

קובץ ג' תמוז

Hebrew Version

A project of:



Young Yeshivah

Special thanks to:

ועד הנחות לה"ק
מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו"
Israel Book Shop Publications

מכתבים

ב"ה, ראש חודש שבט, ה'תשי"א.

ברוקלין, נ.י.

אל אנ"ש, תלמידי התמימים, וכל הקרובים
לחסידות וחסידים די בכל אתר ואתר
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

לקראת בא יום הגדול והקדוש הוא יום עשירי בשבט, יום הילולא
של כ"ק מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע הכ"מ — הנני לעורר
אודות מאמרו שנתן להדפיס ליום ההסתלקות, הוא ד"ה באתי לגני —
יו"ד שבט תש"י.

אשר בטח תלמדו אותו בליל ויום ההילולא.

ובלשון נשיאנו במכתביו (קונטרס ג, קונט' לו):

מסוגל הוא היום הזה להתקשר בעץ החיים, אשר כאו"א מאנ"ש
יזכה שיאיר עליו ועל כל ב"ב שיחיו זכות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ,
אשר מסר ונתן נפשו הק' עלינו להדריכנו במעגלי צדיקי יסוד עולם הוד
כ"ק אבותינו רבותינו הק' צוקללה"ה נבג"מ זי"ע להושע בבני חייא
ומזונא רויחא.

אנ"ש ותלמידי התמימים יחיו, התעוררו נא ובאו לחצרות ה', בבתי
כנסיות ובתי מדרשות, אל התפלה ואל למודי השיעורים ברבים, והתועדו
באהבת רעים לחזק את הלמודים בתמיכת לומדי תורה ועוסקים בעבודת
השי"ת.

אנ"ש ותלמידי התמימים, וכל הנוטלים חלק בדרכי החסידים
והחסידות עמדו הכן כולכם, אתם נשיכם בניכם ובנותיכם, לקבל ברכת
הוי' בשפעת חיים ופרנסה טובה ונחת מיוצאי חלצים, אשר ישפיע
השי"ת לכם ולנו על ידי התעוררות רחמים רבים ממקור הרחמים
והחסדים האמתים, ע"ד מכניסי רחמים, אשר יעורר כ"ק מו"ח אדמו"ר
הכ"מ בעל ההילולא, וברוכים תהיו בבני חייא ומזונא רויחא.

מנחם מענדל שניאורסאהן

ב"ה, ראש חודש שבט, ה'תשי"א.

ברוקלין, נ.י.

אל אנ"ש, תלמידי התמימים, אל המקושרים
או השייכים אל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה
נבג"מ זי"ע הכ"מ,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

במענה על שאלת רבים אודות סדר מפורט ביום העשירי בשבט
הבע"ל, הוא יום היאָרצייט של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, הנני בזה
להציע:

בשבת קדש שלפני היאָרצייט ישתדלו לעלות לתורה.

אם אין מספר העליות מספיק — יקראו בתורה בחדרים שונים,
אבל לא להוסיף על מספר הקרואים.

ישתדלו שמפטיר יהי' הגדול שבחבורה — בריצוי רוב המנין —
או על פי הגורל.

יבחרו וירימו מי שיתפלל לפני התיבה ביום היאָרצייט, ונכון לחלק
שיתפלל אחד ערבית, שני — שחרית, שלישי — מנחה כדי לזכות בזה
מספר יותר גדול של אנ"ש.

להדליק נר שידלק כל המעת לעת. אם אפשר בקל — נר של שעה.
בשעת התפלות ידלקו חמשה נרות.

אחר התפלה (בבוקר — אחר אמירת תהלים) ילמוד (יסיים)

הנני בזה: ראה ג"כ מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ע"ד היאָרצייט הראשון של אביו כ"ק
אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (חכמי ישראל בעש"ט ע' לג [ולאח"ז באגרות-קודש אדמו"ר מהוריי"צ
ח"א ע' קלח]).

יקראו .. אבל לא להוסיף: הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בשם אביו. ועיין שו"ת צ"צ
חאו"ח סל"ה.

של שעה: ר"ת ה'קיצו ו'רננו ש'וכני ע'פר.

חמשה נרות .. (יסיים): ראה קונטרס ב' ניסן ה'תש"ח, וה'תש"ט.

נדפסה בסה"מ תשי"י בתחלתו. ספר המנהגים ע' 95. לקו"ש חיי"א ס"ע 216 ואילך.
אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ד אגרת תתפח.

מכתב ראש חודש שבט, ה'תשי"א

המתפלל לפני התיבה פכ"ד דכלים ופ"ז דמקואות. אח"כ יאמר המשנה ר' חנניא בן עקשיא כו' ויאדיר. בלחש — איזה שורות בתניא, קדיש דרבנן.

אחר תפלת ערבית — יחזרו חלק מהמאמר דיום ההסתלקות (ד"ה באתי לגני, נדפס בקונטרס ע"ד) בע"פ. ואם אין מי שיחזור בע"פ ילמדוהו בפנים. וכן אחר תפלת הבוקר. ולסיימו אחר תפלת מנחה. בבוקר קודם התפלה — פרק תניא. וכן לאחר תפלת מנחה.

בבוקר קודם התפלה ירים כל אחד תרומה להענינים השייכים לנשיאנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בעד עצמו ובעד כל אחד מבני ביתו שיחיו, וכן קודם תפלת מנחה.

לאחר תפלת הבוקר וחזרת הדא"ח — יקרא כל אחד פ"נ (כמובן בחגירת אבנט). אלו שזכו להכנס ליחידות, או עכ"פ לראות את פני כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ — יצייר עצמו, בעת קריאת הפ"נ, כאלו עומד לפניו. להניח הפ"נ אח"כ בין דפי מאמר, קונטרס וכו' של תורת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ. ולשלחו (אם באפשרי — בו ביום) על מנת לקראתו על ציון שלו.

במשך המעת לעת — ללמוד פרקי המשניות של אותיות השם.

במשך המעת לעת — לעשות התועדות.

לקבוע שעה במשך המעת לעת — לבאר לבני ביתו שי' אודות כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ועבודתו אשר עבד בה כל ימי חייו.

במשך המעת לעת — לבקר (אלו הראוים לזה) בבתי הכנסיות ובבמה"ד אשר בעיר לחזור שם מימרא או פתגם מתורתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, לבאר אודות אהבת כל ישראל שלו, להודיע ולהסביר תקנתו ע"ד אמירת תהלים, לימוד חומש עם פירש"י — ובמקומות המתאימים — גם ע"ד לימוד התניא כפי שחלקו לימות השנה. — אם באפשרי לעשות כל הנ"ל מתוך התועדות.

במשך המעת לעת — לבקר (המוכשרים לזה) במקום כנוסי הנוצר החרדי — ולהשתדל, ככל האפשרי בדרכי שלום, גם במקום כינוסי הנוצר שלעת עתה עדיין אינו חרדי — ולבאר להם איך שחבה יתירה נודעת להם תמיד מאת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, לבאר להם את אשר תבע מהם והתקוה והבטחון אשר בטח בהם, אשר סוף סוף ימלאו את

מכתב ראש חודש שבט, ה'תשי"א

תפקידם בהחזקת היהדות והפצת התורה בכל המרחץ החום והחיות שהם
מסגולת הנוער.

* * *

מובן אשר, אם זהו מתאים לתנאי המקום, ימשיכו בכל הנ"ל בימים
אשר אחרי היאָרצייט ובפרט ביום הש"ק שלאחריו.

* * *

והוי' יחיש ביאת גואלנו והקיצו ורננו שוכני עפר, ונשיאינו, הוא
כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בעל ההילולא, בתוכם ישמיענו נפלאות
וינהלנו בדרך העולה בית א-ל.

מנחם מענדל שניאורסאהן



ב"ה,

רבים המחפשים ומבארים מעלות וגדולת נשיאי חב"ד בכלל, ונשיא דורנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, בפרט בענינים שונים: איש המסירות-נפש, גאון, בעל מדות, צדיק, בעל רוח הקודש, מלומד בנסים ועוד ועוד.

וגדלו ביותר שבחים אלו, על פי ההגדרה בתורת החסידות, מהו מסירות נפש, מהו גאון וכו'.

ובכל זה – העיקר חסר כאן. ונוסף על זה, שהוא עיקר בעצם, חשוב הוא ביחוד משום שנוגע ביותר, וביחוד לנו, קהל חסידי ומקשריו. וזהו – מה שהוא הוא הנשיא, ונשיא חב"ד.

כי – נשיא בכלל, נקרא ראשי אלפי ישראל, הוא בחינת ראש ומוח לגביהם, וממנו היא יניקה וחיות שלהם. ועל ידי הדביקה בו קשורים ומיוחדים הם בשרשם למעלה מעלה.

והנה כמה סוגים בנשיאים²: אלו אשר השפעתם בבחינת פנימיות, ואלו אשר השפעתם בבחינת מקיף. ובזה גופא חילוקים: אם השפיעו בתורת הנגלה או הנסתר או בשניהם יחדיו, לימדו דרכי העבודה והחסידות, המשיכו השפעות גשמיות וכו' וכו'.

וישנם כאלו, שהי' בהם כמה מבחינות הנ"ל, או גם כולם³.

וזה הי' מאז ועד עתה ענין הנהגת נשיאי חב"ד, מן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ועד בכלל, אשר כללו כל הסוגים והחילוקים: השפיעו בפנימיות ובמקיף, בתורה עבודה וגמ"ח, ברוחניות ובגשמיות. ובמילא היתה התקשרותם עם השייכים אליהם בכל תרי"ג אברי נפש וגוף המקושרים.

(1) ראה תניא פ"ב.

(2) באריכות: תורה אור פ' מקץ ד"ה ת"ר מצות נ"ח. סהמ"צ להצ"צ מצות נ"ח פ"ג. ד"ה למען דעת, תרס"ט [סה"מ תרס"ט ע' לט ואילך].

(3) ראה בתו"א שם ספ"ז דבמשיח יש ב' הבחי', דרועים ונסיכים. – ובש"ס (סוכה נב, ב) נחשב בנסיכים, י"ל מפני שזהו העיקר בו.

נדפסה בסה"מ תשי"י ע' 254. לקו"ש חיי"א ע' 209. אגרות-קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ג אגרת תרלה.

מכתב – ג' תמוז, ה'שי"ת

ועל כל אחד ואחת מאתנו כולנו לדעת, היינו להעמיק דעתו ולתקוע מחשבתו בזה, אשר הוא הוא הנשיא והראש, ממנו ועל ידו הם כל ההשפעות בגשמיות וברוחניות, ועל ידי ההתקשרות אליו (וכבר הורה במכתביו איך ובמה מתקשרים) קשורים, ומיוחדים בשרש ושרש השרש עד למעלה מעלה כו'.

מנחם שניאורסאהן

ג' תמוז, ה'שי"ת,
ברוקלין, נ.י.

מאמרים

ד"ה ואתה תצוה

(עם ביאור ע"י מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו")

בס"ד. ש"פ תצוה, יו"ד אדר-ראשון ה'תשמ"א*

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, וידועים הדיוקים בזה² דבכל הציוויים שבתורה נאמר צו את בני ישראל וכיוצא בזה, וכאן נאמר ואתה תצוה את בני ישראל. ולהוסיף, דהדיוק מה שנאמר ואתה תצוה הוא לא רק בהלשון אלא גם בהתוכן, דלשון ואתה תצוה משמע שמשא הוא המצוה, וצריך להבין, הרי משה הוא השליח למסור לישראל את ציווי הקב"ה, ולמה נאמר ואתה תצוה. גם צריך להבין מה שנאמר ויקחו אליך, שיביאו השמן למשה³ (אליך), דלכאורה, כיון שהעלאת הנרות היתה על ידי אהרן, למה הוצרך להביא את השמן למשה. גם צריך להבין מה שנאמר שמן גו' כתית למאור, דלכאורה הוה ליה למימר שמן גו' להאיר. גם צריך להבין, דבפסוק שלאחרי זה⁴ נאמר מערב עד בוקר וכאן נאמר להעלות נר תמיד.

(ב) ומבאר כ"ק מורי וחמי אדמו"ר (במאמרו הידוע דיבור המתחיל וקבל היהודים⁵ שנאמר בפורים קטן תרפ"ז⁶), דציווי (תצוה) הוא צוותא וחבורה. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל, שמשא הוא מקשר ומחבר את בני ישראל עם אור אין סוף⁸ ולכן נאמר "ואתה תצוה", כי משה הוא לא רק שליח למסור הציווי, אלא הוא בעצמו מקשר ומחבר את ישראל עם הקב"ה. ועל ידי שמשא משפיע לישראל (שמקשר אותם עם אור אין סוף), על ידי זה נעשה יתרון והוספה במשה. [דמשה וישראל הם דוגמת ראש ורגל, כמו שנאמר⁹ שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, דכל ישראל הם הרגלים דמשה, ומשה הוא הראש שלהם. וכמו שבאדם הרגלים מוליכים את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, כמו כן הוא במשה וישראל, שעל ידי ישראל (הרגלים דמשה) מיתוסף עילוי במשה. דזהו מה שנאמר שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, שעל ידי רגלי העם נמשך הגילוי דאנכי בקרבו של משה¹⁰ א]. וזהו ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו',

(5) השייכות דהביאור בואתה תצוה גו' לוקבל היהודים גו' - ראה לקמן ס"ט ואילך.

(6) נדפס ב"התמים" חוברת ז לה, ג [שלו, ג] ואילך. סה"מ תרפ"ז ע' קי ואילך. ה'תשי"א ע' 180 ואילך. - ראה שם ס"ד.

(7) כ"ה גם בתו"א פרשתנו פכ, א (עה"פ ואתה תצוה). ובכ"מ. וראה בהנסמן בסה"מ מלוקט ח"ג ע' עב הערה 55.

(8) כ"ה בסד"ה ואתה תצוה עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' רנו). ובכ"מ. ובד"ה זה תרפ"ז ס"ד בתחלתו (ועד"ז רסט"ו) "תקשר את בני ישראל" ואינו מוסיף "עם אוא"ס". ויש לומר, דבהמאמר מפרש שמשא מקשר את בני ישראל עצמם, כדלקמן סי"א

(9) בהעלותך יא, כא.

(10) ראה בכ"ז בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ה.

(*) יצא לאור בקונטרס* פורס'קטן - תשנ"ב**."לקראת יום ג' שהוכפל בו כי טוב, פורים קטן. יום א' פ' כי תשא. ה'תשנ"ב".

(*) קונטרס זה חילק כ"ק אדמו"ר שליט"א בידו הק' לכאור"א מאנשים נשים וטף.

(**) על הדו"ח אודות הדפסת והפצת המאמר ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א: "ויה"ר שיפעל הפעולה הרצויה וההמ"ג וברי מזלי כו'. אוכזר עה"צ".

(1) ריש פרשתנו (תצוה).

(2) אוה"ת פרשתנו (תצוה) ע' א'תקמא. ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז סי"ג (סה"מ תרפ"ז ע' קיג. ה'תשי"א ע' 182).

(3) רמב"ן עה"פ.

(4) פרשתנו כז, כא.

ביאורים במאמרי רבינו

(*) ענין התוספת שמוסיפים בני ישראל במשה - תבואר לקמן סעיף יא.

ביאורים במאמרי רבינו

דעל ידי שמושה יצוה ויקשר את בני ישראל עם אור אין סוף, על ידי זה יביאו בני ישראל שמן זית למשה (ויקחו אליך), שיוסיפו תוספות אור במשה. בכך מתורצת גם השאלה השניה (דלעיל סעיף א') מדוע נאמר "ויקחו אליך" אל משה, בעוד שהדלקת הנרות היתה על-ידי אהרן: דעל ידי שמושה מקשר את בני ישראל עם אור אין סוף, מביאים בני ישראל שמן למשה – מוסיפים בו תוספות אור (ענין זה יבאר היטב לקמן סעיף יא). התשובה לשאלה השלישית תתבאר לקמן סעיף ג, והשאלה הרביעית תתבאר לקמן סעיף יא.

ג) ולבאר זה את פעולת משה בקישור וחיבור בני ישראל עם אור אין סוף, מקדים בהמאמר¹¹ שמושה רבינו נקרא רעיא מהימנא, דשני פירושים בזה. שהוא רועה נאמן של ישראל ושהוא זון ומפרנס את ישראל בענין האמונה. דהאמונה שישנה בישראל מצד עצמם, שישראל הם מאמינים בני מאמינים¹², אפשר שתהי' בבחינת מקיף ג', וזה שמושה רועה ומפרנס את ישראל בענין האמונה הוא שהאמונה תהי' בפנימיות. וזהו מה שכתוב בזהר¹³ ההיא אמונה דלעילא יתון ויתפרנס מני' על ירך (על ידי משה), דזה שמושה זון ומפרנס את האמונה הוא שממשיך אותה בפנימיות. וממשיך בהמאמר, דזה שמושה הוא רעיא מהימנא, הכוונה בזה היא גם לאתפשטותא דמשה שבכל דור¹⁴, דראשי אלפי ישראל שבכל דור הם מחזקים את האמונה דישראל (שברורם), שהאמונה שלהם תהי' בפנימיות. וכמו מרדכי¹⁵, שהי' האתפשטותא דמשה שבדורו, כמאמר רבותינו ז"ל¹⁶ שמרדכי בדורו כמשה בדורו, שגם בזמן גזירת המן, שלימוד התורה וקיום המצוות אז הי' קשור עם מסירות נפש, הקהיל קהילות רבים לחזק את אמונתם של ישראל בהוי' ולעמוד חזק בלימוד

(14) תקריז תס"ט (קיב, א. קיד, א).

(15) ראה בד"ה הנ"ל תרפ"ז ס"ג וס"ו.

(16) אסתר פ"ו, ב.

(11) סעיף ד.

(12) שבת צ"ד, א.

(13) ח"ג רכה, ב.

ביאורים במאמרי רבינו

קריא, היינו שאפילו גנב הבא במחתרת, נושא תפילה לה' להצלה במעשיו הנלווים.

אמנם כאן במאמר מדבר על רמה יותר עדינה, כאשר האמונה כן משפיעה על המעשה, אך היא לא חודרת בשכל, היינו שהשכל מקבל את האמונה בקושי ואין לו כל ג'עשמואק' בה. וזה משום שהיא מקיפה ולא פנימית.

לכן, מובא לקמן במאמר (סעיף ו') שהעבודה של משה היא להמשיך את האמונה בפנימיות – בדעת והשגה. כלומר, לגרום לכך שהשכל יקבל אותה בטוב (ראה לקמן ביאור ח).

ב) "אפשר שתהיה בבחינת מקיף... האמונה תהי' בפנימיות"

האמונה בה', בניגוד לראיה או הבנה שכלית, אינה באה מהאדם עצמו – מראיית העינים או הבנת השכל, אלא ממוקור שלמעלה ממנו – מ"מוצליהו חזי", ולכן האמונה לא חודרת בפנימיות האדם, אלא נשארת מקיפה.

ביטוי פשוט להיותה של האמונה מקיפה: מובא בכמה מקומות בדא"ח, שהאמונה יכולה שלא להשפיע על המעשים של האדם, כפי הידוע ש"גנבא אפום מחתרתא רחמנא

ואתה תצוה ה'תשמ"א

התורה וקיום המצוות. וזהו, אם כן, הפירוש בכך שמשח מחבר את בני ישראל עם אוא"ס, כי הוא ורועי ישראל שבכל דור מחזקים את האמונה דישראל שתהיה בפנימיות ובאופן דס"ו.

ולאחרי שמבאר בארוכה שמשח ואתפשטותא דילי' שבכל דרא מחזקים את האמונה דישראל, מבאר¹⁷ דיוק לשון הכתוב שמן גו' כתית למאור (למאור ולא להאיר) (שאלה השלישית שנשאלה לעיל בסעיף א), שבזמן הגלות, שכאו"א הוא נשבר ונרכא, כתית, על ידי זה מגיעים למאור (העצם) שממנו נמצא האור. וצריך להבין השייכות דהפירוש בכתית למאור להמבואר (בהמאמר) לפני זה שמשח [ואתפשטותא דילי' שבכל דרא] זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

יתרץ בשלב ראשון, כי הפירוש בכתית למאור בא כהמשך לענין אחר ולא בשייכות לזה שמשח ממשיך האמונה בפנימיות

ד) והנה הביאור בפסוק ואתה תצוה בא (בהמאמר) בהמשך להמבואר בתחלת המאמר, דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות¹⁸ הוא שקבלו מה שהחלו בהזמן דמתן תורה¹⁹. דבמתן תורה היתה ההתחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזירת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים. [ועל דרך מאמר רבותינו ז"ל²⁰ על הפסוק²¹ קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר, דזה שהקדימו נעשה לנשמע במתן תורה היתה רק הקבלה, ובימי אחשורוש²² קיימו מה שקבלו²³]. ומדייק בהמאמר, שלכאורה הוא דבר פלא²⁴, דבמתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, והי' אז אצלם גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית [נדוסף לזה שגם קודם מתן תורה היו גילויים נעלים ביותר, הגילוי שהי' ביציאת מצרים ובפרט בקריעת ים סוף, הנה הגילוי שהי' בשעת מתן תורה הי' גילוי נעלה עוד יותר], ובימי אחשורוש היו ישראל בתכלית הירידה, נדוסף להעלם וההסתר שבכל גלות [דכל גלות הוא בדוגמת גלות מצרים²⁵, וכמו שבגלות מצרים כתיב²⁶ ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, על דרך זה הוא בכל גלות, שישנם כמה ניסיונות בקיום התורה והמצוות], הנה אז (בזמן גזירת המן) הי' ההעלם וההסתר עוד יותר, ואף על פי כן, בזמן מתן תורה, כשהיו ישראל בתכלית העילוי, הייתה רק ההתחלה (החלו לעשות), ובזמן גזירת המן, כשהיו בתכלית השפלות, אז דווקא קבלו מה שהחלו

17 בד"ה הנ"ל תרפ"ז סט"ו.

18 אסתר ט, כג.

19 כ"ה גם בד"ה וקבל היהודים בתו"א מג"א צו, ג. ובכ"מ - נסמנו ברד"ה וקבל היהודים ה'תשי"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' סז הערה 4).

20 שבת פח, א.

21 אסתר ט, כז.

22 מהמשך הענינים בהמאמר ובתו"א שבהערה הבאה (וראה גם תו"א שם צט, רע"א. ובכ"מ) משמע, דזה שקבלו בימי אחשורוש הוא בזמן הגזירה. ובפרש"י ד"ה בימי אחשורוש "מאהבת הנס שנעשה להם". ואולי

יש לומר דשני ענינים בזה - ראה לקמן ס"ט
23 כ"ה גם בתו"א מג"א צח, א דוקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא ע"ד "קיימו מה שקבלו" - אף שלכאורה הם שני ענינים שונים, ראה סה"מ מלוקט שם הערה 4.

24 הביאור בדיוק לשון זה - ראה ד"ה וקבל היהודים דפורים קטן ה'תשל"ח ס"א (סה"מ מלוקט ח"א ע' שיז).

25 ראה ב"ר פט"ז, ה "כל המלכיות נקרא על שם מצרים על שם שהם מצירות לישראל".

26 וארא ו, ט.

במתן תורה. ומבאר בזה, דבזמן הגזירה, הי' קיום התורה ומצוות שלהם במסירות נפש. [דנוסף לזה שהי' להם מסירות נפש שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתורה אור²⁷, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואף על פי כן לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מסירות נפש גם על קיום התורה ומצוות²⁸, ועד שהקהילו קהילות ברבים ללמוד תורה במסירות נפש²⁹]. והתעוררות המסירות נפש שלהם היתה על ידי מרדכי היהודי, משה שבדורו. וזהו וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, דבמתן תורה הייתה רק ההתחלה ובזמן גזירת הזמן היתה הקבלה, כי על ידי שהי' להם אז מסירות נפש בפועל על תורה ומצוות נתעלו (בענין זה) למדרגה נעלית יותר מכמו שהיו בזמן מתן תורה, ולכן אז דוקא הייתה הקבלה, וקבל היהודים.

ולכאורה יש לומר, שהפירוש בכתית למאור, שעל ידי כתית (נשבר ונדכא) מגיעים להמאור, הוא ביאור על זה שבזמן הגזירה דוקא באו למסירות נפש באופן נעלה ביותר³⁰, דלכאורה זה גופא צריך ביאור – כיצד בשעה שהיו בתכלית השפלות הגיעו למסירות נפש, ועוד באופן נעלה ביותר. אלא הביאור הוא, כי מסירות נפש היא מצד עצם הנשמה שלמעלה מגילוי, קאור (שממנו נמצא האור), ועל ידי שהיו אז במצב דכתית (נשבר ונדכא), נתגלה עצם הנשמה, קאור ג'.

נמצא, כי הפירוש בכתית למאור – לא בא בהמשך לפעולת משה בהמשכת האמונה בפנימיות – אלא כהסבר לענין אחר (המס"נ שהיתה להם בשעת הגזירה). אבל מהמשך וסדר הענינים בהמאמר שהפירוש בכתית למאור בא לאחר הענין דרעיא מהימנא, משמע, דענין כתית למאור שייך גם י' לזה שמשה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות.

(ה) **ויש לבאר זה על פי הידוע³¹ דזה שישראל מאמינים באלקות באמונה פשוטה ואין צריכים ראיות על זה הוא מצד שני טעמים. לפי שמזליהו חזי³².**

(30) ראה הערות הקודמות.

(31) ראה המשך תער"ב ח"א פס"א (ע' קיד). וראה גם המשך הנ"ל ח"ב ע' איקפב "האמונה כו' משום דמזלי' חזי, דהנשמה כמו שהיא למעלה היא רואה כו', וכן ענין האמונה שמצד עצם הנשמה".
(32) לשון הגמרא - מגילה ג, א.

(27) מג"א צא, ב, צז, א. צט, ב. וראה גם במקומות שנשמנו בסה"מ מלוטט ח"ג ע' סח הערה 12.

(28) שזהו חידוש גדול יותר, כי בנוגע לאמונה, גם קל שבקלים מוסר נפשו (תניא פ"ח. ובכ"מ), אמנם בנוגע לעבירות פרטיות, אינו מוסר נפשו, כיון שאינו מרגיש שבזה הוא נפרד מיוחדו יתברך (שם פכ"ד).

(29) שזהו חידוש גדול עוד יותר, כמובן בפשטות.

ביאורים במאמרי רבינו

(א) וכיון שהגזירה (כתית) היתה קשה ביותר, עליכ' גילוי העצם היה "באופן נעלה ביותר" – גם על קיום תורה ומצוות.

(ד) **"ענין כתית למאור שייך גם לזה"**
לחעיר, כי רבינו לא דוחה את הביאור

(וראה לקמן בסוף ביאור ט).

ואתה תצוה ה'תשמ"א

ההנשמה שלמעלה רואה ^ה אלקות (ראי' שלמעלה משכל), וזה פועל בהנשמה שבגוף האמונה באלקות. ועוד ביאור, דשורש האמונה הוא מעצם הנשמה (שלמעלה ממזל' חזי'). דזה שעצם הנשמה מקושרת באלקות היא התקשרות עצמית (שאינה תלו' בסיבה, גם לא בענין הראי' שלמעלה משכל) ^י. ויש לומר, דמהחילוקים שבין שני הביאורים (הענינים) הוא, דהאמונה בהנשמה המלוּבשת בגוף הבאה מראיית הנשמה שלמעלה היא בבחינת מקיף. דכיון שהנשמה שלמעלה היא למעלה מהתלבשות לכן פעולתה בהנשמה המלוּבשת בגוף היא בבחינת מקיף.

ביאורים במאמרי רבינו

(ה) "מולייהו חזי, הנשמה שלמעלה רואה אלקות"

מה ענינה של "הנשמה שלמעלה"?

הנשמה כוללת כמה דרגות: עצם הנשמה; הנשמה שלמעלה; הארת הנשמה.

עצם הנשמה, זו הדרגה הגבוהה ביותר, ותבואר בהרחבה בביאור הבא. הנשמה שלמעלה, היא בחינת 'חיה' וקשורה לאלוקות ברמה של ראייה. ומאחר שהיא דרגה גבוהה ביותר, איננה יכולה להתלבש בגוף, אלא רק חופפת עליו מלמעלה (לקיט ד"ה "ידיבר אלקים"

במדבר טז, א).

למטה מזה, היא הארת הנשמה המתלבשת בגוף: הארה זו כוללת את הדרגות הנמוכות יותר בנשמה – 'נשמה', 'רוח' ו'נפש' (המתלבשות במוח, לב וכבד). כאשר ה'נשמה' ענינה הוא הבנה באלוקות, 'רוח' – היא מידות, ו'נפש' – היא עשייה.

ואף שהנשמה שלמעלה (בחינת ראייה) איננה יכולה להתלבש בגוף, אך היא יכולה להשפיעה משהו ממה שרואה (באופן מקיף) על הארת הנשמה המלוּבשת בגוף, כיון שהיא קשורה אליה. זו הסיבה שדרגת הנשמה שלמעלה קרויה 'מזל', כי היא 'מזילה' ומשפיעה להארת הנשמה המלוּבשת בגוף.

דוגמא להשפעה הזו היא מה שמוּבא כאן, ד"מולייהו חזי". היינו שראיית האלקות של הנשמה דלמעלה, משפיעה אמונה בהארת הנשמה המלוּבשת בגוף.

(ו) "התקשרות עצמית (שאינה תלויה בסיבה, גם לא בענין הראיה)"

מה המעלה של התקשרות עצמית על פני ראייה? והרי גם ראייה היא דבר עמוק ביותר שמתעצם לגמרי אצל זה שרואה, ושום שאלה או ערעור שכלי לא יוכלו לבטל אצלו את מה שראה בעיניו (כמו הלשון השגור בפי בני אדם כדי לדחות את המערער כנגדו: "אני בעצמי ראיתי") (ראה ד"ה פרה בשלום תשי"ג ובלקו"ש ח"י עמ' 121), כיון שהמראה מתעצם באדם לגמרי, ואם כן, מה כבר יכול להיות יותר גבוה מזה?

אולם, סוף־סוף המראה הזה הוא דבר ח'נקנה', היינו דבר שהתוּסַף על האדם, אשר רק היתה סיבה של ראייה שחיברה ביניהם בחוץ. ועל דרך זה המראה האלוּקי שרואה הנשמה שלמעלה, הוא כמו דבר נוסף עליה, כי היא עצמה אינה אלקות, רק שהראיה חיברה ביניהם.

מה־שאי־כֵן התקשרות עצמית היא, שאלוקות היא 'עצם המהות' שלו. היינו שאלוקות זה הוא ואינו צריך לשום סיבה שתחבר בינו לאלוקות. כמו לדוגמה אצל בני אדם, שהוא מרגיש ומכיר בקיום שלו, ואינו צריך לכל הוכחה או אפילו לראות את עצמו כדי לדעת שהוא קיים.

וזה הסיבה, שעצם הנשמה נקראת בשם "יחידה", מלשון "יחוד", ללא כל תואר או ציור מסוים. כיון שהתקשרותה באלוקות אינה מושתתת על מעם, סיבה או "ציור" כלשהם, אלא היא ואלוקות – הם חד.

ביאורים במאמרי רבינו

ובכדי שהאמונה (בהנשמה המלוכשת בגוף) תהי' בפנימיות, הוא על ידי גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה. כי עצם הנשמה היא העצם ^ז של הנשמה המלוכשת בהגוף, ולכן, האמונה והנשמה המלוכשת בהגוף שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה ^ח.

ועל פי זה שאמונה בפנימיות היא דוקא מצד עצם הנשמה יש לבאר קשר הענינים שבהמאמר, שהענין ד(כתית) למאור בא בהמשך לביאור הענין דרעיא מהימנא, כי זה שמשוה זן ומפרנס את האמונה שתהי' בפנימיות הוא על ידי שהוא מְגַלֵּה את עצם הנשמה (שלמעלה ממזלי' חזי'), מְאֹר שלמעלה מְאֹר. בכך מובן מה שהביא את ענין **המאור** בהמשך לענין רעיא מהימנא. ומה שנאמר כתית למאור, ומבאר בהמאמר שבכדי להגיע להמאור הוא על ידי הענין דכתית שבזמן הגלות כלומר, מה שהביא במאמר גם את ענין **כתית** למאור, שגילוי המאור הוא על ידי הכתית דזמן הגלות – למרות שענין הכתית אינו שייך לכאורה לרעיא מהימנא, אלא רק ענין **המאור** הוא, כי עיקר הגילוי דעצם הנשמה (מְאֹר) הוא בענין המסירות נפש (שעיקרו הוא בזמן הגלות), כדלקמן. כלומר, כתית פירושו מסירות נפש על קיום תורה ומצוות, ומסירות נפש היא עיקר הגילוי של עצם הנשמה, ולכן הביא את ענין הכתית – מס' דזמן הגלות – בהמשך לענין רעיא מהימנא ^ט.

ביאורים במאמרי רבינו

לא יפריע לו 'לחיות' את האמונה, כי היא ענין שלו, שבא ממנו.

^ז "עצם הנשמה היא העצם של הנשמה המלוכשת בהגוף"

כלומר: למרות שהנשמה המלוכשת בגוף היא דרגה נמוכה ביחס לעצם הנשמה, בכל זאת עצם הנשמה היא המהות שלה.

דוגמא לזה היא החיות שבאברי הגוף: מצד אחד, איברי הגוף הם דבר נמוך באין ערוך ביחס לחיות הנפשית שיש בהם, אך מצד שני, החיות היא המהות שלהם והם עצמם הופכים להיות גוף חי.

על דרך זה בענין עצם הנשמה: אף שהארת הנשמה שבגוף היא בחינה נמוכה, אך המהות שלה היא עצם הנשמה.

^ט זאת אומרת שכאן מתחדשת הבנה חדשה בענין כתית: עד כאן הובן, כי כתית ענינו "נשבר ונדכא מהגלות" והוא הובא במאמר בכדי לבאר את הסיבה לגילוי עצם הנשמה בזמן הגלות (שהשבר מהגלות, מוגלה את העצם). ואילו בתשובה מובן, כי כתית ענינו **מסירות נפש** על תורה ומצוות והוא מובא במאמר כדי לבאר היכן הוא עיקר גילוי העצם (ומפרש שהוא במסירות נפש).

ולחעיר, כי במאמר לא העלה שאלה (כפי שמקשים העולם), מהי הסיבה לגילוי עצם הנשמה – השבר מהגלות או משה. ובאמת לכתחילה אין בכך שאלה, כי שני הדברים נכונים ומשלימים זה את זה: גילוי עצם הנשמה הוא על ידי משה, אך כדי שהעצם יבוא לידי גילוי, צריך שיהיה מצב של מנגד לתורה ומצוות על ידי הקשיים שבזמן הגלות, ואכמ"ל.

^ח "האמונה... שמצד עצם הנשמה היא בפנימיותה"

במילים פשוטות: כאן האמונה נעשית דבר קרוב אל השכל, ולכן יהיה לשכל 'נעשמואק' ו'קאד' בעניני האמונה. וגם אם יהיה לו שאלות על האמונה (שהרי בסופו של דבר מדובר באמונה ולא בדבר שהבין בשכל), בכל זאת זה

ואתה תצוה ה'תשמ"א

ו) **והענין** הוא, לבאר את הקשר בין מסירות נפש לעצם הנשמה, דזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה, הוא (בעיקר) בהאמונה שמצד עצם הנשמה. דהאמונה מצד זה שהוא רואה (מזל"י חז"י), הגם שהיא בתוקף גדול [כידוע דההתאמתות שמצד הרא"י היא התאמתות גדולה ביותר³³], מכל מקום, כיון שהאמונה שלו היא מצד סיבה (מצד זה שרואה) ואינה קשורה עם עצם מציאותו, אינו מוכרח שימסור נפשו ' על זה, וזה שהאמונה דישראל היא באופן שהוא מוסר נפשו על זה הוא מפני שהאמונה באלקות היא העצם שלו, ולכן אי אפשר כלל יא שיכפור ח"ו.

ועל פי זה יש לבאר שאלה נוספת במה שכתוב בהמאמר דזה שמשא הוא רעיא מהימנא (שהוא זן ומפרנס את האמונה) הוא גם בנוגע לרועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה שבכל דרא) שהם מחזקים את האמונה דישראל שיעמדו במסירות נפש בקיום התורה ומצוות. דלכאורה, זה שמשא זן ומפרנס את האמונה הוא (כמבואר בכמה מקומות³⁴ וגם במאמר זה עצמו³⁵) על ידי שמשפיע לישראל דעת באלקות שעל ידי זה באה האמונה בפנימיות, וזה שרועי ישראל שבכל דור מחזקים האמונה (המבואר במאמר זה³⁶) הוא שהאמונה דישראל תהי' באופן דמסירות נפש. ואם כן, הוא מתחיל עם ענין אחד – המשכת האמונה בפנימיות, ומסיים עם ענין אחר (שהוא גם שינוי מהמבואר בדא"ח (ראה הערת רבנו 54)) – ענין המס"נ? ועל פי הנ"ל יש לומר, שעיקר הענין דרעיא מהימנא הוא זה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה, שהאמונה תהי' לא רק כמו שהיא מצד הגילויים (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) אלא מצד עצם הנשמה. וזה שמשא ממשיך את האמונה בפנימיות (ברעת והשגה) הוא תוצאה מזה שהוא זן ומפרנס את האמונה עצמה

33) שלכן "אין עד נעשה דין" (ר"ה כו, א). וראה לקו"ש ח"ו ע' 121. וש"נ.
34) תו"א משפטים עה, ב. ובכ"מ. וראה גם תניא רפמ"ב.

35) סעיף יא.

36) משא"כ בתו"א שם "יורדין ניצוצין מנשמת מרע"ה כו' ללמד דעת את העם".

ביאורים במאמרי רבינו

- י) **"האמונה מצד זה שרואה... אינו מוכרח שימסור נפשו על זה"**
הסיבה לכך איננה שחסר לו ב'ודאות' של אחדות ה', שהרי ראייה היא דבר שמתעצם עם האדם והיא וודאית אצלו לגמרי, אלא משום, שהאלקות איננה עצם המדות שלו, והוא לא מוכרח למסור נפשו על דבר אחר ממנו.
- יא) **"אינו מוכרח שימסור נפשו... אי אפשר כלל שיכפור ח"ו"**
כלומר: באמונה שמצד מולייתו חז"י, לא בטוח שימסור נפשו, וגם אם יחליט למסור נפשו זה באופן שיש בפניו שתי אפשרויות האם למסור הנפש או לאו, והוא בוחר (על"פי טעם ודעת, או אפילו למעלה מטעם ודעת) באלקות. ואילו באמונה שמצד עצם הנשמה, "אי אפשר כלל שיכפור", כי אין אצלו בכלל אפשרות אחרת וברור שמוסר נפשו (ראה בד"ה פדה בשלום תשל"ט סעיף ד).

(המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה). וכן"ל (סעיף ה), דהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת) הוא על ידי גילוי ההתקשרות עצמית דעצם הנשמה יב. ובזה מובן שהמשכת האמונה בפנימיות ומס"נ אינם שני ענינים שונים, אלא שניהם נובעים מעצם הנשמה. ולכן אין סתירה בכך שהתחיל במאמר עם המשכת האמונה בפנימיות וסוים עם ענין המס"נ.

י ועל פי זה יש לומר, דבזה שבהדורות שהוצרכו למסירות נפש בפועל חיזקו רועי ישראל (אתפשטותא דמשה) את האמונה דישאל שתי"ה במסירות נפש, נתגלה הענין דרעיא מהימנא (בענין זה³⁷) עוד יותר מבמשה עצמו. כי המשכת וגילוי האמונה כמו שהיא מצד עצם הנשמה [שעל ידי משה ואתפשטותא דילי' שבכל דרא], עיקר התגלותה הוא מסירות נפש בפועל, ולא במה שהיה אצל משה רבנו, שהמשיך את האמונה בפנימיות יד.

(37) ראה לקמן הערה 56.

ביאורים במאמרי רבינו

(ב) "עיקר הענין... תוצאה מזה"

צריך להבין היטב את הביאור: הלא המטרה היא לכאורה לומר, שהמשכת האמונה בפנימיות ומסירות נפש אינם ענינים שונים, אלא שניהם נובעים מעצם הנשמה, ואם כן, למה מוסיף את הענין של עיקר ותוצאה, בעבודת משה (שהעיקר הוא חיזוק האמונה עצמה והמשכת האמונה בפנימיות היא תוצאה)? מה הנקודה בזה?

יש לומר, שכונת רבנו בביאור היא כפולה: א. לבאר, כאמור, שהמשכת האמונה ומסירות נפש אינם ענינים שונים. ב. היות שעוסקים כאן לבאר את יסוד התפקיד של משה, רבנו רוצה להבהיר את הענין מיסודו: יש שאלה, למה משה רבנו נקרא "רעיא מהימנא" – רועה האמונה, וכן נאמר בזוהר ש"היה אמונה דלעילא יתון על ידי משה", והרי לכאורה הוא לא זן את האמונה עצמה, אלא רק זן את האדם – שהאמונה הקיימת בקרבו תשכון בו בפנימיות ולא באופן מקיף?

על כך מחדש רבנו כאן (על פני המבואר בדרך כלל בדא"ח), כי לאמיתו של דבר, עיקר התפקיד של משה רבנו הוא לזון את האמונה עצמה. הוא ממשיך אמונה עמוקה יותר – מצד עצם מציאות האדם (שהאדם יכיר

באלוקות כמו שמכיר במציאותו האישית), ולא רק אמונה שמצד סיבה של מולידה חזי. וזהו הלשון "רעיא מהימנא", כי הוא מפרנס את האמונה עצמה שתהיה מצד העצם. רק שמהמשכת האמונה הזו מעצם הנשמה, נובעים שני ענינים – המשכת האמונה בפנימיות ומסירות נפש.

(ג) על פי הקטע הבא תתבאר גם העובדה, שבכל זאת דייק להביא במאמר (וקבל היהודים) גם את ענין המס"נ – שהוא שינוי על פי המובא בדא"ח, ולא הסתפק בענין הראשון של המשכת האמונה בפנימיות.

(ד) "עיקר התגלותה הוא מסירות נפש בפועל"

למה עיקר גילוי עצם הנשמה הוא במסירות נפש ולא בהמשכת האמונה בפנימיות?

מסירות נפש היא ביטוי ניכר של העצם, כיון שכאשר אדם מוסר נפשו, ניכר בבירור שאלוקות היא המחזקת שלו. מה שאין כן בהמשכת האמונה בפנימיות, אף שזה נעשה על ידי העצם, אך למעשה לא ניכר שם בבירור שאלוקות זה מהותו וכל מציאותו,

ואתה תצוה ה'תשמ"א

בזה מובן מה שהקשה לעיל סוף סעיף ה', מדוע הביא במאמר את ענין ה"כתית" בהמשך לענין רעיא מהימנא? כדי להדגיש שעיקר גילוי העצם על ידי רעיא מהימנא הוא דוקא בענין הכתית – מסירות נפש דזמן הגלות.

לסיכום: העבודה של רעיא מהימנא היא לזון ולפרנס את האמונה, ויש בזה שתי דרגות: א. עיקר הגילוי של עצם הנשמה הוא על ידי רועי ישראל בכל דור, שחזקו את האמונה של ישראל באופן של מסירות נפש בפועל. ב. גילוי נמוך יותר של עצם הנשמה הוא, המשכת האמונה בפנימיות על ידי משה.

ז) **והנה ידוע שהמסירות נפש בפועל על תורה ומצוות של כל ישראל היתה בפורים** (בזמן גזירת המן). שהמסירות נפש דחנוכה (בזמן גזירת יון) היתה (בעיקר) במתיתיה ובניו, והמסירות נפש בזמן גזירת המן היתה בכל ישראל. ועל פי זה יש לבאר מה שמובא בהמאמר³⁸ ממדרש¹⁶ שמרדכי ה' שקול בדורו כמשה בדורו, דהגם שאתפשטותא דמשה הוא בכל דור מכל מקום איתא במדרש שמרדכי (דוקא) ה' שקול בדורו כמשה בדורו. ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא ה' הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו, כמובן גם מזה שדורו של משה (כל אנשי דורו) נק' דור דעה³⁹. [אלא שבמשה ה' גילוי ענין זה (שהוא רעיא מהימנא דכל ישראל) על ידי שהמשיך דעת לכל אנשי דורו, ובמרדכי ה' גילוי ענין זה על ידי שגילה כח המסירות נפש שבכל אנשי דורו]. ויש לומר, דעל ידי שמביא

(39) ראה ויק"ר פ"ט, א. במדבר"ר פ"ט, ג. וש"נ.

(38) סעיף ג.

ביאורים במאמרי רבינו

שגם בדורו של משה רבנו היה ענין של מסירות נפש, כמו שכתוב לגבי "הקדמת נעשה לנשמע", שהם קיבלו בזה על עצמם ענין של מסירות נפש (ראה ד"ה "רני ושמחי" תשכ"ז סעיף ב, וראה גם בלקו"א סוף פכ"ה), ואם כן, אפשר להקשות למה כתב במאמר שדוקא בזמן המסירות נפש של הגלות מגיעים למאור, והרי גם בזמן משה היה ענין של מסירות נפש?

על כך מרמז כאן, כי מסירות הנפש בדורו של משה היתה רק 'בכח', דהיינו, בהחלטה 'עקרונתית' שאם יצטרכו למסור נפשם – יעשו זאת, ואילו אצל רועי ישראל, קיום התומ"צ היה כרוך במסירות נפש בפועל, ומובן שעיקר גילוי העצם הוא רק כשמוסר נפשו בפועל על תומ"צ ולא בהחלטה עקרונית שלא נוגעת למעשה.

אלא צריך להסבירם והוכחות, שהעובדה שהאמונה חדרה בשכל בפנימיות ויש לו 'קאך' בה – אף שהיא אמונה ולא שכל – מוכיחה שהיא באה מזהעצם שלו (ראה בהרחבה בביאור כב).

בשפת החסידות, מסירות נפש היא 'גילוי' העצם, ואילו המשכת האמונה בפנימיות היא רק 'מכח' העצם, אבל אין בה עצמה גילוי של העצם.

נקודה נוספת: במאמר כתב כי עיקר גילוי העצם הוא במסירות נפש בפועל, ונראה שרוצה למעט גם מסירות נפש בכוח (שלא הוזכרה במאמר עד עתה), שגם בה אין את עיקר גילוי העצם, אלא רק במסירות נפש בפועל.

ואולי הכוונה כאן היא למנוע שאלה: ידוע

ביאורים במאמרי רבינו

בהמאמר מה שכתוב במדרש שמרדכי בדורו ה' שקול כמשה בדורו, על ידי זה פסק בעל המאמר את הדין על עצמו⁴⁰, שהוא הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל אנשי הדור.

ח) ועל פי זה יש לבאר קשר (וסדר) הענינים (בהמאמר) בביאור הפסוק ואתה תצוה גו', שבתחלה מבאר את הפירוש דואתה תצוה את בני ישראל, שמשה הוא מקשר ומחבר את בני ישראל (עם אור אין סוף) על ידי שהוא זן ומפרנס את האמונה, ולאחרי זה מבאר שגם רועי ישראל שבכל דור (אתפשטותא דמשה) מחזקים את האמונה דישאל וכמו מרדכי (משה שבדורו) שחזק את אמונתם של ישראל לעמוד חזק בלימוד התורה וקיום המצוות, ולאחרי זה מבאר הפירוש בכתיב למאור (שבפסוק ואתה תצוה שמדבר לכאורה במשה עצמו דלכאורה, כיון שמדבר על משה עצמו, למה לא מבארו מיד לאחר שדיבר על משה, אלא רק לאחר נשיאי ישראל שבכל דור) אלא, כי זה שמשה מגלה בחינת המאור דישאל (עצם הנשמה), הוא בעיקר על ידי אתפשטותא דילי' שבזמן הגלות (כתית) שעוררו בישראל כח המסירות נפש שלהם, שעל ידי זה הוא עיקר גילוי עצם הנשמה, מאור.

לסיכום: ענין כתיב למאור הובא לאחר הסבר התפקיד של נשיאי ישראל שבכל דור, כיון שעיקר גילוי עצם הנשמה הוא על ידי נשיאי ישראל בכל דור, שמעוררים את ישראל לקיים התו"צ באופן של מס"נ.

וצריך להבין, דלפי ביאור הנ"ל, הענין דכתיב למאור שייך לואתה תצוה את בני ישראל, לזה שמשה ואתפשטותא דילי' שבכל דור מקשרים ומחברים את ישראל עם אור אין סוף, ובהכתוב נאמר כתיב למאור בהמשך לויקחו אליך שמן זית זך, דענין ויקחו אליך גו' (שישראל מביאים שמן למשה) הוא שישראל מוסיפים תוספות אור במשה (כמובא לעיל סעיף ב מהמאמר), ואם כן, גם ענין כתיב למאור הוא שישראל עצמם פועלים גילוי עצם הנשמה (התשובה לשאלה זו ראה בסעיף י"א).

מכאן יבאר דרגה נוספת בענין גילוי עצם הנשמה בזמן הגלות, שנעשה בעיקר על ידי ישראל עצמם

ט) והנה הכתוב וקבל היהודים את אשר החלו לעשות מדבר (בפשטות) בהזמן שלאחר הנס דפורים, ולא על זמן הגזירה שלפני הנס, כפי שהובא לעיל סעיף ד מהמאמר. ויש לומר, דמה שכתוב בהמאמר דפירוש וקבל היהודים את אשר החלו לעשות הוא שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, הוא גם לפי פשטות הכתוב שוקבל גו' ה' לאחר הנס, היינו שזה אמור גם ביחס לקבלה שאחרי הנס, אשר גם הקבלה הזו היתה באופן יותר נעלה ממתן תורה. ועל פי זה, בזה שבימי אחשורוש קיבלו מה שהחלו במתן תורה, שני ענינים. הקבלה שהיתה בזמן הגזירה על ידי

שהאדם פוסק מדעתו דינו של חברו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו, כיון שע"פ "דין" זה עושים "חשבון" בנוגע למצבו הוא (ראה לקו"ש ח"ו ע' 283. וש"נ).

40) ע"ד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג) "דין וחשבון" (דין ואח"כ חשבון) - ע"פ דברי המשנה (שם מט"ז) ש"נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו", שלאחרי

ואתה תצוה ה'תשמ"א

המסירות נפש שלהם (כמפורש בהמאמר), והקבלה שהיתה לאחר הנס דפורים, שהיא נעלית יותר גם מהקבלה בזמן הגזירה (כדלקמן). ויש לומר, שעל דרך זה הוא בנוגע כתיב למאור, שעל ידי הענין דכתיב שבזמן הגלות מגיעים להמאור, דשני ענינים בזה. כשישראל נמצאים במצב של כתיב מצד זה שישנם גזירות על קיום התורה ומצוות (כמו שהי' בזמן אמירת המאמר), ועל ידי זה מגיעים להמאור על ידי המסירות נפש שלהם. ועוד ענין בכתיב למאור, שגם כשישראל נמצאים במצב של הרחבה, הרחבה בגשמיות וגם הרחבה ברוחניות, אלא שהם נמצאים בגלות⁴¹ [ועל דרך המצב שהי' לאחר הנס דפורים, שליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר⁴², בפשטות וגם ברוחניות⁴³ [ניתירה מזה שגם בית המן ניתן לאסתר⁴⁴, שהי' אז גם המעלה דאתהפכא], אלא שאכתי עבדי אחשוורוש אנן⁴⁵], הם שבורים ונדכאים (כתיב) מזה שהם בגלות. ועל ידי הכתיב דישאל מזה שנמצאים בגלות, מגיעים להמאור. אם כן, בנוסף לכתיב בזמן הגזירה, מצד זה שקיום המצוות כרוך במסירות נפש, יש עוד ענין של כתיב, במצב של הרחבה בגו"ר, שעל ידו מגיעים להמאור.

והענין הוא לבאר את הכתיב במצב של הרחבה בגו"ר וכיצד הוא קשור לעצם הנשמה, דזה שישראל הם שבורים מזה שהם בגלות (גם כשיש להם הרחבה בגשמיות וברוחניות), הוא, כי רצונו האמיתי של כל אחד מישראל הוא שיהי' גילוי אלקות, ועד שזה (גילוי אלקות) נוגע לעצם מציאותו, ולכן, זה שבזמן הגלות אין מאיר גילוי אלקות כמו שהי' בזמן הבית [ובפרט כשמתבונן בזה שאמרו רבותינו ז"ל⁴⁶ כל מי שלא נבנה בית המקדש בימיו הרי זה כאילו נחרב בימיו], הנה מזה עצמו איז ער אינגאנצן צוטרײסלט, כתיב. וגם כשהוא בדרגא נעלית ביותר שמאיר אצלו גילוי אלקות בדוגמת הגילוי שהי' בזמן הבית⁴⁷, מכל מקום, מזה שבכללות העולם אין מאיר הגילוי, מוכח, שגם הגילוי שמאיר אצלו הוא גילוי מוגבל. דכשמאיר גילוי אור אין סוף הבלי גבול הגילוי הוא בכל מקום, וכשישנו מקום אחד (אפילו פינה נדחת) שאין מאיר שם גילוי אלקות, הוא מפני שהגילוי (גם בהמקום שהוא מאיר) הוא גילוי מוגבל. [וזהו מה שמובא במאמר אדמו"ר הזקן⁴⁸ דאיתא בתיקונים⁴⁹ שאפילו אם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי' בא משיח, כי על ידי תשובה שלימה ממשיכים גילוי אוא"ס הבל"ג, וגילוי זה הוא בכל מקום]. ומזה שאין מאיר אצלו גילוי עצמות אור אין סוף, הוא נשבר ונדכא, כתיב. [ועל דרך הידוע שחולה בגימטריא מ"ט, שגם כשמשיג מ"ט שערי בינה אלא שחסר לו

תהלים עה"פ קלז, ז.
 (47) להעיר מהידוע ש'לפני . . רשבי" לא נחרב הבית כלל" (פלא הרמון שמות ע' ז בשם אדה"ז).
 (48) מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תג.
 (49) כ"ה במאמרי אדה"ז הקצרים שם. וראה זהר חדש ס"פ נח (כג, ד): דאי יחזרון בתשובה רישי כנישתא או חדא כנישתא יתכנש כל גלותא.

(41) להעיר, דבפנים המאמר (סט"ו) מובא (רק) "זמן הגלות", ובה"קיצור" - "זמן הגלות והגזירה".
 (42) אסתר ח, טז.
 (43) ראה מגילה טז, ב.
 (44) אסתר ח, א.
 (45) מגילה יד, א.
 (46) ראה ירושלמי יומא פ"א ה"א (ד, ב). מדרש

שער הנו"ן, הוא חולה⁵⁰]. וידוע מה שכתב הצמח צדק⁵¹ שהי' נשמע ממורינו ורבינו נ"ע (אדמו"ר הזקן) איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאיינ גן עדן איך וויל ניט דאיינ עולם הבא כו' איך וויל מער ניט אַז דרך אֱלֵיין. ועל ידי שהי' נשמע לשון זה מאדמו"ר הזקן [דפירוש הי' נשמע הוא שזה הי' לא רק בזמנים מיוחדים אלא שזה הי' דבר הרגיל], ובפרט לאחר שנתפרסם זה על ידי הצמח צדק, ניתן הכח לכל אחד ואחת מישראל שעיקר רצונו יהי' גילוי העצמות, ועד כדי כך, שכשאין מאיר גילוי זה, ומכל שכן בזמן הגלות שאין מאיר אפילו הגילוי (גילוי אור) שהי' בזמן הבית, הוא במצב דכתיב, ומבקש ג' פעמים בכל יום (או יותר) ותחינה עינינו בשוכך לציון ברחמים, שאז יהי' גילוי אלקות ועד לגילוי העצמות. וזהו כתיב למאור, שעל ידי הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות מגיעים להמאור, כי זה שהרצון דכל אחד מישראל הוא גילוי אלקות ועד שזה נוגע לעצם מציאותו טי' [שלכן הוא נשבר ונדכא (כתיב) מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות] הוא מצד עצם הנשמה טי', מאור שבנשמה, שהתקשרותה באלקות היא התקשרות עצמית.

כתיב במצב של הרחבה הוא, שיהודי נשבר ונדכא מכך שאין גילוי העצמות, ועד באופן שזה נוגע לעצם מציאותו, וזה נובע מצד הנשמה שהתקשרותה באלקות היא התקשרות עצמית.

(51) הובא בשרש מצות התפלה להצ"צ פ"מ (קלה, סע"א).

(50) טעהמ"צ להאריז"ל פ' וירא. לקו"ת ברכה צו, ב. המשך וככה תרל"ז פס"ג (ע' צט).

ביאורים במאמרי רבינו

לכאורה, יש כאן סתירה מרישא לסופא: בתחילה כותב שעל ידי שהוא כתיב (נשבר ונדכא מהגלות) מניע לגילוי עצם הנשמה, ובסוף כותב להיפך – שהכתיב נגרם בגלל עצם הנשמה שמאירה בו, ואם כן, מה העילה ומה העלול?

אולם, שני הדברים נכונים: כדי שהעצם יתגלה באדם, צריך קודם כל 'לפתוח חלון' עבורו. כלומר, שהאדם יתחיל את הכוחות הגלויים שלו באופן מתאים לעצם ויעסוק בענינים הנוגעים לעצם וכו', אולם אם הכוחות הגלויים עוסקים בענינים אחרים שמנוגדים לעצם, הדבר מונע מהעצם להתגלות.

אחר כך, כאשר האדם כבר מתאים את הכוחות שלו לעצם, אזי העצם מתגלה וחודר בהם, וכעת המשיכה שלו לאלקות תהיה בכל מציאותו, כתוצאה מהעצם, ולא רק באופן מוגבל כמו שהיה קודם הגילוי.

(טו) "ועד שזה נוגע לעצם מציאותו הוא מצד עצם הנשמה"

כלומר: העובדה שהשבר שלו נוגע עד עצם מציאותו, מעיד כי הדבר בא מעצם הנשמה, שהיא הכוחות שלו. אולם, אם הכאב שלו היה נובע מכך שמזלייהו חזי באלוקות ולכן הוא רוצה גילוי אלוקות, זה לא היה נוגע עד עצם מציאותו, אלא רק עד היכן שראיה נוגעת באדם.

(זאת, על־דרך החילוק שנתבאר לעיל (סעיף ו'), לגבי האמונה שמצד עצם הנשמה ומצד מזלייהו חזי: האמונה שמצד עצם הנשמה קשורה עם עצם מציאותו, ולכן היא באופן שהוא מוסר נפשו עליה, ואילו האמונה מצד מזלייהו חזי, אינה קשורה עם עצם מציאותו ולכן אינו מוכרח למסור נפשו).

(טז) "על ידי הכתיב... מגיעים למאור... שזה נוגע לעצם מציאותו... הוא מצד עצם הנשמה"

ואתה תצוה ה'תשמ"א

יו"ד) ויש לומר, שבחינת המאור והנשמה המתגלית על ידי הענין דכתיב מזה שנמצאים בגלות, היא נעלית יותר מבחינת המאור והנשמה שמתגלית על ידי מסירות נפש. והענין הוא, דמהטעמים על זה שבמתן תורה היתה רק ההתחלה (החלו לעשות) ובימי אחשורוש היתה הקבלה (וקבל היהודים) הוא, כי זה שהקדימו נעשה לנשמע במתן תורה הי' מפני שכפה עליהם הר כגיגית⁵² יז, גילוי מלמעלה⁵³, ובימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם יי. ויש לומר, שהאמונה דישאל מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות (אמונה שמצד סיבה) הוא על דרך שהקדימו נעשה לנשמע (במתן תורה) מצד הגילוי דלמעלה⁵⁴, וזה שבימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם, הוא, כי אז נתגלה ההתקשרות באלקות שמצד עצם הנשמה, התקשרות עצמית שמצד עצם מציאותם ואם כן, הסעלה של עצם הנשמה על פני מזליה חזי היא, שהעצם הוא מהותו של האדם ולכן הקבלה שמצד העצם היא מצד עצמם, בניגוד למזליה חזי שהוא דבר נוסף עליו יי.

(52) שבת פח, א.

הג"ל תרפ"ז סוס"ב.

(53) תו"א מג"א צח, ד ואילך. ובכ"מ. וראה גם בד"ה

(54) להעיר גם מהמשך תער"ב ח"ב ע' התקצו.

ביאורים במאמרי רבינו

י) "זה שהקדימו... כפה עליהם הר כגיגית, גילוי מלמעלה"

ידועה השאלה (תוד"ה "כפה" שבת פח, א), מדוע היה צריך לכפות עליהם הר כגיגית, והרי בניישראל רצו לקבל את התורה ועד שהקדימו נעשה לנשמע?

אחד הביאורים בזה: 'הר' הוא אהבה (ראה בארוכה בספר הערכים חב"ד חלק א, עמ' שכט), ו'כפה' עליהם הר' הוא, שהקב"ה גילה את אהבתו הגדולה לעם ישראל, ומצד הטבע של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם" נתעוררה בישראל אהבה אליו, עד שהקדימו נעשה לנשמע.

וביון שכן, אהבה זו נקראת בשם "כפיה", משום שהאדם היה מוכרח להגיב אליה באהבה מצידו, כיון שהטבע האנושי הוא ש"כמים הפנים לפנים". לכן, האהבה דישאל לא היתה מצידם, אלא מצד הגילוי דלמעלה שהכריח אותם לכך (ריגזית' מסמלת את האור המקיף, ראה בתורה-אור צח, ב).

יח) "בימי אחשורוש היתה הקבלה מצד עצמם"

ואף שלעיל הוסבר כי ההתעוררות של פורים היתה על ידי מרדכי, ואם כן, גם גילוי זה בא לכאורה מלמעלה ולא מצד עצמם? אמנם, כמובן אין זה נכון; מרדכי רק גילה את מציאותם העצמית, שהיתה נסתרת בהם כבר לפני הפעולה שלו, משא"כ הגילוי של מתן תורה יצר בהם דבר חדש, ולכן הוא גילוי מלמעלה (ראה גם בד"ה אני לדודי תשכ"ו ס"ח).

יט) הקטע הזה הובא במאמר בתור הקדמה לקטע הבא: תמיד מוסבר בדא"ח כי מסירות נפש היא ההתגלות הגבוהה ביותר של העצם, אבל בקטע הבא יחדש, כי לאמיתו של דבר, יש במסירות נפש חיסרון בענין העצם, ותכלית התגלות העצם היא דוקא כאשר הוא כתיב מהגלות, שאז מתגלה כי העצם הוא המהות של כל חלקי המוחות – ואפילו של הציור דהמחות.

כדי לבסס את החידוש הזה, מקדים להביא מדא"ח, שקבלה מצד העצם היא קבלה "מצד עצמם", וכאן רואים כי המעלה של העצם היא, שהוא המוחות של האדם, ועפ"ז יאמר כי במסירות נפש שהעצם לא

ובפרטיות יותר יש לומר, שגם בגילוי עצם הנשמה, ישנם (דוגמת) שני ענינים הנ"ל. דגילוי עצם הנשמה בענין המסירות נפש, יש לומר, שבנוגע לכחות הגלויים הוא כמו דבר נוסף. וכמו שרואים בפועל בכמה אנשים, שבהיותם במקום שהיו שם גזירות על תורה ומצוות, ה' להם מסירות נפש בפועל משך כמה וכמה שנים, וכשבאו אחר כך למדינות שאפשר לעסוק בתורה ומצוות מתוך הרחבה, אין ניכר בהם (כל כך) המסירות נפש שהי' להם מקודם. אלא כי זה שעמדו במסירות נפש משך כמה וכמה שנים הוא לפי שהאיר בהם גילוי עצם הנשמה שלמעלה מכחות הגלויים ולא נעשה על ידי זה שינוי בכחות הגלויים עצמם⁵⁵. [דזה שהוסבר לעיל שעצם הנשמה היא העצם (גם) דכחות הגלויים (כנ"ל סעיף ה), הוא, שעצם הנשמה הוא העצם שלהם ואין זה שייך לענינם של כחות הגלויים עצמם, להציור י שלהם]. והגילוי עצם הנשמה בזה שהוא נשבר ונדכא מזה שהוא נמצא בגלות הוא שגם כחות

55) וראה ד"ה כלילה ההוא ה'תשכ"ה ס"ח, ובהערה 49 שם (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קפח).

ביאורים במאמרי רבינו

להסביר באותיות שכליות את המעלה של אלוקות והלב יימשך באהבה מורגשת לה' וכו'. אפשר למצוא ביטוי לזה גם בחיים הרגילים, מבין שלא רוצה להתנתק מאביו: מצד אחד, כל יישותו של הבן שותפה לחוסר הרצון להיפרד מהאב, אך מצד שני, לאו דוקא שהבן יכול להסביר בצורה הגיונית את המעלות של האב. שכן, כאמור, המשיכה שלו לאב היא רק מהעצם של הכוחות ולא מהציור הפרטי שלהם.

[באמת, לגבי מסירות נפש מצאנו יתירה מזו: לא רק שהתנועה של מסירות הנפש אינה משפיעה על הציור דהכוחות, אלא יכולה אפילו שלא להשפיע על המעשה בפועל. כמו שאומרים שאפילו 'קל שבקלים' מוסר נפשו, ופירוש הדבר, שגם בשעת מסירת נפש עדיין הוא 'קל שבקלים', שכן, הוא מוסר נפשו רק בנוגע לענין של עבודה זרה, שמרגיש בה שנפרד מאלוקות, אבל לא ייזהר בעבירה קלה שבה לא מרגיש ניתוק מאלוקות (ראה בליקוטי שיחות, סוף ג עמ' 818). וכל זה משום שמסירות הנפש היא ענין עצמי שלא חדר בכוחות הגלויים עצמם].

נעשה המהות של הציור דהכוחות – אין התגלות שלימה של העצם, וזה מתגלה רק כשהוא כתית מהגלות.

ב) "עצם הנשמה היא העצם שלהם ואין זה שייך להציור שלהם"

כלומר: אף שעצם הנשמה היא המהות של הכוחות, אך היא רק 'הצד השווה שבהם' ולא תענין הפרטי של כל אחד מהכוחות. במילים פשוטות, העצם הוא המהות הפנימית של הכוחות, אך הוא לא שכל ולא רגש וכו'.

דוגמא לכך היא החיות שבאיברים והכוחות: מצד אחד היא המהות של כל האיברים, כי כל אבר בנוף הוא אבר חי ופעיל, אך מצד שני, היא לא שכל ולא מידות. ביטוי פשוט לדרגה הזו, ניתן למצוא בשעת מסירות נפש: מצד אחד, כל הכוחות של האדם מסכימים באותה שעה שמהותם זה אלוקות ואי אפשר להיפרד ח"ו, אך יחד עם זה, ההסכמה הזו באה רק מהעצם שלהם, ולא מהציור הפרטי שלהם. שהרי גם באותה שעה של מסירות נפש, לאו דוקא שהשכל יוכל

ואתה תצוה ה'תשמ"א

הגלויים ^{כא} שלו (הציור דכחות הגלויים) הם כמו חד עם העצם ^{56 כב}. וכיון שכן, דוקא כאשר הוא נשבר ונדכא מהגלות והציור של הכוחות הוא כמו חד עם העצם, מתגלה כי עצם הנשמה היא ממש עצם מציאות.

משא"כ זה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו, שלכן הוא נשבר ונדכא מזה שבזמן הגלות לא יש גילוי אלקות (ראה לעיל ס"ט) - הרי הגילוי דהתקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה שמתגלית בזה שגילוי אלקות נוגע לעצם מציאותו הוא [נוסף על אופן דנתינת כח, גם] שהתקשרות העצמית עצמה מאירה בגילוי (בדוגמת הגילוי שלה בענין המס"נ), וגם גילוי זה (דעצם הנשמה עצמה) מתחבר עם הציור דכחות הגלויים ^{כב}.

56 ועד"ז הוא בנוגע להמשכת האמונה בפנימיות (בדעת), דזה שהאמונה פועלת על הדעת הוא יתרון ועילוי לגבי ענין המס"נ.

ויש לומר, דהמשכת האמונה בדעת, זה שנמשך בגילוי היא האמונה שמצד מזלי' חזי' (מקיף דח"י*), אלא שהחיבור דהאמונה שלמעלה מדעת עם הדעת הוא ע"י המשכת עצם הנשמה [היינו שהגילוי דעצם הנשמה הוא רק נתינת כח לבחי' האמונה שמצד המקיף דח"י שתתחבר עם הדעת, ולא שמתגלית עצם הנשמה עצמה].

(*) ראה סה"מ עת"ר ס"ע קנד. ובכ"מ.

ביאורים במאמרי רבינו

(כא) "נשבר ונדכא... הוא שגם כוחות הגלויים שלו הם כמו חד עם העצם"

יש להבין: כיצד השבר מהגלות קשור לכוחות הגלויים? אולי השבר נובע רק מעצם הנשמה שמאירה אצלו מצד למעלה ורוצה באלוקות (כמו ההחלטה למסור הנפש שנובעת רק מעצם הנשמה)?

הביאור הוא, כי השבר מהגלות נובע מהרצון בגילוי העצמות, כמו שכתוב לעיל סעיף ט. היינו שהשכל רוצה להבין אלוקות והלב רוצה להרגיש וכו'. ורצון כזה הוא רצון של כוחות גלויים – של השכל והמדות וכו'.

מצד שני, העובדה כי השבר הזה הוא בכל מציאותו, ולא כמו כל תשוקה אחרת של השכל והמדות שהיא תשוקה מוגבלת, מעידה כי השבר הזה נובע מהעצם, שחרר ועורר את כל הכוחות הגלויים לרצות באלוקות: השכל – להבין והמדות – לאהוב וכו'.

כב) הערת רבינו 56

סיכום ההערה: בהמשכת האמונה בפנימיות (בדעת והשגה) – יש בענין אחד מעלה לגבי מסירות נפש, ובענין אחר – חיסרון לגבי מסירות נפש.

המעלה היא, שיש כאן השפעה של העצם על הכוחות הגלויים עצמם, כי על ידי העצם, הראיה של הנשמה שלמעלה מתחברת עם השכל, ויש לשכל וודאות וחיות באלוקות כמו דבר שראה בעצמו (משא"כ כשאין גילוי העצם, אזי אין לו את הודאות של הראיה, אלא הוא רק מקבל משהו (אמונה) על ידי הראיה של הנשמה דלמעלה). וכל זה שלא כבמסירות נפש, שבה העצם לא חדר בציור דהכוחות.

מצד שני, יש בה גם חיסרון לגבי מסירות נפש, כיון שבמסירות נפש ניכר כיצד כל מהותו זה אלוקות, ואילו בהמשכת האמונה בפנימיות לא ניכר עדיין שמהותו זה אלוקות, אלא רק יש לו וודאות גמורה בקיומה של אלוקות, כמו דבר שראה בעצמו, אך אין זה אומר שזה 'הוא'.

שלימות הענינים נמצאת בכתית מהעדר גילוי אלוקות בגלות: כאן יש חיבור של העצם עם הציור דהכוחות הגלויים, כי הכוחות עצמם רוצה להבין ולהרגיש, וגם ניכר בבירור העצם, כי רואים בגילוי שאלוקות זה כל ענינו, עד שהוא נשבר מזה עד עצם מציאותו.

ביאורים במאמרי רבינו

ויש לומר שההבדל הנ"ל במצב של הכוחות – אם נעשו כמו חד עם העצם או לאו, נובע משתי מדרגות בעצם הנשמה, דזה שעצם הנשמה והציור דהכחות הם (דוגמת) שני ענינים, הוא לפי שגם עצם הנשמה היא מוגדרת בגדר, והגדר שלה היא למעלה מהציור דהכחות. אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שאינה מוגדרת בשום גדר וגם לא בגדר שלמעלה מציור דכוחות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכחות שלה הם כולא חד יי ולכן יכול להיות חיבור מוחלט בין העצם לציור של הכוחות⁵⁷. ועל פי זה יש לומר, דבחינת המאור דהנשמה שמתגלית על ידי מסירות נפש שבה העצם הוא כמו דבר נוסף על הציור דהכוחות היא עצם הנשמה כמו שהיא מוגדרת בענין הפשיטות שלמעלה מציור דכחות, ובחינת המאור דהנשמה שמתגלית על ידי הענין דכחית מזה שנמצאים בגלות שבה העצם הוא כמו חד עם הכוחות, הוא גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות יי. ובכך מובן מה שכתב בתחילת הסעף, שגילוי עצם הנשמה כשהוא נשבר ונדכא מהגלות, הוא נעלה יותר מגילוי העצם במצב של מסירות נפש, שכן השבר מהגלות מגלה את עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בהעצמות.

יא) ויש לקשר זה עם המבואר בהמאמר⁵⁸ בפי' הכתוב ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית גו', דלאחרי שמה יצוה ויקשר את בני ישראל אזי יביאו ישראל למשה שמן זית גו', שישאל על ידי עבודתם יוסיפו גילוי אור

57) ראה גם סה"מ מלוקט ח"ד ע' שעה.

58) סעיף ד - הובא לעיל ס"ב.

ביאורים במאמרי רבינו

הוא בעצם הנשמה שמושרשת בעצמות. (כ) "עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות"

בדא"ח מובא משל גשמי לענין "מושרשת בעצמות" – מענין 'טיפת האב' שממנה נוצר הבן; בטיפה זו, יש שני שלבים – כפי שהיא בתוך מוח האב וכפי שיצאה מחוץ לאב. גם כשהטיפה יצאה מחוץ לאב, היא עדיין מהותו של האב, אך היא כבר יצאה חוץ אליו, ואין זה דומה לכשהייתה בתוך מוח האב, שהיא קשורה עמו לגמרי. וכך בנשמה יש שני שלבים: כפי שהיא מושרשת בעצמות (על דרך טיפת האב בתוך מוח האב), וכפי שירדה לעולם, שהיא כבר אלוקות שנעשה נברא (ראה

בד"ה ויאמר לו יהונתן תשכ"ח ס"ז).

בג) "הגדר שלה היא למעלה מהציור דהכוחות, אבל מצד עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, הפשיטות דהנשמה והציור דהכוחות שלה הם כולא חד" ישנן שתי דרגות בעצם הנשמה: א) כפי שהיא מוגדרת בגדר של 'בלי גדר'. וכאן, מצד אחד, היא בלי גדר, היינו שאין לה כל ציור של כח פרטי, אך מצד שני, סוף סוף היא מוגדרת בכך שהיא דוקא בלי גדר ואינה ציור. משל לדרגה זו היא החיות שבאדם: מצד אחד, היא אינה מוגדרת בציור פרטי של כוחות, ולכן יכולה להחיות את כל הכוחות בשווה. מצד שני, סוף סוף היא מוגדרת בענין זה שאינה כוחות.

ב) עצם הנשמה כפי שהיא מושרשת בעצמותו יתברך, שאין בו כל הגדרה – גם לא זה שהוא 'למעלה מהגדרה', ועל-דרך זה

ואתה תצוה ה'תשמ"א

במדריגת משה. ויש לומר מהביאורים בזה בעבודת האדם, דזה שמשו מצוה ומקשר את בני ישראל, הוא, שהוא זן ומפרנס את האמונה, שהאמונה תהי' נוסף על כמו שהיא מצד הגילויים דהנשמה (מצד זה שהנשמה שלמעלה רואה אלקות) גם מצד עצם הנשמה. [ויש לומר, דזהו מה שנאמר ואתה תצוה את בני ישראל, דלשון ואתה תצוה את בני ישראל משמע שמשו מצוה (מקשר ומחבר) את בני ישראל עצמם, כי מצד עצם הנשמה, כל ישראל הם חד⁶⁰]. ועל ידי העבודה דישאל (לאחרי שנמשך בישראל גילוי עצם הנשמה על ידי משה), שגם כחות הגלויים שלהם (הציור דהכחות) יהיו מתאימים לעצם הנשמה [היינו להבין בשכל שאלוקות זה טוב ולעורר אהבה לאלוקות וכו', שאז הוא יהיה נשבר מהעדר הגילוי], על ידי זה נעשה יתרון והוספה בבחינת עצם הנשמה שנמשכה ונתגלתה בהם על ידי משה (ויקחו אליך), כי על ידי זה מתגלה בה שרשה האמיתי כמו שהיא מושרשת בהעצמות וזהו מה שישאל יביאו שמן זית למשה (שיוסיפו תוספות אור במשה), שהכוונה בזה היא שגילו את השורש של הנשמה שמשו המשיך בקרבם.

וְלֹהֶעִיר, שעל ידי זה ניתוסף גם בהאחדות דישאל. שהאחדות דישאל על ידי עצם הנשמה שמתגלית בהם היא כמו דבר נוסף על מציאותם. ולכן, אחדות זו היא על ידי שעושים נפשם עיקר וגופם טפל⁶⁰. ועל ידי גילוי עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שעל ידי זה גם הציור דכחות הגלויים הוא חד עם העצם, האחדות דישאל היא ככל העניניםכך שלהם, גם בענינים השייכים להגוף]. ועל פי זה יובן מה שכתוב בהמאמר⁶¹, דעל ידי שישאל מוסיפים (על ידי עבודתם) במדריגת משה, על ידי זה יהי' נר תמיד, דלכאורה, זה שהנר דהנשמה (נר⁶² הוי' נשמת אדם⁶³) הוא תמיד (בשוה, בלי שינוי), הוא על ידי גילוי עצם הנשמה שנמשך על ידי משה (ואתה תצוה), דבעצם הנשמה אין שייך שינוי, ובהמאמר אומר שהענין דנר תמיד הוא על ידי שישאל מוסיפים במדריגת משה, ויקחו אליך. ויש לומר, שבהגילוי דעצם הנשמה בדרך מלמעלה למטה על ידי ואתה תצוה, יש חילוק בין ערב ובוקר. שעיקר הגילוי שלה הוא כשישנם העלמות והסתרים (ערב) שעל ידי זה מתעורר ומתגלה כח המסירות נפש, וכמו שנתבאר לעיל (סעיף יו"ד), שגם אלה שבזמן הגזירה (ערב) עמדו במסירות נפש, כשבאו למקום שאפשר לעסוק בתורה ומצוות מתוך הרחבה (בוקר), אין ניכר בהם המסירות נפש שהי' להם מקודם. ואמיתית הענין דנר תמיד (שאין שייך בו שינוי) הוא על ידי עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים יהיו חד עם עצם הנשמה, ויקחו אליך. ובזה מתורצת השאלה הרביעית המובאת באות א.

60) ראה תניא פרק לב.

61) סעיף ד.

62) משלי כ, כז.

63) ראה בהמאמר סט"ו.

59) וראה המשך תער"ב ח"א פס"א, שבראי' ישנם

חילוקי דרגות, וזה שהאמונה היא בכל ישראל בשוה הוא לפי ששרשה הוא התקשרות העצמית שמצד עצם הנשמה (שלמעלה ממולי' חזי').

ועל פי זה יש לבאר (מה שהקשה בסיום סעיף ח') זה שכתית למאור נאמר בכתוב בהמשך לויקחו אליך גו' שהוא החלק בפסוק שמת"ח לפעולה דישראל, אף שכתית למאור הוא פעולה של משה, כי בכתית למאור נכלל גם זה שישראל הם שבורים ונדכאים (כתית) מזה שהם בגלות, דענין זה הוא על ידי עבודתם של ישראל שגם כחות הגלויים שלהם יהיו מתאימים לעצם הנשמה, ובחי' המאור דהנשמה שמתגלית על ידי זה היא עצם הנשמה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, ולכן נאמר כתית למאור בהמשך לויקחו אליך גו'.

יב) והנה הפירוש (בפשטות) בואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך גו' הוא שמשה יצוה את בני ישראל שיקחו אליך גו'. ומזה מובן גם בפנימיות הענינים, דזה שמשה מצוה ומקשר את בני ישראל הוא באופן שממשיך להם נתינת כח גם על ויקחו אליך גו' שהיא העבודה המוטלת עליהם עצמם – העלאת הכוחות הגלויים. וכמו כן הוא בנוגע למשה שבדורנו, כ"ק מורי וחמי אדמו"ר נשיא דורנו, שעבודתו לעורר ולגלות את האמונה שבכל אחד מישראל שמצד עצם הנשמה היא באופן שאחר כך יעבדו עבודתם בכח עצמם, ועד שיהיו נר תמיד שאין שייך בו שינוי גם מצד כחות הגלויים.

ועל ידי זה זוכים בקרוב ממש לגאולה האמיתית והשלימה, שאז יהי' גילוי אלקות גם מצד המטה. ויהי' אז הבאת השמן והדלקת הנרות (ויקחו אליך שמן גו' להעלות נר תמיד) גם בגשמיות, בבית המקדש השלישי, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

לסיכום: ישנן שלוש דרגות בגילוי עצם הנשמה. שתי הדרגות הראשונות נפעלות על ידי משה ורועי ישראל שבכל דור, והדרגה השלישית, הגבוהה מכולן, בני ישראל צריכים להביא אותה בעצמם לידי פועל, ומקבלים לזה הכח ממשה: א. משה ממשיך האמונה בפנימיות בישראל על ידי דעת והשגה באלוקות. ב. רועי ישראל שבכל דור מחזקים את ישראל לעמוד במסירות נפש על קיום התורה ומצוות. ג. בני ישראל עצמם צריכים להתאים את הכוחות הגלויים לעצם ולהיות נשברים ונדכאים מהעדר גילוי אלוקות בגלות, והכח לזה ניתן ממשה.

מאמרים

ד"ה יהי ה'

(עם ביאור ע"י מערכת מכון "ביאורים במאמרי רבינו")

בס"ד. ש"פ קרה, ג' תמוז ה'תשכ"ד*

יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, וידועה השיחה של בעל הגאולה שאמר בג' תמוז תרפ"ז, מיר בעטען בא' השי"ת [אנו מבקשים מהשי"ת], יהי ה' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, השי"ת דאָהל זיין מיט אונז, און וועט זיין מיט אונז [שהשי"ת יהיה אתנו (בתור בקשה), והשי"ת יהיה אתנו (בלשון הבטחה)] כאשר הי' עם אבותינו. וצריך להבין הרי בקשה והבטחה הם ענינים שונים (ולכאורה גם הפכים), ואעפ"כ אומר מיר בעטען בא' השי"ת כו' זאָל זיין מיט אונז און וועט זיין מיט אונז, שהבקשה היא (לא רק זאָל זיין מיט אונז אלא גם) וועט זיין מיט אונז. והגם שתיבת יהי היא לשון בקשה וגם לשון הבטחה, הרי הם לכאורה פירושים (ענינים) שונים, ובהשיחה כולל שני הענינים יחד.

וממשיך בהשיחה, דזה שיהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו (יהי בלשון בקשה וגם בלשון הבטחה) הוא הגם מיר זאיינען דאָך ניט גלייך צו אבותינו [הגם שאיננו שווים לאבותנו]. ויש לומר, שהמקור לביאור זה הוא מה דאיתא במדרש⁴ וכן שלמה אומר לפני הקב"ה מלך שהוא שוכר פועלים והן עושין מלאכתן יפה ונותן להם שכרן מה שבח יש למלך, ואימתי הוא משובח כשישכור פועלים רעים⁵ שאין עושין מלאכתן ונותן להם שכרן וזו היא טובה גדולה וכה"א יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו היינו שיהיה איתנו למרות שאיננו עושים מלאכתנו כמו אבותנו. ומבאר בהשיחה דזה שאין אנו יכולים להידמות לאבותינו הוא כי אבותינו היו בעלי מס"נ בפועל ממש על התורה והמצוות. וצריך להבין, הרי אמירת שיחה זו היתה בקשר עם נסיעתו לגלות קאסטרזאמא, שהגלות (ולפני זה המאסר) הי' בגלל מסירת נפשו בפועל על התורה והמצוות [ויתירה מזו, שגם האמירה דשיחה זו היתה מס"נ בפועל א], ואעפ"כ אומר שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מס"נ.

(3) ע"ד שני הפירושים בואהבת "אחד לשון ציווי שתאחוב אותו. וא' לשון עתיד שתבא האהבה ממילא... אהבה רבה הבאה מלמעלה" (תו"א תשא פו, ג. ובהנסמן בהתוועדויות תשמ"ט ח"ג ס"ע 235).

(4) מדרש תהלים כו.

(5) במדרש תהלים הוצאת באבער "פועלים עצלים". וראה בהשיחה (דג' תמוז תשכ"ד) הביאור דב' הגירסאות.

* יצא לאור בקונטרס ג' תמוז – תש"נ, "לקראת ג' תמוז הבעל"ט, יום צאת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מבית האסורים, שאז הותחלה הגאולה די"ב"ג תמוז... בדד"ח תמוז, שנת ה'תשנ"ו.

(1) מלכים"א ח, נז.

(2) נדפסה בסה"מ קונטרסים ח"א קעה, ב ואילך. לקד"ך כרך ד תרצא, ב ואילך. סה"מ תרפ"ז ס"ע קעה ואילך. ועוד.

ביאורים במאמרי רבינו

נמסרו לגלות וחייבים להכריז שאין מי שיכפה עלינו דעתו בנוגע לתורה ומצוות (ראה במ"מ שנפסמו בחקירת רבנו מס"2).

(א) שיחה זו היתה מס"נ בפועל שהרי הכריז שם כי רק גופותינו נמסרו לגלות ושעבוד מלכויות, אבל נשמותנו לא

ולכאורה יש לומר, דכיון שבקשת בעל הגאולה יהי הוי' אלקינו עמנו היתה (לא רק עבור עצמו אלא גם) עבור כל ישראל, כולל גם אלו אשר בשם ישראל (רק) יכונה, לכן אמר שאינם דומים לאבותינו שהיו בעלי מס'נ בפועל. אבל ביאור זה אינו מספיק, כי בהלשון "מיר זיינען דאך ניט גלייך צו אבותינו" כלל גם את עצמו. ואין לומר דזה שכלל גם את עצמו בכלל אלה שאינם בעלי מס'נ בפועל הוא בדרך ענוה, כי ענין ענוה שייך דוקא בדבר שבערך.

הקשה שתי שאלות: א. למה כלל בבקשה "יהי ה' אלקינו" גם הבטחה? ב. כיצד אמר שאין אנו דומים לאבותינו שהיו בעלי מס'נ, והרי שיחה זו נאמרה עם נסיעתנו לגלות? (הביאור בזה יובא לקמן סעיף ו).

(ב) **והנה** נוסף להדיוקים שבהשיחה צריך ביאור בהלשון יהי הוי' אלקינו עמנו (שבהכתוב עצמו), דלכאורה, לאחר שאומרים הוי' אלקינו, שהוא אלוהה שלנו, ובפרט להמבואר בחסידות¹⁰ שאלקינו פירוש כחינו וחיותינו, מה צורך לבקשה שיהי עמנו. גם צריך להבין אומרו עמנו גו' עם אבותינו, דלשון עם נופל על דבר שהוא טפל להדבר שהוא עמו [כמו יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב⁸, שיורשי הבעל הם טפלים ליורשי האב⁹], ואעפ"כ אומר יהי הוי' אלקינו עמנו גו' עם אבותינו, שהוי' אלקינו הוא טפל אלינו ולאבותינו.

ויש לבאר זה ע"פ הידוע¹⁰ דהטעם על שביראת שמים נאמר לשון אוצר¹¹ ("אוצר של יראת שמים"), הוא, כי כמו שאוצר המלך, אין ביד המלך לעשות אוצר אם לא יקבץ מאחרים, כן היראה (אוצרו של מלך מלכי המלכים הקב"ה) אינה בידי שמים, כמארז"ל¹² הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ויש להוסיף, דהטעם על שהלשון אוצר נאמר ביראה דוקא, הגם שענין זה (שהקב"ה צריך כביכול להאדם) הוא בכל המצוות, כי בכדי שיהי קיום המצוות כדבעי הוא ע"י אהבת ה' או ע"י יראת ה'¹³, ומהחילוקים בין אהבה ליראה הוא¹⁴, דאהבת ה' באה ע"י גילוי אור מלמעלה, ויראת ה' באה (בעיקר) ע"י עבודת האדם. וע"ד יראת מלך בוד', דזה שאנשי המדינה יראים מפני המלך הוא לפי שקיבלו אותו להיות מלך עליהם¹⁵, דקבלת המלכות הוא ע"י העם, שום תשים עליך

10) אוה"ת שבועות ע' צג (מבחי ס"פ תבוא). נ"ך ע' רכב (משל"ה חלק תושב"כ פ' ויגש (ש, א)).

11) ישע"י לג, ו. ברכות לג, ב. ועוד.

12) ברכות שם.

13) ראה תניא פל"ט (נג, ב). ובכ"מ.

14) ראה לקמן ס"ע רכב ואילך.

15) "והרא"י שהרי מלך אחר שלא ממדינתו, אין אימתו ופחדו עליו כו' מפני שלא קיבל אותו למלך עליו" (המשך תרס"ו ע' של).

6) לשון בעל הגאולה במכתבו לחגיגת י"ב י"ג תמוז הראשונה – ט"ו סיון תרפ"ח (נדפס בסה"מ תרפ"ח ע' קמו. ה'ש"ח ע' 263 ואילך. אגרות-קודש שלו ח"ב ע' פ ואילך). וראה לקו"ש ח"ח ע' 329 ואילך. וש"נ.

7) לקו"ת בלק עג, ג. פינחס פ, א. ובכ"מ.

8) יבמות לח, א (במשנה).

9) שם לח, ב. וראה תוספות ישנים יומא פה, ב. פירוש הר"ש למס' טהרות פ"ז מ"ד. תויו"ט אבות פ"ב מ"ב.

מלך¹⁶ ב. ולכן נאמר לשון "אוצר" דוקא על יראה ולא על קיום המצוות בכלל, כיון שדוקא יראה היא על ידי האדם, ואילו קיום המצוות בכלל יכול לבוא גם מאהבה שבאה מלמעלה. ועפ"ז יש לבאר הלשון יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, כי ביראת ה' (שהיא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה¹⁷), העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה (הוי' אלקינו) הוא רק מסייע להאדם, עמנו.

(17) תניא רפמ"א.

(16) שופטים יז, טו.

ביאורים במאמרי רבינו

ההבדל בין אהבה ליראה

ביאור הענין: אהבת ה' היא על ידי "גילוי אור מלמעלה", והיינו שהאהבה נגרמת בגלל המעלות של העליון, שהן מושכות את התחתון לאהוב אותו. ואילו יראת ה' היא על ידי "עבודת האדם", כיון שיראה תלויה בקבלה של התחתון – שהוא יקבל על עצמו (או יכיר) את העליונות של העליון.

הדוגמא שמביא לכך כאן היא מ"יראת מלך": אנשי המדינה חשים "יראת בעלות" מהמלך, כמו עבד החש אימה ופחד מפני אדונו, ואולם יראה זו היא רק כלפי המלך שלהם, אבל אינם חשים תחושה כזו כלפי מלך מדינה שכנה. ואף אם המלך השני ניהן באותן מעלות וסגולות שיש למלך המדינה שלהם. וזה מוכיח כי היראה אינה נובעת מגודל האישיות של המלך (דאם כן היה צריך לחוש אותה תחושה כלפי כל המלכים). אלא היא תלויה בתחתון – בעובדה שהאדם קיבל על עצמו את מלכותו של המלך, ולכן המלך נעשה מקור סמכות המטיל אימה.

ואולם, הדבר שונה בענין האהבה: אדם חש תחושת אהבה כלפי כל מלך מוכשר, וגם אם הוא מלך מדינה אחרת. ועובדה זו מלמדת כי אהבה נובעת מאישיותו של העליון, שגורמת לתחתון להימושך אליו.

וכך בענין אהבת ויראת ה': אהבת ה' נוצרת בגלל מעלות העליון, ואילו יראת בעלות וקבלת עול מהקב"ה, נוצרת רק על ידי האדם.

ואף כי גם אהבת ה' דורשת התבוננות

במעלת העליון ואין הדבר קורה בדרך ממילא, אך ההתבוננות דרושה רק בשביל לגלות לעצמו את מעלות העליון (שקיימות כבר לפני כן) ואז המעלות מושכות אותו מעצמם, ואילו ביראת מלך, האדם צריך ליצור את עצם מציאות המלך המטילה יראה, ובלא זה, המלך אינו מלך עליו.

עד כאן דובר בנוגע ליראת בעלות וקבלת עול מהקב"ה. ואולם עדיין יש לעיין ביחס ליראת רוממות ממעלות הקב"ה: האם גם יראה זו באה על ידי עבודת האדם או שיראה זו באה מלמעלה, בגלל מעלות העליון. משמעות המאמר היא כי יראה בכלל היא על ידי עבודת האדם, כולל יראת הרוממות, ובשלשונה: "מהחילוקים בין אהבה ליראה, ועל דרך יראת מלך", ובעיקר מוכח בסעיף הבא: "היראה באה בעיקר על ידי עבודת האדם... ובפרט יראת המלך". ויש לעיין בזה, דלכאורה יראה זו היא בגלל מעלות העליון (כמו אהבה)?

ואכן, אף שיראה זו היא בגלל מעלות העליון (דלא כמו יראת מלך, שנוצרת בגלל התחתון), הנה היא תלויה בתחתון. והביאור הוא על פי המובא במקומות אחרים בדא"ח (ראה ספר המאמרים תער"ב עמוד שסב וד"ה "והיה עקב")

תשי"א) כי יראת ה' דורשת מהאדם יגיעה בהכרת מעלות העליון – יותר מאשר אהבת ה'. ובשלשונה בספר המאמרים שם: "אהבה באה רק ע"י השגת הענין האלוהי... אבל ביראה אינו מספיק ההשגה לכד, כי אם צריך להיות הרגש הענין יותר וכמו ענין ההכרה...

ביאורים במאמרי רבינו

ג) והנה הטעם על זה שהיראה באה בעיקר ע"י עבודת האדם, יש לומר, כי יראה היא ביטול. ובפרט יראת המלך^ג, שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך^ד, שהביטול דיראה זו קשור עם זה שהוא עבדו של המלך [דטבע העבד הוא שאימת ופחד האדון עליו], שהביטול דעבד הוא ביטול בתכלית, ולכן היא באה ע"י האדם דוקא, כי הפעולה שנעשית באדם ע"י גילוי אור מלמעלה היא כמו דבר נוסף עליו, ולכן השינוי שנעשה בו ע"י זה הוא רק בהציור שלו, אבל לא שינוי בהאדם עצמו, ובכדי שיבוא לביטול בתכלית, ביטול דעבד [שהחילוק בין בן חורין לעבד הוא בעצם מציאותו], הוא ע"י שהאדם עצמו מקבל עליו להיות עבדו של המלך ז'.

ביאר רבנו את הסיבה שיראה היא על ידי עבודת האדם, ובפרט יראת מלך שהיא לגמרי על ידי האדם, דהוא משום שיראה היא ביטול ויראת מלך היא ביטול בתכלית, וזה יבוא רק מעבודת האדם מצד עצמו.

18 סנהדרין כב, א (במשנה). וש"נ.

ביאורים במאמרי רבינו

בלי שהאדם יקבל על עצמו את מלכותו (וכמוכון אין הכוונה שהמלך יכפה את האדם בכה, שהרי זו כפיה ולא בעלות אמיתית)?

אולם, זה גופא צריך הסברה: הדבר היחיד בעולם שזולת אינו יכול לגרום לאדם הוא להיות בעלים עליו. הזולת יכול לגרום לאדם לאהוב אותו ואפילו לירא ממנו יראת הרוממות (אלא שנדרשת לזה גם יגיעה מצד האדם), אבל אינו יכול להכריחו להיות בעלים עליו. וזה גופא טעמא בעי.

ועל כך יפרש בשורות הבאות כי בעלות מלך ענינה "ביטול" האדם, והזולת אינו יכול לפעול כי "ביטול".

ה) מעם ההבדל בין אהבה ליראה

הטעם לכך שיראת ה' היא על ידי עבודת האדם, מבואר במאמר בשני שלכים: א. יראה בכלל היא ביטול. ב. בפרט יראת בעלות וקבלת עול מהמלך, שהיא ביטול בתכלית.

ואכן, המאמר בא להשיב כאן על שתי נקודות: א. מדוע יראת ה' בכלל (יראת הרוממות) תלויה ביגיעה יתירה מצד התחתון (ואף שהיא נובעת מבעלות העליון,

ועל זה צריכים יגיעה יתירה". ואם כן, יראת ה' בכלל תלויה בעבודת האדם יותר מאשר אהבת ה', שבאה רק בגלל מעלות העליון (ראה עוד במילואים).

המורם מכל זה, כי בדבריו במאמר ש"יראה היא על ידי עבודת האדם" – יש שתי רמות: יראת מלך נוצרת מיסודה בזכות עבודת האדם, ואילו יראת הרוממות נוצרת בגלל העליון, אבל תלויה בעבודת האדם, שכיור במעלת העליון.

ויש להוסיף: כיון שהמאמר מדבר על יראה בכלל, יתכן שכן הוא בסוג היראה השלישי – יראת העונש מהקב"ה, וגם יראה זו תלויה בעבודת האדם וצריכה הכרה בחומרת העונש יותר מאשר אהבה (וראה עוד במילואים לביאור ד').

ג

"בפרט יראת מלך"

יש להבין: מה צריך מעם לכך שיראת המלך מוכרחת לבוא על ידי האדם, והרי יראת מלך נובעת מבעלות המלך על האדם, וכיצד ייעשה המלך מקור סמכות על האדם

ויש לומר שעד"ז הוא במס"נ, דכיון שמס"נ הוא ביטול בתכלית, ובפרט כשהמס"נ היא על ענינים כאלה שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם¹⁹ שבוודאי היא בטול בתכלית ה', לכן היא (בעיקר) י לא ע"י גילוי אור

(19) וראה כס"מ הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד.

ביאורים במאמרי רבינו

כה עמוק אצלו. מה שאין כן אחבה ויראת הרוממות, שהן רק שינוי הצורה, יכולות להיגרם על ידי העליון, שכן הזולת יכול להשפיע על הציור של האדם (אלא שבכל זאת, ביראה נדרשת יותר יגיעה מהאדם בכדי להכיר אכן במעלות העליון, כיון שסוף סוף יראה היא נגד הנטיה הטבעית שלו, כנ"ל).

(ה) מס"נ בשאינו מחוייב למסור נפשו כלומר: אף שאין חיוב להניח תפילין (למשל) מתוך מסירות נפש, אבל בוודאי זו מצוה ורצון ה' שיעשו זאת (ראה כס"מ שציוין בהערת רבנו 19). וכיון שהוא בטל בתכלית כלפי ה', לכן מספיק לו רצון ה' בכדי למסור נפשו על זה.

(ו) (בעיקר) על ידי עבודת האדם כאשר מדבר כאן על מס"נ וביטול בתכלית, כתב כי היא על ידי עבודת האדם ומכנים בסוגריים את המילה "בעיקר" על ידי עבודת האדם. והיינו שהיא רובה ככולה על ידי עבודת האדם. וכן כאשר דיבר לעיל סעיף ב' על יראת ה' והביא דוגמא מיראת מלך, כתב את ה"בעיקר" רק בסוגריים. אבל כאשר מדבר לעיל תחילת אות ג' על יראת ה' בכלל (יראת הרוממות) כתב "בעיקר" בלא סוגריים. והיינו שיראת ה' בכלל באה רק בעיקר על ידי עבודת האדם, אבל שיעור גדול ממנה בא מלמעלה.

וכל זה מתאים עם מהלך הדברים שביארנו בהערות הקודמות כי יראת מלך וביטול בתכלית נוצרים מיסודם על ידי האדם,

על דרך אחבה, ראה בארוכה בביאור ב'). ב. מדוע יראת בעלות וקבלת עול נוצרת מיסודה על ידי האדם ולא מתעוררת כלל מהעליון. ועל כך מבאר:

א. יראה בכלל, כמו יראת הרוממות, היא תנועה של כיווץ המציאות, "ביטול", וזו תנועה מנוגדת לנטיה הטבעית של האדם להיות מציאות. וכיון שכן, התעוררות היראה דורשת מהאדם יגיעה יתירה להכיר ולהרגיש במעלות העליון, עד שהוא מוכרח לירא מהם. אחבה, לעומת זאת, היא תנועה של מציאות והתפשטות (שנוחה לאדם ורוצה בה), ולכן די בהתבוננות (וראה במילואים לגבי יראת העונש).

ב. יתר על זה היא יראת מלך, שהיא ביטול בתכלית ולא רק ב"צורה" ציורן שלו, ולכן נדרש כי האדם יעורר את עצם מציאות היראה, ובלא שיהליט לקבל על עצמו את מלכות המלך, לא תהיה בכלל מציאות מלך שתטיל עליו אימה.

כלומר: בעוד שאדם האוחב את ה' נשאר מציאות וכל השינוי הוא בציור שלו – שקודם אהב את עניני העולם ועכשיו אהב את ה', ועל דרך זה אדם הירא מרוממות מעלות חקב"ה, עדיין הוא בן חורין וכל השינוי הוא בציור שלו, שקודם החזיק רק מעצמו ועכשיו מבין שיש מציאות יותר גדולה ממנו – הנה ביראת המלך הוא מאבד את מציאותו ונעשה עבד וקנין של המלך (ביטול החומר).

וכיון שכן, יראת מלך יכולה להיווצר רק מהאדם עצמו. כיון שרק האדם עצמו, יכול לפעול בתוכו שינוי כה גדול של ביטול מציאותו, אבל הזולת אינו יכול לגעת במקום

ביאורים במאמרי רבינו

מלמעלה אלא ע"י שהאדם מוסר את נפשו היינו שהחליט מצד עצמו למסור נפשו. ועפ"י יובן עוד יותר שהבקשה והתפלה דבעל הגאולה (בהשיחה דג' תמוז) היתה בלשון הכתוב יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר ה' עמ אבותינו, כי דיבר אז בענין העבודה דמס"נ, ובזה עצמו בכ"כ ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם שבאה (בעיקר) מהאדם עצמו, וכיון שבהעבודה דמס"נ העיקר הוא עבודת האדם, והגילוי אור מלמעלה הוא מסייע לעבודת האדם, לכן התחיל בקשתו ותפלתו (בלשון הכתוב) יהי הוי' אלקינו עמנו.

לסיכום: כשם שיראת מלך באה דוקא על ידי עבודת האדם, משום שהיא ביטול בתכלית, כך מס"נ באה דוקא על ידי עבודת האדם, משום שהיא ביטול בתכלית. ובפרט מס"נ על ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם. (ולכן התחיל השאלה והבקשה בלשון "עמנו").

מכאן יבאר רבנו צד שני, כי השלמות דעבודת האדם היא כשניכר ביטולו לקב"ה. (ד) והנה לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים. כדרשת רז"ל²⁰ עה"פ²¹ והתייצבו שם עמך, עמך בדומין לך. דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל (כנ"ל סעיף ב), מ"מ, יש לו דמיון להעיקר. ועד"ז הוא בלשון את, שמורה על דבר טפל כדרשת רז"ל²² עה"פ²³ את בשרו את הטפל לבשרו, ומ"מ הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל²⁰ עה"פ²⁴ ונשאו אתך, אתך בדומין לך. ומבואר בספרי דקדוק²⁵, דהטפל המרומז בלשון את הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם²⁶. ועפ"י, בלשון את עיקר ההדגשה הוא שהדבר (שאומרים עליו את) הוא רק טפל, ובלשון עם עיקר ההדגשה הוא על הדמיון דשני הדברים. ומזה מובן, שעיקר ההדגשה ביהי הוי' אלקינו עמנו הוא לא שהוי' אלקינו הוא טפל כביכול לאדם, אלא הדמיון כביכול

26) ועפ"י יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (בהעלותך יא, טז-יז), שבתחלת הענין כתיב "ולקחת אותם אל אוהל מועד והתייצבו שם עמך", ולאח"י "ונשאו אותך במשא העם" – כי כשנכנסו לאוהל מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) שוין*, ולכן נאמר "עמך". משא"כ ב"ונשאו במשא העם" נרגש יותר שהם רק טפלים למשה – "אתך".

20) קידושין עו, ב. סנהדרין לו, ב. הוריות ד, ב.
21) בהעלותך יא, טז.
22) פסחים כב, ב. וראה גם ברכות לו, ב "את פריו – את הטפל לפריו".
23) משפטים כא, כח.
24) יתרו יא, כב.
25) ראה בארוכה בהשיחה דג' תמוז תשכ"ד.

(*) להעיר מקידושין מג, א (ובפרש"י שם). דאורי' מורד במלכות ה' מפני שקרא לזאת אדון בפני המלך. אלא שאי"ז דומה ממש לנדר"ד. כי המדובר בכתוב הוא בענין כניסתם לאהל מועד "לשמוע דיבור מפי הקב"ה" לפני שר' הדיבור. ולכן נאמר "עמך". שגם "עמך" מורה על טפל אלא שאינו טפל כ"כ כהטפל ד"את".

ביאורים במאמרי רבינו

מדבר על העבודה במס"נ וכותב ש"העיקר הוא עבודת האדם" בלא סוגריים. אמנם בשני המקומות הללו מדבר על תיבת "עמנו" בפסוק, ומבאר שיש בו עיקר ומפל, וכמובן שבפסוק אין שייך עיקר בסוגריים).

ואילו יראה בכלל, נוצרת על ידי העליון ורק תלויה ביגיעה יתירה מצד התחתון (ובכל זאת היא בעיקר על ידי עבודת האדם, לעומת האהבה שהיא לגמרי על ידי העליון). (יצוין כי (בסוף אות ב' ו) בסוף האות הזו

ש"פ אחרי, מבה"ח אייר ה'תשמ"ו

שביניהם. ויש לומר, שהדמיון שביניהם הוא בהענין דעיקר וטפל. דכמו שהשלימות דעבודת האדם בכלל היא כשהעבודה שלו היא בכח עצמו²⁷, שלכן הוי' אלקינו הוא טפל כביכול להאדם (כנ"ל סעיף ב), עד"ז הוא לאידך, שהשלימות דעבודת האדם היא כשעבודתו [גם העבודה בכח עצמו בקיום המצוות בכלל, וגם העבודה דמס"נ, כולל גם המס"נ על ענינים שע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו עליהם] היא לא מפני שהוא רוצה לעבוד את ה' כמו הפירוש הרגיל ד"בכח עצמו", שעושה זה בגלל שהוא רוצה לעבוד ה', אלא מפני שהוא בטל לאלקות. דכיון שביטולו להקב"ה הוא ביטול בתכלית שהוא אינו קיים אלא רק מצוות הקב"ה, לכן, כל מצוה ומצוה (גם כשע"פ דין אין מחוייב למסור נפשו על זה) היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, אפילו כשקיומה הוא ע"י מס"נ י.

ויש להוסיף, דע"י הביטול לאלקות, מיתוסף גם בהמס"נ²⁸. דכאשר המס"נ שלו היא מפני שהוא רוצה והחליט לקיים ציווי הקב"ה גם כשצריך לזה מס"נ, הרי יש אצלו נתינת מקום שאפשר להיות גם באופן אחר, וזה שבפועל הוא עומד במס"נ הוא רק מפני שהחליט כן. משא"כ כשהמס"נ שלו היא מפני ביטולו להקב"ה שהוא אינו קיים אלא רק מציאות המצוה, שלכן כל מצוה שצוה הקב"ה היא אצלו באופן שאין שייך כלל שלא לקיימה, הרי אז אין נתינת מקום כלל שיהי' באופן אחר.

אם כן, השלמות דעבודת האדם היא, שמצד אחד עובד את הקב"ה מצד עצמו (ולא מצד גילוי מלמעלה), ומצד שני, הוא בטל לקב"ה בתכלית (ולא שהוא רוצה לעבוד את הקב"ה).

מצד הביטול. ושע"י הביטול מיתוסף גם בהפועל דמס"נ, ככפנים.

27) ראה המשך תרס"ו ע' שיט. ובכ"מ.
28) ובפרטיות, שני ענינים בזה: דכיון שענין המס"נ הוא ביטול, הרי אמיתית ענין המס"נ הוא כשהמס"נ הוא

ביאורים במאמרי רבינו

ה' ועובד אפילו כשאין מחוייב בזה, אבל איך זה כאשר הוא רק מקבל עול?

ועל זה מבאר רבינו דכיון שהוא בטל בתכלית, הרי הוא אינו קיים, אלא רק מציאות המצוה (היינו לא שהוא קיים ומכריח עצמו בביטול דקבלת עול, אלא הוא בטל בתכלית ואינו קיים). ולכן ברנע שיודע כי הקב"ה רוצה בזה ויש מצוה כזו (ואף שאינו מחוייב, ראה לעיל ביאור ה'), הוא ממחר לקיימה.

י) בביטול בתכלית, אין שייך שלא לקיים איזו מצוה

הוספת השורות האחרונות "דכיון וכו'" היא לתרץ שאלה פשוטה: אם סיבת עבודתו אינה בגלל רצונו (ככפנים), הרי היא בגלל שהקב"ה בעל הבית עליו ובטל ומקבל עול. אמנם לא מובן, כיצד אדם כזה יבוא לקיים דבר שאינו מחוייב על זה והרי כשהוא בביטול דקבלת עול, הוא מקיים רק מה שמצווים אותו? ומילא אם הוא רוצה לעבוד את ה', הרי הוא מחפש הזדמנויות לעבוד את

ביאורים במאמרי רבינו

ה) וזהו יהי הוי' אלקינו עמנו והוסיף כאשר הי' עם אבותינו, דבעבודת האבות מודגשים שני ענינים הנ"ל. שקיימו כל התורה עד שלא ניתנה²⁹, דבזה מודגש שעבודתם היתה (לא מפני הציווי מלמעלה, אלא) בכח עצמם. ואעפ"כ היו בתכלית הביטול, דהאבות הן הן המרכבה³⁰. וביטול המרכבה להרוכב הוא ביטול בתכלית. דביטול המרכבה להרוכב הוא לא מצד הרצון דהמרכבה (שרוצה להיות בטיילה להרוכב ומרכבה אליו), אלא מצד הרוכב. וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות, לכן, מבקשים יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו, שהענין דיהי הוי' אלקינו עמנו, הביטול שלנו לאלקות, יהי' כאשר הי' עם אבותינו, ביטול דמרכבה. הוסיף כאן ביאור בפסוק "יהי ה' אלקינו עמנו", (דלא רק שיהיה "עמנו" מלשון טפל, דהיינו כסיוע לעבודת האדם, אלא) שיהיה "עמנו" מלשון **דמיון**, דהיינו שהביטול שלנו לאלקות יהיה בגלל הקב"ה. כמו שהיה הביטול דאבותנו, ביטול דמרכבה.

ו) **ועפ"ז יש לבאר מה שאמר בעל הגאולה** "מיר זאיינען דאָן ניט גלייך צו אבותינו, וועלכע זיינען געווען בעלי מס"נ בפועל", שכלל גם עצמו בזה, כי אמיתית הענין דמס"נ הוא כשהמס"נ הוא מצד הביטול (כנ"ל סעיף ד), וכיון שבביטול יש כו"כ דרגות (כנ"ל סעיף ה), לכן, שייך שיאמר על עצמו (מצד ענוה) שחסר לו בענין המס"נ וזה תשובה על שאלה הא', שאמר שאנחנו איננו כמו אבותנו. **ועפ"ז יש לבאר גם מה שאומר בהשיחה שבהבקשה יהי הוי' אלקינו עמנו** נכלל גם הפירוש דיהי לשון הבטחה (וועט זיין מיט אונז), כי זה שתפלה (בקשה) והבטחה הם שני ענינים שונים הוא כי תפלה היא בקשת האדם והבטחה היא מלמעלה, וגם בצדיקים, כאשר הם מציאות (בדקות עכ"פ), תפלה והבטחה הם שני ענינים. דהבטחת הצדיק היא בשליחותו של הקב"ה, ותפלת הצדיק היא בקשת הצדיק עצמו. משא"כ כשהצדיק הוא באופן שגם העבודה שלו בכח עצמו (שהיא לכאורה "מציאות") היא בתכלית הביטול, אזי גם בהתפלה (בקשה) שלו יש גם ענין ההבטחה.

ויש להוסיף, דמעין זה (שגם המציאות היא בביטול) המשיך גם בהמקושרים ושייכים אליו. ע"י שהשריש בהם מס"נ גם על ענינים שע"פ דין (ציווי דלמעלה) אין מחוייב למסור נפשו עליהם (מס"נ מצד האדם) ושגם המס"נ על ענינים אלו תהי' באופן שאין שייך כלל באופן אחר (מס"נ מצד האלקות). ולכן זה שבהבקשה דבעל הגאולה כלול גם ענין ההבטחה הוא גם מצד המקבלים.

ותקויים ההבטחה יהי הוי' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, ולכל בני ישראל יהי' אור³¹ ברוחניות ובגשמיות³².

(32) לשון בעל הגאולה בסיום השיחה דג' תמוז תרפ"ז.

(29) ראה יומא כח, ב. קידושין פב, א (במשנה).

(30) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו.

(31) ע"פ לשון הכתוב בא יב, כג.

מילואים

האהבה חייבת התבוננות? אמנם אין זה קשה, כיון שכל היגיעה המדוברת כאן היא כאשר אלוקות רחוקה מהאדם, ולכן נדרשת יגיעה יתירה (מאשר באהבה) בכדי לקרב אותה אל האדם. אמנם באותם בני אדם שאלוקות קרובה אצלם מצידה, וכמו שהוא אצל כל יהודי בעשרת ימי תשובה ("קראוהו בהיותו קרוב"), הרי בוודאי שחשים בנקל יותר יראת ה' (מאשר אהבת ה'), כיון שקירבת המלך גורמת באופן טבעי ליראה ופחד.

לביאור ד': מהאמור כאן, יש לבאר לגבי יראת העונש (ראה סוף ביאור ב'): יראת העונש היא כיוון המציאות שלו, ולכן זו סיבה שגם יראת העונש דורשת יגיעה מסוימת להכיר ולהרגיש בעונש. עם זאת, יראה זו אינה "ביטול", כיון שאדם זה אינו מתבטל, אלא אדרבה דואג למציאות שלו שלא תיפגע מהעונש. וכיון שכן, אינה מצריכה יגיעה יתירה כמו יראת הרוממות, שהיא **ביטול** ונגד הנטיה הטבעית של האדם להיות מציאות.

לסיכום, יש בזה ד' דרגות: א. אהבה מצריכה התבוננות לבד במעלות העליון. ב. יראת העונש מצריכה קצת יגיעה בהכרת והרגשת העונש. ג. יראת הרוממות מצריכה יגיעה יתירה בהכרת מעלות העליון. ד. יראת מלך תלויה לגמרי בעבודת האדם.

לביאור ב': בביאורים כתבנו כי "אהבה באה ע"י גילוי אור מלמעלה" פירוש, שאהבה נגרמת בגלל מעלות העליון, ואילו "יראה היא ע"י עבודת האדם" פירוש, שיראה תלויה ביגיעה יתירה מצד האדם, ואילו יראת מלך נוצרת מיסודה על ידי האדם. אולם, בהשקפה ראשונה יתכן לפרש בדרך אחרת, כי "גילוי אור מלמעלה" פירוש, שאהבה יכולה להיווצר על ידי אתערותא דלעילא, ואילו "עבודת האדם" פירוש, שיראה תתעורר רק על ידי אתערותא דלתתא.

אמנם לכאורה אין זה נכון. כיון שמוכח במקומות אחרים בדא"ח (קונטרס העבודה עמוד 18) להיפך מזה, כי אהבה **חייבת** התבוננות, ואילו יראה יכולה להיות אצל בני אדם באופן טבעי מתולדתם. ואם כן מוכח כי אהבה לא נעשית בדרך אתערותא דלעילא. אלא נכון יותר כדברנו, כי גם אהבה צריכה התבוננות, ורק שהתבוננות דאהבה מגלה את מעלות העליון והמעלות גורמות לאהבה, ואילו יראה צריכה יגיעה יתירה וגם גורמת את עצם מלכות המלך המטילה יראה.

ואין להקשות קשיא דומה על דברנו, כיצד אומרים שיראה דורשת יגיעה יתירה מאהבה, והרי הובא כאן כי יש בני אדם שנולדים עם יראה טבעית בתולדתם, ואילו

משניות

ברכות פרק א

(א) מאימתי קורין את שמע בערבית. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, עד חצות. רבן גמליאל אומר, עד שיעלה עמוד השחר. מעשה שבאו בניו מבית המשטה, אמרו לו, לא קרינו את שמע. אמר להם, אם לא עלה עמוד השחר, חייבין אתם לקרות. ולא זו בלבד, אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות, מצותן עד שיעלה עמוד השחר. הקטר חלבים ואברים, מצותן עד שיעלה עמוד השחר. וכל הנאכלין ליום אחד, מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אם כן, למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה:

עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל: מעשה שבאו בניו מבית המשטה - בני רבן גמליאל שמעינהו לרבנן דאמרי עד חצות, והכי קאמרי ליה הא דפליגי רבנן עלך דוקא קאמרי עד חצות ותו לא ויחיד ורבים הלכה כרבים, או דלמא רבנן כוותך סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. ואמר להו רבנן כוותי סבירא להו והאי דקאמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה וחייבים אתם לקרות: ולא זו בלבד - כולה מלתא דרבנן גמליאל הוא דאמר לבניו: הקטר חלבים - של קרבנות: ואיברים - של עולת תמיד של בין הערבים שנוקר דמו ביום, מצוה להעלות הנתיחים כל הלילה דכתיב (ויקרא ו') היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר: וכל הנאכלין ליום אחד - כגון תודה וחטאת ואשם וכיוצא בהם שהם נאכלים ליום ולילה, זמן אכילתן עד שיעלה עמוד השחר והוא המביא לידי נותר: אם כן למה אמרו חכמים עד חצות - בק"ש ובאכילת קדשים, אבל בהקטר חלבים ואיברים לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט ליה הכא אלא להודיע שכל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה: כדי להרחיק את האדם מן העבירה - שלא יבא לאכלן אחר שיעלה עמוד השחר ויתחייב כרת, וכן בק"ש שלא יאמר עדיין יש לי שהות ותעבור עונתה:

משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן - כהנים שנטמאו וטבלו אין יכולים לאכול בתרומה עד שיעריב שמשן דהיינו צאת הכוכבים. והא דלא תני משעת צאת הכוכבים מלתא אנב אורחיה קמ"ל שאם נטמאו הכהנים בטומאה שטהרתן תלויה בקרבן כגון זב ומצורע אין הכפרה מעכבתו מלאכול בתרומה דכתיב (ויקרא כב) ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים, ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה: עד סוף האשמורה הראשונה - שליש הראשון של לילה שהלילה נחלקה לשלשה משמרות. ומשם ואילך לא מקרי תו זמן קריאת שמע דשכיבה, ולא קרינא ביה בשכבך. ומקמי צאת הכוכבים נמי יממא הוא ולא זמן שכיבה. והמקדמים וקורין קריאת שמע של ערבית מבעוד יום, סומכים אהא דר' יהודה דאמר לקמן בפרק תפלת השחר תפלת המנחה עד פלג המנחה, שהוא שעה ורביע קודם הלילה. וק"ל דעבד כר' יהודה עבד ומיד כשכלה זמן המנחה מתחיל זמן קריאת שמע של ערבית: עד שיעלה עמוד השחר - דכל הלילה מקרי זמן שכיבה והלכה כרבנן גמליאל שגם חכמים מודים לו ולא אמרו עד חצות אלא כדי להרחיק את האדם מן העבירה. ומיהו לכתחילה משהגיע עונת קריאת שמע של ערבית דמתניתין דהיינו מצאת הכוכבים אסור לסעוד וכל שכן לישן

(ב) מאימתי קורין את שמע בשחרית. משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר, בין תכלת לכרתי. (וגומרה) עד הגז החמה. רבי יהושע אומר, עד שלש

שָׁעוֹת, שָׁכַן דֶּרֶךְ בְּנֵי מְלָכִים לַעֲמוֹד בְּשֵׁלֶשׁ שָׁעוֹת. הַקּוּרָא מִכָּאן וְאֵילָךְ לֹא הַפְסִיד, כְּאָדָם הַקּוּרָא בַתּוֹרָה:

במשנה כך וכך שעות ביום על דרך זה אתה צריך לחשב ולדון. זו הבנתי מפירושי הרמב"ם ונתקבל לי. וטעמא דרבי יהושע דאמר עד שלש שעות ביום שכן דרך בני מלכים שאין עומדין ממטתן עד סוף שעה שלישית ורחמנא דאמר ובקומך עד שעה שכל בני אדם עומדים ממטתם קאמר והלכה כרבי יהושע, ומיהו לכתחלה צריך לכיוון לקרות ק"ש עם הנץ החמה כמו שהיו הותיקים עושים: לא הפסיד - כלומר לא הפסיד מלברך לפניו ולאחריה, אלא אף על פי שעברה עונתה קורא ומברך לפניו ולאחריה: כאדם שקורא בתורה - אף על פי שלא יצא ידי חובת ק"ש בעונתה יש לו קבול שכר כקורא בתורה:

בין תכלת ללבן - בין חוטי תכלת לחוטי לבן שבציצית. פירוש אחר גיזת צמר שצבעה תכלת ויש בה מקומות שלא נקלט הצבע יפה ונשאר לבן: בין תכלת לכרתי - צבע התכלת קרוב לגוון של כרתי כרישין שקורין פורוש בלע"ז: עד שלש שעות - ביום עד סוף שעה שלישית שהוא רביע היום בזמן שהימים והלילות שווים. ולעולם זמן קריאת שמע הוא עד רביע היום בין שהימים ארוכים בין קצרים. וכן הא דתנן לקמן [פ"ד מ"א] תפלת השחר עד ארבע שעות ביום היינו עד שלש היום, וארבע שעות דנקט לפי ששליש היום הוא ארבע שעות בזמן שהימים והלילות שווין. וכל מקום שנזכר

(ג) בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים, בְּעֶרְבַּי כָּל אָדָם יֵטֹו וְיִקְרְאוּ, וּבִבְקָר יַעֲמִדוּ, שְׁנֹאֲמַר (דברים ו) וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ. וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים, כָּל אָדָם קוֹרֵא כְּדֶרֶכּוֹ, שְׁנֹאֲמַר (שם) וּבִלְכֹתְךָ בְּדֶרֶךְ. אִם כֵּן, לָמָּה נֹאמַר וּבְשִׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ, בְּשָׁעָה שֶׁבֵּנִי אָדָם שׁוֹכְבִים, וּבְשָׁעָה שֶׁבֵּנִי אָדָם עוֹמְדִים. אָמַר רַבִּי טַרְפוֹן, אֲנִי הֵייתִי בָּא בְּדֶרֶךְ, וְהֵטִיתִי לְקִרְוֹתַי, כְּדִבְרֵי בֵּית שְׁמַאי, וְסִכַּנְתִּי בְּעֶצְמִי מִפְּנֵי הַלֶּסְטִים. אָמְרוּ לוֹ, כְּדִי הֵייתִי לְחוֹב בְּעֶצְמְךָ, שְׁעַבְרְתָּ עַל דְּבָרֵי בֵּית הֵלֵל:

יטו - על צדיהם, דכתיב בשכבך דרך שכיבה: יעמדו - דכתיב ובקומך דרך קימה: כדרכו - בין בקימה בין בשכיבה בין בהליכה: כדי היית - ראוי היית ליהרג, ואם היית מת היית מתחייב בנפשו:

(ד) בַּשַּׁחַר מְבָרַךְ שְׁתֵּים לְפָנֶיהָ וְאַחַת לְאַחֲרֶיהָ, וּבְעֶרְבַּי שְׁתֵּים לְפָנֶיהָ וְשְׁתֵּים לְאַחֲרֶיהָ. אַחַת אֶרְכָּה וְאַחַת קְצָרָה. מְקוֹם שֶׁאָמְרוּ לְהֶאָרִיד, אֵינוֹ רִשְׁאֵי לְקַצֵּר, לְקַצֵּר, אֵינוֹ רִשְׁאֵי לְהֶאָרִיד. לְחַתֵּם, אֵינוֹ רִשְׁאֵי שֶׁלֹּא לְחַתֵּם. וְשֶׁלֹּא לְחַתֵּם, אֵינוֹ רִשְׁאֵי לְחַתֵּם:

בברוך וחזרת בברוך וכן מעריב ערבים אבהה קצרה שחזרת בברוך ואינה פותחת בברוך: לחתום - בברוך: שלא לחתום - כגון ברכת הפירות וברכת המצות:

שתים לפניו - יוצר אור ואבהה: ואחת לאחריה - אמת ויציב: ועבר - מברך: שתים לפניו - מעריב ערבים ואבהה עולם: ושתים לאחריה - אמת ואמונה והשכיבונו: אחת ארוכה ואחת קצרה - אשתים שלפניה קאי, יוצר אור ארוכה שפותחת

ה) מִזְכִּירִין יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילוֹת. אָמַר רַבִּי אֱלֶעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה, הָרִי אֲנִי כְּבֹן שְׁבַעִים שָׁנָה, וְלֹא זָכִיתִי שֶׁתֵּאֱמַר יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלִילוֹת, עַד שֶׁדִּרְשָׁה בֶן זֹמָא, שְׁנֵאמַר (דברים טז) לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ. יְמֵי חַיֶּיךָ, הַיָּמִים. כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ, הַלֵּילוֹת. וְחֻכָּמִים אוֹמְרִים, יְמֵי חַיֶּיךָ, הָעוֹלָם הַזֶּה. כָּל (יְמֵי חַיֶּיךָ), לְהָבִיא לִיְמוֹת הַמָּשִׁיחַ:

ממש אלא שהלבינו שערותיו יום שמינו אותו נשיא כדי שיראה זקן וראוי לנשיאות, ואותו היום דרש בן זומא מקרא זה: ולא זכיתי - לא נצחתי לחכמים. ודומה לו בש"ס בפ' בנות כותים [לח ב] בהא זכנהו ר' אלעזר לרבנן כלומר נצחם:

מזכירין יציאת מצרים בלילות - פרשת ציצית אומרים אותה בק"ש של ערבית ואף על פי שאין לילה זמן ציצית דכתיב וראיתם אותו פרט לכסות לילה אומרים אותה בלילה מפני יציאת מצרים שבה: כבן שבעים שנה - הייתי נראה זקן. ולא זקן

שבת פרק כא

א) נוטל אדם את בנו והאבן בידו, וכלכלה והאבן בתוכה. ומטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה ועם החלין. רבי יהודה אומר, אף מעלין את המדמיע באחד ומאָה:

שאי אפשר להשתמש בכלכלה בלא האבן: תרומה טמאה עם הטהורה ועם החולין - אגב הטהורה ואגב החולין. אבל טמאה באנפי נפשה לאו בת טלטול היא: אף מעלין את המדמיע באחד ומאָה - סאה של תרומה שנפלה במאה סאים של חולין, מותר להעלותה לסאה של תרומה מהן בשבת ויהיו כולן חולין ומותרין לזרים, ולא אמרינן מתקן הוא, דתרומה שנפלה בחולין חשבינן לה כאילו מונחת לבדה ואינה מעורבת, וכשעולה באחד ומאָה התרומה עצמה שנפלה עולה הילכך לאו מתקן הוא. ואין הלכה כרבי יהודה:

נוטל אדם את בנו - בחצר והאבן בידו ולא אמרינן דמטלטל לאבן: כלכלה - סל: והאבן בתוכה - והוא שיהיו פירות בסל, שאם אין בו פירות נעשה בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו. וצריך נמי שיהיו בתוכו פירות שאם ישליכם בארץ ימאסו, כגון תותים וענבים וכיוצא בהם, אבל אם היו בו פירות כגון אגוזים ושקדים מנער את הפירות והם נופלים. ופירות הנמאסים נמי כגון תותים וענבים אם אפשר לסלקם לצדי הכלכלה ולנער האבן לבדה ולהשליכה אסור לטלטלה עם האבן. ומתניתין איירי כגון שנפחת מצדי הכלכלה או שוליה והאבן דופן לה

ב) האבן שעל פי החבית, מטָה על צדה והיא נופלת. היתה בין החביות, מגביהה ומטָה על צדה והיא נופלת. מעות שעל הכר, נוער את הכר והן נופלות. היתה עליו לשלשית, מקנחה בסמרטוט. היתה של עור, נותנין עליה מים עד שתכלה:

מטה על צדה - מטה החבית על צדה אם צריך ליטול מן היין והאבן נופלת ולא יטול אותה בידים: היתה בין החביות - ומתירא שלא תפול האבן על החביות ותשברם מגביהה לחבית כולה ומסלקה מבין החביות ושם מטה אותה על צדה: נוער את הכר והן נופלות - כשהוא צריך לכר ואינו צריך למקום הכר, אבל אם צריך למקומו מגביה הכר עם המעות שעליו. ולא אמרו אלא כששכח המעות על הכר מערב שבת, אבל הניחן שם במתכוין נעשה הכר

בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו ולא לנער המעות שעליו: לשלש - דבר של טנוף כגון רוק או רעי או צואה: מקנחה בסמרטוט - ולא יתן עליה מים, דסתם כר של בגד הוא, ובגד שרייתו במים זהו כבוש: היתה - על כר: של עור - דלאו בר כבוש הוא: נותן עליה מים - עד שתכלה ותלך הלשלשה. אבל כבוש ממש לא, דהואיל וסתם כרים וכסתות רכים ניהו שייך בהו כבוש בעורות רכים, ומיהו שרייתן לא זהו כבוש:

ג) בית שמאי אומרים, מגביהין מן השלחן עצמות וקלפין. ובית הלל אומרים, נוטל את הטבלה כלה ומנערה. מעבירין מלפני השלחן פרוירין פחות מפזית ושער של אפונין ושער של עדשים, מפני שהוא מאכל בהמה. ספוג, אם יש לו עור בית אחיזה, מקנחין בו, ואם לאו, אין מקנחין בו. (וחכמים אומרים) בין כך ובין כך, נטל בשבת, ואינו מקבל טמאה:

ב"ש אומרים מגביהין מעל השלחן עצמות וקלפין - בגמרא קאמר שאין אנו סומכים על משנתנו כמות שהיא שנויה, אלא מוחלפת השטה, שבת הלל אומרים מגביהין מעל השלחן עצמות וקלפין, וב"ש אומרים מסלק את הטבלא שיש עליה תורת כלי אבל לא יטלטל העצמות והקלפין בידים, דב"ה כר"ש וב"ש כר' יהודה. ומיהו לא שרו ב"ה אלא בעצמות וקלפין דחזו למאכל בהמה אף על גב דלא חזו למאכל אדם, אבל אי לא חזו אף למאכל בהמה מודו ב"ה דאסורים לטלטל, דבכה"ג אפילו ר"ש

מודה: מעבירין מעל השלחן פחות מכזית - אפילו פחות מכזית וטעמא כדמפרש בסמוך שהן ראויין למאכל בהמה: ושער של פולין - שריביסים שהקטנית גדל בהן: עור בית אחיזה - בית אחיזה של עור שיאחזו בו: אין מקנחין בו - שכשאוהו נסחט בין אצבעותיו והוי פסיק רישיה ולא ימות דמודה ביה ר"ש: בין כך ובין כך - בין יש לו בית אחיזה בין אין לו בית אחיזה ניטל בשבת כשהוא נגוב: ואינו מקבל טמאה - דאינו לא כלי עץ ולא בגד ולא שק ולא מתכת:

שבת פרק כב

א) חבית שנשברה, מצילין הימנה מזון שלש סעודות, ואומר לאחרים, בואו והצילו לכם, ובלבד שלא יספג. אין סוחטין את הפרות להוציא מהן משקין, ואם יצאו מעצמן, אסורין. רבי יהודה אומר, אם לאוכלין, הוציא מהן מתה, ואם למשקין, הוציא מהן אסור. חלות דבש שרסקן מערב שבת ויצאו מעצמן, אסורין. ורבי אליעזר מתיר:

בכלי אחד אמרו בפרק כל כתבי דכמה דבעי מציל:

מצילין מזון ג' סעודות - ואפילו בכלים הרבה, דאילו

לכם - כל אחד מזון ג' סעודות: ובלבד שלא יספוג - שלא ישים ספוג לשאוב היין ולחזור ולהטיף, ואף על פי שיש לספוג בית אחיזה דליכא חשש סחיטה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ואפילו ליקח בידו שמן ודבש שהן עבים ונדבקים ולקנח ידו בשפת הכלי אסור, שלא יעשה כמעשה חול: אין סוחטין את הפירות - דה"ל מפרק תולדה דדש: אסורין - גזירה שמא יסחוט לכתחלה: ר"י אומר אם לאוכלין - היו אותן פירות מכונסים, היוצא מהן מותר, ולא נוחא ליה במה שזבו וליכא למגור בהו שמא יסחוט: ואם למשקין - היו מכונסין דניחא ליה במאי דנפק

מנייהו, היוצא מהן אסור, גזירה שמא יסחוט. ובזיתים וענבים מודה ר"י לחכמים דאע"ג דכנסן לאוכלים היוצא מהן אסור, כיון דדרךן לסחיטה קיימי כי אתו לדידי משקה יחייב דעתיה בהכי. ובשאר מיני פירות מודים חכמים לר"י, כיון דלאו דרכן לסחיטה. לא נחלקו אלא בתותים ורמונים, דרבי יהודה מדמה להו לשאר פירות וחכמים מדמו להו לזיתים וענבים. והלכה כר"י: חלות דבש - כשהן מרוסקים זב הדבש מעצמו מתוך השעוה ואין דרך לסחוט, הילכך ר"א מתיר, וחכמים אוסרים גזרו אטו שאין מרוסקין. והלכה כר"א:

(ב) כָּל שֶׁבֶא בַּחֲמִין מֵעֶרֶב שֶׁבֶת, שׁוֹרִין אוֹתוֹ בַּחֲמִין בִּשְׁבֶּת, וְכָל שֶׁלֹא בָּא בַּחֲמִין מֵעֶרֶב שֶׁבֶת, מְדִיחִין אוֹתוֹ בַּחֲמִין בִּשְׁבֶּת, חוּץ מִן הַמְּלִיחַ הַיֵּשֶׁן (וְדָגִים מְלוּחִים קִטְנִים) וְקוֹלִיס הָאֶסְפָּנוּ, שֶׁהֶדְחָתוֹ זֶה הִיא גִּמְר מְלֹאכֶתָּהּ:

כל שבא בחמין - שנתבשל: מדיחין - דהדחתו אינה בשולו אבל לא שורין: חוץ מן המליח הישן - דג

מליח שעברה עליו שנה משנמלח: וקוליס האספנו - דג שקליפתו דקה והדחתו בחמין הוא גמר בשולו:

(ג) שׁוֹבֵר אָדָם אֶת הַחֲבִית לְאָכֹל הֵימָנָה גְרוֹגְרוֹת, וּבִלְבָד שֶׁלֹא יִתְכַּנֵּן לַעֲשׂוֹת פְּלִי. וְאִין נֹקְבִין מְגוּפָה שֶׁל חֲבִית, דְּבָרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וְחֲכָמִים מְתִירִין. וְלֹא יִקְבְּנָה מִצְדָּה. וְאִם הֵיטָה נְקוּבָה, לֹא יִתֵּן עָלֶיהָ שְׁעוּה, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מְמָרָח. אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, מִעֲשֵׂה בָּא לִפְנֵי רַבִּין יוֹחָנָן בֶּן זִכְאִי בְּעָרֵב, וְאָמַר, חוֹשְׁשֵׁי לוֹ מִחֲטָאת:

שובר אדם את החבית - מפני שהוא מקלל: ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי - לעשות לה פה נאה: אין נוקבים מגופה - הדבוקה בפי חבית אלא נוטל את כולה כדי נקיב לה מתקן פתחא הוא: ר' יוסי מתיר - דאין דרך פתח חבית בכך. והלכה כר' יוסי: ולא יקבנה מצדה - כלומר הא דשרי ר' יוסי להיות נוקב את המגופה, לא שרי אלא למעלה בראש המגופה

דלאו אורחא למעבד פתחא התם אלא נוטל כל המגופה. אבל מצדה, זימנין דעביד ליה לנקב בצד המגופה משום פתחא ואינו רוצה לפתחה למעלה שלא יפלו צורות או עפר ביין: ממרח - ויש כאן משום ממוק: בערב - שם מקום: חוששני לו מחטאת - אם מירח השעוה לדבקה בדופני הכלי סביב הנקב:

(ד) נֹתְנִין תְּבַשִּׁיל לְתוֹךְ הַבּוֹר בְּשֶׁבִיל שְׂיָהָא שְׁמוּרָה, וְאֶת הַמֵּים הַיְּפִים בְּרָעִים בְּשֶׁבִיל שְׂיִצְנוּ, וְאֶת הַצּוֹנִן בַּחֲמָה בְּשֶׁבִיל שְׂיַחֲמוּ. מִי שֶׁנִּשְׁרָו כְּלָיו בְּדֶרֶךְ בָּמִים, מְהֵלֵךְ בָּהֶן וְאִינוּ חוֹשֵׁשׁ. הִגִּיעַ לַחֲצֵר הַחִיצוֹנָה, שׁוֹטְחֵן בַּחֲמָה, אָבֵל לֹא כִנְגַד הָעָם:

לתוך הבור - שאין בו מים: שיהא שמור - שלא

יסריח מחמת החום. והא קמ"ל דלא חיישינן דלמא

אתי לאשווי גומות שבקרקעית הבור כדי שיהא שוה להושיב שם הקדרה: ואת המים היפים - הראויים לשתייה: ברעים - בתוך מקוה מים רעים שאינן ראויין לשתייה. ומילתא דפשיטא היא ומשום סיפא נקט לה, דתנן ואת הצוננים [בחמה] בשביל שיחמו, מהו דתימא נגזור דלמא אתי לאטמוני ברמץ, קמ"ל: מי שנשרו כליו - שנפלו במים בשבת:

מהלך עמהן ואינו חושש - שמא יחשדו אותו שכבסן: הגיע לחצר החיצונה - הסמוכה למבוא העיר שהוא מקום המשתמר: שוטחן בחמה - ליבשן: אבל לא כנגד העם - שיחשדוהו שכבסן. ומשנה זו דחויה היא, שהלכה בידינו כל דבר שאסור חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, הילכך אסור לשטחן אפילו שלא כנגד העם:

(ה) הָרוּחִץ בְּמִי מַעְרָה וּבְמִי טְבִירָא וְנִסְתַּפֵּג, אֶפְלוּ בַּעֲשׂוֹר אֲלֵנְטִיאוֹת, לֹא יִבְיֵאֻם בִּידוֹ, אֲבָל עֲשָׂרָה בְּנֵי אָדָם מִסְתַּפְּגִין בְּאֲלֵנְטִית אַחַת פְּנִיָּהֶם יְדִיָּהֶם וְרַגְלֵיהֶם, וּמִבְיֵאִין אוֹתָהּ בִּידָן:

ונסתפג - וקנח: אפילו בעשר אלונטיות - סדינים שמקנחים בהן, ונסתפג בהן זה אחר זה אף על גב דלא נפיש מיא בכל חד וחד אפ"ה לא יביאם בידו לתוך ביתו, אפילו ע"י עירוב, שאין כאן איסור הוצאה, אלא גזירה שמא ישכח ויסחטם בבואו: אבל עשרה בני אדם - הואיל ומרובין הם מדכרי אהדי. ואפילו חדא אלונטית לעשרה בני אדם דהשתא

נפיש בה מיא אפילו הכי מביאין אותה בידם ולא גזרין שמא יסחטוה, הואיל ומרובים הן: פניהם ידיהם ורגליהם - אורחא דמלתא נקט וה"ה לכל גופן. ואין הלכה כמשנה זו אלא אפילו אחד מביא בידו אלונטית שנסתפג בה ולא חיישינן שמא יסחוט:

(ו) סָכִין וּמִמְשָׁמֶשִׁין (בְּבִנֵּי מַעִים), אֲבָל לֹא מִתְעַמְלִין וְלֹא מִתְגַּרְדִּין. אִין יוֹרְדִין לְקוֹרְדִּימָא, וְאִין עוֹשִׂין אֶפְקִטוּזִין, וְאִין מַעֲצְבִין אֶת הַקָּטָן, וְאִין מַחֲזִירִין אֶת הַשֶּׁבֶר מִי שֶׁנִּפְרָקָה יָדוֹ וְרַגְלוֹ, לֹא יִטְרַפֵּם בְּצוּנָן, אֲבָל רוּחִץ הוּא כְּדָרְכוֹ, וְאִם נִתְרַפָּא נִתְרַפָּא:

סכין - שמן בשבת: וממשמשים - ביד על כל הגוף להנאה: אבל לא מתעמלין - לשפשף בכח: ולא מתגרדין - במגדרת, ודומה לו (איוב ב) ויחק לו חרש להתגרד בו, משום דהוי כעובדא דחול: אין יורדין לפולימא - בקעה מלאה מים ותחתיה טיט כמו דבק, ויש בה מקומות שיטבע הרוחץ שם באותו טיט וידבק בו ואינו יכול לעלות עד שיתקבצו בני אדם ויעלוהו בקושי גדול ובדוחק, פ"א בקעה שטיט שלה מחליק והרוחץ שם נופל ובגדי נשורים במים ואתי לידי סחיטה: אפיקטוויין - להקיא. ופירושו אפיק טוי זיין, כלומר להוציא המזון ממקום בשולו שהיא האצטומכה. אפיק, מוציא. טוי, מתבשל. צלי אש מתרגמינן טוי נור. זיין, מזון. ודוקא לשתות

משקה שמביאו להקיא הוא שאסור בשבת אבל להכניס אצבעו לתוך פיו כדי להקיא מותר. והיכא דאית ליה צערא ואם יקיא יתרפא מותר אפילו ע"י משקה: ואין מעצבין את הקטן - לתקנו ולישב עצמותיו וחוליות שדרתו משום דמיחזי כבונה. ולא אמרן אלא לאחר זמן אבל ביום לידה שרי. מעצבין, לשון ידיך עצבונא ויעשוני (שם י'): ואין מחזירין את השבר - עצם שנשבר. ואין הלכה כמשנה זו, אלא הלכה מחזירין את השבר בשבת: שנפרקה ידו - שיצא העצם מן הפרק שלו: לא יטרפם - לשון ביצים טרופות בקערה, שמשחטף [בצונן] על מקום השבר, דמיחזי דלרפואה קעביד:

שבת פרק יח

א) מִפְּנֵי אֲפִלוֹ אַרְבַּע וְחֲמֵשׁ קָפוֹת שֶׁל תֵּבָן וְשֶׁל תְּבוּאָה מִפְּנֵי הָאוֹרְחִים וּמִפְּנֵי בְּטוּלַת בֵּית הַמִּדְרָשׁ, אֲבָל לֹא אֶת הָאוֹצֵר. מִפְּנֵי תְרוּמָה טְהוּרָה, וּדְמָאִי, וּמַעֲשֵׂר רֵאשׁוֹן שֶׁנִּטְלָה תְרוּמָתוֹ, וּמַעֲשֵׂר שְׁנִי וְהַקֹּדֶשׁ שֶׁנִּפְדּוּ, וְהַתְּרֻמוֹס הַיָּבֵשׁ, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מֵאֲכָל לְעֻנְיִים. אֲבָל לֹא אֶת הַטֶּבֶל, וְלֹא מַעֲשֵׂר רֵאשׁוֹן שֶׁלֹּא נִטְלָה תְרוּמָתוֹ, וְלֹא אֶת מַעֲשֵׂר שְׁנִי וְהַקֹּדֶשׁ שֶׁלֹּא נִפְדּוּ, וְלֹא אֶת הַלּוֹף, וְלֹא אֶת הַחֶרְדֵּל. רַבֵּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל מֵתִיר בְּלוֹף, מִפְּנֵי שֶׁהוּא מֵאֲכָל עוֹרְבִין:

והחומש היו מלווה גבי בעלים: אבל לא את הטבל - ואפילו טבל דרבנן, כגון הזרוע בעציץ שאינו נקוב: ולא את מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו - אם הקדים בן לוי ולקח המעשר אחר שנתמרחא התבואה בכרי קודם שהפרישו ממנו תרומה גדולה, והפריש ממנו תרומת מעשר ולא הפריש תרומה גדולה זהו, מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו האמור כאן, שכיון שנתמרחא בכרי ונתחייבה בתרומה, כשלוקח המעשר ראשון אף על פי שמפריש ממנו תרומת מעשר כל זמן שלא הפריש ממנו תרומה גדולה טבל הוא ואסור לטלטלו בשבת: ולא מעשר שני והקדש שלא נפדו - כגון שנפדו אבל לא נפדו כהלכה, כגון שפדה המע"ש על גרוטאות של כסף, ואין מעשר שני נפדה אלא במעות שיש עליהם צורה דכתיב (דברים י"ד) וצרת הכסף בידך. והקדש אינו נפדה בקרקע דכתיב (ויקרא כ"ז) ונתן את העררך ביום ההוא דבר הניתן מיד ליד: לוף - מין קטנית שאינו ראוי חי אפילו לבהמה. ורמב"ם פירש מין ממיני הבצלים: לעורבין - כגון עשירים שמגדלים עורבים לגדולה. ואין הלכה כרשב"י:

מפני - אם צריך למקומן להושיב שם אורחין להסב בסעודה או תלמידים לשמוע הדרשה, ודוקא לדבר מצוה שרי ולא חיישינן לטירחא דשבת: ארבע וחמש - לאו דוקא, דאי בעי אפילו טובא נמי: אבל לא את האוצר - כלומר ובלבד שלא יגמור את האוצר כולו עד שיגיע לקרקעיתו, דלמא אתי לאשוויי גומות: מפנין תרומה טהורה - ואפילו ישראל דלא חזיה ליה יוכל לטלטלה ולפנותה, כיון דחזיא לכהן: ודמאי - דחזי לעניים, כדתנן מאכילין את העניים דמאי, ואי בעי הוה מפקיר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה: ומעשר ראשון שננטלה תרומתו - שננטלה ממנו תרומת מעשר ולא נטלה ממנו תרומה גדולה, כגון שהקדים בן לוי ולקח המעשר בשבלין, דעדיין לא חלה עליה חובת תרומה שאין הדגן חייב בתרומה גדולה עד שיתמרח בכרי, וזה שהקדים ולקח המעשר בשבלין אינו מפריש אלא תרומת מעשר בלבד, ומותר באכילה אף על פי שלא הפרישו ממנה תרומה גדולה: ומעשר שני והקדש שנפדו - שפדו אותן הבעלים ונתנו את הקרן ולא נתנו את החומש, ושמעין מהכא שהם פדויין

ב) חֲבִילֵי קֶשׁ וְחֲבִילֵי עֲצִים וְחֲבִילֵי יָרְדִים, אִם הִתְקִינוּ לְמֵאֲכָל בְּהֵמָה, מְטֻלְטְלִין אוֹתָן, וְאִם לָאוּ, אִין מְטֻלְטְלִין אוֹתָן. כּוֹפִין אֶת הַסֵּל לִפְנֵי הָאֶפְרוּחִים, כְּדִי שִׁיעֲלוּ וַיִּרְדּוּ. תְּרַנְגְּלַת שֶׁבֶרְחָה, דּוֹחִין אוֹתָהּ עַד שֶׁתִּפְנֹס. מִדְּדִין עֲגָלִין וְסִיחִין בִּרְשׁוֹת הָרִבִּים. אֲשֶׁה מִדְּדָה אֶת בְּנֵה. אֲמַר רַבִּי יְהוּדָה, אֵימָתִי. בְּזֶמֶן שֶׁהוּא נוֹטֵל אַחַת וּמְנִיחַ אַחַת, אֲבָל אִם הִיָּה גוֹרֵר, אֲסוּר:

חבילי - אגודות: ירדים - ענפי האילן לחים שמורדין אותם למאכל בהמות: כופין את הסל לפני

האפרוחים - ומבטל כלי מהיכנו לא הוי, שאין האפרוחים עומדים עליו. והאומר אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, מוקי למתניתין בצריך למקומו של כלי: שברחה - מן הבית: דוחין אותה - בידים: עד שתכנס - ודוקא דוחין אבל לא מדדין, לפי שהתרנגולת מגבהת עצמה מן הארץ ונמצא שהוא מטלטלה. אבל אווזין ושאר עופות מדדין: מדדין

עגלים - אוחז בצוארו ובצדדיו וגוררו ומסיעו ומנענע לו רגליו: והאשה מדדה את בנה - אוחזתו בזרועיו מאחוריו והוא מניע רגליו והולך: שנוטל אחת ומניח אחת - כשהתינוק מניע את רגליו מניח אחת ומגביה אחת: אבל גורר אסור - שנושאתו. וכל מקום שאמר ר"י אימתי במשנה לא בא לחלוק אלא לפרש דברי חכמים, הילכך הלכתא כותיה:

ג) **אִין מִילְדִין אֶת הַבְּהֵמָה בְּיוֹם טוֹב, אֲבָל מְסַעְדִין. וּמִילְדִין אֶת הָאֶשָּׁה בַּשַּׁבָּת, וְקוֹרִין לָהּ חֲכָמָה מִמָּקוֹם לְמָקוֹם, וּמַחֲלִין עָלֶיהָ אֶת הַשַּׁבָּת, וְקוֹשְׁרִין אֶת הַטְּבוּרָה רַבִּי יוֹסִי אוֹמֵר, אֶף חוֹתְכִין. וְכָל צָרְכֵי מִילָה עוֹשִׂין בַּשַּׁבָּת:**

אין מילדין - אין מושכין הולד מן הרחם ביום טוב, דאיכא טרחא ויתירא: אבל מסעדין - אוחז את הולד שלא יפול לארץ: חכמה - מילדת בקיאה: ממקום למקום - ואין חוששין לאיסור תחומים: ומחללין עליה את השבת - משעה שהיא יושבת על המשבר ומתחיל הדם להיות שותת עד כל ג' ימים אחר שילדה, בין אמרה צריכה אני בין לא אמרה צריכה אני מחללין. מג' ועד ז', אמרה צריכה אני מחללין, לא אמרה צריכה אני אין מחללין. מז' ועד ל' אפילו

אמרה צריכה אני אין מחללין, אבל עושים צרכיה על ידי נכרי מפני שהיא כחולה שאין בו סכנה, ודבר שאין בו סכנה עושין צרכיו על ידי נכרי: וקושרים הטבור - של ولد שהוא ארוך, ואם לא יקשרוהו ויכרכוהו יצאו מעיו. אבל אין כורתין אותו בשבת לדברי ת"ק: ר' יוסי אומר אף חותכין - והלכה כר"י שחותכין אותו ומנקים אותו ונותנין עליו אבק הדס וכיוצא בו: וכל צרכי מילה עושין בשבת - ולקמן באידך פירקא מפרש לצרכי מילה מאי ניהו:

שבת פרק כד

א) **מִי שֶׁהֶחֱשִׁיד בַּדֶּרֶךְ, נֹתֵן כִּיסוֹ לְנֹכְרִי, וְאִם אֵין עִמּוֹ נֹכְרִי, מְנִיחוֹ עַל הַחֲמוּרָה הַגֵּיעָה לְחָצֵר הַחֲצִיצוֹנָה, נוֹטֵל אֶת הַפְּלִים הַנִּטְלִין בַּשַּׁבָּת, וְשֹׁאֵינָן נִטְלִין בַּשַּׁבָּת, מִתִּיר אֶת הַחֲבָלִים, וְהַשְׁקִין נוֹפְלִין מֵאֲלֵיהֶם:**

נותן כיסו לנכרי - מבעוד יום. ואף על גב דשלוחו של ישראל הוא לישא את כיסו בשבת, קים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ואי לא שרית ליה אתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים: ואם אין עמו נכרי כו' - הא יש עמו נכרי, לנכרי יהיב ליה, מ"ט חמור אתה מצווה על שביעתו, נכרי אי אתה מצווה על שביעתו. וכשמניח כיסו על החמור משתחשך מניחו עליה כשהיא מהלכת, כלומר לאחר שעקרה רגליה לילך דלא עבדה עקירה, וכשרוצה הבהמה לעמוד נוטלו מעליה, ולאחר

שתחזור ותעקור רגליה לילך יניחנה עליה, כי היכי דלא תעביד הבהמה עקירה והנחה, דאי שביק לה למעבד עקירה והנחה והוא מחמור אחריה ומנהיגה נמצא מחמור אחר בהמתו בשבת ואסור, אף על פי שאינה טעונה אלא כל דהו דכתיב (שמות כ) לא תעשה [כל] מלאכה אתה ובהמתך, איזו היא מלאכה שנעשית בין האדם והבהמה, הוי אומר זה מחמור: הגיע לחצר החיצונה - מילתא באנפי נפשה היא ולא בדין כיסו קא מיירי: לחצר החיצונה - של עיר, שהוא מקום המשתמר ראשון, כשיבא לפרק

החמור נוטל בידו מעליו כלים הניטלין בשבת:
ושאינם ניטלים מתיר את החבלים - של אוכף שהן

קשורים והשקין נופלי:

(ב) מתירין פקיעי עמיר לפני בהמה, ומפספסים את הפסין, אבל לא את הזירין. אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה, בין דקה בין גסה. רבי יהודה מתיר בחרובין לדקה:

פקיעי עמיר - קשין של שבליש שאגדו, מתירין אותן, דכל זמן שהן קשורין לאו אוכלא נינהו ומתירין אותן לשוניהו אוכלא, אבל פספוס, לפזון כדרך שרגילין לפזר עשבים לפני בהמה כדי שתריח ריחן ויהיו יפין לה לאכלן, אסור בפקיעי עמיר, דמאחר דאתעבידו אוכלא בהתר הפקיעין, והפספוס אינו אלא לתענוג בעלמא, ומטרח בדבר שהוא כבר אוכל לא טרחין: ומפספסים את הכיפים - ענפים לחים של ארז, מפזרים ושוטחים אותן לפני הבהמה שתריח ריחן, דבלאו פספוס לא הוו אוכלא: אבל לא את הזירין - הן הן פקיעי עמיר, אלא שהפקיעין יש להן שני

קשרים אחד בראשן ואחד בסופן, והזירין יש להן שלשה קשרים קשר אחד יתר באמצען. וקאמרה מתניתין שאין מפספסים את הזירין ואף על פי שהן דחוקים זה בזה ומתחממים והבהמה קצה בהן, אלא מתיר שלשה אגדיהן בלבד, דהתרת אגדיהן משוי לה אוכלא כפקיעין: אין מרסקין את השחת - אין מחתכין עשב של תבואה, והיא אספסתא, משום דטרחא שלא לצורך הוא: רבי יהודה מתיר בחרובין לבהמה דקה - ששיניה דקות וקשין לה. ואין הלכה כר':

(ג) אין אובסין את הנמל ולא דורסין, אבל מלעיטין. ואין ממרים את העגלים, אבל מלעיטין. ומהלקטין לתרגולין, ונותנין מים למרסן, אבל לא גובלים. ואין נותנין מים לפני דבורים ולפני יונים שבשוכה, אבל נותנין לפני ארזים ותרגולין ולפני יוני הרדסיות:

אין אובסין - [אין] מאכילין אותו על כרחו ותוחבים לו בגרונן, ופירוש אובסין, עושין לה אבוס בתוך מעיה: ולא דורסים - שדורס המאכל לתוך גרונה. ומיהו לא הוי כמו אובסין: אבל מלעיטים - שתוחב לו המאכל למקום שיכול להחזיר: אין ממראין - מפטמין, לשון וחלב מריאים (ישעיה א'). ופירוש המראה, שתוחב לו המאכל לפנים מבית הבליעה

במקום שאינו יכול להחזיר: ומהלקטין לתרגולין - שתוחב המאכל לתוך פיו במקום שיכול להחזיר: אבל לא גובלין - אין לשין אותו במים: אין נותנין מים לפני דבורים - שאין מזונותיהן עליו, שיוצאין ואוכלין בשדה ומים מצויין להם באגמים: דורסאות - יונים שגדלים בבתיים. ונקראים דורסאות על שם הורדוס המלך שהיה מגדל מהן בארמונו:

(ד) מחתכין את הדלועין לפני הבהמה, ואת הנבלה לפני הפלבים. רבי יהודה אומר, אם לא היתה נבלה מערב שבת, אסורה, לפי שאינה מן המוכן:

מחתכין את הדלועין - התלושין לפני הבהמה, ואף על גב דסתמן לאו למאכל בהמה קיימי אלא לאדם: ואת הנבלה - שנתנבלה היום, ואף על גב דבין השמשות היתה עומדת לאדם ולא לבהמה: רבי

יהודה אומר אם לא היתה נבילה מע"ש אסורה - דכל מידי דחוי לאינש לא מקצה ליה לבהמה. ואפילו חולה מע"ש, סובר שתתרפא. ואין הלכה כרבי יהודה:

ה) מפירין נדרים בשבת, ונשאלין לדברים שהן לצורך השבת. פוקקין את המאור, ומודדין את המטלית ואת המקוה. ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית, שפקקו את המאור בטפחין וקשרו את המקדה בגמי, לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו. ומדבריהן למדנו, שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת:

והיו חלונות פתוחות מן הבתים אל השביל, והיו חוששין שמא ימות מת בבית אחד ותהא הסומאה בא מן החלון אל השביל ומן השביל אל הבית האחר דרך החלון הפתוח, לפיכך פקקו את החלון הפתוח לבית שהסומאה בתוכו בטפח של חרס וגבו לצד השביל, וכלי חרס אינו מיטמא מגבו, וחוצץ, כי חששו שמא אין בסדק הגיגית פותח טפח ונמצאת הגיגית מאהלת על השביל והסומאה באה דרך השביל מבית זה לבית זה. אח"כ הוצרכו לפתוח החלון וליטול אותו טפח הפקוק בחלון, ובאו לידע אם יש באותו סדק של גיגית פותח טפח ואין שם אהל באותו שביל להביא את הסומאה, שהסומאה יוצאה מן השביל דרך סדק שבגיגית כלפי מעלה. או אין בסדק של גיגית פותח טפח, ונמצאת השביל כאהל ומביאה את הסומאה מבית לבית. ומדדו מקדה של חרס וקשרוה בגמי והושיטוה כלפי מעלה, לראות אם היה בסדק הגיגית פותח טפח אם לאו: ומדבריהם למדנו שפוקקין וקושרין ומודדין בשבת - ובלבד שלא יהיה קשר של קיימא, והמדידה תהיה של מצוה, או להתלמד על דבר הוראה:

מפירין - בעל לאשתו ואב לבתו: ונשאלין - לחכם: שהן לצורך השבת - כגון שנדר שלא יאכל היום. ואנשאלין דוקא קאי, דאילו בעל או אב מפר בין נדרים שהן לצורך השבת בין נדרים שאינן לצורך השבת, כיוון שאינו יכול להפר אלא ביום שמעו בלבד. ונדרים שהן לצורך השבת אפילו היה לו פנאי להשאל עליהם קודם השבת נשאלין עליהם בשבת: ופוקקין את המאור - החלון שממנו האורה נכנסת, סותמין אותו בלוח או בשאר כל דבר שרגילים לסתום בו: ומודדין את המטלית - כגון אם היתה טמאה ונגעה בטהרות, מודדין אותה אם יש בה ג' אצבעות על ג' אצבעות לידע אם נטמאו הטהרות אם לאו, דמטלית פחותה מג' על ג' אינה לא מיטמאה ולא מטמאה: ואת המקוה - לידע אם יש בה אמה על אמה ברום שלש אמות. שאלו מדידות של מצוה הן לפיכך מותר למדוד אותן בשבת: שפקקו את המאור - את החלון וקרוי מאור שממנו האורה נכנסת: בטפח - פך של חרס: מקדה - כלי חרס: בגמי - להכי נקט גמי שראוי למאכל בהמה ולא מבטל ליה להיות קשר של קיימא: לידע אם יש בגיגית פותח טפח - כמין שביל קטן היה בין שני בתים שלא היה מקורה אלא שגיגית מונחת על גבו,

פסחים פרק י

א) ערבי פסחים סמוך למנחה, לא יאכל אדם עד שתחשך. ואפלו עני שבישאל לא יאכל עד שיסב. ולא יפתחו לו מארבעה כוסות של יין, ואפלו מן התמחוי:

בתשע ומחצה והוא זמן המנחה, וקודם למנחה חצי שעה היו בתחלת שעה עשירית: לא יאכל אדם -

ערבי פסחים סמוך למנחה - קודם למנחה מעט כמו חצי שעה. בתחלת שעה עשירית. דתמיד קרב

כדי שיאכל מצה לתאבון משום הדור מצוה. ולחם פשיטא דלא מצי אכיל, דחמץ אסור משש שעות ולמעלה. ומצה נמי הא אמרין בירושלמי האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו. ולא נצרכה אלא לשאר אוכלין שלא ימלא כריסו מהן: עד שיסב - במטה ועל השלחן בדרך בני חורין: ולא

יפתחו לו - גבאי צדקה המפרנסים את העניים: ואפילו הוא מתפרנס מן התמחוי - דהיינו עניי שבעניים דתנן במסכת פאה מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי: מד' כוסות - כנגד ד' לשונות של גאולה שיש בפרשת וארא. והוצאתי, והצלת, וגאלתי, ולקחת:

(ב) מְזֻגוּ לוֹ כּוֹס רְאִשׁוֹן, בֵּית שְׁמַאי אוֹמְרִים, מִבֶּרֶךְ עַל הַיּוֹם, וְאַחֵר כֶּף מִבֶּרֶךְ עַל הַיּוֹן. וּבֵית הֵלֵל אוֹמְרִים, מִבֶּרֶךְ עַל הַיּוֹן, וְאַחֵר כֶּף מִבֶּרֶךְ עַל הַיּוֹם:

מברך על היום - בתחלה קדוש היום ואח"כ בפה"ג. שתחלה קידש היום ואח"כ בא היין, וכשם שקדם לכניסה כך קודם לברכה: מברך על היין - תחלה.

(ג) הֵבִיאוּ לְפָנָיו, מְטִיבֵל בַּחֲזָרָה, עַד שֶׁמִּגִּיעַ לְפִרְפֻּרַת הַפֶּת. הֵבִיאוּ לְפָנָיו מִצָּה וְחֲזָרָה וְחֲרֹסֶת וְשֵׁנִי תַבְשִׁילִיו, אַף עַל פִּי שֶׁאֵין חֲרֹסֶת מִצָּה. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בְּרַבִּי צְדוֹק אוֹמֵר, מִצָּה. וּבִמְקוֹדֶשׁ הָיוּ מְבִיאִים לְפָנָיו גּוֹפּוֹ שֶׁל פֶּסַח:

שמברך עליו על אכילת מרור אוכל מצה תחלה, כדכתיב (במדבר ט) על מצות ומרורים, מצות ברישא והדר מרורים: וחרוסת - שעושים מתאנים ולוחים בטנים ושקדים וכמה מיני פירות ומשימין בה תפוחים ודכין הכל במדוכה ומערבין בחומץ ונותנין עליה תבלין קנה וקנמון כעין פתילות דקות ארוכות זכר לקש וצריך שתהיה עבה זכר לטיט: שאין חרוסת מצוה - אלא לרפואה לבטל שרף החזרת, שרע וקשה לגוף כארס: ר"א רבבי צדוק אומר מצוה - זכר לתפוח שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב, וזכר לטיט:

הביאו לפניו - הירקות, כדי שיכיר טינוק וישאל, לפי שאין דרך להביא ירקות קודם סעודה: מטביל בחזרת - לאו דוקא חזרת, דטבול ראשון זה הוי בשאר ירקות, אלא אם אין לו שאר ירקות מטביל בחזרת במקום שאר ירקות. ולשון מטביל אוכל. ולפי שכל אכילתו ע"י טיבול היתה, קרי לאכילה טיבול. ומיהו טיבול זה לאו בחרוסת הוא, מדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת. מכלל דעדיין לא הובאו: עד שמגיע לפרפר את הפת - לאכילת מצה. והא קמ"ל שאין אכילה אחרת מפסקת בין אכילת ירקות לאכילת מצה. דקודם שיעני לאותו חזרת של מצוה

(ד) מְזֻגוּ לוֹ כּוֹס שֵׁנִי, וְכָאֵן הֵבֵן שׁוֹאֵל אָבִיו. וְאִם אֵין דַּעַת בְּבֹן, אָבִיו מְלַמֵּדוֹ, מִה נִשְׁתַּנָּה הַלֵּילָה הַזֶּה מִכָּל הַלֵּילוֹת, שֶׁבֶכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין חֶמֶץ וּמִצָּה, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלּוּ מִצָּה. שֶׁבֶכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין שָׂאֵר יִרְקוֹת, הַלֵּילָה הַזֶּה מְרוֹר. שֶׁבֶכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ אוֹכְלִין בֶּשֶׂר צָלִי, שְׁלֹק, וּמִבְשָׁל, הַלֵּילָה הַזֶּה כָּלּוּ צָלִי. שֶׁבֶכֶל הַלֵּילוֹת אָנוּ מְטִבְלִין פֶּעַם אַחַת, הַלֵּילָה הַזֶּה שְׁתֵּי פִּעָמִים. וּלְפִי דַּעְתּוֹ שֶׁל בֶּן, אָבִיו מְלַמֵּדוֹ. מִתְחִיל בִּגְנוּת וּמִסִּים בְּשִׁבְחָה, וְדוֹרֵשׁ מֵאַרְמֵי אוֹיֵב אָבִי, עַד שֶׁיִּגְמֹר כָּל הַפְּרָשָׁה כְּלָה:

המקדש קיים היה הבן שואל כך: מתחיל בגנות -
מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועבדים היינו: ומסיים
בשבח - שקרבנו המקום לעבודתו וגאל את אבותינו
ממצרים:

ובכן הבן שואל - בכל הספרים אין כתוב וכאן, אלא
וכן, כמו כן בנות צלפחד דוברות (במדבר כז).
כלומר ודין הוא שבמציגת כוס שני יהיה הבן שואל
מה נשתנה: הלילה הזה כולו צלי - בזמן שבית

ה) רבן גמליאל ה'יה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח, לא יצא ידי חובתו, ואלו הן, פסח, מצה, ומרור. פסח, על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. מצה, על שום שנגאלו אבותינו ממצרים. מרור, על שום שמררו המצרים את בני אבותינו במצרים. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות יג), והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. לפיכך אנחנו חייבין להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרום, להדר, לברך, לעלה, ולקלס, למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו, הוציאנו מעבדות לחרות, מיעון לשמחה, ומאכל ליום טוב, ומאפלה לאור גדול, ומשעבוד לגאולה. ונאמר לפניו, הללויה:

כל שלא אמר ג' דברים אלו - שלא פירש טעמן של שלשה דברים הללו:

ו) עד היכן הוא אומר, בית שמאי אומרים, עד אם הבנים שמחה. ובית הלל אומרים, עד חלמיש למעינו מים. וחזיתם בגאולה. רבי טרפון אומר, אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולא ה'יה חותם. רבי עקיבא אומר, כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך, ונאכל. שם מן הזבחים ומן הפסחים כו', עד ברוך אתה ה', גאל ישראל:

מידי דהוה אברכת הפירות וברכות המצות דכולה חדא הודאה היא. ולר"ע חותמין בה בברוך, לפי שמוסיף בה דברי רצוי ובקשה כן יגיענו וכו'. והלכה כר"ע:

וחזיתם בגאולה - כלומר מסיים את ההגדה בברכת גאולה. ולא פירש תנא קמא למלתיה היאך מברכין אותה, ואתו ר' טרפון ור' עקיבא לפרושי למלתיה, ר' טרפון אומר פותח בה בברוך ואינו חותם בברוך,

ז) מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו. רביעי, גומר עליו את ההלל, ואומר עליו ברכת השיה בין הפוסות הללו, אם רוצה לשותות, ישתה. בין שלישי לרביעי, לא ישתה:

ברכת השיר - אית דאמרי נשמת כל חי. ואית דאמרי יהללוך ה' כל מעשיך. ונהגו למימרינהו

ברכת השיר - אית דאמרי נשמת כל חי. ואית

לתרוייהו: בין שלישי לרביעי לא ישתה - שלא
ישתכר ושוב לא יוכל לגמור את ההלל. ואם תאמר
כבר משוכר הוא שהרי שתה כל רצונו בתוך

הסעודה, יין שבתוך המזון אינו משכר, ושל אחר
המזון משכר:

ח) אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ישנו מקצתן, יאכלו. כָּלָן, לא יאכלו.
רבי יוסי אומר, נתנמנמו, יאכלו. נרדמו, לא יאכלו:

מפטירין - אני שמעתי לשון יפטירו בשפה (תהלים
כב). כלומר פותחין ואומרים, ורבותי פירשו לשון
הנפטר מחבירו, כשנפטירין מן הסעודה אין מסיימין
אותה באפיקומן, באפיקו מנייכו, כלומר תוציאו
כליכם מכאן ונלך ונאכל במקום אחר, לא פת ולא
שום דבר, גזירה דלמא אתי למיכל מן הפסח בשני
מקומות. אבל לאכול דברים אחרים במקומו
הראשון שרי, ובלבד שלא יעקר מחבורה זו לאכלם
עם חבורה אחרת. ואית בגמרא מאן דפירש אין
מפטירין אחר הפסח אפיקומן, אפיקו מיני מתיקה.
דלאחר שאכלו את הפסח אין נפטירין מן הסעודה
באכילת מיני מתיקה ופירות שרגילין לאכול לקנוח
סעודה ואפילו במקומו, שלא יאבד טעם הפסח
מפיו. וכן עיקר. וכשם שאין מפטירין אחר הפסח

אפיקומן כך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן,
שצריך שיאכל כזית מצה באחרונה בזמן שאין פסח,
ואחר אותה מצה אין נפטירין ממנה באכילת דבר
אחר: ישנו כולם לא יאכלו - אם התחילו לאכול
פסחיהן וישנו כולן, שוב לא יאכלו, דנראה כאוכל
בשני מקומות, דמאחר שישנו הסיחו דעתם
מלאכול עוד, וחשיב ליה כאכילת שתי מקומות.
וחומרא בעלמא הוא. והוא הדין נמי למצה בזמן
הזה: רבי יוסי אומר נתנמנמו יאכלו - ארישא קאי,
דאמר תנא קמא ישנו מקצתן יאכלו, ואתא רבי יוסי
למימר הני מילי אם נתנמנמו שלא נשקעו בשינה,
אבל אם נרדמו מקצתן לא יאכלו אלו הנרדמים
לכשיעורו משנתם. והלכה כר"י:

ט) הפסח אחר חצות, מטמא את הידים. הפגול והנותר מטמאין את הידים.
ברך ברכת הפסח פטר את שְׁל זָבַח. בָּרַךְ אֶת שְׁל זָבַח, לֹא פָטַר אֶת שְׁל פֶּסַח,
דְּבָרֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל. רַבִּי עֲקִיבָא אֹמֵר, לֹא זֶה פִּטְרָתָא זֶה, וְלֹא זֶה פִּטְרָתָא זֶה:

הפסח אחר חצות מטמא את הידים - דהא נותר
הוא מחצות ואילך, ורבנן גזרו על הנותר שיטמא את
הידיים כדי שלא יתעצלו באכילתו. ומנלן דפסח
לאחר חצות הוי נותר, דכתיב בפסח (שמות יב)
ואכלו את הבשר בלילה הזה, וכתוב התם ועברתי

בארץ מצרים בלילה הזה, מה להלן עד חצות את
כאן עד חצות: ברכת הפסח - אשר קדשנו במצותיו
וצונו לאכול הפסח. ברכת הזבח, אשר קדשנו
במצותיו וצונו לאכול הזבח. וזבח האמור כאן הוא
חגיגת יום ארבעה עשר. והלכה כר"ע:

סנהדרין פרק ו

א) נגמר הדין, מוציאין אותו לסקלו. בית הסקילה הִיָּה חוץ לבית דין, שְׁנֵאמַר
(ויקרא כד) הוצא את המקלל. אַחַד עֹמֵד עַל פֶּתַח בֵּית דִּין וְהַסֹּדְרִין בְּיָדוֹ
(וְאָדָם אֶחָד רֹכֵב), הַסּוֹס רָחֹק מִמֶּנּוּ כִּדֵּי שִׁיָּהָא רֹאֲהוּ. אֹמֵר אֶחָד יֵשׁ לִי

ללמד עליו זכות, הלה מניף בסודרין והסוס רץ ומעמידו. ואפלו הוא אומר יש לי ללמד על עצמי זכות, מחזירין אותו אפלו ארבעה וחמשה פעמים, ובלבד שיש ממש בדבריו. מציאו לו זכות, פטרוהו, ואם לאו, יוצא לסקל וכו' יוצא לפניו, איש פלוני בן פלוני יוצא לסקל על שעבר עברה פלונית ופלוני ופלוני עדיו, כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו:

דעתו עליו וזכור טענותיו, יותר על כך אין מחזירין אותו. ומוסרין לו שני תלמידי חכמים שיענינו אם יש ממש בדבריו שאז מחזירין אותו ארבע וחמש פעמים: ופלוני ופלוני עדיו - שעבר עברה פלונית ביום פלוני בשעה פלונית. במקום פלוני. דלמא איכא דמוזיס להו:

חוץ לבית דין - רחוק מבית דין. שמא בעוד שמוליכין אותו לבית הסקילה, ימצאו לו זכות ויפטרו: והסודרין בידו - להניף. והוא סימן להחזירו: ובלבד שיהא ממש בדבריו - ואם אין ממש בדבריו, פעם ראשונה ושניה בלבד מחזירין אותו, דלמא מחמת בעותותא נסתתמו טענותיו ואולי תחישב

ב) הִיָּה רְחוּק מִבֵּית הַסְּקִילָה כְּעֶשֶׂר אַמּוֹת, אוֹמְרִים לוֹ הַתּוֹדָה, שָׁכֵן דֶּרֶךְ הַמוֹמְתִין מִתּוֹדִין, שָׁפֵל הַמִּתּוֹדָה יֵשׁ לוֹ חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא. שָׁכֵן מְצִינוּ בְּעֵכָן שְׁאֵמֵר לוֹ יְהוֹשֻׁעַ (יהושע ז) בְּנֵי שֵׁים נָא כְּבוֹד לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֵן לוֹ תּוֹדָה וְגו', וַיַּעַן עָכָן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אָמְנָה אֲנֹכִי חֲטָאתִי (לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) וְכִזְזַת וְגו'. וּמִנֵּיין שֶׁכֹּפֶר לוֹ וְדוּוֹי, שְׁנֶאֱמַר (שם) וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ מָה עֲכָרְתָּנוּ יַעֲכָרְךָ ה' בַּיּוֹם הַזֶּה, הַיּוֹם הַזֶּה אַתָּה עֹכּוֹר וְאִי אַתָּה עֹכּוֹר לְעוֹלָם הַבָּא. וְאִם אֵינוֹ יוֹדֵעַ לְהַתּוֹדוֹת, אוֹמְרִים לוֹ אָמור תְּהֵא מִיתָתִי כְּפָרָה עַל כָּל עֲוֹנוֹתַי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אִם הָיָה יוֹדֵעַ שֶׁהוּא מְזַמֵּם, אוֹמֵר תְּהֵא מִיתָתִי כְּפָרָה עַל כָּל עֲוֹנוֹתַי חוּץ מֵעוֹן זֶה. אָמְרוּ לוֹ, אִם כֵּן, יְהוּ כָּל אָדָם אוֹמְרִים כֵּךְ כְּדֵי לְנָקוֹת אֶת עַצְמָן:

מפרש שמעל בחרמים בימי משה: שהוא מזומם - שעדיין הן זוממין: לנקות את עצמן - מן הבריות ויוציאו לעז על הדיינים ועל העדים. ואין הלכה כר"י:

היה רחוק מבית הסקילה - דקרום לבית הסקילה שמא תטרף דעתו ולא יכול להתודות: ותן לו תודה - ואף על גב דאין אדם נהרג על פי עצמו, הריגת עכן הוראת שעה היתה: וכזאת וכזאת עשיתי - בגמרא

ג) הִיָּה רְחוּק מִבֵּית הַסְּקִילָה אַרְבַּע אַמּוֹת, מִפְּשִׁיטִין אוֹתוֹ אֶת בְּגָדָיו. הָאִישׁ, מְכַסִּין אוֹתוֹ מִלְּפָנָיו. וְהָאִשָּׁה, מִלְּפָנֶיהָ וּמֵאַחֲרֶיהָ, דְּבָרֵי רַבִּי יְהוּדָה. וְחַכְמִים אוֹמְרִים, הָאִישׁ נִסְקָל עָרוֹם וְאִין הָאִשָּׁה נִסְקָלָת עֲרומָה:

כלומר מעט ממנו מלפניו. ואין הלכה כר"י:

מפשיטין את בגדיו - דכתיב (ויקרא כ"ד) ורגמו אותו, ולא כסותו: מכסין אותו מלפניו - פרק אחד

(ד) בית הסקילה היה גבוה שתי קומות. אחד מן העדים דוחפו על מתניו. נהפך על לבו, הופכו על מתניו. אם מת בה, יצא. ואם לאו, השני נוטל את האבן ונותנה על לבו. אם מת בה, יצא. ואם לאו, רגימתו בכל ישראל, שנאמר (דברים יז) יד העדים תהיה בו בראשנה להמיתו ויד כל העם באחרונה. כל הנסקלין נתליו, דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים, אינו נתלה אלא המגדף והעובד עבודה זרה. האיש תולין אותו פניו כלפי העם והאשה פניה כלפי העץ, דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים, האיש נתלה ואין האשה נתלית. אמר להן רבי אליעזר והלא שמעון בן שטח תלה נשים באשכולן. אמרו לו, שמונים נשים תלה ואין דנין שנים ביום אחד. פיצד תולין אותו, משקעין את הקורה בארץ והעץ יוצא ממנה, ומקיף שתי ידיו זו על גבי זו ותולה אותו. רבי יוסי אומר, הקורה מטה על הכתל ותולה אותו כדרך שהטבחין עושין. ומתירין אותו מיד. ואם לן, עובר עליו בלא תעשה, שנאמר (דברים כא) לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו (ביום ההוא) כי קללת אלהים תלוי וגו'. כלומר, מפני מה זה תלוי, מפני שברך את השם, ונמצא שם שמים מתחלל:

יצא מן הקורה סמוך לראשה; ומקיף - סומך זו אצל זו. כמו לתרום שלא מן המוקף [עירובין ל"ב]: ותולין אותו - בידיו: הקורה מוטה על הכותל - לא היתה נעוצה בארץ אלא ראשה אחד על הארץ וראשה אחד מוטה ונסמך על הכותל. וטעמא דרבי יוסי, לפי שהעץ שנתלה עליו נקבר עמו, ואמרה תורה כי קבור תקברנו, מי שאינו מחוסר אלא קבורה, יצא זה שמחוסר חפירה תלישה וקבורה. ורבנן, חפירה לאו כלום היא, ולא מיעטה תורה אלא שלא יהיה העץ במחובר מעיקרו. והלכה כחכמים:

היה גבוה שתי קומות - ומפילו משם לארץ: הופכו על מתניו - שכשהוא מושכב פרקדן מוגנה יותר: מגדף - מברך את ה' ועובד עבודה זרה - נמי מגדף הוא. דכתיב (במדבר ט"ו) והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' את ה' הוא מגדף, ואותה פרשה בעבודה זרה מדברת: ואין דנין שנים ביום אחד - בבית דין אחד. משום דלא מצי לאפוכי בזכותיהו דכל חד וחד. אלא תלייתן של נשים הללו הוראת שעה היתה ואין למדים ממנה. ואין הלכה כרבי אליעזר: משקיעין - נועצים: והעץ יוצא ממנה - כמין יתד היה

(ה) אמר רבי מאיר, בזמן שאדם מצטער (שכינה) מה הלשון אומרת (פכיכול) קלני מראשי, קלני מזרועי. אם פן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך, קל וחומר על דמם של צדיקים. ולא זו בלבד (אמרו), אלא כל המלין את מתו, עובר בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים, אינו עובר עליו. ולא היו קוצרין אותו בקברות אבותיו, אלא שני בתי קברות היו מתקנין לבית דין, אחד לנהרגין ולנחנקין ואחד לנסקלין ולנשרפין:

קוברין אותן בקברות אבותיהן - לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק: שני קברות היו מתוקנין לבית דין - לפי שאין קוברים מי שנתחייב מיתה חמורה אצל מי שנתחייב מיתה קלה. והלכתא גמירא לה שנים ולא ארבעה:

בזמן שאדם מצטער - שפורענות באה עליו בעונו: מה לשון אומרת - באיזה לשון שכינה קובלת ומנוודת עליו: קלני מראשי - ראשי כבוד עלי ורועי כבוד עלי. כאדם שהוא עיף: קלני - איני קל מראשי: ולא זה בלבד - עובר בלא תעשה אם הלינו: לא היו

ו) נתעפל הבשר, מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן. והקורבים באים ושואלין בשלום הדינין ובשלום העדים, כלומר שאין בלבנו עליכם פלוג, שדין אמת דנתם. ולא היו מתאבלין, אבל אונגין, שאין אגונות אלא בלב:

הגולל, ובאותה שעה אין מתאבלים עליהם שלא נגמרה כפרתן עד שיתעכל הבשר, והואיל ואדחי האבלות אדחי:

נתעכל הבשר - כבר נתכפר לו במיתתו ובביונו: מלקטין את העצמות - וקוברים אותן בקברות אבות: ולא היו מתאבלים - כדי שיהא בזיון כפרה להם. ואית דאמרי, לפי שהאבלות חלה משיסתם

סנהדרין פרק א

א) דיני ממונות, בשלשה. גזלות וחבלות, בשלשה. נזק וחצי נזק, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, בשלשה. האונס והמפתה והמוציא שם רע, בשלשה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, מוציא שם רע, בעשרים ושלשה, מפני שיש בו דיני נפשות:

אידי דבעי למיתני תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה שאינו משלם כמו מה שהזיק, שמשלם יותה תנא נמי חצי נזק שאינו משלם כמו שהזיק שהרי משלם פחות. ואידי דתנא חצי נזק תנא נמי נזק: ומוציא שם רע - לא מצאתי לכתך בתולים וענשו אותו מאה כסף: דיני נפשות - דאם אמת היה הדבר וזנתה תחתיו וסקלוה. ודיני נפשות בעשרים ושלשה כדלקמן. והלכה כחכמים:

דיני ממונות - דהיינו הודאות והלואות: בשלשה - הדיוטות. ולא אצרכוהו רבנן לשלשה מומחין, שלא תנעול דלת בפני לוי, שמא יכפור הלוח ולא ימצא מומחין לכופו לדין אלא או יחיד מומחה או שלשה הדיוטות. אבל גזילות וחבלות בשלשה מומחין, דאלהים כתיב בפרשת שומרים בואלה המשפטים שלש פעמים. ומינה ילפינן שלשה מומחין: נזק - אדם או שור המועד שהזיקו דמשלמים נזק שלם: חצי נזק - שור תם שהזיק. ואף על גב דהיינו חבלות,

ב) מכות, בשלשה. משום רבי ישמעאל אמרו, בעשרים ושלשה. עבור החדש, בשלשה. עבור השנה, בשלשה, דברי רבי מאיר. רבן שמעון בן גמליאל אומר, בשלשה מתחילין, ובחמשה נושאים ונותנים, וגומרין בשבעה. ואם גמרו בשלשה, מעברת:

מכות - מלקות ארבעים: בשלשה - דכתיב (דברים כ"ה) ונגשו אל המשפט ושפטום, שנים, ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן שלשה: רבי ישמעאל אומר בעשרים ושלשה - אתיא רשע רשע, כתיב הכא (שם) והרשעו את הרשע, וכתיב התם (במדבר ל"ה) אשר הוא רשע למות. מה להלן בעשרים ושלשה אף כאן בעשרים ושלשה: עיבור החודש - קידוש החודש. ואידי דבעי למתני עיבור שנה תנא נמי עיבור החודש: בשלשה מתחילין - לראות אם יש להושיב ב"ד על כך. אם אחד מהשלשה אומר צריך ב"ד לישב ולעיון אם צריכה (שנה) [השנה] לעבר, מפני התקופה והאביב

והפירות, ושנים אומרים אין צריך, שאין כאן ספק דודאי אינה צריכה עיבור, בטל יחיד במיעוטו. שנים אומרים לישב ואחד אומר שלא לישב, הולכין אחר השנים, ומוסיפין עוד שנים אחרים שישאו ויתנו בדבר, והרי כאן חמשה. שנים אומרים צריך לעבר ושלשה אומרים אין צריך, בטלו שנים במיעוטן. שנים אומרים אינה צריכה ושלשה אומרים צריכה, הולכים אחר הרוב, ומוסיפין עוד שנים שיהיו שבעה ומעברין אותה. ובגמרא מפרש, דהני שלשה חמשה ושבעה כנגד ברכת כהנים, שיש בפסוק ראשון שלש תיבות, ובשני חמשה, ובשלישי שבעה. והלכה כרובן שמעון ב"ג:

ג) סְמִיכַת זְקָנִים וְעִרְפַּת עֶגְלָה, בְּשִׁלְשָׁה, דְּבָרֵי רַבִּי שְׁמַעוֹן. וְרַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בַּחֲמִשָּׁה. הַחֲלִיצָה וְהַמְאֻנִּין, בְּשִׁלְשָׁה. נֶטַע רְבָעִי וּמַעֲשֵׂר שְׁנֵי שָׁאִין דָּמִיו יְדוּעִין, בְּשִׁלְשָׁה. הַהֶקְדָּשׁוֹת, בְּשִׁלְשָׁה. הָעֶרְכִּין הַמְּטַלְטְלִין, בְּשִׁלְשָׁה. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֶחָד מֵהֶן כֹּהֵן. וְהַקְרָקְעוֹת, תְּשַׁעָּה וְכֹהֵן. וְאָדָם, פּוֹצֵא בָּהֶן:

סמיכת זקנים - על ראש פר העלם דבר של צבור. ויש במשמעות הדברים גם מינוי הדיין, שהגדול הסמוך צריך שיצרף עמו שנים כשרוצה לסמוך חכם כדי שיקרא רבי וידון דיני קנסות. ולשון סמיכה, משום דכתיב (במדבר כ"ז) ויסמוך את ידיו עליו. ולא דבעי מסמך ידיה עליה אלא בשמא קרו ליה רבי. ואין סמיכה בחוצה לארץ, אלא צריך שהסומך והנסמך יהיו כולן בארץ ישראל, ואז יהיה לו רשות לדון דיני קנסות ואפיילו בחוץ לארץ, לפי שסנהדרין נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ, אחר שנשמכו בארץ. וכתב רמב"ם שנראה לו שבזמן הזה שאין לנו סמוך איש מפי איש עד משה רבינו, אם היו מסכימים כל החכמים שבא"י לסמוך יחיד או רבים, הרי אלו סמוכים ויכולים לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים. והדבר צריך הכרע: ועריפת העגלה בשלשה - דכתיב (ויקרא ד) זקני העדה, מיעוט זקני שנים, ואין ב"ד שקול, הוסיף עליהם עוד אחד הרי שלשה: רבי יהודה אומר בחמשה - וסמכו, שנים. זקני, שנים. ואין בית דין שקול, הוסיף עליהם עוד אחד, הרי חמשה. והלכה כרבי יהודה: מצות חליצה בשלשה - דכתיב (דברים כ"ה) ונגשה יבמתו אליו

לענין הזקנים, זקנים, שנים. ואין ב"ד שקול, הוסיף עליהם עוד אחד, הרי שלשה. ושנים אחרים שמוסיפין אינו אלא לפרסומי מילתא: מיאונן - קטנה יתומה שהשיאוא אמה ואחיה לדעתה ויוצאה במיאון שממאנת בבעלה, צריך שיהיה בשלשה. וביבמות מוכח דמיאון בפני שנים מספיק: נטע רבעי - אם בא לחללו על המעות, וכן מעשר שני, ואין דמיהן ידועים. כגון פירות והרקיבו שאין להם שער ידוע: וההקדשות - הבא לפדותן צריך שלשה לשומן: הערכין המטלטלין - הרי שאמר ערך פלוני עלי, ואין לו מעות ליתן כפי הדמים הקצובים בפרשה ובא ליתן מטלטלין, צריך שלשה לשום אותן מטלטלים: אחד מהן כהן - דערכין כהן כתיב (ויקרא כ"ז) כערכך הכהן: והקרקעות - ואם אין לו מטלטלין ובא ליתן קרקע, צריך שישומו עשרה אנשים ואחד מהן כהן אותה קרקע שיהיה כפי הערך שיש עליו ליתן: ואדם כיוצא בהן - ואם אמר דמי פלוני עלי ששמין אותו כמה הוא יפה לימכר בשוק ונותן דמיו, צריך גם כן שיהיה עשרה ואחד מהן כהן בשומא זו:

(ד) דִּינֵי נַפְשׁוֹת, בְּעֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה. הָרוּבֵעַ וְהַנֶּחְבֵּעַ, בְּעֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה, שְׁנֵי אֲמָר (ויקרא כ) וְהִרְגַּת אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת הַבְּהֵמָה, וְאֹמֵר (שם) וְאֶת הַבְּהֵמָה תִּהְרַג. שׁוֹר הַנֶּסְקָל, בְּעֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה, שְׁנֵי אֲמָר (שמות כא) הַשׁוֹר יִסָּקֵל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת, כְּמִיתַת הַבְּעָלִים כִּף מִיתַת הַשׁוֹר. הַזָּאב וְהָאֵרִי, הַדֵּב וְהַנֶּמֶר וְהַבְּרָדָלֶס וְהַנֶּחֱשׁ, מִיתָתָן בְּעֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אֹמֵר, כָּל הַקּוֹדֵם לְהִרְגָּו, זָכָה. רַבִּי עֲקִיבָא אֹמֵר, מִיתָתָן בְּעֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה:

רבי עקיבא אומר וכו' - בגמרא מפרש דאיכא בין תנא קמא לרבי עקיבא, נחש. דלת"ק נחש מיתתו בכ"ג, ולרבי עקיבא הזאב הארי והדוב והנמר והברדלס מיתתן בעשרים ושלושה, אבל נחש, הקודם להרגו זכה, שסילק המזיק מן העולם. והלכה כר' עקיבא:

והרגת את האשה ואת הבהמה - היינו רובע. ואתקש לאשה, מה אשה בעשרים ושלושה אף בהמה בעשרים ושלושה; ואומר ואת הבהמה תהרגו - בנרבע כתיב. למדנו רובע ונרבע: כמיתת הבעלים - כלומר כמו שהיה הבעל נדון בעשרים ושלושה, אם היה חייב מיתה: כל הקודם להורגו זכה - כשהמיתו את האדם. ואין צריך להביאם לב"ד:

(ה) אִין דָּנִין לֹא אֶת הַשֶּׁבֶט וְלֹא אֶת נְבִיא הַשֶּׁקֶר וְלֹא אֶת כֹּהֵן גָּדוֹל, אֲלֵא עַל פִּי בֵּית דִּין שֶׁל שִׁבְעִים וְאַחַד. וְאִין מוֹצִיאִין לְמַלְחָמַת הָרְשׁוֹת, אֲלֵא עַל פִּי בֵּית דִּין שֶׁל שִׁבְעִים וְאַחַד. אִין מוֹסִיפִין עַל הָעִיר וְעַל הָעֲזָרוֹת, אֲלֵא עַל פִּי בֵּית דִּין שֶׁל שִׁבְעִים וְאַחַד. אִין עוֹשִׁין סְנֵהדְרִיּוֹת לְשִׁבְטִים, אֲלֵא עַל פִּי בֵּית דִּין שֶׁל שִׁבְעִים וְאַחַד. אִין עוֹשִׁין עִיר הַנִּדְחָת, אֲלֵא עַל פִּי בֵּית דִּין שֶׁל שִׁבְעִים וְאַחַד. וְאִין עוֹשִׁין עִיר הַנִּדְחָת בְּסֶפֶר, וְלֹא שֶׁלֶשׁ, אֲבָל עוֹשִׁין אַחַת אוֹ שְׁתֵּים:

ומלחמת עמלק, קרויה מלחמת הרשות:

אלא בבית דין של שבעים ואחד - דכתיב בדוד (ד"ה א' כ"ז) ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע. אחיתופל זה יועץ, בניהו בן יהוידע זו סנהדרין, שהיה מופלא שבכולן וכולן נגריים אחריו: על העיר - ירושלים. שקדושתה גדולה מקדושת שאר ארץ ישראל: והעזרות - קדושתן גדולה מקדושת ירושלים. ואי אפשר לחדש קדושה אלא בבית דין של שבעים ואחד, דאמר קרא (שמות כ"ה) ככל אשר אני מראה אותך וגו' וכן תעשו, לדורות. מה משכן קדוש על פי משה שהוא במקום סנהדרין גדולה, אף לדורות תוספת עיר ועזרות על פי סנהדרין גדולה: ואין עושין סנהדראות לשבטים כו' - כדאשכחן במשה דאוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים

את השבט - רובו של שבט שעבדו עבודה זרה במזיד, אין דנין אלא בב"ד של שבעים ואחד. דכתיב (דברים י"ז) והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא אל שעריך, איש ואשה אתה מוציא אל שעריך, ואי אתה מוציא את השבט אל שעריך, אלא בבית דין הגדול: ולא את נביא השקר - גמר דבר דבר מזקן ממרא, כתיב הכא (שם י"ח) אשר יזיד לדבר דבר, וכתיב בזקן ממרא (שם י"ז) כי יפלא ממך דבר, מה זקן ממרא בב"ד הגדול דכתיב (שם) וקמת ועלית, אף נביא שקר בב"ד הגדול: ולא את כהן גדול - דאמר קרא (שמות י"ח) את הדבר הגדול יביאו אליך, דבריו של גדול יביאו אליך. ומשה במקום שבעים ואחד קאי: ואין מוציאין למלחמת הרשות - כל מלחמה חוץ ממלחמת שבעה עממין

ואחד קאי: אין עושין עיר הנדחת כו' - דכתיב (דברים י"ז) והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההיא, איש ואשה אתה מוציא אל שעריך, לבית דין שבעירך, ואי אתה מוציא את כל העיר אל שעריך, אלא לשער המיוחד: בספר - עיר המבדלת בין ארץ ישראל לארץ העמים, דכתיב מקרבך, ולא מן הספר. וטעמא דקרא, שמא ישמעו נכרים ויבואו ויחריבו ארץ ישראל, לפיכך אין מניחין העיר תל עולם

כמשפט עיר הנדחת אבל הורגין את יושביה בלבד: ולא שלשה - עיירות. עיר הנדחת בב"ד אחד ובמקום אחד, כלומר קרובים זו לזו. אבל בשנים ושלשה מקומות עושים: יטו - על צדיהם, דכתיב בשכבך דרך שכיבה: יעמדו - דכתיב ובקומך דרך קימה: כדרכו - בין בקימה בין בישיבה בין בשכיבה בין בהליכה: כדי היית - ראוי היית ליהרג, ואם היית מת היית מתחייב בנפשך:

ו) סנהדרי גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלשה. ומנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד, שנאמר (במדבר יא) אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ומשה על גביהן, הרי שבעים ואחד. רבי יהודה אומר, שבעים. ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלשה, שנאמר (שם לה) ושפטו העדה והצילו העדה, עדה שופטת ועדה מצלת, הרי כאן עשרים. ומנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר (שם יד) עד מתי לעדה הרעה הזאת, יצאו יהושע וכלב. ומנין להביא עוד שלשה, ממשמע שנאמר (שמות כג) לא תהיה אחרי רבים לרעות, שומע אני שיהיה עמהם לטובה, אם כן למה נאמר (שם) אחרי רבים להטות, לא כהטיף לטובה הטיף לרעה. הטיף לטובה על פי אחד, הטיף לרעה על פי שנים, ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן עשרים ושלשה. וכמה יהא בעיר ותהא ראוייה לסנהדרין, מאה ועשרים. רבי נחמיה אומר, מאתים ושלשים, כנגד שרי עשרות:

ומשה על גביהם הרי שבעים ואחד - דאמר קרא (במדבר י"א) ונשאו אתך, ואת בהדיהו: רבי יהודה אומר שבעים - דדריש אתך, בדומין לך, ולא שיהיה הוא יושב עמהן בדין. ואין הלכה כרבי יהודה: עדה שופטת - עשרה מחייבין: עדה מצלת - עשרה מזכין. ושמעינן מינה דצריך שיהיו עשרים שאם יחלקו יהיו עשרה מחייבין ועשרה מזכין: הטיף לרעה על פי שנים - והכי קאמר קרא, לא תהיה אחרי רבים לרעות, לחייב על פי אחד שיהיה יתר על המזכין. אבל אחרי רבים, להטות בשנים, אפילו לרעות, כשהיו שנים מחייבין ויתר על המזכין. הלכך על כרחך עשרים ושלשה בעינן, דבציר מעשרה מזכין ליכא למימר, דהא כתיב והצילו העדה, ותו לא משכחת חובה בבציר משנים עשר: ואין בית דין

שקול - אין עושין בית דין זוגות, שאם יחלקו לחצאים הוי להו פלגא ופלגא ולא משכחת לה הטיית לטובה על פי אחד. הלכך מוסיפין עליהם עוד אחד והוו להו עשרים ושלשה: מאה ועשרים - מפרש בגמרא, עשרים ושלשה, סנהדרי קטנה. ושלש שורות של עשרים ושלש עשרים ושלש יושבים לפניהם, שאם הוצרכו להוסיף על הדיינים מוסיפים מהם. ועשרה בטלנים, עשרה בני אדם בטלים מכל מלאכה שיושבים תמיד בבית המדרש. ושני סופרים לכתוב דברי המזכין ודברי המחייבין. ושני חזנים, שמשי בית דין להלקות החייב ולהזמין בעלי הדין. ושני בעלי דינין. ושני עדים. ושני זוממין. ושני זוממי זוממין. ושני גבאים, ושלישי לחלק הצדקה, שצדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה.

ורופא אומן להקזי דם. ולבלר. ומלמד תינוקות. הרי מאה ועשרים: מאתים ושלשים כדי שרי עשרות - דהיינו עשרים ושלשה עשריות, שיהא כל דיין שר

של עשרה. דבציר משרי עשרה לא אשכחן שררה. ואין הלכה כרבי נחמיה:

סוכה פרק ד

(א) לולב וערבה, ששה ושבעה. ההלל והשמחה, שמונה. ספה ונסוך המים, שבעה. והחליל, חמשה וששה:

לולב וערבה - לולב לנטילה וערבה להקיף המזבח: ששה ושבעה - לפי שפעמים דוחים את השבת והווי להו שבעה, ופעמים שאין דוחין ולא הווי אלא ששה. ולקמן מפרש להו ואזיל: וההלל - לגמור כל שמונה, מה שאין כן בפסח לפי שימות החג חלוקים בקרבנותיהן: והשמחה - לאכול בשר שלמים בזמן המקדש, דכתיב (דברים י"ז) ושמחת בחגך, ואין

שמחה בזמן המקדש אלא בבשר שלמים דכתיב (שם כ"ו) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת: סוכה - לישב בסוכה: ונסוך המים - בתמידי החג שחרית: החליל - בשמחת בית השואבה היו שמחים בחג לכבוד שאיבת ניסוך המים, ומנגנים בחלילים וכנורות. ואותו חליל אינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב:

(ב) לולב שבעה פיצד, יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת לולב שבעה, ושאר כל הימים ששה:

לולב שבעה - דיום ראשון דוחה שבת משום דאית ליה עיקר מן התורה בגבולים דכתיב (ויקרא כ"ג) ולקחתם לכם ביום הראשון: ושאר כל הימים - אם חל יום טוב ראשון בשאר ימי החול, ונמצאת שבת בחול המועד, לא דחי. ואף על גב דכל שבעה הוא מן התורה במקדש, העמידו חכמים גזירתם בשאר ימי החג והאיל ואין להם עיקר מן התורה בגבולים. ובדין היה דאפילו בזמן הזה יהיה לולב דוחה את

השבת ביום טוב ראשון של חג, אלא משום דלא בקיאינן בקביעא דירחא, ושמא אין זה יום טוב ראשון הלכך לא דחינן שבת מספיקא. וטעמא דגזרו שלא ליטול לולב בשבת, והרי אין בנטילתו שום מלאכה אלא טלטול בעלמא, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד הברכה או סדר הנענועים ויעבידנו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה:

(ג) ערבה שבעה פיצד, יום שביעי של ערבה שחל להיות בשבת, ערבה שבעה, ושאר כל הימים ששה:

יום שביעי של ערבה כו' - דעבוד הכירא לדעת שהיא דאורייתא, כלומר הלכה למשה מסיני. ומשום האי הכירא תקון דשביעי שלה דוחה שבת במקדש, שבערבה היו מקיפים את המזבח. והאידינא

אינה אלא מנהג נביאים שהנהיגו את העם ליטול ערבה בשביעי חוץ מערבה שבלולב, ואין מברכין עליה:

(ד) מצות לולב פיצד, (יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת), מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גב האצטבא,

וְהִזְקִינִים מִנִּיחִין אֶת שְׁלֵהָן בְּלִשְׁכָּה. וּמִלְמָדִים אוֹתָם לִזְמֶר, כֹּל מִי שֶׁמְגִיעַ לְוִלְבִּי בִידּוֹ, הָרִי הוּא לֹא בְּמִתְנָה. לְמַחֵר מְשִׁכִּימִין וּבָאִין, וְהַחֲזִינִין זֹרְקִין אוֹתָם לְפָנֵיהֶם. וְהֵן מַחֲטִפִּין וּמִכִּין אִישׁ אֶת חֲבֵרוֹ. וּכְשָׂרָאוּ בֵּית דִּין שָׂבָאוּ לִידֵי סִפְנָה, הִתְקִינוּ שְׂיָהָא כָּל אֶחָד וְאֶחָד נוֹטֵל בְּבֵיתוֹ:

הגשמים: והזקנים - הדואגים שלא ידחפום למחר כשיבואו לקחת איש לולבו: ומלמדין - ב"ד את כל העם לומר אם יבוא לולבי אל יד חבירי הרי הוא שלו במתנה, כדי שלא יהא אצלו לא גזול ולא שאול:

מוליכין את לולביהן להר הבית - יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן מע"ש: החזונים - שמשנים שהיו שם לצרכי צבור: על גב האצטבא - רחבה של הר הבית היתה מוקפת באצטבאות לישב שם ומסוככות למעלה מפני

ה) מִצָּנוֹת עֶרְבָה כִּיצֵד, מָקוֹם הָיָה לְמִטָּה מִירוּשָׁלַיִם, וְנִקְרָא מוֹצָא. יוֹרְדִין לָשֶׁם וּמִלְקָטִין מִשָּׁם מְרִבּוֹת שֶׁל עֶרְבָה, וּבָאִין וְזוֹקְפִין אוֹתָן בְּצִדֵי הַמִּזְבֵּחַ, וְרֹאשֵׁיהֶן כְּפּוֹפִין עַל גְּבֵי הַמִּזְבֵּחַ. תִּקְעוּ וְהִרְעוּ וְתִקְעוּ. בְּכָל יוֹם מְקִיפִין אֶת הַמִּזְבֵּחַ פַּעַם אַחַת, וְאוֹמְרִים, אָנָּה ה' הוֹשִׁיעָה נָא, אָנָּה ה' הַצְּלִיחָה נָא. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֲנִי וְהוּא הוֹשִׁיעָה נָא. וְאוֹתוֹ הַיּוֹם מְקִיפִין אֶת הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים. בְּשַׁעַת פְּטִירָתוֹ, מָה הֵן אוֹמְרִים, יְפִי לָךְ מִזְבֵּחַ, יְפִי לָךְ מִזְבֵּחַ. רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, לֵיהָ וְלָךְ, מִזְבֵּחַ. לֵיהָ וְלָךְ, מִזְבֵּחַ:

אמה, ומניחים אותם על יסוד המזבח וראשיהן זקופים ומוטין על המזבח אמה: אני והו - בגיטריא אנא ה'. ועוד הם שני שמות שבשם ע"ב. פירוש אחר מי שאני והוא בצרה, על דרך עמו אנכי בצרה, הושיעה נא:

נקרא מוצא - בגמרא אומר ששמו קלני"א. ועוד היום כך שמו, והערה מצויה שם, והמקום רחוק מירושלים מעט. ופירוש קלני"א חפשי ממס. ולפיכך נקרא מוצא שהיה מוצא ממס המלך בשביל הערבה שלוקחים משם: מרביות - ענפים גדולים גבוהים י"א

ו) כְּמַעֲשֵׂהוּ בַחֵל כָּף מַעֲשֵׂהוּ בַשַּׁבָּת, אֲלֵא שֶׁהָיוּ מְלָקְטִין אוֹתָן מֵעֶרֶב שַׁבָּת וּמִנִּיחִים אוֹתָן בְּגִיגִיּוֹת שֶׁל זָהָב, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִכְמוּשׁוּ. רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוּקָה אוֹמֵר, חֲרִיּוֹת שֶׁל דָּקֵל הָיוּ מְבִיאִין וְחוֹבְטִין אוֹתָן בְּקִרְקַע בְּצִדֵי הַמִּזְבֵּחַ, וְאוֹתוֹ הַיּוֹם נִקְרָא יוֹם חֲבוּט חֲרִיּוֹת:

הן, אחד ללולב ואחד למזבח. ואין הלכה כר' יוחנן בן ברוקא:

גיגיות - כלים של זהב מלאים מים, כדי שלא יכמושו עליהן: חריות - ענפים של דקל היו מביאים בין בחול בין בשבת, ולא ערבה דכתיב כפות תמרים שתיים

ז) מִיד הַתִּינוּקוֹת שׁוֹמְטִין אֶת לִוְלָבֵיהֶן וְאוֹכְלִין אֶתְרוּגֵיהֶן:

לולבי התינוקות מידן של תינוקות: ואוכלים -

התינוקות שומטים את לולביהן - הגדולים שומטים

הגדולים אתרוגיהן של תינוקות. ואין בדבר משום גול שכך נהגו משום שמחה. פירוש אחר התינוקות משליכים לולביהן מידם ואוכלים אתרוגיהן בשביעי.

אבל הגדולים אין אוכלים אתרוגיהן כל אותו היום, דכיון שהוקצה למצוה למקצת היום הוקצה לכולו:

ח) ההלל והשמחה שמונה פיצה, מלמד שחייב אדם בהלל ובשמחה ובכבוד יום טוב האחרון של חג, כשאר כל ימות החג. ספה שבעה פיצה, גמר מלאכול, לא יתיר סתו, אבל מוריד את הפלים מן המנחה ולמעלה, מפני כבוד יום טוב האחרון של חג:

לא יתיר - אנד שלה לסתרה. דהא כל היום חובתה: אבל מוריד - הוא ממנה הכלים נאים ומצעות נאות

שהעלה לתוכה: מפני כבוד יום טוב - שיראה כמכין לקראתו [למקום] שיסעוד בו הלילה:

ט) נסוף הפנים פיצה, צלוחית של זזה מחזקת שלשת לגים היה ממלא מן השלוח. הגיעו לשער הפנים, תקעו והריעו ותקעו. עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם. רבי יהודה אומר, של סיד הי, אלא שהיו משחרין פניהם מפני היין. ומנקבין כמין שני חטמין דקין, אחד מעבה ואחד דק, כדי שיהו שניהם כליו בבת אחת. מערבי של מים, מזרחי של יין. ערה של מים לתוף של יין, ושל יין לתוף של מים, יצא. רבי יהודה אומר, בלג היה מנסף כל שמונה. ולמנסף אומרים לו, הגבה ידך, שפעם אחת נסף אחד על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן:

מן השלוח - הוא מעיין הסמוך לירושלים: מחזקת ג' לוגין - [זהו] פחות שבנסכים, רביעית ההין לכבש: שער המים - אחד משערי עזרה נקרא כן, על שם שבו מכניסין צלוחית של מים דנסוך החג: תקעו והריעו - משום שנאמר (ישעיה י"ב) ושאתם מים בששון: עלה בכבש - שהיה בדרומו של מזבח: ופנה לשמאלו - שנסיכים נעשים בקרן מערבית דרומית, וכשהוא פונה לשמאלו היא הראשונה: שהיו משחירים פניהן - מחמת היין, ודומין לכסף שהוא שחור מן הסיד: כמין שני חוטמין דקין - חוטם אחד בספל אחד ונקב אחד בחוטמו. והכהן מערה בפי הספלים והנסיכים מקלחים ויורדים דרך החוטמין על גג המזבח, ובמזבח היה נקב שבו היין והמים יורדין לשיתין של מזבח שהן חלולים ועמוקים מאד: אחד מעובה ואחד דק - אחד

מהנקבים עבה. והוא אותו של יין, ואחד דק אותו של מים. כדי שיהיו כלין שניהן בבת אחת - שהמים ממהרין לצאת יותר מן היין מפני שהיין עב יותר ומאחר לצאת, לפיכך היה הנקב של יין מעובה והנקב של מים דק כדי שיהיו כלין בבת אחת: ה"ג מערבי של מים, מזרחי של יין - הספלים היו נתונים אצל הקרן סמוכים זה לזה, זה לפני זה, אחד לצד מערב ואחד לפניו ממנו דהיינו למזרח: ר' יהודה אומר כ' - בתרתי פליג, אג' לוגין פליג ואז' דקאמר תנא קמא, ואתא ר' יהודה למימר אף בשמיני מנסכים. ואין הלכה כרבי יהודה: הגבה את ירך - כדי שנראה אם תתן מים בספל. לפי שצדוקים אין מודים בנסוך המים: שפעם אחת נסך - צדוקי אחד את המים על רגליו:

י) כְּמַעֲשֵׂהוּ בַחֹל כִּדְ מַעֲשֵׂהוּ בַשַּׁבָּת, אֲלֵא שֶׁהִיא מְמַלֵּא מַעֲרַב שַׁבַּת חֲבִית שֶׁל זֶהָב שְׂאִינָהּ מְקַדְּשֶׁת מִן הַשִּׁילּוּחַ, וּמִנִּיחָהּ בַלְשָׁכָה. נִשְׁפָּכָה אוֹ נִתְגַּלְתָּהּ, הִיא מְמַלֵּא מִן הַכִּיּוֹר, שֶׁהֵינָּן וְהַמַּיִם הַמְּגֻלִּין, פְּסוּלִים לְגַבִּי הַמְּזֻבָּח:

שהיו משקיעים אותו מבערב בבור כדאמר ביומא [פ"ג] אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהו מימיו נפסלים בלינה: שהמים והיין המגולין - היינו טעמא דנתגלה ממלא מן הכיור ולא היה מנסך [מהן], שהמים [והיין] המגולין פסולים לגבי המזבח:

שאינה מקודשת - שלא נתחנכה לעבודת מזבח. דאי הוי מייתי במקודשת אפסילו להו בלינה שכלי שרת מקדשים כדכתיב (שמות ל') כל הנוגע בהם יקדש, וכל הקדוש קדושת הגוף נפסל בלינה: היה ממלא מן הכיור - ואף על פי שהכיור הוקדש לכלי שרת ומקדש את מימיו, לא היו נפסלים בלינה, לפי

תניא

אגרת הקדש פרק כ"ז

אגרת הקדש

המשיח קודם תח"מ אין בטלים) ולכן יהי גם עיקר עסק התורה גם כן בפנימיות המצות ושעמיהם הנסתרים. אבל הנגלות יהיו גלויים וידועים לכל איש ישראל בידיעה בתחלה בלי שכחה וא"צ לעסוק בהם אלא לערב רב שלא יזכו למטעם מאילנא דחיי שהוא פנימיות התורה והמצוה וצריכים לעסוק [בתורה] במשנה להתיש כח הס"א הדבוק בהם (ע"י עסק התורה. בב"י ליתא) שלא תשלוט בהם להחטאים כדכתיב והחטא בן מאה שנה יקולל שיהיו חוטאים מערב רב וגם למעשה יהיו צריכים לפרטי הלכות אמור וטומאה יותר מ ישראל שלא יארע להם פסול וטומאה ואסור כי לא יאונה כו' וגם אפשר וקרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל. מה שאין כן בזמן בית שני היו צריכים לעסוק גם כי לא בשביל הלכה למעשה בלבד אלא שזהו עיקר עבודה להתיש כח הס"א ולהעלות ניצוצי הקדושה ע"י התורה והעבודה כמ"ש במ"א. ואחר הדברים והאמת יובן היטב בתוס' ביאור הר"מ דלעיל במה שאמר אילנא דטוב ורע כו' ר"ל קליפת נוגה שהוא עולם הזה העיקר כמ"ש בע"ה וד"ל :

כו מה שכתב ליושבי אה"ק תובב"א לנחמם בכפליים לתושיה על פטירת הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש נ"י ע"ה ס"ה מהור"ד מנחם מענדל ג"ע.

אהוביי אחיי ורעיי אשר כנפשי כו' ה' עליהם יחזו חיים עד העולם וצאצאיהם אתם זרע אמת ברוכי

קמו אגרת הקדש

ברוכי ה' המה מעתה ועד עולם. אחד"ש כמשפט לאוהבי שמו באתי לדבר על לב נדבאים הנאנחים והנאנקים ולנחמם בכפליים לתשייה אשר שמעה אזני ותבן לה על מארז"ל דשבק חיים לכל חי כי צדיק באמונתו יחיה וביראת ה' לחיים וברשפי אש שלהבת אהבתו מחיים לכל בהן חיי רוחו [נ"א ונשמתו] כל ימי חלדו ויהי בהעלות ה' רוחו ונשמתו אליו יאסוף ויעלה בעילוי אחד עילוי עד רום המעלות שבק חיי רוחו פעולתו אשר עבד בה לפניו בישראל פעולת צדיק לחיים לכל חי היא נפש כל חי הקשורה בנפשו בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם כל תכונת לנצח אשר מי האיש התפץ חיים לדבקה בה' חיים בעבודתו תדבק נפשו והיתה צורה בצרור ההיים את ה' בחיי רוח אפינו אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים אשר שבק לנו בכל אחד ואחד כפי בחי' התקשורתו כאמת ואהבתו אהבת אמת המהורה מקרב איש ולב עמוק כי כמים הפנים וכו' ורוח אייתי רוח ואמשיך רוח ורוחו עומדת בקרבינו ממש כי בראותו ילדיו מעשה ידיו בקרבו יקדישו שמו יתברך אשר יתגדל ויתקדש כאשר נלך בדרך ישרה אשר תורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו. ח"ש בזה"ק דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחזוהי דהיינו שגם בזה העולם המעשה היום לעשותם אשתכח יתיר כי המעשה (גדול) [גדל] והולך גידולי גידולין מן אור זרוע לצדיק בשדה אשר ברכו ה' המאיר לארץ וחיצות וגם אנוהו אלה פה היום כולנו חיים בברכיו דרך הקדש יקרא לה. זאת בעבודת ה' במילי

אגרת הקדש

במילי דשמיא. ובמילי דעלמא בפירוש אתמר בזה"ק
דצדיקיא מגינין על עלמא ובמיתתהון יתיר מבחייהון
ואלמלא צלותא דצדיקיא בהוא עלמא לא אתקיים
עלמא רגעא חדא וכל הקרוב קרוב אל משכן ה'
בחיו קודם לברכה:

ביאור על הג"ל:

אִיתָא בזה"ק דצדיקא דאתפטר אשתכח בכלהו
עלמין יתיר מבחיוהי כו' וצריך להבין תינח
בעולמות עליונים אשתכח יתיר בעלותו שמה אבל
בעוה"ז איך אשתכח יתיר. וי"ל ע"ד מה שקבלתי
על מאמר חז"ל דשבק חיים לכל חי כנודע שחיי
הצדיק אינם חיים בשרים כ"א חיים רוחניים שהם אמונה
ויראה ואהבה כי באמונה כתיב וצדיק באמונתו יחיה
וביראה כתיב ויראת ה' לחיים ובאהבה כתיב רודף
צדקה וחסד ימצא חיים וחסד הוא אהבה ושלשה
מדות אלו הם בכל עולם ועולם עד רום המעלות
הכל לפי ערך בחי' מעלות העולמות זע"ז בדרך
עילה ועלול כנודע. והנה בהיות הצדיק חי על פני
הארמה היו שלשה מדות אלו בתוך כלי ולבוש
שלם בבחי' מקום גשמי שהיא בחי' נפש הקשורה
בגופו וכל תלמידיו אינם מקבלים רק הארת מדות
אלו וזיון המאיר חוץ לכלי זה ע"י דבוריו ומחשבותיו
הקדושים. ולכן ארו"ל שאין אדם עומד על דעת
רבו וכו' אבל לאחר פטירתו לפי שמתפרדים בחי'
הנפש שנשארה בקבר מבחי' הרוח שבג"ע שהן שלש
מדות הללו לפיכך יכול כל הקרוב אליו לקבל חלק
מבחי'

מבחי' רוחו שבג"ע הואיל ואינה בתוך כלי ולא בבחי' מקום גשמי כנודע מארז"ל על יעקב אבינו ע"ה שנכנס עמו ג"ע וכ"כ בספר עשרה מאמחות שאויר ג"ע מתפשט סביב כל אדם ונרשמים באויר זה כל מחשבותיו ודבוריו הטובים בתורה ועבודת ה' (וכן להיפך ח"ו נרשמים באויר המתפשט מגיהנם סביב כל אדם) הלכך נקל מאד לתלמידיו לקבל חלקם מבחי' רוח רבם העצמות שהם אמונתו ויראתו ואהבתו אשר עבד בהם את ה' ולא זיוום בלבד המאיר חוץ לכלי לפי שבחי' רוחו העצמית מתעלה בעילוי אחר עילוי להכליל בבחי' נשמתו שבג"ע העליון שבעולמות העליונים ונודע שכל דבר שבקדושה אינו נעקר לגמרי מכל וכל ממקומו ומדרגתו הראשונה גם לאחר שנתעלה למעלה למעלה ובחי' זו הראשונה שנשארה למטה בגן עדן התחתון במקומו ומדרגתו הראשונה היא המתפשטת בתלמידיו כל אחד כפי בחי' התקשרותו וקרבנותו אליו בחייו ובמותו באהבה רבה כי המשכת כל רוחניות אינה אלא ע"י אהבה רבה כמ"ש בזוה"ק דרוח דדעותא דלבא אמשך רוח מלעילא רק אם יכון לקראת אלהיו בהכנה רבה ויגיעה עצומה לקבל שלש מדות הללו כדרך שהורחו רבו וכמארז"ל יגעת ומצאת תאמין. והנה יש עוד בחי' הארה לתלמידיו רק שאינה מתלבשת בתוך מוחם ממש כראשונה רק מאירה עליהם מלמעלה והיא מעליית רוחו ונשמתו למקור חוצבו דהיינו לחקל תפוחין קדישין ועי"ז נעשה שם יחד ע"י העלאת מ"נ מכל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו

אגרת הקדש

חיי ונזרעו בחקל תפוחין קדישין אורות עליונים מאד לעומת תחתונים אשר הם תורתו ועבודתו והארת אורות עליונים אלו מאירה על כל תלמידיו שנעשו עובדי ה' על ידי תורתו ועבודתו והארה זו שעליהם מלמעלה מבנסת בלבם הרהורי תשובה ומעשים טובים וכל המעשים טובים הנולדים מהארה זו שמאירה מאורות הזרועים בשדה הנ"ל נקרא גידולי גידולין והארה זו היא בהעלם והסתר גדול כמו שמש המאיר לכוכבים מתחת לארץ כדאיתא בתיקונים על משה רבינו ע"ה שאחר פטירתו מתפשטת הארתו בכל דרא ודרא לשישים רבוא נשמות כמו שמש המאיר מתחת לארץ לשישים רבוא כוכבים :

בח מה שכתב למחותנו הרב הגאון המפורסם איש אלקים קדוש ה' ג"י ע"ה פ"ה מו"ה לוי יצחק נ"ע אב"ד דק"ק בארדיטשוב לנחמו על פטירת בנו הרב החסיד מו"ה מאיר נ"ע :

למה נסמכה פ' מרים לפ' פרה לומר לך מה פרה מכפרת וכו'. וצריך להבין למה נסמכה דוקא לפרה אדומה הנעשה חוץ לשלש מחנות אלא דהטאת קריי' רחמנא [בכת"י הנוסחא הנעשה בחוץ. ומן תיבת שלש עד תיבת רחמנא ליתא בכת"י] ולא נסמכה לפ' חטאת הנעשה בפנים על גבי המזבח כפרה ממש. אמנם נודע מוזה"ק והאר"י ל סוד הקרבנות שעל גבי המזבח הן בחי' העלאת מ"נ מנפש הבהמית שבנוגה אל שרשן ומקורן הן בחי' ד' חיות שבמרכבה הנושאות את הכסא פני שור ופני נשר וכו'. ועי"ז נמשכים