



לקוטי שיחות
PROJECT
LIKKUTEI
SICHOS

פענוח הערות ומראי-מקומות.

שמיני שיחה א.

פרשתינו ט, כד. ותצא אש מלפני יהוה ותאכל על-המזבח את-העלה ואת-הקלבים וירא כלהעם וירגזו ויפלו על-פניהם:

רש"י ד"ה וירגזו. כמרגזמו:

תיב"ע. ונפקת אישתא מן קדם יי ואכלת על מדבקה ית עלתא ית תרביא וקמון כל עמא ואודון ואיתרכינו בצלו על אנפיהון.

שה"ג. שקו"ט בענין עם ראה רש"י תיב"ע.

ראה ספר פרשגן עמוד 39. ראה בסוף.

סיני כרך נח עמוד צ. ראה בסוף.

תורת כהנים. [לא] "ותצא אש מלפני ה'". כיון שראו אש חדשה שירדה מן השמים ולחכה על המזבח את העולה ואת החלבים – נפלו על פניהם ושבחו לשמים. וכן בימי שלמה נפלו על פניהם שנאמר (דה"ב ז, ג) "וכל בני ישראל ראים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו". ועל אותה שעה הוא אומר (מלאכי ג, ד) "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמניות"; "כימי עולם" – כימי משה, "וכשנים קדמוניות" – כימי שלמה. רבי אומר "כימי עולם" –

* **פרשתינו ט, ה.** ויקחו את אשר צנה משה אל-פני אהל מועד ויקרבו כלהעדה ויעמדו לפני יהוה:

שם כד. ותצא אש מלפני יהוה ותאכל על-המזבח את-העלה ואת-הקלבים וירא כלהעם וירגזו ויפלו על-פניהם:

(1) רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ג הלכה כא....ונכנס למקדש ונטמא שם אחר שנכנס אפלו טמא עצמו שם במזיד ומהר ויבטל ויצא בדרך קצרה:

שם הלכה כב. ואסור לו לשהות או להשתחוות או לצאת בדרך ארצה. ואם שקה או שיצא בארצה אף על פי שלא שקה או שהחזיר פניו להיכל והשתחוה אף על פי שלא שקה חייב פרת. ואם הנה שוגג מביא קרבן:

שם הלכה כג. לא החזיר פניו אלא השתחוה דרך יציאתו כלפי חוץ אינו חייב אלא אם כן שקה בשעור. וכמה שעור שהיה כדי לקרות (דברי הימים ב ז ג) "ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו". וזהו שעור השתחוה:

(3) דברי הימים ב ז, ג. וכל בני ישראל ראים בירדת האש ויכבוד יהוה עליהם ויכרעו אפים ארצה על-הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו:

כימי נח, "וכשנים קדמוניות" – כשנות הבל שלא היתה עכו"ם בעולם.

כסף משנה להלכה כג. ומה שאמר וכמה שיעור שהייתו כדי לקרות ויכרעו אפים ארצה וכו' שם כמה שיעור שהייה פליגי בה רבי יצחק בר נחמני וחד דעמיה וכו' דחד אמר כמימריה דהאי פסוקא וחד אמר כמויכרעו לסופיה וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו ופסוק זה הוא בדברי הימים ויש לתמוה למה פסק רבינו להחמיר כמאן דאמר מויכרעו לסופיה ולא כמאן דאמר כמימריה דהאי פסוקא דמשמע כמימריה דכוליה פסוקא מראשו עד סופו ושמה יש לומר שרבינו מפרש דמ"ד כמימריה דהאי פסוקא אינו כל הפסוק אלא עד ויכרעו בלבד ואם כן הוה ליה מ"ד מויכרעו לסופיה מיקל ופסק כוותיה ובירושלמי פרק אמר להם הממונה תנינן תמן השתחוה או ששהה כדי השתחויה עד כמה היא שיעור השתחויה רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי עד כדי ויכרעו אפים ארצה [על הרצפה] וישתחוו רבי אבהו מוסיף עד והודות לה' כי טוב כל"ח ועל פי זה יש לפרש דמ"ד כמימריה דהאי פסוקא היינו כדי ויכרעו אפים ארצה וישתחוו בלבד דהשתא הוי מאן דאמר מויכרעו לסופיה מיקל ומספיקא פסק כמאן דמיקל:

(4 שביעית טז עמוד ב. נכמה שיעור שיהיה? פליגי בה רבי יצחק בר נחמני וחד דעמיה, ומנו – רבי שמעון בן פזי; ואמרי לה רבי שמעון בן פזי וחד דעמיה, ומנו – רבי יצחק בר נחמני, ואמרי לה רבי שמעון בר נחמני. חד אמר: כמימריה דהאי פסוקא, וחד אמר: כמ"ד ויכרעו לסופיה. וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית, ויכרעו אפים ארצה על הרצפה, וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו".

(5 ירושלמי יומא פרק ג הלכה ג. עד כמה היא שיעור השתחויה ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי עד כדי ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו, ר' אבהו מוסיף עד והודו לוי' כי טוב ור' מנא מוסיף כי לעולם חסדו.

(6 ירושלמי ע"ז פרק ד הלכה א. ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו. רבי אבהו מוסיף על הודו ליהנהו כי טוב. רבי מנא מוסיף על פי לעולם חסדו על ויכרעו.

שה"ג. דקדוקי סופרים שבועות שם. נוסח הכ"י] ויאמרו הודו לה'.

ובהערה שם. וכ"ה בד' ווילנא ובכ"י פ'] ויאמרו הודו ושניהם ט"ס .

(7 שיירי הקרבן לירושלמי יומא שם. בבבלי פ"ב דשבועות דף טז ע"ב גרסי' כמה שיעור שהייה חד אמר כמימריה דהאי פסוקא וחד אמר כמו יכרעו לסיפא וכל בני ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו ע"כ. וכתב הרמב"ם פ"ג מהל' ביאת המקדש וכמה שיעור שהייה כדי לקרות ויכרעו אפים וכו' כל"ח וזהו שיעור השתחויה וכתב הכ"מ ויש לתמוה למה פסק רבינו להחמיר ושמה י"ל שמפרש דמ"ד כמימריה דהאי פסוקא אינו כל הפסוק אלא עד ויכרעו בלבד וא"כ ה"ל מ"ד מויכרעו לסופיה מיקל ובירושלמי פ' א"ל הממונה תנינן תמן השתחוה וכו' וע"פ זה יש לפרש דמ"ד כמימריה דהאי פסוקא היינו כדי ויכרעו אפים ארצה וישתחוו בלבד דהשתא הוי מ"ד מויכרעו לסופיה מיקל ומספיקא פסק כמאן דמיקל עכ"ל ותימא לפי' בתרא א"כ מדוע מייתי הש"ס כולה קרא הא רישא לכ"ע אינו צריך והרי זה בא לסתום ולא לפרש ועוד דקאמר סתמא כמימריה דהאי פסוקא איך נפרשהו דאמאציעית הפסוק לחוד קאי ולא ארישא ולא אסיפא וגם לפי' קמא קשה שאין זה במשמעות הגמ' לכן נ"ל פשוט דרבינו פוסק כמ"ד מויכרעו כיון דכולהו אמוראי דירושלמי כוותיה סוברים דליכא מאן דמיקל מיניה רק כולם מחמירים לכך פסק כוותיה וזה ברור:

שיירי הקרבן לירושלמי שבועות פרק ב הלכה ג. עד כמה היא השתחויה. וקשה הא כבר אמר בסמוך שיעור השתחויה י' אמות א"כ מאי קמיבעיא ליה תו עד כמה היא השתחויה ודוחק לומר שיהא שיעור אחר להולך בדרך ארוכה דמנ"ל הא שהרי לא היה לן לחלק בין פנים לחוץ אי לאו דכתיב מקדש ומשכן כדאמר חזקיה בסמוך א"כ מהיכא תיתי לן לחלק עוד בפנים והרמב"ם סוף פ"ג מה' ביאת המקדש משמע שאין שיעור לארוכה ואפי' כל שהוא נמי ונראה טעמו כיון שסתם התנא והש"ס משמע דאפי' בכל שהוא חייב שלא ניתנה ארוכה לדחות. מיהו בבלי בסוגיין משמע דאיסור ארוכה הלכתא גמירה להו א"כ י"ל קושייתי על הירושלמי שכתבתי דגמירה להו

חילוק זה ומה שסתם הבבלי מפורש בירושלמי ומצינו הרבה כיוצא בזה וצ"ע. וא"ל שיעור שניהם שוין דודאי שאילת שלום הוא פחות מהילוך עשרה אמות. מיהו גירסא זו ליתא אלא העיקר כדגרסי בירושלמי פ' א"ל הממונה עד כמה שיעור השתחויה ר' סימון בשם ריב"ל עד כדי ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו ר' אבהו מוסיף עד והודו לה' כי טוב (סיפא דקרא ויכרעו כו') ר' מנא מוסיף עד כי לעולם חסדו (סוף הפסוק). והמעתיק ראה בירושלמי נזיר פ' מי שאמר (פ"ד ה"א) וכמה הוא כדי דיבור ר' סימון בשם ר"י בן לוי כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו אבא בר בר חנא בשם ר' יוחנן עד כו' וכיון שהשמועות שניהם שוין במקצת ותרווייהו ר' סימון בשם ריב"ל אמרן טעה המעתיק והחליפן וכן עיקר. וביומא שם בתו' בד"ה ר' סימון כו' הקשתי על הכ"מ ספ"ג מה' באה"מ ע"ש וע"ק אי ס"ד דמספיקא פסק הרמב"ם דבעי שיעור גדול ה"ל למכתב שיעור הקצר ולסיים בו במזיד אינו לוקה מפני שהדבר ספק אבל מכין אותו מכת מרדות כמ"ש בסוף הפרק שם:

(8 רבינו חננאל כאן. וכמה שיעור זו השהייה חד אמר כשיעור קריאת זה הפסוק כולו וכל בני ישראל רואין ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחו להודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו. וחד אמר כשיעור קריאתו מן ויכרעו אפים ארצה עד סוף הפסוק.

דקדוקי סופרים שבועות שם. נוסח הכ"י – כמימרי' [מכריעה ואילך וח"א כנגד כל הפסוק כולו].

שם בהערה – ובג' ווילנא שני ורפ"ו דהאי פסקא וכל ישראל כו' לעולם חסדו [וח"א כמויכרעו לסיפה].

(10 שבועות יד עמוד ב. נטמא בעצרה, ונעלמה ממנו טומאה ונכור את המקדש; נעלם הימנו מקדש ונכור הטומאה; נעלם ממנו זה וזה; והשתחוה או ששקה בכדי השתחוה או פא לו בארופה – חייב. בקצרה – פטור.

(12 רמב"ם כאן הלכה כד. ואי זו היא דרך ארפה. פל שאפשר לו לצאת מן המקדש בדרך קצרה ממנה. יצא בקצרה אף על פי שלא רץ אלא הלך עקב בצד גודל אפלו פל היום פטור. יצא בארפה אף על פי שרץ ונדחק עצמו בכל כחו ונמצא שיעור זמן שהלך בו הארפה פחות משעור הזמן שמהלך פל אדם בקצרה הואיל ויצא

בארפה חייב. יצא בקצרה ונהלך מעט ונעמד ושהה מעט עד שנצטרף מכל שהיות כדי השתחוה במזיד אינו לוקה בשוגג אינו מביא קרבן מפני שהדבר ספק. אבל מפני אותו מפת מרדות:

שבועות יז עמוד א. בעא מיניה אבני מרבה: פא לו בארופה שיעור קצרה, מהו? שיעור גמירי – וכי פא לו בארופה שיעור קצרה פטור, או דלמא דוקא גמירי: בארופה – חייב, בקצרה – פטור? אומר ליה: לא נתנה ארופה להדחות אצלו.

רש"י ד"ה בעא מיניה אבני מרבה – בר נחמני שהיה רבו וכל היכא דאיכא בעא מיניה רבה הוא ולא רבא: **בא לו בארופה כשיעור קצרה** – שיצא בדרך הארוכה אבל רץ במרוצה עד שלא שהה ביציאתו אלא כשיעור דרך קצרה בהילוך בינוני מהו: **שיעור** – ארוכה גמירי לחיוב ולכא: **או דלמא דוקא גמירי בארופה חייב** – לא שנה רץ לא שנה לא רץ: **ניתנה ארוכה לידחות אצלו** – להתיר אפילו במרוצה:

ירושלמי שבועות פרק ב הלכה ג. שיעור השתחוה עשר אמות. ה"ד עבידא. ה"ה בארופה עשרים ובקצרה עשר. ה"לך חמש. אין ייזיל בידא חמש ואין ייזיל בידא חמש עשרה. אומר רבי יוסי. לעולם אין מתחייב עד שתהא ארופה מרובה על הקצרה עשר. ה"ד עבידא. ה"ה בארופה שלשים ובקצרה עשר. ה"לך חמש. אין ייזיל בידא חמש. אין ייזיל בידא עשרין וחמש. עד כמה היא השתחוה. רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי. עד כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו. אבא בר הונא בשם רבי יוחנן. עד כדי שאילת שלום מתלמיד לרבו. שלום עליך רבי.

(13 שבועות טז עמוד ב. והשתחוה או ששקה כדי השתחוה. אומר רבא: לא שנו אלא שהשתחוה כלפי פנים, אבל השתחוה כלפי חוץ – שקה אין, לא שקה לא. איכא דמתני לה אסיפא: או ששקה בכדי השתחוה – מקלל דהשתחוה גופה בעינא שהייה; אומר רבא: לא שנו אלא שהשתחוה כלפי חוץ, אבל כלפי פנים – אף על גב דלא שקה. והכי קאמר: השתחוה כלפי פנים, או ששקה כדי השתחוה בהך השתחוה דכלפי חוץ – חייב.

(14 ר"י מיגש. והני תרי לישני תרווייהו לחד טעמא סלקי שאם השתחוה כלפי פנים נאע"פ בלא שהי חייב

ואם השתחוה כלפי חוץ שהא אין לא והיכה דשהא אפי' לא השתחוה נמי חייב.

מאירי שבועות. זה שביארנו במשנה בנטמא בעזרה שכל ששהא לשם כדי השתחוה או השתחוה חייב צריך שתדע שהשתחוה היא פשוט ידיים ורגלים כמו שאמרו קידה על אפים ר"ל שאינו נוגע בארץ לא מברכיו ולא מגופו אלא ראשו מגיע לארץ וכדכתי' ותקוד בת שבע אפים ארצה ולא הגוף וכריעה על ברכים כדכתי' מכרוע על ברכיו והשתחוה בפשוט ידיים ורגלים שנ' ביוסף להשתחוות לך ארצה כלומר כל הגוף ושיעור השתחוה בכדי שיאמר אחר השתחוותו ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודו ליי' כי טוב ומ"מ בענין זה כל השתחוה כלפי פנים כלומר' שהחזיר פניו להיכל והשתחוה אפי' אנס עצמו במהירות גדול עד שלא שהה כשיעור שהזכרנו חייב שכל השתחוה כלפי פנים אין צריך שהייה אבל כל שלא השתחוה אלא ששהא אין שהייתו מחייבת אלא בכדי שהייה שהזכרנו ואינו השתחוה ביציאתו כלפי חוץ אין בזה דין השתחוה ואינו מתחייב אלא בשיעור שהייה ויש כאן שטה אחרת לומר' שהשתחוה כלפי פנים אף בכריעה על ברכים חייב מפני שבקומו וחזרת פניו לחוץ יש כאן שיעור שהייה והכל עולה לענין אחד:

תוי"ט שבועות פרק ג. משנה ג. והשתחוה. פ"ה הר"ב כלפי פנים אע"פ שלא שהה וזו כריעה בעלמא. גמ'. [*ומ"ש הר"ב או השתחוה כלפי חוץ והוא דשהא וכו'. גמ'] ופירש"י מחייב משום שהייה. ע"כ. והדין עמו דהא או ששהה תנן דמשמע דעיקר חיובא משום שהייה היא. והא קמ"ל הגמ' דהשתחוה דכלפי חוץ בעי שהייה ואי לא לא. אבל לא דלא נחייב אלא בשהייה שיש עמה השתחוה. ולפי זה ליכא בינייהו דתרי לישני דבגמ' אלא בלישנא דמיתניין מר מתני ארישא. ומר אסיפא ואין להאריך בזה. ומ"ש [הר"ב] ושעור השתחוה ר"ל דשהייה. ומ"ש כדי שיקרא פסוק זה בישוב. לא במהירות ולא באריכות. הרמב"ם. שאין חייבין עליה. לשון הר"ב ב"ד פר העלם וכו' כדתנן במ"ד פ"ב דהוריות ושם מפורש:

(17) חידושי חת"ס שם. גמ' אמר רבא לא שנו אלא שהשתחוה כלפי פנים כו' נלפע"ד דללישנא קמא לעולם בעי השתחוה בפשוט ידיים ורגלים כלפי פנים ויש בה

שיהוי קצת אלא אם הוא זריז וממהר להשתחוות מן השיעור הנתון לאדם בינוני מ"מ חייב בהשתחוותו משא"כ ללישנא בתרא דמדייק מדקתני כדי השתחוה מכלל דהשתחוה גופה בעי שיעור כו' משמע דבפנים לא בעי שיעור כלל וזה א"א בשום פנים אם לא בכריעה בעלמא בלי פשוט ידיים ורגלים. וזהו הנפקותא בין הני לישנא. ועי' מה שהקשה בת"ח ודו"ק:

(18) יומא עג עמוד ב. אסור! ענוש פרת הוא! אמר רבי אילא, ואיתימא רבי ירמיה: לא נצרכה אלא לחצי שיעור. הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, אלא למאן דאמר חצי שיעור מותר מן התורה, מאי אכא למימר? דאיתמר חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. הניחא לרבי יוחנן, אלא לריש לקיש מאי אכא למימר? מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן.... גופא. חצי שיעור, רבי יוחנן אמר: אסור מן התורה, ריש לקיש אמר: מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה: פנין דחזי לאיצטרופי, איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה: אכילה אמר רבמנא, וליכא.

לקוטי שיחות חלק ז עמוד 110. ראה בסוף.

לקוטי שיחות חלק יד עמוד 13. ראה בסוף.

(20) דגול מרבבה או"ח סתמב סק"י. אפילו פחות מכזית חייב לבער. וכן מוכח מתוספות בפסחים דף כ"ט ע"ב ד"ה רב אשי בסוף הדבור, דאם לא כן איך הוכיחו דמשהה חמץ כדי לבערו אינו עובר, הרי מעילה בשוה פרוטה ובל יראה בכזית, ודלמא מיירי דלית ביה כזית ואית ביה שוה פרוטה. אלא ודאי דגם לענין בל יראה חצי שיעור אסור מן התורה. ועיין במסכת שבועות דף ט"ז ע"ב בתוספות ד"ה מה"מ, ודוק, דמשמע דלא אמרינן במה שאינו איסור אכילה חצי שיעור אסור מן התורה. ואולי בבל יראה הואיל והוא בדבר מאכל אמרינן כשם שלענין אכילה חצי שיעור אסור מן התורה הוא הדין לענין (ב) בל יראה. והיותר נראה לענ"ד בדבר שאינו איסור אכילה, חצי שיעור אינו אסור מן התורה, אבל אסור מדרבנן, וא"כ דברי תוספות בשבועות דף ט"ז ע"ב עולים כהוגן. וגם דברי התוספות בפסחים דף כ"ט ע"ב צדקו, דגם מה שאסור מדרבנן שוב

אין בו מעילה, שהרי כתבו שם דהך דאין פודין הוא רק מדרבנן, ואיהו לא מעל:

צל"ח ברכות מא עמוד ב. צל"ח מסכת ברכות דף מא עמוד א. שם כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר. הנה דייק למימר כל הפסוק כולו, והיה די באמרו פסוק זה לשיעורין נאמר. ונראה על פי שכתבתי לעיל [בדיבור הקודם] דר' יצחק דייק שהפסוק נאמר להקדים מדכפל שני פעמים ארץ, ועל זה אמר רב חנן כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר, וגם הכפל של ארץ הוא לזה. דלכאורה יש לדקדק דאם לשיעורין נאמר, א"כ חטה הוא לענין בית המנוגע שאינו נוהג אלא בארץ ישראל דכתיב בבית ארץ אחוזתכם [ויקרא י"ד, ל"ד], וגם שם אינו שכיח כלל על פי רוב הפרטים שצריך להיות בבית שיטמא בנגעים, עד שקצת מהחכמים אמרו שבית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולא נכתב אלא משום דרוש וקבל שכר עיין במס' סנהדרין דף ע"א ע"א, ולמה הקדימו הכתוב לשאר שיעורי תורה הנוהגים בכל מקום. עוד יש לדקדק, אם לענין שיעורין למה נכתב שוב ארץ זית שמן וכו', למה לי הכפל של ארץ. גם אמרו ארץ זית שמן וגו' ארץ שכל שיעוריה כזיתים, איך שייך שהארץ שיעוריה כזיתים, ואטו שיעורי זיתים הם בדברים שהם חובת קרקע, והלא שיעורי זיתים באיסורי מאכלות הם, וחובת הגוף נוהג בין בארץ ובין בח"ל. ולתרץ זה צריך אני להקדים הקדמה אחת וזהו, דקיי"ל כר' יוחנן בריש פרק יו"כ [יומא ע"ג ע"ב] דחצי שיעור אסור מן התורה, ואמנם אם הוא שייך בכל שיעורי תורה או רק במאכלות, מצינו לענין כל יראה פלוגתא בזה, ועיין באו"ח סי' תמ"ב במג"א ס"ק י' פלוגתא בזה, ובגליון המג"א שלי [בדגול מרבבה] הבאתי ראיה מדברי התוס' במס' שבועות דף ט"ז ע"ב בד"ה מנה"מ, שכתבו מהא דגמירי לקמן שיעור שהיה לא שמעינן לא מלקות ולא כרת דה"א דאיסורא בעלמא הוא דאיכא, ע"ש. מוכח דלא אמרינן במה שאינו מידי דאכילה חצי שיעור אסור מן התורה, דאל"כ איך אפשר לפרש השיעור לענין איסורא בעלמא, והלא איסורא איכא אף בפחות משיעור שהיה. ודוחק לומר דהתוס' מפרשי קושיית הגמרא מנה"מ רק אליבא דריש לקיש דס"ל חצי שיעור מותר מן התורה. ואמנם בגליון המג"א שם ביררתי דזהו דין תורה דמן התורה אין חצי שיעור אסור רק במאכלות אסורים אבל עכ"פ מדרבנן אסור חצי שיעור בכל עניני שיעורין,

וא"כ בעסקי מאכלות אין חילוק בין שיעור לפחות מכשיעור, רק לענין מלקות במזיד או לענין קרבן בשוגג, והקרבנות שייכים רק בארץ ישראל כי שם הוא מקום הקרבנות, ואפילו בשעת היתר הבמות מ"מ הבמה גדולה ששם מקריבים קרבנות חובה היתה בארץ בגלגל או בנוב וגבעון, ומלקות ג"כ אינה אלא בסמוכין בארץ ישראל, ואף שמלקות נוהגות אף בזמן הזה ובכל מקום מן התורה כמבואר ברמב"ם פט"ז מסנהדרין הלכה ב', מ"מ צריך להיות על פי דיינים סמוכים שבארץ ישראל, וכן כתב שם הרמב"ם הלכה ג' וכל מלקות שמלקין דייני ח"ל בכל מקום אינה אלא מכות מרדות. ומעתה נפרש דברי רב חנן דמפרש קרא לשיעורין, לכך סמך חטה לארץ שזה אינו נוהג אלא בארץ שאין בית המנוגע בח"ל, ואח"כ חשיב שאר שיעורי תורה שהם נוהגין בכל מקום. וגפן שהוא כדי רביעית יין לנזיר, עיקר הלימוד שהיין עב אינו מוציא כל כך כמו מים, ויש בזה נפקא מינה לנזיר, למי שנדר שלא ישתה היום מים כשיעור ביצה והשליך ביצה לכלי מלא יין ומילא מן היין שיצא מכלי, אין כלי זה מחזיק רביעית מים, לפי שע"י השלכת ביצה להיין לא יצא יין כדי ביצה שנשאר ממנו בגודש, ומותר לשתות מים מלא כלי זה. וכגורגרות להוצאת שבת שייך ג"כ בכל מקום, דפחות מכגורגרות מותר מן התורה להוציא בשבת, דמה שאינו ענין אכילה אין חצי שיעור איסור מן התורה, ושבת חובת הגוף ונוהג בכל מקום. ושוב כתיב ארץ זית שמן ודבש ארץ שכל שיעוריה כזיתים, דזה עיקרו באיסורי מאכלות, וא"כ לענין איסור אין שם שיעור דגם חצי שיעור אסור מן התורה, והנפקא מינה רק לקרבן ולמלקות, ולכן אמר שכל שיעוריה שהוא שייך רק בארץ, וכן כותבת ביו"ח"כ הוא ג"כ רק למלקות וקרבן, ולכן כתב פעם שני ארץ בשביל זית ודבש.

תוס' שבועות טז עמוד ב ד"ה מה"מ. מהא דגמירי לקמן שיעור שהיה לא שמעינן לא מלקות ולא כרת דה"א איסורא בעלמא הוא דאיכא:

(23) ירושלמי תרומות פרק ו הלכה. אָמַר אֲנִי פוֹרֵשׁ מִפְּזוּת וְאִינִי פוֹרֵשׁ מִפְּחָצִי זֵית. אָמַר רַבִּי בּוֹן בֶּר תִּינָה נַעֲשֶׂה כְּאוֹכֵל תִּצִּי זֵית בְּשׁוּגָג נִחָצִי זֵית בְּמִזִּיד. וְאִין יִסְבּוֹר רַבִּי בּוֹן בֶּר תִּינָה כְּרַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לִקְיֵשׁ דְּרַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לִקְיֵשׁ אָמַר אָכַל תִּצִּי זֵית בְּהַעֲלֵם אֶחָד פְּטוּר.

והקא אַכל שְׁנֵי חֲצָאֵי זֵיתִין וְחֶסֶר כָּל־שָׁהוּא פְּטוּר. מוֹדִי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לִקְיֹשׁ בְּאֶסְרוֹי הַנִּיָּה וּמוֹדִי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לִקְיֹשׁ בְּיוֹם הַכְּפוּרִים וּמוֹדִי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּן לִקְיֹשׁ בְּעֵתִיד לְהַשְׁלִים.

(24) שם יז עמוד א. בְּעֵי רַבָּא: תְּלָה עֲצָמוּ בְּאוּרֵי עֲזָרָה, מַהוּ? כִּי גַמְרִי שְׁהִיָּה – שְׁהִיָּה דְּבַת הַשְּׁתַּחֲוָּיָה, דְּלֹא בַת הַשְּׁתַּחֲוָּיָה לֹא גַמְרִי; אוֹ דְּלָמָּא, בְּפָנִים שְׁהִיָּה גַמְרִי – לֹא שְׁנָא דְּבַת הַשְּׁתַּחֲוָּיָה וְלֹא שְׁנָא דְּלֹא בַת הַשְּׁתַּחֲוָּיָה? תִּיקוּ.

חידושי הרשב"א. ה"ג ברוב הספרים: **בעי רבה תלה עצמו באויר עזרה מהו כי גמירי שהייה דבת השתחויה אבל שהייה דלאו בת השתחויה לא.** כלומר דכל שהוא תולה עצמו באויר עזרה (איהו) [אינו] בר השתחויה, דלא גמירי אלא משום השתחויה וכל ששהה כדי השתחויה הואיל ושהייתו ראויה להשתחויה גמירי דשהייתו כאלו השתחוה, אבל דלאו בר השתחויה לא. ויש שגורסים אויר עזרה כעזרה דמיא או לא, ור"ח ז"ל נראה שגורס כן. ואינו מחוור דאויר עזרה כגוף עזרה הוי, ותדע לך מדבעי בפ' אמר להם הממונה (יומא לא, א) ביאה במקצת קרויה ביאה או אינה קרויה ביאה, ואמרין בהנות יוכיחו שהמצורע מכניס ידיו לבהנות ואי ס"ד אויר עזרה לא כעזרה דמי מאי יוכיחו, דשאני התם שלא הכניס אלא לאויר עזרה, ואין נראה שהיה מכניס ידו לעזרה ומניח על הקרקע עזרה. ויש מפרשים לפי אהא גירסא דהכי קא מבעיא ליה אויר עזרה לענין שהייה כעזרה דמי או לא, דכי גמירי שהייה בקרקע עזרה גמירי דבהשתחויה ארצה כתיב בהווא קרא (דברי הימים ב, ז, ג) דבכל ישראל רואים ברדת האש וכבוד ה' על הבית דהתם כתב ויכרעו אפים ארצה על הרצפה, אבל באויר לא גמירי.

רמב"ן שם. והא דבעי תלה עצמו באויר עזרה מהו. ה"ג לה. כי גמירי שהיה דבת השתחויה דלאו בת השתחויה לא גמירי ופירושה כיון דלא גמירי אלא שהיה דהשתחויה אם שהה באויר אינן חייב דהא לאו בת השתחויה היא ולא משום דאויר עזרה לאו כעזרה דמי. ואיכא דגריס אויר עזרה כעזרה דמי או לא, וכ"נ מדברי ר"ח ז"ל שכתב אדם טמא שתלה עצמו באויר עזרה אם חייב משום מטמא מקדש או דילמא כיון דלא נגע לאו ועלתה בתיקו.

ומיהו הך גירסא לא מחוורא, משום דקשיא ליה הא דאמר' בפרק אמר להן הממונה ביאה במקצת קרויה ביאה ואמר' בהנות יוכיחו שהמצורע מכניס ידיו לבהנות ואי ס"ד אויר עזרה לאו כעזרה דמי מאי יוכיחו שאני התם דבאויר הוא דמכניס אבל ביאה במקצת ודאי קרויה ביאה ואפשר דלהך גירסא נמי הכי פירושא אויר עזרה לענין שהיה כעזרה דמי או לא דכי גמירי שהיה בקרקע עזרה גמירי דבהשתחויה ארצה כתי' אבל באויר לא גמירי ולשון פר"ח ז"ל בכאן אינו מחוור.

ריטב"א שם. כתבו התוס' אית ספרים דגרסי תלה עצמו באויר עזרה אויר עזרה כעזרה דמי או לא וסלקא בתיקו ואיכא דק"ל היכי סלקא בתיקו דהא אמר' בפ' אמ"ל הממונה א"ל אביי לרב יוסף ביאה במקצת שמה ביאה או לא שמה ביאה א"ל בהנות יוכיחו שהמצורע מכניס ידו לבהנות להזאה אלמא ביאה במקצת לא שמה ביאה וש"מ דפשיטא להו דאויר עזרה כעזרה דמי דאי לא היכי תפשוט מההיא דביאה במקצת לאו שמה ביאה דילמא שמה ביאה ושאני התם דהוי בהנות באויר עזרה לאו כעזרה דמי אלא ודאי כדאמרן ויש מתרצים דדילמא שאני בהנות דכיון דגופו עומד בקרקע בחוץ אף ידו שבפנים חשיבה כאלו היא בקרקע ממש דבתר גופו גרירא לענין זה וליתא דא"כ לא ילפינן מהתם דביאה במקצת לא שמה ביאה דדילמא שאני התם דידו בתר גופו גרירא כדאמרין לענין שבת: ומצאנו ג"א במקצת הספרים תלה עצמו באויר עזרה מהו מי אמרין כי גמירי שהייה דבת השתחויה דלאו בת השתחויה לא גמירי או דילמא בפנים שהייה גמירי ל"ש דבת השתחויה ול"ש דלאו בת השתחויה ובעיין אפילו בשהה תלוי כשיעור שהייה אם מחייב בה כיון דלא בת השתחויה ואילו בשלא שהה כשיעור שהייה פשיטא ולא חמירא הוא כעמידה בעזרה עצמה וזה פשוט ונראה שאף הגי' הראשונה יש לפרש כעין גי' זו אויר עזרה כעזרה דמי למאי דגמירי שהייה או לא כיון דלאו בת השתחויה היא כנ"ל:

ר"י מיגש. בעי רבא תלה עצמו באויר עזרה ושהא בו מהו כי גמירי דהיכא דשהא ואעפ"י שלא השתחוה מי מחייב היכא דהויא ההיא שהי' שהייה דבת השתחויה כלומר שאלו רצה להשתחוה הי' משתחוה אבל זה שתלה עצמו באויר עזרה כיון שאלו רצה להשתחוה לא היה

יכול שהרי הוא תלוי באויר אעפ"י ששהא נמי פטור או דלמא שהי' גמירי ל"ש דבת השתחוי' ול"ש דלאו בת השתחוי' תיקו.

מאירי. תלה עצמו באויר עזרה כגון שקפץ על גבי יתד או כיוצא בו ואין רגליו נוגעות בקרקע הרי הוא לענין זה כעזרה עצמה ומתחייב בשהייתו על הדרך שביארנו ואע"פ שאין בידו להשתחוות שהייה זו הוזכרה בין שהיא בת השתחואה בין שאינה בת השתחואה:

(26) רמב"ם הלכות שגגות פרק יא הלכה ד. מי ששטמא עצמו במזיד ולא שקה כשעור. הרי זה ספק אם ישעור השפתחניה לאנוס בלבד או אף למזיד. ולפיכך אם נעלם ממנו ונצא ולא שקה אינו מביא קרבן. וכן אם תלה עצמו באויר עזרה. הדבר ספק אם אויר עזרה כעזרה או אינו כעזרה:

(27) רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק ב הלכה יא. כל השעורין ומחלקותם הלכה למשה מסיני:

שם פרק יד הלכה ב. וישעור זה עם כל השעורין הלכה למשה מסיני הם. ואסור מן התורה לאכל כל שהוא מדבר האסור. אבל אינו לוקה אלא על כזית. ואם אכל כל שהוא פחות מפשעור מפין אותו מפת מרדות:

הקדמת הרמב"ם למשניות. החלק השני הם הדינים שנאמר בהן הלכה למשה מסיני ואין ראיות עליהם כמו שזכרנו וזה כמו כן אין חולק עליו:

רמב"ם הלכות ממרים פרק א הלכה ג. דברי קבלה אין בהן מחלוקת לעולם וכל דבר שמתקצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבנו.

אנצילפדי' תלמודית ערך הלכה למשה מסיני ס"ב. דברים שהם הלכה למשה מסיני, כתבו ראשונים שאין בהם מחלוקת⁶⁷, וכל דבר שתמצא בו מחלוקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבנו. ויש מהראשונים סוברים שיש מחלוקת בדבר שהוא הלכה למשה מסיני⁶⁹. ואחרונים כתבו ממקומות רבים בתלמוד שיש מחלוקת בהלכה למשה מסיני⁷⁰, וכתבו שאם זה שאמר את ההלכה אמר בפירוש שהלכה זו מסורת בידו שהיא הלכה למשה מסיני, לא יתכן שיחלוקו עליו חבריו, אבל אם אמר ההלכה בסתם, אף על פי שהגמרא מפרשת דבריו שזו הלכה למשה מסיני, אפשר שחבריו לא ידעו זה וחלקו עליו, וכן כתבו בכוונת האומרים שלא מצינו מחלוקת

בהלמ"מ, היינו שאין מחלוקת בעיקר הדבר, שזה יאמר טמא וזה טהור, או אסור ומותר כשר ופסול, כדרך החולקים, אבל אפשר שיחלקו בפרטים של ההלכה ובענפים המסתעפים ממנה. ויש שכתבו שאפשר שתהיה מחלוקת בהלמ"מ כשהחולק מודה בדין עצמו, אלא שסובר שאינו הלכה למשה מסיני אלא [טור שעא] נלמד בדרך מדרכי הדרשות, או שהוא מדרבנן, אבל שיהא זה מתיר לגמרי וזה אוסר לא מצינו בהלכה למשה מסיני.

⁶⁷ הרמב"ם בהקדמה לפה"מ ש' ובממרים פ"א ה"ג, ועי' סה"מ צ' שורש ב בפירושים המקובלים; תוס' יבמות עז ב ד"ה הלכה; שו"ת הריב"ש ש' החדשות סי' יז; תו"ט סוכה פ"ד מ"ט ותמורה פ"ג מ"ג. ועי' רש"י שבת נז א סוד"ה הא נמי וסוכה לח א ד"ה באמת ומהר"ם לובלין שבת קלב א ד"ה ור' יוחנן, ועי' הגהות מהרצ"ח נדה טו א.

⁶⁹ עי' תוס' יומא עט ב ד"ה לומר תימא אמאי לא קאמר בהלמ"מ פליגי כו' ומנחות צב ב ד"ה גירסא ורמב"ן בהשגות לסה"מ צ' שורש א.

⁷⁰ עי' בארוכה בשו"ת חו"י סי' קצב.

(29) פרש"י שבועות יד עמוד ב ד"ה חייב - ואפי' לא שהה תחלה ושיעורין הללו הלכה למשה מסיני הם במי שנטמא בתוך העזרה:

כסף משנה כאן הלכה כא. אחד טמא שנכנס למקדש טהור וכו': נכנס למקדש ונטמא שם אחר שנכנס וכו'. בפרק שני דשבועות (דף י"ד:) תנן נטמא בעזרה וכו' והשתחוה או ששהה כדי השתחויה או בא לו בארוכה חייב ובקצרה פטור ופירש רש"י או שבא לו בארוכה שיוצא לו דרך ארוכה שיש קצרה ממנה לצאת חייב ואפילו לא שהה תחלה ושיעורים הללו הלכה למשה מסיני הם במי שנטמא בתוך העזרה. בקצרה פטור היכא דלא שהה ולא השתחוה ובגמרא (דף ט"ז:) השתחוה אמר רב לא שנו אלא שהשתחוה כלפי פנים אבל השתחוה כלפי חוץ שהה אין לא שהה לא ופירש רש"י לא שנו דבהשתחויה כל דהו אפילו לא שהה בה כדי השתחויה חייב אלא שהשתחוה כלפי פנים לצד מערב אבל השתחוה כלפי חוץ לצד מזרח אין זו השתחויה ואי שהה כדי השתחויה מיחייב משום שהייה ואי לא לא.

קריית ספר. אחד טמא שנכנס למקדש טהור וכו': נכנס

למקדש ונטמא שם אחר שנכנס וכו'. בפרק שני דשבועות (דף י"ד:) תנן נטמא בעזרה וכו' והשתחוה או ששהה כדי השתחויה או בא לו בארוכה חייב ובקצרה פטור ופירש רש"י או שבא לו בארוכה שיוצא לו דרך ארוכה שיש קצרה ממנה לצאת חייב ואפילו לא שהה תחלה ושיעורים הללו הלכה למשה מסיני הם במי שנטמא בתוך העזרה. בקצרה פטור היכא דלא שהה ולא השתחוה ובגמרא (דף ט"ז:) השתחוה אמר רב לא שנו אלא שהשתחוה כלפי פנים אבל השתחוה כלפי חוץ שהה אין לא שהה לא ופירש רש"י לא שנו דבהשתחויה כל דהו אפילו לא שהה בה כדי השתחויה חייב אלא שהשתחוה כלפי פנים לצד מערב אבל השתחוה כלפי חוץ לצד מזרח אין זו השתחויה ואי שהה כדי השתחויה מיחייב משום שהייה ואי לא לא.

חיות יאיר סימן קצ"ב סמ"א. הגולל ודופק הלכתא גמירא לה בגמ' חולין פ"ד דע"א ע"א לר"י ולא לר"ע. ובמיימוני ס' טהרה טומאת מת פ"ג לא זכר בו דבר. כמ"ש בסמוך בלשון גמירי (ולכן לא חשיב נמי ספ"ג דביאת מקדש הל"מ בדין שהי' נטמא בעזרה דבגמ' שבועות דט"ז וי"ז ורש"י בחולין דס"ל פ' בהדיא הל"מ וכ"פ הרע"ב) ובפ"ג כ' שהם מד"ס והשיגו הראב"ד מגמ' הנ"ל: ...

31) ירושלמי שבועות פרק ב הלכה ג. שיעור השתחויה עשר אמות. ה"ד עבידא. ה"ה בארופה עשרים ובקצרה עשר. הילך חמש. אין ייזיל בידא חמש ואין ייזיל בידא חמש עשרה. אמר רבי יוסי. לעולם אין מתחייב עד שתהא ארופה מרובה על הקצרה עשר. ה"ד עבידא. ה"ה בארופה שלשים ובקצרה עשר. הילך חמש. אין ייזיל בידא חמש. אין ייזיל בידא עשרין וחמש. עד כמה היא השתחויה. רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי. עד כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו. אבא בר הונא בשם רבי יוחנן. עד כדי שאילת שלום מתלמיד לרב. שלום עליך רבי.

פני משה. עד כמה השתחויה. לעיל פירש כמה שיעור שהיה בכדי השתחויה והכא קמפרש השתחויה דקתני דחייב ואפי' לא שהה ועד כמה השתחויה דקאמר:

שירי הקרבן. עד כמה היא השתחויה. וקשה הא כבר אמר בסמוך שיעור השתחויה י' אמות א"כ מאי קמיבעיא

ליה תו עד כמה היא השתחויה ודוחק לומר שיהא שיעור אחר להולך בדרך ארוכה דמנ"ל הא שהרי לא היה לן לחלק בין פנים לחוץ אי לאו דכתיב מקדש ומשכן כדאמר חזקיה בסמוך א"כ מהיכא תיתי לן לחלק עוד בפנים והרמב"ם סוף פ"ג מה' ביאת המקדש משמע שאין שיעור לארוכה ואפי' כל שהוא נמי ונראה טעמו כיון שסתם התנא והש"ס משמע דאפי' בכל שהוא חייב שלא ניתנה ארוכה לדחות. מיהו בבלי בסוגיין משמע דאיסור ארוכה הלכתא גמירה להו א"כ י"ל קושייתי על הירושלמי שכתבתי דגמירה להו חילוק זה ומה שסתם הבבלי מפורש בירושלמי ומצינו הרבה כיוצא בזה וצ"ע. וא"ל שיעור שניהם שוין דודאי שאילת שלום הוא פחות מהילוך עשרה אמות. מיהו גירסא זו ליתא אלא העיקר כדגרסי' בירושלמי פ' א"ל הממונה עד כמה שיעור השתחויה ר' סימון בשם ריב"ל עד כדי ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו ר' אבהו מוסיף עד והודו לה' כי טוב (סיפא דקרא ויכרעו כו') ר' מנא מוסיף עד כי לעולם חסדו (סוף הפסוק). והמעתיק ראה בירושלמי נזיר פ' מי שאמר (פ"ד ה"א) וכמה הוא כדי דיבור ר' סימון בשם ר"י בן לוי כדי שאילת שלום בין אדם לחבירו אבא בר בר חנא בשם ר' יוחנן עד כו' וכיון שהשמועות שניהם שוין במקצת ותרווייהו ר' סימון בשם ריב"ל אמרן טעה המעתיק והחליפן וכן עיקר. וביומא שם בתו' בד"ה ר' סימון כו' הקשתי על הכ"מ ספ"ג מה' באה"מ ע"ש וע"ק אי ס"ד דמספיקא פסק הרמב"ם דבעי שיעור גדול ה"ל למכתב שיעור הקצר ולסיים בו במזיד אינו לוקה מפני שהדבר ספק אבל מכין אותו מכת מרדות כמ"ש בסוף הפרק שם:

הלכות מלכים פרק ז הלכה טו. (דברים כ, ח) "מי האיש הירא וירד הלבב" קמשמעו. שאין בלבבו פח לעמד בקשרי המלחמה. ומאחר שיקנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבבו ויפנה מכל דבר למלחמה. וכל המתחיל לחשב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה. שנגמר (דברים כ, ג) "אל ירד לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם". ולא עוד אלא שכל דמי ישראל תלויין בצנארו. ואם לא נצח ולא עשה מלחמה בכל לבו ובכל נפשו. הרי זה כמי ששפך דמי הכל. שנגמר (דברים כ, ח) "ולא ימס"

את לבב אֶחָיו פִּלְכָבוֹ". נִהְרִי מִפְרָשׁ בַּקֶּבֶלָה (ירמיה מח, י) "אָרֹר עֲשֵׂה מְלָאכָתָה רְמִיָּה" וְאָרֹר מִנֶּעַ סָרְבֹּ מִדָּם. וְכָל הַנִּלְחָם בְּכָל לְבֹ פֶלֶא פֶחַד וְתִהְיֶה פְּנִיתוֹ לְקִדְשׁ אֶת הַשֵּׁם בְּלִבָּד. מִבְּטָח לֹא שָׁלָא יִמָּצָא נֶזֶק וְלֹא תִגִּיעֵהוּ רָעָה. וְיִנְכָּה לֹא בֵּית נֶכֶן בְּיִשְׂרָאֵל וְיִנְכָּה לֹא וּלְכָנִי עַד עוֹלָם וְיִנְכָּה לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא. שְׁנָאֲמַר (שמואל א כה, כח) "כִּי עֲשֵׂה יַעֲשֶׂה ה' לֵאלֹהֵי בֵּית נֶאֱמָן כִּי מִלְחָמוֹת ה' אֲדֹנֵי נִלְחָם וְרָעָה לֹא תִמָּצָא בָּךְ" וְגו' (שמואל א כה, כט) "וְהִתָּה נֶפֶשׁ אֲדֹנֵי צָרוּרָה בְּצָרוֹר הַסִּיִּים אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ".

36) שני המאורות חלק ב ס"ב. ראה בסוף.

ספר הערכים חלק א עמוד רסז. הציווי "ואהבתה" אינו על האהבה עצמה – כי אהבה היא מדה שבלב ועל מידה שבלב אינו שייך ציווי – כי אם על ההתבוננות לתקוע במחשבתו ודעתו בדברים המעוררים את האהבה.

לקוטי שיחות חלק יז עמוד 216. ראה בסוף.

38) לקוטי תורה ברכה צח עמוד ב. והנה יש השתחווה בבחי' חיצונית שמכניע את הגוף שלא ימרוד אבל עיקר רצון ופנימית הנפש אינה מבוטלת שאעפ"כ הוא דבר בפ"ע ויש לו רצון אחר ומחשבה אחרת בפ"ע זולת ענין ההכנעה. משא"כ בחי' ההשתחווה בבחי' פנימי' הוא בחי' בטל רצונך מפני רצונו שאין לו רצון וחפץ אחר כלל וכמו ברא כרעא כו' שהרגל היא בטלה ממש כו' והוא השתחווה הנפש והשתחווה זו היו מקבלים ישראל ע"י ראייה שלש רגלים בשנה בבמה"ק ששם היה גילוי שכינה פי' שכינה מה ששוכן בתחתונים בבחי' גילוי (וקב"ה קדוש ומובדל כו') שע"ז כל הנשמות מתבטלים כנר בפני האבוקה פי' כשדולקת אבוקה גדולה מאד אזי כל נר יחידי הדולק בסמוך לה הולך אורו ונכלל באור האבוקה והיו לאחדים ממש. וזהו ולא יראו פני ריקם כדרך שבא לראות שהיה ראייה והתגלות פנימית וכתוב פני היינו בחי' ממכ"ע וסוכ"ע בחינת יחוד קוב"ה ושכי נתיה ועוד שכל אחד ואחד מישראל לפום שיעורא דיליה היה מקבל גילוי זה כשהיו עולין לרגל שכולן חייבין בראיה לכך נאמר פני הוי' לשון רבים שלכל אחד היה הגילוי לפי ערכו ועיקר הראיה היא ההשתחווה שהיה משתחוה ויוצא (אלא דכתיב ולא יראו פני ריקם) ומשלש רגלים אלו היה מקבל בחי' השתחווה להיות כל השנה בחי' ביטול זה

כי מכל רגל ויו"ט היה נמשך הביטול עד הרגל הבא אחריו. ומשחרב בהמ"ק הגם שאין אנו יכולים להשתחוות עכ"פ נתפשטה קדושת הארה זו אפס קצהו במקדש מעט בהכ"נ ובהמ"ד והיינו בשעת התפלה שאז האדם מדבק א"ע לקונו ורוצה לבטל א"ע נגד המלך מלכו של עולם כל חד לפום שיעורא דיליה יש בבחי' חיצונית מצד ההכרח שמכריח א"ע כו' ואין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבהכ"נ כו' שע"י התפשטות השראת השכינה אשר שם (ולכן אכל כי עשרה שכינתא שריא ואומרים דבר שבקדושה כשיש עשרה שע"י קיבוץ עשרה שורה כנס"י דלעילא שהוא בחי' כניסות וקיבוץ הנשמות ומקורם) נעשה בחי' השתחווה וביטול כנר בפני האבוקה. והנה ביטול זה הוא בנשמות דוקא שהם מיוחדים ממש כנר באבוקה שנפרד מן הפתילה ונכלל שהרי השכינה היא כנס"י מקור נש"י בנים אתם לה' אלקיכם ברא כרעא דאבוה כו' משא"כ המלאכים הם בחי' נפרדים שהרי הם מתלבשים בבחי' כלים המגבילים וכ"ש כשיורדים למטה הרי היו הנפילים כו'.

39) חגיגה בתחילתו. דתנא: יוֹחָנָן בֶּן זִנְדַּבְבַּי אוֹמֵר מִשּׁוּם רַבִּי יְהוֹנָתָן: סוֹמָא בְּאַחַת מֵעִינֵי פֶטוֹר מִן הַרְאָיָה, שְׁנָאֲמַר: "יִרְאָה", "יִרְאָה" — כְּדִרְגָּה שֶׁבָּא לְרִאשׁוֹת כֶּךָ בָּא לְרִאשׁוֹת. מָה לְרִאשׁוֹת בְּשִׁמְיָי, אֵף לְרִאשׁוֹת בְּשִׁמְיָי עֵינָיו.

אור התורה וירה קג עמוד ב. ראה בסוף.

42) לקוטי תורה דרושים לחג הסוכות פב עמוד ב. הנה אומרים כל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה שיש ב' בחי' בחי' כריעה ובחינת השתחווה כי הנה כולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים ומייחדים אותו בק"ש. אך לא כל אפין שוין שיש מי שאינו נתפס כ"כ בלבו מקרב איש ולב עמוק עד כלות הנפש לבטל רצונו ממש עד שלא יהי' לו רצון אחר כלל זולת עבודתו ית' ותורת ה' להיות חפצו רק הוא על עמדו ומצבו יעמוד כמו קודם ק"ש ואינו אלא בחינת הודאה שמודה ומסכים בלבו שאין עוד מלבדו ואפס זולתו וכולא קמיה כלא חשיב אך אל אתכפייא סט"א להיות כל רצון הגוף וכחותיו נכנעים לעשות רצון נפשו האלהית באמת לאמיתו ונקרא בחי' זו כריעה (וז"ש בזהר) (בראשית דמ"ב ע"ב) הכא הכרעה והיינו בהיכל ההוד שהוא בחינת הודאה שכורע על ברכיו שהם לבר מגופא שהגוף עומד על עמדו משא"כ ביטול רצונו לגמרי וכלות הנפש אליו ית'

לדבקה בו בפנימיות נקודת לבו זה הוא בחי' השתחווה שכוּפף קמותו וראשו ששם מקור הדעת שרעותא דליבא נמשך מחמת שמקשר דעתו בחוזק בגדולת ה' ואזי נכנס בעומקא דליבא ונגע עד הנפש בחי' פנימית נקודת לבבו ממש עד שאתכפייא סט"א ואין לו רצון אחר כלל. וזהו וכל קומה לפניך תשתחוה שהקומה זקופה תלוי בנשיאת ראש שהוא ענין הדעת. (ועיין ממעלת השתחווה ברבות וירא פנ"ו ועמ"ש סד"ה והיה ביום ההוא יתקע בענין ו השתחוה לה' וסד"ה והיה מדי חדש בענין להשתחוות לפני. וצ"ל מ"ש בזה) (בראשית דמ"ג ב') הכא השתחווה דהיינו בהיכל הנצח ואפ"ל כי נצח הוא ענף החכמה שהוא בחי' ראייה שמזה נמשך השתחווה וביטול כי אינו דומה שמיעה לראיה והיינו כי הוד ענף הבינה שהיא בחי' שמיעה כו' וז"ש בפע"ח בכוונת תפלת ערבית דשבת כי בחול אידיה בהוד ובערבית דשבת גם אידי בנצח והיינו לפי כי בשבת כתיב ויברך אלקים את יום השביעי וכנודע דברכה היא למעלה מבחי' הודאה וכמ"ש ע"פ ציון במשפט תפדה ע"ש.

ד"ה כל דודי תש"ט ס"ג. והנה העבודה השני אשר בזמן הגלות הוא העבודה בהודאה, וכמ"ש באגה"ק סי' ט"ו (ד"ה להבין משל) וכן להשתחוות ולהודות להוי' אשר מחי' ומהווה את הכל, והכל בטל במציאות אצלו, וכולא קמי' כלא חשיב וכאין וכאפס ממש ואפי' שאין אנו משיגים איך הוא הכל אין ממש קמי' אעפ"כ מודים אנחנו בהודאה אמיתית אשר כן הוא באמת לאמיתו, דהודאה בכלל הוא ביטול, אמנם בביטול זה יש ב' מדריגות, והוא ההשתחווה וההודאה כו', שהו"ע ההשתחווה והכריעה, דההפרש ביניהם הוא דהשתחווה הוא בפישוט ידים ורגלים, דאז הראש והרגל הן שוין, דהאדם בכלל יש בו ראש גוף ורגל, שהם מדריגות חלוקות דהגוף למעלה מהרגלים, והראש למעלה מהגוף, אמנם זהו בעת שעומד והולך, דאז הוא בציוור קומתו, אבל בעת שיושב אז נשפל קומתו, ומ"מ הרי הראש למעלה מהגוף והרגלים, אמנם בעת ההשתחווה הרי הראש והרגלים בהשוואה גמורה. וכריעה הוא שכורע על ברכיו, וע"ה שמרכין ראשו לארץ כמו בענין ההשתחווה. אבל מ"מ הוא נשאר על עמדו, ורק בהיותו על עמדו הוא כורע ומשתחוה, וכמ"ש קם מלפני מזבח הוי' מכרוע על ברכיו כו' דענינם בעבודה ברוחני הם ב' בחי' ביטול, הביטול דהשתחווה

והביטול דהודאה. והענין הוא דהשתחווה הוא כאשר מבין ומשיג באמת ענין גדולת הוי' ואחדותו יתברך דכולא קמי' כלא חשיב, והכל בטל במציאות אצלו, ומקשר דעתו בזה בחוזק שנקלט אצלו הענין ומאיר אצלו בגילוי, ומזה שנקלט אצלו ומאיר בו בגילוי הרי ממילא נעשה אצלו הביטול בבחינת פנימי' ממש, שמתבטל באמת בפנימיותו כו', ומה שהוא היפך מבחינת אחדות הוי' נוגע לו ממש בבחינת פנימי' נקודת לבבו עד שאתכפייא סט"א ומתהפך כל הרע שבקרבו ואין רצון אחר כלל כו'. וענין הכריעה הוא ג"כ מה שמתעסק בהבנת גדולת הוי' ואחדותו ית', אבל אינו מבין ואינו משיג כלל איך הוא הכל אפס ממש קמי' ואין הענין מאיר בנפשו כו', מ"מ הרי הוא מייגע א"ע בתפלה ביגיעה עצומה להתבונן איך שכל הגילויים שבעולמות אפי' עולמות העליונים הן בבחינת הארה לבד שאינו תופס מקום כלל, וכמאמר לית* מחשבה תפיסא ב' כלל, אפילו מחשבה הקדומה דא"ק, דא"ק הוא פרצוף היותר עליון בעולמות הא"ס ב"ה, ואינו תופס מקום כלל, להיות דכולא קמי' כלא חשיב וכאשר מתבונן בזה בתפלה, דענין התפלה הרי ידוע שההתבוננות* צ"ל בפרטיות דוקא, דכתיב דע את אלקי אביך כו', דהדעת הו"ע* ההתקשרות, וכתיב וידעת כו' והשבות אל לבבך שצ"ל ההשבה אל הלב דוקא, והיינו לבאר ולהסביר את הענין לעצמו במשלים ודוגמאות, ומסביר הענין, עד"מ חכם גדול ונפלא במעלת החכמה וישנם עוד חכמים שהם ג"כ גדולים בחכמה ומתבונן העדר הערך שלהם והעדר התפיסת מקום שלהם לגבי מעלת החכם הנפלא והנבדל ובדוגמא לדוגמא מבין זאת ומשיג בשכלו בענין ביטול הנאצלים לגבי המאציל ב"ה, וכה הולך בעילוי אחר עילוי בהשגתו להבין ולהשכיל איך כי גם הנמצאים עצמן הן בבחי' כלא גם בהרגשתן בעצמן כו', וע"ד ביטול החכמים הקטנים (דלגבי' הם ג"כ גדולים כו') לגבי החכם הנפלא שהם בהרגשתם בעצמם ה"ה מתבטלים בביטול גמור, אשר כמו"כ הוא משיג בדוגמא לדוגמא בביטול הנאצלים לגבי המאציל ב"ה להיות דכולא קמי' כלא חשיב, ואף שאין משיג אמיתית הדבר מצד עצמו איך ומה הוא, והיינו דהגם שמושג אצלו איך שבאמת כן הוא, רק שאינו בבחינת השגה גמורה שיאיר אצלו הענין ויהי' בבחינת הרגש בנפשו, דהרגש בנפש, זה נעשה ע"י הדעת דוקא, שמרגיש את האמיתית בהכרה כאלו רואה,

וכאן הוא רק בהשגת השכל לבד, פי' שאינו ענין ההכרה כאלו רואה כ"א השגת שכל בלבד, דמשיג בשכלו לבד דכולא קמ"י כלא חשיב, דאז השכל שופט אשר ראוי הדבר כי תכלה אליו נפש כל חי, אליו דוקא כו', וכך יאתה לו להיות כל חפצו ורצונו להכלל בעצמותו ית' ולהתייחד ביחודו ית', וכל מה שהוא נגד רצון הוי' ומפריד אות ח"ו להיות בחי' יש ונפרד לעצמו א"צ לרצות בשום אופן כו'.

(44) מורה נבוכים חלק ג פרק לד. מה שצריך שתדעו גם כן, שהתורה לא תביט לדבר הזר, ולא תהיה התורה כפי הענין המועט; אבל כל מה שירצה ללמדו מדעת או מדה או מעשה מועיל, אמנם יכון בו הענינים שהם על הרוב ולא יביט לענין הנמצא מעט ולא להזק שיבוא לאחד מבני אדם מפני השעור ההוא וההנהגה ההיא התוריית. כי התורה היא ענין אלהי – ועליך לבחון הענינים הטבעיים אשר התועלות ההם הכוללות הנמצאות בה יש בכללם, ויתחייב מהם נזקים פרטיים – כמו שהתבאר מדברינו ודברי זולתנו. ולפי זאת הבחינה גם כן אין לתמוה מהיות כונת התורה לא תשלם בכל איש ואיש, אבל יתחייב בהכרח מציאות אנשים לא תשלימם ההנהגה ההיא התוריית – כי הצורות הטבעיות המיניות לא יתנו כל מה שראוי בכל איש ואיש, כי הכל מאל אחד ופועל אחד "נתנו מרועה אחד". וחילוף זה נמנע – וכבר בארנו, שלנמנע טבע קים לא ישתנה לעולם. ולפי זאת הבחינה גם כן אי אפשר שיהיו התורות נתונות לפי עניני האנשים והזמנים המתחלפים, כדמות הרפואה אשר רפואת כל איש מיוחדת לפי מזגו הנמצא בשעתו; אבל צריך שתהיה ההנהגה התוריית מוחלטת כוללת לכל – ואף על פי שהיא ראויה לקצת אנשים ולאחרים אינה ראויה – כי אילו היתה לפי האנשים היה נופל ההפסד בכל ו"נתת דברריך לשיעורין". ומפני זה אין ראוי שיקשרו הענינים המכוונים כונה ראשונה מן התורה לא בזמן ולא במקום, אבל יהיה החוקים והמשפטים מוחלטים סתם וכוללים – כמו שאמר ית': "הקהל! חוקה אחת לכם!". ואמנם יכוון בהם התקנות הכוללות על הרוב – כמו שבארנו. ואחר הקדימי אלו ההקדמות אתחיל לבאר מה שכינתי לבארו.

ו. תרגומים ארמיים נוספים: "תרגומי ארץ ישראל" ("ירושלמיים"), הפשיטתא

בספרות התלמודית אין זכר לתרגום "ירושלמי" או לתרגום יונתן לתורה³⁰, ונשאלת השאלה מה מקורם של תרגומים אלה? התשובה היא שבנוסף לתרגום אונקלוס קיימת קבוצה מקיפה של תרגומים ארמיים לתורה המכונה בפי הגאונים ופרשני ימי הביניים בשם "תרגומי ארץ ישראל" או "תרגומים ירושלמיים"³¹. אלה תרגומים מדרשיים שעל מעמדם וסמכותם כבר ערערו ראשונים³². על קבוצה זו נמנים התרגומים הבאים:

[א] "יונתן": זהו תרגום שלם לכל התורה המודפס בחומשים תחת השם "תרגום יונתן" או "יונתן בן עוזיאל". ואולם ברור שייחוסו ליונתן הוא טעות כי יוב"ע תרגם נביאים בלבד³³. ואמנם בפי הראשונים גם תרגום זה היה מכונה "תרגום ירושלמי" ורק מן המאה הי"ד הוא

ו"א"ר והטור בפירוש התורה, דחוהו לחלוטין אך מכיוון שבא ברמב"ן, נמצאו פוסקים כחתם סופר, חיד"א ור' יוסף חיים בעל "בן איש חי", שנשענו על נוסחתו והביאוה כסיוע לפסקי הלכה אפילו בשאלות חמורות של ממזרות ואשת איש³⁴. מסתבר אפוא שמעת עריכתו הסופית בבבל כשנוסחו נוצק בכתב - נתקבל ת"א כסמכות עליונה גם להלכה. דבר זה גרר דיונים רבים בתרגומים שאינם כהלכה. ראה לכך בפסוק "עין תחת עין" (שם' כא כד) וכן "העקיבות התרגומית" (לעיל הערה 18), בפרק "ההלכה בת"א" (עמ' 114 – 128).

30. על יונתן בן עוזיאל שהוא התרגום המוסמך לנביאים, ראה בסעיף הבא: תרגום נביאים.

31. "תרגום ארץ ישראל" מופיע פעמים רבות אצל רב האי גאון, וכן ברי"ף "כדמתרגמינן בתרגום ארץ ישראל שכל את ידיו שלחפינהו לידוהי" (בבא מציעא יג ע"ב בדפי הרי"ף); אצל ר"י הברצלוני (ראה בהערה הבאה) וגם ברשב"ם "ומתרגמינן בתרגום ארץ ישראל" (בבא בתרא צט ע"א ד"ה ודלמא) [אבל בפירושו לחומש כתב "ובתרגום ירושלמי מתורגם נושא מסיט" (ויק' יא כח)]. הכינוי "תרגום ירושלמי" מופיע אצל רש"י כגון "וראיתי תרגום ירושלמי במגילת אסתר קורא פלטיין טרכונין" (דב' ג ד), "ובתרגום ירושלמי הוא תרגום של צור" (יחז' ג ט), "מפי רבי שמעון מצאתי שמצא במקרא תרגום ירושלמי" (שם כז יז). בדומה לבעל הערוך המביא הרבה ביאורי מלים מתוך "תרגום ירושלמי" כך גם ראב"ע (כגון ויק' כו ב) ובעיקר ברמב"ן (כגון במ' יא כח, דב' ח ט ועוד וראה בהערה הבאה). אצל ר' מנחם ב"ר שלמה בעל מדרש "שכל טוב" שגור "תרגום ירושלמי" לצד "תרגום אנשי עיר הקודש" כגון "כתונת בני חיה רעה אכלתהו" (בר' לו לג) תרגמו אנשי עיר הקודש לא חיתא בישתא אכלתיה אלא חמי אנא (דחיתא) [דאיתתא] בישתא קיימא לקובליה. גם תרגומי נ"ך מכונים "ירושלמיים" כגון ברד"ק (יחז' א ג; תהי' פ יד ועוד) בפירוש המשנה לרמב"ם "גרגרניות - זללניות באכילה. מן גרגרת והוא שפוי כובע, תרגום כי הייתי זוללה בתרגום ירושלמי ארי הות גרגרניתא" (טהרות ז ט).

32. כגון תשובות הגאונים (הרכבי) סימן רמח: "אין אנו יודעין תרגום ארץ ישראל מי אמרו. ואף אין אנו יודעין אותו גופו ולא שמענו ממנו אלא מעט". ספר העתים סימן קעה: "ותרגום של ארץ ישראל שיש בו תוספת הגדות, זה הוסיפו חזנין שלהן מחמתן ואמרו שמותר לאומרו בבית הכנסת מפני שפירוש הוא". רמב"ן לבמ' כד א (על דברי רש"י "וישת אל המדבר פניו – כתרגומו"): "ורש"י כתב וישת אל המדבר פניו, כתרגומו. כי היה הרב מתרגם בו ושוי למדברא דעבדו ביה בני ישראל עגלא אנפוהי, ואין בנוסחאות מדוקדקות מתרגומו של אונקלוס כן, אבל הוא כתוב בקצתן שהוגה בהן מן התרגום הירושלמי, והעיקר מה שפירשנו". וראה בהרחבה אצל מהר"ץ חיות (בהערה הקודמת) וראי"ה קוק שו"ת עזרת כהן (עניני אה"ע) סימן ח. ולפי מה ששיערנו לעיל בסעיף ג גם התהליך מובן: משעה שהתקבל ת"א כתרגום המוסמך לתורה, זנחו את התרגומים המדרשיים. על כן מוצאם שוב לא היה ברור לגאונים.

33. "תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו" (מגילה ג ע"א).

מיוחס בטעות ליונתן. השיבוש נובע מפתיחת ראשי התיבות ת"י (= תרגום ירושלמי) שנהפך בטעות ל"תרגום יונתן"³⁴. ואכן בניגוד לת"א, תרגום התורה המיוחס ליהונתן לא היה מוכר לרש"י, שאינו מזכירו אפילו פעם אחת³⁵. אחת הראיות החותכות לאיחור עריכתו של תרגום זה היא העובדה שיש בו רמיזה למוחמד מבשר האיסלם ואולי אפילו למסעי הצלב³⁶. מנגד יש בו גם שרידים לתרגומים קדומים מימי המקדש³⁷.

[ב] **"תרגום ירושלמי"**: גם תרגום זה מודפס בחומשים. כינויו בפי החוקרים הוא "תרגום הקטעים" (ת"ק) לפי שאינו שלם וקיים רק ל-850 פסוקים בתורה בערך³⁸.

[ג] **"תרגום ניאופיטי"** (=ת"נ): בשנת תשט"ז התגלה בספריית הוותיקן תרגום שלם לתורה שהתגלגל לשם ממנזר בשם ניאופיטי ומכאן שמו. גילוי של כתב היד, שהוא משנת "הנהדר" (1504), עורר בשעתו התרגשות רבה בהיותו תרגום ארץ ישראלי הנוסף על תרגומי ארץ ישראל שהיו ידועים לנו. הרב מ"מ כשר, שהפליג בחשיבותו ואף כינה אותו "תרגום ירושלמי השלם", הקדיש לחקירתו פרקים רבים בכרכים כד ולה של "תורה שלמה"³⁹.

34. הראשון המכנה אותו "תרגום יונתן" הוא ר' מנחם ריקנטי שחי בסוף המאה הי"ג ובתחילת המאה הי"ד. אבל בפי חוקרים הוא מכונה "תרגום ירושלמי א" (=תי"א) או "המיוחס ליהונתן" וגם "פסבדו-יונתן", וכל זה להבדילו מתרגום נביאים שהוא אכן קדום ומיוחס ליוב"ע. עובדה זו היתה ידועה כבר למהר"י חאגיז שכתבה בספרו "קרבן מנחה" סימן נד וב"הלכות קטנות" חלק ב סימן קע וכתב שם: "תרגום זה שבידינו על התורה מיונתן בן עוזיאל אינו ליונתן בן עוזיאל אלא הוא תרגום ירושלמי". וכן כתב מהרש"א למגילה ג ע"א "ולא היה יונתן חש לפרש התורה". בדבריהם דן החיד"א ב"שם הגדולים", מערכת ספרים, ערך תרגום יונתן. ובסיכום דבריו כתב שזהו התרגום המכונה ב"ערוך" תרגום ירושלמי ואילו תרגום ירושלמי שבידנו "הוא נוסחא אחרינא מהירושלמי" ולשונו שונה מיוב"ע לנביאים. וכן כתב מהר"ץ חיות לחגיגה כז ע"א על תוד"ה סלמנדרא שהביאו "תרגום יהונתן" לתורה, וכתב שאינו יהונתן.

35. יתר על כן, תרגום זה גם לא נדפס במהדורות הראשונות של מקראות גדולות. הוא הובא לדפוס בידי אשר פורינץ (פרינצו) בתוך "חמשה חומשי תורה" שלו (ונציה, 1590/91) אותו כינה "תרגום הקדוש יונתן בן עוזיאל" ומאז נדפס במרבית מהדורות הדפוס. ואף סיפחו לו פירוש קצר בשם "פירוש יונתן" מבן משפחתו של השל"ה. ראה מהר"ץ חיות ב"אמרי בינה" סימן ד (עמ' תתקיב): "ועיין ספר הדרשות מהחכם ר"י צונץ צד ס"ח דרמו לעיין ברש"י (ב"מ כא ע"א) דהביא בשם תרגום ירושלמי "מאלמים אלומים" (בר' לו ז) "מכרכין כריכין". והחידוש דבפירושו עה"ת לא הזכיר רש"י בשום מקום תרגום ירושלמי ובלי ספק לא היה אז תרגום זה נוכח עיניו" [אבל ראה גם ביאורנו לפסוק]. בדעה זו תמך גם א' ברלינר: "תרגום יונתן או ירושלמי, אף כי לא זכר אותו רש"י כלל כי לא היה מכיר את תרגום יונתן כאשר רמזתי פעמים רבות" ("זכור לאברהם", ליקוטים. וראה גם א' ברלינר "כתבים נבחרים", ב, ירושלים תשכ"ט עמ' 209). לנושא זה ראה גם תגובותיהם של א' כשר וד' רידר "האם ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל?" (סיני נח (תשכ"ח), עמ' צ- צד) המוכיחים כדעת ברלינר ולא כרב א"י ברומברג (שם, נז (תשכ"ה) עמ' צא), שטען כי המיוחס ליהונתן היה מוכר לרש"י. לסיכום המחקר ראה א' שנאן, "תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל", ירושלים תשנ"ג, עמ' 35 – 40.

36. ראה לכך בפסוקים "ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים" (בר' כא כא), "וירד מיעקב" (במ' כד יט).

37. ראה בפסוק **מִחַץ מִתְּנִים קָמְיוּ וּמִשְׁנֵאֵיוּ מִן יִקְמוּן** (דב' לג יא).

38. או גם "תרגום ירושלמי ב" (תי"ב), להבדילו מ"תרגום יונתן" (תי"א).

39. על תרגום זה שיצא לאור במהדורה מפוארת בידי החוקר האיטלקי דיאז-מאצ'ו אשר גילה אותו, ראה "תורה שלמה" כד, עמ' רסד, במאמר הסיכום של הרב אהרן גרינבאום חתן הרב מ"מ כשר:

צ

[6]

סיכום

הערות אלו אינן באות לגרוע מערכו וחשיבותו של ספר זה, שהוא מלא וגדוש פירושים וביאורים נאותים על מאמרי חז"ל המובאים בו. אכן לתועלת המעיינים — והם רבים מאוד, מכל שכבות הצבור, גם פשוטי עם וגם אנשים מופלגים בתורה — רצוי היה לעשות ציונים ומראה מקומות על אותם פירושים וביאורים, אשר המחבר לא הספיק לציין מקור מוצאם. וכפי שאנו רואים בהקדמתו הצטער המחבר עצמו על שלא בכל מקום צויין שם אומרו. טובת הספר וקוראיו כאחד, דורשת תיקון הדבר. הבה נקוה, שבוצצאות הבאות של ספר חשוב זה יבוא הדבר על תיקונו, ועל יד כל פירוש יצויק שם אומרו, דבר המביא גאולה לעולם.

האם ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל

א

נוסח זה מובא מכתב-יד בפירוש "נתינה לגר" (ווילנא תרמ"ו).

ב. תרגום אונקלוס לדברים כח, סד: ועבדת שם אלהים אחרים: "ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא", וכן בתרגום הפסוק שם, לו: "ועבדת שם אלהים אחרים" — "ותפלח תמן לעממיא פלחי טעותא" — איננו מילולי. ברור מתרגומים אלה, שהכוונה בפסוקים האמורים אינה לעבודת אלילים ממש, אלא לשיעבוד תחת עולם של עמים עובדי אלילים.

לפיכך, אין בפירוש רש"י — "כתר" גומה, לא עבודת אלהות ממש אלא מעלים מס וגולגליות לכומרי ע"א" (שם, סד) — ראייה לכך שראה את תרגום יונתן — "ותהוין מסא ארנונא לפלחי טעותא" (שם). פירוש רש"י סומך היטב על תרגום אונקלוס.

רשימתו של הרב א"י ברומברג — "האם ראה רש"י תרגום יונתן בן עוזיאל" ("סיני" כרך נו, עמ' צא) — אמורה להביא ראיות "מהן נוכח, כי מצוי היה פירושו של יונתן לפני רש"י".

אף לא אחת מתשע הראיות של הרב אי"ב היא ניצחת או אפילו מבוססת. נוכח בכך ראייה בראיה.

א. בפירושו לדברים כד, ה: "ושמח את אשתו אשר לקח" — כותב רש"י: "ותרגומו: ויחדי ית אתתיה. והמתרגם: ויחדי עם אתתיה, טועה הוא, שאין זה תרגום של וְשִׂמַח אלא של וְשִׂמַח". נוסח התרגום הראשון המובא בדברי רש"י הוא נוסח תרגום אונקלוס והנוסח האחר — כתרגום יונתן.

אין מכאן ראייה שתרגום יונתן היה לפני רש"י, כי קיים נוסח אחר של תרגום אונקלוס: "ויחדי עם אתתיה".

1. יש מקום לשאול מדוע מביא רש"י פירוש זה בפסוק סד ולא בפסוק לו? שאלה זו מעורר כעל "נתינה לגר" בפירושו לפסוק סד, ונראה שהתשובה נעוצה בהבדל בין גלות של העם כולו — "ולך ה' אתך ואת מלכך" (שם, לו) לבין גלות של בודדים נפוצים — "והפיצך ה' בכל העמים" (שם, סד). במקרה האחד ברור, לפי פשוטו של מקרא, שהמדובר בעבודת-העמים עובדי-האלילים ואין צורך להסתמך על התרגום והרעיון המיוחד שבו, מה שאין כן במקרה האחר.

[2] האם ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל צא

יונתן, בשל ההדגשה "כל המקרא" ובשל ההבדלים בין התרגום לבין הפירוש. יש לציין, שקיימים שינויים רבים נוספים בין פירוש רש"י לפסוקים אלה, לבין הפירושים המופיעים בתרגום יונתן ובתרגום ירושלמי הנדפס.

ובכלל מתבטלת ראייה זו, למעשה, גם מתוך עדותו של הרב אי"ב עצמו על מציאותו של כתב-יד של רש"י, בו אין המלים "כל המקרא כתרגומו" מופיעות.

נוסח כתב-יד זה מחזק את דעתו של ברלינר במהדורת פירוש רש"י על התורה שהתדיר. בדבריו על "כל המקרא כתרגומו", לעומת "ועוד יש לפרש שני מקראות הללו אחר תרגום של אונקלוס" — הוא מסיק שם: "ותדע, שאחד מן המאמרים האלה לא מפי רש"י יצא".

ואפשר לפרש דברי רש"י כך: ההתייחסויות המפורשות לתרגום מכוונות לציון תוכנם הכללי של שני הפסוקים האמורים; ואילו פירושי-המלים והניבים מכוונים לפירוש המילולי של הפסוקים. לדוגמא: פירושו של הניב, "כליות חטה" הוא — כך או אחרת — "חטים שמנים כחלב כליות וגסין ככולית", ויזכו בהם ישראל, כאשר, למשל, "יהב להון בית מלכיהון ושליטיהון עם עותר רברביהון ותקיפהון עמא דארעהון". מכל מקום, אין בפירוש רש"י לשני פסוקים אלה ראייה שראה את תרגום יונתן בן עוזיאל.

שש הראיות הנותרות של הרב אי"ב הן מסוג אחר: "עשרות פעמים מבאר רש"י כמו יונתן ואינו מדגיש, כתרגומו". מן הדוגמאות המובאות ע"י הרב אי"ב אין להסיק שסיבת-הדמיון בפירושי התרגום ורש"י היא בכך שתרגום יונתן בן עוזיאל היה לפני רש"י.

ד. בראשית כא, כה: "והוכח אברהם את אבימלך". תרגום יונתן: "ואתוכח

ג. שלושה תרגומים נדפסים על שירת האזינו, וכולם דורשים את הפסוק (שם לב, יג): "ירכבתו על במותי ארץ". רש"י פותח את פירושו לפסוק זה ולפסוק הבא אחריו במלים: "כל המקרא כתרגומו", ומסיים: "ועוד יש לפרש שני מקראות הללו אחר תרגום של אונקלוס: אשרי-נון על תקפי ארעא וגו'".

ירכבהו, מפרש רש"י: "על שם שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות". זהו המדרש המופיע בתרגום יונתן: "אשרינון על כרכי ארעא דישראל". ואינו מופיע בתרגום אונקלוס: "אשרינון על תקפי ארעא", או בתרגום ירושלמי הנדפס: "ארכבינון על במסא דארעא". אולם, כפי שהרב אי"ב עצמו מציין, מדרש זה מופיע גם בספרי האזינו, ואולי זהו מקור דברי-רש"י.

תנובת שדי' (שם), מפרש רש"י: "אלו פירות אי"י, שקלים לנוב ולהתבשל מכל פירות הארצות", באופן דומה לתרגום יונתן, אך בהבדל ברור — "תפנוקי עללת חקלאה". מן התרגום משתמע, שהמדובר בפירות המקדימים לנוב, אך אין בו דבר על השוואת פירות אלה לפירות ארצות אחרות.

בפירוש הניב הבא — "וינקחו דבש מסלע" — נבדל תרגום יונתן מפירוש רש"י לחלוטין. התרגום הוא: "דובשא מפירהא דמתרביק על כיפין" ואילו רש"י מביא מן הספרי: "מעשה באחד שאמר לבנו, בסיכני: הבא לי קציעות מן התבית, הלך ומצא דבש צף על פיה, אמר לו: זו של דבש היא! אמר לו: השקע ידך לתוכה ואתה מעלה קציעות מתוכה". הפירושים שונים בתכלית.

אם דבריו של רש"י "כל המקרא כתרגומו" מוסבים על הפירושים הא-מורים, אין לייחס את "כתרגומו" לתרגום

צב

אסא כשר

[3]

יונתן תירגם: „פשוט יהוי בדינא“, ורש״י: „יש על בית דין לבקר את הדבר שלא לחייבו מיתה“.

ברור, שמקור דברי רש״י אינו בתרגום, אלא בדברי דונש ומנחם, כדברי רשב״ם לאותו פסוק: „כמו, לא יבקר הכהן (יג, לו), כן פתרוהו דונש ומנחם. יחקרו ב״ד אם לא חופשה לא יחייבו מיתה כאשר איש“.

ח. במדבר ה, י: „איש אשר יתן לכהן לו יהיה, תירגם יונתן: „ולא חסרין נכסוי“, ורש״י: „לו יהיה ממון הרבה“.

מקורו של פירש״י הוא בברכות סג, א: „אמר רב נחמן בר יצחק, ואם נתן סוף מתעשר, שנאמר: „איש אשר יתן לכהן לו יהיה“ — לו יהיה ממון הרבה“.

יש לציין, שלא רק דברי הגמרא נעלמו מעיני הרב אי״ב, נעלם מעיניו גם הציון המפורש של גמרא זו בהערותיו של ברלינר לפסוק זה, ואיך מרהיב הרב אי״ב לומר שהדמיון בין תרגום יונתן לפירוש רש״י נעלם מעיניו של ברלינר, בשעה שברלינר מציין מקור מובהק לדברי רש״י².

ט. ולאחרונה (שם כז, כא): „ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה׳“. יונתן תירגם: „על מימרא דאלעזר כהנא יהון נפקין לסדרי קרבא“, ורש״י: „ושאל לו, כשיצטרך לצאת למלחמה“. אך אין לומר שפירוש רש״י נלקח מתרגום יונתן דווקא, ראשית, פשוטו של הניב „על פיו יצאו ועל פיו יבאו“ (שם) הוא לענין מלחמה, כפי שאנו שומעים מן הפסוק: „עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה, ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא“ (יהושע יד, יא); שנית, פסוקים שונים

אברהם עם אבימלך, ורש״י: „נתוכח עמו על כך“.

מקור פירושו של רש״י אינו בתרגום, אלא ב„ספר השרשים“ לר׳ יונה אבן ג'נאח, ערך היו״ד והכ״ף והח״ת, בו מפורשים כמה פסוקים — והפסוק האמור ביניהם — כך: „ענין המלות האל, הריב והטענה לתפוש או למחות או להשיב“. גם ייתכן לומר — כר׳ אליהו מורחי — שכוונת רש״י היא לתוכחה ולא לוטות, מכאן, שהפירושים האמורים אינם זהים.

ת. שם לו, ל: — „ואני אנה אני בא, תרגום יונתן: „והיכדין נחמי סבר אפוי דאבא“, ופירוש רש״י: „אנה אברח מצערו של אבא“.

ייתכן, שמקור פירושו של רש״י הוא בפרקי דר׳ אליעזר פל״ח. שם נאמר: „אמר להם (ראובן): הרגתם את יוסף ואני אנא אני בא? והגידו לו את הדבר שעשו, החרם שהחרימו, ושמע ראובן את החרם ושתק“. ושם פורש גם דבר החרם: „אמרו, נחרים בינינו שאין אחד ממנו מגיד הדבר ליעקב“ (וראה „תורה שלמה“ על פסוקים אלה). אם קשרי השתיקה של האחים היוזה תשובה לשאלתו של ראובן: — „ואני אנא אני בא“, משמע ששאלה זו מוסבת על הקושי לספר ליעקב על העלם יוסף, קושי שמקורו בצער שייגרם בכך ליעקב.

ו. שם לה, ח: „והקם זרע לאחיד“, מתרגם יונתן: „ואקם זרעא על שמא דאחיד“, כרש״י: „הבן יקרא על שם המת“. פירוש רש״י עשוי להיות סומך על תרגום אונקלוס לפסוק הבא: „לא לו יהיה הזרע“ — „לא על שמיה מתקרי זרעא“.

ז. ויקרא יט, כ: „בקרת תהיה“.

2. ועי' עמודים 228, עמ' 194—200 (אמנון שפירא), ו„דעות“ (לכוח טורים אלה).

[4] האם ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל צג

כדאי לציין, שתרגומים אלה אינם נמצאים בקטעים של תרגום ירושלמי שבדפוס. התרגום „מכרכן כירוכין“ מופיע במתרגמן של ר' אליהו בחור. שני התרגומים האמורים מופיעים בכתב יד וותיקן (ניאופיטי 1) של התרגום הירושלמי, שצילמו נמסר לידי סבא, הרב מנחם כשר, ע"י פרופ' דיאן-מאצ'י, מגלה כתב-יד.

כאמור, מובאות אלה מן התרגום הירושלמי לקוחות מן הערוך ואין בהן ראייה לכך שרש"י השתמש בנוסח מלא של תרגום יונתן בן עוזיאל או של תרגום ירושלמי לתורה.

אפייניים לעמדה המבוססת של החז"ר קרים בנקודה זו, דבריו של הרב צ"ה חיות, ב„אמרי בינה“ (סי' ד, עמ' תתקיב⁴): „ועיין ספר הדרשות מהחכם ר"י צונץ, צד ס"ח, דרמו לעין ברש"י (ב"מ כ"א, ע"א), דהביא בשם תרגום ירושלמי, מאלמים אלומים“ — מכרכין כריכין — והחידוש דבפירוש עה"ת לא הזכיר רש"י בשום מקום תרגום ירושלמי ובלי ספק לא הי' אז תרגום זה נוכח עיניו.

אסא כשר

במקרא מורים, ששאלו את הכהן בדבר היציאה למלחמה. ראה, למשל, שופטים כ, כח; שמואל-א כג, ו—יב; ל, זח. פירוש רש"י כאן אינו לפי תרגום יונתן בן עוזיאל, אלא לפי פשוטו של מקרא.

הרב א"י ברומברג מסיים באומרו: „נשארו בדומה לאלה מקומות רבים, שאין ברלינר מעיר עליהם דבר.“ — הוא דורש זאת לגנאי ואני דורש זאת לשבחו של ברלינר, שלא מצא ראיות מדומות במקום שאינן מצויות.

כדאי לציין, בהקשר זה, שבפירוש רש"י לגמרא מוזכר פעמיים התרגום הירושלמי. בבבא מציעא כא, א: „כריכות, עומרים קטנים, כמו מאלמים אלומים“ ומתרגמין בירושלמי: מכרכן כריכין, ובגיטין ח, א: „איזוהי ארץ... ובתרגום ירושלמי מתרגם, הר ההר“ — טורי אמנון.

מקור שני תרגומים אלה הוא, כנראה, בערוך — ערך כרך א ובערך טר ג. כפי שהראה קאהוט במבוא ל„ערוך השלם“ (עמ' 21 ואילך) התכתב רש"י עם בעל הערוך והשתמש בספר זה בפרקים מאוחרים של חיבוריו.

3. ראה הערות קאהוט לערכים אלה.

4. הוצאת „דברי חכמים“, ירושלים תשי"ח.

5. Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, 6.

ב

של הרב ברומברג ולתמוך בדעת הפרופיסור ברלינר.

ברש"י לדברים כד, ה: ושמה, ישמח את אשתו, ותרגומו ויחדי ית אתתיה, והמתרגם: ויחדי עם אתתיה טועה, שאין זה תרגום של ושמח אלא של ושמח. הרב ברומברג העיר על כך: „במלה, ותרגומו מתכוון רש"י לאונקלוס,

בנגוד לדעתו של הרב ברומברג שרש"י ראה את תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, נגד דעתו של החוקר אברהם ברלינר, שרש"י לא ראה את התרגום הנ"ל, עיין Jahresbericht des Rabb. Seminars zu Berlin, 5662: Beiträge zur Geschichte der Raschi comentare 28-29. אשתדל כאן לסתור את ההוכחות

צד

דוד רידר

[2]

ההוכחה השלישית של הרב ברומברג היא, שרש"י בדברים לבי יג, כתב: "כל המקרא כתרגומו". וזה רק מתרגום יונתן ולא מתרגום אונקלוס. אך פסוק זה ברש"י ודאי משובש, כי בסוף פסוק יד, כתב רש"י: "ועוד יש לפרש שני מקראות הללו אחר תרגום של אונקלוס". פרופ' ברלינר העיר על כך (שם עמ' 410): "ותדע, שאחד מן המאמרים האלה לא מפי רש"י יצא", ידוע, שבכל מקום שרש"י כתב: "כתרגומו", הוא התכוון רק לתרגום אונקלוס. לוא ראה רש"י את תרגום יונתן בן עוזיאל, היה מזכיר אותו בשמו, כמו שהוא רגיל להזכיר את שמות המחברים, כאשר השתמש בפירושיהם.

הרב ברומברג כותב, שבכתב-יד וואטיקאן מן המאה היג"ד שברשותו, המלים: "כל המקרא כתרגומו" אינן — זה מחזק את ההשערה שיש פה שיבוש, ויש למחוק את המלים הנ"ל, או לכתוב במקום "כתרגומו" מלה אחרת, אולי: כמדרשו, חזו לפי הספרי. כמו שהעיר הרב ברומברג: "ירכיבו על במתי ארץ" — "זו ארץ ישראל שהיא גבוהה מכל הארצות". ולפי ספרי זה מזכיר גם תרגום יונתן את ארץ ישראל.

הרב ברומברג מביא עוד דוגמאות, שרש"י מבאר כמו יונתן, ואינו מדגיש "כתרגומו", אך זו אינה הוכחה שרש"י לקח את הפרושים מתרגום יונתן, אלא שניהם התכוונו לדבר אחד, או שניהם שאבו ממקור משותף. דוגמה לכך ברש"י במדבר ה, י: "לו יהיה" — "ממון הרבה". — המקור בברכות סג, א.

מכל האמור יש להסיק, שטענת פרופ' ברלינר, שרש"י לא ראה את תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה — נכונה היא.

דוד רידר

שמתרגם: ית אתתיה, ובמלה "והמתרגם" הוא מתכוון ליונתן, שמתרגם: עם אנתתיה. ויש להתפלא כיצד נעלם דבר זה מעיני ברלינר.

אך לוא היה הרב ברומברג מעיין ב"אוהב גר" וב"נתינה לגר" היה מוצא, שהיתה ידועה בתרגום אונקלוס גם הנוסחה: עם אתתיה, ולכן הכריע רש"י לטובת הנוסחה: ית אתתיה. וכלל זה כתב ברלינר בספרו "זכור לאברהם", לקטים, עמ' 433 (שורות אחדות לפני מה שציטט ממנו הרב ברומברג): "ואגב זאת מצאתי, אשר בכל מקום שהביא רש"י את התרגום בלשון: ותרגומו, רצה לרמוז שיש שם חלופי נוסחאות בתרגום, והוא רצה לקיים אותה הנוסחה אשר ישרה בעיניו". מכאן, שרש"י לא התכוון לתרגום יונתן בן עוזיאל בפסוק הנ"ל. לפי דעתי תרגום יונתן הושפע מתרגום אונקלוס, נוסחה שניה, ולכן תרגם: עם אנתתיה. מעניין, שגם בפשיטא נמצאת הנוסחה: עם, כאלו כתוב בתורה: ושמח את אשתו.

ברש"י שם כח, סד: "ועבדת שם אלהים אחרים" — "כתרגומו" לא עבודת אלהות ממש, אלא מעלים מס וגולגוליות לכומרי עבודת גלולים". הרב ברומברג רצה להזכיר שרש"י התכוון פה לתרגום יונתן: "ותהוון מסקי ארגונא לפלחי טעוותא", ולא לתרגום אונקלוס: "ותפלח תמן לעממא פלחי טעוותא". אך ברור בעיני, שרש"י התכוון לפרש את תרגום אונקלוס: ועבדת שם את העמים עובדי האלילים. זאת אומרת: תהיו משועבדים להם ותהיו מוכרחים לשלם להם מס. עיין גם בפירוש המשניות של הרמב"ם, עין פ"א, מ"ד. ונראה בעיני, שתרגום יונתן בן עוזיאל הושפע גם פה מתרגום אונקלוס, וביאר אותו בצורה דומה לפי רש"י.

לה) איז עס ווייל לויט ר"י, איז צווישן ראית יום עשירי און זיבה גדולה, יע פאראן א שייכות.

ה. וועט מען עס פארשטיין בהק" דים די פלוגתא³² פון ר"י מיט ר"ל בנוגע אכילת חצי שיעור פון א דבר איסור: "ר"י אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל. ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא".

וואס איז די הסברה פון זייער מח' לוקת? — איז דער ראגאטשאווער מבאר³³: "ר"י האלט, אז דער שיעור פון כזית (וכיו"ב) וואס די תורה האט געגעבן, איז א גדר אין כמות — אז א כזית מאכט אויף דעם פולן שיעור פונעם איסור הנאכל (און ניט אז דער שיעור שאפט דעם גדר פון איסור אכילה); ובמילא, אויב ער עסט אפילו א פחות מכשיעור פון א מאכל אסור, וויבאלד ער טוט דערביי א פעולה פון אן איסור'דיקער אכילה (עס פעלט בלויז אין כמות) — איז דאס אסור מן התורה³⁴. ר"ל אבער האלט אז דער שיעור איז א גדר אין מהות "אכילה", דאס מיינט, אויב ער עסט פחות מכשיעור, הייסט עס איי-בערהויפט קיין אכילה ניט³⁵ — און

(32) יומא ער, א.

(33) ראה מפענת צפונות ס"ע קפה ואילך, וש"נ.

(34) ועפ"י מובן בפשטות (וראה בה' מובא בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד), מה שגם לדעת ר"י, עקירה בלא הנחה מותרת בשבת — אף דחזי לאצטרופי, שהרי באם יעשה אח"כ הנחה יבוא לידי חיוב — כי הסברא ד"כיון דחזי לאצטרופי" רופי", היא הוכחה שהחצי שיעור היא אותה האיכות של שיעור שלם — איי-סורא קא אכיל, אבל עקירה בלא הנחה — אייז ענין הוצאה כלל.

(35) ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים

דערפאר איז חצי שיעור מותר מה"ת ווייל "אכילה אמר רחמנא וליכא".

פון דעם וועט אויך זיין פארשטאנ-דיק בנוגע שיעורים אין זמן³⁶ און בנדון דידן, דער שיעור פון זיבת ג' ימים דורך וועלכן זי ווערט א זבה גדולה, אז לדעת ר"י איז דער שיעור פון ג' ימים נאך א גדר אין כמות. ד. ה. במילא, אז בנוגע דער איכות, איז ראית יום א' אדער ב' ימים (פחות מכשיעור) — דער זעל-בער איכות ווי ראית ג' ימים³⁷.

(ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ז פעולת אכילה (אכילת כזית), ורק (שלע"ע) עשה בפעולה זו רק חצי'.

(36) בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שח"ש אינו אסור בבל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידה דאכילה "דאית לן קרא", או] באי-סור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידה דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמר ריגן ב"י חזי לאצטרופי*. ובשו"ע אדה"ז (ארו"ח בקו"א לסי' תמב) כתב ע"י"י שהוא "טעם נכון". ועפ"י, בשיעורים של זמן — אין שייך הענין דחצי שיעור, אבל בנדו"ד אינו — כי רא"י זו התורה עצמה אחשבי' (שהרי מחייבת שמירת יום כו'). וע"ז איסורו חישבו (בכורות י, א).

(37) בצל"ח (פסחים מד, א) כתב, שבי-איסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ויום הכפורים, אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור — שאין פנאי להשלים השיעור, אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאצטרופי. ולפ"ז, גם בנדו"ד, מכיון שהרא"י שבעשירי לא חזי לאצטרופי לזיבת ג' ימים (שהרי יום י"ב אינו מימי הזיבה)

(* וצע"ק ליישב ע"פ תוד"ה כיון — יומא עד, רע"א.

(** וראה שו"ע אדה"ז (ארו"ח סי' שמ ס"ד, חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש בנתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לארו"ח סי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז סי' ובשער המילואים סס"ג ס"ז).

יש חידוש יותר מבהיתר מדידה:
איסור מדידה בשבת הוא "מפני שהוא
מעשה חול וחלול שבת"¹⁰, משא"כ
איסור קשירה של קשר שאינו של
קיימא הוא מטעם (ובאופן) ש"מד"ס
נקרא זה ג"כ של קיימא"¹¹, היינו
בקשר שהוא דומה לקשירה דאורייתא.

ועפ"ז פשוט יותר לאסור (מד"ס)
קשירה הדומה למלאכה דאורייתא,
מלאסור (מד"ס) מדידה שהיא רק מע-
שה חול וכו'. ולכן כשהתירו שניהן
(לצורך מצוה) הרי בהיתר קשירה
רבונתא יתירא מבהיתר המדידה —
וא"כ גם מטעם זה הול"ל תחלה "ו-
קושרין" ואח"כ "ומודדין".

ב. ויובן כ"ז בהקדים מה ששנינו
בתחלת מס' שבת¹² שמלאכת הוצאה
אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן
שהמוציא עושה עקירה והנחה. אבל
בעקירה בלבד בלא הנחה, או בהנחה
בלא עקירה, אינה אסורה כ"א מד"ס¹³.
וידועה¹⁴ הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר
מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה
לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור
מה"ת¹⁵ (גם במלאכות שבת¹⁶)?

(10) שו"ע אדה"ז סי' ש"ו שם. וראה
תוס' שבת שם.

(11) שו"ע אדה"ז סי' שי"ז סעי' א'.

(12) וכבר העירו האחרונים על הקשירה
והשייכות דתחלת מס' וסופה מברכות י,
רע"א. ובתוס' שם. וראה ס' ויהא ברכה.
ולהעיר מס"י פ"א מ"ז: געוץ סופן בתחלתן
ותחלתן בסופן.

(13) וראה שו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי'
שמ"ז ס"א.

(14) ראה בשו"ת כללים מערכת ח כלל
ד. וש"נ. וראה לקו"ש ח"ה ע' 33 הערה
31. ח"ז ע' 110 הערה 34.

(15) יומא עד, א.

(16) כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע
שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם
בקו"א לסי' שב. והוא ע"פ שיטת רש"י

הוא זו ואצ"ל זו ובמילא מובן שצרי-
כים לשנות תחלה הדין שיש בו חידוש
יותר — ולכן בא כאן תחלה דין
"דפוקקין" משום יתרון החידוש שבו
(והיינו כיון שהתירו לפקוק אע"פ דדמי
לבנין — הרי מוכרח) שזהו בכל אופן
גם שלא לצורך מצוה (דמשום מצוה
לא היו מתירין כמבואר בתוס' י).
משא"כ מדידה וקשירה שהתירו רק
לצורך מצוה, כנ"ל — טעם זה אינו
שייך להקדמת "ומודדין" ל"וקושרין",
דהחידוש דין בשניהם שווה, ובאין
יתרון חידוש במדידה — מסתבר שה-
סדר במשנה צ"ל ע"פ סדרן במעשה
בפועל — קשירה קודם למדידה.
ואדרבה: לכא' בהיתר דקשירה

ע"ד "כיון דאתיא מדרשא חביבא לי" (יבמות
ב, ב). — אבל עפ"ז צע"ק דגם בשתי
בבות צ"ל כן.

ואפילו את"ל דהכחנה (ראה עצמות יוסף
(קידושין שם), באר שבע (נסמן בגליון
הש"ס שם)) דבב' תיבות צריך לשנות רק
החידוש — עכצ"ל שזהו רק באם הדין השני
מיותר הוא כי מובן בדרך ממילא מדין
הא', משא"כ בנדו"ד דפוקקין ומודדין ו-
קושרין.

(8) ואין להקשות מדברי התוס' כיומא
(שבשונה"ג הא' להערה הקודמת) דלכן תני
"מכבין ומפסיקין" לפי שהדין הב' יש בו
חידוש (וע"פ הנ"ל הרי צריך לשנות החידוש
תחילה) — כי אין כוונתם שבדין הב' יש
בו חידוש יותר מבדין הא' (שהרי פשוט
שעצם הדין שמותרין לכבות הוא עיקר ויסוד
כל החידוש, ורק שבפרטים אחדים ישנו
חידוש גם בדין הב'), כ"א כוונתם שדין הב'
אינו מוכרח מדין הא' (מצד פרטים אלו),
ולכן אי"ז בגדר "זו ואצ"ל זו" (וכנ"ל
בהערה הקודמת ובשונה"ג הב' שם), אבל
בכל אופן עיקר החידוש הוא "מכבין", ולכן
נשנה תחילה.

(9) קכו, ב ד"ה ומדבריהן.

וכפשוט הלשון "זו ואין צריך לומר זו".
וראה הערה הבאה.

ג. אבל עפ"י צלה"ב:

במלאכת ההוצאה בעקירה או הנחה לבדן (שאסורה מד"ס), לא מצינו שיתירוה לצורך מצוה; ואדרבה: מבואר במפרשים¹⁹, שהטעם מה ששנו חכמים במשנתם ריש מס' שבת הדין דהוצאה בעני ועשיר, הוא בכדי להורות דגם הוצאה דנתינת צדקה מעשיר לעני אסורה — היינו שאסורה גם לצורך מצוה ועקירה או הנחה לבדן מד"ס — ומאי שנא חצי מלאכת הקשירה (שאינה של קיימא) שהתירוה לצורך מצוה²⁰?

ובטעם החילוק י"ל, דאף ששניהן אסורים מד"ס, מ"מ אין טעם האיסור שוה: טעם איסור ההוצאה בעקירה או בהנחה בלבד הוא "גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה

אפילו הוא זמן ארוך מאד אין זה של קיימא מה"ת ופטור וכו' אבל מד"ס נק' זה ג"כ של קיימא כו", וכנה לכאן י"ל שהוא חצי שיעור: הדעת שישאר כן לעולם הוא שיעור, וכשחושב בדעתו להתירו לאחר איזה זמן הרי יש כאן כל איכות המלאכה, גם המחשבה והדעת שישאר, ורק שחסר בהשעור — לכמה זמן ישאר.

זה אינו, כי קשר שישאר כן לעולם, ענינו הוא קשר שלא יהי' בו שינוי (גדר מחורש) — ולא קשר שיתקיים ריבוי זמן עד אין סוף. וראה לקמן בפנים.

ולהעיר משו"ת הרשב"א ח"א סי' ט, תיח במש"נ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו (הובא בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך, קכ, ב. עיי"ש).

ולהעיר מהתואר והגדר "נצח" ששייך גם ביש לו תחלה — וא"כ הוא בגדר זמן (יונת אלם בהקרמה. פלח הרמון שער ד' פ"ג. לקו"ת פקודי ז, ב). ואכ"מ.

(20) מאירי שבת ב, א. רע"ב ותויו"ט ריש מס' שבת. וראה ח"י שפת אמת שם. ועוד.

(21) וראה שבת של מי בסיום מס' שבת. לשון הזהב שם. ח"י חת"ס שם. ועוד.

ומבואר²¹ בשוב הדבר, ע"פ הדיוק בהדגשת הלשון דהאי כללא גופא: ה' איסור מה"ת הוא דוקא "בחצי שיעור" — היינו שחסר רק בשיעור, כמות האיסור ולא במהותו ואיכותו. אבל אם החסרון הוא במהות האיסור לא אסרה תורה. וכן הוא בנדו"ד, שהעקירה או ההנחה לבדה הרי הן חצי מלאכה ולא חצי שיעור — חצי באיכות וגדרי ומהות פעולת ההוצאה, לכן אינה אסורה מה"ת.

וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לקשירה — דלכאן' גם בקשר שאינו של קיימא (היינו כשחסר בסיום (בשלימות) של מלאכת הקשירה, "מעשה אומן"²², מפני שאינו קושר "על דעת שישאר כן כל זמן שאפשר לו להיות קיים כו" (23) יש להקשות: למה לא יהי' אסור מה"ת מטעם חצי שיעור? —

והתירוץ הוא ע"ד הנ"ל: אי"ז חצי שיעור (בכמותה) של המלאכה, כ"א חצי מלאכה — חסר באיכות וגדרי ומהותה של המלאכה, כי ה"דעת שישאר כן לעולם" הוא חלק מאיכותה ומגדרי המלאכה, ובלעדה חסר בגדר המלאכה²⁴ ולכן אינה אסורה מה"ת.

(שבת עז, א). מאירי (שם ג, ב — וראה לקח טוב להגר"י עגל כלל ס סעי' ו). הגהת אשרי ס"פ כלל גדול ור"פ המוציא יין (וראה ק"נ שם). ועוד. משא"כ לדעת הרמב"ם — ראה בשד"ח שבהערה 14. תוצאות חיים (להגר"מ זעמבא הי"ד) סי' ח. וראה חלקת יואב (לר"י מקינצק) חיו"ד סי' ט. ועוד.

(16*) ראה מפענ"צ סוף ע' קפה ואילך. וש"נ.

(17) הדיעות בזה ראה שו"ע אדה"ז סי' שיז ס"ב.

(18) שו"ע אדה"ז שם ס"א.

(19) ואף שבשו"ע שם מבואר ש"אם קוצב בדעתו איזה זמן שאז יתירנו בודאי

מער —) אין דער זעלבער מאס וואס מען וויל עס פאר זיך אליין ("כמוד")¹¹? ווערט דאס באווארענט דורך ברענגען אז "ואהבת לרעך כמוך". זה כלל גדול בתורה, וואס מיינט בפשטות: "ואהבת לרעך כמוך" איז א כלל וואס, ווי יעדער כלל, האט ער אין זיך כו"כ פרטים, וואס דאס זיינען די אלע ציוויים הנ"ל; און דערפאר שטייען אין תורה די אלע מצות, ווי מען געפינט¹² כמה פעמים¹³, אז דער פסוק זאגט סיי דעם כלל און סיי אויך די פרטים (אפילו — המוכנים מעצמם).

מען קען דאך אבער פרעגן: במה דברים אמורים, ווען די פרטים פון דעם כלל ווערן אויסגערעכנט בסמיכות צום כלל¹⁴, אבער בנדו"ד זיינען דאך כו"כ פרטים פאנאנדערגעשפרייט אין כו"כ מקומות בתורה — היינט ווי איז מתאים צו זאגן אז די אלע ציוויים שטייען דערפאר וואס זיי זיינען פרטים פון כלל שבמקום אחר ורחוק, "ואהבת לרעך כמוך"?

באווארענט עס רש"י דורך זאגן, אז דאס איז (ניט סתם א כלל, נאר) א כלל גדול בתורה: דאס וואס פרטים שטייען בסמיכות צום כלל איז נאר בא סתם א כלל. וויבאלד אבער אז "ואהבת לרעך כמוך" איז א כלל גדול וואס איז כולל א ריבוי פרטים (צווישן זיי אויך אזעלכע

פרטים וואס זיינען אליין "כללים") און דאס איז בתורה — גאנץ תורה — בא אזא כלל איז ניט מוכרח און נאכמער — ניט שייך אז אלע פרטים זאלן שטייען בסמיכות צום כלל.

ג. וצריך להבין — ע"ד¹⁵ קושיא הידועה¹⁶: ווי איז שייך א ציווי אויף א מדה שכלב? א מענטש איז א בעה"ב אויף זיינע מעשים, אבער ניט יעדערער קען אויפמאכן א הרגש, א מדה אין הארצן — היינט ווי קען מען אנואגן יעדער אידן אז ער זאל האבן אהבה אין הארצן צו א צווייטן אידן, און נאכמער: צו יעדער אידן [ווארום ע"ד הפשט, איז

(15) ע"ד הפשט אינה קושיא (כ"כ), שהרי מוזכר (ועיקר) החינוך דהבו חמש למקרא (וגם — קודם לגיל זה): אהבת הוריו ובנ"א בכלל, אהבת השם, אהבת התומ"צ וכו'.

(16) בנוגע לאהבת ה' (ראה ס' הערכים-חב"ד בערכו בתחלתו, וס"ג).

ואהבת את ה'א (ואתחנן ה' ה) — מפורש בכתוב עצמו הטעם (והדרך לבוא) לאהבתו — (ע"י שיתבונן ש"ה' (הוא) אלקיך" (שהוציאו מארץ מצרים וגו' — ולהעיר מפרש"י עה"פ יתרו כ, ב), משא"כ בנדו"ד שסתם בקרא "ואהבת לרעך כמוך" מבלי לפרש טעם והסברה.

ושאני "לא תשנא את אחיך בלבבך" (לעיל פסוק יז) וכיו"ב — שהמדובר שלא תהי' שנאה (מדה) בלב. ולהעיר מהמבואר (סה"מ תרצ"ט ע' 9) שעל מדת היראה שייך ענין הציווי.

(*) להעיר מהתמים חו"ד ע' מה (קפת, א): ומכיון שבאהבת ה' אמר רבנו* (הזקן) ז"ל דהציווי הוא על התבוננות, דאז באה האהבה בדרך פועל יוצא ותולדות התבוננות, הנה השכל הבריא מחייב, דכן הוא גם באהבת ישראל שבאה על ידי טיב התבוננות במעלת חבריו.

(*) וראה ג"כ הוספות לסהמ"צ להצ"צ: ד"ה להבין מצות אהבה, ובהערות לשם ע' 408.

(11) ראה — ע"ד ההלכה — חינוך מצוה רמג. רמב"ם הל' אבל רפ"ד. סהמ"צ שלו שורש ב. ולהעיר מהשקו"ט ברי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע יט (קמב, ג ואילך).

(12) בציוויים ולא רק בסיפור מאורעות כמו במשכן וכליו הבאתם וכו', וראה פרש"י ר"פ בהר.

(13) גם לעיל — לדוגמא: משפטים כב, ח.

(14) וגם ע"ד ההלכה — ראה פסחים ה, ב. וש"נ. ולהעיר מרש"י בראשית ב, ח (אלא ששם אינו מובן מעצמו כלל).

(וכמשי"ת). וכל נפש הוא שמוקף עליו י"י האורב בכל הנפש המורכבת. וזה ש"ך המלוא גם על הנפש מאמר שהיא כבר מורכבת בנוף ויכול להיות נפש כי תחשף ג"כ בזה המלוא גם בבחי' רצון אנוף י"י הנפש והנוף אלהים אותו י"י במה"כ (כידוע שלא כל הנפש מורכבת בנוף רק חלק ממנה א"כ המלוא דכל לבד כנ"ל הוא רק להרגיש אלהי' התמידית דחלק הנפש עלמה שאינה מלוכנת רק בחו"ג דל"ע ויהי"ר כנ"ל). ואח"כ אומר וכל מאדך בכל ממוקף שהוא התפשטות כחות הנפש המורכבת בנוף בקנינים שמוך לנוף. והיינו בירורי גלויות שנפלו בשב"כ ובחטא עה"ד. הסייכים לשרש נשמתו. בזה המלוא שגם אותם יעלה במדרג' אלהי' את ה'. ד"א בכל מדה ומדה שמורד לך הוא כולל גם בחי' היסורין דנגידו לקבלם בזה :

אמנם כ"ו לר"ך ביאור הגוף. הנה שמעתי פא"פ מאדמו"ר נ"ע בזה"ל כך קבלתי מהה"ח דמפורסם וכך קבל הוא ז"ל מהבש"ט שמלות ואהבת היא לתקופת מחשבתו ודעתו (ובל"א אחר זה"ל מע זאל ז"ך אר"ן טאן) בדברים המעוררים את האה' ומה שיבוא מזה אין זה מעיקר המלוא. (ובזה מתיישבת קושיית המפרשים איך ש"ך לוי על ענין עבדי שאינו ברשותו של אדם. וידוע שענין אה' ימלא בדבר שעפ"י החכ' ודעת רולה מאד שלא יחפון בו ואעפ"כ יצטוו אהב ואין המות שליש על הלב בזה כלל רק לענין להוליא האה' אל הפועל. במעשה. וכן להיפך שמור הטו"ד נכון בעיניו שיאהב בזה' עזה ואעפ"כ אין האה' מתעוררת לזה מלד הטבע. וכמ"ש ג"כ בתניא פט"ז. ועפ"י הקבלה הנ"ל מיושב היטב כי עיקר המלוא הוא דוקא במקום הכחירה שהיא בדעת הי"ח (אר"ן טאן ז"ך הנ"ל). והנראה לפרש בזה בפשיטות. דהנה האה' וכל המדות דנפשה' מלויים המה בא"ש ישראל רק לפי מה שהנפש בזה לפחות הנוף במדרגתו בבחי' נוגה מוכרחת להתלבש בנפשה' המיוגת העבדית דנוף מתעלמים כחות' מלבוז אל הפועל. אף שא"א מבחתי שאיזה פעמים הוליא אורה וכחה בהתגלות כמ"ש בתניא ולאו מלאים יאמן. אך אין זה ענין בחי' שהוצא עליו מלות וחובת הגוף. אך ע"י הדעת והקצת מחשבת העין בחוץ בהתבוננות בגדולת הבורא ודרך כלל בענינים חלקיים בהשגה והבנה י"י מה שיהי' (כי כל מיני התבוננות והשגה חלקות הן הן דברים המעוררים את הנפש חלקית וכחות'). ואולי לפרש בהתפעלות בבחי' האה' אחר לשון דברים המעוררים את האה' אבל כל מיני רצון דחוכמתא בהשגה והבנה מעוררים התפעלות בנפשה' וכמשי"ת) בבחי' (אר"ן טאן ז"ך הנ"ל) הוא קיום מלות וחובת הגוף דואהבת דרך בחירה ורצון מחש. ואפי' לא בא לידי התפעלות האה' קיים מלות ואהבת דחובת הגוף. ויש לבאר ענין זה היטב. דהנה בפ"ג בתניא אומר מולדה ונתעוררה מדת יראת הדוממות וכו' ושם יהלכ וכו'. וי"ל לשון זה מולדה משמע דבר חדש ונתעוררה משמע שיטתו כבר רק שגדל ויבן לו. והענין דהנה הנפשה' (וכן כל הגר"ם וכו') הוא ענין מאמר נעשה אדם וכו' ויפת באפיו נשמת חיים. שאחר השתל' מע"ב עד עוה"ז שלנו שזהו ע"י עלמות אין מספר העלם אחר העלם והסתר אחר הסתר מן הפרסא המפסקת בין אל" לבי"ע ומשם ירדה כל המדרג' ע"י פרסות והעלמות עד עולם שלנו במדרג' ק"ג דעוה"ז הגשמי רלה הקצ"ה להיות לו דירה בחמנונים שגמלא מאין ליש ע"י ההסתרות והעלמות הנ"ל. שיומשך גם לשם אור יתורו ואחרותו י"י (דבחי' וז"ג דאלי'). ויברא את האדם בגלגל ויפת באפיו נ"ח (ובכאריז"ל שאה"ר ראשו בצריאה ורגליו בעשי'). וענין הנ"ל הוא כמו ונבורחו י"י להיות צפוניק האדם ענין מדרג' האלקות כמ"ש ומכירהו לעמוד לפניך (ממש) כי מי יאמר לך מה העשה. עד שאמר מתן התורה יש כח ביד האדם לעשות מלוחו י"י ממש גם בעוה"ז והמלוא היא שם הוי' ב"ה ממש כשמה והמ"ס והלד"י נתחלפו בא"ת ב"ש כידוע רק שהיא עכשיו עדיין רק בבחי' מתן בסתר וכו' כמ"ש

לא

דמאורות

ח"ב ב' ב'

שני

צמי'ם וכ"ד. והיינו לפי שהגר"ם המה אלקיים נמשך על ידם ענין מלותיו ית' אברין דמלכא גס בצח"י העוה"ז (וכמ"ס במק"א ענין גר אלקים נשמת אדם שיהא נר המזיר בעולמות שגבראו ע"י העולמות כנ"ל את אור ה' שאת השמים ואת הארץ חגי מלא). והן הן אברין וגידין (ר"ל ח"ט וחלי"ת) של הגר"ם עליון כלומר שהן הכח להמשיכן מקדושה באלקית לחטה במקום מדרגת הגופניות. אך שלפי מה שהגר"ן עליון צבואן בגוף יורדי'ם חמה ע"י השתל' המדר' דעולמות ע"י המלאכים דמקבלין דין מן דין וגעשה העלם אחר העלם כנ"ל. הנה גם המשכת התגלות אברין דמלכא הכא על ידן נמשך ג"כ דרך השתל' ההעלמות הנ"ל עד מדר' הטובה דעוה"ז. לזה אמרו כל פקודא בלא דור' לא פרחא לעילא לסלקא ולמיקס קדם ה' (אלא ע"י דור' טבעי' לעולם היורה וע"י שכלי'ם לעולם הבריאה שהוא כס"כ דקו"ב ית"ב על כורסי'א וכו'). כי חפ"פ שהמלה היא שם הוי' בצח"י מתן בסתר הנ"ל. משולפת ומעומפת היא במדר' ההשתל' עד צח"י הטובה דעוה"ז ואין זה קדם ה' כאשר עשה אלקים את האדם ישר ויניחם בג"ע לעבדה ברה"מ ח"ט המשכת גילוי אלקות בעולמות. אך ע"י הדור' שהן מדר' הו"א ד"ס שגפיה"א היא העולה למיקס קדם ה'. והנה אחר העיון והדקדוק היטיב בענין מלות אהבה ה' (וכן בכל המדות דנפ"א). שהיא שהגפ"א אהבה אה' ה' ממש וכמו שבמ"ס מי כהו"א אלקינו בכל קראנו אליו הוא אליו ולא למדותיו (ואצפ"כ כל הבקשות והתפלות הם ע"י הספ"י דוקא וע' מזה צח"י השו"ס ס"י). ככה ואהבה את ה' את ה' ממש ולא את מדותיו. רק שזו ענין הספירות ומדות עליונות באו"כ דאיהו וחיהי וגרמוהי חד צהון שגעשה בזה חיקין בני ענינים. ה' שפ"י היחיד אורג שהן הכלים המלומדים את אור הא"ס (שח"ס להפסעות) שלא יהא נגלה ממנו רק כפי ענין הכלי של אותה הספ"י והזודה. מחסד אור החסד וכו'. מזה יונקים הגר"ם להיות נגלה גם בהם אור החסד אלקי דעולמות הא"ס המיוחד בכלי החסד וכו'. במקום שהן הגר"ם ומדרגתן (ע' עי"מ מזה). ר"ל שכו' שהכלים עליון של הספירות אף שהם מיוחדים בתכלית באה"ס דלאו מאחז"כ אצפ"כ מליחות קיים לעד במליחות גמור לאהג"א בהן עלמין וכו' וכו' ובמ"ס במק"א באריות. כמ"כ הגר"ם הם דבקים ע"י היניקה מהספירות בה' אלקים חיים בצח"י עלמות אה"ס צ"ה ואין בטלים מן המליחות ח"ו ומליחות קיים לעד. ענין הב' הוא. שפ"י היחוד דאיהו וחיהי שהן האורות שיה' ענין אה' את ה' ממש דבר מלוי במליחות. שהענין הוא פלאי איך יתכן מליחות אה' של חיזה נמלא בעולם את ה' ממש שאפס זולתו. הנה זהו למען האורות להיות אה"ס צ"ה נמלא ומהחבר ומתייחד עם המתדבקים אליו ע"י צח"י הכלים. וכ"ז הוא בצח"י אלקות ממש ד"ס המיוחדים בקו"מ המהוה את מליחות הנמלאים מאין ל"ס. והוא הוא ענין הבא בצח"י גר"ם דויפח נ"ח. דכחות שלהם הן צח"י י"ס או"כ בצח"י מתהווה במליחות נפרד מקו"מ. וכמו דאג"ת הוא דאפיקת לון (ל"ס) כמ"כ מהו"ע הגר"ם הן המליחות את צח"י האו"כ שלהם דהיינו חיבור ירידת אה"ס צ"ה להיות נמלא ומתייחד בגילוי בעולמות (וכן למטה בגוף וכחותיו דתנועת הדם הוא הנפש). בכל מקומות ומדרגות הגר"ם. וכמו גדר חי מתענע שפ"י שהנפש עלמה בעלת תנועה כשמתחברת בגוף נמלא גם בו ענין התנועה. כן יובן שפ"י שהגר"ם עליון באו"כ שלהן הן צח"י הדבקות באה"ס (זהו צח"י הכלים כנ"ל). וירידת אה"ס צ"ה למקום הדבקות הנ"ל (שזהו צח"י האורות שלהן כנ"ל). מתגלה זה בגוף פרלוק האדם. והוא ממש תנועת הגר"ם בגדר חי מתענע. ומהו"ע הגר"ם הוא צח"י נקודת ההתחלה שלכן. וכאשר ענין כ"ז מתגלה בלב וצדס הוא הנפש העושה התנועה צח"י דבור ומעשה שמלות. ה"ז כאשר עשה את האדם ישר ותכירו לעמוד לפניך והיינו דסלקא המלכות למיקס קדם ה' ממש :

רבו של הרמ"ק הוצא פירושו בזרע אברהם. זרבות לך לך ר"פ מ"ס ע"פ הנה עין ה' אל יראיו עין אחת הוא הגם כשנמשך דרך הטבע ובשתי עיניו כשיוצא לגמרי מן הטבע כמו קי"ס כו'. והרשעים כמו אמרפל וחבריו בקשו הסתלקות ב' בחי' הנסים כ"א רק חיות הטבע שהוא עולם כמנהגו נהג. זה נק' בקשו לסמותה שלא יומשך במל' בחי' זו להיות עין ה' אל יראיו כו'. גם י"ל כמ"ס בזח"א פ' תולדות קמ"א ב' בענין ותכהין עיניו מראות שהוא מדת לילה בחי' חשך והיינו כי מדת לילה הוא בחי' מל' ית' מלכותך מכ"ע מלשון העלם שמוסתר ומלוכס האור והחיות בבחי' הסתר והעלם כמ"ס בד"ה רני ושמחי ב' מקץ בענין רננא ברמשא. אך ארז"ל שלריך להזכיר מדת יום בלילה כמו שאנו אומרים בזרבת מעריב ערבים בורא יום ולילה גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור כדאי' בגמ' פ"ק דזרבות די"א ע"ב והיינו שעי"ז ממשיכים לה אור מבחי' מדת יום שיהי' הלילה ע"ד מ"ס הוא הלילה הזה לה' ס"פ בא דבחי' הזה היינו כשנמשך בה בחי' אור וגילוי כמ"ס בת"א גבי פורים בד"ה ותוסף אסתר וזהו כי אשב בחשך ה' אור לי והנה להזכיר מדת יום בלילה זהו"ע יחו"ת בענין עין ה' אל יראיו וכנ"ל אכן הם בקשו לסמותה שיהי' חשך ואפילה לגמרי ולא יאיר כלל מדת יום ויתנהג העולם באפילה וע' זרבות ר"פ מקץ ע"פ קץ שם לחשך זמן נתן לעולם כמה שנים יעשה באפילה כו' ור"פ נח ספ"ל מהלך במצואות האפילי' כו' בא והאיר לפני כו' ובפ' בראשית פ' ב' וחשך ע"פ תהום דור המבול כו' אמר הקצ"ה עד מתי יהי' העולם מתנהג באפילה תבוא האורה ויאמר אלקים יהי אור זה אברהם כו' יעו"ש ומבואר עפ"י הכ"ל שאברהם המשיך אפי' בחי' האור ממש גילוי יחו"ע שזהו עין משפט הוא קדש אכן הם בקשו שיתנהג באפילה לגמרי ולא אפי' מדת יום בלילה כו' וזהו ויחלק עליהם לילה כי בחלות לילה מאיר מבחי' הארת היום בלילה :

קיצור ענין טבא למדינתא דשמה בשם מלכה שעכשו נק' עיר אלקינו ולע"ל הוי' שמה אור הלבנה באור"ח ושם מלכה בשם אלהיה ז"א ג"כ הוי' באור זה"י ושם אלהיה עלמות אור"ס כמו ב' שמות הוי' שלפני י"ג מדה"ר. יראה פני הוי' ממכ"ע וסוכ"ע קוב"ה ושכינתו' בשתי עיניו ע"ד עיני ה' אל לדיקים. וזהו עין משפט היא קדש מקדשי שמך בקשו לסמותה שיהי' מתנהג רק כפי הטבע ולא עין ה' אל יראיו. גם כי מזכירים מדת יום בלילה והם ראו שיתנהג העולם באפילה :

ב ויהנה ארז"ל רפ"ק דחגיגה יראה יראה כדרך שצא לראות כו' וע' פ"ק דסנהדרין ד"ד סע"ב דהיינו מסורת ומקרא שאלו קוראים יראה שיתראו לפני הקצ"ה והבחי' יראה שהם יראו פני הוי' השכינה ודרשינן תרוייהו מה"י הוא רואה אותך בשתי עיניו אף אחת כו'. וענין שתי עיניו של אדם י"ל בכמה אופנים הא' עפמ"ס בד"ה וידעת היום ב' פסוקים אתה הנחת וידעת היום דאתה הראית קאי על ממכ"ע ועו"כ ומבשרי אחזה. ופסוק וידעת היום קאי על סוכ"ע וזהו"ע שתי עיניו של אדם. הב' מ"ס סד"ה לבבתי בפי' באחד מעיניך באחד כתי' ובאחת קרי. באחד היינו יחו"ע איך שהוא ית' אחד ממש וכולא קמיו' כל"ח. באחת היינו יחו"ת בשכמל"ו איך שהוא ית' מלך העולם כו'. ועמ"ס בד"ה כי תשמע בקל שזהו"ע מפתחות החילוניות ומפתחות

הפנימיות

אור וירא התורה קד

הפנימיות. ועמ"ס מזה בד"ה לאינה וראינה בענין שאו ידיכס קדש. ומבחי' ב' הסתכלות הג"ל מהאחת יומשך צירור נה"ב שהנה"ב מתפעלת דוקא מבחי' בשכמל"ו כמ" בד"ה בב"ה צבסליו ובד"ה אדם כי יקריב להיות כי ראי' דציטול היס לאין הוא נראה ונתפס יותר בחוש הראי' ומבחי' באחד מעיניך יגיע ההתפעלות לנה"א כו' ולריך להיות לראות בשתי עיניו של אדם דוקא וזהו שמע ישראל פי' שמע שם עי"ן שם היינו ב"ן ורפ"ח שנפלו בשב"ב ולריך להעלותם לשרשם לבחי' ע' רצח. והיינו ענין צירור נה"ב שנמשכה מבחי' ב"ן בגימ' בהמה. והעללה זו זהו ע"י שמע להתזון ולהסתכל ציטול היס לאין והוא ג"כ ע"י באחת מעיניך. וזהו שם ע' שישים עינו ולבו להתזון איך שהכל נמשך מבחי' שם. והוא מ"ס אח"כ בשכמל"ו. ועי"ז יתהפך רלנו שלא לחפון בהיס וגפרד כ"א במקור החיות כו' ועי"ז נכלל שם בעי"ן הג"ל. וזהו היפוך מדור הפלגה שאמרו ונעשה לנו שם שיהי' ב"ן ורפ"ח נפרדים ממקורן. והנה העל"ה שם לבחי' עי"ן זהו"ע שמע והו"ע העללה נה"ב ע"י באחת מעיניך ואח"כ ישראל לי ראש העללה נה"א שציטולה בעלמות אוא"ס והוא ע"י באחד מעיניך בחי' עלמות אוא"ס דכולא קמ"י כלא כו'. הג' ע"פ מ"ס בד"ה שובה ישראל בענין וירא כל העם כו' ויאמרו ה' הוא האלקים ב"פ וזהו"ע ב' עיניו של אדם היינו ב' התזונות דב' בחי' הוי' הוא האלקים כו' ע"ס היע"ב. וזהו בן פורת יוסף עלי עין למעלה מבחי' שם ע' כ"א גם שמע ישראל כו' בחי' בשתי עיניו כו' וכנ"ל. ע' עוד מ"ס בקידור בהציאור ע"פ ששת ימים תאכל מלוח בפי' כי עין בעין יראו כו' :

נ"ב

נ"א

ג ולתוספת ציאור ענין בשתי עיניו י"ל עפמ"ס ג ולתוספת ציאור ענין בשתי עיניו של אדם יש להקדים שאין דומה שמיעה לראיה הראיה לפי שהיא מבחי' חכמה ע"כ היא השגת המהות ממש משא"כ השמיעה שמבחי' בינה אין משיג המהות לבן גם בענין ההתפעלו' הגמשך מהשמיע' אינו דומה כלל להתפעלות הגמשך שאין משיג המהות ולכן גם בענין ההתפעלות הראי' וז"ש במשה רב"ע וירא את העגל כו' וישלך את הלוחות והרי גם מקודם שראה ידע ג"כ צרור מזה שהרי הקצ"ה א"ל סרו מהר כו' עשו להם עגל כו' ואעפ"כ באמר ושני לוחות העדות צידו אלא ע"י וירא את כו' אז דוקא וישלך כו' אלא מהמת שאין דומה שמיעה לראיה. וז"ש צפ' עקב י"א ב' כי לא את בניכס אשר לא ראו

ע"ס

ראו