו יצא דובר לפועל, ואיך ייל שישקב השיבו את יוקף כי טמא לו יגורם החשש ואו הוא עצמו חייב להשתרל בדרבי ובמאת בני המצנו שנס בפיסת ורילת הכן את עצמו גם להחיותו, ולפי רבינו עכשיו ייל טעם זה הי' כי אולי לא יגורם החשש אלא וזו הדרך אך שהקביה רוצה שהמטותו תעסק וזהו טעמי לליל פריסתו כן עצמו יוקף על שאמר כי פגמים ודחתי ולא טעם שהקביה יוציא אותו מבת האמורים, ולכאורה הרי זה מותו את דבינו גייל כאן שהרי גם שם ייל שהשתולות לרצוא את נתקן לפועל אינו מותרות במתוך בקביות. מרו אולי שמי המט שלא אמר לו הקביה כמה זמן הוא צריך ליטב בבת האמורים, ואיך לא הי' שם שום מקום להשתולות כי אולי מדי לא יגיע חסון, אבל כאן שהמטותו הקביה דבי פריסתו, ודינו שיעלה למתו, ובפגשות המונה היא מדי למתי מותו בני הקביה ועד והמט בכלל לא הבטחה לו הקביה שפעם יצא מבת האמורים, ומי יימי שליטתו זהו מנו המטות, ואיך במדיג לא יוקם להשתולות גייל שהמטות יעקב אבינו, ותי.

ויאסר יוקף מרבתו (מי', כ"ט).
בענין אם מלך חייב כמברך אב, לנפד את בני מדין מלך, פירשי' חיל, הוא עצמו אמר את החרום למנכה להודות לכבוד אביו עכיל, ונתן יוקף הי' נחשב לנלך כמו שבאי לולן כמכה מקומות, ולכאורה היינו מטים שיוו בכור מלך חתה מלך, שחשב כי' לנלך והמנה מה מנכה הרמביי בבא מתי' מליטם הי' שאם בית ייבנם לא היו חוטאים היו נשאים מליטם בכור קיסר ופלג קיסר, וכן וזמנת דברי הרמבין על קרא דלא יסור בטט מירדה (מי', י') טעם ששאל לא הי' חשש הי' נשאי מלך חתה מלך, ומעתה, מזה שיצא לקראת אביו, לכאורה מוכח שסלך חייב בכבוד אב, כיום יש לדחות טעמם מלך אתו חייב בכבוד אביו כי בכור המלך עדיף, וכן שיוקף מלך על בכורו, ואני טעמך שמתח על בכורו אין בכורו מוחל אבל בשביל משה חוכא שאין בו ביון גורו, אי' בשביל משה חוכא שהוא מכה את עצמו ולא שאחרים בכוסם אותו, בכורו שער מוחל, וכמו שבבאי במתוין וף ייש' עיי' ובדודים הוין עם ועד יש לדחות טעם שבמאה שנה עדיין לא היו כל הקקנות של ארץ ערים שייכות לפרעה נעי' ברשי' לולן כיו, ויש, ואיך אולי משום כן לא הי' לו לפרעה וין מלך בגדים על פי דין הדין, ומכילא עדיין לא הי' ליוקף וין של מלך חתה מלך שהוא מלך, ומה שחבנו

היה גם יומן שלא יגורם חשש, וימלא הקביה את המטות, רק שאני שוקקת הבטחה, אבל לא אני לו הקביה כיני מרעול לרצוא רבי וז' לפועל, ואיך יייל סמנונו על המצ' עצמו להחיותו בלי מו שאפשר כיו שיצא לפועל, ואן זה מותו את מות המטותן אלא יש לו להות שרעון ה' הוא שעל ידי ההשתולות שלו עצמו יצא דובר לפועל, ואיך ייל שישקב השיבו את יוקף כי טמא לו יגורם החשש ואו הוא עצמו חייב להשתרל בדרבי ובמאת בני המצנו שנס בפיסת ורילת הכן את עצמו גם להחיותו, ולפי רבינו עכשיו ייל טעם זה הי' כי אולי לא יגורם החשש אלא וזו הדרך אך שהקביה רוצה שהמטותו תעסק וזהו טעמי לליל פריסתו כן עצמו יוקף על שאמר כי פגמים ודחתי ולא טעם שהקביה יוציא אותו מבת האמורים, ולכאורה הרי זה מותו את דבינו גייל כאן שהרי גם שם ייל שהשתולות לרצוא את נתקן לפועל אינו מותרות במתוך בקביות. מרו אולי שמי המט שלא אמר לו הקביה כמה זמן הוא צריך ליטב בבת האמורים, ואיך לא הי' שם שום מקום להשתולות כי אולי מדי לא יגיע חסון, אבל כאן שהמטותו הקביה דבי פריסתו, ודינו שיעלה למתו, ובפגשות המונה היא מדי למתי מותו בני הקביה ועד והמט בכלל לא הבטחה לו הקביה שפעם יצא מבת האמורים, ומי יימי שליטתו זהו מנו המטות, ואיך במדיג לא יוקם להשתולות גייל שהמטות יעקב אבינו, ותי.

היה גם יומן שלא יגורם חשש, וימלא הקביה את המטות, רק שאני שוקקת הבטחה, אבל לא אני לו הקביה כיני מרעול לרצוא רבי וז' לפועל, ואיך יייל סמנונו על המצ' עצמו להחיותו בלי מו שאפשר כיו שיצא לפועל, ואן זה מותו את מות המטותן אלא יש לו להות שרעון ה' הוא שעל ידי ההשתולות שלו עצמו יצא דובר לפועל, ואיך ייל שישקב השיבו את יוקף כי טמא לו יגורם החשש ואו הוא עצמו חייב להשתרל בדרבי ובמאת בני המצנו שנס בפיסת ורילת הכן את עצמו גם להחיותו, ולפי רבינו עכשיו ייל טעם זה הי' כי אולי לא יגורם החשש אלא וזו הדרך אך שהקביה רוצה שהמטותו תעסק וזהו טעמי לליל פריסתו כן עצמו יוקף על שאמר כי פגמים ודחתי ולא טעם שהקביה יוציא אותו מבת האמורים, ולכאורה הרי זה מותו את דבינו גייל כאן שהרי גם שם ייל שהשתולות לרצוא את נתקן לפועל אינו מותרות במתוך בקביות. מרו אולי שמי המט שלא אמר לו הקביה כמה זמן הוא צריך ליטב בבת האמורים, ואיך לא הי' שם שום מקום להשתולות כי אולי מדי לא יגיע חסון, אבל כאן שהמטותו הקביה דבי פריסתו, ודינו שיעלה למתו, ובפגשות המונה היא מדי למתי מותו בני הקביה ועד והמט בכלל לא הבטחה לו הקביה שפעם יצא מבת האמורים, ומי יימי שליטתו זהו מנו המטות, ואיך במדיג לא יוקם להשתולות גייל שהמטות יעקב אבינו, ותי.

היה גם יומן שלא יגורם חשש, וימלא הקביה את המטות, רק שאני שוקקת הבטחה, אבל לא אני לו הקביה כיני מרעול לרצוא רבי וז' לפועל, ואיך יייל סמנונו על המצ' עצמו להחיותו בלי מו שאפשר כיו שיצא לפועל, ואן זה מותו את מות המטותן אלא יש לו להות שרעון ה' הוא שעל ידי ההשתולות שלו עצמו יצא דובר לפועל, ואיך ייל שישקב השיבו את יוקף כי טמא לו יגורם החשש ואו הוא עצמו חייב להשתרל בדרבי ובמאת בני המצנו שנס בפיסת ורילת הכן את עצמו גם להחיותו, ולפי רבינו עכשיו ייל טעם זה הי' כי אולי לא יגורם החשש אלא וזו הדרך אך שהקביה רוצה שהמטותו תעסק וזהו טעמי לליל פריסתו כן עצמו יוקף על שאמר כי פגמים ודחתי ולא טעם שהקביה יוציא אותו מבת האמורים, ולכאורה הרי זה מותו את דבינו גייל כאן שהרי גם שם ייל שהשתולות לרצוא את נתקן לפועל אינו מותרות במתוך בקביות. מרו אולי שמי המט שלא אמר לו הקביה כמה זמן הוא צריך ליטב בבת האמורים, ואיך לא הי' שם שום מקום להשתולות כי אולי מדי לא יגיע חסון, אבל כאן שהמטותו הקביה דבי פריסתו, ודינו שיעלה למתו, ובפגשות המונה היא מדי למתי מותו בני הקביה ועד והמט בכלל לא הבטחה לו הקביה שפעם יצא מבת האמורים, ומי יימי שליטתו זהו מנו המטות, ואיך במדיג לא יוקם להשתולות גייל שהמטות יעקב אבינו, ותי.

שגורין לא חי' לפימה דין של מלך יש
 לבאר על פי משיב הרין גדרים דין כיה
 צא ברה בטוס וכר לענין דינא
 דמלכותא דינא דתייש שכתב ולא אפרין
 דינא ומלכותא דינא מלך ישראל באין
 ישראל כי אין דהקיק שיבת להמלך וצילי
 המה של דינא ומלכותא דינא הוא שמש
 שהקיק שיבת להמלך ויהי הוא יכול
 לנשם משם, וצילי יל שנס כל יקרי
 ודין של מלך נבדים על פי דין מדה היה
 זה הצילי ביה שהקיק שיבת לו, ויהי
 שבישראל יש להמלך דין מלך גם בלי
 שהקיק היה שיל, אבל ויהי כבי ככה
 פריה שם הים עליו מלך, אבל בני
 אילי היה זה הלוי באם הקיק היה שיל
 בני דין של דינא ומלכותא דינא והאפו
 אחי קנת ילי שבבי יש לו דין מלך רק
 אם אפרין בו שדינא ומלכותא דינא
 (ודינא ומלכותא דינא תלוי הוא באם
 הקיק היה שיל ומשיב הרין).
 בים הרמב"ם בסוף פיה מלה גיולה
 הלוי דינא ומלכותא דינא ואת דתם של
 מלך נבדים מהממנה ונתן ולא בביית
 קיקי, ויהי ביה ביבאר הרביא בחושן
 משפט סי' קק"ט.
 ושוב ראיתי בילקוט שטעני בפ"י ויש
 רמז ק"ג ביה הלשון, טעם יתקף שכאו
 אחיו אל נבול מצרים וכר ויצא לקראת
 אביו, וכל הנש וצאום לקראת המלך ואין

המלך דינא לקראת אדם אחר, אלא ללמד
 שאביו של אדם ממלכו, והחליט שבאר
 שששיר היה לו כבוד דין מלך, וכן השלך
 חיוב כביבוי אב.
 יהיה אביו אילי יש להיות טעה שאביו
 של אדם היה אדם ממלכו היה זה נבוי רק
 על דיון של מלך נבדים, אבל לא חוכא
 שיש לו דין מלך על כלל ישראל כמד
 והפריה של מלך שכתבה בחור.
 ותי בפרישת ויהי (ג, י"ג) שכתב רש"י
 שיקב בזה שלא יתא יתקף את ממו
 טעום שיהי מלך, ולכמות מזה חתון
 ששלך אינו חיוב כביבוי אב, מיהו
 והמלאה כמבנות דין ק"ג צא ודכות
 הוא דתקף יתקף כמבותרו של יתקב שלך
 שפיר חיוב כביבוי אב, וכן ודכות שם
 מלא ודכות כפריה ויהי (ג, י"ג)
 שיקף ודכותו ליקב, וכן מזה ששלמה
 והשיב את מה שבע עין שם, ולפי זה צ"ל
 שהטעם למה לא נשא יתקף את טעה יתקב
 היה זה טעום שיקב אביו מחל, וצילי יש
 לבאר רבו זה גם כלי הוא שיקב אביו
 מחל, והיה ולא כהפלתא אלא שגין
 שיהי חיוב עליו כמד אב לעמוק
 כמבותר אביו, אלא כל החיוב הוא רק כמד
 מכות קבוח אבל לא כמד כבוד אב,
 ושעום הכי נפטר מלישא כמבותר, אבל
 לבקש מפרעה שפיר היה חיוב כמד וציווי
 של יתקב, והוא שפיר איבא טעום כבוד
 דין ל"א ע"כ שהמנהג כמאי והיה שם שחיב
 וכן ללמד את אביו לחיי סוטה היה הוא שחא
 ויהי לקבוע עין שם
 מיהו כמד הפריה כמד נראה שם קבוח
 היה הוא כמד כבוד מלך המלך והחסידי
 דהו גם קבוח היה הוא כבוד ויהי

אב ליקים את ציוויו ככואי נונא וכן פסוס המסופוטמי, אבל לא היה כותב ציוויו של יעקב שיוסף יצא את מטתו פסוס וכמו סתוב ושיי כיווי ספ שאיבה יעקב אבינו היה שיוויו לא ישיא. עדי ייל, וזנה לשון המדיש תגיל שהביא ושיי הוא כן, שיעקב אבינו אמר שיוסף אל יטע, למה שהוא נתן ואמם צוימים לחלוק לו כבודו, ויש לכאר שקטלים יוסף ויי נפשו חרב לטא במטה, ולא היה כמת יעקב לומר שהוא מטר. אלא כוונה היה לומר שיוון שאויים חייבים לחלוק לו כבוד הרו הם חייבים לעבודו החמו ולעשות חלקו.

זרייש טויר רבוי והחלוא. טויר אפ סילן חייב כמפיר אב ציוו אוי פחה יוסף בכה שיעקב פסל את ידיו הלא אסור לטויר את רבוי, ואשילו אם נאמר שיוסף חשב שיעקב טויר אבל הלא חויה טראה את אביו טויר על רבוי הורה חויר לו לומר רק כן כמפ בורה וכואיזא בקווישין ון ל"ב ציוו, ואשילו יוסף אביו לא כן אביו ובר (יח), יוח, טויר אשיל מיוון שלפני שאמר לו ילא כן אביו נתן את ידיו להסיר, אין זה כיוקר שאמר לו פחאום, וריו רישיי בקווישין סם בריה לא יוסא לאבין ובי טשעפ שוקפרא וימי טראה אורו טויר על רבוי הורה ויה ביה שאמר לו פחאום ומבדילו ביה. רע"ב רישיי כמטוירין ון מיו ציוו בריה טטה של חמלים סכמה שחוקפיו לא חס לכבודו של אלו אביו טשום טולא ויי טעה כמטה ענן, וכשעפ טולא טענע חיה יי חייב לכבוד אביו טויר מלך, בוס יש לדחות רשמי חמם טנע אלו ויי מלך.

ובעין אם הוא חייב לכבוד את ה'בן שהוא מלך, יש להביא ראי' ששפוי חייב מרובי התי' בארית סי מיו סק'א והגרי'א סם שהביא את מה שאמרו חז"ל שיעקב לא מנה על נצחיו יוסף כפיס קיטא קיש וביאור התי' והגרי'א שהמנהג ביה הוא שיעקב ויי באמצע פסוק ראשון אשר אמר או להפסיק אשילו מפני היראה אם לא שפודו טשא וירענו, ומנהג ביה מוכח שיעקב ויי חייב לכבוד ולתיא סוקפו וראת ההסתוות ביוויה מלך ראל"ס אין זה צויר של טעם היראה טויר בודאי לא חשט טפא ידע לו.

בענין מודותו של יוסף.
א, והפעם של בני אציל ויקט, נהג יש ב' הדים של בני, א, כמחבבי מחלבט עליו, ורוא טוון בדי הכני, ואמי תיכל לעצור אורו, ב, כשהוא מעורר את עצמו להבכי כי כן הוא נעמו וריו הוא שולט על הבכי, והנה טענו במהרה אביו טמנה פנעם אתה, ובדומים ויבא אברהם לספר לשרו ולבכחה (כ"ג, ב), ומכאור שהכבי ויי חסו חטני, וריושו שהכבי ויי כיוו, ובגור פנעה מיוון, טויר בא לטם כיו לכבות, וסם אצל יעקב פנינו טמנה פנעם אתה, וריון טמה טמנה באילן טמנה מנות של אבולת על רבקה ועל יברוח, וכשראה את ורול כרוב ורעא את קול רבך (כ"ט, י"א), ויש לומר טנע סם ויי הכבי בגור פנעה מכון כושעטע מחלשין ורעא את קולו, וכן כמחוק פנינו טמנה הדיש ויבן אמי אביו (ל"ג, ל"ד), וקווישיי שהמנהג הוא שיעקב בכה על ציוויו של יעקב, וסם

ה. **לפיו מוסברת מלכותו של יוסף.**
 והנה נשנו שיוסף חי מלך על האחים
 אציש שמלכות הוא בעיקר ליחודה, וכן
 לדורות יבנה לו חלק ממלכות יהודה כעון
 ירבעם, ומלכות ישראל נקראה על שם
 שבט אפרים כיון שירבעם חי מאפרים.
 היה שניתנה לו מלכות אציש שיוחזק יתר
 על הודת.

ו. **לפיו מוסבר למה נשפטן שילה**
היו בחלקו של יוסף.

וכן נשנו שהיו שפטן שילה בחלקו של
 יוסף אציש שהיה נותן שמכות המקורש
 יתר בחיובים, אלא שהיו לו בית המקורש
 שלא כן הודת.

ז. **לפיו מוסברת הומועה של בני**
נורמה שפגעו ביוסף.

וכן נהו שפגעו אצלו בני נורמה היו
 זה בים נבלל הענין הנלו, כי הבטי בא
 כשהפגע של הרעש הוא יתר על הודת עד
 שאי אפשר להרעם להביל, ואז הארם בא
 לירי בני, כי אין לו כלום להביל בחיבו
 את חוב ירעש, ויוסף בא מודו לירי בני
 כי חושש מודו בחיי על הודת נורמה,
 ולכן נרעשים אצל יוסף ורבו ביות.

ח. **לפיו מוסברת הבחינה של "אב"**
שהיתה ליוסף.

ובאמת גם מה שהיו נחשב לאב היו זה
 היו בודד יתר על הודת, כי כן הודת היו
 צריך להיות רק במדינתה שבט, והענה
 טוב לא קשה אך היו יכול יוסף להיות
 אב אלא אין קורין אבות אלא לטעם,
 דהיינו רק אחרים יצקת יעקב היו זה
 אבות כן הודת וכן הודת, אבל יוסף הוא

אב שלא כן הודת, והרבה כיוון שאין
 קורין אבות אלא לטעם שהיה יש מקום
 להאבות המיוחדות האמת של יוסף של
 יתר על הודת.

ט. **לפיו מוסברת עזרת התחלה**
בארץ ישראל שהיתה ליוסף.

וכן יענין נחלה נשנו בספר יחושע
 במקו ירו שבט יוסף קבלו גם בחלקו אצד
 וששפט, ובאר המלכים שם שמכיון
 שבידו יעקב את אפרים והענה לודת כי
 שפטם, משום כך היו מרובים בספסר
 אנשים כמו שני שפטם, ומיניה היו יחושע
 גור' לחסוף על נחלתם המקורית עד
 עתה שפוטנו המצוי (במאמר י"א שם),
 והיוו כנגדו שקבל יתר על הודת.

י. **לפיו מוסברת הבחינה של**
"ללכת" של יוסף.

והנה בפרשת וראו הוא ישיי שרק
 אחרי שנולד יוסף היו יעקב יכול לעמוד
 בפני עשו כי כרוב היו בית יעקב אז ובית
 יוסף להבה ובית עשו לקט נשכחי" א.
 יחיו, ובאר ישיי שפע כל' להבה אבו
 יכול לעאת במקומה אבל להבה יצאת
 מנקמה, היו שטור של יוסף הוא לפירון
 חזק מהגבילים כמו שילהם טעה, וגם זה
 היו הוא תופעה של יתר על הודת.

יא. **הענין של ראיות יעקב את יוסף.**

והנה האבות ראו אתה את השני, אבל
 האחות לא ראו אתה את השני, ודברים
 גדולים אינם במקרה ואיכ כדראי יש טעם
 למה האבות היו עומדים לראות אתה את
 השני, ומעתה כיון שבפניה שידד יעקב
 לשערים כבר התחלה הודת של אבותה

של יוסף לפעול, שהיו כבר נולדו אמיים ונכשה (שהיו כשרוש נשמתם מיוערים לזרות טכניסטי, איך טיפוס הכי היו יעקב אבינו מוכרתי או לראותי כיון שהאבות היו מוכרים לראות אחד את השני ולא היו מספיק בזה שכבר ראוי מלוחזי בארץ מען, כי אז עוד לא החמיל לזרות אב.

יב. בוארד יוסף לי' ה' בן אתר".

וזהו חל קראה את יוסף בשם יוסף על שם יוסף לי' ה' בן אתר" (ל, כד), וצ"ע דה"י יוסף ראי לקרא לזמן השני בשם זה, כי רוב השני הוא הווססה. וכן מצעני שחזר קראה לזמן השני לר' בשם שם על שם כי י"י שם לי' אלקים וצ"ע אתר". היו שקראה להווססה על שם הווססה, וא"כ גם כאן מביטין ולא יוסף דוד זה שתי

ערך לזרות קרוי על שם הווססה והיונו כי הוסף לי' ה' בן אתר. ואצ"ל שחל רצה להתפלל בשביל עוד בן, אבל חזרה יכולה להתפלל גם אחרי הלזיה בלי לקרא ליוסף על שם רבר זה.

טודו לפי תייל דוברי טובין, כי י"ל שבמדת מה שמביטין נולדו דודי זה היו מסבת יוסף, כי י"ל שבמשרעת ע"י יוסף השפעה של בנים לזול, ור"י זה קרה בצורה של יתר על המדה, ורק ששים כך ילדה גם את בנימין, והיונו שלוגלי לזית יוסף בא גם בן נוסף, ולכן קראה את שמו יוסף כי דוסיף לי' ה' בן אתר" היו באמת בגלל יוסף.

טודו בזה ונקטנו שבת ראב שלו התחילה כבר מלודדו ולא בפערים, ודלא כמו שנקטנו לעיל בסק"א.

ויוחי

והוא יאמר שגאון מדרך התורה בגלל זה הארץ שהי' להם בחיים, וזה גם להם לנפשו, וכן המנהג ביהודים בארץ מצרים, ויהא לאלו שידרו בן הדרך בגלל תורת ומצוות שהיו להם, ויעמידו להם טעם יבוא וישתחו וכו'.

נמצא שיש שלשה דברים אך אפשר להחיות לצדת: א. נדחים בארץ מצרים, ב. נושא בארץ מצרים, ג. ויחי בארץ מצרים.

ועי' במפרשים שיש על לשון ויחי.

וואמר השבעה לי וגו' (מ"ז, ל"א).

עי' לעיל פ"ב ויש בענין להם הוצרך לקום ולהשבע את יוסף על רבר זה, ולא הקב"ה הבטיחו יאמנו אצלך גם עלי' (מ"ז, ד').

אפרים ומנשה כראובן ושבעון ויהו לי (מ"ח, ה').

בענין שבט אפרים ומנשה [א]. עי' פ"ד וי"ל, במסכת שו"ב פ"ב זה לשון חלק בארץ אש שבט בנימין. והוא למנוח מלחמה ואיך נמצא שלא יחזקו כלום לכל אחד מבני השבט שהיה חזקם בני שבטים, ככל מקום לא נקרא שבטים אלא אלו (לאפוקי שני בני יוסף הנחלים אתרומם) לויטל גזל

ויוחי יעקב בארץ מצרים (מ"ז, כ"ח).

והוא בארץ ויחזק מצרים שכתוב על וכן שהיה מנסה פשוט לפנותו על יוסף או ריב, ויש לעיין להם ביעקב שכתב כאן לשון של ויחי, ויש לבאר ויחי שכתוב פ"ב ויש ויחי ויח יעקב אביהם, שיהיה כתוב כאן שהיוחיי הגיל והקיום שכתב שיהיה שם.

ובדרך דרוש יש לבאר, ונתה ישיבתי הוא בלשון שיהיה גזרות ואיך ייל שהמנהג הוא שיעקב אבינו ויחי ויח לעשות בארץ מצרים, ויהי המנהג ויחתי, ויחתי, חומר לעלי' וישיבתי, ויהי שהמנהג נמשכות קרובו אחר ויחי להחיות ולהקיים, ולכן כתוב ויחי יעקב בארץ מצרים.

והנה אצל יוסף כתוב ויחי הוא שישל בכל ארץ מצרים (מ"ז, כ"ז), ולפי הגיל יש לבאר שהמנהג הוא שמדויקתו ויחתי ויח לעשות על הצדק שלו, ולפעול שלא יפול אחרו ממדותיו, אבל יעקב אבינו ויחי בת הלפון את צדק הצדק ליוחתי ויחתי לעלי' וישיבתי, ויש ובטח האמן ו' פתח חוסקן ואש ישכתו קוברים) ויח שנתה לפרש על דרך דרוש את הפסוק ויחתי ויחי ביום חתונה יתקן שיהיה כולו ויח האביהם בארץ אשר והיה בארץ מצרים וכו', ויש לפי שהמנהג ביהודים בארץ אשר

הארץ למנן שנות השבטים וכו' עבדו. והנה לבגודו היו נזאה שטאחר שנתשבו אפרים ומנשה כב' שבטים איב שוב נשתחו עם שאר השבטים בחרות שני שבטים באותו הגורל עמנו כביש דין קריב עזא וברשי' בכבודו כיו נוד עין שם. מיהו בספר יהושע בפרקים טו ויז מבואר לא כן אלא שחלילה כעשתתפאו באותו הגורל עם שאר השבטים נטלו שטות כיוח חלק אחד בחרות שטט ויפק ורק לאחר שכו באותו חלק טוב ויחילו עליו גורל כבודם, וכן הביא הרשב"ן בכבודו כיו נוד המסקאות הגיל, וייל באמצע דבריו שם, לפי שירושע ופיל החילה גורל אחד לשרים שנאמר ויצא הגורל לפני יפק מירדן וגו' עי ויהי תצאמתי יתק, ופם נאמר והחלו בני ויפק בשטת אפרים, ולמר שחלו שניהם בגורל הנה, ואח"כ חלק אות הגורל בין שניהם בגורל, כמו שאמר שם ויהי בגול בני אפרים וכו', ומרבו ויהי הגורל לשטת שניה וכו' עבדו, ולבארה צ"ב, ותמתי ס'לענן גורלה ויהי נחשבים כב' שבטים איב למה לא שחתפאו בחלילה בגורל השבטים בחרות שני שבטים.

והנה הנה משה' טי לעין בדברי רש"י שכתבו למעלה שכתב' ידלא נקראו שבטים אלא אלו (אפרים ומנשה) לחטלו גורל הארץ לענן שנות השבטים, ויהיו משום שאילו היו משתתפים אפרים ומנשה בחיו שאר השבטים בגורל אחד בחרות כו שבטים, ודלא כמסקנים כדחשבו, איב זו ויהיו יכולים לשרש את רובי רשי' הגיל על פסקו ו' דמנשה היה למר שלא נקראו שבטים להשתתף בגורל השבטים אלא אלו אבל שאר השתפחות על שאר השבטים לא שחתפאו בגורל השבטים אלא החילו גורל כבודם וכן עצמם על חולק שזכר השבט כו, אבל לפי מה שזכרתי הרשב"ן מהמסקנים הירושע שלא נשתתפו אפרים ומנשה בגורל השבטים בחרות כו שבטים אלא בחרות שטט ויפק איב צ"ב מה היה מיהו רש"י מזה שכתב שרק הם היו נחשבים שבטים לחטלו גורל הארץ, והלא גם הם לא נשתתפו בגורל השבטים בחרות שבטים בפני עצמם, ואיכ כבה שגזרת חלוקת אפרים ומנשה מחלוקת השתפחות, ויהיו שחתפאו ויהי כן, שבשאר השבטים לאחר שנטלו חלקם על ידי גורל, ושוב חילקו את אותה החלק למשתתפות, חלוקה זו והנה בלא גורל אלא על פי הנשיא, ואילו במשתתפות אפרים ומנשה נחשבו כגוף הם נחשבים שבטים ויריבים לחטלו גורלם, גורלם, ואילו מזה רש"י לשיטתו בכבודו לר"י יז על פי השפתי

חכמים (שם) שחלוקת משפחות חייה בלא גורל, ודלא כחזמבין במספרו כיו ניה שהיתה ססרי בגורל.

רעין שטייץ על כב דך קרוי עיב ברה איל רב פאז וניי שפאב טעט האבדיד ולא בענין גורל לחלוקת משפחות ורטיידי. טיהר ובר קניא עיב טס ברה ארץ ישראל ובר הובא שחור בו הראביר וסובר שטייזר ורו צויכים, אלא טכנת טס שאורים וחסים לא ווו צויטס, אריכ טס לפי הרמבין והראב"ד ים חלוק בן אפרים ונעשה לטאר המשפחות, ודיינו לעין אם ווו צויכים אורים וחסים, ודיין עד בבת הליי בחלק א' בסוף סי' כ"א.

ובדבר אברהם בחלק א' סי' ה' אות י"ב טעם מגנין זה. רעין עוד ביארים ונבוי ארי' ובפסחי תפסום כאן טעמנו עוד טעם נקאם מינה ברא ודוי מחסבים כב שטייטס לעין מלה.

עוד מגנין שטטי אפרים

וזהו בחירות דך ו' עיב מבואר וסיל לאיני שאפרים ונעשה חסיבי כעני שטייטס לעין פי העלם ובר של ציבור, וכל חד וחד מיקרי קהל, ופלג עלי' רבא טעום

ורכוס כאן אפרים ונעשה לראבון ורשעון ידוי לי ונחלוק אפי' לחלוק אחריהם ל'י

ידוי על טס אחרים יקרא מנחלום ורשעון שלחלה חקטס (אפרים) ונעשה לראבון ורשעון) ולא לרבר אחי, ומקשה שטייטס על

רבא דרא חזין שחלוקים הם לרגלים, פי' רבנן סיוו רגלים ודו חסנבם טעמי שטייטס, ונחזין שחזוהו כיו לחלוק בברי לרגלים, וטוב חקטס וואו חלוקים בגושיאם.

משה — 407

פי' שלכל חד חיי נשיא כפני צענר, וחרצו הואו כיו לחלוק בברי לנשיאם.

רעין כננת חזון כנענה חסיד (אות פי' כננתא כפון וירמליס) חוקי מגנין ואו רבעוק כעני ונחמה טיהר כדויה תעדי מאורו ונעשה של בו העדי אם חסיבי אפרים ונעשה כעני שטייטס לעין זה או האם הם נחשבים כמו טעט אחר באופן שועירי נעשית עיר נהרות אפילו אם בני חסיי הם מאפרים והמרוצים הם כנעטס, ונשיא ונעשה כעני' ולבואה עיב טה דוא ספק, דוא מאור יקרייל שלחלה חקטס ולא לרבר אחי, וכמו שפסק הרמב"ם בפרק י"ב מהל' סגנות הי"ב, איכ

בראי חסיבי כעטט אחי.

אנפם בראה טייטס לחלק בין חרדים של טעט שיעובדו בחירות, ודיינו נשיאל חלק בארץ, ונשיא, ורגלים, ופי' העלם ובר של ציבור, וכין שאר ריניי טעט טוןן האו רבעוק טיהר כדויה' מאורו ונעשה, ודיינו טעום

טייטס לומר שחרדים נעטוור בחירות וריי הם רכדים אפי' קנינים בחיולה אוו חסם של טעט, ודיינו שלחום של טעט לא מיני ברא לחוד טכולם הם ודעם של אחי כעני יעקב, אלא חוקא על ידי שגאנדר כנשיא אחי, ובחור טעט אחי בחורגל, ומלה אחת, וריי הם חוסים כדעם של טעט, וגם רכדים אלא וריי הם חרדים של ודעם טעט, ודיינו טעום חרדים טעוודים את חיות חקטס שנקרא טעט, ביחד עם העובדא טכולם הם בני אחי כעני יעקב. אנפם מלכו כרויטם אלו יענע רינים אחרים שחלום כרוין מנילא על טעט אחי שחא כבו וכעט לטעט פי' רחבים גנילי, ונגון או דענוה על טעט לרון את טעט.

ויחף וילא עד אלא טכבר וזכנתו שגם
 במזלה קים טיחא שם של טכט יוסף איכ
 יחבן דמי כמח טכולס טייכס ליוסך ככרי
 לנאח ירי תנא וז של כדריח מאחרי טכט
 יאכל נבל מינס לענין או רננזה על טכט
 לרוח את טכטו נראה טשוס טכניון טיחא
 ענין של כנזה איכ גם אפרים לחודי,
 בחיזו טכט, כדרא חיוב כזה, ונפוח עליו
 לרוח את טכטו, וזבן.
 ויעין עוד בכפסרי א' ל"ב - ל"ו שמננו
 אפרים ונמטה כל אחו לבדו כמנין
 וסודיו, וזיע וטכנין שלמחלה וזכטו
 ולא לרבר אחר להא לא נכנו כחור כחיות
 טכט יוסף, ועין כרמב"ן שם על פסוק
 מ"ה סתב כמח טשוס בענין כל עיקר
 התמלה של אחו כנן, והל"י יש ליישב
 את קושייתו גזיל על פי רבתי, רש"י
 דאפטי שלמקנע כהמגליחא טכט שם
 שפיר היו צריכס לנמח את אפרים ונמטה
 כל אחו כמפר, טירו לפי גזיל יש ליישב
 גם כלא רבוי הרמב"ן, וחינו טוסס
 שלמאח צדדי וז שנמטה כו כמח רכנו
 לנמח את הטכטס הי' מרזינס
 שמתחששס ונאס על אלו טכבר נכמו
 לוחיט טכט, אשר לפי זה כמאר אפרים
 ונמטה נחשבים כ' טכטס לענין נחלה,
 א"כ שפיר הל' גם עליהם העיוו וזה
 טכטע כענין כמנין
 ועין עוד בחדושי הגדוץ על התורה
 כפרשת וחי טכמח דרא דאמרינן על כביב
 דף קט"ז ע"ב שמו"ד ולא כלה טכטא,
 ח"י זה קאי גם על אפרים ונמטה כל אחו
 כמפר, דבר זה כמאר שפיר על פי גזיל
 וחינו טוסס כמאח שגם זה חזי נחשבים
 טכטסס לרברס כמחיסים איכ מביאל

ונראה כחור שהפיוזס כוח הוא שלאחר
 שהם זכו בחסם של טכט טוב חל עליהם
 כדוך כמילא חרוב לרוח את בני הטכט,
 אבל אין הכוונה שהחויב היה נוסף כמי
 לערם לטכט.
 ולפי זה י"ל שלא כמסקנתן קריא
 דייקרא כמחלחם, אלא רכבים שהם ענין
 הרוח של נחלה אשר לפי התמלה גזיל ח"י
 הוא מרבריס סקובסיס כמחילה את השם
 של טכט, ודוקא כמנע לרזינס אשר הם
 כמנינו הוא אפרים שלמחלה חקיקי ולא
 לרבר אחו דחינו כו העלם רבר לפי רבא
 (ד"ל שגם כו העלם רבר ח"י הוא סוס)
 הדינים גזיל, כי י"ל טכח טנקרא י"קח"ל
 כרוך הספיק ח"י זה נוסף כחיס ככרי
 כדוך לטכט ורננ, אבל לעולם כל
 הדינס כמחיסים ונאס על טכט לאחרי
 טכבר נכמו לטכט לא נמנעה כמאר,
 כמנין שגם על אפרים ונמטה כמאר
 טכטוה על כל אחו לרוח את טכטו מאחרי
 טנקענו לטכטס נפרים לענין נחלה
 ונלח ונחיסים.
 ולפי זה שפיר יש לקיים את ספקיה
 הנמח חסין, וחינו טוסס כמאח
 כמחיסות שגם חן רין של מוחי"ח כמאחו
 הטכט ח"י הוא מרזינס טחלים על טכט
 טכבר חוקב לוחיט טכט, וא"כ כמנין אחרי
 י"ל כמנין טחלים כמחיסים כמאח על
 אפרים ונמטה שהם טכטס כמנין טכטס,
 כמנין טחלים חל על כל אחו כמח כל
 הדינים טחלים על טכט, איכ טכטע זה
 אס כני חסין הם כמחיסים ורוח חסין
 טנקענן כמחיסים ח"י כמחיסים אבל
 מאחרי נוסף יש גם לרבר טכניון סקובסיס
 טיחא לרברס כמחיסים השם של טכט

קויטו גם הם ברוך הַמַּחֲמֵה, ולא שייך למעטם סָקָא דִּיקְרָא מַחֲמֵה. ולפי' בוכן גם למה כששלח משה את המרגלים שלח אחר מאמרים ואחר כמנעם, ויהיו כגדיל בשמש של היריעה ודוועניגם שחלים על בקבה שוויקבעה לשבת חלים על אפרים ומנשה בנפשו. מיהו לפיו ציע סמלחמת מוין, שהרי החם שילח משה אלק' למטה אלק' למטה ובספר הכל שלח יי' אלק', ושלח גם כמעט לו, ואיך ידעו סמלחמים ומנשה שילח רק אלק' בחור כמור כעט יוסף, ואילו לפי תגיל ציע למה לא שילח אלק' לכל אחד לחור כי גם הם היו כגורו דין שילח על קבוצה שכבו וקבעה לעבט. ובמורווי כפישת מנות עם כחב דודי אחת בוד דרויני כשמש שיע' ליען נחלת ארץ ישראל וקבצים הם כשנים, ולכן שילח לכל אחד מרגל אחד כי היו נוגע לירשת ארץ ישראל, אבל כלחמת מוין לא היהוה נוענת למלח ארץ ישראל ולכן החם לא היו' להם דין על כשנים נפשוים ולא חובי המורווי עם את הנטי כחוריות.

עור בענין שבטי אפרים ומנשה [1].

החם נכתבו לגיל "שלושים של שטט אל בני כחא לחור שטולם הם ויעם של אחר מבני יעקב, אלא ודקא על ידי שגאנורו כמשיא אחד, ובחור שטט אחד כחודלו, ונחלה אחת, היו הם וזכים כחשם של שטט ונכז ורבים אלו היו הם הנדרים של החם כעבט, ודרונו שום הרבנים כשחיותם את החום והקבץ שנטרא כעבט, בחור גם השפרא שטולם הם בני אחר מבני יעקב".

ובאבת נראה לומר עוד דוה' כוזה, ויהיו שהשפרא שטולם הם ויעם של אחד מבני יעקב אין זה נחשב כלל כהמורוים של החם שטט אלא רק היריעה הנקבים לחור ויהי הם הנדרים של ויעם כעבט, והשפרא שטולם הם ויעם של אחר מבני יעקב היו זה רק כגורו הסיבה למה נגן הקבית' לאוחה קבוצה של אנשים את היריעה הגיל שחורוים את החם של שטט, אבל באבת יהי יתכן לקבוע גם כחב אחי של בקבה לשטט שטט ציע' היריעה הגיל, ויהי חל עלחם אחור דין שטט שיש לויעם של א' מבני יעקב.

ונראה שזה מוכח כמאי ונחשב ובחורוין אשר ונחלת אחיהם לך יהיו וגי' נחית, דין ופישויי חיל' אם תחודי עוד לא יהיו מבין בני אלא כחור שטטי אפרים ומנשה יהיו נכליים ולא יזא להם עם כשכטיים לענין החלה עכיל, ולכאורה ציע כי יחלוט אם הם בכלל אפרים או בכלל מנשה. מיהו באבת לקים כי הכונה היא שכמנת לא נאטי כזה שום הנבלה על פי חלטה אלא יהי הם עצמם יכולים לקבוע את דרובי ציע גורל או ציע' החלטה לחור. אבל כציע יהי חותין שיוכנן שיהיו אנשים כסרטיים נכליים בכלל שטט כסחים גם כלי לוחות כמיו אם תכסנן ויעם כוח מוכח כגיל שהשפרא שטולם הם ויעם של אחד מבני יעקב אינו כלל כחוקבעים של החם שטט אלא היו זה רק כגורו סיבה למה נגן הקבית' לאוחה אנשים כשיוחין את היריעה שיקבעים את החין של שטט, אבל לעולם יתכן גם כלי שיהיו בני אחר מהבנים של יעקב וככו מהבנים האחרים של יוסף.

סודו שמעתי מתכם אחר לוחות שאולי לעולם הגנים שגללו אחי כן ידגם חי' לוחות כלולים רק בחוך שנט יוסף, רק שאמרו מה ששכתי אפרים ומנשה היו חייבים לשטר עיניהם ולתת להם חלקי וחזו המורה בילך יחידי וביעל עם אחיהם יקראו מנולחם, ולעולם לא היו נחשבים ששכתי אפרים או מנשה כיון שלא באו מהם.

ערך בענין שכתי אפרים ומנשה [ד].

והנה כרית ספר במדבר סוד המהות את סבות הנשיאים: לראובן אליעזר בן שרישו וכו' למני יוסף לאפרים אלישבע בן שמחה לבכתי וגלילהל בן פדחיה במדבר א, י"ג ולמנשה שרף ביצרי להלן הקדים הפסוק ילבי יוסף מאחר שלענין נשיאים חשיכו אפרים ומנשה שכתי ששכתי.

סודו על פי דבריו לעיל י"ל שכתי שלענין נחלה שכתי שמינים שדור נחשבים אפרים ומנשה שכתי ששכתי אבל ככל מקום אחר לא נחשבו מהם השם של שכתי יוסף, הוא ורין נמי לענין דרין של נשיאים, באופן שאינם נשקבעו כל אחד לשכתי שכתי לענין נשיא אבל ככל מקום גם שכתי יוסף כיון נקבע לשם שכתי לענין זה, ועל ידי נשיאים אלו נתיקיים גם הרין של נשיא לשכתי יוסף כולו, ומשום הכי כתיב למני יוסף לאפרים וכו'.

והנה רבינו אלו הרי הם לפי דרמנו תיביל שחיון של נשיא הרי הוא מתוקננים על השם שכתי, ולפי זה שרף ז"ל כתיביל שנט שכתי יוסף נקבע לשכתי לענין זה.

אננם אם נאמר שדורין של נשיא הוא מהדורים המרחושים ובאים על קבוצה שכתי נקבעה לוחות שכתי, ואינו נעצם וקובעים של השם שכתי, או יסי ליישב את לענין התקניא תיביל בחיטיות, וחינו משים שמכיון שלכתי חתים לא נחשבו אפרים ומנשה שכתי ששכתי ונתן לענין פי השלם ודבר לפי רבא (ולא עזר אלא שנט שכתי לענין נחלה נשיא השם של שכתי יוסף ומנח"ל), איך מכליל הרי גם אחרו שכתי יוסף ששכתי באותם מקומות שנתן נשיא באורי שחיון של נשיא הרי הוא מהדורים שהלים על כל קבוצה שדור כדור שכתי.

ולפי תיביל אתו שרף להם גם בפרשת התקונים נאמר למני יוסף וכו' במדבר א, ל"ג, וחינו משים שנט שכתי שכתי יוסף ששכתי ולדורים כמתייבים הרי שנתן מנד, ודבר זה נתיקיים באמת על ידי שנטו אפרים ומנשה, הוא מכליל ייענין מתוך מנשים גם את סקודו שכתי יוסף כולו.

סודו אכתי חייבים לכא הנה שכתוב בתוליה פי שרף מנשה לפיחות התוליים, למטה אפרים וכו' וי"ג, וי"ג, למטה יוסף למטה מנשה וכו' וי"ג, וי"ג, שם ברעה וקניס כמעלי החספות שכתבו שנט לוח, וחינו משים שנט יוסף וגם התרגל מנעשה וחיצאו וכו'.

ערך בענין שכתי אפרים ומנשה [ד].

וענין ערך במדבר ל"ז א' במשאו ותתן של בנות עלפחו עם בני מנשה אודות הסיבת נחלתן לשכתי אחי על ידי חיון ורביבו ורביבו ראפי נאבות למשפחת בני ולפי כן כתיב בן מנשה למשפחת בני יוסף

וידברו לפני כשה נתי, וישבו נאמר בספיק ה רצו משה את בני ישראל על פי ה' לאמר כן משה בני יוסף וברים, וארזי לתוודו על מה שנוכר כון שטט יוסף, ורז מנה עלמה וזו מנעט מנה, ואיכ המנה של הריבת נחלה היה מנעטו של שטט משה לחד, דעל יזי שישנאו לבני שטט אחי ותוכי העולה החמטט נחלה מנעה, וכן אחא שט באמת שיק בני מנעה בוז לנפון ומנו שיהנאו, ואיכ מה חזו ענינו של כל שטט יוסף לנא, ולמה נאמר "מספעת בני יוסף", וכן למה נאמר "כן משה בני יוסף וברים", כיהו לפ תזיל אח שפיר, וחינו שישט שכר ביארנו שנס נחלה חי' קיים הטט של שטט יוסף וחלקי אפרים ומנעה כיהו וזו חמשים גז חלקי של שטט יוסף כולה, ואיכ מלכו כמה שיה מנעט חלק מנעה על יזי הריבת העולה לשטט אחי הוא חרין שיה מנעט גז נחלה בני אפרים כמחי שנס הם נכלים בכלל מנה יוסף, ואיכ אינ' שלנעה ריבזו חי בני מנעה אבל חי שזיקים לא רק כעז השטט של בני מנעה אלא גם מפר חוהטט שטט יוסף אשר זה כולה גם את אפרים, ובמאת גם בני אפרים וזי ימלים לענין, ומשום וכן קאמר הריבת מספעת בני יוסף, ונס טט מנה בני יוסף וברים, וחינו כיהו להשטינו דבר זה שיה שזיקים גם מפר הטט של שטט יוסף (מיוו הוא שטיטא שהיו אמרות להנשא גז לבני אפרים כנו ששטטט מהמפיקים שט, ורא על יזי זה חי' מנעט רחא נחלה בני מנעה, וכן שחלת הריבת את המנה ביוסף שישטט ששל יזי חיותם גם שטט אחי זה כל

שטט יוסף וחסר, ולא רק בני מנעה ובתליל).
כך וברך ישראל לאמר ישמך אלקים באפרים וכמנעה (מ"ח, כ').
למה לא בברשום קחת ומרזי או האחרים.
 מירשיי דיל, הבא לברך את בני יובים בכריסם ויאמר איש לבני יוסף אלקים באפרים וכמנעה כיהו, ונה לכמהו כיהו הבריח הוא שחמנים יוכי לוברים שנהכרכי כמה אפרים ומנעה, מיוו גיז שוהי גם שאר השטטטט נהכרכו בברים גדולם באר, ואיכ למה לא לברך שיהו טעור השטטטט ולמה דוקא באפרים ומנעה.
 ולמארה יזי ששנז אמות הריבות אן הברל, וכן שקבע יקבע אבינו כבוד של ליוסף, וחינו שישתמשו בבניו במשל של מברטים, מיוו השוויזי וננורי אחי מבו ששון כמן כיהנה של מיוו כעז יקבע, אלא סיפור שבראו, וחינו שכל למנעה יחי' נחז אצל כלל ישראל, ואיכ גיז כיהיל למה וחי' נחז דוקא כך.
 והאח לומר ונהה הענין של "תקטטנו ודווחו" הוא דבר של נעמת נפט, כי נעמת נפט הוא נקטט או רב ורזא שטט או חמירו אינו מניע לפודיונחיו ושכמילא חלק כמנו חלק לאיבוד אחנו מנטיף חלאת, ומנעה נראה שכוונת כך כיהו היא שהאב מברך את בני שטטט חיהו חתול הענין של תקטטו ודווחו, אשר זה נחטט מנעה חמת מנחלת ומדינות חלמה לאיבוד ביט לברך בני,

יחיד

קל שפט יוסף, קר שהשפט לא נחלק לשפחות אלא לעד עמי שפטים, ואיך שפיר טעמו לעצן רבים אלו שהודיעה של יוסף, וחינו חסם של שפט, לא נחמל.

ויקרא יעקב אל בנו ויאמר האספו וגו' (מ"ט, א')

בגנו אן מוכיחים את האדם אלא סמוך למותו.

עי בליקוט ששמי בפישת רבים סי' ח"ח דאיתא בזה"ל, רבר אחי, ויהי בארבעים שנה, נלמד שלא הוכיח אלא סמוך למותו, עמי למה נקרא שאל הוכיח לבנו אלא סמוך למותו שאמר ויקרא יעקב אל בנו וכו' ואומן כבודי אתה, אבר לו פניו מה לא הומתך כל השני הללו, כדי שלא תשימו והלך והוכיח בגשו אחי, ומפני ארבעה דברים אין מוכיחים את האדם אלא סמוך למותו, כדי שלא ירא מוכיחו וחודו ומכוחו, ושלא ירא חבירו וראו המכיים כסנו, ושלא ירא כלבו עליו, ושלא יהיו המוכיחים מהומתו וכו', וכן אתה מוצא ביהושע שלא הוכיח את ישראל אלא סמוך למותו שאמר וכו', וכן אתה מוצא בסמואל שלא הוכיח את ישראל אלא סמוך למותו שאמר וכו', וכן אתה מוצא בדרך שלא הוכיח את שלמה אלא סמוך למותו שאמר וכו' ע"כ.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר עד עכשיו וחינו שנים שאמר פן הנפנים למה האדם אנו סמך תוכחה רבי' זה כי הוא מרגיש נבלע תפגע מהאיש שמוכיח אותו

אלא ילחל וכן להפוך הלאה את מדרשו של האב ולכן האב כבוד את בניו ישים אותו אלוים כמו אפרים ונמטה כי הם ויחידים בני השפטים שקמו את מדרגת אבותם ונחו גם כן שפטים ע"י מה שאמר יעקב שאפרים ונמטה כראובן ושמעון יוהו לו, ומכילא פחות מאשר כן יור השפטים והנשים פולחן שפיר כי שני השפטים היו בדרך משפחות אלא שפטים.

והנה לכאורה יש להשיב על זה, והנה גם מוצא לאפרים ונמטה היו לא קל וכו' היו נחשבים שפטים כפני עצמם אלא רק לחלה וישאיים ודגלים וכמו שמכאור בזה"ל דר' ז' אבל לעצן שני דברים היו נחשבים במשפחות, ואיך נמצא שלבני דברים אחרים לא היו אפרים ונמטה נחשבים בדרך שפטים, ואילו לעצן נחלה וישאיים ודגלים לא הי' יוסף נחשב בדרך שפט אלא הי' בדרך אב ואילו אפרים ונמטה היו שפטים ואיך יבשו שפחות נחשבו הדרגות של יוסף, שרר אפרים שיוסף הי' אב נחשבה מדרגתו זו אצל אפרים ונמטה, כי הם היו באותם דברים בדרך שפטים ולא אבות, ומכאן הורבים שאפרים ונמטה היו בולם בדרך משפחות אצל הנבילה עם הדרגתה של שפט שהיתה ליוסף, שהיתה מדרגתו של שפט מדרגת יוסף, כי כבר ביארנו שגם מנענע לזרבים שהיו נחשבים עם אפרים ונמטה בדרך שפטים אין הנהגה שלא הי' קום באותם דברים חסם של שפט יוסף וישוקף הי' עם בדר אב ולא שפט, אלא לעולם גם באותם דברים הי' קום השפט

זיש מלבו טינא קילי, אבל כשאין נברא של מוכח שזוא צורך להרזיש נעלב כמנו, קל יתיר לקבל תוכחה כי אז אין כאן אלא חרברים כבו יחוס, ולכן למי תנוח הוא חנון להנחיה, כי המוכח הולך פן תעלם ולא נרזיש המקבל טינא, ולכן יחיי יתיר משוחרר לקבל את התוכחה, ואילו טעם זה היר הוא ככלל מה שאמרו כדי שלא יתא רדארו ומכבייש, או ככלל מה שאמרו שלא את לבי עליו, כי הרזיש אלו גורמים שלא יקבל את התוכחה.

ובנוגע לבני יש לחמו עוד טעם, והנה

כדי לקבל תוכחה אדם צורך להפיר

מחלק כעצמו ולווחי על כפעו ורעו.

וזת קשה מאד לאדם, ובפרט כשהמורכב

הוא אדם שהוא בנוי "מקבלי" מחולות

ראשו ושל לתת ולהקריב כשכיל חולות,

אבל ברגע שהורזי של אדם חולטים

לעולם היר הוא מפיסק ליווח "מקבלי"

והיר הוא נעשה רק בנוי "ניתן", והיינו

למנו ולחזרות הבאין, ומי שהוא בנוי

"ניתן" מוכרח להפיר על רענו ולהקריב

כשכיל המקבל, ובמילוא לאדם בזה יתיר

קל לקבל תוכחה ולווחי על חלק כעצמו

על ידו קבלת התוכחה, כי הוא בלא הכי

רגיל בכנון זה, ובמילוא חובן להוכיח את

בנו הוא כשכנו קריב ליווח חתף ל"ניתן"

כי אז יוכל לקבל את התוכחה, אבל אם

יזכינתו והביה קודם, אז בזמן שהוא נעשה

"ניתן" ומסוגל לקבל תוכחה ולווחי על

חלק כעצמו היר הרברים כבי יתיר

נכסחים כמנו, וייל שהעם למו לא אנו

הנרזיש מביה תנא היר זה כי הנרזיש לא

איירי ורקא כבא הוכיח את בני אלא

איירי בכל תוכחה אדם אחד להשני.

לא יסור שבט מיהודה (מ"ט, י"א) [R].

בענין מה שמלך צריך להיות משבט

יהודה, ובענין מה שהוא צריך להיות גם מורש דוד.

מרשיי חז"ל, לא יסור שבט מיהודה,

מרוז ואילן, אלו ראשי שבט שמכבד

שוויין את הנם שבטם שסמנים על פי

המלות וכו' ע"ל. ונהו כומבים כפיא

מחי, מלכס חיי וחי' וחי' מפורא

שאינם שייכות שמינרו כנא מלך כמנא

שכפי ישראל ויש לו דין מלך אבל מכל

מקום כידוע שנתירה מלכותו ליטל ורק

מלכות בית דוד קיימת לעולם, והראב"ד

שם כתב שיתכן שתקיים גם היא מלכות

לעולם כמות מלך התת מלך חז"ל, אלא

דאי נן הוא, אלא הו' יתעב מלך כפי

ובניו כשרים, לא היהת מלכות מוסתת

מורעו, אבל היהת שני למלכות בית דוד,

כזן קיסר ומלני קיסר ע"ל. וגם הרמב"ן

כאן כתב שאילו לא תנא שאיל הוי נשאר

מלך על שבטו לחוד לעולם או מלך תחת

מלך.

והנה כל זה איירי רק באופן שמלך על

פי כנא, אבל שלא על פי כנא אסור

להמליך כשאר שבטי ישראל ועברים בזה

על קרא ולא יסור שבט מיהודה, ושפע

מכרי' הרמב"ן כאן, שיש איסור שלא

להמליך משבט אחת אצילו על חלק

מישראל, ועד שפע מרבויי שיש גם

איסור מוחזי שלא להמליך שלא מוצע דוד

אזיש שהוא מיהודה, אבל איסור זה אנו

נחה אלא אינן מלך אחז מלך על כל

ישראל, אבל אם תנאירי כדי לרזי אנו

שכי' ברוך איסור אלא רק על האיסור של

שדועמד על פי נביא, ואיכ חזנון שדודה
 אמי מעכב.
 ברא בטאת גם מלא ותי קשה על חוסי,
 דרא נביא שפיר מעכב חזענרת מלך
 דמטשע חזכוס בפיא מלוליס היג,
 ואיכ לתא נקפו חוסי שדוי לו לאחאב דין
 מלך, ודלא לא חזעבד לא ווא לא אבוי
 על פי נביאי.)
 וייל דמיל חלוסי כרוביי הרמבין וזבא
 לקען בסוף שביא אמי מעכב.
 זכריס לפי דברי הרמבום וניל שביא
 מעכב איכ בטאת אין שאלונו הייל וועג
 מלך, ווא טמא געזען, אום הייל על פי
 נביא וויי תו לא אינפאל ין טמא שאטו
 מיוודת, אלא וויי זה בעיל בדין הוראת
 שעה, ואם לא הייל על פי נביא, איכ חזיק
 ליי טשום שחסי נביא.
 בריס ים להמוח על חזכריס ווא אום
 בריכוס נביא איכ להב חזיקוס פוסק
 למעניד עבדים רבב, חזיק ליי טשום
 שחסי חזאניל של נביא, וכן קאשה חרמבין
 מפרשת שופטים (ויעי כרובי סם).
 ודע שחזאניל של נביא חזכריס גם בספרי
 סם, ועיין עוד בחידושי הר"ן במגורין דין
 כ' סם.
 על כל ענינס חזאנל מכל תניל ווא שיש
 דרי' כרובי חוסי' ונייל במגורין שדודת
 אמי מעכב.
 וזנה ים עוד ראי' מפרשת שדודת

אמי מעכב בכלך חזכריס במגורין דין יים
 עיא בריה ינאי (ויראשון), וכן כשבעת
 דין ל' עיב בריה עשה וכו', ועיי'יש
 שנקטו שביאי חזשמואי חזקו היי נוג
 דין מבי מלך.
 ריעע חזכריס בחזכות דין יים עיא בריה
 מלך, ובחזכריא סם, ובזקן חזרות כרי'
 ליי קיי, מנוגע לחזאנל שדוי מנור מקיב
 אחיר (וכן אנריפס) ואם ים לו בריעבד
 דין של מלך או לא.
 ועיי' בחזקתליס מפי' חזחיות היב
 דאמירין טמא ווא ווא מנור רביעי וחייל ווי
 כביאוס טעבא או שפירע על חזאנל
 כרזיט ולא שעה שביא טשום שדוי
 מולכיס מליטוט טשום שלא נימח מלכות
 ליווא אלא עד כרי רביעי' (עיי' סם מני
 עשה), ולאודת וייל שחזעבד לעב ווי
 פטלוים פאו וולאט וויי זה טשום זכרון
 שולחא זבנזאנא איכ חזוי חזכרי' חזיקוס
 של יודת (לפי דברי הרמבין שביאנו
 שביא אמי מעכב). בריס יים לחיות
 שלעילם ויודת אמי מעכב, וק שחזעב
 לעב ווי חזכריס מולכיס מליטוט וויי זה
 טשום שדוי מלך בעניל לטיכאב גם קבלה
 מעד כלל ישראל כמו שכתב האבירנאל
 בחזיתל הקדמתו לספרי שופטים,
 וביושולמי שם מוכח עוד ויחי חזיקי סגם
 לאודי שולן, קעק ווי מלך מתי' על ידי
 בריית דבם ודזראת סם שבפשת מכתח
 ווד פאת אכעלום לא ווי החזכרי שפיר

זו הנחתי מביינע העני' סם חזיקי הייל.
 איך ושיקת מלך לא מנחה ים על חזיקי
 עמול על כל ישראל ויודת וזאת חזיקת,
 אחאב לא מלך על יודת וזו לא מלך פאת
 חזיקת עבד, ודוד שאני ענין חזיקת חזיק

שפאלא לא ווי דין מלך מתי' לא חזיק
 פאת חזיקת על פי חזיקי וכן מלך אלא מלך
 על כל ישראל ויודת, אלא חזיקת ודק
 שדוי חזיקי מכל חזיקי חזיקת כרי' מלך
 מפי' שחזאניל עיי'.

דבר

ויחי

ובדברי הנביא, מטוסם הכי היו פסולים סאז אילין.

עדי כ"י ובא שילה ולא יקחת עמכם (מ"ט, י')

א. בנינת העיקר של **ביאת** המשית, ע"י בסיסי באן שני' ודיל, ע"י כ"י ובא שילה, סוף המשית שהולכה שלו עביל. ומה ע"י בפתרון רץ ע"ש צ"א אחאא ר' הילל אומר אין להם משית לישראל סכבר אלוהו בימי חוקי, אבר רב ויסק שרא ל"י כרי' לוכי הילל, חוקי אכתי התי במי' ואסקן, ואילו נב"י ק"ג מנבני בבית שני' ואבר נילא מאז בת צדון דרשי בת דיושלים הנה מלכך יבא ל"י צדוק ועשעו הוא עני' ורובב על המור ועל עני' בן אחותו, והספרי העיקרים במאמרי א' פרק א' וביניהם ספסג שביתא המשית אנה מעיקרי התי, כי גם הוא מעיקרי התי א"כ נמצא שרבו הילל ה"י טפסי באחד מעיקרי התי ואין לו חלק לעוה"ב, ואילו רב ויסק קאבר רק שראא צדוק מחילה אבל לא שראא בנדר סופי.

כידור א' מטוסם הוא, לא מוכח אלא שהענין של כיתות בן דוד אנו עיקרי, אבל אכתי אין לוכיית בהו סגוב כל צפס האנלה התעורה אנה מעיקרי התי, דהא גם רב ויסק בודה שמהי גאלה רק שראא סובר שהקב"ה בעצמו יבאלנו ויסלקו עלינו ומשכיכי רשי"י עס.

ועקים' הרמב"ם כלל בתוך העיקרי

רמג

שילוקן ששית בן דוד ושיכל חחולק על המששתה הוא"י ה"י הוא טופר במעיק, אריכ לפ"ז אכתי קשה קושיית העיקרים מוכי הילל.

ובישוב רבר זה יש להקדים את דברי האמרינאל בספרו ראש אמנה במק"י (קודם למהפ' ובפרק י"ד סגמב שהוסד של ביאת המשית הוא ענין של סכני, וכיכ' והמכ"ן בספר הגאלה (מגדו רג"ז) זה שביאת המשית הוא לטם סכני, ומע"ן זה יש להבין מתוך דברי הרמב"ם בפ"ש מח"ל השבתי ה"ב שאח"י שרא"י את ימות המשית סוכ' ש"סוף' כל' המכ"י סילו הוא ועולם האכ"י, המספג טפס ימות המשית הם ענין של סכר רק שאינם סוף כל השכר, ולפ"ז י"ל שהיוסר של העיקר של ביאת המשית הוא שעיביס להאמין שימיע הספר הורא, אריכ לפ"ז י"ל שמה שהקפיד הרמב"ם שאמ"ן בחמת מלכות בית דוד ה"י זה שפוס שחלק חתסברי של הגאלה הוא שיהו לכלל ישראל כל ההשפעת המיוחדות שמשפעת רק ע"י מלכות בית דוד ולא ע"י מלכות אחית, ולפ"ז יוצא שכי' ויילל לאו סימט בהו מלכו, דהא לפי הפרוש גר"ל של רש"י גם יוצא שכי' ויילל סוכר עור יומר, דהיינו שהקב"ה בעצמו יסלקו עלינו ויבאלנו לכדור אכתי גם ע"י זה ברא"י יושפסו כל ההשפעת.

והנה האמרינאל ספס במק"י י"ד מירש שנותנת רבי הילל הוא רק סכבר המפסיד את האפשרות של "אמישנה" אבל הגאלה

רק לענין סתם סוכר מפני שראי ענין סתמי והנפי' של אין כל ובני' אלא זו אילינפי.

ויחי

ה"י ר"י מוכחי סכבר וסחיהו אין ה"י ספסג סימ' סוף סלק, ספסג סומגן שהיושפטי קאמי

של יענטה' צוין קיימת גם לפי רבי הלל. וביאר סם שהסתת רב יוקם בנמי סם דא מיום סהפסקי דמיא משענ שקיימת עד אשדות של אחישנא וכמו שביאר התוספתא סם ותיקיים כמסר' א פרק א' הי' בשם ר' יאסי' שפולס רבי חלל מרה כמסית, אבל רק מעד הקבלה ולא מעד המקראות סכספר ישע' כי דא גפיש אהם על חוקיה. ושוב דרו סם השיקום אה דרו' עול כי רב יוקם אמי סם שיכי חלל וקול למחילה, וכמו שכתבנו סבי, ואלו הי' רבי חלל מרה מעד הקבלה, ורק גפיש אה הפקוקים בדרך אחרת, לא הי' נחשב לחוטא ולא הי' וקול למחילה. סדרו יש לוישב על פי רביו רש"י במגוריון דין ע' קרא בדרת הני אומרי אן מדיה הפסקה בן הדרתו וז"ל, ואשילו יתו בדרת ומאסין שיחיה המתים אלא ולא ריבוא באורייתא כופר הוא חזקל ועוקר שיש חתיית המתים בן הדרתו מה לנו ולאמנתו וכי מתוקן דרו' שכן דא חלקין סמי נסדר הוא עכ"ל.

ב. עור בעצן העוקר של ביאת המשיח.

הנה הרמב"ם בשרי'ם בפרק חלק וכן כתיב מלך מלוקם כלל סעון העוקר של שיהו שיעריכ'ם לחבות לו, ולכאורה צ"ע דדחו עין של דיש ולא על אמתה, ושעתיי סבותהו היא שאם יאנו מחבה לאותו אשר איכ' סעון הוא סכעסקילי לבו אינו מאסין בו, כי פי' אה' סעון סבי, לא הי' שיד' שלא חבה לו כמלוקן עיניו, עיניו חובט כלסון הרמב"ם בשרי'ם סם.

ותשב באיתן קשתי (מ"ט, כ"ד).

בעצן אך העובדא ש"קיים אורייתא

פי' בדרתם סביא מוה"ל, והנה ברוך בנצואתי' על דקום אורייתא כמסר'ו, ושי' בנרקאא ורומני' עכ"ל, פי' שהחלומות שבו ותקיימו ונעשה מושל על השבטים (דדוהו התינוטם של המלה "והשב", כי עשה את החוקים של הקב"ה (אינן) להיות קשתי וכמסר'ו, מלמד כי גם הלוקי ומכאנתו כמסר'ו, ושיעו' הפסקה דא, והשב - כי הי' באיתן קשתי, ושוב הסיף התינוטם חספת ביאור ששילו (וכמו שביאר רש"י את רבונו, ודריעו שקים אורייתא כמסר'ו, מלוקי' שלא נכשל עם אמת פופי'ו, ודריעו קוד' הי' מרוקן און שסם קשתי בחוקים של הקב"ה, ודריעו' דוקא און יש כאן מרה נכנו מרה, ודלמה דוקא מה שלא נכשל עם אמת פופי'ו גרם לו להיות סלק על הסכסכ'.

והנה סביאנו מהו דא כי, דהנה כלל דהם שדאבים את החוקים שלתם כמסר'ו, כי דא זה שמחלי'ם החלטות במלחמה וכדומה, אבל המלך עצמו אין לו כפי לטאבו מה ולהחזיק, ולכן כרי להיות סלק מבעלה הי' דא עדין את המה לחתוק סאלי'.

וכן פי' סקיקים אורייתא כמסר'ו, אנו שאוב דיוקן כאן אחר, שקרי' אין לו כפי לחתוק סעווא כמסר'ו, אלא הי' דא כמו מעין המהבני שיקראו כן עצמנו, סקיקים פי' סקיקים אורייתא וקאן כמסר'ו, כיוונו' דוד' עם אחרים, הי' דא סקל

חיוון מהצביו או רבטוה ונדומה. ומעתה מוכן שדוקא מי שפיקים אוריינת גם כסתר. דהיינו מבקום המצב שאין לו כפי הלחיות, אלא הוא עצמו הרי הוא בענין התגמלו ומתחיל מעצמו, ורקא הוא ראוי לחיות, בלי ומבדלו. כי ודאי הקדוה הדרושה למלך, וכן הרי עם יוסף כעצמו לאשת משישי, שהרי לא הרי לו כעצמו לא אבא ולא אחיש, ולא הרי לו כפי להבטיח, וזה לא כפי להחיות, וזהו לא הרי יודע אם הרי חושב, ואיך הושרך לחיות כעצמו המתגבר ולאשוב כח חיוון כעצמו בלי שום גורם חיצוני.

וישאו אותו בניו ארצה כנען (2, י"א),
כענין מה שמשמע שרק מנרון האטוד והלהא נשאו אותו כסדר הדגלים.

ומשישי שמשאו אותו כסדר הדגלים, וכעצמו שהמנוח כן שיק מנרון האטוד והלהא נשאו אותו בניו לפי סדר הדגלים, ויש לפרש למה לא פשו כן גם קודם לכן, דהיינו כעצמו עז נרון האטוד, ועי' במה שכתבתי על זה בפרישת כסדרה.

ואתם חשבתם עלי רעה אלקום חשבתה לטובה (3, כ')

כענין ודיכא שחישב לעשות רע אבל יצא דבר טוב, והאם מביע לו שבר או עניש או כלימ.
 וזהו רשי' בסוף פרישת חקת הביא את הנגרא בנה דף ס"א ע"א שדושרך הקב"ה

לומר לטובה הבינו אל חורא אחו (מעט) כי משה הרי ידא טטא תמנרו לו לעז חזכות של ויכא חקליט (י"ד, י"ג), דהיינו מה שבישר לאברהם אביו ששבת לוט וכמו שכתב רש"י בפ' פק' לך שחלש' הרי ענין, וצ"ע דבא רש"י בפרישת לך לך שם הביא ששע עשה כן עם כחשבה רעה, דהיינו כדי שאברהם יודע כחשבה נגד המלכים והוא ידא את שרה, ואיך למה נחשב רבה זה לכתוב והרי כעצמו היה דף ב' קרב אברון שלעשר לרוב והכינו אמות העולם כשר על ששנו ודכסו וגשום והשמשות כום יסראל כוד ללכת ללגור חורו, והקב"ה ישיב להם שלא עשו כן אלא לתנת עצמם ומשיח לא מביע להם ששר, ואיך למה הרי מרשיח ידא מעט.

ולכאורה יש ליישב בפרישת משה לא ידע את כותבו הרעה של ענין, והשם שאבד לו הקב"ה אל חורא אחו הרי באמת

משום הענין גביל דהיינו מפני ששעה עם כותבו רעה, מודו עי' ברשת וקיום כעבלי חזסי בסוף חקת שחוקטו באמת את הקושיא גביל למה נתיאד מרשיח, וחודשו דמיון שיבא מזה טובה, הרי נחשב חרבר לזכות אפי' ששעה כן ענין עם כותבו רעה, ומשישי מהא דאברין כמנהגין דף ק"ה יצאה מנוח וזה, והרי חזק נחבון כענין קללות על בני ישראל, ואיך חזקו כענין שסוף חוק נתיאד שחוקטו דהיינו חקית קרבותו הרי רבה טוב הרי זה נחשב ונת אפי' שחוקטו חזקת רעה, כהוה ע"ע כענין מנהגי כעצמה וזה.

והנה הורמבין בשעור הנגול ומרר לפני
 הקטע המחול האחר שביאנו רכרר כתב
 שהעטם למח רשעים חרר זה הזכות
 הקריות כעזת שעשור ורטר הקטע שארר
 למח חרר כרררר בקרר, ולמה הקריות
 חלה להם, חלה אפילו אר כררר בקרר
 כעזת כרר שרור עשה להם כררררר ררר
 לכרר כרררר על פר זה שרררר הקררר
 כחלק ב' קרר פר כרר כרררר שררררר לפר
 הררר שרררר שררררררררררררר
 אכל אר שרור כררררר שרררררררררר
 כררר כרררר רכרר, אכל אר ארר רררר
 ככלל קרר עלר חרר, ונרר אר חרר אכל
 כעזת כררר ררר כררר ארר רררר ררר לרל
 רר כררר, אר לררר ארר רררר שררר
 שרור כררר כררררר, וררר
 הקררר שרר חרר אר כררר בקרר שררר
 ארר רררר רררר כררר שרור כרררר.
 ורר הרמבין שכל אר רר כרר הקרר
 לררר על כרר שרררר רכרר אפילו אר
 ורר שררר להם רררר רררר חרר, והנה
 הררר של רררררר כרררר ררר שררר
 לררר יררר כרררר כרר אר, אכל ארר
 כרררר ארררר ררררר, ארר לרררר
 לכרר כררררר ררררר שרר, שררר רררר
 להם הקררר שרר כררר להם כרר כרר
 שרר כררררר לררר, אכל ארר חרר שרר
 שרררר כרר, אכל הרררר רר שררר
 כרר ררררר ררר, ארר שרר כרר שרר
 ררר, כרר שרור ררר לררררר אר שרר
 חררררר, אכל כרר ארר רכרר רררר.
 וררררר הקרררר לרררר שרר.

והנה כררררר אלו חרר ארר קרררר
 שרררררר רררר שרר לררר רררררר לררר
 אר כרררר שררר אר רכרר רררר כרררר
 ררר כרר כרר, ולא קר כרררר שררר להם
 ארררר רכרר שרררררר אר חררר רררר
 רררר שררררר כררררר רררררר
 חרר ררררר ררר, אכל אר שרררר אר
 אררררר ררר רררררררררררר
 אררררר ררר רררררר רררר
 ררר אכרר קרר על זה ככלל שררר
 חררר שרררר ררר שרר, רררר כררר לר
 רכררר ככלל אר הרמבין של רררר רררר
 לררר, רררר ררררר כררר ררר ררר
 שרררר ררר רררר ררר ארר רררר ררר
 שרררר לררררר אכרר אר חרר כררר שררר
 של חרר כררר ארר רררר רררר רררר
 כרררר רררר, ורררר רררר רררר רררר
 חררר רררררר, ורר כררר לרררר רררר
 ררר ררררר של רררררר ררר ררר שרר
 כררר ככלל כררר שררר ררר, ורר זה
 כררר שרור רררר רררר ארר שררר ררר
 כרררר, אכל ככלל ררר שררר שרר לררר
 אכל רררר ררררררררר כררררררר
 כררר רררררר, רר, וררררר רררר לר
 רררררר ררררררר אר רררר של ררר
 קררר ררררר, וררר שרר רררר לר שרר.
 והנה רררר כרר פר ררררררררר
 שרררר ררר לרררר ררר כרר ררר רררר
 לרררר רררררר על שררררר כררר שררר
 חרר רררר, ורר זה ררר רררר להם ררר
 שררררר לר שררררר ררר ררר ררר
 שרר חררר עלו ררר אכל רררר רררר
 לררר, ולכררר ררר רררר ררר, אר לר

הי כלבו של יוסף עליהם ליתום איב למה באמת החזיקם מעל שולחנו. ולפי דרמנו תגיל יט לייטב, דונה בעד אחו חרי יצא מהקעשה שלהם רבר טוב, אבל בעד שני חרי זה בעד אחו עם מוחה רעה, ואיב בעד אחו לא בעד להם שבר ומשיח לא קרובם ולא חמנה עמהם במקורבים למלכות, אבל בעד שני חרי בכמאי חונא מרופים ואין חנונים עניש ומשיח אפר להם שפין ברפסו להחטום אצרו, ים להקטנה על דרמנו תגיל סודרי חמדיש רבה במשיח לך לך ניבי, ייב) דאחא שפירי נטל עוג סכרי, דאמרינן עם שהטעם למה האריך ימים עד ימי נקשה חרי בבור סכרי פיעוריו, וחזיל עם סכרי פיעוריו אתה נטל שאת מאריך ימים בעולם ייב, ואיב חותן שפירי בעד לו סכרי, וכן מביאר מרובי הפסיו שהביא שייח ברברים כדי ייט על המנהל של סכחה דאכר ר אלעזר בן עזריי נטון למאכר סלע מתוך יוד ומבנה עני החן ומפגמה בה מנהל עלו המנוב בארלו ובה חיל (בני סכחה) לני לחינם ולאמנה יחי לפען יברכן ה אלקך ייב, חרי שהוא וזהו לטבר ומתבונן אפי' שלא מתבונן לעשות שום פעו, וזה לא עשה שום רבר אלא בא עני ומבנה, ומכנה מהו שיעל תפארת טובה מניע גם סכר ודאין לומר שאפני החם מניעם לא עשה להנאת עצמו, דוח אנו, כי בחצורו של סלע אילו חרי יבול לרובם שלא יפול הלעג מרוד בראי חרי מימי בן, ואיב אין אתה חריו מתעשה להנאת עצמו (נעזים דר) שולחנו במסכתה בעד, דוח בחצורו של סכחה חרי לכל

המות נענע מלחורו ללחקה, ואיב על רבר זה שפיר מניע לו סכר, אבל במאכר סלע מרודס חרי בכלל אנו יודע אמת לחפש אחריו, אלא שאם מניע סכרי שני קשה למה החזיקים יוסף מעל שולחנו, וכן קשה מהניג בעד שהבאנו דמבאר שם שאין מקבלים סכרי, ומה על המעשה של יוסף באמת לקיים כי בביי (ק, ח) אמת שיהפסם למה החזיקים חרי מניע סלע רבה ליטב בראש לפעלה מיוחדת שהוא סלך, וכן לפעלה מראובן שהוא סכרי, משאיב בחיי יעקב שאו חרי יעקב מוישבם כן, כים אכר קשה מהמבאר בעבורה וחי, ומה ומה אחו לחין סלעלה ומה שיבא מפעשר רבר טוב, שפיר מניע לו סכרי וכן מוחמלם, ולפעלה גרוים סכר בקלו סכרי בעולם הזה עמד ודרכים וחנשיים שלהם, רק שהם ירצו סכר גם לעזר לטוב, איג שיענחם יחי סכיון שפיעורו לישראל לנטור ידוהי ים להם חלק בלימוד התורה של כלל ישראל וכמו סכרי בידח עם כלל ישראל חרי שיקבלו ישראל מקבל סכרי, ועל זה ישיב להם וקייח סכיון שנתחוו להנאת עצמם איב חרי שניעו להם סכרי ממיים פיעוריו כיון שיבא חתם רבר טוב, אבל בכל זאת בעשיל סכרי חריב, איג כיו להיות חתם שותף עם כלל ישראל, עריבים כונה רצוי, ומה עד כאן מרודס אודות כי עששה כמתה יתה רעה רבר טוב החם מניע לו סכרי או לא, והקטנה שפירי מניע לו סכרי בעודו, אבל לא לעזר לטוב וכן לא

להגות בחרות שהתקין עם כלל ישראל בחירות. ומה נעין וזה מענין אם נגיע לו עונש, והנחת נקטנו ששפיר נגיע לו עונש, רק שכל זאת יש לבעל החיטות לומר כמנהג רוחה לומר, ושלכן עמדו בעצרת מעט ושלכן לא העניש יוסף את אחיו.

ובאמת כן אמר ליהויא במדרש רבה שהבאנו בננוע לעונ שמוינא נגיע לו עונש, וראיתא שם בחז"ל שבר פסיוותין אמר בטל שנת סארוך טיפס בנולד, ועל שהשבת ללוחם את הצדוק חייך שאחא ודאח אלו אלפים ורבי רבנות מבני מנחם ואין סמו של אחוה ארעיס ליפול אלא ביום ובר ע"ג, הרי שנגיע לו גם שבר על התנאה הוסיבה ובה עונש על התנאה היתה נאלה שיש לבעל החיטות לומר כשורא רצח.

מזה ע"י באור החיים כאן שכתב שלא הגיע לאחיים שום עונש כלל אצילו בדיני שמים כי זה ומה לירצה להשקות את אחיו בזה רעל ומה ביום טוב י"י ועי' בבלי סנהד' שאמרין כמעין למה זה עונש מתחבין לאכול בשר חזיר ומה ביום בשר כשר וצדוק ספרה, והבאי לחיך דשאני הכא נבי יוסף שיבא רבי חיובי טוב שטובי כעלה ביום בשר כשר עלה ביום רק לא לעשות צדקה, אלא שנקמה על זה חננוי מנחתה דך מיד ע"א וראיתא שם שאם נשע שכתב שבעד חנוך ורעם פצודה לחלות וגם והעלה חנוך ורעם רבה אבר סמו כי אילינן ברי מעשיו ודא אבר חיוב כי אילינן ברי מחשבותיו, ולפי לר"ג שם רבה אבר סמו רק התם כי כיון ששע אודות החנוך נקטין

שמתקבת חיתה גם על החנוך, הרי ששפיר נגיע לו עונש על מחשבתו גם כשיבא רבו טוב, וא"כ קשה על רבי האור החיים.

שוב חולל טרין ודא שחייב במחשבתו לעשות דבר רק כן אדם לטקום הרי הוא חיוב וצדוק כדא כי הקב"ה יודע מחשבותיו, אבל לא הכא שחייב לעשות דבר רק לחמור ורמלו חמור אין המחשבה נחשבת חסא.

מזה אמרי קשה מהכיר בננוע לעונ, ודא ומה ה"י צדוק של כן אדם לחמור וכל זאת קבל עונש.

ולפי מה שהבאנו ששפיר נגיע לו עונש אצ"ע שיבא רבי טוב, ודא כדאור החיים, ע"ל כמה טיקוף לא העניש ה"י זה כי כיון שיש לבעל החיטות לומר וכפטי"כ והמבין לכן בחר גם הוא לומר ולא להעניש, א"כ סביר נעשו ע"י כל מה שעבר עליהם כמסור הכ"כ שנה ובמסך יירדוהם לארץ מצרים.

והנה רובין במשנה ל"ד על המסוק וגם את חנוי אשר יעבור ור' אבי רביא את קייסית הרמב"ם בפיו מה"ל הוסיבה למה נעשו המצרים, הלא קייסית את גויות המצרים שהיו הקב"ה נהו על מלת מצרים, וה"י והמבין שמחייבו עונש שמים שחייבו יחיה כמה פננוי ולענין מהרי"ב והבדלנע כמב שמים שלא נחמנו לשם שמים (ובנוגע לנכוננע כתב שמים שם הוא הוסיף על הגזירה, ולאמרה כן ה"י יכול לומר גם בנוגע להמצרים, מיהו לפי דבריו בפני הנולד כיון שיבא סמו דבר טוב להקב"ה, והיוני שנקיימה, ודברו, הרי יש לבעל החיטות לומר כמנהג נוגא.

ואבר עריון יש לוח בעולם, נתקן בו עינו וישתו גל של עצמות. ויש לעיין רצוי שיורוה בן גרים שאל כוונתן, אבל ע"י יוסט רש"י י"ג שנה בעיניה תמצלה למרעוה ועמבבה. וא"כ למה לא אמר רבי שמעון בן יוחאי אלקים חשבה לטובה כמו שאמר יוסף.

וי"ל טרש"י ה"ך לישטחו במחלוקת תג"ל בעו לכתו רבי יודנה, וס"ל להטב"י שאולין בחר המחשבה, ואצ"פ שיוסף וחרוה את עצמו בדרך ש"ש למעל והתקום להטב"י אבל רש"י בחר להטב"י עמו בדרך הורן.

אמנם יש ב' סברות למה הוציאו של יודנה בן גרים הי' שמה, והלכתי' אולי'ן בכנתן התם בחר החשבה.

א, רצעל יוסף אבמה לא נשאר ליוסף שום רעה כלל, לא בנשמותיו ולא ברוחניות, רק שהורן למלכות עבדו דרך בית המדרש, אבל מנקהו של רבי שמעון בן יוחאי הרי נשאר לו המסר בנשמותיו ובראשית שם עונשה חולה בעוה, וא"כ יוצא שלא הי' טוה' לטובה.

ב, וביותר נראה לומר, דמה אצל יוסף הטובה שיצא ומהו לגמרי בדרך השמחה עלאה כל פעולה בעד יוסף, וכמו שרש"י מבי' והמלכותו נרמזה ע"י שנתנה לויות שמה ללכת, אבל אצל רבי שמעון בן יוחאי הרי בעד המעט הי' ראי' לצאת שיתנו אותו או לכל המהות בשולח ומה ונמלה ספורי'והי, אלא שחזק עמו ע"י הדיעות שלו חלוקים לטובה להמטה ולחשוקים את עצמו בלימוד הרה ועל ידי זה נתמלה עד לפריעתו ונמלה.

וא"כ אין זה מקרה של אלקים חשבה לטובה, שהרי בעד החשבה הי' עמו' לצאת מזה רעה, אלא שראו עצמו ע"י בדידותו הפכו לטובה, וא"כ יוצא שיורוה בן גרים לא הי' ככלל ביה חזק, ודווקא רוב"י, להפיק טובה, אלא רבי שמעון בן יוחאי עצמו הוא זה שעשה מזה טובה, אבל בעד מעשיו של יודנה בן גרים הי' עמו' ללכת לאיבוד, וא"כ מה שנתמלה ע"י בדידותו לפריעתו רבי שמעון בן יוחאי אצ"פ נוקי' לטובהו של יודנה בן גרים.

חוק חזק ונחזק.

בענין למה מחזקים בסוף.

נתן בסוף הספר אומרים חוק חזק ונחזק, וזוהי משום שמהרה היא מחזקרים שעריקים חיווק כדאמרינן בבבבית דף ל"ב ע"ב שאבמה צריכים חיווק ואלו הן הורה ומעשים טובים והפלה ודרך ארץ, ולכן גם במהלה מבינו סמיכינים שחיות עם המפיק קיה אל הי חזק וישאני לכה.

טוה' הי' יוסף ראי' שהחזיקו יצא אבמה עשמהחיל קבת רש"י, וא"כ צ"ע למה מחזקים דוקא בסוף. כ"ס מונע למהו וקוקים לחיווק אבמה בסוף, והינה כ"ס שממשך ללמוד ולא נפסקי'.

וכן הוא בסוף חזקן דמי סידשה שהי"בן חזקנים" שלו לא יחי' הפקי, אלא ישיך' ללמוד גם בין חזקנים, הרי הוא עדי' לחזק את עצמו בסוף חזקן, והדרך א"כ לחזק את עצמו הוא ע"י שילמד עד סוף חזקן בלי שום רש"י.