

## 1 ספר ויקרא פרק כה

(יד) וְכִי תִמְכְּרו מִמֶּךָ לְעַמִּיתֶךָ אָז קָנָה מֵיד עַמִּיתֶךָ אֶל תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת אֲחִיו:  
(טו) בַמְסֻפֶר שְׁנִים אַחֲרַ הַיּוֹבֵל וְתֹקַנָה מֵאַת עַמִּיתֶךָ בַמְסֻפֶר שְׁנִי תְבוֹאוֹת יִמְכְּרֶךָ:  
(טז) לְפִי רַב הַשְׁגִים וְרַבָּה מִקְנָתוֹ וְלֹפִי מַעַל הַשְׁגִים תְמִיעֵיט מִקְנָתוֹ כִי מְסֻפֶר תְבוֹאוֹת הַוָּה מִכֶּר לְךָ:  
(יז) וְלֹא תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת עַמִּיתֶךָ

## 2 רשי' על ויקרא פרק כה פסוק טו

(טו) כִּמְסֻפֶר שְׁנִים לְחֵלֶל תֹקַנָה – זֶה פְּצֻוֹת לִיְצָהָרְךָ כִּי תֹקַנָה כְּצַחְמָלוֹ  
לֹא תֹקַנָה קְלָקָעַ לְעַכְמָה שְׁנִים יְךָ עַל הַיּוֹבֵל וְלֹפִי הַקְנִיס וְתְצִוּוֹת הַקְנִיס  
וְתֹקַנָה תְּקוֹנָה צְהָלִי סְפוּט לְחַזְיָילָה לֹו צְקַנָת הַיּוֹבֵל וְלֹסֶת יְמִיכָל הַמוֹכָל  
לְזַקְנָה וְלֹסֶת יְךָ צְנִיס מְלוֹכוֹת וְלֹכֶל מִמְנָה תְצִוּוֹת הַלְּבָנָה כְּלִי נְתַלָּה  
צְנַלְמָל כִּמְסֻפֶר שְׁנִי תְצִוּוֹת יְמִיכָל לְךָ לְפִיכָךְ לְכִיר לְקַנּוֹתָה לְפִי הַזָּמָן וְזֶה

## 3 רמב"ן על ויקרא פרק כה פסוק טו

(טו) "בַמְסֻפֶר שְׁנִים אַחֲרַ הַיּוֹבֵל" פְשׁוֹטוֹ שֶׁל מִקְרָא עַל אָוֹפְנִי, עַל האונָה בָא להַזָּהָר כְשַׁתְמָכָר או תֹקַנָה קְרָקָע, דָע  
כִּמְהָ שְׁנִים יְשׁ עַד הַיּוֹבֵל, וְלֹפִי הַשְׁנִים יְמִיכָל הַמוֹכָר וְיְקַנָה הַקְנִיס שְׁהָרִי סְפוּט לְחַזְיָיר לֹו בָשְׁנַת הַיּוֹבֵל, וְאַם יְשׁ שְׁנִים  
מוֹעֲדָות וְזָהָר מְוֹכָרָה בְדִמְים יְקַרְמָים הַרִי נְתַאָה לְוֹקָח, וְאַם יְשׁ שְׁנִים מוֹרְבָוֹת וְיְאַכְלָמָה תְבוֹאוֹת הַרְבָּה צְרִיך  
לְקַנּוֹתָה לְפִי הַזָּמָן, וְזָהָר שְׁנָאָמָר (עַרְכִין כט): מִכְאָן שֶׁהַמְוֹכָר שְׁדָהוּ אִינוּ מוֹתָר לְגַאֲוָל פְּחוֹת מְשִׁתִּים שְׁנִים, אֲפִילוּ יְשׁ שְׁלַש  
תְבוֹאוֹת בָאָוָתָן שְׁתִי שְׁנִים וְאִינוּ יוֹצָא מְפַשּׁוֹטוֹ, מְסֻפֶר שְׁנִים שֶׁל תְבוֹאוֹת וְלֹא שֶׁל שְׁדַפּוֹן וְמוֹעֲדָ שְׁתִיִים, לְשׁוֹן  
רַשִׁׁי וּבְאַמְתָה שְׁהָוָא הַנְּכָן בִּשְׁוֹבָה הַמִּקְרָא:

אַבְלָ רַבּוֹתֵינוּ אָמָרוּ (ב"מ נו -) שְׁאָן אָוְנָה לְקְרָקָעָה, שְׁנָאָמָר אוּקָנָה מֵיד עַמִּיתֶךָ, דָבָר הַנְקָנָה מֵיד לִיד, וְהַמִּקְרָא הַזָּה  
כַּפִּי פְשׁוֹטוֹ וְלֹפִי מִדְרָשׁוֹ לְדִבְרֵי הַרְבָּה בְקְרָקָעָה הוּא אַבְלָ עַל כְּרָחָנוֹ נְצָטָרָה לְחַטֹּות מִקְרָאּוֹת מְפַשּׁוֹטוֹן, וְנָאָמָר שְׁיִהְיָה  
כָל פָּסָוק עַוְמָד בְּעַצְמוֹ יְאַמֵּר וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּךָ לְעַמִּיתֶךָ אוּקָנָה מֵיד עַמִּיתֶךָ דָבָר הַנְקָנָה מֵיד לִיד אֶל תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת  
אֲחִיו, וְיַחֲזֵר וְיָאָמֶר, בַמְסֻפֶר שְׁנִים אַחֲרַ הַיּוֹבֵל תֹקַנָה מִאַתְוֹת הַתְבוֹאוֹת וּבַמְסֻפֶר שְׁנִי הַתְבוֹאוֹת יְמִיכָרְךָ, כַּפִּי הַשְׁנִים  
תְרָבָה וְתְמִיעֵיט כִי עַל כָל פְנִים תַשְׁבִּינוּ לוּ בַיּוֹבֵל וְכֹל זָהָרָה בַיּוֹבֵל שִׁזְהָרוּ בּוּ לְעוֹלָם, וְיַחֲזֵר וְיָאָמֶר וְלֹא תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת  
עַמִּיתֶךָ: בְדִבְרִים:

וְאַנְיַחַד עַז סְבָרָא, שְׂוֹدָא הַמְאָנָה אֶת חַבְירָוּ לְדַעַת עֲוֹבָר בְלָאוּ, בֵין בְמַטְלָלִים בֵין בְקְרָקָעָה, שְׁבָהָן דִיבָר  
הַכְּתוּב אֶל תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת אֲחִיו בַמְסֻפֶר שְׁנִים אַחֲרַ הַיּוֹבֵל, שְׁהָוָא מְזָהָר שְׁיַקְנָו וְיִמְכְּרוּ לְפִי הַשְׁנִים וְלֹא יְנוּ אִישׁ אֶת  
אֲחִיו אַבְלָ רַבּוֹתֵינוּ חָדְשׁוּ בָאָוָנָה תְשִׁלְמִים בְשִׁתּוֹת הַמְקָח, וּבִיטָול מַקָּח בְיוֹתֶר מִשְׁתּוֹת, וּמִזָּה בְלֶבֶד מַעֲטוֹ הַקְרָקָעָה  
לְפִי שְׁהָאָוָנָה בָהָם אֲפִילוּ בְיִתְרַ מִשְׁתּוֹת, מְחִילָה, כְּמוֹ שְׁהָיָה מְחִילָה בְמַטְלָלִים בְפִחוֹת מִשְׁתּוֹת, עַפְפָ שְׁהָוָא אָסָרָ  
לְהֻונּוֹת כָּן לְדַעַת, אַבְלָ אַיְן דָרְךָ בַנִּי אַדְם לְבַטֵּל מִמְכָרָם מִפְנֵי אָוְנָה מְעוֹדָת כַּזָּוָה:

וְדִרְשׁוּ חַכְמִים מִפְנֵי שְׁאָמָר הַכְּתוּב וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּךָ לְעַמִּיתֶךָ אוּקָנָה דָבָר הַנְקָנָה מֵיד לִיד אֶל תֹוֹנוֹ אִישׁ אֶת אֲחִיו,  
לְמִדְנָנוֹ שְׁיַש בָאָוָנָה דִין מִיּוֹחֵד בְמַטְלָלִים שְׁאָיָנוּ וְנוֹהָג בְקְרָקָעָה, וְהָוָא חַזְרָת הַמְמָוָן, אַבְלָ אַחֲרָת הַלְאָוָה  
בְכָלּוֹן וְלֹכֶךָ אָמָר "וַיְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּךָ" לְשׁוֹוּ רְבִים, לְמוֹכָר קְרָקָעָה וּלְמוֹכָר מַטְלָלִין, "אוּקָנָה מֵיד עַמִּיתֶךָ", הַיחִיד  
מִמֶּה הַמְוֹכָר הַמַּטְלָלִין מֵיד לִיד, וְאָמָר לְכָלּוֹן "אֶל תֹוֹנוֹ", וְכַיּוֹן שְׁיַיחַד וּהַפְּרִישׁ הַמַּטְלָלִין רִיבָה בְהַדִּין אָוָנָה, וְהָיָה  
בְחַזְרָת הַתְשִׁלְמָה וְזָהָר דָבָר נְכוֹן כַּפִּי הַמְדָרְשִׁים שְׁקָבְלוּ רַבּוֹתֵינוּ בְרַמְזִי הַתּוֹרָה:

וְאַוְלִי יְהִי כָל זָהָרָה כִּי הַלְאָוָזָהָרָה בְין בְקְרָקָעָה בֵין בְמַטְלָלִין, וְחַזְרָת הַמְמָוָן בִּידָם קְבָלה בְמַטְלָלִין וְלֹא  
בְקְרָקָעָה כְּמוֹ שְׁאָמָרוּ (ב"ק יד): דָבָר הַשּׁוֹהָה לְכָל כָּסֶף כִּי הַשְׁעִורִים כָּלִים בְשִׁתּוֹת וּוֹתֶר עַל שִׁתּוֹת כַּפִּי דָעָות בְנֵי אָדָם,  
וְלֹמַה לֹא יָצִיאוּ הַקְרָקָעָה מִן הַדִּין הַזָּהָר, וְהָמָזִיאוּ מִמְנוֹ כָלִי בַעַל הַבַּיִת וְאָמָרוּ (ב"מ נא) לֹא שְׁנוֹ אֶלָּא בְלֹקָח מִן  
הַתְגָר אַבְלָ בְלֹקָח מִבְעָל הַבַּיִת אַיְן לוּ אָוָנָה, מִפְנֵי שְׁדָרְךָ בָעַל בְתִים שְׁלָא יִמְכְּרוּ כָלִי תְשִׁמְשָׁן:

#### 4 ספר החינוך - מצוה שלז

ואולי זה שדקדקו בכך להיות דיני האונאה בטלטלין בלבד, לפי ששנה הכתוב בלשון זה, שאמר וכי תמכרו ממך, דמשמע כל ממך בין קרקע לבין מטלטל, ואחר כן ייחד האזהרה בטלטל שאמר או קנה מיד, دمشמע דוקא מטלטל שהוא נקנה מיד ליד, למדיו מזה לומר שיש בטלטל דין חדש שאינו בקרקע וזה חזרת הממון בקטת צדין שבו:

אבל עיקר האזהרה בין בקרקע לבין בטלטל הוא באמות, שהזהרנו שלא להונאות הבריות לדעת. אבל חילוק שביניהם הוא שאם נמצא אונאה בטלטל ביתר משותות שיבטל המכך, שדעת הבריות שלא לסבול אונאה יתרה מכן בטלטלין, אבל בקרקע לפי שהקרקע דבר קיים לעולם דרך הבריות למוחל בו כל אונאה אחר שלקחו אותו, וכך מה שאמרו זכرون לברכה [ב"ק י"ד ע"ב] על דרך ההפלגה שהקרקע דבר השווה כל כסף הוא. והראיה לדברינו אלה, ככלומר שאיסור אונאה אף בקרקע, שהרי עיקר אזהרה זו בקרקעו הוא דעתו דכתיבא, כמו שפורסם בפרשא. זה דעת הרמב"ן זכרנו לברכה בעניין זה, כמו שכתב בפירוש החומש:

#### 5 ספר מנתת חינוך - מצוה שלז - אות ג

[ג] ומבואר בש"ס שם נ"ז ע"א וכן פסקו כל הפוסקים, אלו דברים שאין להם אונאה קרקעיות ועובדים ושטרות והקדשות, ובש"ס יلفין מקרה וכי גוי ממעטינן כל הנחיה. ויש להסתפק אי על כל הנחיה דמעטינן מקרה זה אין בהם הלאו כלל ואינו עבר כלל בלאו כי כך גזירת הכתוב, או דילמא שעובר על הלאו רק דין אונאה להחזיר שתות, וביטול מהך ביתר משותות לית בהו, אבל על הלאו עבר. ובר"מ אינו מבואר, אך הרמב"ן בפירושו על התורה [כ"ה], ט"ז ומובא כאן בדברי הרבה המתברר דעתו, דאף בעבדים ושטרות וקרעויות והקדשות עוברים בלאו זהה, רק דין אונאה להחזיר או ביטול מהך אין בהם, עיין בדברי הרבה המתברר. והנה לדעת זו כיוון דאיתמצעט מקרה [בש"ס שם], נראה גזירת הכתוב הוא ולא מטעם שכתב הרבה המתברר דורך למוחל, מי יודע כי בשטרות ועובדים הדרך למוחל מי עמד בסוד ה' לידע הטעם, אך הוא גזירת הכתוב כיוון דאיתמצעט מפסק מפורש, א"כ נראה דעת הר"מ אינו כן, דאיilo היה לאו ולא ניתן לשלומין למה אין לוין באונאות בעבדים ושטרות כמו חובל פחות משה פרוטה שכתבנו לעיל [אות א'] כיוון דלא ניתן לשלומין היה ראוי ללקוט על אונאה בדברים הנ"ל, אלא ודאי דעתו דאף הלאו אין עוברים דכך גזירת הכתוב. אך כיוון דעת הרמב"ן דהטעם משום מחלוקת, א"כ אפשר דרך"מ ג"כ סובר דין אין לוין מטעם שכתבנו לעיל, מי אני לסתור דעת הרמב"ן וגם מסתבר בדבריו,

#### 6 שמחת יהושע

#### 7 תלמוד בבלי מסכת Baba מציעא דף נ/ב

מנני מיili דתנו רבנן וכי תמכרו ממך לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד יצאו קרקעיות שאין מטלטלים יצאו עבדים שהוקשו לקרקע

#### 8 מלבים על ויקרא פרק כה פסוק יד

וכי תמכרו ממך. כפי הפשט הכל נ麝 אל ענני היובל שאחר שהזיר שבחנות היובל יחוירו השדות לבעליהם, מזהיר שככל מוכך לא ימכר לחלוין שבזה יאנה את הלוקח, רק במספר שנים אחר היובל תקנה, שלפי הימים שיש עד היובל ולפי תבאות השدة שהיא ראייה לעשותה תמכר לו. וכן פרשי, וכתב הרמב"ן ז"ל ובאמת הוא הנקנו בישוב המקרא אבל חז"ל אמרו שאין אונאה לקרקעות שנאמר או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד ולפ"ז יצטרך להוציא הכתובים מפשטן, והшиб ז"ל שהוא חושב שמ"ש אין אונאה אלא בטלטלין הוא דוקא לעניין שהיא המקה בטל אם הונחו יותר משותות ובקרקעיות אף יותר משותות המקה קיים לפי שימחו עלייה כמו על פחות משותות בטלטלין. אבל בזה שווים הם לטלטלים שהמאנה עבר בלאו דאל תננו שהרי העניין מדובר בקרקע. וכןAuf*יא* שאין אונאה בקרקעות אין זה אלא בעניין שווי השدة במקה אבל אם הטעתו שמדובר לו לחלוין או שהטהעה בגודל השדה ובמספר תבאות יש אונאה גם בקרקע. והנה הסברתה הראשונה שכתב דאף במקום שאין דין אונאה לעניין

חוירה כמו פחות משותות במלטליין ויוטר משותות בקרקע מ"מ עובר בלאו דלא תונו. הנה הטור בח"מ (ס"י רכו) הביא שאביו הרא"ש נסתפק בזה. וכן סתם בש"ע שם סעיף ואו שהוא ספק, והסביר השנית הוא ודאי לכ"ע שבזה יש אונאה. ובזה יביאו דברי חז"ל כמו חומר. שבאמת לא נתנו מן הפשט שהכתוב הזהיר על אונאה גם בקרקעות וכל הענן מדבר בקרקעות. רק הם השקיפו שלגבי המוכר בא עיקר האזהרה בקרקעות, שבמסגרם מדבר וריבת גם מלטליין מן ממך (שכלול כל דבר), ולגביו לוחך פרט מיד עמיינך שהוא רק מלטליין. ומהذا למעשה אין דין אונאה נהוג בקרקעות אם נתנה בדים כגון שמכר שווה עשרים בשלשי, ולא יציר אונאה בקרקעות רק אם הונאהו שמכר לו לחלוין או בגודל הקרקע או שני תבאות כמו שציר הכתוב. ואונאות אלה יוצאות מן המוכר לאמן הлокח כי המוכר בקי בגודל הקרקע ובtbodyותיו וכן יכול לרמאותו שמכר לחלוין. וכך הזהיר אל המוכר. אבל במלטליין שיש בהם אונאה גם בדים הזהיר גם אל הקונה שלא יאנה את המוכר בדים. וא"כ מזה בעצם שבازהרת הקונה דיקי מיד עמיינך מבואר שכזאת זה אין אונאה לקרקעות. רק הצד הראשון שהזהיר אל המוכר.

## 9 משחת שמן

## 10 משחת שמן 2

## 11 אבני נזר

## 12 ספר החינוך - מצוה שלט

ומה שאמרו זכרום לברכה [ערclin כ"ט ע"ב] גם כן שהמוכר שדהו, בין שדה אוחזה או שדה אחר אין רשאי לגאלת לפחות שתי שנים, ואפילו ברצון הлокח, שהכתוב צוה שיימוד המוכר קיים שתי שנים עכ"פ, שנאמר [שם, שם ט"ז]: במספר שני תבאות ימכר לך, אזהרה למוכר, ואזהרה לлокח מדכתייב [שם] במספר שנים וגוי תקנה, ומעטן שנים שניים: וכן הדומה שהענן הוא כדי שימכור כל אדם קרקע בכספי ואל יחשוב כי למשך ישב ויקחנו לו מיד הлокח, אבל ידע שאינו יכול לאכול מתבאותיו בשום פנים עד שתני שנים מיום ליום המכירה:

## 13 מלבי"ם <גוז יש> על רות פרק ד פסוק ה

ויאמר בוועז. אז גלה לו בוועז שא"א לגואל חלק של נעמי יctrיך לגואל גם החלק של רות, [ויש הבדל ביןיהם שחלק של נעמי יקנה באחד מדרכי הקינה שקונים בהם שדה, אבל חלק השיך לרות לא יקנה באופן זה רק בדרך יבום שייבם את רות וממילא יזכה בהשدة, רק שאז צריך להקים שם המת על נחלתו אחר שבא לזכות בחלק זה ע"י יבום שע"כ יקיים ע"ש המת לנחלתו, וזה ביום קנותך השدة ר"ל לא תקנה חלה השدة דהינו רק חלק של נעמי בלבד רק תקנה השدةalla בשני חלקיו, ויש חילוק בדרכי קניתם חלקן של נעמי תקנה מיד נעמי בדרכי הקינה, ותתן כסף מהירו אמנים החלק השני שתקנה מאת רות המואביה [בזה לא אמר מיד כי זה לא תקנה מיד ע"י כסף] אשת המת קנית בחלק הזה צריך אתה לקנות אשת המת ע"י יבום ועמה תזכה גם בחלק השדה, ובזה יש תנאי להקים שם המת על נחלתו, שנחלה זו תקרה ע"ש אשת המת לא על שמק' כדין יבום:

## 14 ספר זרך חיים - פרק ג משנה ד

ואמր והמהלך בדרך ייחידי, ודבר זה גם כן כי הש"י נתן האדם שיהיה בישוב עם שאר בני אדם ואשר אין ביישוב יוצא מסדר העולם, וכך אמרו בפרק אין עומדין (ברכות ל"א, א') ארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישם שם אדם אמר רבוי יוסי בר חנניה ומماחר שלא עבר הארץ ישב אלא לומר לך כל הארץ שגור עליה אדם הראשון לישב ונתיישבה וכל הארץ גור עליה ישוב לא נתיישבה עד כאן. ויש לשאול למה גור על זו ולא גור על זו, ופיריש דבר זה כי המקומות אשר לאדם מתייחס הוא לאדם, כי כל הדברים בעולם יש להם מקום מיוחד אשר הוא טבעי להם. ואי אפשר לומר שככל הארץ היא מקום ישוב לאדם דהיינו למן האדם בכלל, שכן מקום היא מקום אל הדבר שהוא מקום לו שהוא לו ואין עודף עליו ואין המקום לבטלה בשום דבר, ומماחר שמצוינו כי מקומות הרבה הם חרבים מאין ישוב בו אי אפשר לומר שיהי הארץ בכלל נחשב מקום למן האדם. גם אם כל הארץ מקום איזה מקום חיota שברא

השם יתברך ונקראו חיות הארץ. ואי אפשר לומר גם כן שלא יהיה מקום מיוחד לאדם, שדבר זה לא יתכן שהרי האדם אינו גרווע משאר הנבראים טביעיים שיש להם מקום מיוחד, אף כי לא שיק זה בשאר בעלי חיים דבר זה מפני שהם טפליים אל האדם והם משמשים לו, אבל האדם שיש לו מציאות בעצמו יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום נכסת המקום בהכרת האדם לומר פלוני מקום פלוני ואם شيئا שם עיריה ושם עירו הוא נהשכט כמו שהוא שמו ושםנה, וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד. ולפיכך כל ארץ שנזר עליה אדם הראשון, ופירוש הגיירה הזאת כלומר החלק מן הארץ אשר הוא מתיחס למיין האדם בכללו נתישב

## 15 מבוא - ר' כשר

## 16 דרישות המהרא"ל - דרוש על התורה

ואמר בחדש השלישי, ר"ל כי כמו שנתנה במדבר שהוא המקום הרaoוי ומוכן ביוטר אליה הכל אשר עוררנו, כך נתנה בעת זמנו הרaoוי ומוסגלו לזה. כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה זהה, שהמקומות הוא בארץ והזמן הוא התוליה במערכת השמיימי וגלגליו. ומפני כי התורה אינה נופלת תחת הזמן וגדרו כי כל דבר שכלי אינו בגדר הזמן, לכך אין ראוי לנטייתה כי אם החדש השלישי. כבר ידענו כי כל זמן יתחלק בעניינו לעבר ועתיד, והעתה הוא השלישי המוצע בינויהם ומהבר הזמן יחד כי על ידו יוחברו העבר והעתיד מהזמן:

## 17 פרוש הנגר"א ז"ל על ספר יצירה - פרק א משנה א

וע"ז הולך כל הספר הזה ג' חלקים עולם שנה נפש כמ"ש בפרקיהם שלפנינו,

## 18 מבוא - ר' כשר 2

## 19 תלפיות - כשר

## 20 ספר דרך חיים - פרק ז' משנה ג

כך הוא בבני אדם ובכל הנבראים בעולם שיש להם דבר זה בעצמו כי יש לכל אחד מקום מיוחד, לכך אמר אל תהז בז' לכל אדם, לומר כי אדם זה אינוorcheshב לכטום והואorcheshב דבר מיותר בעולם ואין לו חלק בעולם כלל, וכן אל תהז מפליג לכל דבר והם שאר דברים שהם נבראים בעולם שבא האדם להרחקו ולהפלוغو שאינוorcheshב מממציאות עולם הזה. דבר זה אל יעשה שאין לך אדם שאין לו שעיה, כלומר שיש לכל אדם שעיה מיוחדת אע"ג שמצוינו בז' גילו היינו שהם קרובים בمزל, אבל בודאי יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו. כי אי אפשר שהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתישערות אינם יונקים מגומא אחת כ"ש שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד, ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו מה שאינו לאחר הרוי הוא מממציאות העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו הרי כל אחד ואחדorcheshב מממציאות העולם ומשלים את העולם עד שמאז כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם. ודבר זה דומה למצות התורה שכל מצות התורה הם משלימים ל תורה אחת וככל התורה הוא מושכל אחד שלם בלי חסרונו ובלי גרעונו, וכן כל אדם שברא הקדוש ברוך הוא על האדמה כל אחד משלים העולם. ואמר ואין לך דבר שאין לו מקום דבר זה אמר כנגד שאר דברים שהם מסודרים בעולם. ומפני כי האדם בפרט יש לו מזל וכגדיא בפרק קמא דב' (ב', ב') שאני אדם דאית ליה מזל וכלך אמר אין לך האדם שאין לו שעיה היינו מזל, ושאר הדברים שהם בעולם יש להם מקום שהם מסודרים מן הש"י כל אחד על מקומו. ואל האדם שיק בז' מפני כי אצל האדם שיק כבוד, ולכן אמר שאל תהז בז' לכל אדם ליהוג בו הפך הכבוד ואצל שאר דבר שיק הרחקה ודבר זה מבואר.

## 21 תלמוד בבלי מסכת נדרים ז' מא/א

אמר רבי יהושע בן לוי כיון שהגיעו קיצו של אדם הכל מושלים בו שנאמר והיה כל מוצאי יהרגני

## 22 מהר"ל חזושי אגדות - נדרים

ועוד כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חברו לדוחות אותו, וכיון שהגינו��יו  
שוב אין לו מקום בעולם הזה וכיון שאין לו מקום בעולם הזה נכנס כל אחד בראשתו ומושל עלייו שכבר נסתלק  
מעליו מה שאינו אחד נוגע למקום לחברו, ודבר זה פשוט וברור:

### 23 Zakhor - Yerushalmi

### 24 Rosenzweig on History - Altmann

יהושע

ביהר

שְׁמָה

זב

נולד וזה וכו' מליל' היה כדינו מיל' כהנגן  
ונתגניר לדפמו ונמול ומן דמעי קד' וכו'  
על'ל' וגנה צמ"כ פרט' י"ד פ"ה ל' לאלה,  
ויה' כן היה יתרכז' ליט' וכו' צונ' ליטע להלן  
צמוך ממנה דין וכו' ה'מר נבן מינות דין לוי  
ה'מר לו האמוץ ה'מר לי'ך על דגלו צולופות  
ל'יתם ה'טמס וכו' ה'ע'פ' קלח היה ממוליס  
ב'לה'חה שעה כו' היה ממזר צמוך צני' יתרכז'  
מלמד צנתגניר ע"כ. לי'ך ל'ממו'ה מוה פן  
ה'לופטיס, דלידאו קשיהם ה'מלה'קי' ממזר  
ו'לע'ן נולד בכלי וכו' ממזרות ל'עכו'ס וזה  
כבר צנתגניר גלי'ה. ועו'ק, צמץ'רל צמ"כ  
למזה צלח' נטע ה'לן צמchner דין צ'יה זה  
מ'zos דכתי' ל'יתם ה'טמס פ' עכ'פ' מיל'  
שי'ה' היה במיל' ממעה דין, וקשיהם מוה  
ה'לופטיס, צלמ'רלטס אה' נולד בכלי ונתגניר  
ו'לע'ן מיום כל' נהמו צמ'ן.

וְאַמְגִינִּס פָּגַע גַּי כַּמֵּן לְגֹדֶן מִמְּלֻחָה לְטֻמֵּן  
מִמְּלֻחָם זִית לְזִית וְהַמְּלֻחָה נִגְעָשָׂה.

ויצא בן אשה יישראליות וזהו בן איש  
בצורי בהזק בני יישראל וגוי,  
ונגמר צ'ן כמק ז'ל ומה שאלמל נמו"כ נTHON  
כני ישלהן מלמד שנמגיר הינו שיינערן גרים  
הנה כל ינרטן שנכננו לבנית צמילה  
ועטילה ובריליה דמייס וכו' הצען נמכונו  
לומר שאן למל הלו ונדנק פישלהן וכו'  
ולא רעה נלכמת מהר חציו להיות מגלי וכן  
מה שאלמלו נמו"כ לע"פ צלה כי מומליכים  
נלהומה שעה קומם שיא ממול כדורי ייחיד  
היל שנואה ונלכלה הולך כאר וגראפטיס  
הורמלייס לי טעם הגירות מפני שחייה קודס  
מן מולה ושייה מצפנו לילך הרח בזוכר  
מהה שאלמלו נלהומות הולך הזכר וכאר

פרק כה

מהוניה מפני טהורתו לקלקעות, ייל"ע, כלמכ"ן שאמינו בקלקע היה לך מסתכלומים וכל מהיהך מפני שאמינו כי לך מצוש כך טהין צני מדים מקפידים על חונחת הקלקע נצטלב ממכלם, ה"ה מה ש"ז נזב לאקי"ט עזדייס לקלקעות.

ובכל ארץ אחזותכם גאולה תתנו  
בארץ, וכלמיכ"ז פירע למלך כי  
הגמולת סיוגן, ועמל כלמיכ"ז על מה  
שאולך לכתוב מלך מומכס, וגם דמה נטה  
לרצוי נטה לכמייך ונכלה, וע"ט נלכדיו. ובנה  
כלמיכ"ס פ"ה מה' סמייטה ויונל ש"ה כתג,

**גטברו** וגוי או קנה וגוי אל תונו  
וגוי, במספר שנים אחר היובל  
תקנה וגוי, וכמ"ג נלמ"ג, ויל' הינה מה  
מכו לדעתי עוזר לנוין דין גמונתליים דין  
בקראות נגן דבר סתום אל מינו וגוי  
נמקפל אניס לחך סייגן וכו' חכל וכו'  
במונחת מallowis וכו' בלבד מייעטו  
בקראות לפי שמהוניה נגן הפיilo זימר  
מסמות ממילה כמו טהורה מחייב גמונתליים  
בפחות מסותם ה"ע פטהור ה"מ אור להונאות  
כן לדעתי חכל חיין דרך נני חדים נבען  
מייכלס מפני חונחה מוענת כזו וכו' על"ל.  
והנה נג"מ נ"ז ע"ב מיתח טענדים חיימעטו

בchapmir ממון כל עכו"ס לישראל מזום כל שמו ו' מרווח בני נח ה"כ הינו נוגע עצתו כלום מה לדין כתווג רעהו נחדס חמוץ דצלול"ה עכו"ס כלל רעהו, ווגם לנו מהני לנו מה שודisce חמוץ מכמה שפקוק חמוץ לו לחיצן חדים חמוץ דהה למ"כ חמיר ממון, רק כל פנדון מה שיש להסמקה סוג לי חמיר ממון נמי לנו כי חדים חמוץ ש"י פועל כמו צורל בגמ' ח' לדחים חמוץ דומה יותר גוזל וגוזל לנו חמיר ממון לישראל כמנוחה צמוד' סס ב"ק לת' חכל שם נחמר לדין קוי גוזל ה"כ לנו קיליס לפטור מטעש שפקעת הפלותמו למומ"ג לי לנו קוי גוזל ה"כ לנו גרע מכל נזקי ממונו חמיר ממון לישראל ופטור מטעש וזה מה'י. חס שפקעת הפלותמו שי' חייכ'

**שוב** ה<sup>מ</sup>צוננמי דזה לינו נכוּן דצמג'יל סס לת. מזגולר  
לאפוקן לרעה וימל גויס קהיל על קודס מ"ת,  
דאגמי' מקאָס סס מל' מהיל לגוי וועסָק צמולה יט  
לו סכל דכמיג ומוי נאָס צמולה, וממל' קוֹטִיחַ דהה  
המ"ל כי' ויהל גויס הַלְגָן מוכחה דקהיל על קודס מ"ת.

ר' מיש אמוהלגייך ציעוריו לא"ק מאי מטההרגט היליה  
 כי פ"ח דנקיט צפטיות לדלס חמוץ נוכמי עכו"ס  
 חייכ, סכתא סס דהע"ג דהין דיינ זומלייס בעכו"ס  
 וישראל פזומר בעכו"ס הין עלייו חיובי זומלייס מ"מ  
 חי נימול לפציעת מונעס מויק ה"כ גם בכ"ג יתחייב  
 צפטיעה מונעס מויק.

יא) וירש לנו לחייב עוד דבר מדים צאתה וזה, לדצ"ק  
לה. י"כ דין דבר כל ישראל שניהם דבר כל  
עכו"ם פטור ולטיפך כייך נזק כלם ומתקשה ה'גמ' ממה  
נפקח לי רעהו ממגע עכו"ם לעולם פטור ולא רעהו  
12145779  
למי דוקה ה"כ לעולם חייך וממלחץ ר' חנוך דכתיב  
להה ויתר גויס סחצ"ת עמל וסתיר ממונן לישראל.  
ויש מחלה קמת גדולה במלפרדים חייך לפלא מ"י כל ר'  
חנוכו דיט לפלא לעולם רעהו דוקה ומה דעתו"ס  
חייך לישראל הוא מצום שהAMIL ממונן והוא י"כ לפלא  
לטיפך לעולם רעהו למ" דוקה ומה ציילון שהזיק  
פטור פול מזום שהAMIL ממונן וככל שגהנו כל כתיעות  
זו נחליות בעניין "ה' רעהו ממגע עכו"ם ורשע",  
12145779  
ע"כ. אז סמגונמי דמה סכמגמי דהמ"כ הAMIL ממונן  
ה'ינו נכון, דכמוגיה צס לת. מזוהל לאפקוק להה ויתר  
גויס קהיל על קודס ממן מורה לאגמ' מתקשה צס מל'  
AMIL דגוי ועומק צמולה י"כ לו סכל דכתיב וכי צב  
צמולה, ומלי קוזיח דהה למ"כ טיה ויתר גויס למ"ל  
מזוחם לכהיל, על קודס ממן מורה.

**א"ב** נמייה לכל מה שפָּלְפָּלוֹ הַמִּלְוָנִים טנ"ל כדי  
הַדָּס הַמּוֹיֵק לְעַכּוּס הַיְיָ כָּלֶל רַעֲבָוֹ כִּי  
דָּלָם כִּמֵּיכָר רַעֲבָוֹ כָּלֶס הַמּוֹיֵק וּכְן הַיְיָ גּוֹל הַוְּ  
שְׁפָקָעַת הַלְּוָהָמוֹ כָּל וְזֶה קָוָה נְפִי פִּירּוֹת הַיְיָ טנ"ל דַּרְעָבָוֹ  
מִמְּעַט עַכּוּס, חַכְלָה הַיְיָ נִימָה כַּדְּבָר הַגְּנָל דַּגְּנָה הַ  
הַיְיָ עַכּוּס כָּלֶל רַעֲבָוֹ וְכָל קַטְעָס דְּסֻוּ יְסֻרָּה לְסֻגָּמָה  
זָוֵל עַכּוּס פְּטוּרָה קָוָה דִּין חַדְּצָה סָל לְהָה וְתָל גּוֹיסָ

פרק ה

סימן קנו

איסור אונאת ממון

ימכל לך (פלצת נבר פלק כ"ה פמקים י"ד-ט"ז), מפרס כ"ז לפצומו של מקלה "היה קיובל" לדען להפוך על הטענה. וטענו פירוט הכרמלין עתה מכך

א) על הכתוב "וְיִהְכַּל מַמְלָכוֹת מִמֶּלֶךְ עֲמִימָךְ הַזֶּה קָנָה  
מיד עֲמִימָךְ - הַל מַנוּחָה יְהִי לְמַלְאֵיכָה. נְמַקְפֵּל  
שְׁנִים לְמַר בְּיוֹצָל מְהֻנָּה מִלְּמַדְבֵּר זָמָסְפֵּר צָנִי סְגָוּחָם

ובל בכך סינו נמס מונחה לשינוי צורות ההפן הילך חסינה טעם גמלה וצמוך וצמינו יתנויה היפי קלקעות והפלו על פחות משות, ומינ'ם נטה. והלמג'ן צס נמוס ממלץ זה כהופן שני הילך קוסייהם על רצוי - דתיי הונחה כס"ג, והוא מקום היפי קלקעות. וatom' כ"מ הנ'ן צס מוכנש נתקרע ליכו فهو כל' יטרכ' נמלץ כהן רצוי צס צל' הילמג'ן דתיי גמלה וצמינו, ועין צפירות הילמג'ן צס צמפלש עוד פשט נפקוקים לדין כרטז'.

ועין מירוץ נוקף צמפל מומת הילך להימיד'ה וצמאות מסה נמס סופר וצפל חמליה הילכטה, דהיינו דמוכר רק הילך מתנות עד היובל כי קין פילות ומיקרי מטלטלין. הילך צ'ן דמוכר קלקע לפירותיו וכיוי קלקע.

**ד) לפי אר hollowinos הנ'ן נתקרע הוא צפומות משות**  
 בכל נקמי יט לייטול מהו להוריימה הילך צהין צס דין ציטול מקום הוא היזמת הונחה, חס כן יקאה על הילמג'ס ושמינוך צמצעו להילן לוקין על הונחה מטוס דינמן נטה, וקאה יה נכס"ג נתקרע הוא צפומות משות ליכו דין מטלטלין ולי נימוח דיט כה הילך - לילקי. ועין מנתת חיוך מילו צל' צטירן דילך לומר לכל בטעם דהין מטלטלין נתקראות וצפומות משות הילך מטעם מיחילה וחס כה יה כהו צטילס ושי ניתן למטטלמין, ומגיה לריה ממכה עבדו כנענוי צפטור מלוקות מטוס דהוי כמו צאילס.

ומה צמצעו הילמג'ס ושמינוך סוגרין להילן לוקין על הונחה, דע צמום' ריש פרק חייזר נצק חולקין וסוגרין לוקין כמגואר בפני יטוש וצמאלץ'ה צס. וטה'ג להילן לוקה ומצלם יט למץ ע"פ נדרי **ההו שמה ריש הלוות מעילא, עי"ה.**

**ה) עיין צדי חמד מלך ה' מערכת האל"ף הות קמ"ח**  
 צרויה ליעז קויטה זו (הו' ד'), דהיינו להילן לוקין כמטטלlein מטוס דינמן נטה מימי'ה הילך מילוקם לכל גס נתקרע, ומגיה לריה נקצרתו זו ממום' חולין פג. ד"ה השוער, צמצעו להילן לוקין על כל'יות מטוס הילך מגול, מטוס דמציג גבול נמי כולה גזילת

על רצוי מכם להמלין הילן מונחה לקלקעות. ועין פבי יטוטע נבל מלייעך נו. על צמאננה צס וצית הילן צס. ומירץ הילמג'ן "צדחי" סמלנה היל צביוו לדעתה - עוגר נבלו בין צמטטליס צין נתקראות, צבון דיבר, בכמות היל מונו היל צמוי צמפל צס היל סיפול, צהו מזעיר ציקנו וימכלו לפי הנטיס ול' יו'ו היל צהו מהוי, היל רצויינו דרשו כהונת מטלולים צשותה היל צמוי, וציטול מקום ציומל משות ומו' צל'ן מיעטו בקלקעות נפי צהונחה צס היפי ציומל משות מהיל"ה" וכו', סינו דמה צהמלו צהין הונחה נתקראות פוה לעניין היזמת הונחה וניטול מקום הילך ולמי'ה היל מהו להוריימה הונחה נתקראות. וכן מגי'ה חמינו' מילו צל' צס הילמג'ן צבון צבון צבון הילמג'ן, ומקצייל צס קברת הילמג'ן צבון בקלקעות משלר נכמי דניידי "לפי צהקלקע לצר קיס נועלס - דרך הצרויות נמחול צו כל הונחה מהר צל'קחו הומו".

**ב) אבל עין צמאננה נמלך פ"ד** מהלכות מלאה ולו'ה כ"ה צמגי'ה מקום' כ"מ ריש פ"ה ד"ה הילך מהו, צמוגרים לילכה מהו כל' צעדים וקלקעות, וחס' כה נפי מום' היל צמץ' צקוצית הילמג'ן הנ'ן דיט הילו הילן הילן הילן הילן דיט צמאנ'ה צפוגה היל ציטטיה נג'מ'ה נו. דיט הונחה נתקראות צפוגה היל ציומל מפלגה, ועין צס צממן צלמ"ה חו'מ' סימן רכ'ז' צעיף כ"ט, ועין צס צממן צלמ"ה הות נ"ב דהיכ' הילן כהאי גוונה. הילן ממום' חייזר נצק מסמע צמוגר דילכה ציטול מקום כל' עין צ"ז חו'מ' סימן ק"ז ק' כ'ב.

**ג) קיימת צהלה נוקפת כעין זה, היל יט ניקול מהו צפומות משות צב'ס'ג היל ציטול מקום ול'ה היזמת הונחה, ועין רמג'ן צמוגר צוז גס כה ציט ניקול הילו כמו נתקראות. היל חמינו' הנ'ן צס'ז מילו צל' צובר "צטמי'ו מו"ל נטה'מכו מפני מקום סייסוג, צימיה'ו צי' מדס זרכיס מוכנים בכל מקושים", ועין מידות רע'ה צגלוון חו'מ' לכ'ז' צעיף ו' צמגי'ה כה מצעל חמואר סוף כ'ק צמוגר דמומר לגמרי. הילן צס'ז צס פומק צס היל' צ דאו' ספק, וטול מקיש' "זיל'ה צמיס יול' ידי צניאס" (ועין פירוטו צגלוון חמאת סופר צס).**

דידין יט מכוון טהרה לו להמפלל מקודס כזוכה, וכן טהרה לו נפלות טהרה קודס היוס הטהירון, וכן בטבעה טהרה מקודס, וזה פלייגי טהרה לו עצמת ולקויים הטבעה מקודס, וזה פלייגי ומוכר הטהיר דוח גופת הוא פטיעת, והנמי"י מוכר דלהג מיקלי פטיעת יכול נקמוך עצמו טיעת מה"כ, וכמו טמגיה שם הנמי"י לריה מטהוגיה שם ומפרעם"ה שם, וכן הו לזרן הרטמ"ה ביז"ד מי שנאנע לו נדר העצם דבר זיס פלוני יט לו עצומו מיד טהור יטח מה"כ וליה עצנו ויעבור על נdro, והמ לו עזאו מיד כי מהר עדידין יט לי פנאי לעצומו ובכך לו נהנמ מה"כ וליה עזאו, י"ה למיקלי חונם וי"ה לדלה מיקלי חונם. מטה"כ נמרומות חיין טענה עליו טהרה לו עצמות מקודס רק כל הניידון סוח על עזס הטרחה, וזה קי"ל כה"ק דטרח טוי חונם. וכוב שטוננטי לדלה התחמ"ק טגס טוח חיין דבריו על רוחית דברי שמג"ה שכותב חמילט דבריו "דרחמה מיקלי חונם", ועל זה ספר מאיין התחמ"ק דפליגי צוה מה"ק ולוי ופרקינו כה"ק לדמיקלי חונם, מה"ג חיין נוה צום סיוכות נמנוקת חונם זיס הטהרון, שמדבר על זה המג"ה מה"כ. הטל חמילט החקל מפלץ גם מהילת דברי המג"ה לגבי חונם זיס הטהרון, וזה לאו דווקא דרחה מיקלי חונם ר"ל לדלה הטהרין דברי לטסוקי לדעתה פון יטח מה"כ וכן לא הגדיש להמפלל וליה יקי מיקלי חונם, עכ"ל.

המפלס חמונ"ח שם"ה מק"ז כוונת המג"ה. אך מ Każה  
המג"ה על דמיון המג"ה להלווא על שדשו, דבש לה  
שי מכילה עד זמן ענקצע של פלשו, ויה'כ שפир  
המלחין הונם רמנינה פטליה וליה קיס מנהיה וליה שי  
מלחינה. וזה גס כוונת רע"ה בס נגלוין להקומות על  
המג"ה צוה. ועת' בס נגלוין רע"ה בס והוא מלך ממץ  
כמו פקוות. וכמما המלחין הצעיו לעטס סייסוד דלה  
המלחין הונם רמנינה מייניה ושי כמן לעניד, מימה  
צט"ן קו"מ כי כ"ה קק"ג.

ה) ומקשים סמירה נפקקי סח"ק, דגשאונות ח"מ"מ  
ס"י י' כתוב לנויה עיקר ללה כהנוגדה  
ונכימן מ"ב בס פומק כהנוגדה. ועי' נסגורות מה"ק  
על גליון המג"ה בס שמיין למסנה נמק' מלומות  
פ"ג מ"ב לפלייגי צוֹס מ"ק ול' ירושה, דגשאומה  
שהפליטים מן רטמלה על הטעול קדין סוג דכמוני ללה  
עטה כלוס ונסוג מסני, ול' ירושה מפיק בס דהס  
שיה יודע בו זמלה טיטה טמה וזכה מה"כ ללה עטה  
כלוס דהוי כמייז, ומ"ק חולק עליו צוֹס, וול"כ כי  
כעין מחולקת חונם ביום חמرون. אבל חיינו מבען סדרמן,  
דפס יט' מחולקת贊כל טיטה יודע בו זמלה טיטה  
טמה ועכזיו אכם לי מיקר לי מoid, והן פקקים כמ"ק  
לטמן"כ כיון שעכזיו אכם קוֹי סוגג. משל"כ בנוידון

סימן כסא

## דין נאות קרובים בשדה אחוזה

מדצלי הילמג"ן נפל כ"ה ל"ג סכנת כי קי מנגג  
בישראל כטהר מוכך טדו מוכך קודס לךרויזו ומכייל  
רמג"ן רלהות מירמיישו וצוענו, ומי גמולת קרויזיס נטעמס  
הלה ק"ו קויה הס מכלה למתר צה שקייז וגוגהן נטעמו  
כ"ט במחילה שקייז קודס לנכות הלאה ודמי גמולת  
קרויזיס סמזור שגדה למוכך כלכנו נמי ויהלצנעהן.

ב) והנה עיקר השללה מולה על מ"כ שוואת גס  
כלצ"י על פסקן עצמת קיובל הולמת מצונו  
נ"ל רשותנו סמת מכרה למסר וגון דינו ונמלת

א) **יש סהלה גדולה** כ説ת קרויזס כ説ת מהוזה, דוגנה מס' ח' מוכך עתה לענד וגוחאלו קרויזס, הוא כודמי שעד יונתAMILITIS ותינע עדכני לפקודת קרויזס גוחאלו מהוזה לי הצעה האנגלית לסתמפיק בקרוב גוחאל סדה מהוזה לי הצעה מוחר לסתגעליס מיד והוא נטהר האנגלית קרויזס עד סיוכן וווער לסתגעליס. והנה קהאנזוי נור יונ"ד סי' מנ"ט פ"ק דן צהלה זו ומפני ממוקם גדולה זהה דרכינו צמי' וווערלענעם סופרים דמוחר מיד לסתמוכר האנגלית המהרי"ט צמי' לקידוצין כה קל"ה בכל גוחאלת מתנו היגור ברכום ספח יד בגווארל וווער היונל וכו' מזינע מטען מטען

חוור מיד להבעלים ה"כ מה נפ"מ לו להוכיח ה' עדין י"י קל בעינוי המכון סימונו טה' מקוריינו יגיהנו, ויה"ג לדין זה ודחי סקרוב יהלנו מ"מ גס טהו ע"מו יורם ממון יכול לפניו נמי חייו ודחי חכל זה כנ"ל דבר שמייל עליו למוכנו ומכה שgas על קרוינו י"י ליקור ב' צניס, חכל לפ"י השיטות סקרוב קונה הצדעה עד יوذל הוא פשות קורתה שהחדרויס פ"ל ע"ל דבכה"ג ליכת ליקור ב' צניס דה' עדין י"י על סמכר קושי המכון שודע צה' יוזל לו רק ישחר חכל סקרוב.

ה) חזינן מהיינך לכונת הטולה טה' ימכור מדס סדה מהו שטח כל' עס קרקע, ויש להקדר ע"פ זה קורתה לרוחניות הנ"ל סקובריס דגומול סקרוב מהזק נתקעק עד יوذל לכלוחה ממושך אחור החומר מה כלית הגדולה ומה לי חס פה' מה ממת יד הגדול שה אין כך וכיון כך חייו וחול נבעלים עד יوذל, חכל יט' לומר דבצ"ת ר' נח' להן ח"י נביעים ולמצפנות וכל' ה' יט' לו נתקעק צה'רין לו והכלית הוא שטח כל נתקעק נבעלים והס ה' ר' נמכור הוא יט' קת' מקנה חס יגלהנו מי טה' יומת קרווע דע"ז י"י נתקעק לכל השפות נחותו צנט ה' נחותו מצפה ומתקיים יומת מכון ט' צמלוקה טה'רין, ויה"ג רק מי טה' יומת קרווע יכול הגדול וזה מי סמכות יומת וכמו ציירנו לעיל דזוה צודתי חיון הכלית, מטה"כ נביעות לחור מיד להבעלים הוא יכול כל' מישרלן נהורן כדי להוכיח נבעלים.

מןנו, חכל חס המכילת פה' להוכיח להבעלים מיל' חס כל' חי' מישרלן חפילו יומת רמקול גהויל כדי להוכיח להבעלים מה' נמה' לה פילס סגמלה הפסוק והס חי' לו גהויל דמיili טה' לו גהויל טה' קרווע לו יומת מן הקונה, ה' מוכחה דר' יושע סודר לאבדה חחול להבעלים ולהכי יכול כל' מישרלן גהויל חפילו שלום קיומך, וע"ס מה סטפלפל ה'ג' נ' להפצל דגמיה' זו פליגי ר' יושע ור' הלייזר ומה שוכמןנו מר' יושע טה' כרכנו צמי' ותרכנן - והר'ס סמולק מפלס חלייה דר' הלייזר פירוש מהר' ולה' כה'צ' ע"ס. גס חלייה דר' הלייזר פירוש מהר' ולה' כה'צ' ע"ס.

**ד) בספר מנות לrk'ג כותב ר' יロחט פיטל פערליך מ"ג סוף פרשה מ (עמ"ז קפו: זמפל)**  
ד'יש ליסול על סמכור גהויל הצדעה מוק' ב' צניס מ"ג דמקרים הולכים זה נוירט סכומוב כמצולר ר' ט' ע"ט דערליין כת' במתנה ס. חכל מאי' ס' צט' ר' סלמה מלקוץ צפירותו על רות סמלה דהמייקור פה' רק כטהמוכר גהוילו ול' חס גהויל חמל וסוכית כן מג hollowת כווע' ור' סלמה מלקוץ מאי' לה' ממוקמי נאר על קריה וגיה' מה ממכל מהי', דג' מוכח סמכולן כן ע"ס ולכיהו מה סמלה נהורן כל' זה. צמיגו' ט' כת' סכלה נמה' נקר הטולה נהורן מוק' ב' צניס זה נטנו ומן סדומס שהעין פה' כל' סימוכור כל' חס קרקע צקי' וחל' יט'וג כי לממל' יט'וג ויקחנו לו מיז' הלווקט עכ'ל. ולכדי נלה' לומר למידות ט' ר' סלמה מלקוץ מולה על מהוות להצווים הנ"ל דה' יט'וג סכטיגול נתקעק

אחור החומר

## סימן קשב לא תרדת בו בפרק

ב) ברמב"ם ט' עדים פ"ל פ"ז מפלס ט' ב' מיי עבודה פרך, חס נומן לו עבודה טה'ין לה קיינה, כגון שטחן לו עדור מהם גפניות עד שטחן חס'ה חל' יט'ר נו עדור עד שעה פלונית ה' עד מкус פלוני, יט' עוד חי'קו עבודה פרך צנומן לו עבודה טה'ין נריך לו. וכלה'ג' חולק טה'ין חי'קו נדנ'ר טה'ין לו קיינה, חל' חי'קו לומן לו עד שטחן

א) יש ט' פטוקיס גפלסם נבר' בעין ענד עכרי, צפוק ל'ע'ט לה' מענד'בו עז'ודת ענד טה'ה מ'ו'ה סל'מ' צמיגו', וצפוק מ'ג' לה' ימכרו ממכלת ענד טה'ה מ'ו'ה סמ'ה, וצפוק מ'ג' לה' מל'ה צו' בפרק טה'ה מ'ו'ה סמ'ה, ועוד פעס צפוק מ'ג' כמוצ' לה' מל'ה צו' צפוק, וצפוק נ'ג' לה' יט'נו צפוק לעניין טה'ה מ'ו'ה סמ'ה.

אל המוכך עכ"ל. אך דמיינו למחרי' ט צמ"י קיומין (דף כ"ה) סדר' כל גהולה מתנו. וקדמה לחווה טהרה גגולה עד כיוגל. ונגע הדבר שני זמלהוקה:

כلمתין:

ד) וְלֹהֶרְיֵשׁ יָלַד פְּלִנִי ר' יַטְקָמ ו' גְּלִיטָר  
כְּסֻע . וּבְרִימָה רַתְכָ כ' חֲלִימָר  
וּמְרָכָ פְּלִיכָ לְחַן לְפָזָם מִמְּלָאִי רַמְלִיכָן דְמָמָכָ  
גִּילָל כְּנוּ מְרַכְמָיו לְחַטָּנוּלָה מְכָלָל דְלִין צָמִים  
כְּנָלָל לְקָרוּבִים . לְכָפְטִיטָוָה יָלַד דִמְלָאִי כ' יַסְקָמָ  
לְחוּרָה לְמוּכָר וּכְחַמָּת כְּוֹל דְגָרָט דְלִין מוּכָר סְמָחוֹי  
סְמָרוֹת הָלוּ קְמָל וְיִגְלָל כְּנוּ מְדוֹן יַרְוָתָה וּכְמָטָה :  
יְדִירָה רְוִישׁ בָּאָהֶר רַק אַבְרָהָם .

סימן חמ"א

חולצת נהי ותרס

**ביה איר ליום ג' ראה תרל"ט לפ"ק.**

המחלים וכל טב לכבוד אמריו הרבה הנאוזן הגודל  
ההמפורסם נ"י עה' פ"ה בקשי' מ"ה ואב נחום נ"י.

**מבתרך** בגענאי. א) מ"ד כתה' ט כבל' על נגנו' קלחן' סטטוס כטראט'ו יה' כל' כמאנז'ה כתה' ג'ל'ה  
מע'ה ומ'ה צמי' זונ'ה ר'ל' לנטח'יה יה' אכט'יס. ודט'יק'ל'  
סיד'ין סטטוס פקט' יה' מה'וויכ'ס לאכט'ו. ליינ'י ר'וּה'ה  
מקום צל'ם לאקטי'מו:

**ב' מודרני למוקם** (פרק ה' סוף) ממיוחס טב  
שלפק במורלה ובמלואות לה מכוב דוקן ים  
גאנס. ליריך לפרט וללעט מותל לפניות הולאמן דכרייס מל  
ראשתו כענין שלמוני צפוסוק וגיטעל נצערן לה מהו  
במושבה מעבה עמוק. סכפיירוס ניכ' טבדר זא  
כמו טהמלו כנמ' פרכשטיין וכן נכני מוחר מלחר טהולידז  
גענערה. וכן לנמנ' ט' צפלרט שומתל נקללו מל דער  
וז טהוינו טומד בידיגו. האל צימנט רבע מעמידה  
גנמלי לי האפער ולעיכ' גנס הולאמן ממון ייכ' מוחר  
גראמען

**ב וְהַנֶּה יְלִיד רֵישׁ נָלוֹת דְּמַנְגִּי קָמִיל פָּרוֹדָה בְּתִרְתַּעַת יְרֻוָּתָה. וְכַיִם דְּכָבוֹר נָכוֹל פִּי סְנִיס כָּמוֹ מַזְכִּינְתָּל בְּתִמְלָל וְמַסְלָןִי. וְכַיִל כְּלִינוּבִּין זְמַלְחוֹמֹות פְּרָקָח גַּעֲצִי עַדְיִי חֻמָּה דְּחַטִּיבִי רִיבִּיתִה וְקַטוֹרָה קַטְירִתִּה מַזְסָס דְּמַחְקִיכִים כְּמַזְכִּינְתָּל בְּתִמְלָל דְּמַסְלָקי. וְכַיִל מַחְקִיכִי נַיְלָן שׂוֹחֵךְ לִיטְול פִּי סְנִיס. וְאֵל מַטּוֹס קְרוּב. לִין נַיְלָן בְּצִין בְּכָל לְפָטוֹט. עוֹד נַיְמָה הַס גַּהְלָה הַמְּכִיכָו לְחַזְוָו אַפְּנִיאי מַוְלִיחַ חַזְוָו מַתְּלָה בְּמַדְבָּדָה יְרֻוָּתָה. עוֹד יְלִינָמָד וְמַדְיָן יְרֻוָּתָס דְּלִמְיָץ גַּבְּנִיא נַמְלָל לְכָכְלִי מַמְקַפְּתָהוּ וְסַמְמָה בְּקִנְעָן פְּדָחָה הַמְּחֻזָּה. וּבְן בְּמוֹשָׁבָן כְּלִיבָּן וְסָ:**

ובכל זה אף נહולת קרויסים נכיה האורה כל הנוהלן. מכאן מסתפק צוה. כי בנהולות מעד טערוי קיל' לנטימרלו. וו-פֿצְדָּקָה גַּסְגֹּלֶת קרויסים הוה סטמוץ עטה לאלה למוכך. והס כן סדרל פְּטוּט דלְקָם דְּכִי' סְהָוָה במשיס פְּכוּן גַּוְלָל מְדִין קְרוּזָה. שטחוול נְהָדָה למוכך. מהך נְמַחֵל סְמָתָה. דְּלִין כְּלִין מוכך. כְּוִי' צְלִיל יְיָצָנו זיכם ז. ממיילן חִין כְּלִין נְהָולֶת קרויסים כְּיוֹן צְלִין כְּלִין מוכך שטחוול הַלְּיוֹ קְמָל דְּבָנו יְוָחָד. וכברמְכִין פ' באל כְּסָה לְבָג כְּיָי פְּנִיטָס בִּיטְלָהָלְבָן כְּטָלָדָס מְכִיל סְדָאָס כ' סְקָרְיוֹבָן קְדוֹס. ושי' דְּלִיס לו דְּין קְדִימָה כְּמוֹ סְסָנִינו רְבָמִינו בְּדִילָה דְּכֶר מְלִיאָה ע'ץ. וכמְלָה מְדִכְרִיו צְהָן ז'ס מְפּוֹרָת צְמָוָה מְמַךְ. צְהָבִים רְלִי מְקָרְבָּה דִּיכְמִי' יְזָבָע. והס נְהָולֶת קרויסים נְהָלָם. הַלְּג קוֹחַ חָוָה הַס מְכִילָה לְהָתָר צְלִיל בְּקָרוּב וְנוֹתָלָה עֲלָיו. כ' סְגָהִילָה סְגָהִילָה קְדוֹס לְקָנוֹת. הַז נְהָולֶת קרויסים שטחוול נְהָדָה למוכך. ומ' כ' חִין לְפְטוּט מְמִינִי' דְּעַלְכִּין:

**דברי ידרו דוש ושות בלווניה ובפורים שמהם ה' אברהם.**

סימן חט

עוד בעניין הניל' לחרה'ג רג'ל.

ב' ויק"פ תרchos.

**א) יקרת** מכםנו גניעני . וככה בכיה רהי לפ' נג'י במא' נצnam סוויל טולט פטוטו ז'ים אל מהחיא . טהס מכרס לחרה . וועל צנו ונחללה ספוזורת להצוו זיוגל . ופי' קרי' דבצנו גחללה כהין קלרוכיס . קלי' שמאן טויל טויל לנוחל הקראוג . וכלהמתה לי למו פי' זיר'ם כייני מהמר כי צנו גמוקס מאי'ו גמאל . כמו שפטוש מCKERם . ומוואות להצוו זיוגל . מך לפ' פי' קרי' זול'ן גומ' כלמי' גודול'ה :

ב) והנה **יעייני** נמפרטי לטוטח וכליימי לרדיינו צמי  
 סכתא זיל' ובע גומלו. סדין זה קלוטה כטולה  
 דרכן ליחנות נמוכר עדאו מפרק דוחק ומועל. סיוכל  
 לנחלול חומו לנוון קלוב. סוח' גענלוו הס קפינעה ידו  
 ומעלע כדי גומלוו או מהר מקלוינו כדי טיסוב לגומלוו.  
 קודס טיכעל. ואס גע' מלעס ידו ווין לו גומלן קלווע  
 טיכעל גומלו. הו לערק להמתין מעד סיוכל זיל' ביזכל  
 גומקס ובכ' למחרותנו עכ'ל.anca כהה דכניות הלו מורייט  
 גהילגען כי נחלה קרכודיס סתמוזל הקדה למוכל. זגמפורט  
 להגנון מאכרי' מהילגען זיל' זיל' גפסוק וכי ימוך להזך.  
 חבל קודס סיוכל יכל גומלו פקלוד הלי. רונה זומל  
 מאכ' מקלוינו טיע'. עטיר לנחוא גומלוו. ויפרען לנקה  
 מיה סילען בנד' גהילווא כהום ווילטיגג מנקם' ל-זונבה

וatinem "אין לך אדם שאין לו שעה"<sup>6</sup>. מאחר שיש התייחסות של הוון אל הנמצא, הרי הזמן הוא שלו.  
או בלשונו:

"כל דבר יש לו חבר אל ומן שלו כמו שאמרו אין לך אדם שאין לו שעה, והוון הטיווח לישראל הוא יום השבת כי ראוי שיהיה יסיד של מתחכרים לשבת כמו שהשבת נבדל משאר הימים בהם ימי החול, כי ישראל נבדלים טעמו<sup>7</sup>ם בהם הול, ולכך השבת ראוי דזקא לישראל וגוי שיטר את השבת הייב מיתה<sup>8</sup>. כי הוא מיוחד דזקא לישראל והרי מזוהג לאחר לכך הייב מיתה... שהשבת הוא ומן קדוש וכל דבר יש לו חבר אל זמן המיווח לו"<sup>9</sup>.

"ולכך אמר הקב"ה כנסת ישראל יהיה בן זוגך"<sup>10</sup>.

### המקום – חלק מהוית הדבר

אין המקום כלי להתחזות האירוז בלבב, אלא הוא גם אחד הקווים היוצרים את תמונה הדבר.  
והטהר"ל בלשונו:

"כי המקום אשר לאדם מתייחס הוא לאדם" ו"האדם שיש לו מיציאות עצמו יש לו מקום מיוחה, ומפני כי יש לכל אדם מקום, נבנים מקומות בהברות האדם לומר פלוני מקום פלוני, ואם עננה שב עירה ושב עיזה (בנה) היא נחשב כמו עננה עמו וצמתה, וכל זה כי יש לאדם פקודות ביהודה"<sup>11</sup>.

ומאוחר ש"כל דבר בעולם יש לו מקום כמו שאמרו<sup>12</sup>: אין לך דבר שאין לו מקום כאלו היה המקום שייך לאדם עד שהמקומות נבנו נבדר של כל דבר ולכך צריך לנחות בוגט שם המקומות"<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> אבות, פ"ה, מג

<sup>7</sup> סנהדרין נה, ב.

<sup>8</sup> תפארת ישראל, פ"ט

<sup>9</sup> ביר פ"יא תפארת ישראל, טט

<sup>10</sup> דור חמ"מ פ"ג, מג

<sup>11</sup> אבות פ"ה, מג

<sup>12</sup> תפארת ישראל, פ"ג

## מבוא

23

ולפייכן גלות אכפרת<sup>4</sup> ש"ה המקום נותן קיום לדבר שהוא במקומו ולכך נקרא מקום שהוא מקיים הדבר שעומד בו, וכאשר גולה ממקומו כאילו בטל קיומו... ועוד מפני כי כל הדברים יש להם מקום עד שנכנס המיקום בגדר ובשם האדם, שיאמר פלוני מקום פלוני, ולכך צריך לכתוב המיקום בכך, שהמקום מכיר מי הוא, וממי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם".<sup>5</sup>

ובנהנזה זו: שהמקום אשר לאדם מתייחס אליו, מבאר מהר"ל דבריו רשי". על הפסוק: ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה. "להגיד שבבהה שהיתה בת רשות ואחות רשות ומקום אנשי רשות ולא למדת מעשיהם". כי לשלשה אלו יש לאדם ייחום והצטראות, כי האב הוא סבה לтолדה שמנו יצא, והאה הוא חצי בשרו שהוא הם כאלו הם דבר אחד..., והמקום מקבל את האדם יקרה אדם ג"כ עלשמו, והיא פירושה מכולם, רוצחה לומר, מן הפעול אשר יש לכל דבר התיחסות, וגם מן אשר היא חלק ממנו פירושה, וגם מן מקבל שהוא המקום, ולכל אחד יש התיחסות מיוחדת וצירוף בפני עצמו, והיא פירושה מכלם".<sup>6</sup>

## הזהות הזמן והמקום

כיוון שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו, כאמור, והרי גם הזמן מתייחס אל הדבר, ומאחר שככל דבר קשור אל המקום ואל הזמן, נמצא שזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר.

ומכאן לשונו של מהר"ל:

"כי הזמן והמקום עניין אחד, כאשר ידוע למביבנים".<sup>7</sup>

ולפייכן:

"כמו שנתנה [התורה] בדבר, שהוא המקום הרואוי ומוכן ביותר

<sup>4</sup> סנהדרין ל, ב. וראה בפיה מהר"ש להרמב"ם שם: " מפני שגורמת לו להכנע להיות עניין ושפלה רוח".

<sup>5</sup> פירוש מהר"ל, כת"ג, סנהדרין, שם. המהרא"ל רואה בחלוקת התהווות הדבר הצורם כביכול, לא כזרמים חיצוניים הנשארים במצב זה, אלא מאחר שהדבר מתהווה על יוזם הם מהות הובר עצמו ויוצאים מכלל גורמים חיצוניים. שיטה זו עוברת במשנתו בחוש השני.

<sup>6</sup> בראשית כה, ב. ועי' ביר פס"ג, ד. וב"תורה שלמה" שם.

<sup>7</sup> גור אריה, שם ראה "בית האוצר", ח"א, מערכת א"ד כל יג

<sup>1</sup> תפארת ישראל, פ"ג.

אליה, כך נתנה בעת וזמן הרואוי ומסוגל לזה, כי הזמן והמקום שייכים  
ומתייחסים זה לזה, שהמקום הוא בארץ והזמן הוא התולח במערכת  
הشمימי וגלגליו<sup>2</sup>.  
שכל דבר קשור במקום מצד שהוא מתרחש בו, ובזמן, מצד שהוא  
קיים בזמן מסוים<sup>3</sup>.

## מושג הימים בעולם העליזון

הזמן קשור בתנועת הגלגים והmolot הגשמיים, ובמקום שאין  
גשמיות אין תנועה ואין מודד התנועה שהוא הזמן.  
בכל זאת אתה מוצא גם בעולם העליון שיעורים שונים, יש שיעור  
רב ויש שיעור מועט.

וכך מסביר המהר"ל<sup>1</sup> מה שאמרו<sup>2</sup> "כל תלתין יומי מהדר להו גיהנום  
להכא כבשר בקהלת" — "ואם יקשה לך מה שאמרו, כל ל' יום ואין שירך  
ימים בשאול — אין זה קשיא לਮבין... שכמו שיש ימים ממש לבני אדם  
גשמיים, כך שירך ימים לדברים בלתי גשמיים".

לפי שהסביר הימים הולך ונוצר מהילוך השימוש ותנועתו, והרי  
בעולם שוכלו רוחני אין בו תנועת הגשמיים, ואם אין תנועה השובן ימים  
מנין? ברם, השובן הימים מורה על שיעור הדברים, וכל יום מורה על  
שיעורו של אותו יום, והואיל ויש שיעורים שונים ודרגות שונות בכל  
העלומות, אפשר לומר: כל שלושים יום מהפך אותם גיהנום כבשר בקהלת,  
שלושים יום, כשיעור מוגדר לבני אדם<sup>3</sup>.

(2) דרוש עה"ת, ע' 26 (לודו ח"ד).

(3) ראה בס' "ראשית בכורים" (ע' 52) שכabb שמצינו בכ"מ, שמחוסר זמן ומחוסר מקום יש  
לهم אותו הדין. וראה אמר "מושג הזמן" לאמור"ר היינו ב"תלפיות", שנה חמישית,  
כך גיד.

1 תפארת ישראל, פ"ה.

2 ב"ב עה, א.

3 ראה בס' "לקוטי אמרים" (הובא בס' בעל שם טוב פ' בראשית אותן קי) מה שבכתב  
האר"י ו"ל עיבור זיין חדש, ט' חדשים, י"ב חדש, לכוארה קשה הלא שם הוא  
למעלה מהזמן, וכן בעניין ב' שנים של יניקה, ו"ג שנים גדולות, אך באמת שנים המזוכר  
שם אינו אלא לשון שנייה, וחודש לשון חיוש, והשורש הוא הכל אחת, ההינו בסנה יס  
י"ב חדשים ובחדש ל' יום וביום י"ב שעות, ובאמת הכל שורש אחד דעת יכולין להמשיל

#### ד. זמן-מקום בשבת

בספריו תורה שלמה ח"ד, דף 234 ודף 349, הבאתי לשון הזהר ח"ב ס"ג ע"ב שפרש לשון הפסוק «אל יצא איש ממקומו ביום השביעי», שהרמו במליה «ממקומו» הוא להפסיק ברוך כבוד ה' ממקומו. וכן המקס אשר אמר עומד עליו אדמת קדש. וביאור הדבר שהזמן והמקום קשורים זה בזה, וככלשון המהר"ל שהמה עניין אחד. ראה לעיל סוף אות יד.

ולפ"ז בשבת כמו שחללה קדושה על הזמן, כן חלה ג"כ על מקוּם וזמן כל הארץ. וכך מוכחה ממדורי הוזל בעניין זה. וככלשון הבעש"ט הנ"ל: והבהיר זיו הדרו מסוף העולם ועד סופה בכל מעשי בראשית והעיקר באדם. ולפ"ז האדם שהוא מהל שבת הוא יוצא מזמן ומקום של קדושה. על זה מרמז הפסוק: אל יצא איש ממקומו ביום השביעי.

#### ה. יום השביעי משבח ואומר

לפי מה שכתבEAR לעיל שהזמן בדרך כלל הוא בריאה ושבוע ימי בראשית עצם גם כן נבראו, מובןיפה הביטוי בתפלת שבת: שיר שבח של יום השביעי וכוי' יום השביעי משבח, כמו שΖΜΝΟ שכל הברואים אומרים שירה, אם כן גם יום שבת עצמו אומר שירה. וכן הוא לשון המדרש תהילים מזמור צ"ד: אמרה לו שבת (לאדם הראשון) לי אתה אומר המתן אני ואתה נאמר המנון להקב"ה שנאמר טוב ליהות לה. וכע"ז בפדר"א מובא בכלל בו: כיון ששמע שר של שבת שטוב בעיני ה' לומר שירה מיד ירד מן הכסא וצוח: טוב ליהות לה. וענו כולם: ולומר לשם עליון וזהו שבח של יום השביעי. ולפיכך יפארו ויברכו לאל כל יצוריו, אלו השרים שענו כולם ואמרו: ולומר לשם עליון. הרי שיש שר של שבת, וזהו כשיתה הנ"ל שΖΜΝΟ של שבת הוא בריאה.

ובט' «אהבת ישראל» מאמר ע"פ המזמור הנ"ל מה שאמרו בגמ' ברכות כו ע"ב שנים ושבת מצטרפין, וڌי וכי שבת גברא הוא. וצ"ב מאי ס"ד. ולהנ"ל מובן שפיר, כיון שבת היא בריאה שמשבחת, ועל ידה מפארים כל יצוריו, שפיר ס"ד לזכר אותה לג'. וڌי שמוכרח להיות גברא.

---

מלאכה בלבד, אלא שיוסיפו בדברים של קדושה או בתפלה או בקדוש ע"ב, וראה אור זרוע סי' שצג. ו מבואר במקילה דרשבי שם: ושמרו בני ישראל את השבת שצדך להוסיף מחול על הקודש. ולפי זה חלק זה של שמירת שבת כבר אפשר לומר לעשוות: לשום שתלווי כבר בקבלת האדם ע"י תפלה וקדוש.

סכום הדברים, שישנם שלוש נקודות במושג הזמן א. הזמן גברא. ב. שיעור הזמן שלו רק יחסית ולא החלטתי. ג. הזמן ומקום הם שני מושגים שהם בעצם מקוררים - ומאוחדים זה בזה.

החקירות והבירורים הנ"ל על שלוש הנקודות היסודות במחות הזמן, יש בהן להoir עינינו בהרבה גופי תורה ומאמרי חז"ל כמו שתיבאר.

### א. זמן-מקום במצב יתוד השם

אברהם קומטן בפסוק שמע ישראל ה' א' ה' אחד, שביל אחד מישראל מצויה בקראו שמע לקל עלייו על מלבותיהם ולהעיד שהוא מאמין בה' אחד. לפי פירוש חז"ל<sup>(25)</sup> צריך להמlico על עצמו, על השמים, על הארץ ועל ארבע רוחות העולם שהוא ה' אחד. ובספריו<sup>(26)</sup> ה' אלהינו, עליינו, ה' אחד, על כל באי עולם, ה' אלהינו, בעולם הזה ה' אחד לעולם הבא וכן הוא אומר והוא ה' מלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד.

נראה שלפי הפירוש הראשון בספריו ובשני התלמידים אנו ממליכים אותו מבחינת מקום כלומר, על כל באי עולם כלו ועל השמים הארץ וד' רוחות העולם. וכלשון הכתוב: וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא א' בשם ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. (ובספריו פנהס פ' קלד (לפי גוי ילקוש), אף באיר העולם. ובדבר' פב-כו: אפילו בחלו של עולם) וכתיב: ה' אבות מלא כל הארץ כבודו (בשםו<sup>(27)</sup> פ"א – ט שאין מקום פניו ללא השכינה). וכתיב: את השמים ואת הארץ אני מלא (ירמיה-כג כד) וכדרשת חז"ל הקב"ה מקומו של עולם. וראה "תורת שלמה" שמות במילאים ס"י ט"ו ביאור עניין זה.

כל אלה הפסוקים מדברים במלכות השם מבחינת מקום. ולפירוש השני בספריו הנ"ל (מובא בראש"י) המובן הוא להמlico גם מבחינה זמן של עבר הווה ועתיד, וכלשונו הכתוב: ה' מלך ה' מלך לעולם ועד. כלומר עבר הווה ועתיד. (ובעירובין ג"ד: כל מקום שנאמר "ועד" אין לו הפסק עולמית) וכפירוש שם היה היה יהיה. וכתיב ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם. וזה מלכות השם מבחינת זמן. וכלשונו השיר: אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר גברא . . . ואחרי יכולות הכל לבדו מלך נורא. וכן מבואר בירושלמי ברכות<sup>(28)</sup>: כיון שישראל נכנסים שחרית לבתי הכנסת ולבתי מדרשות

(25) גם ברכות יג: וירושלמי פ"ב ה"א לפי גירסת הבה"ג ומדרשו הגדול.

(26) ואחנן ע"פ מדרש תנאים ומדרשו הגדול.

(27) ברכות פ"ט ה"א מובא ביליקוט שמעוני ואחנן רמז תחלו ולפנינו בירושלמי ליתא וראה בהוספות ירושלמי ברכות.

ומייחדים שהוא ואומרים שמע ישראל ה' כי מתבקצין כל מלאכי השרת אצל הקב"ה ואומרים לפניו: אתה הוא עד שלא נברא העולם, אתה הוא משנברא העולם, אתה הוא בעולם הזה ואתה הוא לעולם הבא. מבחינת זמן, עבר, היה והוא עתיד. ובחזקוני: שמע ישראל, שמע ו התבונן לדבר זה, ה' שהיה, מאז מאי תחלה, הוא ה' של עכשו והוא ה' שהיה חי וכיום באין סוף ותכלת, ובענין זה הוא אחד כלומר יש בו לבדוק אחדות כזו, מה שלא היה ולא יהיה כן בשום דבר שבעולם. וממצאתי לאחד מן הקדמוניים שלפי פירושו יש בפסוק שמע ישראל היחוד משתי <sup>אנו החרבנה</sup> הבחינות זמן ומקום, והוא רビינו בחיי בשם רביינו אליעזר מגרמייזא ה' קודם העולם. אלהינו, בעולם. ה' לאחר העולם. אחד, אחד בכל העולמים. ולפי המבוואר בקדמוניים שם היה כולל היה תהה וייה. א"כ יש מקום לפרש הפסוק כפישתו מעין מה שבכתב הר"א מרגמייזא ה' (כלומר שהוא היה היה וייה הוא) אלהינו, מבחינת זמן, ה' אחד בשמות וארץ ודר' רוחות, מבחינת מקום. וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, הוא שבת מבחינת זמן. ואולי מה שבכתב הרמב"ם במורה נבוכים שהובא למאלה <sup>1234567</sup> שהזמנן הוא נברא הוא היסוד השני באמונה אחרי יסוד אמונה היחוד הוא משום שניהם כוללים בפסוק שמע ישראל כמו שבארתי כוונת הספרי. ויש הרבה פסוקים בתחום שמדוברים בשבח הבודה ומביעים את הרעיון הזה מלכותו ונצחיותו מבחינת זמן ומקום. אביא אחדים לדוגמא. יהי שם ה' מביך מעתה ועד עולם (זמן), ממוראה שמש עד מבואו מהלך שם ה' (מקום). גדול ה' וגוי אין חקר (מקום), דור לדור וגוי (זמן). מלכותך מלכות כל עולמים (מקום), וממשלתך בכל דור ודור (זמן). וכן נושא הברכה ברוך אתה ה' אלקינו (זמן מבחינת היה היה וייה), מלך העולם (מקום).

### ב. ידיעה ובחירה

על שאלה חמורה זו של ידיעה ובחירה שהרמב"ם בה' תשובה פ"ה ה"ה עמד עליה ונתן תשובה: אין כח האדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא הוא שהנביא אמר: כי לא מהשבותי מהשבותיכם ולא דרכיכם דרכי (ישעה נת, ח). וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע הייך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים. אבל נדע בלי ספק, שמעשה האדם בידי האדם, ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך וכו'. וראה מ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים סוף פ"ת. ומוגן ח"ג פ"ב. ותוס' יונ"ט אבות פ"ג מטו' לתרץ השגות הראב"ד על הרמב"ם. והמהר"ל (בספרו גבורות ה' הקדמה ב') ובעל "צמח צדק" בספר טעמי המצוות מבארים דבריו ע"פ מ"ש הרמב"ם בה"א ממורה נבוכים, שיש הבדל אינטימי בין ידיעתו

Browe called "Die Gründe für den geringen Erfolg der Judenmission" (The reasons for the meager success of the mission to the Jews) is divided into three parts. The first is "Die Gründe von Seiten der Christen" (The reasons from the Christian side—namely, what was there in the Christian approach that precluded a greater success). The second is "Die Gründe von Seiten der Juden" (The reasons from the Jewish side—to wit, what was there about the Jews that enabled them to resist). At this point Browe's hitherto consistent empiricism leaves him stranded. Having exhausted all the "reasons" he could find, Browe felt that the phenomenon was not yet fully comprehensible. The last part is entitled "Die Gründe von Seiten Gottes" (literally, "the reasons from God's side"). Perhaps, in the end, God himself did not want Judaism to be obliterated. In conclusion Browe wrote:

This entire history of the Jewish people, its life and wandering throughout the centuries, the preservation of its race and peoplehood amid innumerable struggles and persecutions, cannot be explained out of purely political and sociological considerations. . . . Only out of faith can we in some way understand the solution. . . .<sup>19</sup>

I submit that no Jewish historian today, whatever his private feelings and beliefs, would bring himself to write an explicit "reasons-from-God" epilogue to a work of scholarship, and, lest you misunderstand, I am not necessarily advocating that it should be otherwise. I merely point out that what would be inconceivable in a history of the English, the French, or the Dutch is still possible in a serious twentieth-century historical work concerning the Jews.

If the secularization of Jewish history is a break with the past, the historicizing of Judaism itself has been an equally significant departure. It could hardly be otherwise. Western man's discovery of history is not a mere interest in the past, which always existed, but a new awareness, a perception of a fluid temporal dimension from which nothing is exempt. The major consequence for Jewish historiography is that it cannot view Judaism as something absolutely given and subject to *a priori* definition. Judaism is insepa-

rable from its evolution through time, from its concrete manifestations at any point in history. Wissenschaft was still certain that there must be an essential "Idea" of Judaism behind the shifting forms that history casts up to our view, and believed that this idea could be distilled by the historian. By now that nineteenth-century philosophical idealism has been largely repudiated. Along the way, the very notion of a "normative Judaism" has been seriously and effectively challenged.<sup>20</sup>

Voice of protest have not been wanting. In the nineteenth century Samson Raphael Hirsch, the father of that so-called "Neo-Orthodoxy" which was itself a response to emancipation, vehemently opposed the relatively conservative Jewish Theological Seminary in Breslau because of its commitment to historical scholarship, and personally attacked Graetz, who had once been his disciple.<sup>21</sup> That late flower of Italian Jewish humanism, Samuel David Luzzatto, a scholar with so great a passion for research that he declared his readiness to hand old Hebrew manuscripts to Satan himself if the latter would only edit and publish them, gazed with dismay at the Jewish scholars in Germany and castigated them for lacking "the faith which seeks to grasp the Torah and prophets as the word of God, and to see in Jewish history the singular chronicle of a singular people."<sup>22</sup>

Perhaps the most sophisticated and best known disavowal of historicism was made in the twentieth century by one of its most original Jewish thinkers—Franz Rosenzweig. Rosenzweig's rejection of historical development as a primal category for an understanding of Judaism or the Jewish people is doubly impressive as the conclusion of one who was neither unacquainted with what modernity means, nor unaware of what the historical outlook implies.<sup>23</sup> He had come back to Judaism from an assimilation that had brought him to the brink of conversion to Christianity, and had written his doctoral dissertation on "Hegel and the State" for Friedrich Meinecke at the University of Berlin. Yet his *Star of Redemption* posits that Jewry has already long achieved a condition of stasis through the observance of an atemporal law that has

removed it from the flux of history. Christendom is "eternally on the way"; the Jewish people alone experiences eternity in the midst of history itself.<sup>24</sup>

These examples among many already suggest that the historical outlook has by no means enjoyed an unqualified triumph within Jewry. What its place may be, and some of the factors that have determined it, may become clearer as we return to our point of origin in these lectures: the relation between Jewish historiography and Jewish memory.

Only in the modern era do we really find, for the first time, a Jewish historiography divorced from Jewish collective memory and, in crucial respects, thoroughly at odds with it.

To a large extent, of course, this reflects a universal and ever-growing modern dichotomy. The traditions and memories of many peoples are in disarray. At the same time, national history in the nineteenth-century sense has yielded increasingly to other thematic structures. If I continue to limit myself to the Jewish case that is not only because, as an historian of the Jews, I fancy that I know it best, but also because, as a Jewish historian, I find myself personally involved.

There are many within Jewry today who deplore the widespread decay of Jewish memory even while, perhaps symptomatically, sharing no real consensus as to its original or ideal content. Who, then, can be expected to step into the breach, if not the historian? Is it not both his chosen and appointed task to restore the past to us all? Though he did not have the Jewish historian in mind, Eugen Rosenstock-Huessy's description of the historical vocation might almost seem, fortuitously, to pose a particular challenge to him. "The historian," he wrote, "is the physician of memory. It is his honor to heal wounds, genuine wounds. As a physician must act, regardless of medical theories, because his patient is ill, so the historian must act under a moral pressure to restore a nation's memory, or that of mankind."<sup>25</sup>

Yet those who would demand of the historian that he be the restorer of Jewish memory attribute to him powers that he may

their own historical destiny. As Rosenzweig put it in one of his letters,<sup>20</sup> nationalism is the “complete Christianizing of the concept of peoplehood.” The Johannine church is historically connected with the Eastern church but now assumes a universal significance. It can lay claim to no institutional form of its own. It cannot be “built,” as Freemasonry mistakenly believes; it can only grow. Its message is one of hope. In this Johannine world, the Christian no longer converts the heathen around him nor the pagan within him. Now the Jew is meant to convert the pagan lurking in the Christian soul. For only in the Jewish blood hope lives eternally, and hope is what the Christian needs today more than anything else. This is why the emancipation of the Jew had to happen precisely in this modern age.<sup>21</sup>

Rosenzweig’s reading of the history of Christianity is a remarkable blend of *Ideengeschichte à la Meinecke* and theological conceptualism. History is seen as the dialectic of pagan myth and revelation, as the field in which the kingdom of God grows toward its realization. There is an eschatological urge or *nitus* at work in the history thus constructed. Obviously, Rosenzweig is fascinated by the plenitude of visions that the panorama of the struggles within Christianity evokes in him. From his first excitement in reading Tertullian’s *Apologeticus* in 1911, which gave him a vivid impression of Christianity in the Roman Empire,<sup>22</sup> down to his no less exciting correspondence with Eugen Rosenstock, he learned to see history proper enacted in the Christian centuries. History became to him tantamount to the history of Christianity against the background of Greece and Rome. His theology of creation, revelation and redemption is but the conceptualized application of this historical vision. Creation, the Alpha of history, expresses the pagan world; revelation, though stemming from Judaism, transforms creation only through Christianity; and redemption is the goal toward which the world is moving.

Judaism itself remains essentially outside history. Not only after the year 70 but long before, it had seceded from active participation in the growth of the surrounding world, a view that comes close to the results of Max Weber’s sociological analysis of Judaism.<sup>23</sup> Rosenzweig himself acknowledged this affinity and regretted the fact that at the time of writing *The Star of Redemption* he had not yet known

Max Weber’s work.<sup>24</sup> His discovery of the ahistorical nature of Judaism first produced a serious crisis in his life. The disquieting question it posed was: Was there still any room for Judaism in a world in which Christianity was the motive force? It was this question that lay at the root of his intention to leave Judaism and embrace Christianity. The story of his “conversion” to Judaism need not be retold here.<sup>25</sup> What interests us in this context is the fact that his affirmation of Judaism entailed a revaluation of history as such. History, for all its fascination to the historian, becomes a temporary, provisional affair, and the emphasis is shifted to the eschatological realm, the end and goal of history. The significance of Judaism lies in the fact that it anticipates, represents and ensures that end and goal. True, Judaism lies outside history, but what seemed to constitute its weakness now appears as its unique strength. History itself moves into a relative position. It is not itself the realm of the Kingdom but only the intermediate realm (*Zwischenreich*), and while Rosenzweig the historian can do full justice to Christianity as the decisive power in the intermediate realm, Rosenzweig the Jew is more vitally interested in the final Kingdom of which Judaism is the representative and trustee. “For me God alone is reality; I am a member of the intermediate realm only by the compulsion of nature (i.e., history), not by free will. Jesus belongs to the intermediate realm. Whether he was the Messiah will become clear only when the Messiah comes. Today he is to me as problematical as the whole intermediate realm. I am sure only of God and His Kingdom, not of the *Zwischenreich*.<sup>26</sup> ”

Rosenzweig holds that it is the task of the Jew to sacrifice life in the world for the purpose of testifying to the messianic goal of history. Judaism, he repeatedly declares, lives and has its being in the *eschaton*: It “is alive only in so far as it is with God. Only when the world too will be with God, will Judaism be alive also in a worldly sense. That, however, will happen only beyond history.”<sup>27</sup> The inevitable price Israel has to pay for being the people of the Kingdom is a loss of worldly creativity. “The sacredness which attaches to it as a nation of priests sterilizes its life.” It prevents it “from surrendering its soul to the yet unconsecrated world of the nations.”<sup>28</sup> War and revolution, the only realities that the state knows and that create the

epochs of world history, do not affect the inner life of Israel.<sup>29</sup> The formula Rosenzweig uses to denote the metahistorical existence of Judaism is: The Jew is at the goal of history, the Christian is eternally on his way.<sup>30</sup> This phrase expresses not only a theological belief but a historical truth as Rosenzweig sees it. It means, as the context of its discussion in *The Star of Redemption* clearly shows, that, in contrast to the Christian, the Jew has no inner conflict that history is expected to solve. The Christian soul is divided between nation and Church, between "Siegfried" and Christ, between myth and revelation. For the Jew no such inner discord exists. His sense of national destiny and his allegiance to God find themselves in complete harmony.<sup>31</sup> Whereas the history of Christianity is one of constant growth—represented by the succession of the three churches—Judaism has no history after the first exile and particularly after the year 70. It has left behind the contradictions that lie at the back of the historical life. It has reached the goal.

Yet for all its intrinsic remoteness from the course of history, Judaism fulfills a messianic purpose in the world. Living at the extreme point of history, symbolizing and anticipating it, Israel is the incarnation, we might say, of the Kingdom, the messenger of hope. Moreover, in this world of the dissolution of the hierarchical (Petrine) church and of the (Pauline) church of the Word there is no real substance left in the Christian life. In this epoch of "naked Christianity" the Jew is the only reality that binds Christianity to the Kingdom.<sup>32</sup> It prevents it from disintegrating into a myth or philosophy. It reminds the Christian that salvation comes from the Jews, not from the Greeks.<sup>33</sup> And it urges the Christian to realize that the world is not yet redeemed, that faith is not yet redemption. In Christianity the eschatological orientation is somewhat indistinct and easily merges with either creation or revelation. The Jew who hallows his flesh and blood under the yoke of the Law and continually lives in the reality of the Kingdom serves as a reminder to the Christian that redemption cannot be achieved by the mere inwardness of feeling.<sup>34</sup> He is the "eternal *enfant terrible*," the "mute admonisher,"<sup>35</sup> whose function is always resented yet indispensable.

Rosenzweig's view of the ahistorical character of Judaism accords, in a way, with certain traditional attempts at Jewish self-inter-

pretation. The exclusion of the Jewish people from the realm of history was keenly felt in many epochs and led to the doctrine of God's exile (*Galut Shekhinah*), a theme with wide and profound ramifications in Jewish mystical thought. His concept of Christianity as a missionary of Judaism to the Gentile world, preparing it for the Kingdom, also stands on traditional ground. It is taken from the medieval Jewish philosophers and their modern disciples (S. Formstecher, S. Hirsch, Hermann Cohen). In support of his view Rosenzweig is able to preface and conclude his chapter on Christianity with quotations from Maimonides and Judah Halevi respectively. How far Judaism may be said to have "reached the goal" is another matter. Rosenzweig's idyllic notion of the freedom of the Jewish soul from inner conflict can hardly stand the test of closer scrutiny. The strong antinomian tendencies that reveal themselves in certain kabbalistic writings—notably in the *Sefer ha-Temunah* and in the literature it engendered<sup>36</sup>—and in the Sabbatian movement clearly show the stresses and tensions within Judaism itself.

## II

Rosenzweig's view of history is carried a stage further in the very conception of the Kingdom as outlined in *The Star of Redemption*. Revelation from which redemption flows as from its source is the dialogue between God and man. More particularly, it is the experience of the love of God. This experience has not necessarily a historical place, but is a happening between God and man wherever and whenever they meet. Revelation is not an end in itself. The love of God challenges man to love his neighbor. This is the only commandment, and all the others are but its derivatives.<sup>37</sup> In German idealism revelation tends to be regarded as the one and only concern of the soul.<sup>38</sup> Rosenzweig warns against all mystical enjoyment of revelation.<sup>39</sup> He insists that Schleiermacher's and Fichte's "Being immortal in every moment" is "a mere phrase," that *all* the time must be fulfilled in order that the fruit of eternity may ripen.<sup>40</sup> What he means by the ripe fruit of eternity is the ensouling (*Beseelung*) of the world through love, something analogous to the ensoulment of an object of nature by the artist.<sup>41</sup> By loving what comes our way