מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

באר הגולה

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

באר הגולה

רבי יהודה ליווא [המהר"ל]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/באר-הגולה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
באר א 9
משנה א 9
משנה ב 13
משנה ג 16
משנה ד 18
משנה ה 19
משנה ו 22
משנה ז 23
באר ב 25
משנה א 25
משנה ב 27
משנה ג 31
משנה ד 33
משנה ה 38
משנה ו 40
משנה ז 42
משנה ח 44
משנה ט 46
משנה י 50
משנה יא 53
באר ג 54
משנה א 54
משנה ב 57
משנה ג 62
משנה ד 68
באר ד 69
משנה א 69
משנה ב 74
משנה ג 78
משנה ד 80
משנה ה 83
משנה ו 87
משנה ז 93
משנה ח 99
משנה ט 102
משנה י 107
משנה יא 109
משנה יב 111
משנה יג 113
משנה יד 116
משנה טו 119
משנה טז 123
משנה יז 125
משנה יח 128
באר ה 131
משנה א 131
משנה ב 134
משנה ג 139
משנה ד 141
משנה ה 146
משנה ו 147
משנה ז 150
משנה ח 152
משנה ט 154
משנה י 155
משנה יא 158
משנה יב 160
באר ו 162
משנה א 162
משנה ב 163
משנה ג 168

משנה ד 171
משנה ה 173
משנה ו 179
משנה ז 182
משנה ח 186
משנה ט 191
משנה י 197
משנה יא 198
משנה יב 201
משנה יג 203
משנה יד 205
משנה טו 208
משנה טז 212
משנה יז 214
משנה יח 217
באר ז 221
משנה א 221
משנה ב 223
משנה ג 224
משנה ד 226
משנה ה 229
משנה ו 230
משנה ז 236

הקדמה

במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו. ובאמת השגה זאת לא קלה היא, כי לא רבים יחכמו בהשגה זאת, היא השגת מדריגת עצמו. ואם קלותה היא מצד עצם השגה הזאת, כי רק יפתח עינו ימצא הוא לעצמו, כי לא רחוק הוא ולא בשמים להכיר ערך מציאות עצמו, אשר אין דבר קרוב יותר מזה. אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת בחלוף מה שהוא, כי יערוך עצמו לראשונים ויאמר כי גם לו לב, והימים הראשונים אינם טובים מאלה, כי החכמה שנטע יוצר הכל, הלא ממקום אחד בא, כי אישי המין אחד הוא. והמכשלה הזאת תחת ידם.

אך החכמים הם יודעים ערך עצמם, לא יעבורו משפט בממונם, ומכל שכן בגופם, וזהו נקרא ערך החכמים. כאמרם במסכת עירובין (נג.), אמר רבי יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט נקב סדקית. ראשונים - רבי עקיבא. אחרונים - רבי אלעזר בן שמוע. איכא דאמרי, ראשונים - רבי אליעזר בן שמוע. אחרונים - רבי אושעיה בריבי. ואנו כמלא נקב מחט סדקית. אמר אביי, ואנן כסיכתא בגודא לגמרא. ואמר רבא, ואנן כאצבעתא בקירא לסברא. ואמר רב אשי, ואנן כאצבעתא בבירא לשכחה, עד כאן. הרי הם הודו ולא בושו ונתנו שעור לראשונים, וגם לאחרונים, והודו בשלהם.

ועתה ראה איך שערו הדורות, כי בארו שהראשונים היו כלם שכל, כי האדם הוא מגוף ושכל, ובדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף. ומדמה זה לפתח רחב, אשר הפתח עשויה לקבל. ואמר 'לב הראשונים דומה לפתחו של אולם'. כי פתחו של אולם עשרים אמה (מדות פ"ג מ"ז), ופתח זה יותר מן הראוי לפתח. כי הפתח הוא עשרה, כדקיימא לן לענין עירוב (עירובין ב.), והרחב מעשר אמות ימעט (שם), כי יותר מכן נראה כפרצה. וכאשר גובר השכל על הגוף אז הכח אשר מקבל המושכלות דומה לפתח שהוא פתוח יותר ממה שראוי, דהיינו עשרה שהוא ראוי. ומאחר דמפיק מן עשרה, אוקמיה אעשרים, שהוא שני פעמים עשרה. והאחרונים כפתחו של היכל. פירוש, הפתח כראוי, דהיינו עשרה אמה, ולא היה כאן דבר פחות מפתח אפילו דבר מועט. וכך היו דורות ההם, היה שכל שלהם כראוי, דהיינו פתוח לקבל. ולא היה גובר השכל על הגוף, רק היה הערך והיחוס בין השכל והגוף נשאר כראוי, מבלי פחות ותוספת.

ומה שמדמה לב ראשונים לפתחו של אולם, ואחרונים לפתחו של היכל, והרי אדרבה*, ההיכל יותר במעלה מן האולם, ואם כן למה היה אולם פתחו עשרים, והיכל פתחו עשרה (מידות פ"ד מ"א). אין זה קשיא, כי גם בהיכל ואולם הוא כך. שכמו שאמרנו אצל האדם, כאשר הוא כולו שכל יאמר שכלו רחב הרבה, כך היה באולם, כי קדושת האולם אינו במעלה העליונה כמו קדושת ההיכל, שהוא יותר במעלה. ולפיכך היה פתח האולם יותר מעשרה, כי קדושה זאת נמצאת לגמרי בעולם ברוחב הזה, ולפיכך היה פתח האולם עשרים אמה. אבל פתח ההיכל היה כראוי שהיה עשרה אמה. כי קדושת ההיכל יותר במעלה, וקדושה זאת נמצא בעולם לפי הראוי מה שיהיה נמצא בתחתונים אשר הם בעלי גוף. ולא היה גובר הקדושה העליונה הזאת בפרצה יתירה, ולא היה גובר ג"כ הגוף למעט הקדושה, רק היה משוער כראוי. ואם כן קדושת האולם, שהוא* קדושה למטה, היה נמצא ברוחב יותר, והיה הפתח עשרים אמה. כי לעולם הקדושה העליונה, שאין שייך לגופים התחתונים, אינו גובר. וכאשר תעמיק בזה תמצא, כי לב בני אדם, שהוא מקבל השכל הנבדל, וקבלת הקדושה האלקית, הוא דבר אחד בתכלית, עד שאין הפרש כלל ביניהם.

ואמר ואנו כנקב מחט סדקית. פירוש, כי מדריגת בני אדם עתה הוא מדריגת השלישית*, שגובר הגוף על השכל. ושעור קבלת השכל כשעור פתח מחט סדקית, שהנקב הזה הוא בתכלית הקטנות מה שאפשר, ואין נקב יותר קטון. וכך בדורות האלו גובר הגוף על השכל ולא נמצא השכל רק מה שהוא מוכרח להיות לפי צורת האדם. כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן היה כבהמות נדמה. ומאחר ששכלו רק בשביל שיהיה נקרא עליו שם שכל, שעור שלו ביותר קטון, כדי שיתקיים בו שם שכל. וזהו שעור* הדור הזה, שהרי הגוף גובר על השכל.

אמנם מה שאמר אביי 'ואנן כסיכתא בגודא לגמרא'. פירוש, המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, ואי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם, אי אפשר לנו לעמוד עליהם רק מעט מעט. ומן אלו המושכלות העמוקות נכנס בלבינו רק כמו שיכנס היתד בעץ קשה, שהוא נכנס בו מעט במקום אשר העץ* הוא קלוש וטוב לקבל. כך מאותם המושכלות יכנסו אל לבינו מה שהוא קלוש וטוב לקבל, לא עיקר הדבר.

והוסיף רבא 'ואנן כאצבעתא בקירא לסברא'. פירוש, המושכלות שהאדם משיג מעצמו, ואין צריך לזה קבלת רב, שאינה רק סברא בלבד, הוא כאצבע בקירא. שמי שנותן אצבע בקירא, אף על גב שהאצבע חקוק בקירא, יכול להטותו לכל צד שירצה, אף הסברא

שלנו אינו סברא ברורה שלא יוכל האדם להטות לצד אחר לכל מקום שירצה, אבל יכול האדם להטות הסברא לכל צד שירצה, מפני שאינה סברא חזקה שיש לה קיום מבלי נטות ימין ושמאל.

והוסיף רב אשי 'ואנן כאצבעתא בבירא לשכחה'. שאין החכמה שאנו משיגין עומדת בנו שלא יהיה לה הסרה בקלות, רק עומדת בנו כאצבע בבירא, שאין לאצבע דביקות לשם, והוא קל ההסרה. ומה שקבל לא נקרא זה קבלה כלל, לקלות ההסרה.

הרי שהם נתנו אשם נפשם, שנפש האדם הוא חסר מן הראוי. ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור* מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן, שלא היו* מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר. שהרי רבי היה תלמידו של רבי אלעזר בן שמוע, כדאיתא ביבמות בפרק הערל (פד.). ורבי יוחנן היה תלמידו של רבי, כדאיתא בפרק אלו טריפות בשמעתא דדרוסה (חולין נד.). והרי לא היו רק ב' או ג' דורות על היותר. ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה. ולא הניח לנו רב יוחנן לעשות בדורות אלו יחוס וערך מה.

ודבר זה, שהוא מעוט שכלנו, הסבה הוא שדברי הראשונים לנו כספר החתום. ויותר מזה במקום שדברו בחכמות שנעלם ממנו עומק חכמתם והשגתם. ואף אם נבין מה מדבריהם, אל יחשוב האדם כי באנו עד הקצה או עד האמצע. כי כבר הודה אביי 'ואנן כסיכתא בגודא לגמרא', ולא השאיר לנו אביי הוראה על עצמינו.

ולכך כאשר נמצא* מדברי הראשונים דברים רחוקים מן הדעת ומן השכל אשר נטוע בנו, ויחשוב בדעתו מחשבת זר על הראשונים, אין זה רק לסכלות החושב, אשר הוא סכל בשתים; יסכל במה שאינו יודע להבין דברי חכמת הראשונים, ויסכל בעצמו יחשוב עצמו חכם ובעל מדע. שאם לא כן, היה אומר כי לאשמת הדור האחרון* הוא, כמו שהוא האמת. ואם יאמר כי כל החכמים בדור הזה כבלי מדע, וכל הנבונים כבלי השכל נגד הראשונים, הרי לא יסכל רק באחת; שאינו עומד על דברי חכמת הראשונים, אבל יודע ומשיג ערך עצמו, ודבר זה נחשב לו חכמה. אשר כבר אמרנו כי לא רבים יחכמו בהשגה זאת, אם שהיא קלה, שקרוב האדם אל עצמו להכיר אמיתת עצמו, אך הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו. אמנם הנותן הודאה על נפשו, ולא יעבור דין אונאה על נפשו, חסרונו מכפר לו. וזה כי המכיר והמרגיש בחסרון אשר לו, הרי הוא מרגיש ומכיר המעלה, ובזולת זה לא היה מרגיש כלל בחסרון. כי מי שאינו יודע במעלה, אינו מכיר בחסרון. ולפיכך היה הכרת החסרון אליו ידיעת המעלה במה, וידיעת המעלה הוא קרוב יותר אליה, ממי שאינו מכיר כלל המעלה, שאותו אין לו קירוב כלל אל המעלה. וזהו

תכלית המדריגה העליונה בדורותינו, הכרת חסרוננו מן המעלה, ובזה יש לנו קירוב אל מעלת השכל. לא כאשר חושבים עצמינו שלמי השכל, שזהו הרחוק ממנו לגמרי. כי בשר החי הוא מרגיש באיזמל, ובשר המת אינו מרגיש באיזמל (שבת יג:). וזה כי במה שאין לו חיים, לא ירגיש בחסרון כלל. נמצא כי הכרת חסרוננו הוא המדריגה אשר יש לנו. אבל כאשר אנחנו בלתי יודעים ומרגישים כלל, (-ש)זהו לגודל החסרון בחכמה שהוא אצלנו.

ואין צריך להזהיר מזה חכמי ישראל בדור הזה, כי כולם מוזהרים ועומדים בתכלית האזהרה, כי דברי הראשונים הם סיני, כל הנוגע בם ירה יירה או סקל יסקל (עפ"י שמות יט, יג). ואם הוא רחוק מדעתו, יתן אשם נפשו, רק אם פרחה צרעת המינות במצחו, ומזה אסור לדבר. אך מקרוב באו בשערי התלמוד, אשר באמת שעריו ננעלו בפני כל איש יודע מבואיו. והמה עברו משער לשער, ובדעתם שעמדו על כל בית גנזיו, וכל המטמונים ראו, ומצאו בתוכו דברים ראוים להרחיקם, ובשביל זה הוציאו דבת התלמוד אשר תרו אותו. ולא זכרו מה שראוי להם לומר; אך חכמי קדם הם, אשר עמהם סרה החכמה, וחסרה התבונה, ונאבד הדעה מבני אדם.

ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה; כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם. אבל לבאר הדברים אשר צריך לפרש, והם קשים על האדם אשר אינו מבין דבריהם, דבר זה אי אפשר, ומכל שכן כאשר האדם מבקש תואנה. אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו. גם כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים במקומם למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו, כי באמונה דברו מה שדברו.

ואלה הדברים אשר חשבו מחשבת און על חכמי עולם; **הראשון** אומרים, כי בא במשנה ובתלמוד דברים שהם הוספה על תורת משה, כמו שתקנו נטילת ידים (עירובין כא:), ועירוב תבשילין (ביצה טו:), וכיוצא בהן. גם גרעו מן תורת משה, כי המצוה "ארבעים יכנו" (דברים כה, ג), והם אומרים להכות אותו מספר ל"ט (מכות כב.). **השני** אומרים, כי לא זה בלבד שהוסיפו וגרעו, אבל הם עברו חוק ומשפט בדברים הרבה שאינם לפי הדעת והשכל, וקרבו לעשות מה שלא יעשה, והרחיקו מלעשות מה שראוי להיות נעשה. **השלישי** שאמרו, כי הוציאו דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כך, ובכלל הזה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא. **הרביעי** שאמרו, כי נמצאו דברים בתלמוד בהגדה שאמרו על אדון הכל דופי חס ושלום, ועל דברים אלו יניעון ראש, ירמזון

באצבעותן, נותנין דברי חכמים פלסתר. **החמישי** אמרו, כי באו בהגדה בתלמוד דברי הבאי ואין בה ממש. **הששי** שאמרו, כי היו רחוקים מן החכמות, כמו חכמת מרוצת שמים והטבע. **השביעי** שאמרו, כי העבירו משפט ודין אשר אינם חכמים, לנקמה מהם לביישן. וכן העבירו משפט אשר לא מבני ישראל המה, דברו עליהם כרצונם. ודבר זה אין ראוי ואין נכון לעשות, מכל שכן חכמים אשר אוהבים האמת.

ולכן אחר שבארנו בחבור תפארת ישראל מה שראוי לבאר מעניין התורה שבכתב והמצוה שבה, עד שיצא כנוגה צדקם, הנה בזה החבור נבוא לבאר דרכי תורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים. ולברר דבריהם מה שבא בתלמוד הקדוש מה שנראה להם זרים.

ולכך באר מים אשר חפרו עבדי אלקי אברהם, תלמידי משה בחכמתם. מקור נמשך מעדן להשקות כל פני האדמה, ממנו יחיו כל אשר בו רוח ונשמה. אותו חקקו שרים במשענת תבונתם, עליו רבו ויסתמו אותו בקנאתם. ומקורו הטהור השחיתו, וברגליהם אותו רפסו. ומימיו הזכים קלקלו, ומקורו החריבו ודללו, ואת האבן על פי הבאר גללו, מבלתי ישקו רועי צאן נדחה, כי מן הבאר הזה ישקו הרועים, וממנו רוחם נחה. ועתה הרחיב ה' לנו להסיר האבן מעל פי הבאר, וכל צרורות ממנו לבער. עד כי יעלו מימיו מעלה מעלה, ויכסו כל גבעה תלולה, והיה לנחל שוטף כלה.

ולכן שם החבור הזה נקרא \באר הגולה^. כי איש נבון דלה ידלה, ולבארות שבע נחלקים, יפוצו מעינותיו למרחקים. והשבח לרוכב שמים, כי בעזרו מצאנו מים חיים. ולבעל ההודאות תודה, כי מצאנו מים בבאר שבע אשר \ליהודה^.

באר א

משנה א

הבאר הראשון מים קדושים, חפרוהו שרים, חכמי חרשים. מימיו מכל תעוב מפרישים, שומרים האדם מחלאים קשים, מבריאים ומעבירים נגעי אנשים, מחזיקים ומחלפים כח לחלשים. ומשם יפרד והיה לארבע ראשים.

התלונה הראשונה מה שהם אומרים, כי הוסיפו חכמים על התורה, והם הגזירות אשר גזרו והוסיפו, עד שגדשו הסאה. והם מי מריבה אשר רבו לומר כי בתורה כתיב (דברים ד, ב) "לא תוסיפו". גם יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת כמו שראוי. גם תורת

משה על ידי זה חסירה, כאשר צריך להשלימה על ידי מצות חכמים. גם אמרו שגרעו מן התורה, והכתוב אומר (שם) "לא תגרעו". כך הם דבריהם.

ואין ספק כי דברים אלו נאמרו שלא בעיון. כי כל איש בעל עיון אף בהבנה קלה, ידע סתירת דבר זה. שאם נאמר שאסור להוסיף שום מצוה על מה שכתוב בתורה, אם כן מרדכי ואסתר שהוסיפו יום י"ד ויום ט"ו [באדר] ימי פוריא על ישראל, הוסיפו על התורה, ועברו על "לא תוסיפו" הכתוב בתורה. ועוד, ממקומו הוא מוכרע טעות זה. שאם פירוש "לא תוסיפו" שלא יוסיפו לגזור דבר על ישראל, אם כן גם כן פירוש "לא תגרע" הכתוב אצלו, שאל יחסרו דבר מן התורה לבטל אותו. וכי דבר כזה* צריך אזהרה* שלא יבטל דבר מן התורה, שהזהירה התורה בכמה מקומות שלא* יבטלו מצות התורה. ועוד, וכי זה נקרא בלשון "גרעון", שאין זה נקרא "גרעון", רק בטול התורה, כמו שאמר בכל מקום (ויקרא כו, יד) "ואם לא תשמעו ולא תעשו". כי מה שייך "גרעון" כאשר מבטל התורה. רק פירוש "לא תגרע" היינו שבמצוה עצמו לא יגרעו דבר ממנו, רק יעשה המצוה כפי מה שראוי לעשות, בלי גרעון כלל. ולא יאמר אף כי המצוה היא לעשות ד' ציצית על ד' כנפות, אם יש בגד שיש לו ג' כנפות יעשה ג' ציצית על ג' כנפות שלו. וכן בודאי פירוש "לא תוסיפו", שאל יוסיף על המצוה עצמה דבר, רק יעשה המצוה כפי מה שיש לעשות בלי תוספת. דרך משל; "לא תוסיפו" היינו שלא יוסיף יום אחד על חג הסכות ועל חג המצות. ואינו עושה זה משום ספק או משום גדר וסייג, רק לשם מצות חג הסכות, או לשם חג המצות, ודבר זה אסור, כי אין ראוי לעשות רק שבעה ימים, ולא יותר. וכן מי שמוסיף על ד' פרשיות של תפילין לעשות חמשה פרשיות, ועל שתי פרשיות של מזוזה מוסיף לעשות ג', הרי הוא בכלל "לא תוסיפו"*. וכן "לא תגרעו", אם יחסר מן ד' בתים, ועושה מן ארבע בתים ג' בתים בתפילין, ומניח שתי פרשיות בבית אחד, והרי כל הפרשיות הם בתפילין, רק שעושה שלש בתים. וכן אם יעשה חמשה* ציצית בבגד שיש לו חמשה כנפות.

ודבר זה הוא יותר גרוע משאילו לא יעשה המצוה כלל, ויניח אותה לגמרי. כי אם יניח המצוה ולא יעשה, אין כאן רק שיושב בטל מן המצוה. אבל מי שגרע מן המצוה, הוא (-ש)משנה המצוה במעשה, ולפיכך הוא בלא תעשה. והרי מי שעשה ג' ציצית בבגדו הוא עובר ב"לא תגרעו", ואם לא עשה שום ציצית הוא בקום ועשה בלבד. והנה התבאר כי פירוש "לא תגרעו" שאל יגרע מן המצוה, וכך פירוש "לא תוסיפו", ואין כאן ספק כלל, וכך קבלו חכמינו פירוש המצוה.

וכאשר תחקור על מקומו של הבאר הזה, תמצא אותו נחלק לד' ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'. ואין הכוונה כלל שיהיה זה מדבריהם בלבד, כי תורה הוא לגמרי, וחייב עליו כמו שמחויב על הדבר המפורש בתורה. ונקרא 'דברי סופרים' בשביל שפירוש המצוה מדברי הסופרים, כמו שיתבאר.
השני, הם המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת. וכאשר אמרו מנין דבר זה, והביאו ראיה מן המקרא, יש באמת ראיה מן המקרא לדבריהם. ויתבאר בקצת דברים, והם עדות על השאר.
בפרק כל הבשר (חולין קו.) "כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים" (ויקרא טו, יא), אמר רבי אלעזר בן ערך, מכאן סמכו חכמים נטילת ידים מן התורה. אמר ליה רבא לרב נחמן, מאי משמע. אמר ליה דכתיב "וידיו לא שטף במים", הא שטף טהור, הא טבילה בעי. אלא הכי קאמר ואחֵר שלא שטף טמא, עד כאן. ודבר זה נראה כי הוא דרוש רחוק ביותר לדרוש 'ואחֵר שלא שטף במים'.
ופירוש דבר זה, כי יש לך לדעת כי נטילת ידים הוא אסור מדרבנן. ומן הכתוב מביא ראיה כי הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים. וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה וממשמשין הכל בחוץ, ודבר כמו זה מסוגל לטומאה. וכמו שבבית הסתרים אינו מקבל טומאה, מפני שאינו ראוי לנגיעה, כך דבר שהוא כלי המשמוש בחוץ הוא יותר ראוי לטומאה מכל. ועיקר הכתוב דרשו במסכת נדה (מג.) מה ידיו אבראי, אף כל מאבראי, לאפוקי מגע בית הסתרים דאינו מקבל טומאה. מכל מקום מדכתיב "וידיו", ולא כתיב 'וראשו לא שטף', דהא ראשו גם כן מאבראי, אלא לכך כתיב "וידיו" לומר כי ידיו הם יותר ראוי לטומאה. ומפני זה הוציאו חכמים מזה ותקנו נטילת ידים, מפני שהידים יותר ראוים לטומאה מכל שאר הגוף, לטעם אשר אמרנו לפי שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, ולכך תקנו להם טומאה מיוחדת לחולין. וזהו שדרשו 'ואחר שלא שטף במים טמא', כלומר מפני שזכר הכתוב הידים ביחוד, לכך יש להם טומאה מיוחדת לחולין אף שלא נגעו, מפני שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ, כאילו נגעו בטומאה. ודבר זה ברור והוא ידוע לחכמי לב, כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה. הרי אם שהמצוה היא מדבריהם, יש למצוה זאת סעד וסמך מן הכתוב, שהידים מוכנים ביותר לטומאה. לא

שיהיה בחנם מה דאסמכו אקרא, רק שלמדו גזירת חכמים מן הכתוב, כמו שאמרנו, רק שהוא רחוק ביותר, ולכך אינו מן התורה, ומכל מקום הוא יוצא מן התורה, רק שהוא רחוק, ולפיכך הוא מדרבנן.

וכן בפרק אין מעמידין (ע"ז לז:), השלקות והכבשים אסורים. מנא הני מילי, דאמר קרא (דברים ב, כח) "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים שתיתי*", מה מים שלא נשתנו על ידי אור, אף שלקות שלא נשתנו על ידי אור. וקאמר, מידי 'אור' כתיב. אלא דרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, עד כאן. אין הפירוש שיהיה הכתוב זכר ומליצה בלבד, רק שלמדו גזירת חכמים מן המקרא. שלכך כתוב "אוכל בכסף תשבירני ומים ושתיתי", שהאוכל הזה דומה למים, כמו* פירות וירקות שלא נשתנו, כמו מים שלא נשתנו. וקרא אורחא דמילתא קאמר, שאומה שהיא נבדלת מאומה אחרת, כמו שישראל נבדלים מכל האומות, אין דרך להיות להם חבור ושתוף עם האומה שנבדלת ממנה. ואין קונים זה מזה רק דבר שלא נשתנה. ולפיכך זכר הכתוב "מים", שזה לא נשתנה, וכן אוכל דומה לו. ובודאי אורחא דמילתא קאמר, ולא למצוה. מכל מקום למדו שדרך האומה להיות נבדלת מן אחרת בתקון האוכל. ומזה למדו גזירה זאת, שהם גזרו על בשולי גוים*, להיות הבדל האומה מאומה. בפרט באוכל שצריך תקון האדם, כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו. והרי אומה זאת נבדלת בעצמה מן האומה האחרת. ולפיכך אוכל שנעשה אוכל על ידי אחד מאומה אחרת, יש לישראל להרחיק אותו, אחר שהאוכל הוא מקיים האדם עצמו. בודאי אם לא נעשה אוכל על ידי אומה אחרת, הרי אין האוכל שייך אליו, כי לא עשאוהו אוכל. אבל אוכל שנעשה על ידי אומה אחרת, יש לישראל להרחיק אותו, ואם אין מרחיק יש להם קירוב וחבור. והרי יש לדבר זה סעד גדול מן הכתוב, רק שהכתוב מדבר מאורחא (-דקרא) [דמילתא]. וזה סמך אל בשולי גוים* שהוא אסור, מפני שהוא קירוב להם.

ובפרק ב' דביצה (טו:) לענין ערוב תבשילין, מנא הני מילי, וקאמר שם דכתיב (שמות טז, כג) "את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו", אמר רבי אליעזר, מכאן שאין אופין אלא על האפוי, ואין מבשלין אלא על המבושל, מכאן לעירוב תבשילין מן התורה, עד כאן. וביאור זה גם כן, כי פשט הכתוב מה שכפל הלשון "את אשר תאפו אפו", ולא כתב 'אפו היום', 'בשלו היום', רוצה לומר את אשר תרצו לאפות, אפו הכל היום כל מלאכת אפיה. ואל תאמר כי נתחיל היום באפיה, ואם יש דבר שלא נאפה, יאפה למחר. אין הדבר כך, רק את כל אשר תרצו לאפות, אפו היום, כי למחר לא תוכלו לאפות, אפילו אם כבר התחלתם האפיה היום, לא תגמרו למחר. ומזה למדו חכמים כי חלוק

יש בין התחלת המלאכה, ובין גמר האפיה והבשול. ולא שיתחילו מבעוד יום ויגמרו בשבת, שאין אפיה ובשול בשבת לגמרי. וזהו בשבת, אבל יום שביתה אחר, כמו יום טוב, כאשר מתחילין מבעוד יום, ויגמרו ביום טוב לצורך שבת, אין זה נחשב אפיה ובשול ביום טוב, אף שהוא גם כן יום שביתה. ואין זה דרך רחוקה. ומכל מקום שיהיה זה מן התורה זה אינו, רק שהוא אסמכתא לתורה, רוצה לומר שהוא רחוק מן התורה, עד שאינו מחויב מן התורה במצות לא תעשה, רק הוא במדרגת גזירת חכמים, רק שיש לו ראיה ורמז מה מן התורה. ואם תעיין בדברים אלו אל יהיו קלים בעיניך דברי חכמים. וכל מקום שהוציאו חכמים האסמכתא מן המקרא, שכאשר תעיין בזה תדע כי יוצאים ומסתעפים מן התורה. ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר. ועוד יתבאר.

משנה ב

השלישי הם המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה. וגם באלו מצות אין ספק שהם מתחברים אל התורה עצמה. כי תמצא מצות עשה שבתורה הם רמ"ח, כמנין אבריו של אדם, כמו שאמרו חכמים (מכות כג:). ומאחר שהמצות הם במספר האברים, אם כן יש למצות יחוס אל האברים. והרי החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו. ואם כן איך לא יהיה שמירה למצות אלקית. כי לפי גודל ההיזק גזרה החכמה לעשות שמירה יותר, כמו שהחכימה הטבע לעשות אל העין שמירה, הוא המכסה שהוא על העין. כי העין אבר חשוב מאד, צריך אליו שמירה. וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות* היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ.
ודבר זה הוא זולת האבר - הדבר שהוא שמירה אליו. ובודאי האברים וצורתן הוא פעולת השם יתברך, ויש לייחס פועל זה יותר אל השם יתברך מלייחס זה אל פועל הטבע. רק כי המכסה שהוא לעין, שהוא שמירת העין, יש לייחס זה יותר אל הטבע. כך גוף המצוה סדר השם יתברך, רק שמירת המצוה, שהוא מצוה דרבנן, דבר זה גזרו ופעלו חכמים, והם בני אדם, ויש לייחס אותם אל הטבע, כי השם יתברך סדר אותם לפועל זה.
וכמו ששמירת העין ושאר אברים נכנסין בגדר הבריאה, כך גם כן הגזירות שגזרו חכמים לשמירת המצות נכנסים בגדר התורה. לכך חייב לברך עליהם 'אשר קדשנו' וכו' כמו על מצות התורה. וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה. ואיך לא

תהיה שמירה למצות שבתורה, שיותר צריך שמירה אל המצות במה ש"יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא), ויש לחוש שיתקלקלו, ולפיכך צריך לגדרים וסייגים ולשמירה, כמו אברי האדם. וכל אשר הוא תחת השמש יש לו שמירה, אשר על ידי אותה שמירה נשמר שלא יבא לידי קלקול, כך צריך שמירה וגדר למצות התורה.

וכמו שהשמירה של האבר אין ראוי להיות שומר אל השומר, מפני שאי אפשר שיהיה טפל אצל הדבר שהוא טפל בעצמו, רק הדבר הוא טפל אצל העיקר. ולכך אמרו גם כן בכל מקום שאין גוזרין גזירה לגזירה. כי הגזירה האחת, שהיא שמירה אצל המצוה, מתחברת עם המצוה עצמה, וטפילה היא אצל העיקר. אבל גזירה לגזירה אין לגזור, כי אין הדבר טפל רק אל דבר שהוא עיקר, ודבר זה ענין מופלג מאוד.

הרי התבאר ענין אלו מצות, שהם מתחברים לתורה בחבור גמור במה שהם שמירת התורה, כמו שמתחבר השומר עם האבר, עד שיכנוס בגדרו, עד ששם אבר נקרא עליו. וכך אלו מצות שהם גדר לתורה, אין ספק שיכנסו בגדר אחד עם התורה, עד כי שם 'תורה' נאמר עליהם כאחד. ודבר זה מבואר מאוד.

הרביעי הם מצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל הזה המצות שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה. ובזה נפלה השאלה יותר, באיזה צד יתקשרו מצות אלו עם מצות התורה, עד שאינם תורה בפני עצמם, ואין כאן שתי תורות, רק תורה אחת. וכאשר תעיין בדבר זה, גם כן* דבר זה אין קשיא. כי במה שכל המצות שהם מדבריהם כלם מיישרים האדם, עד שהושלם בכל המעשים הראוים להיות נעשים, ויהיה מרוחק מן המעשים אשר ראוי להתרחק מהם, מפני זה הכל ביחד הישרה אחת.

ואין לשאול, אם כן למה אינם נתונים מן השם יתברך. וזה כדכתיב (ר' בראשית ב, ז) "ויפח באפיו רוח* נשמת חיים", והדברים הטבעים כולם הם מן הטבע. והטבע פועלת, שכך השם יתברך סדר* את הטבע לפעול דברים הטבעיים. וכך זה בעצמו, כי אין ראוי שיהיה הכל בשוה; כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים. שכמו שסדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך, והדבר אשר הוא נבדל בלתי גשמי הוא מן השם יתברך, ושניהם משלימים את האדם, כך זה בעצמו הדבר שהוא שכל אלקי לגמרי, ראוי שיהיה פועל זה השם יתברך, והדבר שאינו כך שכל* אלקי סדר השם יתברך את החכמים, כמו שסדר הטבע לפעול אשר שייך לפעול, ועל ידי שניהם התורה היא שלימות האדם.

ומה שסידר השם יתברך את החכמים להיות מתקנים מה שראוי לתקן, כבר זה הוא מבואר בכתוב, דכתיב (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך"*. הרי כי סידר השם יתברך החכמים לתקן מה שראוי לפי השגתם. ואין אדם שיאמר מה שפעל הטבע שאינו מן השם יתברך, כי הוא יתברך סידר הטבע. וכך דבר זה בעצמו, מה שתקנו חכמים הכל הוא מן השם יתברך, אשר סידר את החכמים לפעול בשכלם מה שראוי לתקן. ומפני זה אנו מברכין גם על מצות אלו שתקנו חכמים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' כדאיתא בפרק ב' דשבת (כג.), לומר כי הכל סדר השם יתברך. הרי הוא מבואר כאשר תעיין בדברים אלו, שהכל כאשר ראוי להיות.

ובפרק ב' דיבמות (כא.), אמר רב, רמז לשניות מן התורה, שנאמר (ויקרא יח, כז) "את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ", "האל" קשות, מכלל דאיכא רכות, ומה ניהו, שניות. רב יהודה אמר [מהכא], (קהלת יב, ט) "איזן וחקר תיקן משלים הרבה". אמר עולא, קודם שבא שלמה היתה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים, עד שבא שלמה ותקן לה אזנים. רבי אושעיה אמר מהכא, (משלי ד, טו) "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו". אמר רב אשי, משל דרבי אושעיה למה הדבר דומה, לאדם משמר פרדס. משמרו בחוץ כולו משתמר, מבפנים - שלפניו משתמר. והא דרב אשי ברותא* היא, התם שלפניו מיהא משתמר, הכא אי לאו שניות, פגע בערוה גופה. רב כהנא אמר מהכא, (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", עשו משמרת למשמרתי. אמר ליה אביי לרב יוסף, הא דאורייתא היא. אמר ליה, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, עד כאן.

כאשר תעיין בדברים אלו, תמצא כי כל אחד נתן טעם מיוחד למצות שגזרו חכמים. כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא. ואם שאינו כל כך כמו החטא שהיא ערוה מן התורה, מכל מקום הוא חטא גם כן. ומפני כך גזרו שניות, כי הערוה אסורה בשביל שהיא תועבה חמורה, אם כן השניה שהוא פחות מזה, אינו קשה, אבל הוא רך - בחטא. כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה. כמו איסור שבת, המלאכה היא חמורה, והשבות - שהוא איסור דרבנן - הוא גם כן חטא, ואף שאינו כל כך חמור. וזהו ענין מה שגזרו חכמים.

ולרב יהודה, הגזירות שגזרו חכמים על דברי תורה הם* השלמה למצות, שאילו לא היה שניות לערוה לא היו המצות אחוזים אל ישראל רק היו עוברים על המצות, כמו הקופה כאשר אין לה אזנים אין הקופה נאחזת אל נושא הקופה, רק על ידי האזנים נאחזת הקופה. וכך על ידי מצות דרבנן יש אל התורה אחיזה, ואינה נופלת רק עומדת.

ולדעת רבי אושעיה, מה שגזרו חכמים הוא הפרישה והרחקה מן החטא לגמרי. ודבר זה מעלה גדולה לאדם כאשר האדם מרחיק עצמו מן החטא. וזה שאמר (משלי ד, טו) "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו", כלומר שיתרחק* מן החטא לגמרי, ואין זה רק הרחקה והפרשה מן החטא לגמרי.

ורב כהנא יליף לה מדכתיב (ויקרא יח, ל) "ושמרתם את משמרתי", עשו משמרת למשמרתי. וזה כמו שאמרנו למעלה, כי השם יתברך נתן התורה לאדם, והוא שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו החיים. ודבר זה הוא מן השם יתברך, ואתם עשו משמרת לדבר זה. כמו שתמצא באברים החשובים, שסדר השם יתברך שמירה לאברים ההם על ידי הטבע, ובשביל כך בריאת האבר בריאה שלימה. וכך כאשר יש משמרת למצוה, אז המצוה היא בשלימות, ואם אין משמרת למשמרת, אין המצוה בשלימות. מכל מקום מדברי כולם נלמוד טעם ברור, כי אי אפשר בלא מצות חכמים.

משנה ג

ובפרק עושין פסין (עירובין כא:), "ויותר מהמה בני הזהר" (קהלת יב, יב), [הזהר] יותר בדברי סופרים מבדברי תורה. שדברי תורה עשה ולא תעשה, ודברי סופרים העובר עליהם חייב מיתה. ואם תאמר, הואיל ויש בהם ממש, מפני מה לא נכתבו, "עשות ספרים הרבה אין קץ" (שם), עד כאן.

ובזה גם כן הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה. אבל דבר זה אין תמיה כלל, כי כבר אמרנו כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם. ואין ספק אחר שהאדם הוא גם כן אנושי, יותר* עונשו ממהר לבא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו* כמו מי שחטא בדברים הטבעיים כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעולם הזה, שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעולם הבא שאינו טבעי, ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים. והחוטא במצות התורה שהם אלקיים עונשו יותר בעולם הבא, אשר העולם [הבא] הוא אלקי, ואינו קרוב אליו. אף על גב שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה

יותר, מכל מקום העונש ממהר לבוא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעולם הזה, לכך מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה. וכאשר תדקדק בזה, תמצא שהדבר הזה ברור מאוד. כי מצות התורה בעבור שהם ממדריגה עליונה מאוד, אף כי העונש עליהם חמור וקשה מאוד, מכל מקום לענין זה שהעונש ממהר לבא - בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן, ממהר המיתה לבוא, ונכוה האדם בגזירתם ובגחלתם, לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר, כמו שהיא* גזירה דרבנן.

ועוד יש בדבר זה מה שאמר כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה כי כמו שאמרנו כי גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם* נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא, ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר (קהלת י, ח) "פורץ גדר ישכנו נחש", כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר [לדבר], שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר, שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו העובר על גדרם בא עליו המיתה.

במסכת ברכות (ד:), שלא יבא האדם מן השדה ויאמר אוכל קמעא, ואשתה קמעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, נמצא אם עושה כן חוטפתו שינה, וישן כל הלילה. אלא אדם בא מן השדה, יכנוס לבית המדרש, אם רגיל לקרות יקרא, ואם רגיל לשנות ישנה, ואחר כך קורא קריאת שמע ומתפלל, וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, עד כאן. הרי זכרו אצל זה 'כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה'. משום שהם גדרו שלא יבא האדם לבטל קריאת שמע והתפילה שלא יאכל קודם. ומי שעובר על הגדר שגדרו שלא יבא לידי איסור לכך ישכנו נחש כמו שאמרנו. כי על ידי גדר חכמים יש הבדל בין דבר לדבר כמו שהתבאר, וכאשר יש הבדל בין דבר לדבר זה נחשב צורתו,

כי כל צורה הוא ההבדל בין דבר לדבר. ובסלוק ההבדל, דבר זה נחשב בטול הצורה, כאשר מבטל דבר שהוא צורה. לכך ראוי שיהיה בטל צורתו גם כן, ויהיה מקבל מיתה. והרי דבר זה מבואר למעלה, שאם אין איסור שניות הוא בא לעבור גוף עריות. ולפיכך העובר איסור שניות נותן העדר ובטול למצוה, ולכך ראוי הוא עצמו אל ההעדר.

ואמר 'אם תאמר, אם יש בהם ממש מפני מה לא נכתבו'. פירוש, אף אם אין ראוי שיהיו נכתבים עם התורה בשביל ההפרש שביניהם, כמו שאמרנו, אבל למה לא נכתבו בפני עצמן, כמו כל ספרי קודש. ואמר על זה (קהלת יב, יב) "עשות ספרים הרבה אין קץ". רוצה לומר, כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצוה*, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבלתי תכלית, ומפני שאין קץ להם, לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר, כיון שאי* אפשר לכתוב הכל. ולפיכך לא נכתבו כלל, ואפילו מקצתן לא נכתבו, והדבר הזה מבואר.

משנה ד

אמנם לענין שכרן על שמירתן, בפרק עושין פסין (עירובין כא:) "חדשים וגם ישנים דודי צפנתי לך" (שיה"ש ז, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים, עד כאן. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם, כמו שיתבאר דבר זה. ודבר זה מורה על קדושת עצמם מה שעושים זה בלי הכרח, ומורה על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה אחר שהוא אינו מחויב בדבר, אבל מי שמוסיף על העבודה הוא מורה על שהוא עובד מאהבה. ולפיכך אומרים "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", כי שם "דודי" בא על האהבה, כמו "טובים דודיך" (שיה"ש א, ב). רוצה לומר, כי מצות החדשים, שהם מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה. והקדים החדשים, שהם גזירות דרבנן, על הישנים, למעלתן, שהם מורים על אהבה גמורה.

ובפרק מי שמתו* (ברכות כ:) דרש רבי עוירא, זמנין אמר לה משמיה דרב אסי, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך (דברים י, יז) "אשר לא ישא פנים", והלא אתה נושא פנים לישראל, כדכתיב (במדבר ו, כו) "ישא ה' פניו* אליך". אמר להם, וכי לא אשא להם פנים, שכתבתי בתורתי (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת", והם דקדקו על עצמן עד כזית ועד כביצה. ולכך אין ראוי שיהיה נוהג עמהם בדין, רק לפנים משורת

הדין, כפי מה שישראל דביקים* בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין. וכך השם יתברך נוהג עם ישראל במדה זאת.

ובפרק ב' דיבמות (כ.), אמר אביי, כל המקיים דברי חכמים נקרא 'קדוש'. אמר ליה רבא, ומי שאינו מקיים דברי דרבנן 'קדוש' הוא דלא מיקרי, הא 'רשע' לא מקרי. אלא אמר רבא, קדש עצמך במותר לך. וביאור ענין זה, כי מצות דרבנן הם פרישה מן החטא, שהוא עצמו פורש מן החטא לגמרי, שהרי השם יתברך לא גזר עליו. וכאשר פירש בעצמו, כמו שהם מצות דרבנן, זה הוא קדושה אליו. כי כל קדוש נבדל מן הדבר שאינו קדוש, וזה שמקבל עליו מצות שאינם מן התורה נקרא 'קדוש'. ומקשה רבא, הרי לפי זה משמע מי שאינו מקיים מילי דרבנן לא נקרא 'קדוש', אבל 'רשע' לא מקרי. הרי מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה (דברים יז, יא) "לא תסור וגו'". אף כי אמרנו לך למעלה כי מצות דרבנן מורים על עבודת השם יתברך מאהבה, היינו עצם קבלתם כאשר גזרו חכמים המצוה, אבל אחר שכבר גזרו, מי שעובר על מצותן בודאי הוא רשע. ועוד, כי לכלל ישראל אשר הם מקבלים עליהם גזירת חכמים, בודאי קבלתם מאהבה. אבל אל היחיד שעובר מצות דרבנן, נקרא זה 'רשע'. ומה שאמר "והייתם קדושים", שיקדש עצמו במותר לו. וזה כמה דברים שלא גזרו חכמים, והם פרישות של קדושה, ועל זה אמרה התורה שיקדש האדם עצמו בפרישות ובקדושה יתירה. אבל העובר על דברי חכמים נקרא 'רשע'. וכאשר תבין אלו דברים, תדע גודל מעלתן ושכרן.

משנה ה

ובפרק קמא דחגיגה (ג:), "דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד" (קהלת יב, יא). למה נמשלו דברי חכמים לדרבונות, לומר לך מה דרבון מכוון את הפרה לתלמיה, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבון זה מטלטל, אף דברי תורה מטלטלים, תלמוד לומר "וכמסמרות נטועים". אי מה מסמר זה חסר ולא יתיר, אף דברי תורה חסירים ולא יתירים, תלמוד לומר "נטועים", מה נטוע זה פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים. "בעלי אסופות" אלו תלמידי חכמים, שיושבים אסופות [אסופות] ועוסקין בתורה. הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין. ואם תאמר האיך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר "נתנו מרועה אחד", אל אחד נתנם, פרנס אחד אמרם*, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, שנאמר (שמות כ, א) "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר", עד כאן.

באו לפרש כאשר חכמים מפרשים התורה ומחלוקתם, לא* יחשוב אף כאשר פרשו את התורה, אין דבריהם מוכרחים להיות כך, ואפשר לשנות. רק דבריהם מוכרחים, ואין לזוז אותן. וכן כל שאר הדברים כאשר חכמים פירשו את התורה, כמו שאמר. ויש לפרש גם כן, כי במאמר הזה באו לבאר* לך מעלת דברי חכמים בעצמם. כי הם נמשלים לדרבן, כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה עד שהולכת בשווי. וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את* רעהו חיים בלעהו*, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית, כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר. ועל זה אמר 'אי מה דרבון מטולטל, אף דברי תורה הם מטולטלים', כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית, שאינו לפי השכל, רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן, ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר, ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים, שהמסמר תקוע במקומו בחוזק*, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם.

ועוד יש לפרש מה שאמר כי דברי תורה אינם מטולטלים, רוצה לומר כי על ידי דברי תורה האדם יש לו* דביקות בעליונים, אשר אם כל הרוחות באות אין מזיזים אותו ממקומו, כדכתיב (תהלים א, ב-ג) "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים". וזה שאמר שהם כמסמרות נטועים.

ואמר דברי תורה פרים ורבים, כי התורה היא הברכה העליונה, וכדכתיב בקרא (תהלים א, ג) "אשר פריו יתן בעתו וכל אשר יעשה יצליח". ואמרו בשביל זה (ע"ז יט:) כל העוסק בדברי תורה נכסיו מצליחים. ג' דברים זכר כאן; האחד, שדברי תורה מכוונים את האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים. השני, שהם כמסמרות נטועים, ואינם מטולטלים. השלישי, שהם פרים ורבים. והבן אלו שלשה דברים שזכר על התורה, והם ידועים למבינים.

ובזה רמז גם כן כי על ידי התורה קונה החיים הנצחיים, כמו שאמר כי דברי תורה מכוונים האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים. ושלא תאמר אף שהתורה היא עומדת נצחית ויש בה החיים, מכל מקום יש לה השתנות במה, ועל זה אמר שאין דברי תורה מטולטלים כלל, רק הם עומדים קיימים. ושלא תאמר אם כן אין להם שנוי כלל, ואין

דברי תורה פרים ורבים, רק נשארים כמו שהוא, ועל זה אמר כי דברי תורה פרים ורבים מצד הברכה שיש בה.

ואמר בעלי אסופות. פירוש, כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר, אי אפשר שלא יהיה* בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה. ובני אדם מחולקים בשכל, ואי אפשר שיהיו כל שכל* בני אדם על דרך אחד, כמו שיתבאר. ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלוק שכלם*. ועל זה קראם 'בעלי אסופות', רוצה לומר שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, שאף שהם מחולקים בשכלם, מכל מקום הם מתאספים יחד. וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות.

ואמר שמא תאמר אם כן האיך אני לומד תורה מעתה, על זה אמר (קהלת יב, יא) "כלם נתנו מרועה אחד". אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים. וביאור זה, כי השם יתברך כאשר נתן תורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת.

והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענינו לכאן. אלא רוצה לומר כמו שהשם יתברך אדון כל המעשים, וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים, ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות. אם כן המטמא והמטהר, זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מארבעה

יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח, כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני.

משנה ו

ולפעמים הבחינות שוים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן השם יתברך בשוה, ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי, שיצא בת קול [ואמרה] 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' (עירובין יג:). רוצה לומר ששניהם שוים בבחינות, שזה כזה. וכיון שהבחינות שוה, שניהם דברי אלקים חיים. כי השם יתברך נתן התורה, וציוה הכל לפי הבחינה; שאם הבחינה לטהרה, ציוה עליו טהור. והפך זה גם כן, אם הבחינה לטומאה, ציוה עליו טמא. וכאשר הבחינות שוים, על זה אמר 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי המטהר, דבריו דברי אלקים, שהוא יתברך מטהר מצד בחינה של טהרה זאת. וכן המטמא גם כן דבריו דברי אלוקים, שהוא יתברך מטמא לפי בחינה של טומאה.

ולכך שואל שם (עירובין יג:), מאחרי כי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' בשוה, אם כן למה אמר הלכה כבית הלל. ואמר מפני שהם נוחים ועלובין וכו'. ודבר זה, כי הטעם שנתן בית שמאי מצד חדוד השכלי, שהיו חריפים מאוד, הוא שקול כמו הטעם שנתן בית הלל, רק כי הנעלבים ואינם עולבין כו', עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". ובארנו זה במקום אחר באריכות, כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי. ולכך ראוים דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט. והשכל נמשך אחר המדה שיש בו, וכאשר הוא נעלב, יש לו מדת הפשיטות, ונמשך אחר השכל הפשוט, אשר הוא ראוי להלכה כאשר תבין דברי חכמה. לפיכך ההלכה כבית הלל, כי דבריו מתחברים אל השכל הפשוט לגמרי.

ותדע עוד, כי הנוח והעלבון היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא* דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו דבר זה באריכות. והנוח והעלבון המדה זאת ראויה ביותר אל זה. שהרי כל תוקף וכח הוא יוצא בכח חזקו לצד אחר חוץ ליושר. אבל מי שהוא נח [ו]נעלב, אין לומר עליו שהוא יוצא בחוזק לצד אחר לחוץ. ומפני זה ראוים דברי בית הלל להלכה, אף כי מצד החכמה בית שמאי חכמים היו (יבמות יד.), ומשיגים עד שהיו דבריהם דברי אלקים חיים גם כן, מכל מקום מצד עצמן של בית הלל, שהיו נוחים ועלובין, היו ראוים

אל היושר. לכן נקבעו דבריהם להלכה. וגם זה נכון מאוד. ופירוש ראשון עיקר וברור כאשר תבין.

ויש לך לדעת, כי דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו (עירובין יג:) 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים', כמו שהתבאר למעלה. ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד. ובארנו עוד במקום אחר הלשון שאמר 'דברי אלקים חיים', ואין כאן מקום להאריך.

משנה ז

אמנם מה שאמרו כי גרעו בתורה, שהתורה אמרה (דברים כה, ג) "ארבעים יכנו", והם אמרו (מכות כב.) מספר המכות ל"ט. מה שחושבין עליהם דבר זה הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו (אבות פ"א מ"א) 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים. וכבר תמצא זה בחבור גור אריה בפרשת כי תצא (דברים פכ"ה אות ג) כי המקובל אצלם כי מספר המכות ארבעים כנגד יצירת האדם שנוצר בארבעים יום, כמו שידוע דבר זה, וגמר יצירתו הוא ביום ארבעים. והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר, היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבר בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה. וידוע* כי הצורה חלה באחרונה. ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים, כמשפט הצורה שחלה באחרונה.

וכאשר האדם הוא בחטא, גם הצורה, שהיא* עומד בחומר, בחטא. ולכך אמר "ארבעים יכנו". כי הטעם של* מלקות שיש להכותו ארבעים, כנגד יצירת* הולד, רוצה לומר יצירה זאת שנבראת בארבעים יום, יצירה רעה היא*, לכך יש להכותו כפי מספר היצירה שהיא רעה. וכאשר הוא בחטא אז משפט ארבעים מכות יש עליו כנגד יצירת החומר עם צורתו, אשר חלה ביום ארבעים. אבל כאשר הוא מכה אותו ל"ט, וקבל העונש שהוא מצד החומר, אזי אין בצורה חטא, ושב להיות טהור. כלל הדבר, כי ההכאה שייך גם כן לצורה כאשר הצורה מחובר לחומר, והמחובר לטמא טמא. אבל מצד עצם הצורה, אין חטא

בה. ולכך כאשר אמר "ארבעים יכנו", וזה שייך לצורה גם כן כאשר הצורה יש לה חבור אל החומר. אבל שיהיה שייך הכאה לצורה בלבד מצד עצמה, זה לא שייך. וכאשר מונה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז האחרון נגד הצורה שהיא חלה ביום ארבעים, ואין בעצם הצורה חטא וחסרון, ולכך אין מלקין אותו רק ל"ט. הרי דבר זה חכמה עליונה מופלאה.

והכתוב מוכח כך בפירוש. שהכתוב הפסיק בין "במספר" ובין "ארבעים". שאם היה מחובר "במספר" אל "ארבעים", הייתי אומר שכאשר הוא סופר אחד אחד כאשר מלקין אותו, יכה אותו ארבעים, כי לשון "מספר" הוא ספירה של אחד אחד. ודבר זה אינו, כי כאשר הוא מלקה אותו וסופר אחד אחר אחד, אין המכות ארבעים. ולכך מחלק מלת "במספר" מן "ארבעים", ואמר "ארבעים יכנו", כלומר שיש עליו עונש "ארבעים יכנו". אבל כאשר מכה אותו וסופר אחד אחד, אין המכות אלא* ל"ט.

ובגמרא קאמר (מכות כב:), מאי טעמא דתנא קמא דמלקין אותו ל"ט, אי כתיב 'ארבעים יכנו במספר' כדקאמרת, אבל השתא דכתיב "במספר ארבעים", מספר הסוכם ומשלים לארבעים. רוצה לומר כי מלת "במספר" אינו דבוק אל "ארבעים", שאם כן הוי ליה למכתב 'ארבעים יכנו במספר'. אבל פירוש "במספר", שהוא סוכם ומשלים ל"ארבעים". וגם זה דקדוק מופלא מאוד בחכמה. ורש"י ז"ל פירש (דברים כה, ב) 'אילו היה נקוד "בַּמספר" בפתח כו". ורוצה לומר, אילו כתב "בַּמספר" בפתח, הייתי מפרש במספר הידוע, דהיינו "ארבעים יכנו". אבל כיון דכתיב בשוא*, אי אפשר לפרש במספר הידוע, דאם כן היה נקוד "בַּמספר" בפתח. ומה שפירש רש"י שהוא סמוך, אין פירושו שהוא סמוך בשביל השוא, דלא מצאנו כאשר ב' השמוש בשוא, שהוא מורה סמיכות, ומכל שכן לסמוך לפסוק של אחריו. רק רוצה לומר שאין פירושו מספר הידוע, ויהיה פירושו "והכהו כדי רשעתו" במספר הידוע, דהיינו "ארבעים יכנו" הכתוב אחריו. גם אי אפשר לפרש "והכהו כדי רשעתו" במספר ארבעים בלא ידיעה, שאין זה במשמעות כלל לומר 'במספר ארבעים'. רק הוי ליה לכתוב 'מספר ארבעים'. ולפיכך פירושו 'במספר הסוכם ומשלים ארבעים יכנו'.

וכאשר תבין עוד דברים הנאמנין בענין מספר ל"ט מכות, שחסרו חכמים אחד, והוא עוד יותר עמוק. וזה כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם. דמיון זה שאמרה תורה "ארבעים יכנו", שהטעם הוא נגד יצירת הולד שנוצר בארבעים יום, ולכך אמרה תורה "ארבעים יכנו", כאילו אמרה שיש להכות אותו נגד היצירה שהיא בארבעים יום. אמנם אי אפשר להכות אותו ארבעים במספר, כי האחרון לא שייך בו ספירה, כי הספירה היא פרטית, והאחרון שבימי היצירה שהוא גומר ומשלים, אין שייך בו ספירה פרטית.

ולכך כאשר זכר הכתוב המכות בכלל, ולא דרך פרט, אמר "ארבעים יכנו", שהדין הוא להכותו ארבעים נגד יצירת הולד. אבל הספירה אחד אחר אחד, אין באחרון ספירה פרטית, רק עד ל"ט. וזהו סוד הכתוב גם כן שאמר (ויקרא כג, טז) "תספרו חמשים", ולא היתה הספירה רק מ"ט (רש"י שם). כי החמישים הוא המשלים, והמשלים אינו פרטי, ואין בו ספירה. ולפיכך אי אפשר לפרש רק הסוכם ומשלים מספר החמשים*. ומכל מקום כאשר יזכיר הכלל אמר "תספרו חמשים יום". וכאשר תבין תדע כי זהו פירוש הראשון. ואלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים.

וכאשר התבאר לך דברים אלו, אז תשתה בצמאה* את כל דבריהם, האסור והמותר, הפסול והכשר, הטמא וטהור יחדיו. ואין דבריהם תוספת וגרעון חס ושלום על תורת משה, רק הם מצטרפים ומתחברים עם תורת משה. והם עטרת תפארת לראשה, מגלים טוב טעמה ופירושה. והם גדר לפרישות ולקדושה, השומרים אותם - עולם הבא להם לירושה. ובעולם הזה מקבל ברכה וקדושה. וכבר אמרנו כי אל המבקש עלילות דברים, לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים. אך מה שמצאנו שהיו שואלים השבנו, ואם ללצים הוא יליץ, ולענוים, שהוא מודה על האמת, יתן השם יתברך חנו וחסדו עליהם. ובזה נפסקה* התלונה הזאת.

באר ב

משנה א

הבאר השני מים טהורים, נראים גלי ים עכורים, והם צלולים זכים וברורים, מכל עירוב נבדלים ושמורים, במצולותיו לא ירדו זרים, נותנים דעת לפתאים ובוערים, יפים ללב ולעינים מאירים.

התלונה השנית מה שאמרו, שבמקומות קרבו מעשים אשר אין ראוים לקרב. ודבר זה גם כן לא היה ראוי לחשוב, כאשר אנו רואים שאר דברים מהם אשר נמצא בדבריהם, וכלם דברים צדיקים ומשפטי אמת, ואם כן ראוי לחשוב כי שאר דבריהם אשר הוא רחוק בעיניהם, נמשך אחר הכל. והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת. כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית*, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם. ולכך נמצא החילוף בין דעתם ובין דעת שאר בני אדם, כמו החילוף בתורה עצמה, כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי

תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם. ועל זה הדרך הם דברי חכמים, שדבריהם הם גם כן אלקיים ביותר. ולפיכך יש מדבריהם קשים להשיג טעמם, מפני שדבריהם הם דברים אלקיים, כאשר הוא מקובל להם.

ועל פי זה אמרו חכמים בפרק ב' דעירובין (כא:), אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא משמיה דרבא בר עולא, כל הלועג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת, דכתיב (קהלת יב, יב) "ולהג הרבה יגיעת בשר". אמר ליה מי כתיב 'ולעג* הרבה יגיעת בשר', אלא כל הלוהג* בהן טועם טעם בשר, עד כאן. ולא בא רבא לחלוק על רב פפא רק בפירוש הכתוב, אבל בעיקר הענין שכל הלועג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת הוא בודאי מודה, כדאיתא בכמה מקומות. ופירוש הדבר כמו שאמרנו, כי דברי חכמים הם בנוים על פי השכל האלקי, שהוא נבדל לגמרי מן האדם הטבעי, ואין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו. ומי שלועג על דברי חכמים, ומתרחק* מהשכל האלקי הזה, הנבדל מן האדם הגשמי, שהוא במעלה עליונה מן האדם הטבעי, ונבדל ממנו. וכבר האריכו חכמי המחקר במדריגת השכל שהוא נבדל לגמרי. ומי שלועג על השכל הזה, הנבדל מן האדם, אותו איש דבק בהפך זה. ושני דברים שהם נבדלים מהאדם; האחד הוא השכל האלקי, שהוא נבדל מן האדם, למעלתו. השני הוא היציאה מהאדם, אשר הוא נבדל מהאדם לרוב פחיתתו, כמו הפסולת, שהוא נדחה מן האדם. וכאשר לועג על דבר זה, שהוא נבדל מן האדם במעלה, והוא מתרחק ממנו, הוא נדון בהפך זה, בדבר שהוא נבדל מן האדם לפחיתותו, והוא צואה רותחת. רוצה לומר שהוא נדון בגיהנם, שהוא נבדל מן כלל בני אדם לפחיתות אותה מדריגה. כי ענין גיהנם יש מדריגות הרבה ביותר, ויש מדריגה בגיהנם כאותה* מדריגה פחותה מרוחקת, נקראת 'צואה רותחת'. כי ערך מדריגה זאת שהם נדונים בה המלעיגים, אל מדריגת הצדיקים שיש לצדיקים אחר המיתה, כערך הצואה מן האדם אל האדם. כי הצואה היא נבדלת לגמרי מן האדם, כך המדרגה הזאת, שנדונים בה המלעיגים, עם מדריגת כלל הצדיקים. שהמלעיגים הם רחוקים נבדלים לגמרי מן כלל האדם בתכלית הרחוק מאוד, כמו שהוא רחוק הצואה, שהיא נבדלת מן האדם. שמאחר שהם רחקו משכל האדם שהוא נבדל במעלה, נדון בהפכו, כמו שהתבאר. ולפי זה פירוש הכתוב (קהלת יב, יב) כך; "ולהג הרבה" מי שהוא מדבר הרבה ולועג, סוף שלו "יגיעת בשר*", כאשר הוא הצואה שנדחה מן הבשר על ידי יגיעה, כי כל דבר נדחה על ידי יגיעה. שמפני שהוא מתרחק מן השכל, שהוא נבדל מן האדם במעלה, יש לו חבור אל הפך זה, הוא הפחיתות הנבדל מן האדם.

אמנם רבא (עירובין כא:) מפרש הכתוב (קהלת יב, יב) כך; "ולהג הרבה יגיעת בשר", מי שלוהג בהם הרבה הוא טועם טעם בשר. ופירוש זה, כי השכל האלקי הוא צריך להגיון הרבה, כי נראה לו מתחלה דבר רחוק מהענין הזה. וכאשר הוא לוהג בהם הרבה, טועם בהם טעם בשר. כי על ידי העיון הרב הוא עומד עליו, ויש בהם טעם בשר. כי הבשר הוא דבר גוף הבעל חי, וכאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר, ועצמן של דברים. לא כמו הדברים שהם דברים נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא. ולפיכך אמר "ולהג הרבה יגיעת בשר", שכאשר מעיין וייגע בהן, הוא "יגיעת בשר", שעומד על דברים שהם גוף הדבר. וזהו נקרא "יגיעת בשר", שהוא גוף הדבר. כי כל הדברים, כמו העשבים והפירות, נבראו בשביל הבעל חי, שהוא בשר. כי נתן להם הכל לאכול, כדכתיב בקרא (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם וגו'". ומזה תראה כי שאר נמצאים הם נבראו בשביל הבעלי חיים, והבעלי חיים הם נבראו בעולם שיהיו בעצם. ואף כי הבעלי חיים הם לאכילת האדם, אבל זה לא היה כאשר נברא העולם, שלא הותר לאדם להמית בעל חי אחד ולאכלו עד שבא נח (רש"י שם). והטעם מבואר במקום אחר. וזה שאמרו כאן 'הלוהג טועם טעם בשר', כלומר שהם דברים עצמיים, והם דברים שהם מהות הדבר בעצמו. ועוד, כי הבשר הוא פרנסת הנפש ביותר טוב. וכן דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל. והרי התבאר לך הסבה מה שימצא חולקים על דבריהם.

משנה ב

ופרק* קמא דמכות (ה:) מה שאמרו אצל עדים זוממים 'לא הרגו, נהרגין', דכתיב (דברים יט, יט) "כאשר זמם", ולא כאשר עשה (רש"י שם). ועל דבר זה מרמזים באצבע, ואומרים כי דבר זה הוא "כחומץ לשנים וכעשן לעינים" (משלי י, כו) להחמיר על מי שלא עשה יותר ממי שעשה. ועם כי לא היה צריך להשיב על זה, כי אין משפטי התורה נמוס בני אדם, אבל הם מצוה אלקית כמו שהתבאר, וכך קבלו המצות איש מפי איש, ואין הולכים בזה אחר הסברא של אדם, ויהיה זה כאחד ממצות התורה שהם נעלמות גם כן מבני אדם. מכל מקום האמת לא אחשה עד אשים כאור צדקם, למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים. ועם כי דבר זה כבר נתן הרב רבינו משה ברבי נחמן ז"ל בפירוש התורה טעם לשבח בפרשת שופטים (דברים יט, יט), נוסיף* לזה עוד דברים גדולים, ויהיו נראים ונכרים דברי אמת.

וראשונה יש לך לדעת, כי דין זה שהוא מיתת בית דין, הוא שבא הקבלה כי יש לדרוש העדים שהעידו בנפש בשבע דרישות ובשבע חקירות, וכל חכם וחכם לפי עומק חכמתו היה מוסיף חקירות, שכל המוסיף לחקור העדים הרי זה משובח (סנהדרין מ.). וכל זה כי חמור מאוד מאוד שפיכת דם האדם אשר נברא בצלם אלקים, אם לא הדבר מוכרח מאוד מצד הדין המחייב. ואם יאמר האדם מכל שכן היו מרבים שופכי דמים, שיסמוך על זה, וירבו בשפיכות דם. דבר זה אינו, כי הדברים האלו אמורים כאשר אין צורך שעה, וכל ישראל הם צדיקים, כאשר ראוי שיהיו צדיקים וכשרים. ואף אם אחד חוטא, לא יהיה נמשך אדם אחריו. אבל אם הדור פרוץ ויש לחוש שמא ירבו חוטאים בישראל, כבר אמרו חכמים (סנהדרין מו.) מכין ועונשים וממיתין* שלא מן הדין, הכל לפי צורך הזמן, ולפי הענין. ודבר זה כבר נזכר במקומו. אבל כאשר אין חשש לפריצת הדור, והם צדיקים, יש לדון כראוי משפט צדק.

ואם יקשה, אם כן לא יהיה* החוטא מקבל עונשו. דבר זה אין קשיא, כי מי יפקוד אותו על חטאו אם יהרוג במסתרים, או יגלה עריות או יגנוב, הלא אותו שידע הכל, לפניו כחשיכה כאורה (ר' תהלים קלט, יב), הוא הדיין והוא העד (אבות פ"ד מכ"ב). ויהיה גם כן דבר זה כאילו עשה בסתר, שודאי יהיה נפקד על חטאו בכלל ופרט. ולכך לא יומת רק אם מדת הדין נותן שיומת בבית דין, אז ידין אותו למיתה.

ולכך הדין דין אמת מה שאמרו (מכות ה:) 'הרגו אין נהרגין, לא הרגו נהרגין'. שאף כי מצד גודל העבירה יותר ראוי שיהיה חייב מיתה כשהרגו, מכל מקום מצד עצם הדין ראוי יותר להיות נהרגין כשלא הרגו ויזמו להרוג. ואף כי עדים זוממין לא עשו מעשה, רק שחשבו לעשות, וכדכתיב (דברים יט, יט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". והוא ענין מחשבה בלבד, וכדכתיב (ר' איכה ב, יז) "בצע ה' את אשר זמם". וכן (תהלים קמ, ט) "זממו אל תפק", וכן הרבה. ומפני שענשו של עד זומם מפני אשר "זמם לעשות לאחיו", לכך כאשר המחשבה עוד בנמצא, וזהו קודם שהרגו, שאז נמצא המחשבה, וניכר המחשבה כאשר בית דין עוסקים בעדות זה, ואז שייך "ובערת הרע מקרבך" (דברים יט, יט). אבל כאשר נעשה הדין, ושוב אינו נמצא עוד מחשבת העדות, ואין כאן רושם מעשה. שאילו הרגו בידים, אף שכבר עבר, הלא עשה המעשה, והמעשה הוא לפנינו. אבל המחשבה, אם נהרג, לא נקרא המעשה על שמו, כי בית דין עשו, ואין מצד השכל שיהיה חייב מיתה. וכאשר המחשבה היא נמצאת מחשבת רע, אז יש לבער את החושב שיש בו מחשבה זאת. וכאשר העידו נמצא בהם המחשבה, לכך יש לקיים

בם "ובערת הרע מקרבך". אבל כאשר לא נמצא המחשבה, שכבר עברה, אין כאן דין. ודבר זה יש לו טוב טעם ודעת.

ועוד תדע להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם, ולא כאשר עשה', כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה* שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו - נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב (דברים יט, יט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו.

ומצינו בכל מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר (ר' אסתר ט, כה) "ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים", וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל (שבת צז.) 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו. ובודאי דבר זה למדו ממה שחייבה התורה עד זומם מיתה 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. כי כאשר העד עדיין במחשבתו אשר חושב לעשות, הרי אותה המחשבה נהפכת עליו, עד שהוא נידון באותה מחשבה. שהרי הוא עצמו עוסק בדבר זה להרוג, ובקל יאמר על זה שיהיה נהפך על החושב, מאחר שהוא חושב לעשות, ודבר שהוא קל שיצא אל הפעל, הוא יוצא אל הפעל. אבל כאשר עשה, אין שייך לומר שתהיה המחשבה נהפכת עליו כלל. כי קרוב להיות נדון העד במחשבה שהוא היה רוצה לעשות, וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו (אסתר ז, ט) "גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו", כי מחשבתו יהיה נהפך עליו. אבל אם המעשה כבר נעשה, כיון שאין שייך לומר זה, אינו נדון למיתה. ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו.

ואם קשה, דסוף סוף כיון שגרם מיתה לחבירו, והעיד שקר, למה לא יהיה נדון למיתה חטא גדול כמו זה. כי כבר אמרנו כי המשפטים הם שנים; המשפט האחד, מצד הדין בעצמו. כי התורה היא תורת אמת, מדברת מצד הדין בעצמו. כי אין ראוי מי שהעיד שקר, ולא עשה מעשה, שבית דין ימיתו אותו שיהיה חייב מיתה. וכן אין לפי דין תורה שאם אמר אחד לחבירו 'תהרוג זה', והרגו, ואף אם שכרו שיהרוג את זה, אין הדין שיהיה חייב מיתה השוכר אותו. וזה מצד התורה, שהיא חכמה, שלא חייבה רק מי שעושה מעשה בידים, כמו שאמר הכתוב (דברים כא, ז) "ידינו לא שפכה את הדם". ולפי התורה אינו חייב מיתה רק כאשר משפטו למות לגמרי, ואם חסר אל העושה כחוט השערה* שאין נותן הדין להיות דמו נשפך, אין דמו נשפך. כי הכל משוער בלא פחות ובלא יתר כלל, כי אין בית דין יכולין להמית אותו חציו. ולפיכך אמרה תורה האלקית שהוא פטור מדין אדם, ודינו הוא אצל השם יתברך, אשר הוא יתן לו דינו ומשפטו כפי אשר עשה, אף כחוט השערה לא יוסיף ולא יפחת, וכל זה מצד התורה. ודבר זה כאשר אין לחוש לקלקול הדור שכל אחד יעשה כך, וזה כאשר היה הדור דור צדיק, ומזה דברה התורה. אבל אם אין הדור צדיק, ויש לחוש שיהיו פורצים יותר ויותר, על זה אמרו (סנהדרין מו.) מכין ועונשין שלא מן הדין. כי זה בא לקלקל רבים כמו שאמרנו. וניתן* ביד בית דין לתקן פרצת הדור, לא שיקבעו הלכה לדורות כך, רק הוראת שעה בלבד כפי הדור.

וכבר אמרנו, שגם כן אל יקשה לך שיהיה החוטא נשכר מי שעשה החטא. ועל זה אמרנו כי משפטו אצל השם יתברך. וכאשר הדור הוא דור צדיק*, לא ינקה השם יתברך אדם כמו זה, רק "אל פניו ישלם לו" (דברים ז, י). כי השם יתברך משגיח בישראל לאבד החוטאים מן הדור, ולתקן את ישראל, כאשר היה השם יתברך עם ישראל, אז הוא יתברך מאבד הרשעים ועושה דין בהם. וכמו שאמרו ז"ל (מכות י:) אחד הרג במזיד, ואין עדים לזה, ואחד הרג בשוגג, ואין עדים. זה אינו נידון, וזה אינו גולה. הקב"ה מזמן אותם לפונדק אחד, ושם עדים; מי שהרג בשוגג עולה בסולם, ואותו שהרג מזיד עומד למטה, ונופל על המזיד. זה נהרג, וזה גולה. וכך אמרו, מי שחייב מיתה ואין עדים בדבר, אם חייב סקילה נופל מן הגג ומת. וכן כל ד' מיתות, כמו שמבואר בגמרא. הרי לך, כי כאשר השם יתברך עם ישראל, כל אשר חייב מיתה לא ינצל מידו בעולם הזה, ונוטל שלו.

וכמו שאמר הכתוב (שמות כג, ז) "ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע". ומה צריך לטעם שלא יהרוג צדיק ונקי, שאמר "כי לא אצדיק רשע". ולפיכך קבלו רז"ל (סנהדרין לג:) כי פירוש הכתוב שיצא מן בית דין זכאי, ואמר אחד יש לי ללמוד חובה, אל תחזירהו לבית דין. שאין ראוי לבית דין שהם בית דין צדק, מאחר שיצא זכאי, שיחזירו לדון אותו*

לחובה. ואל תחשוב אם כן יהיה רשע נשכר, שאף אם יצא זכאי מידך, לא יצא זכאי מידי, "כי לא אצדיק רשע", ואני אדון אותו. ואם כן לא יקשה לך מה שאמר 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. שאם חטא וגרם לאחד* מיתה, אין ראוי שימות בבית דין אחר שאין כאן מעשה. ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק, והקב"ה יתן לו דינו הצדק, בלא פחות ולא יותר. רק אם לא היה נעשה המעשה, אז בודאי ראוי שתהיה אותה מחשבה נהפכת עליו כאשר חשב לעשות. וכך ראוי שתהיה המחשבה נהפכת על החושב, כמו שאמרנו. והנה דבריהם דברי חכמה ואמת לגמרי.

משנה ג

פרק קמא דסנהדרין (יז.), אמר רב כהנא, סנהדרין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו. מאי טעמא, כיון דגמירי דבעי הלנת דין למעבד ליה זכותא, והני תו לא חזו ליה זכותא. גם דבר זה זר בעיניהם, בשביל שראו כולם לחובה יהיה פטור מדינא. כבר אמרנו לפני זה כי אין בית דין ראוי לדון רק דבר שהוא משפט אמת מכל צד, ולא יהיה בזה שום עִוָּלָה כלל*. כי השכינה בישראל, והיא שעושה משפט ברשעים, ולפיכך אין על בית דין של מטה לעשות דבר שאפילו כחוט השערה אין ראוי להיות. כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין, מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור. בפרט כאשר הוא דין נפשות, שאם יצא שום עִוָּלָה, אין להחזיר. מה שאין כך אצל דיני ממונות, שאפשר בחזרה. וכאשר הדין עומד באדם ויליף עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר.

ובית דין שראו כולם לחובה כאילו נפסק הדין. ובודאי אם אחד מהם מלמד זכות הרי עדיין הדין תולה, אבל כאשר ראו כולם לחובה כבר מסולקים הם מן הדין. וכיון שהם מסולקים מן הדין, אין מחפש לו זכות כלל. וכבר אמרנו, כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל. ואלו שראו כולם לחובה, נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד. וזה אין ראוי לאדם, כי האדם הוא גשמי, ושכל שלו יש לו התלות בחומר, וצריך לו עיון. וכאשר יש לחוש לשום דבר שאינו כמו שראוי, אין על בית דין של מטה לדון אותו, וידון אותו שופט כל הארץ, אשר המשפט אליו. כי התורה נתנה לכל אחד כמו שראוי; לבית* דין של מטה ראוי להם

שידונו כמו שראוי לאדם גשמי. ואין שכל האדם שכל נבדל לגמרי בפעל, רק העליונים יש להם שכל נבדל בפעל. ולכך כאשר דן* בית דין של מטה בלא הלנת דין, כאילו היה שכל האדם* נבדל בפעל, זה לא נתן לתחתונים. וצריך שיהיה ההבדל בין דין של מעלה ובין דין של מטה כמו שראוי.

ועוד תדע להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב (דברים יט, יט) "ובערת הרע מקרבך". ודבר זה במקרה כאשר לא ימצא זכות. ולפיכך אמרו (סנהדרין לב.) פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן בית דין הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך בית דין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו. וזה כי מצד שצריך להיות בית דין של צדק, ויבא מן הבית דין הצדק הטוב בעצם ובראשונה, ומצד הזה צריך הלנת דין לעיין אחר זכות. וכאשר בית דין ראו כולם לחובה, אם כן כבר יש אצלם שהוא חייב, ולא מצי למיעבד ליה זכותא. ולפיכך לא יהיו נחשבים בית דין צדק, כמו שראוי להיות בית דין צדק בעצמם, שיהיה התחלת הדין בצדק, וילינו הדין בשביל הזכות והצדק. ולפיכך פוטרים אותו, שראוי שיהיו בית דין של צדק. וכי בשביל זה שהוא רשע, יצא הבית דין ממה שראוי, שלא יהיה נראה בית דין של צדק. לכך פוטרין אותו, וידון אותו הדיין האמיתי. ויש לאלו דברים סמך ויסוד גדול בתורה מה שאמרה (שמות כג, ז) "ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע", כמו שהתבאר למעלה. וכבר אמרנו למעלה כי כל הדברים האלו כאשר היה השכינה עם ישראל, ואין לחוש לקלקול הדור כלל.

וזה שאמרו גם כן (סנהדרין לב.) דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין, כמו שאמרנו. ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה. ומפרש בגמרא (סנהדרין לד.) במה דברים אמורים, בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין יכול לחזור ולדון לחובה. כי כל דין יש לו זכות של מה, ומה שהיה דן מתחלה לזכות, אין יכול לחזור ולדון חובה, רק ישאר עם הזכות שהיה דן מתחלה, כיון שאין זה היזק לגוף הדין, ראוי שישאר אצל הטוב שהיה דן. אבל שיצא הדין לפעל כך, דבר זה אינו, כיון שהוא חייב

בדין, אין יוצא לפועל דבר שאינו רק כאשר הוא באמת, ונקרא "דין אמת לאמתו". הרי כי כל הדברים הם חכמה נפלאה כאשר ידקדק האדם.

ובפרק קמא דמכות (ז.), תנן בית דין ההורגת אחד* בשבוע נקראת חבלנית. ורבי אלעזר בן עזריה אומר, אחת לשבעים שנה. ורבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בבית דין לא נהרג אדם מעולם. וכל זה כמו שאמרנו, כי מאחר שהוא דן למיתה פעם אחת בשבוע, דבר שהוא לשבעה שנים, שהם חוזרים חלילה, לא נקרא* שאינו רגיל, רק רגיל נקרא, ואינו דבר במקרה. ולפיכך נקרא 'בית דין של חבלנית'. ורבי אלעזר בן עזריה אומר, אחת לשבעים שנה. ובגמרא (מכות ז.) מבעיא, אם פירוש אחת לשבעים שנה נקרא חבלנית. שכל אשר נעשה פעם אחד בחייו של אדם, שהם שבעים שנה, ואם כן דנין למיתה בכל דור ודור, וזה נקרא רגיל, והם חבלנית. או אחת לשבעים שנה ראוי שיהיו דנין למיתה, שאם לא כן, לא יאמר שהם בית דין כלל, שהרי אין דנין למיתה. ונשאר בגמרא בתיקו. ורבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בבית דין לא נהרג אדם מעולם. שכל כך היו מלמדים זכות, כמו שמפורש שם. ועל זה השיבו להם, אף אתם מרבים שופכי דמים, כאשר יראו שכל אחד נדון לזכות, ולא יהיה יראת בית דין עליהם כלל, כאשר לא יהיה נדון אחד. וכל אלו דברים ראוים לקרב אותם בשתי ידים, והם דברי אמת ויושר.

משנה ד

ופרק ד' מיתות (סנהדרין סז:), אמר אביי, הלכות כשפים כהלכות שבת; יש מהן בסקילה, ויש פטור אבל אסור, ויש מותר לכתחילה. העושה מעשה חייב מיתה*. והאוחז העינים, פטור אבל אסור. ויש מהן מותר לכתחילה, כרב חנינא ורב אושעיא, כל מעלי שבתא* הוי עסקי בספר יצירה, ועבדי להו עגלא תלתא, ואכלי ליה, עד כאן. ואמרו, כיון שאמר 'ג' מיני כשפים הם', יש ללמוד שדבר זה הוא כישוף, והתירו כשפים. ודבר זה חס ושלום, לא עלה על דעתם. אך מפני שרז"ל מפרשים לשון "כשפים" 'שמכחישין פמליא של מעלה' (סנהדרין סז:), פירוש, מה שנגזר מצבא עליונים על הארץ, הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים. בשביל כך נקרא דמבטל* גזירת עליונים, אף על ידי שם, בלשון 'כשפים'.

ועוד כי פירוש 'ג' מיני כשפים', רוצה לומר, שנראה לאדם שהוא כשוף, אבל אינו כשוף. ודבר זה הוא מבואר מעצמו, כי נמצא כך במקומות הרבה, ואין להביא ראיה מן השם. וכי בשביל שאמרו 'ג' מיני כשפים הם' יהיה שם כישוף עליו, שאמרו כך הלשון בשביל שנים אחרים שהם כשפים. ודבריהם בעצמו יורה על זה; כי מאחר שאמרו כי

'ג' מיני כשפים הם', ואמרו כי אחד אסור וחייב עליו סקילה, אם כן אותו אשר התירו אינו כשוף. רק מפני שאינו דבר טבעי קרא לו השם הזה. ואמר, כי אף שנראה שהוא כשוף, הוא מחולק מן דבר שהוא כשוף. כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו ענלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, "כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד), שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם.

ודבר מקובל לחכמי ישראל, שבשם של ע"ב קרע משה את הים, שהרי יש בג' פסוקים זה אחר זה בכל אחד ע"ב אותיות. וזה ראיה שהזכיר משה שמו יתברך על הים, ובשמו קרע אותו. ובשם של מ"ב קלל אלישע את הנערים, שהרי דווקא מ"ב היו נהרגים. והרי היו פועלים בשם, שהזכירו שמו יתברך, וענה אותם* בשמו. ואין זה מה שעוסק בספרי היצירה כי אם הזכרת שמותיו יתברך, אשר בהם ברא העולם. ואיך אפשר לאדם לומר כי הזכרת השמות שבהם ברא העולם עצמו הוא יוצא מסדר הבריאה. לכך אמרו שהוא מותר לגמרי.

ותלו* הדבר במלאכת שבת, ולא בשאר איסור, ואף על גב שאין מצוה בתורה שלא תמצא בה גם כן איסור מן התורה, ואיסור דרבנן, ומותר לגמרי. ואם כן היה יכול לתלות בשאר איסורים גם כן, שיש שהוא אסור מן התורה, ויש פטור אבל אסור, ויש מותר לכתחילה. רק בשביל הדמיון והשווי שביניהם; וזה כי בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה. ויש שהוא מלאכה גמורה, ואסור מן התורה. ויש שאינו כל כך מלאכה, ואסור מדרבנן. ויש שאין המלאכה מבטל כלל השבת, מפני שאינו נחשב מלאכה. וכמו שאין ראוי לעשות מלאכה בשבת, מפני שנשלם העולם ביום הזה, כך אין ראוי לעשות מלאכה בעולם שנגמר לשנות דבר ממנו על ידי כשפים. כי העולם הוא שלם, ובדבר שלם אין שנוי. והעושה מעשה לשנות

דבר בעולם על ידי כשפים, חייב מיתה. ושאינו עושה מעשה, פטור אבל אסור. ויש מותר לכתחילה, מפני שלא נקרא שנוי בעולם מה שעושה על ידי שמותיו יתברך, שאין זה שנוי לעולם, כי כל הנמצאים נבראו גם כן בשמו. ואין זה יציאה מסדר העולם מה שמזכיר שמו יתברך, ומבטל טבעי* הדברים.

כלל הדבר, דבר זה לא נקרא שנוי, רק הוא הויה, כי כל הדברים שמו יתברך פועל אותם, וכן הדברים הנזכרים בספר יצירה שמו יתברך פועל. והוא דומה לבריאה לגמרי, שלא היה פועל בבריאת הטבע. כי כאשר היו עוסקין בספר יצירה, והיו מזכירין שמותיו, היה יוצא לפעל איזה דברים שראוים לצאת לפעל. ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר. ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך (ר' קהלת ב, יד), ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים.

ועוד אמרו מה שאסרו חכמים לשתות זוגות הוא ענין כשפים. ואין הדבר כך, וכי איך לא יאמין האדם במזמור (תהילים צ"א:א') "יושב בסתר עליון", שם נזכר בפירוש שצריך האדם שמירה מן המזיקין. וכי הדבר הזה רע ללמוד האדם על מה הם שולטים, להיות נשמר מהם. והנה דבר זה חכמה גדולה, ללמד האדם שיהיה ניצול מן המזיקין. אבל חס ושלום שיהיו פועלים בזה, רק להגן ולהציל. והרי דניאל קרא אותו נבוכדנצר (דניאל ד, ו) "רב חרטומיא", רוצה לומר גדול שבמכשפים כלם. ועוד כתיב (דניאל א, כ) "וכל דבר חכמה ובינה אשר שאל מהם המלך וימצאם עשר ידות על כל החרטומים האשפים אשר בכל מדינות מלכותו", וזה מוכח שידעו כישוף. וחס ושלום שיהיו הם מכשפים, רק* להציל עצמם. ומפני שידעו בחכמתם שהשדים שולטים במי שאוכל או שותה שתים, היו מצילין האדם מזה, ולימדו אותו שאל יאכל שתים ואל ישתה שתים.

וענין זה הוא חכמה נפלאה מאוד, צריך גם כן לגלות לפרש מה שמקובל מפי חכמים. כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה. וכבר בארנו זה למעלה גם כן. ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים* בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים* אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם.

והוא אמרם בפרק קמא דברכות (ה.), כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר (תהלים קמט, ו) "רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם".

וביאור זה, כי "רוממות אל" שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות, לטעם שנתבאר. ומה שאמר 'כאילו אוחז חרב של שתי פיות', כי חרב של שתי פיות הוא מחודד מכל צד, ואינו כמו שאר חרב שאין לו רק פה אחד, ובאותה צד הוא חד, ואצל השני אינו חד, ושם אפשר שיהיה נחלק. אבל חרב שהוא בעל שתי פיות, הוא חד כולו משני צדדין. וזה עצמו ההפרש שיש בין אחדות השם יתברך, ובין אחדות שאר הנמצאים. כי שאר הנמצאים נמצא בהם גם כן האחדות, והוא אחדות מצד מה, אבל אין זה אחדות לגמרי. כמו מלך בשר ודם הוא אחד, שאין שני מלכים משתמשין בכתר אחד (חולין ס:), ואין זה אחדות לגמרי, רק מצד מה. והוא בצד המלכות הוא אחד, ומצד האנושית אינו אחד. אבל השם יתברך אחד לגמרי מכל צד. ולפיכך אמר 'כאילו אוחז חרב של שתי* פיות', שהוא כולו חד, ואין בו חלוק. ובזה האחדות הגמור מבטל כח המזיקים, שאין שולטים רק מצד השניות. גם מה שאמר 'חרב של שתי פיות', כי הכחות האלו הם מחולקים מתחלפים, שאין זה כזה, כמו שידוע למבינים. על זה אמר 'חרב של שתי פיות', שהוא חד לימין ולשמאל, כמו שאמר (תהלים צא, ז) "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך", ועל ידי חרב הזה שיש לו שתי פיות, חותך משני צדדין. ודברים אלו הם עמוקים, אין כאן מקומם. רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה.

פרק חלק (סנהדרין קא.), אמרו שם שמותר לשאול בשרי שמן ושרי ביצה. ויש בני אדם שחושבים דבר זה שהוא כישוף. ואלו לא ידעו מענין כשפים. שאילו היה דבר זה שיפעול השד פעולה מה יוצא ממנהגו של עולם, היה זה קשיא, והיה נראה כשפים. אבל דבר שאינו שום פעל כלל לשנות בעולם בדבר מה, רק להגיד לו דבר, או שיראה לו דבר, מבלתי שנוי במנהגו של עולם, לא יפול על זה שם 'כשפים', כלל ואין ספק בזה. ולפיכך בפרק הפועלים (ב"מ קז:) אמרינן, רב אזיל לבי קברי*, עביד מה דעביד. אמר, תשעים ותשעה בעין הרע, ואחד בדרך ארץ. ופירש רש"י (שם) יודע היה ללחוש על הקבר, ולדעת באיזה מיתה מת, עד כאן. וכיוצא בזה מה שאמרו בפרק ד' מיתות (סנהדרין סה:) קברו של אביך יוכיח. ועניין זה גם כן, שיודע היה ללחוש, עד שידע שאביו לא היה נדון בשבת. שאין שייך בזה כשפים, כי לא נקרא 'כשפים' רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם, לגדל ולהצמיח או להפסיד, ודבר זה נקרא 'כשפים'. אבל להגיד לו דבר, או להראות לו דבר, ואין כאן פעל יוצא ממנהגו של עולם, אין זה כשפים. כי אין זה רק כי השד יש לו חבור אליו, בלי היזק. ולפיכך אמרו (סנהדרין סז:) העושה

מעשה חייב מיתה, והאוחז עינים פטור אבל אסור. והטעם כמו שאמרנו, שאין ענין כשפים רק מי שהוא פועל דבר באמת*. והאוחז עינים, שנראה שעושה מעשה, ואינו עושה מעשה, פטור אבל אסור, ודבר זה מבואר. והאומר דבר בזה, אינו יודע על מה יפול שם 'כשפים'. כי שם 'כשפים' כמו שפירשו רז"ל (שם) שמכחישין פמליא של מעלה. אבל דבר שאינו מעשה כלל, רק להגיד דבר, או להראות לו דבר, אין כאן פעולה יוצא ממנהגו של עולם. ופעל זה היו עושים על ידי השבעה, שהיו משביעים אותם וגוזרין עליהם בשם ה', כמו מי שמשביע העד בשם ה' שיגיד לו דבר, כך היו משביעים אותם שיגידו להם דבר מה שרוצים. וכמו שאם היה מלאך או שד אמר לו דבר מעצמו, וכי איסור היה בזה. וכך אם הוא משביע אותו עד שיאמר לו דבר גם כן מותר, ואין הפרש. כי אין כאן פעולה יוצא ממנהגו של עולם רק שהוא מגיד לו דבר שלא ידע.

אמנם מעשה אוב וידעוני, דבר זה אסור, אף על גב* שאין זה רק שהוא שואל בלבד. מפני שהיה מעלה המת אחר שנסתלק מן העולם, ואין לו חבור עוד אל העולם, והוא* מעלה אותו, וכדכתיב (ש"א כח, יא) "את שמואל העלי לי", "ראיתי עולים מן הארץ" (שם פסוק יג). ואין שינוי גדול מזה, כי המת אין לו שייכות אל העולם, וכמו שאמר שמואל (שם פסוק טו) "למה הרגזתני לעלות". אבל לשאול המלאך, או שאר כחות, אין זה שנוי. כי כמה פעמים המלאך נשלח בעולם לכמה דברים, ולפיכך אף אם משביע אותו להגיד לו דבר, זה אין איסור. ואין המת נשלח להגיד דברים בעולם, רק הוא מסולק מן העולם, והדבר הזה מבואר. כלל הדבר, אילו היה הדבר הזה להביא עושר או גבורה, או להפסיד דבר, וכיוצא בזה, היה זה פועל זר להביא דבר שלא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, והיה זה נקרא 'כשפים'. אבל דבר זה להגיד לו דבר, שאין הדבר חידוש בריאה בעולם כלל, לא יפול בענין זה שם 'כשפים'. ומכל שכן כאשר הוא על ידי לחש, שכל לחש הוא על ידי שמות, דבר זה אינו כלל דבר שהוא יוצא מן מנהגו של עולם.

כלל הדבר, כי חכמים היו בתורה, ועמדו על מצות התורה, ולא הלכו בתורה כעור שאינו יודע להבדיל* בין דבר לדבר. כי את אשר ראוי להרחיק, הרחיקו בשתי ידים, וגם הוסיפו בגזירות ובחומרות מאוד מאוד. כי כך ראוי בדברי תורה ובמצותיה, אף בדבר אחד מן התורה, חזקו ואמצו את התורה מה שהחכמה והשכל נותן. אבל דבר שאינו ראוי להרחיק מצד התורה, אף כי נותן דעת ההמוני שיש להרחיק. ואם כן, לא יהיה האדם יודע להבדיל בין דבר לדבר, רק יהיה נמשל כבהמות נדמה. וכמו שראוי להרחיק בתכלית ההרחק הדבר שאין ראוי לעשות לפי התורה, כך אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה. והסכל* יחשוב כאשר מוסיף בכמו דברים אלו, הוא חיזוק אל התורה,

ודבר זה אינו חיזוק, רק בטול התורה. ולכך הזהירה התורה על זקן שהוא ממרא ומחדש דבר מעצמו. רק כי התורה נתנה הכל ביד החכמים, ואם לא כן, לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו, ויאמר כי דבר זה ראוי להרחיק, ודבר זה ראוי לעשות, ויהיה חס ושלום בטול התורה. לכך הזהירה על זה.

הוריות פרק ג' (יג:), עשרה דברים קשים לתלמוד; העובר תחת אפסר של גמל כו'. עוד שם, ה' דברים משכחים את התלמוד; האוכל ממה שאוכל* עכבר כו'. ובפרק ב' דנדה (יז.), הזורק צפרניו רשע, גונזן צדיק, שורפן חסיד, עד כאן. ודברים אלו מרחיקים. ולא ידענו למה מרחיקים אותם; אם הם מרחיקים אותם מפני שאין הדעת נותן שעל ידי זה יבא היזק לאדם, אם כן היה להם לתמוה על חרטומי מצרים ומכשפיה, שעל ידי לחשים ומעשים היו פועלים דברים גדולים. ואם כן למה יהיו מכחישים שאפשר שעל ידי פעולה מה יבא לידי היזק, כמו אלו שזכרו. כי ידעו כאשר יפעל פעולות אלו על זה שולט המזיק. וכי רעה עשו כאשר ידעו אלו דברים בקבלה מן החכמים הראשונים, והזהירו בני אדם בזה.

ואם רצו בזה שיהיה האדם תמים עם ה' (דברים יח, יג), ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס (ר' פסחים סד:) בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים. ודניאל נקרא "רב חרטומיא" (דניאל ד, ו) בשביל שידע ענין הכשוף ומעשה השדים, שידע לשמור מן ההיזק. ואם ציוה בתורה (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלקיך", ולא ילך אחר דברים כמו אלו, דבר זה שלא יפעול ויעשה דבר מה על ידי דברים אלו, לומר כי שעה זו טובה לזה, וכן שאר דברים, דבר זה נקרא שיצא האדם מן התמימות. אבל לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של אדם חכם שמתבונן על דרכיו, ולא שייך בזה נחוש ולא כישוף. ודבר זה ברור, אין צריך להאריך בדבר שהוא מבואר. ולא מחכמה מדברים מי שאמר עליהם כי לא נכון הוא דבר זה. ועוד יש הרבה דברים שנראה לבריות שראוי להרחיק אותם, והם קרבו אותם, והכל הוא כמו שאמרנו.

משנה ה

בפרק קמא דיומא (כב:), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה* כנחש, אינו תלמיד חכם. והכתיב (ויקרא יט, יח) "לא תקום ולא תטור", ההוא בממון הוא דכתיב. דתניא, איזה היא נקימה, ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו לאו. למחר אמר הוא השאלני קרדומך, אמר איני רוצה להשאילך כדרך

שלא השאלתני, זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה, אומר לו השאלני מגלך, אמר לו לאו. למחר אמר ליה השאילני קרדומך, ואמר לו הילך, ואיני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה. וצערא דגופא לא, והתניא, הנעלבים ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואינן משיבים, עושין מאהבה ושמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". לעולם דנקיט ליה בליביה. והא דאמר רבא, כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו. דמפייסין ליה ומפייס.

ודברים אלו אינם רוצים לקבלם*, והם מרחיקים את דברים אלו שיהיה נוטר ונוקם. אבל לאיש המשכיל, הם דברי חכמה מאוד מאוד. כי דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל* שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין. וכבר נתבאר זה באריכות כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות, והדבר הזה מבואר. ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רוצה לומר, שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר, ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר, כי הויתור אינו דין. ודע, כי מה שנאמר על השם יתברך כי הוא "אל קנא נוקם ונוטר ובעל חמה" (ר' נחום א, ב), חס ושלום שיהיה אצלו מן המדות האלו, רק הכל נאמר שהוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי, וכל אשר הוא נבדל מן הגשם אינו מוותר. והיינו כאשר אין ראוי לוותר, ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר. אבל הויתור כאשר אין השכל מחייב, אין זה פעל שכלי.

וזהו שאמרו בפרק הפרה (ב"ק נ.), אמר רב חנינא, כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו, שנאמר (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט". הרי שכל בעל דת חייב זה*, כי אין* ראוי לומר שהוא יתברך מוותר דבר, שאם כן לא היה דרכיו שכל. כי השכל נוהג במשפט ובחיוב, שכן השכל מחייב הדבר. והדברים האפשרים ואינם דין, אינם מושכלים כלל. ולפיכך האומר הקב"ה וותרן, ואם כן יהיה הנהגתו יוצא מן השכל, וחס ושלום לומר כך, לכך יוותרו לו חייו. וכך הוא אצל תלמיד חכם, כאשר מוותר שלא לצורך ובחנם, הוא דבר יוצא מן השכל, אשר הנהגתו על פי החיוב דוקא.

אמנם עם כל זה, אין ראוי שיצא מתלמיד חכם, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב. והיינו דאמר (יומא כג.) 'דנקט ליה בליביה', שלא יהיה דבר זה רק בלבו, אשר הוא השכל, ומצד השכל אין ראוי לוותר כלל. אבל שיהיה יוצא אל הפעל, דבר זה אינו, שיהיה פועל

רע. אף אם אדם עשה רע לו, חס ושלום שיהיה נוקם ומשלם לו בפעל, רק בלבו, שהוא השכל, מצד הזה אין וויתור כלל. ולכך אמר 'דנקיט ליה בלביה', הוא השכל, כי השכל אין ראוי לוותר כלל. אבל הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת, ואליהם אין ראוי מדה זאת. ודבר זה כאשר לא בקש ממנו למחול לו, ואז אם היה מוחל לו, והוא לא בקש, היה זה וויתור*, שהוא לא בקש למחול. אבל אם בקש שימחול, אין זה וויתור, ומחויב למחול לו.

כלל הדבר, ענין זה, שאין ראוי לוותר בחנם, שדבר זה אינו שכלי כלל. כי השכל אין בו וויתור, רק כאשר הוא ראוי לפי השכל. ולכך כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, שהוא אדם שכלי, מפני שזה הדבר ראוי לשכל, שאינו מוותר. וכאשר הוא נוקם ונוטר כנחש, הוא שכלי גמור. לכך על השם יתברך כתוב שהוא (נחום א, ב) "אל קנוא ונוקם", כי כך ראוי אל מי שהוא שכלי. ולכך אמר (יומא כג.) כי אין דבר זה (-ש)ראוי שיהיה בפעל לעשות מעשה להרע לאחר, כי המעשה לנפש, לא אל השכל לבד. אבל בממון אף זה אסור, שאין ראוי שיהיה בו נקימה ונטירה כלל. והדברים האלו הם אמת ואמונה, ואין ספק בהן. ותמה אני על השואלים, שהיה להם לדקדק בדברי חכמים, שאמרו 'כל תלמיד חכם וכו'. שמוכח מדבריהם כי דבר זה מחוייב אל השכל, במה שהוא שכל. וכך הוא אמת, כי מדה זאת מחויב אל השכל. וגם אין יוצא מזה שום דבר רע, שאין זה רק בלבבו. וגם זה כאשר אין מבקש שימחול לו על מה שעשה. וכאשר ידעו חכמים בחכמתם שדבר זה ראוי אל השכל, ועם כל זה אין יוצא ממנו דבר רע בפעל, כמו שאמר 'דנקט ליה בלביה', לכך אמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר אינו תלמיד חכם'. כי דבר זה לחזק ולתת מעלה אל השכל, אשר כל דבריו במשפט, ולא בויתור. והדברים מוכרחים* לכל בעל דעת. אבל שיהיה פועל רע אל זולתו, דבר זה אינו כלל.

משנה ו

בפרק ב' דבבא מציעא (כא.), אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק, שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תיקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר,

כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית. לכך צריך לפי דת הנימוסית להחזיר האבידה אחר יאוש בעל האבידה, ודבר זה הוא חומרא. וכן להפך; אם מצא כלי כסף וכלי זהב, והכריז עליו פעם אחת ושתים, ולא דרש אדם אחר האבידה בשנה או שנתיים, הרי הוא מעכב לעצמו, ומשתמש בכלי ההוא. כי אין בזה תיקון עולם אחר שהכריז עליו כמה פעמים, והמתין שנה או שנתיים או יותר, שוב לא יבוא. ודבר זה אינו לפי התורה, כי אם מצא כלי כסף או כלי זהב, והכריז עליו פעמים הרבה, אסורים לו לעולם, רק יהא מונח עד שיבא אליהו, לא יגע בהם לעולם. הרי שהחמירו מאוד.

וכל זה, כי דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל. וכאשר כראוי לפי השכל, כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'". ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית* מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא* שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא. ומפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו. לכך אמר שאם הניח כלי בביתו, וסבר שאבד, ונתייאש מלבו כמה שנים, ומצא אדם אותו הכלי, אינו למוצאו, לפי שהכלי הוא ברשות הבעלים, ואינו יוצא מרשותו. וכך* אם יצא מרשותו, שנאבד, ולא הוציא אותו מדעתו, שלא נתייאש, הרי הוא עדיין קנינו, וממונו נחשב, ולא זכה בו המוצא אותו.

ולפיכך מה שאמרו (ב"מ כא.) המוצא מציאה, וכבר נתייאשו בעלים, שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון, שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו. ואם כן איך יאמרו שיהיה האדם חייב להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים, והרי הדבר אמת, ומה שהוא אמת ראוי לעשות, אף שמקבל בעל האבידה הפסד, כיון שהוא דין אמת לפי השכל. ויש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". אף כי נראה כי לפי הסברא ודת הנמוסית כי אין ראוי לעשות דבר זה, הרי אדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים. וכי לא תהיה "תורת אמת" (מלאכי ב,

ו) כד[א]י להניח דבר שהוא אמת מצד עצמו, כי עצם התורה הוא אמת. ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו. ולכך אם מצא דבר שאין הבעלים מתייאשים ממנו, אפילו עד מאה שנים לא יגע בו, כי גם זה "תורת אמת", שכל זמן שלא יצא הממון מרשותו ומדעתו, אסור להשתמש בו כלל, עד שיבא אליהו, כי הוא ממון אחר הוא. שכל דברי התורה כמו שראוי לתורת אמת.

ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם, אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים. כמו שאמר הכתוב (דברים ד, ו) "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" על משפטי התורה. ולכך ראוי שיהיה משפטי התורה לפי השכל.

ואם יאמר האדם, דסוף סוף יש להחזיר האבידה מצד הראוי, כדי שלא יגיע היזק לחבירו. הלא דבר זה אמרו שיש להחזיר האבידה, אף אחר יאוש בעל האבידה, לא מצד החיוב, כי מצד החיוב אין צריך, כמו שהתבאר, רק מצד החסד. והוציאו הדבר הזה (ב"מ ל:) מן הכתוב שאמר (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". שיש לאדם לעשות לפנים משורת הדין ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד. ובזה התורה שלימה בתכלית השלימות; שהיא "תורת אמת" מה שהוא מחייב לפי השכל. וגם למדה התורה לעשות הטוב והחסד מה שראוי לעשות מצד החסד, עד שלא תחסר כל בה. ועם התורה האמת והשלום.

משנה ז

#בפרק הנחנקין (סנהדרין פח:), חומר בדברי סופרים מדברי תורה; האומר אין תפלין, כדי לעבור על דברי תורת משה, פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים, חייב. וקושיא זאת להם, איך יתכן לומר שיהיו* דברי סופרים חמורים מדברי תורה. וקושיא זאת אינה כלל, כי הדבר הוא* מבואר בעצמו. כי לכן זקן ממרא חייב מיתה (דברים יז, יב), שלא ירבה המחלוקת בישראל, שכל אחד יהיה חולק על רבים. ודבר זה אינו שייך רק בדברי סופרים. רוצה לומר, כי המצוה כתוב בתורה, ופירושה של מצוה היא מדברי סופרים, כמו שהרבה מצות נאמרו פירושם מדברי סופרים. וכמו זה חייבה התורה מיתה, שלא יהא כל אחד ואחד חולק על דברי חכמים על הפירוש שהוא מקובל

אצלם, ויהיה חס ושלום בטל פירוש התורה. שאם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה. ולפיכך חייבה התורה החולק על דברי סופרים מיתה. אבל החולק על דבר הכתוב בתורה, ודבר זה לא שייך בו מחלוקת בדבר שהוא מפורש בתורה, והוא סכלות מן החולק, ואין אדם נמשך אחריו. שאין סכלות יותר מזה לחלוק על דבר המפורש בכתוב. ולא היה צריך להשיב בדבר זה, כי הוא מבואר לכל.

בפרק ד' מיתות (סנהדרין סד:), אמרו שם בענין המעביר זרעו למולך, המעביר מקצת זרעו חייב, כל זרעו פטור, שנאמר (ויקרא כ, ג) "מזרעו", ולא כל זרעו. ואומרים, איך אפשר שיהיה חמור המעביר מקצת זרעו מכל זרעו. ולא שהוא חמור, רק אמרו 'המעביר כל זרעו פטור'. ודבר זה אין מקבלין. והדבר הזה אין תמיה, אף כי הכתוב מוכח כך, שכתב (שם) "כי מזרעו נתן למולך", ולא כתיב 'כי זרעו נתן למולך', והרי משמע מקצת זרעו. והדבר הזה הוא גם כן דבר ברור, כי הדבר שהוא ניתן לאלקות הוא מקצת דבר. ודבר זה נראה מכמה מצות; תרומה, ומעשר, וחלה, שהם נתונים לשם יתברך, שאם נתן הכל, אינו תרומה ואינו מעשר ואינו חלה. והטעם, שחייב להפריש ממה שנתן לו השם יתברך, וזה גורם החיוב, שיתן לשם יתברך כאשר השם יתברך נתן לו. ואם יתן הכל, ולא ישאר לו דבר, אם כן אין ראוי ליתן, כי ממה הוא נותן כאשר אין לו. לכך היו העובדים למולך עושין* לתת מזרעם* ממה שנתן להם, לפי טעותם שהיו מאמינים בעבודה זרה*, והיו נותנין מקצת לעבודה זרה*. ואם נותן הכל הוא פטור, שאין זה נחשב נתינה מזרעו, שלא נשאר לו דבר. וכבוד אלקות הוא שיתן לו מקצת ממה שנתן לו*, שבזה נראה שנתן לו, כיון שנשאר לו עוד. ואם לא נשאר לו, כאילו לא נתן לו דבר, ואין נקרא נתינה כלל. ובשביל כך, העושה כל גרנו תרומה, וכל עיסתו חלה, אינה חלה ואינו תרומה. וזה שיתן האדם אל השם יתברך ממה שנתן לו.

ועוד יש לך להבין, כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר. ולפיכך כאשר נתן מקצת זרעו, שייך* בזה כי זה הוא נבחר לעבוד לאלקות מהכל, וזה נקרא נתינה לאלקות. ואם יתן הכל, כיון שאין כאן בחירה שהוא נבחר מן השאר, אין זה נתינה לאלקות. כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר. ודברים אלו אין צריכים ביאור. ואף כי אין בוחר אותו מן השאר, מכל מקום צריך שיהיה במקצת, מפני כי במקצת שייך בחירה כאשר הוא במקצת. וגם דבר זה הוא כמו שאר דברים, כי תמיה שלהם כאשר רחקו מדרכי התורה ומן החכמה.

בפרק ג' דהוריות (יב.), אמר אביי, השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל למיכל בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסלקא ותמרי. גם דבר זה מצאתי שהם תמהים, מפני שנראה להם שהם ניחוש. ודבר זה אינו, שאם כן יהיה מעשה אלישע ומעשה ירמיה ענין ניחוש. וזה שירמיה ציוה לברוך בן נריה (ר' ירמיה נא, סג-סד) "והיה בכלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'". וכן ענין אלישע בהניח זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם" (מ"ב יג, יז). ונאמר שם (שם פסוק יט) "ויקצוף איש האלקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה ארם". ולא היה ענין אלישע וירמיה חס ושלום ניחוש.

והנה דבר זה הוא סימן ואות להיות נגמר הדבר. ודבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה. וכתב* בפרשת לך לך (בראשית יב, ו), וזה לשונו; ודע, כל גזירת עליונים, כאשר תצא הגזירה אל פעל הדמיון תהיה הגזירה מקיימת על כל פנים. ולכך יעשו הנביאים מעשה בנבואתם, כמאמר ירמיה לברוך "והיה בכלותך וגו'", וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה וגו'". ולפיכך החזיק הקב"ה לאברהם* בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה היטב. עד כאן לשון הרב הגדול. ודברים אלו הם ברורים. ומעתה תדע להבין דברים אלו, כי הדבר הזה הוא חכמה נפלאה, לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת* הגזירה לטוב, לכך ראוי לעשות סימן ודמיון, כמו שתמצא שעשו הנביאים. וזהו ענין הדמיון למכלי* בריש שתא דברים שיש בהם סימן טוב, כדי שתצא הגזירה לפעל, ואז תהיה הגזירה הטובה מתקיימת. ואין בזה ניחוש, רק הוא* הכנה שתצא הגזירה לטובה. והיינו דאמר 'השתא דאמרת סימנא מילתא', כי הוא מילתא לענין זה שעל ידי סימן תצא הגזירה לפעל הטוב. ודברים אלו נעימים ויקרים מפז, וכל חפצים לא ישוו בהם.

משנה ח

בפרק כל כתבי (שבת קיח.), כל המקיים ג' סעודות וכו'. גם זה מצאתי רשום תוך שאר תשובות על דברי חכמים. ולא ידעתי מה היה* השאלה. ובאולי השאלה מה שקרבו חכמים רבוי אכילה. ואם כך, הלא מצאנו זה בכל המועדים, דכתיב "ושמחת בכל הטוב אתה וביתך וגו'*". והלא כתיב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג", והרבה כזה. ומכל שכן כי לדבר זה יש טעם, כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים

אותו*, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, אם כן יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום, גם כן היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה, כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת. שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך.

ואפשר כי הוא תמיה בעיניהם, כי מה ענין ג' סעודות שאמרו, שיהיה בהם ניצול משלש פרעניות, שהם דיני גיהנם, חבלי המשיח, ומלחמות* גוג ומגוג. ובשביל שהם לא עמדו על דברי חכמים, יהיו תמיהים. והרבה תמיהות יש בזה, אבל אין התמיה למי שמבין. כי כאשר מקיים ג' סעודות בשבת, ומודה כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה, ניצול מג' פורעניות אלו שהם בעולם. דהיינו, כי יש דינה של גיהנם, ודבר זה כנגד הסעודה של לילה. ומפני שהוא מאמין כי השם יתברך ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון. כי דבר זה ראוי, מאחר שאוכל הסעודה שמורה על השלמת העולם, ראוי שלא יגיע אליו מה שהוא חסרון בעולם. לכך אמר שהוא ניצול מן אלו ג' פרעניות, כי אלו הם חסרון בעולם נחשבים. לא כמו שאר פרעניות, שהם מצד חטא (-העולם) [האדם], ובאים פרעניות לעולם מצד חסרון (-העולם) [האדם], שהוא החטא. אבל אלו ג' פרעניות הם בעולם לא מצד החטא. אף כי בודאי הגיהנם מוכן לרשעים וחוטאים, מכל מקום עצם בריאה היה קודם שחטא האדם. ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם אחר שחטא האדם. ומי שהוא מקיים ג' סעודות, מודה שהשם יתברך השלים העולם בהשלמה גמורה. ואף כי ברא השם יתברך הגיהנם, אין זה באמת חסרון, שאם לא היה הגיהנם, לא היה כאן עונש הרשעים, ולא היה כאן יראת העונש. ולכך המקיים ג' סעודות אלו, ובזה מודה שהשם יתברך ברא העולם בהשלמה, ואין כאן חסרון כלל, ולכך ניצול מן הפורענות שהם חסרון. אבל למי שאינו מודה שהשם יתברך ברא העולם בהשלמה, אינו ניצול מהם.

ושני פורעניות, שהם חבלי משיח, ומלחמות גוג ומגוג. מפני כי חבלי משיח נקרא "ערב", כדכתיב (ר' זכריה יד, ז) "והיה לעת ערב יהיה אור גדול". ואם מקיים סעודת המנחה, שהוא דומה לחבלי משיח, שיהיה לעת ערב, יהיה ניצול מחבלי המשיח שיהיה לעת ערב, כדכתיב "והיה לעת ערב יהיה אור". ומלחמות גוג ומגוג, הוא אחר שנגלה

המשיח, ויהיה האור בעולם, ודבר זה נקרא 'בוקרן של ישראל' כאשר יהיה* נגלה משיח. ומי שמקיים סעודת הבוקר, וסעודה זאת מורה שהשם יתברך השלים העולם בהשלמה, ולכך ניצול מן מלחמות גוג ומגוג.

כלל הדבר, אלו ג' סעודות מורים שאין חסרון בעולם. ואף כי יש אלו ג' דברים בעולם, הכל הוא בשביל השלמה. כי הגיהנם כמו שהתבאר, שיהיה בו דין הרשעים, ודבר זה הוא השלמה לעולם. ומלחמות גוג ומגוג וחבלי משיח, דבר זה אין צריך לפרש, שכל זה השלמה אל הגאולה. לפיכך כאשר אוכל סעודת הלילה, והלילה שהוא העדר האור דומה למיתה. והאדם אוכל הסעודה בלילה, ויש לו עונג, מורה זה על השלמה, לכך הוא ניצל מדין של גיהנם. וכן כאשר יש לו סעודה בשחרית, מורה דבר זה שהוא מאמין כי השלים השם יתברך את העולם, ואין לו חסרון אשר הוא מצד הדבר שנקרא שחרית, הוא אור הבוקר. וזה כאשר יגיע אור המשיח, יהיה ניצול מן מלחמת גוג ומגוג, ולא יהיה לו חסרון כלל. וכן כאשר מקיים סעודת מנחה, ומאמין כי השם יתברך ברא העולם בשלימות לגמרי, יהיה ניצול מדבר שהוא נקרא "לעת ערב", והוא חבלי המשיח, כי הוא מאמין שהשם יתברך משלים העולם בכל. ואין להאריך.

משנה ט

פרק ב'* **נדרים** (כ:), שהתירו חכמים ביאה שלא כדרכה. ודבר זה הוא זר בעיניהם מאוד מאוד, עד שכל רודפיה* הזילוה, ואומרים כי ראו ערותה. ומעתה נשאל אותם; אם התימה באלו הדברים מהוצאת שכבת זרע לבטלה, הלא כתב הרמב"ם ז"ל (הלכות איסו"ב פכ"א ה"ט) שלא הותר רק אם אינו מוציא ש"ז לבטלה. ולפי* הרמב"ם ז"ל, לא באו לומר רק כי הראה, והוא נשיקת אבר, מותר שלא כדרכו. כי אם היה שלא כדרכו אסור, היה אסור אפילו נשיקת אבר, דהיינו הראה. ובכל מקום נקרא אף נשיקת אבר בלבד 'תשמיש'. ועל זה אמר שהותרה ביאה שלא כדרכה, והיינו הראה, והוא נשיקת אבר. אם כן מצד זה אין כאן קשיא. וכי מי הם שהפליגו בעונש הוצאת ש"ז לבטלה יותר מהם. ובפרק* כל היד (נדה יג.), תניא רבי אליעזר אומר, כל האוחז באמה ומשתין, כאילו מביא מבול לעולם. ומפרש שם הטעם, וכל כך למה, מפני שמוציא ש"ז לבטלה. הנה הגידו ולא כחשו בחומר איסור זה, בחומר העונש האוחז באמה, ואיך יהיו מקילים בענין זה חס ושלום, שהוא הוצאת ש"ז לבטלה.

ומזה תראה, כי כל דברי חכמים באמת ובמשפט התורה, כי זה ראוי להחמיר מצד הדין והחכמה. כי מי שמבין דברים אלו, אשר רמזו חכמים בחכמתם גודל החטא הזה, כי לדעת רבי אליעזר הוא כאילו הביא מבול לעולם. רוצה לומר, כי אין ספק שמי שמשחית

הזרע, הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה. וכדי שלא יעלה על דעתך, כי אחר שאינו תולדה שלימה נבראת שיצאה לפעל, אין חשוב זה השחתה והפסד. ועל זה אמר 'כאילו הביא מבול לעולם', שהוא השחתה גמורה. שהמשחית זרעו* מבטל התחלת הויה, וזהו* הפסד גמור. ואינו דומה לשאר הפסד, כי המבטל הויה שהיא נמצא כבר, רק שלא הניח לה המשך הויה, אין מבטל עצם הויה לגמרי מן העולם, עד שלא יהיה בעולם שם הויה כלל, רק שמקצר המשך מציאתה, ואין זה כל כך, כאשר אין כאן בטול התחלת הויה, כי היה כאן הויה, רק שמבטל המשך מציאתה. אבל מי שמשחית הזרע, מצד אשר מבטל התחלת הויה, דבר זה נקרא כאילו הביא מבול לעולם. שהמבול היה השחתת המציאות, שלא יהיה נמצא המציאות, והיה בטול הויה לגמרי בדור המבול, וכדכתיב בקרא (ר' בראשית ו, ז) "אמחה את האדם מעל פני האדמה כי נחמתי אשר עשיתיו". כי אין ענין המבול רק בטול שורש הויה מתחלתה, עד שהיה בטל התחלת הויה, כמו זה שמפסיד הזרע עד שלא יהיה כאן התחלת הויה, ועיקר שורש הויה.

כלל הדבר, כי מי שהורג את האדם, לא היה גובר בזה על התחלת ההויה, רק שהיה גובר על המשך ההויה, ולא על התחלת הויה. אבל מי שמשחית זרעו, לכן נקרא השחתה*, כי כל השחתה הוא מתחלת ההויה, וזהו בעצמו שמביא מבול לעולם, שהמבול לא היה רק לעקור ההויה, שלא יהיה נמצא שום הויה, ולא היה שום הויה נוהג במבול, והבן זה. וכאשר* ידעו החטא הגדול הזה, שהמשחית זרע הוא חוטא במה שמשחית ומבטל שורש ההויה. כי אין האדם והבהמה שוים, והאדם הוא עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו, והוא המשחית זרעו, הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו*, שהאדם יחיד בתחתונים, והרי יש בזה* חומר גדול ועונש מופלא מאוד במה שהוא מבטל התחלת ההויה, ולכך הוא כאילו הביא מבול לעולם.

ועוד יש לך להבין דברי חכמה, כי הזרע בו קשור כח נפשי אשר יוצא אל הפעל, הוא יצירת הולד, ולכך אמר שם (נדה יג.) שהוא כאילו שופך נפש. ואין הכח הזה כח פרטי, כי ההורג נפש הרי הרג נפש זה, שהוא נפש פרטי, ואין זה שייך בכח שהוא קשור בזרע, ולא שייך בזה פרטית. ולכך המשחית זרע כאילו היה מביא מבול לעולם, שהמבול הוא הכלל, ואין בו פרטית, וכן המשחית זרע, שקשור בו כח ההויה, ואין פרטי, הוא כאילו הביא מבול. ויש לך להבין עומק הדבר הזה, כי כאשר הוא אדם נברא, אז הנפש יש לו חבור ודביקות* אל הגוף, ובשביל כך הוא אדם פרטי זה, ואם נהרג, אינו נחשב מבול לעולם. אבל הזרע קשור בו כח הזרע, ואין כאן חבור גמור, רק שקשור בו כח הויה. ואין זה נחשב פרטי, רק כח הויה, ולפיכך נחשב כללי, והוא כאילו מביא מבול לעולם,

שהוא בטול כללי. ואם כן איך יהיה עולה על דעת בן אדם שיהיו מקילים בדבר זה. ועוד* האריכו לשם (נדה יג.) גודל עונש זה, שנחשב כאילו עובד עבודה זרה, וכאלו הורג הנפש. ואין להאריך בדבר, שהוא מבואר בדבריהם, ובארנו זה יותר במקום אחר. אמנם אם קשה בעיניהם מה שהם מתירים החיבור שלא כדרכו, הנה דבר זה כבר בארנו (ד"ה פרק ב'), שלא בא להתיר רק תשמיש, והתשמיש נקרא הערה בלבד, דהוא נשיקת אבר לפי המפרשים, כמו שאמרנו, ולא דברו כלל מהוצאת ש"ז לבטלה.

וכדי שתדע שכל דברי חכמים הם בחכמה עמוקה מאוד, כדי להסיר לזות שפתים ועקשות מדברי חכמים, אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים, אשר כל חכמי לב לא ידעו ולא השיגו אחד מדבריהם האלו, אף הקל, כל שכן בדברים אשר הם עמוקים, נפרש דבר מעט, באולי יתנו הודאה. בפרק ד' מיתות (סנהדרין נח:) סבירא לרבי אלעזר בשם רבי חנינא, בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה, חייב מיתה. ואף על גב דרבא פליג התם, לא פליג רק משום סברא זאת דלא מצאנו דבר שמותר לישראל ואסור לבן נח. מכל מקום קודם שהותר לישראל, דהיינו קודם שנתנה התורה לישראל, היה דבר זה אסור בבן נח, ובישראל דבר זה מותר. ודבר זה הוא פלא גדול, כי לא בא על ישראל להקל, רק להחמיר. אבל פירוש זה, כי קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה. ודבר זה, כי האיש והאשה יש בחבורם שני פנים; האחד, הוא החבור לפריה ורביה, כמו שהוא בחבור כל הבעלי חיים, שחבור שלהם הוא בשביל פריה ורביה, כי "לא תוהו בראה רק לשבת יצרה" (ר' ישעיה מה, יח), ובודאי דבר זה החבור כדרכה. הבחינה השניה מצד כי האיש הוא כמו צורה לאשה, ומצד הזה יש להם חבור ביחד. והאדם שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם. ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה. וזהו בחינה שניה, כי חבורם ביחד הוא השלמת האדם, והחבור הזה בכל עניין שהוא נקרא חבור, בין כדרכה ובין שלא כדרכה.

ודעת רבי חנינא, כי אצל בן נח אין ראוי רק כדרכה, מפני שאין להם מדריגת הצורה, כי מדריגת הצורה אינו רק לישראל וכמו שהארכנו בדבר זה בחבור גבורת השם (פ"ד), עיין שם ותמצא מבואר, כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל (יבמות סא.) אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם*. ולפיכך אין חבור איש ואשה מצד בחינה זאת, שיהיה האיש כמו צורה לאשה, כי אין מדריגת האומות כך. ולפיכך חבור שלהם כמו כל שאר נבראים, שהם מתחברים ביחד לפריה ורביה. אבל

ישראל שיש להם מדריגת הצורה, וחבור איש ואשה מצד שהאיש כמו צורה לאשה, ומצד הזה החבור. ואין החבור אצל האומות רק דוקא כדרכה, משום פריה ורביה, כמו בהמה וחיה. רק אצל ישראל חבור שלהם חבור חומר וצורה, ולפיכך בכל ענין, בין כדרכה ובין שלא כדרכה, הוא חבור חומר לצורה, אף שלא כדרכה. ומי שמבין המשל שהביא רבי לראיה על זה (נדרים כ:), שאמר משל למי שלוקח בשר מן הטבח, אכלו צלי, שלוק, מבושל, בכל עניין שירצה. וביאור זה, כי אחר שהאיש נחשב כמו צורה לאשה, הכל הוא ממנו, ובכל ענין אשר הוא* משמש עמה מותר לו. וכל זה מצד שהאיש נחשב צורה אל האשה ויש לצורה חבור אל הדבר שהוא נחשב צורה לו, ואינו תולה בפריה ורביה. ולכך הותר לישראל ואסור לבן נח. וכיון שהוא מותר לישראל, מותר גם כן לבני נח, שלא מצינו דבר שמותר לישראל ואסור לבני נח. ודי בזה למי שמבין דברי חכמה ותבונה.

ועוד יש לך להבין עניין אלו שני חבורים, האחד הוא כדרכה, והאחד שלא כדרכה. וכבר אמרנו כי חבור איש ואשה הוא חבור חומר וצורה, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות. וחבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים, האחד הוא חבור צורה בחומר וצורה מוטבעת בחומר, והשני הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת. וכנגד זה הם שני חבורים; החבור האחד כדרכה, וזהו חבור גמור, עד שהצורה דבוק לגמרי בחומר. והשני, חבור הצורה הנבדלת, ואין זה כמו חבור צורה בחומר מוטבעת בו* לגמרי.

ולכך אמר רבי חנינא (סנהדרין נח:) בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה. מפני שאין לבני נח מדריגה זאת שיש להם מעלת הצורה הנבדלת, רק חבור שלהם הוא חבור צורה לחומר שהוא מוטבע לו. ולכך אם בא בן נח על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, שאין זה חבור הראוי, וכאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו. אבל ישראל אשר יש להם מעלת הצורה הנבדלת, גם חבור זה הוא כראוי וכסדר, כי אין הצורה הנבדלת מוטבע בחומר לגמרי, רק שיש לצורה חבור אל החומר, ואינה מוטבע בו. ועתה יש לך להבין המשל שהביא (נדרים כ:), משל למי שלוקח בשר מן הטבח, אכלו צלי, שלוק, מבושל. כלומר, בשביל שלקחו ונתן מעות שלו בו*, מה שלוקח הוא תחת רשותו, ויכול לאכול אותו כמו שירצה, הן שלוק, הן צלי. וכך האיש שיש לו מעלת הצורה הנבדלת, עד שהאשה שהיא נמשלת כחומר, והיא תחת רשותו לגמרי. ואינו כמו הצורה שהיא מוטבעת בו, כי אז הרי הוא כמותה, ומצד הזה צריך שיהיה החבור כדרכה. אבל חבור

צורה הנבדלת, בשביל שהצורה נבדלת מן החומר, והוא תחת רשות הצורה, והחבור הזה הוא בכל עניין, אף אם אינו עומד בו ומוטבע בו. ואלו דברים מופלגים בחכמה מאוד. **ומעתה נתבארו** דברי חכמים, שכאשר האדם ישכיל בהם ישמח לבו בדברים כאלו, המורים על הפלגת החכמה. ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו. ומדבר זה תדע, בכל מקום שתמצא דבר כזה שהוא רחוק משכל האנושי, אין זה רק בשביל שדבריהם היו על פי דרכי התורה, שהוא השכל האלקי, אשר הוא למעלה משכל האנושי. והשם יתברך יכפר בעדנו, כי נכנסנו לבאר דברים שהם נפלאים. וכל זה מפני כי באו בכתב דברים אלו, אשר קראו תגר על דברים כמו אלו.

ובפרק הנזקין (גיטין ס.), רבי יוחנן וריש לקיש הוו מעיינו בספר אגדתא בשבת. ומקשה, והא לא נתן לכתוב. ומתרץ, משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך", עד כאן. כלומר כאשר הוא הזמן והעת ראוי לזה, כמו בדורות אלו שיש לחוש לשכחה, והנה "העת לעשות לה' הפרו תורתך" אף דבר שאסור, כמו לכתוב האגדות, התירו זה. וקשה לי, וכי בשביל איסור אחד, שאסור לכתוב תורה שבעל פה (גיטין ס:), הפירו כל התורה, שאמר "הפרו תורתך". אבל נראה לומר, כי דבר זה שכתבו האגדות, בני אדם שאינם מבינים אותם לעומקם, ושהם דברי חכמה עמוקה, הם קוראים תגר על החכמים. ודבר זה בוודאי בטול כל התורה, כאשר החכמים שהם עמודי התורה, ועליהם הכל נבנה, קוראים עליהם תגר. ולכך מטעם זה אסרה תורה לכתוב תורה שבעל פה, כי תורה שבעל פה נמסר לחכמים, ואם היו כתובין, היו חולקים בני אדם עליהם, כאשר עושים. ודבר זה אין ראוי לחכמים, כי "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה). וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם. אבל תורה שבכתב שנמסר למשה, על זה אין חולקין. ודי בזה.

משנה י

במסכת פסחים (נד.), אמר רבי יוסי ב' דברים עלו במחשבה לבראות [ב]ערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת. ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה, ונטל ב' אבנים וטחנן זו בזו*, ויצא מהן אור. והביא ב' בהמות, והרכיב זו על זו, ויצא מהן פרד, עד כאן. גם בזה לא ידעתי על מה ולמה* הם מליזים. ואפשר על מה שאמרו שעלה במחשבה להברא ולא נברא, ודבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב (ר' במדבר כג, יט) "כי לא איש אל ויתנחם". ועוד, מה שאומרים כי האדם נטל שתי בהמות והרכיב זו על זו ויצא מהם פרד, וזה נראה להם ערוה וגנות להרכיב ב' מינין.

ותשובת שאלה, דע כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע. וכאשר השם יתברך ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים, והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר. כמו דבר זה שנבראו הבהמות, והרכבתם להתחבר בהמה אל בהמה, וזהו הרכבה. ומכל מקום יש עוד הרכבה, הם הרכבת שני מינין יחד, וזהו הרכבה עוד יותר. ומפני שאין הרכבה זאת היא לפי הטבע לגמרי, שהרי הם מינים מחולקים, לא יצאת הרכבה זאת אל הפעל בששת ימי בראשית, שנבראו הדברים הטבעיים. ועל זה אמר שם, שעלו במחשבה לבראת דבר זה בששת ימי בראשית, שהיה זה בכח, והאדם שהוא מוציא אל הפעל הדברים אף שאינם לפי הטבע, הוציא דבר זה לפעל. ומכל מקום, כיון שהוא קצת דבר טבעי, והיה בכח להיות נעשה, שייך על זה לומר שעלה במחשבה להיות נברא.

והפך זה מה שהביא שתי אבנים וטחנן זה בזה, ויצא מהם האש. דבר זה הפך ההרכבה, כי כמו שהרכבה אין בה פשיטות, רק הרכבה, כך מה שיצא האור מן שתי אבנים היה דבר נבדל פשוט, כי האור אינו דבר גשמי. ולפיכך הרכבת שתי מינין להוציא הפרד, ולהוציא האור שהוא אינו גשמי, זה הפך זה. ושניהם היו בכח בששת ימי בראשית, ויצאו לפעל על ידי האדם. כי האור הזה שהוא דבר שאינו כל כך גשמי, יצא לפעל במוצאי שבת. ודבר זה בודאי הוא שלימות אל העולם, כאשר האור הוא מעלה אל העולם, כמו שאמרנו. ולכן מברכין עליו במוצאי שבת, כי הברכה הוא אל השם יתברך שהוסיף שלימות העולם. ולכך אין מברכים על הדברים שנבראו בששת ימי בראשית, רק אור* האש, שהוא (-עליו-) [שלימות] העולם, כמו שאמרנו, לכך מברכין עליו. ונעשה דבר זה על ידי האדם, שהוא על הטבע. שכמו שהיה כח הטבע פועל בגזירת השם יתברך, והיה כח הטבע פועל בששת ימי ראשית מה שראוי אל הטבע, כך האדם מצד השכל אשר בו, שהוא על הטבע, ופעולתו דבר שאינו טבעי, ואין פעולתו אותן דברים המיוחדים אל הטבע. וכמו שהאדם בעצמו הוא בכח, ויוצא* שכלו אל הפעל, כך* אלו שני דברים גם כן היו יוצאים אל הפעל על ידי האדם. ולפיכך אמר כי שני דברים עלו במחשבה לבראות, כי על ידי המחשבה היו בכח. ואמר כי במוצאי שבת נתן בינה באדם וכו', ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי בריאות אלו שני דברים, עד שהיו בפעל, היה זה על ידי אדם שהוא שכלי, והוא על הטבע, ועל ידו היו יוצאים לפעל. כי כך ראוי אל אלו ב' הדברים, מפני שאינם טבעיים לגמרי.

ויש לך להבין, כי אלו ב' דברים הם מחולקים הפכים; כי הפרד שנולד משני מינין, וזה הרכבה גמורה, כי אינם רק שני מינים מחולקים, וחבור שלהם הוא הרכבה גמורה

ביותר. והאש היוצא מן אבנים הוא הפך זה, שהוא פשוט לגמרי, כי הוא נבדל מן הגשמי, כמו כל דבר שהוא אור אינו גשמי, רק נבדל מן הגשמי. אף כי בודאי כי אש היסודי נברא בששת ימי בראשית, הרי חלוק יש בין אש היסודי ובין אש הזה, כמו שבארו החוקרים, כי האש היסודי אינו שורף, ואילו האש הזה הוא שורף. ועוד, כי אש היסודי אינו אדום, ואילו היה אדום היה נראה בלילה. ומפני כי האש שהוא אצלנו יוצא מן הגשם, לכך הוא נבדל ממנו. ולפיכך האש הזה שהוא אצלינו, והוא מאיר, נבדל מן הגשמי, והוא פשוט. והפך זה חבור שני מינין, שהם הסוס והחמור, והוא הרכבה יתירה. ושניהם לא יצאו אל הפעל בטבע*.

ואולי יקשה, כי האור שהוא נבדל מן הגשם, ראוי שיצא אל הפעל על ידי אדם שהוא שכלי, נבדל מן הגשם. אבל הדבר שהוא הרכבה ביותר, מה שייך לזה יותר האדם. כי אין דבר זה שום קושיא, שהרכבה הזאת שהוא משני מינין, ואין ראוי שיהיה זה לפי הטבע, היה זה על ידי האדם שהוא על הטבע. וגם הוא ראוי לזה, כאשר תבין ותעמיק בזה. ומפני כי האור הזה הוא על הדברים הטבעיים, לכך הוא השלמת העולם, אשר היה יוצא לפעל על ידי האדם שהוא על הטבע. ותדע כי האור הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל. ולכך מברכין עליו במוצאי שבת, כי האור הזה הוא השלמה אל האדם להוציא אל הפעל ראות שלו. ובמוצאי שבת שכבר הושלם הכל, יש לברך על האור שהוא השלמת האדם, שמשלים ומוציא ראות שלו אל הפעל, עד שהכל שלם. ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה. ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר.

וכלל הדבר, שבאו לגלות כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים. אבל דברים* שהוא על הטבע, בששת ימי* בראשית היו בכח, ועל ידי האדם, שהוא שכלי והוא על הטבע, היו יוצאים לפעל. כמו האור שיצא מן האבנים, ופעל זה ראוי לאדם שהוא על הטבע, ועל ידו היה השלמה הזאת, הוא האור שמוציא ראות אדם אל הפעל. והרכבת שני מינין מחולקים. ומה שהם תמהים על הרכבת שני מינין, בודאי לפי התורה שנתן הקב"ה לישראל הדבר הוא אסור משום כלאים (ויקרא יט, יט). אבל אדם הראשון היה עושה דבר זה, כי הדבר הזה ראוי שיהיה בעולם, עד שיהיה נשלם העולם. ואף כי לפי התורה שנתן השם יתברך דבר זה אסור מפני שהוא כלאים, דרך התורה לבד. וכמה מינים שנברא בעולם והתורה אסרם באכילה, ועם כל זה נבראו בעולם, שבהם יושלם העולם. ואין איסור כלאים משום ערוה וזנות, שהרי אסרה התורה אף להנהיג אותם

ביחד, ומזה תראה כי איסור כלאים הוא משום שאין לחבר המינים המחולקים יחד, וזה דרך התורה. וכבר אמרנו דרך התורה בלבד, והשלמת העולם לבד. ומפני שהבינו כי דבר זה שהוא חבור שני מינים מחולקים הוא מעשה ערוה וזנות, לכך היו מתלוננים בזה. וטעות הוא, ולכך אין כאן שום תמיה כלל. ומפני* כי השם יתברך השלים את העולם כל אשר בכח להיות, והרי הפרד הזה גם כן בכח להיות נברא, ולכך לא היה העולם חסר מזה, ויצא לפעל על ידי האדם, שכך ראוי להיות, ודי בזה.

משנה יא

בפרק הבא על יבמתו (יבמות סב:), תנו רבנן, האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיה נח, ט) "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני". גם זה מצאתי בכלל תלונתם, כי נראה להם דבר זה קצת ערוה כאשר מזדווג לקרובים. ואם היה חס ושלום שום גנאי ואיסור בעניין זה, הרי עמרם נשא יוכבד דודתו, ויצאו ממנו משה ואהרן ומרים, עמודי כל העולם. רק כי איסור ערוה הם לפי התורה, אבל כאשר לא נתנה תורה, אין כאן איסור. ואדרבא, הדעת נותן לקרב ולא לרחק, והרי יעקב נשא שתי אחיות (בראשית כט, טז-ל). ומה שאסרה התורה כל עריות הכתובות בתורה, הם חוק, כמו שאר חקים שבתורה. אבל כאשר אין איסור מן התורה, כמו בת אחותו שלא אסרה התורה, וכיון שלא אסרה, אדרבא, הקירוב אל קרוביו הוא הגון וטוב, ואין טוב יותר מזה.

וזה שאמרו 'האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר "אז תקרא וה' יענה וגו'". ורוצה לומר, כי יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חבור אליו. כי השכנים - האדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר (משלי כז, י) "טוב שכן קרוב מאח רחוק". ויש לאדם חבור אל קרוביו, שהם בשר ודם שלו. וכן יש לאדם קרוב וחבור אל עמו, ועל זה אמר 'המלוה סלע לעני בשעת דחקו, דכתיב (שמות כב, כד) "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך", רוצה לומר שהעני שהוא עמו יש לו לקרבו ולהלות לו. וכן כאשר נושא בת אחותו, הרי* זה הקירוב הגמור, שהרי האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב (בראשית ב, כד) "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

וזכר סדר הקירוב; מתחלה אמר 'האוהב את שכניו', ואין האהבה רק בנפשו, ואין זה קירוב בפעל המעשה, רק אהבה בלבד. ואחר כך 'והמקרב את קרוביו' אליו, וזהו בודאי קירוב, והוא יותר קירוב. ואחר כך אמר 'והנושא בת אחותו', והוא קירוב עוד יותר, כי אשתו כגופו (ברכות כד.). ויותר מהכל, כאשר מלוה לעני בשעת דוחקו, שדבר זה הוא

חסרון כיס אליו, והוא מחסר עצמו ומלוה לאחר, דבר זה הוא חבור גמור, כאילו נחשבים אדם אחד לגמרי, והדברים [האלו] יש לך להבין מאוד.

ולפיכך נאמר עליו (ישעיה נח, ט) "אז תקרא וה' יענה וגו'". וזה מפני שכתוב גם כן (דברים ד, ז) "ומי [גוי] גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו. ולפיכך אדם כמו זה, שהוא מקרב את אשר קרובים אליו, כן השם יתברך לישראל*, אשר נקראו "עם קרובו" (תהלים קמח, יד), מקרב אותם ושומע תפילתם. ודבר זה מבואר. והארכנו בזה לבאר לך, כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ, כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו.

באר ג

משנה א

הבאר השלישי מים מתוקים. טעם ערב מנופת מפיקים. תאוה לעינים, וללבות חשוקים. זכים וצרופים שבעתיים מזוקקים. טובים להשכיל*, והדעת מחזקים. נחמדים למראה מיין עתיקים. משמחים אלקים ואנשים צדיקים.

התלונה השלישית, מה שהם מליזים על מדרשי חכמים, שנראים רחוקים מפשט הכתוב, ודבר זה עיקר התלמוד. וגם בזה נכלל מה שאומרים דברי חכמים יצאו מדקדוק הלשון בכמה מקומות, ובזה מטילים מום בקדושי עליון כאילו לא ידעו דקדוק הלשון. ודבר זה נברר בראיות ברורות* כי כל דבריהם הם דברים ברורים, והם עיקר פשט הכתוב. רק אשר לא יבינו דבריהם מפני שלא נתנו לב להבין, לא עמדו על דבריהם. כי דבריהם צריכים ביאור וחכמה, וכל דבר, קטון* או גדול, צריך לב להתבונן בו מאוד. ומפני שלא נתנו לב בדבריהם אמרו כך. ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם, כי איך אפשר לפרש כל הדברים האלה, שהם עיקר דבריהם. רק נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים, וכאילו הם דברים נאמרו בדרך בני אדם המדברים דרך צחות הלשון, ואינם בכלל דברי תורה. ואין הדבר כך, רק הם עיקר פירוש התורה.

פרק קמא* דכתובות (ה.), דרש בר קפרא, מאי דכתיב (דברים כג, יד) "ויתד תהיה לך על אזנך", אל תקרא "אזניך", אלא 'אזנך', שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו לתוך אזניו. והיינו דאמר רבי אלעזר, מפני מה אצבעותיו של אדם משופעות כיתידות.

מאי טעמא, אילימא משום דמתחלקים, כל חד וחד למילתא עביד. דאמר מר, זו זרת, וזו קמיצה, זו אמה, זו אצבע, זו גודל. אלא מאי טעמא משופעות כיתידות, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו לתוך אזנו. תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה אוזן כולו קשה, והאליה רכה, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון, יכוף האליה לתוכו, עד כאן.

ורבים יתמהו על המאמר זה, שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות* יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך. ויותר קשה בסבה שנתנו, שלכך האצבע משופע שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון וכו', שהסבה הזאת נראה רחוק לאדם. וכן מה שהאליה של האוזן הוא רכה בשביל שיכוף האליה לתוך האוזן אם ישמע אדם דבר שאינו הגון, כל זה אינו נכנס לאדם לאזנו.

אמנם כאשר תחפש בדבריהם תמצא כי כל דבריהם חכמה. וזה כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה. ומפני שהיתד הוא תקוע בדבר שנכנס בו, וסותם אותו, כתיב "ויתד תהיה לך על אזנך". ולמה כתב כך, ולא היה לו לכתוב רק 'ויתד יהיה לך', ובודאי יודע אני שהיתד הוא תקוע בדבר. אלא שבא ללמדך כי צריך האדם סתימה על המקבל, הוא אוזן גם כן, שלא יכנוס בו ענין גנאי וגנות. ואף על גב כי בתורה לא כתיב 'אזנך', רק "אזניך", מכל מקום כתב לשון נופל על לשון. כי מפני שהפרשה הזאת מדברת "ויתד תהיה לך על אזנך", אשר היתד נכנס בנקב וסותם המקבל, והוא יהיה מוכן לעשות בור ולכסות הגנות, הוא הצואה. וכך ראוי שיהיה לך סתימה על המקבל, שהוא האוזן, שלא יקבל גנות של דבור נבלה. ולכך כתיב לשון "אזנך", והוי ליה די לכתוב 'ויתד תהיה לך'. רק מפני שהאדם צריך לעשות סתימה לאוזן שלא ישמע דבר גנאי, וכאן מדבר גם שיסתום עד שלא יהיה כאן גנאי וגנות, כתב לשון זה "ויתד תהיה לך על אזנך". ודבר זה מבואר, ואין זה פירוש רחוק, אבל הוא קרוב וטוב, אין ספק שרמזה זה התורה ברמז לשון* שאמרה "ויתד תהיה לך על אזנך", ורמזה זה כמו שאמרנו למעלה. ותדקדק בדבר זה ותמצא דבר מופלג מאוד.

אמנם מה שאמר שלכך אצבעות של אדם משופעות, שאם ישמע האדם דבר שאינו הגון וכו', אין זה טעם רחוק כלל. כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים (בראשית א, כז), וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאם לא כן, שהיה בצורתו חסרון, אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך אין ראוי שימצא חסרון בצורתו כלל, כמו שהעידו הכל על הבריאה השלימה הזאת. ואין ספק שדבר שיש לו פתיחה כשירצה, הוא טוב יותר, כמו שיש לעינים, ולפיו, ולשאר אבריו, אשר משמש בהם פתיחה כשירצה, והסתימה

כשהוא צריך לו ורוצה בו, וזהו שלימות הבריאה. אמנם האוזן היא עומדת פתוחה* יותר מכל שאר אברים, ואי אפשר לסתום, אף בשעה שהוא צריך לו הסתימה בשביל שלא ישמע דבר שאין ראוי לקבל. ודבר זה אינו שלם בעצמו, ויהיה לפי זה צלם אלקים חסר. וכדי להשלים הבריאה נבראו אצבעות היד משופעות, שאם צריך אליו הסתימה, שישמש לזה האצבע.

אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי טבע דברים טבעיים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום. אבל דבר זה הוא, מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד, כמו שהתבאר למעלה. ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה, כי יהיו שני הפכים בנושא אחד. ואמנם יש לו סתימה חוץ מן הכלי, עד שהוא כמו צמיד פתיל עליו. ולפיכך האוזן שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין בו* סתימה בעצמו. והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד.

ומפני כי הוקשה לתנא דבי רבי ישמעאל, כי אין ראוי שיהיה עצם האוזן חסר סתימה, דסוף סוף האוזן בעצמו חסר, ולכך אמר שנברא לאוזן אליה שהיא רכה, שאם ישמע דבר שאינו הגון, יכוף האליה לתוך אזנו. והרי עתה תקון חסרונו באוזן עצמו. ועוד, כי אם יניח אצבעו בתוך אזנו, יהיה מטנף אצבעותיו בצואה שבאוזן, ולכך נברא לו האליה. ומפני כי האליה אינו נשאר באוזן, נבראו אצבעות ידיו משופעות שיניח אצבעו על האליה ובזה נשאר סתום, ומעתה הוא בשלימות לגמרי; כי האוזן שהוא משמש לקבלה, אין ראוי שיהיה בו סתימה. ומצד שהפתיחה הוא חסר, ראוי שיהיה השלימות בעצמו, שלא יהיה חסר בעצמו באוזן, ובזה הסתימה שלא באוזן עצמו. ובשביל שאין האליה נשאר בו, ואין זה סתימה, הרי מצד הזה הוא פתוח. רק אצבעות ידיו משופעות, שיניח אצבעו על האליה, ונשאר סתום.

ובזה הוא דומה לגמרי לפתח הבית, שיש לו דלת, ואין הדלת נשאר סגור, כי הדלת משמש לפתיחה, והוא מניח דבר, כמו עץ, שמעכב את הדלת, שלא יהיה נפתח מעצמו. וכבר בארנו במקום אחר כי האוזן באדם דומה לדלת הבית, ולכך העבד נרצע באזנו ובדלת* (שמות כא, ו), כי האוזן והדלת שוים, והדברים האלו אין כאן מקומם. והנה בזה נתנו טעם אמיתי לצורת האדם מאוד, כאשר ישכיל האדם באלו דברים ימצא אותם נכונים אמיתיים. ולא יהא קל בעיניך דבר זה, כי על כל פנים צריך אל האוזן סתימה, כי הפתיחה לגמרי אינו ראוי, והם עיינו בענין הצורה של אדם עד שצורתו שלימה בלי חסרון. וראוי לקבל אלו הדברים באהבה, ואין הדברים רק קרובים מאוד.

משנה ב

בפרק אין עומדין (ברכות לב:) "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" (ישעיה מט, יד). אמר ריש לקיש, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אדם נושא אשה, זוכר מעשה ראשונה, אתה עזבתני ושכחתני. "התשכח אשה עולה" (שם פסוק טו), אמר לה הקב"ה, בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל, ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון, ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים רהטים, ועל כל רהטים ורהטים בראתי בו שלשים קרטים, ועל כל קרטים וקרטים בראתי בו שלשים גסטרא, ועל כל גסטרא וגסטרא שס"ה כוכבים כמנין ימות החמה, וכולם לא בראתי אלא בשבילך, ואת אומרת "עזבתני ושכחתני". "התשכח אשה עולה", אמר לה הקב"ה, כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר. אמרה לפניו, רבונו של עולם, הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי מעשה עגל. אמר לה "גם אלה תשכחנה" (שם). אמרה לפניו, רבונו של עולם, הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי מעשה סיני, אמר לה "ואנכי לא אשכחך" (שם), זה מעשה סיני, עד כאן.

והמאמר הזה נראה הדרש רחוק מאוד מאוד, מה שלא תמצא בכל דבריהם דבר כזה לפרש "עוּלה" בשורק כמו "עוֹלה" בחולם, ו"מֵרַחֵם" מלשון פטר רחם. דע כי פסוק זה קשה בעצמו, שהכתוב אומר "התשכח אשה עולה" לשון יחיד, ואחר כך אמר "גם אלה*" בלשון רבים, והוי ליה למכתב 'גם היא תשכח'. והרד"ק (ישעיה מד, טו) ישב "גם אלה" על נשים דעלמא, מכל מקום לשון הכתוב קשה. ועוד, דלפי עניין הכתוב לא הוי למכתב "התשכח אשה עולה וגו'", וכך הוי למכתב 'גם אשה תשכח עולה מרחם בן בטנה ואנכי לא אשכחך', ולמה לי למכתב "התשכח אשה עולה", כיון שעיקר הכתוב בא להודיע לנו גם כי אשה תשכח עולה, אנכי לא אשכחך. דבלשון זה משמע שאין אשה משכחת עולה. וכן קשה, דלא הוי למכתב רק "ותאמר ציון עזבני ושכחני ה'". וכן כפל לשון "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה".

ולכך פירשו ז"ל, כי הכתוב בא להודיע תשובה לשאלת ישראל, שסוברים שמחמת גודל הגלות השם יתברך* עזב אותם. ולכך אומרים, 'רבונו של עולם, אדם נושא אשה על אשתו [ראשונה], זוכר מעשה ראשונה'. שבשביל שהיא ראשונה אליו, והיא בת זוגו - זיווג ראשון, והוא יותר נגזר אליו. ולפיכך אין ראוי שלא יזכור מעשה ראשונה, מפני שהיא ראשונה אליו. וישראל שהיו ראשונים, והם בודאי יותר בעצם חבור וזיווג אל השם יתברך מכל שאר האומות, כיון שהיו הם ראשונים מכל האומות, כמו כל דבר

שהוא ראשון. ואם כן איך יהיה דבר זה ששכח אותי בגלות. מעתה פירוש הדבר כך; "ותאמר ציון עזבני ה'", ודבר זה לא תמצא בבשר ודם ששוכח אשתו ראשונה, "וה' שכחני" שהוא עשה עמי שלא כדרך העולם, והוא דבר שאין ראוי. ועתה הלשון מדוקדק מאוד, דלא כתב 'עזבני השם ושכחני', מפני שהם שני דברים; האחד - להגדיל* הענין, והשני - הוא התמיה.

והקב"ה השיב לישראל, כי דבר זה אי אפשר שישכח אותם, שלא שייך שכחה בדבר שהוא הכל. כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו. אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות. ולפיכך אין שייך שכחה בזה, כי אם אותם ישכח, אם כן מה יזכור, מאחר שישראל הם הכל, שכל המציאות נבראו בשביל ישראל. כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת. ודבר שהוא הכל אין בזה שכחה, וכל מקום שיפנה הוא לפניו, כי הם הכל. לכך לא שייך שישכח אותם, כי אם כן, מה יזכור. ופירוש הכתוב, שהכתוב מספר דברי ציון שאומר כך, אבל אינו כך. דומה לאדם שאומר לאחר 'ראה זה האדם אומר דברים שאינם', וכן השם יתברך מספר דברי ציון שאומר "עזבני ה' וה' שכחני", וידוע שאין זה כך.

"**התשכח אשה** עולה וגו'" (ישעיה מט, טו). פירוש, כי האשה אינה משכחת את עולה, והוא בנה הקטן אשר גידלה אותו, ומרחם בן בטנה אשר יצא ממנה. וכן ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם "בנים", המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". ונקראו "בני בכורי" (שמות ד, כב), מפני שהם מיוחדים ואין כמותם. כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה, ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו "בני בכורי".

וזה שאמר (ר' שמות ד, כב-כג) "כה אמר ה' בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני". והעבודה הזאת הם הקרבנות, דכתיב באותו ענין (שמות ה, א) "שלח את עמי ויחוגו לי במדבר", ודבר זה הם הקרבנות, שהם חג ה', שכן פירוש "חג" בכל מקום. ורוצה לומר שמפני שהם בניו, ראוים ישראל בפרט להקריב לפניו קרבנות. וזהו כי על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור. וישראל שהם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם, ולכך הם בלבד ראוים להקריב לפניו. ואין שכחה לדבר שהוא קרוב לגמרי.

ושני דברים הזכיר; 'כלום אשכח עולת אילים', כי העולה שהוא כולה כליל אל השם יתברך (ויקרא א, ט), מורה זה הקירוב הגמור אל השם יתברך. 'ופטרי רחמים', הם הבכורים, שהם אל השם יתברך בשביל שאמר "בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני". ומפני שהיה ממאן לשלח, הרג כל בכור במצרים, ובשביל זה צוה להקדיש בכור אדם ובכור בהמה. ולפיכך אמר כלום 'אשכח עולת אילים שהקריבו לפני, ופטרי רחמים'. שכל זה מורה כי ישראל הם בנים אל השם יתברך, והם אומה יחידה, כמו הבכור שהוא יחיד. ובודאי פשט הכתוב "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה", שאין שכחה לזה כיון שהוא בן בטנה, גם ישראל, שהם בנים למקום, אין* שכחה להם. רק שכתב לשון "עולה", ולא כתב 'התשכח אשה בנה ואת בן בטנה', כדי לדרוש לשון 'עוֹלָה' ולשון 'פטרי רחמים', שזה מורה הקירוב הגמור. ומה שאמר 'כלום אשכח עולות שהקריבו לפני במדבר', ולא כל הקרבנות שהקריבו לפני השם יתברך, מפני שבמדבר היה ההקרבה הראשונה, והוא מורה על שישראל הם בניו של הקב"ה. כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר, ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר ואינו בעצם יש בו שכחה, אבל דבר שהוא עצם הדבר אין שכחה בו, ולכך אמר כלום אשכח עצם הדבר מה שישראל הקריבו לפני במדבר.

והשכחה שנאמר כאן, אין הפירוש כמו השכחה שהוא אצל האדם, כי חס ושלום שיהיה נאמר שכחה בו יתברך, אבל השכחה הנאמרת כאן, רצה לומר הסרה וסלוק מאתו, כמו שאמר (ישעיה מט, יד) "ותאמר ציון עזבני ה'", והיינו הסלוק והסרה. ואמר שאין כאן סלוק והסרה, כמו שאמר שאין סלוק לפרי בטן של אדם, שאינו מסולק מן האם לרוב הצירוף והחבור שיש לאם אל בנה. כך אין סלוק ופרוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצירוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים, כמו שהתבאר.

ומפני כי יש לחשוב כי יש הסרה וסלוק לישראל מצד מעשיהם, כי העגל שעשו גורם להם סלוק, שמיד שהוציא אותם ממצרים עשו את העגל. וכמו שהקרבנות שהקריבו במדבר מורה על עצם ישראל, שיש להם חבור אל השם יתברך, כמו שאמרנו, כך העגל שעשו במדבר גם כן מורה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצמם, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה כמו שאמרנו, לא עשו העגל בראשית שלהם שהוציא אותם ממצרים. ודבר זה מורה בוודאי סלוק ופירוד. וכמו שיש להם חבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, גם מעשה העגל מורה סילוק ופירוד מצד עצמם.

ועל זה אמר כי "גם אלה תשכחנה" (ישעיה מט, טו). פירוש "אלה" הוא לשון קשה, כמו שאמרו חכמים בפרק ב' דיבמות (כא.) קשה עונשן של עריות, שכתוב בהם "אלה", "כי תועבת ה' כל עושה אלה" (דברים כה, טז). כי כל לשון "אלה" משמע קושי, דכתיב (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח", שהוא לשון חוזק וקושי. ואמר הכתוב, אף על גב שהעניין הזה שהוא חבור האם אל פרי בטנה הוא ענין חזק וקשה ההסרה, מכל מקום יש הסרה לדבר זה. וזה מפני כי אב ובן הם מחולקים, ולכך יש הסרה אל חבור זה, ושייך בזה שכחה. ואילו לא היה חבור אחר לישראל רק מצד שהם בניו, אף כי הוא דבר קשה וחזק להסיר, היה שכחה לדבר זה, כמו שאמר "גם אלה תשכחנה", כלומר אף שהוא דבר קשה שיהיה לזה שכחה, מכל מקום אפשר שיהיה לזה שכחה. וכן העגל מצד זה יש לו שכחה, כי אפשר היה שלא יעשו ישראל את העגל, וכל דבר שהוא אפשרי, יש לו הסרה כאילו לא היה.

אבל "ואנכי לא אשכחך" (ישעיה מט, טו). ופירוש דבר זה, מה שהוא מצד השם יתברך, שנקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם, דבר זה אין בו שכחה, ואין הסרה לזה. כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב, כמו שאמר (ר' יחזקאל כ, לג) "כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם", כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם. ולפיכך כשבא ליתן תורה לישראל, ובא לגזור עליהם גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו, כמו שהתחיל לומר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", כי אני מלככם ואלוה שלכם, כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם, וכמו שפרשנו, ודבר זה אינו כלל מצד ישראל. כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו. וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו, אפשר שיהיה הסרה וסלוק. אבל דבר זה הוא מצד העלה*, הוא השם יתברך. לכן אין לומר שיהיה בדבר זה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית, וכמו שבארנו דבר זה באריכות גמור בחבור תפארת ישראל. ובודאי לדבר זה אי אפשר שיהיה הסרה לזה.

ולפיכך "אנכי ה' אלקיך" הוא ראשון לכל הדברות, כי דבר זה הוא קודם לכל, כי הוא דבר מחויב, אי אפשר שיהיה רק כך. והרי דבר זה נראה ברור, כי אף שישראל עשו העגל, ועבדו עבודה זרה, בודאי לא היו כופרים ב"אנכי ה' אלקיך". ולפיכך מעשה עגל, אף על גב שעברו דבור "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), דבר זה יש שכחה אליו, כי העגל הוא מצד העובדים. ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב "אנכי ה' אלקיך", לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על

כרחך ועל אפך. אבל בדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר "לא יהיה לך", וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל. ולכך מעשה העגל יש לו שכחה. והבן הדברים האלו מאוד.
ומעתה כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן, ותבין קצת מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב, ישתומם לבך על מראה הלזה, איך פירשו הכתוב בעומק מאוד, והוא פירוש הכתוב באמת ובדקדוק מאוד מאוד. כי במה שאמר (ישעיה מט, טו) "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה" רמז הכתוב שקשה השכחה והסרה אל החבור שיש לישראל במה שהם בנים, ורמז אותו בלשון נופל על לשון. וכן מה שאמר "גם אלה תשכחנה" (שם), שבא לומר שיש הסרה ושכחה מצד ישראל המקבלים, אף על גב שהוא קשה. וכן יש הסרה אל הפחיתות שיש לישראל, כי דבר זה גם כן מצד עצמם, שהוא מעשה העגל. ורמז אותו בלשון "אלה"* חטא ישראל שעשו להם העגל, שהוא עבודה זרה, שהוא חטא קשה, וזהו "אלה אלהיך ישראל" (שמות לב, ד), כמו שידוע למי שמבין דברי חכמה, הכל בענין עמוק מאוד. וכן מה שאמר "ואנכי לא אשכחך" (ישעיה מד, טו), שזה הדבר הוא עיקר מה שאין שכחה והסרה לישראל, במה שהוא יתברך אלקי ישראל בפרט. לדבר זה אין שכחה, כי דבר זה הוא מצד השם יתברך, ודבר שהוא מצד השם יתברך אין הסרה וסלוק.
וכל איש חכם ונבון, יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד, ואיש אשר הוא זר מדברי חכמה, יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב, וגם דבריהם אינם נראים לו. ואין זה דבר חדש, כי גם בתורה ובכל המקרא הוא כך, כי האדם אשר הוא זר מדברי חכמה, נראה לו בתורה קצת דברים רחוקים. אך האיש המשכיל יאמר כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק - הוא ממנו. וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כלם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו. שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד, עד עומק הכתוב. ואף כי לפעמים ימצא זה דורש בעניין זה, וזה בעניין אחר, דבר זה אינו קושיא כי בודאי צורת הפשט הוא אחד, אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד. וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם, הוא אחד בעצמו כאשר הוא נגלה לעין כל, וכאשר יבחן כל דבר על אמיתת ענינו ומהותו, ימצא בו דברים וענינים הרבה, וכולם הם אמת ברור. ולפיכך כאשר הם* בחנו אמיתת הכתוב, ימצאו* דברים הרבה מתחלפים, וענינים שונים כפי הענין, והכל הוא אמת. רק מי שאינו עומד על דבריהם, נראה לו הדבר זר.

ובדבר* זה יש להוכיח קצת מן הרבנים, שיקראו 'דרשה' על מה שאומרים על המאמר מדברי חכמים, יהיה מכוין האומר לזה, או לא כוון האומר אותו, רק שרוצה הדורש לחבר דברים חדשים. וכל אשר הוא זר, הוא יותר חביב ומקובל ומרוצה להם. ותולים עצמם במדרשי חכמים, שנראים רחוקים מאוד. חלילה חלילה*, כי כשלו ונפלו. כי אין עניין הדרשה כך, רק נקרא 'דרשה' מפני שהוא דרישת וחקירת הכתוב, כאשר היה מקובל להם לדרוש התורה בי"ג מדות, לא חסרו ולא הוסיפו כלל. אבל דרשה של דברי תהו, חס ושלום, אין זה רק שחסרו הבנתם ועומק דבריהם, כמו שאמרנו. ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול.

שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות, לפי עומק החכמה שבהם. ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק, ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם.

משנה ג

ועתה ראה בפרק קמא דחולין (ו.) אמר שם (משלי כג, א-ב) "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה", פשטיה דקרא במאי כתיב, ואמר שם בתלמיד היושב לפני רבו. דתניא, רבי חייא אומר, אם יודע תלמיד ברבו* שיכול לו להחזיר לו טעם, בין. ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך'. 'אם בעל נפש אתה' פרוש ממנו, עד כאן.

והדברים האלו בתחלת הדעת הם רחוקים מאוד, שיהיה פירושו 'אם יודע תלמיד ברבו שיכול להחזיר לו תשובה בין, ואם לאו וכו", ובזה נותנים פירוד בין הדבקים, כי "בין תבין את אשר לפניך" הוא דבר אחד, והם מחלקים אותו. אמנם רבותינו ז"ל אומרים, שהכתוב רוצה לומר כאשר יקרב האדם אל המושל, ויהיה אוכל עמו לחם, יהיה נזהר שלא יכווה בגחלתו בשביל הקרוב היותר. וזהו "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את

אשר לפניך", כלומר שתבין את אשר לפניך, שלא תהיה נכוה בשביל זה. ודעת חז"ל, שהכתוב אינו מדבר במושל שהוא מלך, או כל מושל, שהרי הכתוב אמר "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה". וכי מה סכנה יש בזה כל כך שיאמר "ושמת סכין בלועך" אם אוכל עם מושל אחד*. ולפיכך פרשו ז"ל פשט הכתוב, כאשר יתקרב אל האנשים שהם בעלי מעלה וחכמה, ועקיצתן עקיצת נחש ושרף לפי קדושתן. וקרא התלמיד "כי תשב ללחום", על דרך הכתוב (משלי ט, ה) "לכו לחמו בלחמי וגו'". וכאשר ילמד לפני האדם שהוא בעל חכמה ותורה, יזהר שלא יכוה בגחלתו לבייש את רבו, אם לא ישיב לו רבו תשובה על שאלתו כהוגן. ועל זה אמר "בין תבין את אשר לפניך", שלא יהיה נכוה. והלשון "בין תבין את אשר לפניך" משמע שידקדק מאוד שלא יכוה, כי לפעמים ילמד ממנו, ולפעמים לא ילמד. כאילו אמר שיבין מתי ילמוד, וזהו "בין תבין את אשר לפניך". והרי בלשון "בין תבין" נזכר שילמד לפעמים, ולפעמים לא ילמד. ולכך חלקו הכתוב; אם יוכל להחזיר לו תשובה - "בין", ואם לאו - "יבין את אשר לפניו", ולא ילמד. "ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה", אף על גב שאתה מתאוה לתורה וחכמה מאוד מאוד, וחפץ לבקש ולשאול איזה דברים בתורה, יעמוד על נפשו, כי העונש עצום מאוד מאוד. הרי פשט הכתוב הוא נכון מאוד.

בפרק המוכר את הספינה (ב"ב עח:) אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מאי דכתיב (במדבר כא, כז) "על כן יאמרו המושלים באו חשבון וגו'". "המושלים" אלו המושלים ביצרם. "באו חשבון" בואו ונחשוב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה*, ושכר עבירה כנגד הפסדה. "תבנה ותכונן", אם אתה עושה כן, תבנה בעולם הזה, ותכונן לעולם הבא. "עיר סיחון", אם משים אתה כעיר זה שמהלך אחר שיחה* נאה, מה כתיב אחריו (במדבר כא, כח) "כי אש יצאה מחשבון וגו'", תצא אש מן המחשבים ותאכל את שאינם מחשבים. "להבה מקרית סיחון", מקרית צדיקים שנקראו "סיחון". "אכלה ער מואב", זה המהלך אחר יצרו, כעיר זה המהלך אחר שיחה נאה. "בעלי במות ארנון", אלו גסי הרוח, דאמר מר כל אדם שיש בו גסות הרוח נופל בגיהנם. "ונירם", אמר רשע, אין רם. "אבד חשבון" אבד חשבונו של עולם. "עד דיבון", אמר הקב"ה, המתן עד שיבא דין. "ונשים עד נפח", עד שתבא אש שאינה צריכה נפוח. "עד מדבא", עד שתאדיב* נשמתן. ואמרי לה, עד דעביד מאי דבעי, עד כאן.

גם פירוש זה ודרש זה נראה זר מאוד, מה שלא נמצא כך בכל דברי חכמים; הן מצד הענין, שאין שייך דבר זה במקום שהכתוב מדבר מה שכבש סיחון את חשבון. ומכל שכן דרש המלות, שהם רחוקים מאוד מאוד מפשוטו. ועתה דע, כי כאשר יש חכמה

לחכמים בכתוב, אף על גב שלא נמשך אליו כל הפסוקים בפירוש פשוט, לא הקפידו בזה, כי בודאי נמשך כל הכתוב לאותו הענין שנגלה בכתוב. ואף אם הוא נמשך אחריו בדרך רחוק, אין להקפיד בזה, שעל זה וכיוצא בזה אמרו (פסחים נט:) 'שבקיה לקרא, דדחיק ואוקי אנפשיה'. כלומר, אף על גב שנדרש כך בדרך רחוק, הכתוב הוא מיישב עצמו אל דבר זה, כיון שעל כל פנים דבר זה נגלה קצת בכתוב, ואל זה נמשך הכל כמו שיתבאר. ודבר זה הוא יסוד מוסד מאוד מאוד, עליו נבנה כמה וכמה דברים למי שיש בו עינים לראות ולב להבין.

והנה הפסוק הזה (במדבר כא, כז) על כרחך אומר דרשני, שאם לא כן מה אמרו המושלים "בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון", כל אדם יכול לדבר כזה, למה תולה הדבר במושלי משל, המה החכמים אשר מעולם אנשי שם. אבל פירוש הכתוב, כי אלו מושלים אמרו דרך משל ומליצה "בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון". כלומר, כאשר תבא חשבון, דהיינו לחשוב אם ראוי הוא כבישת העיר שתהיה עיר הזאת עיר סיחון, אז תמצא לפי החשבון כי ראוי שתהיה עיר סיחון, וזהו "תבנה ותכונן עיר סיחון". "כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון" (במדבר כא, כח), פירוש, כי אש יצאה מן הדין הזה, שכל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'. ומן החשבון שלהם, שהוא הדין והמשפט על פי החשבון המדוקדק, אבד מלכות שלהם. ולכך סר הממשלה של מואב מן דיבון עד מדבא ונשים אותו עד נופח. וכל העניין נמשך אל דבר זה, וכך הוא פשט הכתוב.

אמנם אין הכתוב בא להגיד דבר זה מה שכבש סיחון את חשבון, שהרי אינו דבר מקוים, כי ישראל כבשו אחר כך הכל (במדבר כא, כה). ואם כן מה שנכתב בתורה "בואו חשבון", לא בא להגיד רק שראוי שיבא האדם אל חשבון, כלומר שיעשה כל מעשיו עד שהם לפי החשבון מדוקדקים, כמו שהוא גם כן לפי פשט הכתוב, שפירוש "בואו חשבון" שדבר זה הוא לפי חשבון הראוי, בלא פחות ויתר. ומפני שהכתוב רוצה לומר שיהיה מעשה האדם על פי החשבון, וזה עיקר הכתוב, ויסוד הזה נגלה ונראה, כמו שהתבאר שדבר זה ירמז בכתוב. ומעתה הנה קרא הוא דדחיק ומוקי אנפשיה שיש להמשיך אל זה כל הכתוב, אף אם הוא בדרך רחוק, אין בזה תמיה. כי העיקר הוא נגלה הכתוב מפורש, שהעיקר בכתוב שהכל נעשה על פי החשבון המדוקדק, ומעצמו נמשך הכל, אף אם הוא רחוק מאוד. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד בפירוש חכמים לתורה, והוא דבר הגון ומקובל מאוד מאוד.

בפרק קמא דגיטין (גיטין ז.), אמר ליה רב הונא בר נתן לרב אשי, מאי דכתיב (יהושע טו, כב) "קינה ודמונה ועדעדה". אמר ליה, מתוותא דארץ ישראל קא חשיב. אלא רב גביהה מארגיזא אמר בה טעמא, כל שיש לו קנאה על חבירו, ודומם, שוכן עדי עד עושה לו דין. אמר ליה, אלא מעתה (יהושע טו, לא) "צקלג ומדמנה וסנסנה", הכי נמי. אמר ליה, אי הוה רב גביהה מבי ארגיזא הכא, הוה אמר בה טעמא. רב אחא מבי חוזאי אמר בה הכי, כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו, ודומם, שוכן בסנה עושה לו דין, עד כאן.

המדרש הזה רחוק מפשוטו, גם קשה כי בודאי מתוותא דארץ ישראל חשיב. וגם מה שאמר 'אלא רב גביהה מארגיזא אמר בה טעמא וכו', וכל זה קשה למה הוצרך לומר טעמא, ולא אמר דמתוותא דארץ ישראל חשיב. אבל כאשר תדקדק בעניין זה תמצא דבר מופלא. כי השם הזה של "עדעדה", וכן "סנסנה", השם הוא כפול. אף על גב דודאי מצאנו שמות כפולים, לא כמו זה שהם שמות של מקומות. רק אם ימצאו שמות כפולים, הוא נמצא בשמות שיש להם פירוש, כמו שהוא ידוע. אבל שם העיר לא מצאנו כפול, רק אם יש לו טעם, כי למה לו להכפיל השם כאילו אין עוד אותיות אחרות. ובודאי אילו היה בשם שתי תיבות לגמרי, לא היה צריך לתת טעם למה נקרא כך. ודבר זה כאשר כפל השם באותיות, צריך לתת טעם לזה.

ולפיכך דרש 'שוכן עדי עד עושה לו דין', ולכך כתיב "עדעדה". וכן "סנסנה" כפל, רוצה לומר כי השם יתברך כמו שעשה דין למצרים בשביל ישראל, ונגלה השם יתברך למשה בסנה לעשות דין בהם, וכן יעשה לו דין, ולכך השם הזה כפול, ודבר זה בארנו בחבור גבורת ה', עיין שם. ואצל מי שיש לו קנאה אמר 'שוכן עדי עד עושה לו דין'. כי מי שיש לו קנאה, דהיינו שעשה דבר לגופו מפני שהיה שפל בעיניו, ועל זה אמר 'שוכן עדי עד', שהוא שוכן מרום, רואה את דכא, ועושה לו דין. ומי שיש לו צעקת לגימא, שלקח ממונו, שהוא פרנסתו, השם יתברך, שמדתו דין, ולכך נגלה בסנה באש, עושה לו דין גם כן. ואל יקשה לך כי למה מקומות אלו נקראים על עניין זה, כי אין זה קשיא, מפני כי עיר אחת נקראת "קינה" (יהושע טו, כב), שהוא לשון קנאה, נקראו אשר אצל זאת "מדמנה וסנסנה" (שם פסוק לא), להורות על מה שאמרו. וכן "צקלג" (שם) גם כן. ולכך נקראו המקומות האלו בשמות אלו. ודבר זה מבואר מאוד מאוד למי שיש בו חכמה.

בפרק קמא דברכות (ד.) שדרשו שם למה אמר משה (שמות יא, ד) "כחצות", ולא אמר 'בחצות'. ואמרו שם דאמר* משה שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא. ולכך אמר "כחצות", דמשמע סמוך לו; או לפניו, או לאחריו.

ורש"י פירש בפירוש התורה (שם) כי "כחצות" כמו (יהושע ו, טו) "כעלות השחר", ורוצה לומר שהוא שם הפעל, שאין הפירוש "כעלות" רק שעת עליה עצמה, לא לפניו ולא לאחריו כלל. וכן "כחצות" בהחלק הלילה ממש, לא לפניו, ולא לאחריו. וכן הוא דעת כל המדקדקים פה אחד, שהוא שם הפעל מן הקל מנחי למ"ד ה"א, עד שהדבר הוא ברור מאוד בעיניהם ואין ספק בזה כלל להם. אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה, אל המשקל ואל צורתו ותבניתה. וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרה זאת, מבלתי שישימו על לב פירוש המלה כלל, ואז ימשכו הענין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה ועניה. לכך דעת המדקדקים כיון שמלה "כחצות" על משקל "כעלות", פשוט להם שזהו ענינו גם כן כך. וזהו אינו, כי חלוק יש, כי "כעלות" הוא פעל כאשר היום עולה, ושייך בזה "כעלות". אבל חלוק הלילה אין בו פעל, לכך לא שייך בו לשון פעל, אבל שייך בו לשון נפעל, כמו (בראשית יד, טו) "ויחלק עליהם לילה", שהוא לשון נפעל. ורש"י בעצמו פירש (שמות יא, ד) על "כחצות" - 'כהחלק הלילה'. הנה הורה ששייך לשון נפעל בהחלק הלילה, ולא לשון פעל. ואם נפרש "כחצות" שהוא כמו "כעלות", אז הוא לשון פעל, ולא יתכן זה בחלוק הלילה. ולפיכך צדקו דבריהם שלא פרשו אותו כמו "כעלות", ודרשו לפי חכמתם מה שדרשו.

וכן בפרק אין עומדין (ברכות לב.), "מבלתי יכולת" (במדבר יד, טז), 'מבלי יכול' מבעי ליה. אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, יאמרו אומות העולם תשש כחך כנקיבה, עד כאן. ומשמע שהם מפרשים "יכולת" נוכח לנקיבה. ובודאי זה אינו, כי הוא שם דבר. רק מפני שקשה שהיה לו לכתוב 'מבלי יכול', לכך פירשו הם כי לשון זה משמע על חסרון הכח. וזה כי 'אינו יכול' אפשר לומר אף על דבר שהוא נמנע מצד עצמו, כמו שתאמר* 'אין אדם יכול לעלות השמים'. אבל לא שייך לומר 'אין יכולתו לעלות השמים', כי 'אין יכולת' נאמר על חסרון הכח. ואילו כתיב 'מבלתי יכול' לא הוה משמע חסרון כח, אבל היה משמע כי דבר זה נמנע מצד עצמו. והיה פירושו שאינו יכול להביאם, מפני שזה הוא דבר נגד הטבע, שינצחו אומה קטנה כמו שהיו ישראל, את ז' אומות שהם בארץ. ודבר שהוא נמנע מצד עצמו, אין כל כך חסרון. אבל יאמרו "מבלתי יכולת", שתשש כחו חס ושלום, שאין זה כנגד הטבע כלל, ואינו זה נמנע, רק שתשש כוחו חס ושלום. ולכך כתיב "מבלתי יכולת", להורות על כח חסר, לומר שתשש כחו חס ושלום כנקיבה, שיש לה כח חסר.

ועוד כי כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר, נקרא נקיבה. כמו 'החכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה*. ולכך קראו חכמים התורה 'אשה', שהיא טפילה ומצורפת אל בעל התורה. וכן היכולת היא אשה אל בעל היכולת, שהיכולת מתחבר ומצטרף אל בעל היכולת. וכאן אמר "מבלתי יכולת", ולא אמר 'מבלתי יכול', וזה מפני שבא לומר תשש כחך כנקיבה, שהיא היכולת, והוא יתברך חס ושלום הוא* כמו היכולת, שהוא נקיבה כמו שאמרנו, ולכך אמר "מבלתי יכולת". ובלא זה, כי מפני ש"יכולת" נאמר לנקיבה כמו לזכר, כמו שתאמר 'מבלתי יכולת ראובן', וכך יאמר 'מבלתי יכולת לאה'. וכיון שכתב לשון שהוא שוה לנקיבה כמו לזכר, זהו רמז שיאמרו 'תשש כחך כמו נקיבה'. והנה כל דבריהם מדוקדקים, ואין יוצא מן הדקדוק כלל. וכך כל הדברים אשר אמרו, אין דבר יוצא מדקדוק הלשון.

ועוד נמצא דבר בדבריהם, נראה זר מדקדוק הלשון. והוא בפרק קמא דקדושין (ג:) שם יליף כי אשה מתקדשת בכסף, דכתיב (שמות כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף", 'אין כסף לאדון זה', פירוש, כאשר יצאה מרשות האדון, אין כסף, 'אבל יש כסף לאדון אחר', והוא האב, כשיוצאת מרשותו יש כסף, שמקבל האב קידושיה, ואז אינה ברשות האב עוד. ואמר שם (קידושין ד.), ומנלן למדרש הכי, דתניא (ויקרא כב, יג) "וזרע אין לה", אין לי אלא זרעה, זרע זרעה מנין, תלמוד לומר "וזרע אין לה", עיין לה. ותנא גופיה מנא ליה דדרשינן הכי, דכתיב (במדבר כב, יד) "מאן בלעם", (דברים כה, ז) "מאן יבמי", ולא כתיב בהו יו"ד, וכאן כתיב יו"ד, שמע מינה.

והנה יש קצת אנשים אומרים כי דרש זה רחק מן דקדוק הלשון. כי כאן המ"ם היא שורש, ולא יתכן בה יו"ד, כי משקלו על משקל "בֶּרֶך" (במדבר כג, כ), "בֶּאֱר" (דברים א, ה). ועוד, כי כל "אין" שהם בכתוב, הם מלאים יו"ד. אמנם גם בזה דבריהם הם לפי הדקדוק. כי אין הראיה הזאת רק שפירוש המלה של "אֵין" כמו (תהלים קכא, א) "מֵאַיִן יבא עזרי", (בראשית כט, ד) "מֵאַיִן אתם". ולא תאמר כי היו"ד של "אֵין" בשביל הצירי שתחת האלף, ואין גזרת המלה מגזירת "מֵאַיִן אתם", ולכך הביא ראיה שהרי "מֵאַן בלעם" אין בו יו"ד, ואם לא היה במלת "אֵין" היו"ד שורש, לא היה בו יו"ד בשביל הצירי, כמו שאין יו"ד במלת "מֵאַן". ולא נקט "מאן" רק בשביל שווי המלה. ומפני זה לשון "אין" בכתוב הוא כמו "מאין יבא עזרי", שמלה זאת רוצה לומר איה הוא דבר זה, כמו (ר' בראשית לט, יא) "והנה אין איש בבית", רוצה לומר איה הוא זה. והמלה של "אֵין" כמו "אַיִן" שהיו"ד נעה, רק כי לרוב ששמשו במלה זאת, הניחו היו"ד. והרד"ק פירש כי* "אם אין מתה אנכי" (בראשית ל, א), ו"מאין יבא עזרי" (תהלים קכא, א) שני ענינים הם. ואין

זה כך, רק ענין אחד, כמו שהתבאר. וכיון שלשון "אין" מלשון "איה", ולשון זה משמע חפוש, איה הוא זה כאשר תחפוש אותו. ולכך פירשו רז"ל כי מלת "אין" הלשון בעצמו משמע שהוא אין לגמרי, אף אם תחפש זה. ולכך דרשו (יבמות כב:) "אין לו" (דברים כה, ה), עיין עליו בחפוש. שהרי הלשון משמע איה תמצא זה, אף אם תחפש. לכן דרשו 'אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר'. שהרי לשון זה משמע איה הוא זה, שראוי שיהיה כאן. ולא יאמר לשון זה אלא אם יש כסף במקום אחר, ויאמר איה הוא כאן, כמו שהוא במקום אחר. ומזה נלמוד כי יש כסף במקום אחר.

משנה ד

והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב, אבל פשוטו קיים עומד. שכן אמרו בפרק ב' דיבמות (כד.) אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד. וכך אמרו בפ"ק דסנהדרין מקרא אחד מתחלק לכמה טעמים. ולפיכך אין קשיא כאשר תמצא כתוב אחד דרשו אותו לכמה פנים, כי אף הדברים הטבעים, דבר אחד, מתפשט ממנו כמה דברים, כמו שאמרנו כי מן העיקר האחד מתפשטים ומתחלקים דברים הרבה, ומכל שכן בדברי אלקים חיים, שאין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר*, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים* לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם* עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל. לכך התורה אשר דבריה מושכלים, נמשכים ומתחייבים מזה דברים הרבה מושכלים. וזה ענין התורה התמימה, אשר כתוב אחד מתחלק ומתפשט לכמה טעמים; יש רחוק מפשוטו, ויש קרוב לפשוטו*. דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב*, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות. והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק

בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד, ואין להאריך עוד.

ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו*, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש, אף שהוא רחוק מאוד, סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה.

ובזה הוסרה גם כן התלונה הזאת. כי בודאי אי אפשר לפרש הכל, כי לא יספיק בזה לדבר שהוא עיקר התלמוד. אבל יספיק דבר זה שיהיה ראיה על שאר דברי חכמים, שכולם אין דבר חסרון בהם, למי שמעמיק ומעיין בהם.

באר ד

משנה א

הבאר הרביעי מים חיים, נוזלים מן אוצר השמים. במקורו לא חלו ידים. ולא שלטו בו עינים. יוצאים מעדן נובעים מים. מראיהן כקרח מזוקקים שבעתיים. מזהירים נוצצים כשמש בצהרים.

יש בוטה כמדקרות חרבות (משלי יב, יח).

המה דברי נרגן (עפ"י משלי יח, ח) בעלי ריבות.

וירחיבו פיהם (תהלים לה, כא) ולשוניהם כחרב חדה נצבות (עפ"י תהלים נז, ה).

דורכים קשת לירות אל דברים חביבות.

הנוזלים ממעיין חיים (שיה"ש ד, טו) מנהר רחובות (עפ"י בראשית לו, לז).

ברוח חכמה וברוח בינה (עפ"י ישעיה יא, ב) חצובות.

נוצצים מזהירים כעין קלל ושלהבות (עפ"י יחזקאל א, ז).

בנויים לתלפיות (עפ"י שיה"ש ד, ד) תבנית היכל מחוטבות (תהלים קמד, יב).

צרופים ונבחנים (עפ"י ירמיה ט, ו) ברום עולם יושבות (עפ"י פסחים קיח.).

לחם חמודות (דניאל י, ג) סועדים הלבבות (עפ"י תהלים קד, טו).

אמרות יקרות (עפ"י תהלים יב, ז) מנופת טובות.

למוצאיהם הם חיים מרפאים מכאובות (עפ"י משלי ד, כב).

ועתה שמים אור בהיר בשחקים (עפ"י איוב לז, כא), אור מבהיק בכל עברים, לחושך וצלמות ולא סדרים (איוב י, כב). ודברים נעימים, והמה לחם סתרים (משלי ט, יז),

ללענה מרים. ואשר הם בכל חכמה ושכל משוערים, כאילו המה פתיות דברים זרים. ומשפטים אמת צדיקים וישרים*, נחשבים לשקרים. ולכן לבי לבי* כים יהמה, אף רוחי נשברה בקרבי, כי שמעתי דבת עם, מתעתעים ומלעיבים בדברי חמדה. בדברים שבאו בתלמוד מואסים בהם, והיה להם לזרא. והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות, הוא הרמב"ם ז"ל, בהקדמת סדר זרעים, האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו בענין זה, ופתח לנו פתח חכמה, להודיע לנו כי דבריהם כולם מחמדים, והם עיקרי החכמה. ודברו בהם כאשר ראוי לחכמים להסתיר הדברים הנעלמים, כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעת. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק סעד וסמך*, כי מי יסעוד ומי יסמוך* אילנא רבא, אשר כל דבריו נטועים במסמרות, ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף. הלא דבריו המה המפורסמים לכל, ואשר ירצה לעמוד על דבריו, נמצאים הם לכל אדם.

ומפני* שלא דבר הרב רק בכללות, להראות לעמים לא כמו שחושבים כי יש דברים נמצאים בדבריהם שאין בהם ממש חס ושלום, שאין הדברים כן כלל. אך בפרט המאמרים, לא פירש בהם, לב' סיבות; הא', לאריכות העניין. ובאין ספק שאם בא לפרש חכמתם, גם סדר אחד בלבד, לא יספיק זמן רב. השנית, כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר (שבת צו:) מקוששׁ (במדבר טו, לב) זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה. שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית, שסתמו את הדברים.

אמנם המפקפקים לא ישמעו לדברים אלו, ועדיין הם קמים בחזקת יד שלהם לחלוק. ולכן ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק על ידי עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו. והדברים אשר נבאר, הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים. על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר*, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם

בהם הבנה. ולא שנתפאר בדברים כאלו, כי אין ראוים אלו דברים כי אם לחכמי הלב רחב כים, ולא לאנשים כמוני.

והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי בשתים; האחד, שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד, כי הדברים האלו לא יכנסו* בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים. הבקשה השנית, שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים. ואפשר כי זהו הטעם שלא רצו הראשונים לגלות דברי חכמים, מפני היראה שאם לא היה נכנס הפירוש בלב המעיין, ישים חס ושלום חסרון בדברי חכמים, שיאמר כי אין פירוש עוד, ופירוש זה אינו מתקבל. לכך הניחו הדבר סתום, שיאמר המעיין הנה דברי חכמים כספר החתום, ואין לעמוד עליהם כמו כל הדברים החתומים. ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר* את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו.

וקודם יש לתמוה, כי היה להם לתת לב בשאר דברים, אשר הם רובא דרובא, עד שבטלין* הם באלפים, וכלם הם דברים יקרים מסודרים, מזהירים מלמדים את האדם חכמה ויראת שמים במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם. וסדר התפלה והברכות, והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה.

וכאשר האדם, שהוא בן דעת וחכמה, מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים. ומכל שכן פירוש המצות, שכל מי שיש לו לב להבין* יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חלב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט). וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל. ואיך יבא בלב האדם לבוא* על דבריהם ולומר, שנמצא חס ושלום בדבריהם, קטן או גדול, כמו שאומרים, כאשר יראו בדבריהם דברים

זרים לפי הפשט, ויחשבו בדעתם כי המאמר הזה הוא סכלות. ובדבר זה הוא דברו סרה על ה'. ואם כן, איפה היא חכמתם הרמה הנראה בשאר דברים, אשר העמיקו במצולות ים. ראוי היה להם להשיב על לבם, כי הסתום נלמד מן המפורש. כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה, הן עניין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה. וכן פלפולם, שהכל דברי חכמה. ולמה יחשבו חטא ועון עליהם. והיה להם לדון עליהם, שאלמלא שטבחו טבח, וערכו שלחן לפנינו, ועליו כל מיני מעדנים, ומי יתן והיה לנו פה לאכול. ודבר זה צריכים להעיד עליו, הן חכמי ישראל, הן חכמי האומות, שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה. ואם כן, איך נחשוב עליהם שדברו בקצת מאמרים שנראים רחוקים מן הדעת, שלא היתה כוונתם רק לשקר לספר דברים אשר לא היו, ומכל שכן שיהיה בדעתם חס ושלום לדבר דבר שאינו באמונתו יתברך. הלא הם שהזהירו והחמירו על מי שמדבר דבר שקר.

בפרק בתרא דפסחים, אמר רבי אלעזר, כל המחליף בדיבורו כאלו עובד עבודה זרה*. כתיב הכא (בראשית כז, יב) "והייתי בעיניו כמתעתע", וכתיב (ירמיה י, טו) "הבל המה מעשה תעתועים", עד כאן. ורצו בזה, כי המשקר הוא מתדמה לעובד עבודה זרה, שהעובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד (דברים ו, ד), אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר. לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא* שקר ואין לו מציאות כלל. אף על גב שיש עוד עניין חטא בעובד עבודה זרה, מכל מקום במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש"המה הבל מעשה תעתועים", וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה, מצד גנות השקר והתעתועים.

ועוד אמרו במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין (מב.), ארבע כתות אינם מקבלים פני שכינה; כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע, עד כאן. הרי שאמרו כי המשקר אינו מקבל פני שכינה, כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם. והוא יתברך נקרא "אל אמת" (תהלים לא, ו), וחותמו אמת (שבת נה.), איך יקבל המשקר פני שכינה להתחבר עמו פנים בפנים, ודבר זה מציאות שני

הפכים יחד. ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא (כג:). וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר, וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל.

ואחר כל זה, איך יהיה נהפך דבריהם, שיהיו משנים בדבריהם, ויהיו מספרים דברים בלתי אמת. אבל אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב (משלי א, ו) "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם". וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו* מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים. וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם, כמו שהתבאר למעלה. לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו.

ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה. בפרק* הדר (עירובין סג.) אמר שם, כי אסור להורות בפני רבו, וחייב מיתה. איתביה, תלמיד אחד היה לרבי אליעזר, שהורה הלכה בפני רבו. אמר לה רבי אליעזר לאימא שלום אשתו, תמהני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו. ואמר רבה בר בר חנא, אותו תלמיד יודא בן גוריא שמו, והיה רחוק ממנו שלש פרסאות. ומתרץ, בפניו היה. ומקשה, והא רחוק ממנו ג' פרסאות קאמר. וליטעמיך, שמו ושם אביו למה לי, אלא שלא תאמר משל היה, עד כאן. הרי מפני שדרך חכמים לדבר במשל כשמדברים בדברים נפלאים, כמו זה שרבי אליעזר אמר לא יוציא זה שנתו, וכן היה, ויש לעלות* על דעת שהיה משל. לכך זכר שם אביו ומקומו, שכך היה באמת, ולא במשל. ואם כן הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל, כמו שפירשו כאן, הם דברי חכמה, והם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה. וכל שכן כאשר ימצא בדבריהם דברים שנראים חס ושלום שממעטים מכבודו יתברך, שהם דברים נסתרים. והנה נתחיל להביא קצת מדבריהם מה שהוא זר ויותר קשה מאוד,

מה ששמענו וראינו בני אדם מתלוננים, וממנו נקח הבחינה על שאר דברים שאין בהם כל כך קושיא.

משנה ב

בפרק קמא דברכות (ז.), אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא, מניין שהקב"ה מתפלל, שנאמר (ישעיה נו, ז) "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי", 'בבית תפלתם' לא נאמר, אלא "בבית תפילתי", מלמד שהקב"ה מצלי. מאי* מצלי, יהי רצון מלפני שיכבשו רחמיי את כעסי, ויגולו רחמיי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת הרחמים, ואכנס עמהם לפנים משורת הדין, עד כאן.

והמאמר הזה רבים זורקים בו מרה, כי למי יתפלל, כי אין זולתו, וביכולתו הכל. ועתה ראו נא, כי מי הוא זולתם אשר הורו לנו וקבעו בנו אחדות השם יתברך ערב ובוקר, ויכלתו וגבורתו, כאשר סדרו לפנינו סדר התפילה והברכות. וכי יעלה על הדעת שאחר כל זה, יהיו הם אומרים דבר כזה חס ושלום, להיות בדעתם ענין זה. אבל דבר זה מפני שרחוקה דעתם מדעתנו, והם ידעו סתרי החכמה והתפילה, ומהות ענין התפילה, ומהו לשון 'תפילה'. שכאשר תתבונן בלשון 'תפילה', הוא מלשון 'פלל', וכדכתיב (תהלים קו, ל) "ויעמד פנחס ויפלל", ודבר זה מפורסם. ולשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על "ראות פניך לא פללתי" (בראשית מח, יא), שהוא לשון מחשבה, וכמו (ישעיה טז, ג) "הביאי* עצה עשי* פלילה". וכמו כן תרגם אונקלוס (בראשית שם) 'למחזי אנפיך לא סברית'. ונקראו הדיינים 'פלילים', מפני שהוא שופט במחשבתו; דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא. וזהו לשון 'תפילין' גם כן, מלשון מחשבה, שהתפילין הם לאות ולזכרון בין עיניו (שמות יג, ט), והזכרון הוא במחשבה. ולכך התפילין הם על הראש, ששם המחשבה, שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים. וכן הם כנגד לבו, שיהיה לבו אל השם יתברך תמיד. והציצית על שם הראיה, מלשון (שיה"ש ב, טו) "מציץ מן החרכים". ובתפילין כתיב (שמות יג, ט) "ולזכרון בין עיניך", ובציצית* (במדבר טו, לט) "וראיתם". **ונקראת התפילה** מלשון 'פלל', שהוא לשון מחשבה, כי התפילה צריכה כוונה ומחשבה שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו, ודבר זה נקרא 'תפילה', שרצונו ומחשבתו חפץ ומבקש הטוב*. וזה שאמר 'מנין שהקב"ה מתפלל', מפני שהוא יתברך הטוב האמיתי, ורב חסד (שמות לד, ו), נקרא "חפץ בחסד", ומבקש הטוב. וזה שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר בקשת הטוב. והרי אין ענין התפילה רק בקשה, וזהו עצם לשון התפילה בכל מקום. רק אצל האדם בקשתו הוא מהשם יתברך, ואם לא כן, מה מועיל בקשתו כאשר יבקש דבר. ומכל מקום לשון תפילה לשון בקשה. וקאמר שהשם יתברך חפץ ומבקש

בדבר זה, שיהיה הרצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו, וינהג עם בניו במדת הרחמים, ויכנס לפנים משורת הדין. ומה שאמרו לשון זה 'שהקב"ה מתפלל', ולא אמרו 'שהקב"ה חפץ', או 'מבקש', דבר זה יתבאר בסמוך למה אמרו בזה הלשון דוקא.

אמנם מה שאמר שהקב"ה* מתפלל 'יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי', ולא שהקב"ה מתפלל 'שיכבשו רחמי את כעסי', כי למה יחפוץ שיהיה הרצון כך. שזה אין קשיא, כי לכך אמר 'יהי רצון', שעל ידי הרצון נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות הגמור. ואם היה התפילה 'שיכבשו רחמי את כעסי', לא היה נמצא בשלימות הגמור שיכבשו רחמיו את* כעסו. ולפיכך רוב הבקשות 'יהי רצון וכו", שעל ידי הרצון הגמור נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות ממנו יתברך. ולפיכך אמר שהתפילה, רוצה לומר בקשתו וחפצו, שיהיה הרצון הגמור על זה. והפרש גדול יש בין 'חפץ' ובין 'רצון', שזה נאמר על הרצון הגמור, ואז נמצא הענין בשלימות כאשר הרצון כך, ודבר ברור הוא זה.

והרמב"ם כתב בספרו בחלק ב' בפרק י"ח, כי הפועל ברצון, ולא יפעל בשביל תכלית מה, רק שהוא נמשך לרצונו, כאשר יפעל מפעל מה שלא פעל עד עתה, אין זה שנוי דעת שפעל עתה מה שלא פעל עד עתה, כי זהו אמתת הרצון בעצמו, שירצה, ואין זה שנוי בו. ולפי זה אמר שהוא מתפלל 'יהי רצון וכו", כי על ידי הרצון הוא עושה מה שירצה, ונכנס לפנים משורת הדין. דאם לא כן, היה שנוי חס ושלום אצלו מן לא רוצה אל רוצה. וכאשר התפילה 'יהי רצון', אין אצלו שנוי כלל, כי הכל נמשך אחר הרצון. וכך הוא הרצון, שירצה ולא ירצה, ואין זה שנוי. לכך אמרו זה הלשון 'יהי רצון'. אך פירוש ראשון ברור בלי ספק.

ובשביל שהוא יתברך הטוב, ומבקש שיפעול הטוב, תפילתו שיהיה הרצון לכנוס לפנים משורת הדין. ואם לא כן שהוא יתברך מבקש דבר זה, לא היה נמצא דבר זה. כי דבר שהוא במדת המשפט, אין צריך שיבקש ויחפוץ אותו דבר, כי מדת המשפט נותן מעצמו שיהיה זה, ואין צריך לזה בקשה. אבל דבר שהוא אינו מצד המשפט, כמו דבר זה שיכנוס לפנים משורת הדין, וינהג במדת הרחמים, אם לא היה שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב, לא היה נמצא דבר זה. רק שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו. ולכך אמרו 'שהקב"ה מתפלל'. כי התפילה הוא בקשה גמורה מאוד, שכך הוא כל תפילה, בקשה גמורה לעשות הטוב. וזה תפילתו יתברך, שיכבשו רחמיו את* כעסו, וינהג עם בניו במדת הרחמים ולפנים משורת הדין. ובשביל זה נמצא בעולם הטוב, אף כי אינו מצד הדין, ואין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט. רק שמצד שהוא

יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב. והפך זה, "נפש רשע איותה רע" (משלי כא, י), וחפץ ומשתוקק לרע לעשות.

ואילו אמר בזה הלשון; שהוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מבקש שיפעול הטוב, היו הדברים מרוצים ומקובלים. וכך הוא ענין זה בעצמו, רק שאמרו בלשון תפילה, מפני הכתוב שהביאו לראיה (ישעיה נו, ז) "ושמחתים בבית תפילתי", 'בבית תפילתם' לא נאמר, אלא "בבית תפילתי", עד כאן. וביאור ענין זה, כי 'בית תפילתם' הוא בית המקדש, ששם הוא תפילתם של ישראל אל השם יתברך, שינהג עמהם במדת טובו ולפנים משורת הדין. ובשביל כך גם כן הוא יתברך, שהוא הטוב האמיתי, מבקש לפעול הטוב כפי רצונם ובקשתם. ואם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו. לכך בית תפילת ישראל הוא בית תפלת הקב"ה. ומפני זה נקרא מה שהשם יתברך חפץ ומבקש בלשון 'תפילה', בלשון הכתוב. **ועוד כי** ראוי שיהיה דוקא בלשון 'תפילה', כי התפילה הוא מגיע אל עצמו של מתפלל, שהמתפלל הוא מבקש דבר שהוא חפץ בו, ומגיע דבר זה אל עצמו. ומפני שהשם יתברך הטוב, מבקש לפעול הטוב, נמצא כי דבר זה מגיע לעצמו, כאשר הטוב מבקש לפעול הטוב. ולפיכך אמר 'שהקב"ה מתפלל'.

אבל העיקר כמו שאמרנו, כי הבדל יש בין בקשה לבקשה; כי יש בקשה ואינו מתחזק כל כך בבקשה, לפי שאין הדבר שהוא מבקש כל כך יוצא מן הראוי, עד שצריך להתחזק. אבל התפילה הוא על דבר שאינו ראוי להיות נעשה מעצמו, אם לא ההתחזקות. לפיכך נקרא 'תפילה', שהוא נאמר על מחשבתו וכוונתו, שהוא לזה ביותר. וזה מה שאמרו בפרק ה' דברכות (לב:) ד' צריכים חיזוק, ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, ותפילה, ודרך* ארץ. ואמר שם, תפילה מנין, שנאמר (תהלים כז, יד) "חזק ואמץ לבך". רוצה לומר מפני שהוא מבקש דבר שלא נתן לו השם יתברך לפי טבעו, לכך צריך חזוק בתפלה, שהרי מבקש דבר שאינו ראוי לו. וכן מה שהוא יתברך חפץ בדבר שאינו לפי המשפט, והוא לפנים משורת הדין, דבר זה נקראת* 'תפילה', שהוא יתברך חפץ מאוד מאוד בדבר זה לכנוס לפנים משורת הדין. ולפי זה הכל כפשוטו, שהוא יתברך חפץ בדבר מאוד שיכבשו רחמיו את* כעסו, וזהו תפילתו מה שהוא חפץ בדבר שאינו ראוי לפי המשפט. וכך דבר שאינו לפי המשפט*, והוא חפץ שיהיה דבר זה, השם יתברך עושה על ידי כי חפצו ובקשתו מאוד לדבר זה, וזהו תפילתו יתברך. הרי מה שאמרו 'שהקב"ה מתפלל יהי רצון וכו", בארו בזה שהשם יתברך חפץ מאוד מאוד שיהיה נמצא הרצון שיכבשו

רחמיו את כעסו. וכאשר יהיה זה על ידי רצון השם יתברך, אז יהיה כבישת הכעס בשלימות לגמרי. ופירוש ברור ונכון בלי ספק.

ובדבר זה באו לגלות [שיש] להרחיק דעת הפלוסופים, שאמרו שכל הדברים באו מאתו יתברך על צד החיוב, מבלי שיכוין וירצה לעשות, רק באים על צד החיוב. וחכמינו הרחיקו דברים אלו, ואומרים שבאים* מאתו על צד הכוונה והרצון. ולכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, כי החפץ ומבקש דבר, אין אותו דבר מחויב. שאם היה אותו דבר מחויב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב. ולפיכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר מבקש שיהיה דבר שאינו מחויב, כמו זה שיכנוס עמהם לפנים משורת הדין. ולדברי הפלוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו החכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין, וזה על ידי שרוצה ומבקש הטוב.

ומה שאמרו כי איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט. כי דבר שהמשפט נותן הוא ראוי שיהיה בעצמו, ודבר שאין המשפט נותן, אין ראוי שיהיה, ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט. זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל* הטוב כמו שאמרנו, כי אשר הוא הטוב בעצמו מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו. גם לא שייך בזה שיהיה לו שנוי רצון מן לא רוצה אל רוצה, כי זהו אמתת הרצון לעשות מה שירצה וכשירצה, ולכך אמר 'יהי רצון', כדלעיל. ועוד, כי ראוי שיכנוס להם לפנים משורת הדין כאשר המקבל מבקש, וכמו שהתבאר למעלה, דכתיב (ישעיה נו, ז) "ושמחתים בבית תפילתי", כי בית תפילת ישראל הוא גורם תפילת הקב"ה גם כן, כמו שהתבאר למעלה, ואין כאן שנוי משפט ולא שנוי רצון.

ורש"י ז"ל פירוש על פסוק בספר תהלים (עב, טו) "כל היום יברכנהו", וזה לשונו; 'היא* התפילה, היא הברכה*, כשהקב"ה אומר [לאדם] 'ברוך תהיה', הוא לשון תפילה, עד כאן. ורוצה לומר גם כן כמו שאמרנו, כי החפץ מן השם יתברך על הדבר הוא נקרא 'תפילה'. הרי כי הדברים האלה לא יערוך אותם כל זהב ואבני יקר בעולם, מה שהשיבו לאותם שהם להרע, ואומרים כי הכל מושפע מאתו על צד החיוב, מבלי כוונה ורצון. והם דחו דבריהם ולמדו טוב טעם ודעת אותנו. וכאשר תבין לשון 'שהקב"ה מתפלל',

לשון זה בעצמו מורה לנו הפך דבריהם. כי הם אמרו שהדברים באים מאתו שלא מצד הכוונה וחפץ, רק מושפעים מאתו על צד החיוב. ולשון 'תפילה' הוא מורה על הכוונה וחפץ בפרט, כמו שהתבאר למעלה מלשון מחשבה וכוונה. וכל 'תפלה' עיקר שלה הוא הכוונה והחפץ, לומר שהכל מאתו על צד הכוונה והחפץ לגמרי. ובשביל זה גם כן הוציאו הדבר הזה בלשון 'תפילה', ולא בלשון אחר, לומר שיש כוונה לפניו בדברים שהוא פועל, ולא שיהיה על צד החיוב, שאז לא היה כוונה בהם. והנה התבאר אמתת דבריהם. ועל דבר זה הלא יש לעלה ולקלס להדר ולפאר אותם על כל חכמי לב. ועוד יתבאר מזה במאמר 'ישמעאל בני ברכני' (ברכות ז.), עיין שם, כי שם הוספנו לפתוח עוד פתח חכמה ושער השמים.

משנה ג

בפרק קמא דשבועות (ט.), ובפרק אלו טריפות (חולין ס:), אמר ריש לקיש, מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו (במדבר כח, טו) "לחטאת לה'", אמר הקב"ה שעיר זה יהיה כפרה עלי על שמעטתי את הירח וכו', עד כאן. וכאשר רואים את המאמר הזה, הם נבהלים משתוממים לומר שהוא יתברך חס ושלום צריך לכפרה. וגם דבר זה שוה לראשון, והוא לחיצות הרגל הלשון, שלשון 'חטאת' בכתוב, ובלשון בני אדם, על מי שחטא לו יתברך, ומביא קרבן לכפר עליו. וגם לשון 'כפרה' בא על שחטא* במעשה, ומביא קרבן, שעל זה נקרא הקרבן 'כפרה', שהוא כפרת חטאו. ולא שייך אצל השם יתברך שעשה מעשה שלא היה לו לעשות, וגם לא שייך אצלו 'כפרה' כלל חס ושלום. **אבל אין** הדבר כמו שחשבו. כי כל הסרה וסילוק נקרא 'כפרה', שכן פירש רש"י גם כן על "אכפרה פניו במנחה" (בראשית לב, כא). ודבר זה מבואר, שכל קנוח והסרה יקרא 'כפרה', לא כפרת חטא דוקא, שיכפר לו השם. ולפיכך מה שאמר 'הביאו קרבן כפרה עלי' הוא סלוק תרעומת במעשה ה'. מאחר שהם שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה, שנתמעט הירח בכל חודש וחודש, עד שלא נמצא אור מן הירח, ולא תמצא כך בכל צבא השמים העליונים, ויש יציאה בירח משאר צבא השמים. ולפיכך קבע השם יתברך לה נגד זה מעלה, כי זה מדת השם יתברך שנותן מעלה תחת שפלות שהגיע לו, עד שהכל שוה. והשם יתברך משוה כל הנמצאים, ולא נמצא תרעומת* אצל הבורא. וזה מה שנתן לה קרבן בראש חודש, שלא תמצא בחמה ובכל שום צבא השמים מדריגה זאת. שכנגד שנתן לה מיעוט שלא נמצא בכל צבא השמים, כנגד זה נתן לה חשיבות שלא נמצא בכל צבא השמים, והוא הקרבן שכתוב בתורה. נמצא שהדבר שוה, (ר' קהלת ז, יד) "גם זה לעומת זה".

ואולי יקשה, מה מעלה הוא לירח בקרבן שיש בראש חודש. יש לך לדעת, כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש ביום הזה אל השם יתברך יותר מבשאר הימים. והיה* המיעוט של הירח גורם התקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים. כמו שדרשו ז"ל (מגילה כט.) על [ה]פסוק (תהלים סח, יז) "למה תרצדון הרים גבנונים וגו'", שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים. ולכך ראוי שיהיה יום זה שמיעט הירח, אשר הוא מושל בעולם, כדכתיב (ר' בראשית א, טז) "ואת הירח לממשלת הלילה". ולכך בהתחדשות הירח, ובאותו זמן הירח הוא יותר קטון, ולכך הוא מקבל על ידי זה גם כן קירוב. ולכך אמר הקב"ה 'הביאו עלי כפרה', רוצה לומר, שיביאו דבר שהוא הסרה לתלונת הירח על המיעוט, וזה הקרבן. כי בשביל מיעוט הירח, מקבל העולם הקירוב אליו, וזהו סלוק התלונה. והנה בזה שאמר 'הביאו כפרה עלי', רוצה לומר שקרבן ראש חודש סילוק והסרה הוא, עד שהוסרה התלונה מהירח, ועתה לא נשאר שום תלונה על ידי קרבן זה.

וכן פירש הרד"ק בשורש כפרה, כי לשון 'כפרה' הוא לשון הסרה, כמו שהאריך הרד"ק כי אין הלשון רק הסרה. וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על "אנכי אחטנה" (בראשית לא, לט), ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו "קולע אל השערה ולא יחטא" (ר' שופטים כ, טז), וכן "אני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא). וכן תרגם אונקלוס (בראשית שם). וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם. וכן קרבן זה מתקן החסרון שבמעשה ה', שהיה הירח חסר ומתמעט, וכאילו היה החסרון במעשיו, שהוא בלבד מכל צבא השמים יש לו חסרון. ונתן לו כנגד זה קרבן ראש חדש, כי הקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, וזה היה לירח בשביל המיעוט. ולכך כתיב בקרבן זה (במדבר כח, טו) "לחטאת לה'", שהוא תיקון החסרון של מעשה ה', כמו כל חטאת שהוא תיקון חסרון מעשה האדם. ואין ספק כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג.), "לחטאת לה'" לתקן חסרון מעשה אדם. רק כי לכך כתוב בקרבן זה "לה'", מה שלא כתוב בכל הקרבנות, לומר כי הקרבן הזה מתקן גם כן חסרון מעשה ה', עד שהם שלימים בלי חסרון כלל.

וכבר בארנו באיזה עניין תיקון תלונת הירח, וזה כאשר המיעוט הוא גורם התקרבות אל השם יתברך, והוא כפרה על ה', רוצה לומר סלוק התרעומת ממנו יתברך. ואולי בעיני אותם האנשים אין הקרבן חשוב כל כך עד שיהיה הקרבן מעלה להשלים התרעומת. ודבר זה סכלות להם, כי אין מעלה כמו זה, שעל ידי חידוש הירח, והוא קטנותו, יש לירח קירוב גמור אל השם יתברך, שהוא יתברך חפץ בקטנות. ובודאי קטנות נחשב מעלה

עליונה. ולפיכך מה שאמר השם יתברך אל הירח* לפני זה (חולין ס:) 'צדיקים יקראו על שמך', ורוצה לומר כי הקטנות הוא מדת הצדק, ולכך יקרא הצדיק 'קטן'. ובארנו דבר זה במקום אחר איך הקטנות מדת הצדק. ובזה לא היה די לירח שהוקטן, עד שאמר הקב"ה 'הביאו עלי כפרה'. כי הקרבן שהוא בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות, וביום זה הקירוב אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'קרבן', שיש ביום זה הקירוב אל השם יתברך, וזה סלוק התלונה מן הירח.

וכי לא נעימים דברים אלו מאוד, שהרי לא תמצא בכל הקרבנות שכתוב "לה'" חוץ מזה, יורה על אמיתת דרכי ה' המשוה את מעשיו. והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים (ר' בראשית ג, כד), שלא לגלות יותר מדאי. ובמקום אחר הארכנו בזה יותר. והוא יתברך יכפר בעדנו, כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים. והם יחשבו לבלי מה דברים שהם דברי חכמה, ודי בזה.

משנה ד

בפרק הזהב (ב"מ נט:) במחלוקת של רבי אליעזר וחכמים, אמר להם רבי אליעזר, אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו. יצאת בת קול ואמרה להם, מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, (דברים ל, יב) "לא בשמים היא". אמר רבי ירמיה, אין משגיחין בבת קול, שכבר כתיב בתורה (שמות כג, ב) "אחרי רבים להטות". אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה, מה עביד הקב"ה בההוא שעתא, אמר ליה, קא חייך ואמר, נצחוני בני, עד כאן. והרי הם תמהים בשתים; האחד, שאמר 'אין משגיחין בבת קול'. שנית, שאמר 'נצחוני בני', כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה.

ועתה הט אזניך ושמע דברי חכמים (חגיגה טו:). דע, כי מה שאמרה בת קול 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', ו'בכל מקום' דבר תוספת. אבל הפירוש מה שאמר* 'הלכה כמותו' הוא מפני מעלתו, שכל כך יש לו חכמה בתורה. וכמו שפסקינן 'הלכה כפלוני', וזה מצד מעלתו בחכמה [של] אותו פלוני, שראוי ללכת אחריו. וכך הוא פירושו בכאן, 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', כי כאשר ישקל מעלת חכמים ומעלת רבי אליעזר בחכמתו בכל מקום. ואין* חדוש אם יאמר שהלכה* כיחיד נגד רבים, אף על גב דכתיב בתורה (שמות כג, ב) "אחרי רבים להטות", כי כל זה מפני הפלגת רבי אליעזר בחכמה. ולכך יצאה הבת קול כי הלכה כרבי אליעזר, אף שהוא יחיד נגד רבים.

ועל זה אמרו 'אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתיב בתורה בסיני "אחרי רבים להטות"'. ורצו בזה, שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני, והתורה הוא שכל עליון פשוט, יותר מן בת קול. ואין התורה שהיא שכל עליון פשוט, הולכת אחרי פרטי חכמים, לומר כי החכם הזה מפני שחכמתו יותר, ראוי שתהיה הלכה כאותו חכם*. ולכך אמר כי אמרו כי כבר זכינו בתורה שנתנה מסיני, ואין התורה הולכת אחר פרטי זה או זה, רק אחר הכלל שאין לו שנוי, לא אחר הפרט, ואחר זה הולכין. ולכך אמרו 'אין אנו משגיחין בבת קול'. ואין הפירוש שהלכה כרבי אליעזר מפני הדין בעצמו, כמו שהתבאר למעלה. וכך מוכיח הלשון, דלא הוי שייך לומר 'מה לכם אצל רבי אליעזר וכו" אם היה אומר שהדין שלו אמת, יהיה האומר מי שהוא, הרי הדין אמת. רק שאמרה הבת קול שיש ללכת אחרי דברי רבי אליעזר בכל מקום, שכל כך הוא גדול בתורה, ונתן לרבי אליעזר חשיבת מעלה זאת, כי כל כך גדול הוא בחכמה*, עד כי יש לעשות דבריו בכל מקום שתהא הלכה כמותו. ודבר זה לא רצו לקבל, רק "אחרי רבים להטות", וזה מצד התורה, שהיא שכל עליון פשוט, דכתיב בתורה "אחרי רבים להטות".

והשם יתברך "רצון יראיו יעשה" (תהלים קמה, יט), והסכים עמהם, וכמו שאמר אליהו שאמר הקב"ה 'נצחוני בני, נצחוני בני'. ועל זה תמהים ביותר. וגם בזה אין תימה כלל, כי לשון זה שמשו בו חכמים כאשר דבר אחד הוא מצד המקבל. וכיון שהוא מצד המקבל, שהוא האדם, ולא מצד הנותן, דבר זה נקרא שנצחו אותו יתברך, שהרי הדבר נעשה לפי דעת המקבל. ודבר זה חכמה גדולה, שלא רצו לומר שהשם יתברך חזר ואמר 'יפה אמרתם', שאם כן היה משמע שיש שנוי וחזרה אצלו. אבל בלשון זה מה שאמר 'נצחוני בני', אין הפירוש רק שהדבר נעשה על דעת המקבל, והוא יתברך עושה רצון המקבל, אף כי אינו מצד הנותן כפי המדה שלו, רק נעשה כפי דעת המקבל. כי לפי שהמקבל חפץ המדריגה העליונה הזאת, שתהא הלכה כרבים, והוציאה מן המדה, ונעשה דעת המקבל, נקרא נצוח. ודבר זה אמרו גם כן בפרק אלו מגלחין (מו"ק טז:) "אמר אלקי ישראל לי דיבר צור ישראל" (ש"ב כג, ג), מי מושל בי, צדיק, שנאמר (שם) "צדיק מושל ביראת אלקים", אני גוזר גזירה, והוא מבטלה, עד כאן. הרי כי הלשון הזה פשוט, כי כאשר הצדיק על ידי בקשתו מבטל המדה, דבר שהוא מדת הנותן, ונעשה על דעת המקבל. כגון שגזר דבר, והצדיק הוא מבטל דבר, שהוא במדת דינו, נקרא דבר זה נצוח. וכבר בארנו שכך ראוי להיות נקרא, ואין ראוי לומר שהוא חוזר, שאם כן היה אצלו שנוי חס ושלום. אבל נקרא שמעביר מדתו לעשות רצון המקבל, כי המקבל גם כן הוא שלו. ולכך אמר 'נצחוני בני', כי בני הם, והם שלו, ובזה מה שאני עושה, גם כן הוא דעתי ורצוני.

ואם כן דבר זה שאמר 'נצחוני בני' אין בזה דבר, רק הוא לשון חכמה. והרי הדבר הוא מבואר, כאשר האב יאמר 'נצחוני בני', אין הכוונה שהם עשו דבר נגדו. רק הפירוש 'נצחוני בני' לעשות רצונם מה שירצו, וזה עצמו רצונו של אב.

וכן הדבר [הזה], כי לפי ענין הראוי אל העולם, שיהיה נמשך אחר היחיד שהוא עיקר, כמו שאמרה הבת קול שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, לפי גודל חכמתו. אבל לפי מדריגת התורה, שהיא שכל עליון, ראוי שיהא עיקר הרוב, שהוא הכלל, שהוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע. ועוד, הכלל הוא עצם ועיקר הדבר, אבל הפרט אינו עצם ועיקר הדבר*. ולפיכך בסיני נתן להם "אחרי רבים", כאשר הכלל, שהם הרבים, הם עצם ועיקר. ומפני שאמר שיש לפסוק הלכה כרבי אליעזר מצד גודל חכמתו, אבל הדבר שהוא קיים עומד בלי שנוי הוא הכלל, שאין לו השתנות, ולפיכך בסיני שנתנה תורה נצחית קיימת בלא שנוי, נתן לישראל "אחר רבים להטות", ובזאת המעלה העליונה רצו, ולא במדריגת בת קול. אמנם אם זר בעיניהם מה שאמר שהקב"ה (ב"מ נט:) 'חייך ואמר נצחוני בני'. דבר זה יתבאר כי זהו השמחה היתירה שיש לפני הקב"ה, כאשר בנים שלו יש בהם מן השלימות, עד שהוא יתברך עושה רצונם. ועניין השחוק הזה יתבאר אצל 'הקב"ה יושב ושוחק עם הלויתן' (ע"ז ג:), עיין שם.

ועתה בני אדם, עד* מה כבודם לכלימה, כי בלשון זה של "נצחוני בני" רצו לגלות עניין נכבד מאוד; להזהר ולהשמר שלא יאמר האדם באשר* רואה שיש שנוי מענין, שיש כאן לפניו חזרה, חס ושלום לומר כך, ולהרהר, כי "לא בן אדם הוא ויתנחם" (ר' במדבר כג, יט). רק שיש כאן שני דברים, והם שני בחינות; הבחינה האחת, מצד הנותן והגוזר עצמו, מבלי בחינת המקבל כלל, רק מה שראוי מצד המדה עצמה. והשני הוא, מצד המקבל. וכאשר מצד המקבל יש בטול אל הבחינה שהוא מצד הנותן, נקרא זה 'נצוח'. וראוי לדקדק בלשון זה שאמר רבי יהושע "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), כלומר שאין התורה בשמים, רק קבלנוה* מסיני. וכיון שקבלנו אותה, אף אם היה ראוי מצד הנותן להיות הלכה כרבי אליעזר, אנחנו המקבלים קבלנו התורה מסיני, וזכינו בדבר זה, שהוא "אחרי רבים להטות". ומצוה זאת מעלה ושלימות למקבלים, כמו שמבואר למעלה, כי התורה היא השכל העליון הפשוט, לא הלכה אחר הפרטי, רק אחר* הכללי*, לכך אינו ראוי לתת להם עניין אחר פחות מזה. ולכן אין משגיחין בבת קול, שהוא מדרגה למטה מזה.

והנה כל מקום שחדש השם יתברך על ידי נביא, כמו אליהו בהר הכרמל שיהיה מקריב בחוץ (מ"א יח, לג), אף על גב שבסיני נתן שלא יקריבו בחוץ (דברים יב, יד). זה לא

קשיא, דאדרבא, שגם בסיני נתנה מצוה זאת לשמוע אל נביא, כדכתיב (דברים יח, טו) "אליו תשמעון". ומזה למדו (יבמות צ:) שאם יאמר להם לשנות מצוה אחת ממצות התורה, חוץ מעבודה זרה, חייבין ישראל לשמוע. ולא לקבוע הלכה לדורות, רק לפי שעה [ש]מצוה להם. אם כן דבר זה בעצמו מצות השם יתברך מסיני, כמו שאר מצות.

הנה כלל רבי יהושע דבריו בחכמה נפלאה, שבו זכה במשפט לפניו יתברך. כי מצד שקבלו תורה מסיני, וזכו במדה זאת של "אחרי רבים להטות", אין לדבר הזה בטול. ועל זה אמר הקב"ה 'נצחוני בני', שאני אומר שכך ראוי להם לעשות, ומסכים אני עמהם. אף כי אמרתי שהלכה כרבי אליעזר, 'נצחוני בני', כמו האב שבניו מנצחים אותו, והאב עושה רצונם, עד שהאב רוצה וחפץ במה* שחפץ בנו. והנה המעיין בדברים אלו ימצא דבריהם שקולים במאזני הצדק ובחכמה. וכאשר המעיין מעיין עוד, ויוסיף להעמיק דבריהם, ימצא עוד חכמה. ואין להאריך במקום זה, רק נתבאר בדבר זה כי הדבר הוא הפך מה שיחשבו בני אדם, כי במלות אלו הרחיקו מה שראוי להרחיק.

משנה ה

בפרק הפועלים (ב"מ פו.), בענין רבה דהוי יתיב אגודא דדקלא, והיה* קא גריס. שמע דהוי מפלגי במתיבתא דרקיע; אם בהרת קודם לשער לבן, טמא. ואם שער לבן קודם לבהרת, טהור. ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיע אמרו טמא. אמרו, מאן נוכח*, לוכח רבה בר נחמני. דאמר רבה, אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות. שדרו שליח בתריה (-וכו'-), לא הוי מצי מלאך המות למקרב ליה, דלא הוי פסיק פומיה מגרסא. אדהכי נשיב זיקא, ואווש ביני קניא. סבר גונדא דפרשא הוא. אמר, תינח נפשיה דההוא גברא, ולא ימסר בידיה דמלכות. כי קא ניחא נפשיה, אמר 'טהור טהור'. יצאת בת קול ואמרה, אשריך רבה בר נחמני, שגופך טהור, ויצאת נשמתך בטהור, עד כאן. ועל זה מתמרמרים מאוד בשתים; האחד, איך יהיו חס ושלום חולקים עם קונם וצורם. והשני, עוד יותר גדול, שיהיו אומרים 'מאן* לוכח', ויהי ההדיוט מכריע את רבו. גם בזה שמע לדברים אלו, ויצא כנוגה צדקם, וחכמתם תזרח כשמש בתוקפה ובגבורתה*.

דע כי במאמר הזה גלו לך על דרכי ה' הישרים, אשר הם ישרים לכל הנבראים. לא כמלך בשר ודם, אשר גוזר גזירה על עמו, ולא ישגיח באיזו עניין הוא אל המקבלים. אבל השם יתברך מעשיו ופעולותיו ישרים אל המקבלים. כי כבר התבאר לפני זה, כי הבחינה שהוא מצד המקבלים הוא זולת הבחינה שהוא מצד הנותן. ולא יעשה הקב"ה כי אם הוא ראוי ונכון אל המקבלים גם כן. והוא בחינה זולת הבחינה שהוא מצד הנותן.

ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:), אמר רבי יוחנן, בכל מקום ששואלין המינין, תשובתן בצדן. "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א, כו), "ויברא אלקים את האדם בצלמו" (שם פסוק כז). "הבה נרדה ונבלה שם שפתם" (בראשית יא, ז), "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל" (שם פסוק ה). "כי שם נגלו אליו האלקים" (בראשית לה, ז), "לאל העונה אותי ביום צרתי" (שם פסוק ג). "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו" (דברים ד, ז). "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו לו אלקים לפדות לו לעם" (ר' ש"ב ז, כג). "עד די כורסין רמיו ועתיק יומין יתיב" (דניאל ז, ט). הנך למה לי, אמר רבי יוחנן, אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, שנאמר (דניאל ד, יד) "בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא", עד כאן. הודיעו חכמים בזה, כי מה שכתוב "נעשה אדם בצלמנו", וכיוצא בזה, שפירוש הדבר שהוא יתברך נמלך בפמליא של מעלה, וזהו "נעשה אדם". ואין הכוונה חלילה שהוא יתברך צריך לעצה ולהמלכה מברואיו, כי הוא ברא אותם ואת שכלם ודעתם, ואיך יעלה על דעת האדם לומר כך. אבל הפירוש הוא שלא ימצא בעולם התנגדות. משל זה, כאשר רצה הקב"ה לברא את האדם, אף כי היה ראוי להיות נברא האדם מצד הפועל, שהוא השם יתברך, אם היה לו התנגדות מצד הנמצאים, שלא היה לבריאה זאת חבור וקשור עם פמליא של מעלה, עד שהיה כאן התנגדות. כי בריאה זאת, בשביל שני דברים שייך בו שאלה יותר משאר נבראים; האחד, שהאדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים. ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם עליונים, ולכך ראוי שיהיה בצד שלא ימצא לו התנגדות לאדם. השני, שכל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם, ואם בריאת האדם ראוי, ראוים גם כן כל הנבראים שהם בשבילו, וטפילים אצלו, לפי שהוא העיקר. ולפיכך בכל הנבראים לא כתב "נעשה", רק באדם, בשביל כי הקב"ה פועל את הנבראים, וכל פעולותיו ומעשיו אשר הוא עושה הם ישרים וראוים להיות, כמו שהוא ראוי מצד הפועל, כך הם ראוים מצד הנמצאים, עד שלפי זה יהיה העולם אחד, ואין בו התנגדות. **וזהו מה** שאמרו (סנהדרין לח:) שאין עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, להיות בו רצון העליונים, שלא יהיה התנגדות אליו. ולפיכך כתיב "נעשה אדם בצלמנו", שרוצה לומר שלא יהיה בריאת האדם מתנגד למלאכים, אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים, לכך אין ראוי שיהיו העליונים מתנגדים. וזה פירוש "נעשה אדם", כי לא היה בריאת אדם עד שהיו מסכימים גם העליונים על בריאתו, כלומר שלא היו מתנגדים לזה העליונים. ועוד, כי הכל נברא

בשבילו, לכך תלוי בו הכל. וכאשר אין לאדם מתנגד ומקטרג בבריאתו, הרי כל שאר נבראים, שהם נבראו לשמש את האדם, ראוי להם הבריאה גם כן. ובזה גזירותיו שהוא גוזר בנמצאים, הוא ראוי גם כן מצד בחינת הנמצאים, כמו שהוא מצד הפועל. כמו שאמר (דניאל ד, יד) "בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא". ואין הכוונה בזה חס ושלום שהוא צריך אל עירין ואל קדישין, רק פירושו כמו שאמרנו שאין מעשיו מתנגדים אליהם מצד הנמצאים, אך מעשיו ישרים מוסכמים אל הכל, ובדבר זה לא יהיה כאן חילוק ופירוד בעולם.

ולכך אמרו, שהתורה שהיא גזירת ה', ראוי שתהיה נכון ואמת אל הנמצאים, כמו שהוא אצל הנותן והגוזר. לכך אמר שבדין הזה, שהוא ספק נגע אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, ודין נגעים חמור בהשגה יותר, כמו שאמרו (חגיגה יד.) מה לך אצל הגדות, כלך אצל נגעים ואהלות. נמצא שהלכות אלו חמורות ביותר, ועמוקות מאוד. ובהלכות אלו, מה שהוא חמור יותר, הוא דין זה שהוא ספק נגע. כי הדבר שהוא ספק, הוא* לחומרא בכל מקום. וזהו דעת הראשון הפשוט, שכל ספק להחמיר. ומפני שאמרו שהקב"ה* נמלך בפמליא של מעלה, רוצה לומר שהשם יתברך רוצה שיהיו הכל מסכימים על גזירותיו. וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינו אצל השם יתברך, דבר זה הוא המחלוקת.

ובדין הזה בפרט היה המחלוקת. ויש לך להבין זה בעומק החכמה, כי הנגעים בפרט אינם ראוים שיהיו בעולם, ואין להם מציאות כלל מצד עצמם, רק שהם באים במקרה בלבד, ואינם בעצם. ולפיכך השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה. לכך השם יתברך מטהר את ספק נגע, לומר שלא נמצא הנגע הזה, כי מציאותו דבר מקרה, ואין לו מציאות אצל השם יתברך, שהוא מחויב המציאות. אבל שאר מתיבתא דרקיע, אשר הם אפשרים ואינם מחויבים בעצמם, אין אצלם דבר שהוא מקרה, כמו הנגעים, כאילו אין* להם מציאות כלל, רק יש להם מציאות אצלם, כי אינם מחויבי המציאות. ולכך הם מטמאים הספק, כי שמא הבהרת היה נמצא.

רק רבה, שהוא יחיד בנגעים ויחיד באהלות, וכיון שהוא יחיד בנגעים, קרוב ביותר אותו שהוא יחיד אל השם יתברך, שהוא מחויב המציאות . ודבר זה מבואר לחכמי לב, כי השם יתברך, שהוא אחד לגמרי ואין זולתו, הוא מחויב המציאות לגמרי. ומי שהוא אחד בדבר מה, כמו רבה שהוא יחיד בנגעים בלבד, יש לו קירוב אל מחויב המציאות. ולכך היה מטהר ספק נגע, כי הנגעים* המקריים אין בהם מציאות אצלו גם כן, ולכך הספק

טהור. ומפני כך יצאת נשמתו בטהרה, כי בזה היה לו דביקות ביותר אל השם יתברך. כלל הדבר; מחויב המציאות מטהר את הספק, בפרט ספק נגע, כי אין לו מציאות אצלו, לכך תולה לומר שאינו נמצא. ודבר זה ברור מאוד ליודעי בינה.

ועוד יש לפרש, מפני כי הנגעים במה שהם נבדלים מן העולם הזה, וראיה לזה שהנגעים הם נבדלים מן העולם הזה, לכך מצות התורה מי שיש בו נגע נאמר עליו (ויקרא יג, מו) "מחוץ למחנה מושבו", שיהיה האדם נבדל מן הכלל, כי הנגע הוא נבדל מן העולם. אם כן מצד הנגעים יש כאן שניות, כי העולם כולו הוא אחד, ועל ידי הנגעים נאמר עליו "מחוץ למחנה מושבו", שיהיה האדם שבו הנגע נבדל ונחלק מן בני אדם, והרי כאילו יש כאן שניות לגמרי, באשר יש חלוק בנמצאים, כי מי שבו הנגע משתלח חוץ למחנה. ולפיכך השם יתברך, שהוא אחד (דברים ו, ד), אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים, והנגעים הם גם כן כמו פגעים, שהרי כתיב (תהלים צא, י) "ונגע לא יקרב באהלך", ולכך השם יתברך מטהר הספק. ומפני כי רבה בר נחמני היה יחיד בנגעים, לכך בענין הזה היה נמשך אחר השם יתברך, שהוא אחד.

ומעתה כיון שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא מצד הגוזר, אמרו 'מאן לוכח', לברר דין זה מצד הנמצאים. ועל זה אמר 'לוכח רבה בר נחמני', שהוא יחיד בנגעים ואהלות. והוא יוכיח כי כן הדין הזה שהוא טהור אף מצד המקבלים את התורה, ובזה יהיה גזירת השם יתברך אמת נגד הכל, אף מצד המקבלים. והנה רבה לפי השגתו הגדולה, במה שהוא היה יחיד בנגעים ואהלות, אמר טהור, מצד היחידות שבו בהשגה, כי היה עומד על אמתת השגה זאת. ואילו שאר מתיבתא דרקיע, לא היה השגתם כל כך לעמוד על דבר זה, ואצלם זה כמו כל שאר ספיקות, שהוא להחמיר. ודברים אלו כאשר יבין ויחקור אדם, ויעמיק בדברים אלו, ימצא שכל הדברים אשר נתבארו הם דברים ברורים.

והכי מוכח בפרק בתרא דנזיר (סה:), שאמרו כל ספק נגעים טהור, משנזקק לטומאה ספקו טמא. וקאמר מנא הני מילי, אמר רבא, שנאמר (ויקרא יג, נט) "לטהרו או לטמאו", הואיל ופתח הכתוב בו תחלה. כך גרסת ז"ל בפרק המדיר בכתובות. ופריך אי הכי, אפילו משנזקק לטומאה גם כן ספיקו טהור. אלא כי איתמר אהא, אם בהרת קדמה וכו', עד ורבי יהושע כיהה. מה כיהה, אמר רבה, כיהה וטהור. ודלמא כיהה וטמא. אמר רבא, אמר* קרא "לטהרו או לטמאו". והכי פירושו, דרבה פירש 'כיהה' דאמר רבי יהושע, כלומר כיון שאינו ברור, אלא ספק בלבד, טהור. ופריך, ודלמא כיהה וטמא. ולא

דמקשה ארבה*, דפשיטא שרבי יהושע סובר כיהה וטהור, דאם לא כן מה בינו לבין תנא קמא. אלא דפריך מנא ליה לרבי יהושע, דלמא אדרבא, לחומרא, אף על גב שאינו נגע ברור הוא טמא לחומרא, כמו בכל מקום דאזלינן לחומרא בספק. וקאמר, כיון דפתח הכתוב בטהרה, יש לטהר טפי. וזה כמו שפרשנו, כי הטהרה הוא בעצם, והנגע הוא במקרה, ודבר שבעצם הוא קודם למה שבמקרה. ולכך מקדים הכתוב הטהרה שהוא בעצם, קודם לטומאה שהוא במקרה.

ומה שזכר ספק זה, אם בהרת קודם או שער לבן קודם, פי' ר"ת ז"ל דאיירי אפילו אם נזקק לטומאה, ולכך צריך קרא דכח הטהרה עדיף. ואין כאן מקום זה, כי עוד פרשנו שם ענין השמועה הזאת. ומה שכתוב (ויקרא יג, נט) "לטהרו" קודם, תוכל להבין על אשר רמזנו בענין הנגעים, אשר הם דברים חצוניים, ולכך השם יתברך אשר הוא אחד לגמרי, הוא מטהר הספק הזה. ורבה בר נחמני שהיה יחיד בנגעים ובאהלות, היה מסכים אל הטהרה, כי מפני שהוא יחיד בנגעים, היה עומד על אמתת עצם הנגעים, ומצד עצם אמתתן אין להם מציאות. ולפיכך אמרו 'מאן לוכח, רבה בר נחמני'. והדברים האלה עמוקים מאוד, ובשביל זה היה לרבה בר נחמני דביקות אל השם יתברך מצד הטהרה הזאת, כמו שאמרנו, ומצד הזה הוא עם השם יתברך, ולכך כאשר יצאת נשמתו אמר 'טהור טהור'. וכל זה כמו שאמרנו, כי מצד ההשגה הזאת היה לרבה בר נחמני דביקות אל השם יתברך לגמרי, ואין ספק באמתת אלו דברים. ויותר מן הראוי בארנו כדי להראות לכל העמים כמה גדולים דברי חכמים, ולכך בארנו מה שמצאנו בדברי חכמים גנוזים וכמוסים. והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד, והוא יתברך יכפר בעדנו.

משנה ו

בפרק קמא דברכות (ו.), אמר רבי אבין אמר רבי יצחק, מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר (ישעיה סב, ח) "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו", אין "ימינו" אלא תורה, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו", ואין "זרוע" אלא תפילין, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן וגו'". וקאמר שם, בתפילין דמארי עלמא מאי כתיב, "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דהי"א יז, כא). ומי משבח הקב"ה בשבחייהו דישראל, אין וכו'. והתמיה להם בזה, כי למה צריך אל תפילין. ועם שהדברים האלו עמוקים ודברים נוראים, מכל מקום לדעת כל עמי הארץ עד היכן משלחים ידם, לכך נגלה כמו אצבע, ונכסה מה דאפשר.

דע כי במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים (כתובות ח.) 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד (יומא לח.) כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו. וביאור ענין זה, שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר. ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה (שבת קיג.). וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש. לכך נאמר (תהלים קט, כט) "יעטו כמעיל בשתם", כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת". כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד. ואומר (שם פסוק ב) "עוטה אור כשלמה". פירוש, כי הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר הנמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר. ולפיכך האור הזה הוא כשלמה של כבוד אליו.

והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך. אמנם הלבוש הוא נבדל מהלובש, וכך הכבוד מן הנמצאים כלם, הכבוד הזה הוא נבדל מאתו יתברך. רק שעל ידי* הנמצאים, שהם כבודו, נודע הוא יתברך. כמו שנראה כל אחד על ידי מלבוש לזולתו. אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו. שלכך נקרא "טוטפת", "ולטוטפת בין עיניכם" (דברים יא, יח), וכדתניא במסכת שבת (נז.) לא תצא אשה בטוטפת. ופירשו שם (שבת נז:) איזהו טוטפות, אמר רבי אבהו המקפת מאוזן לאוזן. הרי כי הטוטפות הם תכשיט על הראש, וכך פירש הרמב"ן ז"ל בפרשת בא.

ומפני כי ישראל נקראו "בניו" (ר' דברים יד, א), ונתבאר למעלה כי זה השם להם לפי שהם נבראים ממנו בעצם ובראשונה, לכך נקראו (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", כמו שנתבאר למעלה באריכות, ושאר הנבראים טפלים אל הבריאה הזאת, כמו שאמרו ז"ל (ב"ר א, ד) בשביל ישראל נברא העולם. ולכך במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך

הכבוד הוא מישראל, אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש - אף שהוא כבוד של הלובש - אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה, שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין.

וכשאמר משה (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", בקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה. ואמר הקב"ה (שם פסוק כג) "וראית את אחורי ופני לא יראו". ובפרק קמא דברכות (ז.), אמר רבי חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין. פירוש, שהראה לו הכבוד אשר אינו אמתת הכבוד, וזה הראה אל משה. אבל עצם אמתת הכבוד, והם עצם התפילין, דבר זה לא הראה לו כלל. וזה שאמר "ופני לא יראו", הוא אמתת הכבוד כפי מה שהוא, וזהו התפילין עצמם, רק הקשר שנקשרים בבעל התפילין, ודבר זה הראה למשה, כי ישראל קשורים ודבוקים בו. אבל אמתת הכבוד כפי מה שהוא לא ראה. ודבר זה יתבאר עוד באריכות בעזרת השם. ועתה ראה מה מצאו בזה יותר ממה שאמר הכתוב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת", וכמה כתובים שמדברים* בזה. והרי אין דבר זה תמיה כלל.

וענין התפילין האלו, שהם על הראש ועל הזרוע, כי מצד ב' דברים הכבוד אל ה' יתברך מן ישראל. האחד, מצד מהות האומה בעצמה, כי מהות שלהם ביותר משובח, שהם עם אחד. וכל התוארים שהם תוארים משובחים לישראל, ומצד תפארת מהותם, הם כבוד אל השם יתברך, והוא התפילין דמארי עלמא. הב', מצד שהוציא אותם אל פעל המציאות, כי המהות ענין בפני עצמו. ולפיכך מצד מהותם, אשר יש להם מהות משובח ומפואר, יש כבוד אל השם יתברך אל חכמת הפועל, לכך יש מישראל פאר וכבוד לחכמת השם יתברך. וכן מצד כחו וגבורתו אשר הוציא אותם אל הפעל. וזה כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה. ולפיכך יש כאן כבוד מישראל מצד מהות שלהם, שמורה על חכמתו יתברך, שסדר מהות שלהם בשלימות. וזה שאמר שיש לו תפילין של ראש. ויש לו יתברך תפילין על היד, לפי שיש מישראל פאר ממציאת ישראל בפעל, על אשר המציא

אותם לפעל. וזהו על הזרוע, כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב (דברים ט, כט) "הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", וזהו הנחת תפילין על היד.

ויש בתפילין של ראש ד' בתים, מפני כי התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות. כמו שיש בכל פרשה דבר מיוחד; "מי כעמך ישראל" (ש"ב ז, כג), "או הניסה" (דברים ד, לד), והם בחינות מחולקות, וכל בחינה ובחינה מיוחדת. אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי דבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה, מבלי שיש חילוק מצד המציאות, שנופל על הכל בשוה. ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית א' (מנחות לד:). כי אף על גב שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל. הרי* התבאר לך באר היטב, והדברים מוכיחים, מראים לך אמתת דברים שאין לספק בהם, כי אי אפשר לפרש הכל על עומקו.

והדבר הזה בארו מאוד החכמים במדרשיהם. במדרש פסיקתא, בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת וכו'". והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו היה לו מלבוש של כבוד, וזה היה מן הנבראים, שמהם הכבוד. ובמדרש עוד (משלי יד, כח) "ברוב עם הדרת מלך", אמר רבי סימון, אימתי שמו יתעלה בעולמו, בשעה שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ונותנים שבח וגדולה להקב"ה, (-א"ר) באותה שעה מלבישין הקב"ה הוד והדר, שנאמר "ברוב עם הדרת מלך", עד כאן. ועוד במדרש (ילקו"ש ח"א רמז רמ"א) בשעה שאמרו (שמות טו, א) "אז ישיר" לבש הקב"ה לבוש של תפארת. וכיון שחטאו, חזר וקרעו, שנאמר (איכה ב, יז) "בצע אמרתו", ועתיד הקב"ה להחזירו. ואין הדברים האלו צריכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה. ולפיכך נקרא הכבוד שהוא לו מישראל 'תפילין', כי כבוד זה דבוק בעצמו יתברך, כי ישראל הם דבקים עם השם יתברך, ולפיכך הכבוד מישראל דבוק אל אמתתו. ושאר הנמצאים הם כבוד רחוק, כמו שהתבאר למעלה.

וכדי שתדע ענין התפילין האלו, והם הכבוד שיש לו מן הנמצאים. דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל (דברים ו, ח), הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם. והוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין (מנחות לד:) "שמע ישראל וגו'" (דברים ו, ד). והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו. ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים,

כדכתיב (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם", שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת ברוממות השם יתברך. והתפילין הם על האדם על הראש, כי הראש שבו השכל, וזה מורה על המהות, כי המהות הוא שכלי. ועל היד (דברים ו, ח), המורה על המציאות בפעל, כי היד מורה על כח הפועל. ומצד אלו שני דברים שם ה' נקרא עליהם; הן על מהות שלהם, שהוא משובח בתכלית השבח, לכך נקרא שם ה' עליהם. הן על המציאות בפעל נקרא שם ה'.

ועוד במה שהתפארת הזה, שהוא מצד השם יתברך, נוסף על האדם, מה שהשם יתברך הוא מתיחס אל ישראל כמו היחוס שיש לאב אל הבן, ודבר זה תוספת כבוד על ישראל. ולפיכך בתפילין נזכר* גדולת ורוממות הקב"ה, ודבר זה קשור על ישראל, שהדבר הזה הוא תוספת כבוד ומעלה על ישראל. אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה, שהוא תוספת, על הראש, שדבר זה נקרא תוספת. וכמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב (דברים ד, לד) "ובזרוע נטויה", שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד, בכל תשמישו*, האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות. ושני דברים אלו, הדבר שהוא מונח עליו הוא תוספת. לפיכך התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם, ראוי שיהיה מונח על מקומות אלו דוקא.

ויש עוד טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה. והזרוע הוא תכלית וסוף, במה שסוף התפשטות האדם הוא בזרוע, כמו שהתבאר למעלה. וכאשר הפאר הזה הוא על ראשו, והוא גם כן על זרועו, אז* הכבוד מן התחלה עד תכלית, ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה, כי שם ה' נקרא עליו. וזה עניין מצות תפילין של ישראל, שהם על הראש ועל הזרוע. ואם יש עוד טעם וחכמה, אין כאן מקומו לפרש סודי המצות. וגם שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת, ואין להאריך יותר.

הרי לך מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם, וכמו שכתוב (משלי יז, ו) "ותפארת בנים אבותם". וכך תפילין דמארי עלמא, (שם) "עטרת זקנים בני בנים", שהאב

מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח. ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר "עטרת זקנים בני בנים", רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך, בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו שהם מעשה ידיו, ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מכל מקום יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך, כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת.

וכאשר תבין עניין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב (מנחות נג:), השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין, שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל* יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים. אמנם יש עוד דברים עמוקים מאוד מאוד, ואין כאן צורך יותר. ועוד יתבאר מאמר זה באריכות.

משנה ז

בפרק הרואה (ברכות נט.), ועל הזועות. [מאי זועות], אמר רב קטינא, גוהה. רב קטינא הוה אזיל באורחא, כי מטי אפתחא דבי אובא טמיא, גנח גוהה. אמר, מי ידע אובא טמיא האי גוהה מאי הוא. רמא ליה קלא, קטינא קטינא אמאי לא ידענא, בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששורין בצער בין האומות, מוריד ב' דמעות לים הגדול, וקולם נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהה. אמר רב קטינא, אובא טמיא כדיב מלייה, אי הכי, גוהה גוהה מבעי ליה. ולא היא, גוהה גוהה עביד, והאי דלא אודי ליה, כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה. ורב קטינא [דידיה] אמר, כפיו ספק, שנאמר (ר' יחזקאל כא, כב) "גם אני אכה כפי על כפי והתנחמתי לך". רבי נתן אומר, אנח מתאנח, שנאמר (יחזקאל ה, יג) "והנחותי חמתי בם והנחמתי". ורבנן אמרי, בועט ברקיע, שנאמר (ירמיה כה, ל) "הידד כדורכים יענה אל יושבי הארץ". רב אדא אומר, דוחק רגליו מתחת כסא הכבוד, שנאמר (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", עד כאן.

ועל הדבר הזה מכים כף, ואין הנחה להם על אלו דברים שיהיו נאמרים על בורא הכל, שאין אצלו חס ושלום חסרון כלל. וידוע כי אלו דברים הם חסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה. ומכל שכן אלו דברים הם התפעלות, והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל. ולכן הם מתפעלים על אלו לשונות. והקושיא הגדולה הזאת, וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ, והלא "אין חדש תחת השמש" (ר' קהלת א, ט), והעולם נוהג כמנהגו (ע"ז נד:).

אמנם גם בזה צדקו דברי חכמים, ואין דבר יוצא מההיקש השכלי כלל, אבל הדברים הללו יגזור הדעת והשכל מכל וכל. וזה כי לא דברו חכמים מהטבע, כי בודאי שיש טבע מחייב את הרעשה, כמו שמבואר בספרי הטבע. אבל חכמים לא יביטו אל הטבע, ודעתם כי אף כי יש טבע פועלת, מכל מקום מן השם יתברך התחייב הטבע. ודבר זה הוא בכל הנבראים, שאין ספק כי הטבע פועל יצירת האדם, כאשר ידוע, מכל מקום אין ראוי שיהיה נתלה הדבר בטבע בלבד, כי אם בשם יתברך. וכן כל הנבראים, הכל ברא השם יתברך, כמו שתקנו בכל דבר שנברא 'בורא מין זה', ו'בורא מין זה'. כי הוא יתברך פועל הכל, והוא על ידי הטבע. כמו שתקנו (תפילת שחרית) 'המאיר לארץ ולדרים עליה', אף כי השמש מאיר, מכל מקום פעל זה נתלה בו. ואין זה מקומו. אבל דבר זה יסוד גדול מאוד, אשר עליו נבנה יסוד האמונה. רק שבאנו לומר כי בדבר זה*, בו בארו רבותינו ז"ל לתקן אמונת אמת, ולתת דעת לבני אדם. ועתה רוצים להפוך הקערה על פיה, ולחשוב רע עליהם, כמו שיתבאר אמיתת דברים אלו.

והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ, ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה שאין הדבר כך. כי קבלו הברכות על כל הדברים איש מפי איש, והרי הברכה היא על הזועות והרעמים 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם' (ברכות נד.). ואם היה זה בטבע בלבד, מבלי צירוף המעשה הזה אל השם יתברך, מה 'כחו וגבורתו מלא עולם' יש בזה, שהרי הוא עניין טבעי בלבד. ולפיכך דעת רז"ל אינו כך, אבל הדברים האלו אף שהם יוצאים על ידי הטבע אל הפעל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו מוציא בטבע אל הפעל, והטבע הוא שלוחו יתברך. ולפיכך יש לייחס דבר זה אל השם יתברך. והשכל גוזר זה, כי אין ראוי ליחס פעל זה אל הטבע בלבד, שאם כן למה דבר זה, וצריך לומר שלא היה אפשר לתקן עניין הטבעי בזולת זה, רק שיפעל הטבע הדבר הזה. וזה היה קצור כח הפועל. ולכך גזרו שהוא יתברך פעל דבר. ואין הדבר הזה מוסכם מחכמי התלמוד בלבד, רק מוסכם הוא מאנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים שתקנו על זה 'ברוך שכחו וכו".

ומעתה שפעל הזה הוא מהשם יתברך, אם כן יש לעיין בדבר זה, שכל דבר שהוא שלימות הבריאה, כמו הרוחות ושאר דברים שנבראים לשלימות העולם, יש לברך עליהם 'ברוך שכחו'. אבל דבר זה, שהוא רעידת הארץ, אין בזה שלימות וצורך העולם. וכבר אמרנו כי אין לתלות דבר זה בפעל הטבע, ואם כן מאיזה צד היתה זאת. ואין לומר רק בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה שהוא הרעד בעולם, כמו שיתבאר*. כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם "בנים" (דברים יד, א), כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר אבל הוא לעצמו, ולא כן הדבר* שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון. וכאשר האומה הזאת הם תחת האומות, כאילו המציאות היה בטל לגמרי, כי הדבר שהוא בפעל הוא לעצמו, ואינו תחת אחר, ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם, ואינם נמצאים כלל. ועל דבר שהוא בטול* המציאות, יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת. ולכך אמר שהקב"ה מוריד ב' דמעות. וכבר אמרנו כי רבים חושבים דבר זה הטחת דברים כלפי מעלה, ואין זה רק כבוד שמים ביותר.

ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים,

שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים. במדרש (תנחומא ישן יתרו טז) "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב), אמר רבי חייא בר אבא, לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר נראה להם הקב"ה; בים כגבור עושה מלחמה, בסיני כסופר מלמד תורה, בימי שלמה כפי מעשיהם (שיה"ש ה, טו) "מראהו כלבנון בחור כארזים", ונראה להם בימי דניאל כזקן הלמד, שכן נאה לתורה להיות יוצא מפי זקן, עד כאן. הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך. וכך בארנו זה במקום אחר.

ולכך בדור המבול כתיב (בראשית ו, ו) "ויתעצב אל לבו". ואף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה, רק מפני שהיו חוטאים בדור המבול (בראשית ו, יא-יג), והיו מוכנים להפסד. וכאשר מוכנים להפסד, ראוי התעצבות, ולפיכך נאמר "ויתעצב ה'* אל לבו", לפי מה שהוא יתברך נמצא ונראה אל הנבראים, ועל זה נאמר "ויתעצב ה' אל לבו", כפי שהוא* יתברך עם הנבראים, כפי מה שראוי לו המקבל. וכך המקבלים מקבלים מאתו דבר זה, מבלי שיהיה דבר זה בעצמו, רק כי כל זה הוא מצד המקבל, שכך ימצא אל המקבל, כפי אשר ראוי אל המקבל. לכך נמצא השם יתברך לנמצאים שלא ברצון, ולא נמצא להם בשלימות כבודו יתברך, כאשר המקבל מוכן וראוי לזה. ובדור המבול אשר היו חוטאים, והיו מוכנים להפסד, כך היה השם יתברך נמצא להם, וזה "ויתעצב ה' אל לבו", כי כפי אשר הוא עניין המקבלים, הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי* באמתת עצמו. וכמו שאפשר שיפעול עם זה כך, ועם זה כך, כן אפשר שאצל זה הוא שלא ברצון, והוא התעצבות, ואצל זה נמצא ברצון, כפי מה שהוא מוכן לקבל. כי איך יעלה על דעת האדם לומר שהוא יתברך נמצא בשוה לעליונים הראוים לקבל כבודו, ולתחתונים הפחותים. רק כי לפי ענין מדריגת כל אחד ואחד - מקבל כבודו. והעליונים שהם בשלימותן, מקבלים כבודו יתברך כפי מה שראוי להם.

ומפני שישראל הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול מציאותם כמו שהתבאר, ודבר זה נחשב בטול העולם, וראוי שיהיה השם יתברך נמצא להם בעניין זה גם כן אל העולם. וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות. ומפני כי דבר זה מה שישראל

בין האומות הוא בטול העולם, לכך נמצא השם יתברך אל העולם בעניין זה של הורדת דמעות. ומן השנוי הזה, מתחייב הטבע שממנו מתחדש רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול, כי השנוי מביא שנוי.

ואמר ב' דמעות, לומר כי הדבר המתחייב ונמשך*, אי אפשר שיהיה שנוי יותר גדול מזה. וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב (ר' שמות ח, טו) "ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא*", ונקראת המכה "אצבע", שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר "אצבע אלקים היא". וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה", כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר. וכך כאשר הדבר אשר הוא מגיע אל המקבל אי אפשר להיות יותר גדול, לכך מתיחס דבר זה אל ב' עינים, כמו שאמר "יד ה'" כאשר המכה היא בתכלית. ואין הדמעות האלו חמריים או עניין חמרי כלל, וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי, ודבר זה תמצא במקומות הרבה מאוד, כמו שיתבאר עוד. ורוצה לומר כי יבא מן השם יתברך אל העולם אפיסה, והם הדמעות. וכמו שהוא אצל האדם, כאשר האדם הוא בהתעצבות, ואינו נמצא בשמחה ובשלימות, מתחדש מזה הורדת דמעות, אשר הם אפיסה אל כח עינים, וכך הוא נמצא אצל המקבל. ומזה מתחייב מן השם יתברך אפיסה, וכן נמצא אל המקבלים שלא בשלימות כבודו.

ואילו לא היה מקבל אל דבר זה בתחתונים, היה דבר זה הפסד כל העולם. אבל יש מקבל אל דבר זה*. כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים, והמים הם בעצמם דבר של אפיסה, כדכתיב (ר' יהושע ז, ה) "וימס לבבינו ויהי למים", (דברים טו, כג) "על הארץ תשפכנו כמים", ואין המים דבר מקוים. ולכך אמר שמוריד ב' דמעות לים הגדול, כי הדומה ימשך אל הדומה. ומפני כי השנוי אשר מתחייב מאתו יתברך הוא שנוי גדול בכח, ולכך אמר 'וקולם נשמע מסוף העולם עד סופו'. ומזה השנוי מתחייב הטבע, שהוא רעידת הארץ.

וכל כוונתם בזה המאמר רק לתת טעם אל רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול בחוזק, שיש אל שנוי הזה סבה מן השם יתברך, כמו שהתבאר. וזה שאנו מברכין 'ברוך שכחו וגבורתו מלא* עולם' (ברכות נט.), כי מן השם יתברך מתחייב דבר זה, ואין זה דבר טבעי בלבד, רק כי יש סבה מחייב הטבע. ודבר זה הוא הסבה, שאין השם יתברך נמצא אל העולם כמו שראוי, מצד שיש במקבלים השנוי, לכך נמצא השם יתברך בענין זה. ואף על גב שעדיין לא היה נמצא החסרון בפעל קודם שהגיע השנוי בישראל, מכל מקום העולם מוכן לחסרון, ומצד הזה אין* השם יתברך נמצא אל העולם כסדר הראוי. וכאשר לא

נמצא הוא יתברך אל העולם כסדר הראוי יש כאן שנוי ומזה השנוי יתחייב הטבע שהוא פועל ההרעשה, כי הרעשת העולם נמשך אל שנוי המתחייב מן השם יתברך. ואין בזה דבר יוצא מסדר העולם, אבל הדברים האלו כולם לפי השכל, שההרעשה הזאת הוא מן השם יתברך כמו כל דבר, וכאשר יש בעולם שום דבר יוצא מסדר העולם, יבא מאתו יתברך שנוי אל המקבלים, ואותו שנוי גוזר הטבע המחייב הרעשה.

אמנם מה שאמר רב קטינא דהוה ליה למעבד 'גוהה גוהה'. כבר אמרנו למעלה (ד"ה ואמר ב' דמעות) כי מה שאמר שמוריד ב' דמעות לים הגדול, מפני שבא לומר שהוא שנוי לגמרי, ולפיכך אמר 'ב' דמעות'. ועל זה אמר רב קטינא, שאין השנוי הזה נמצא כמו שראוי לפי זה, 'דהוה ליה למעבד גוהה גוהה', כלומר שהיה ראוי שיהיה הרושם במקבל יותר ממה שהוא עתה. ודבר זה אמר רב קטינא שלא יהיו בני אדם נמשכים אחר אובא טמיא, אבל בודאי האמת דעביד 'גוהה גוהה'. פירוש, כי הרושם והשנוי הנמצא, הוא שנוי כפי הראוי.

ומה שאמר שהוא מוריד שתי דמעות, ורב קטינא אמר כפיו סופק, וכן כל האחרים. רוצה לומר, שכך נמצא הוא יתברך אל עולמו, כי הוא יתברך אין אצלו יציאה מן הסדר כלל, והכל אצלו כסדר. וכאשר יש דבר שהוא יוצא מן הסדר, כמו דבר זה, כי ישראל שהם עיקר העולם, ויש בהם יציאה מן הסדר כאשר הם בגלות, וכאשר הוא יתברך יש לו צירוף אל עולמו, והנה מתחבר הסדר אל העולם שהוא יוצא מן הסדר, ובזה בא השנוי וההפסד אל דבר היוצא מן הסדר, וזהו רעידת הארץ. ומפני כי הפועל הזה הוא מן השם יתברך, אמר כי הפעל הזה נמשך מן העינים, שהם תחלה אל הפעל. אבל רב קטינא סבר, כיון שזהו מצד כי השם יתברך יש לו צירוף וחבור אל עולמו, לכך אין להרחיק כל כך כח הפועל, לומר כי הוא בא מן העינים, רק שכח הפעל למטה מן העינים, שהידים למטה מן העינים, ומזה בא כח הפעל הזה. רבי* נתן סבר, כי כח הפעל הזה בא מן הלב, שהוא יותר קרוב אל המקבל, ולכך אמר 'אנחה מתאנח', והאנחה הוא בלב. ורבנן סברי כי גם זה הוא רחוק, והרי הפעל הזה מתחדש מפני שהוא יתברך קרוב אל עולמו, שהוא יתברך עצם הסדר, וכאשר העולם יוצא מן הסדר מתחדש שנוי והפסד. ולכך יש לומר כי פעל הזה בא במה שהוא קרוב אל המקבל. ורב אדא סבר כי יותר יש לומר שבא ממה שהוא קרוב עוד אל המקבל, ולפיכך אמר שדוחק רגליו מתחת כסא הכבוד.

וזכר חמשה דברים, שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל, כמו שפרשנו במקומו, ואלו דברים עמוקים מאוד. ולכך יש כאן חמשה בחינות; האחת,

שהוא למעלה לגמרי, והוא רחוק ביותר. והשני, שאינו למעלה כל כך, רק נחשב למעלה על ידי הרוב. ומדריגה שלישית נחשב באמצע לגמרי, ואין כאן רוב כלל. והרביעי נחשב למטה מצד הרוב. והחמישי נחשב למטה לגמרי. ואלו חמשה דברים, הראשון הם העינים, שהם בראש, והם למעלה לגמרי. ואחר כך הידים שהם למטה מזה. ואחר כך הלב, כי האנחה היא בלב, והלב הוא באמצע. ואחר כך הארכובה, כי בפרק המניח (ב"ק כז:) אמרו שם בעיטה הוא בארכובה. ואחר כך כפות הרגלים. ואתה הבן מאוד כי זכרו חמשה, וכל זה דברי חכמה. וכולם באו לפרש כי הדבר הזה מתחייב מהשם יתברך עצמו מצד מדותיו, כי מצד שיש שנוי בעולם, שהוא שנוי גדול ביותר, נמשך ומתחייב מן השם יתברך, שהוא עצמו הסדר, גם כן שנוי והפסד, היא רעידת הארץ, והבן זה. וכבר אמרנו כי דבר זה לא נאמר רק מצד המקבל. ויהיה הדבר הזה לזכרון בין עיניך תמיד, כי עליו נבנה הרבה מדברי חכמים, אשר [רבים] לא יחכמו כאשר ימצא* בדבריהם שהוא יתברך בוכה, והכל נאמר מצד המקבל, שלא נמצא השם יתברך אל הנמצאים בשלימות כבודו. גם מה שאמרנו כי אין הסבה הטבעית עיקר, רק השם יתברך נותן סבת הכל, הוא דבר ברור.

ועתה ראה והבין, התורה אמרה (בראשית ט, יג-טו) "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה וגו' ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר". ואילו לא היה נמצא דבר זה בתורה, והיה נמצא דבר זה בדברי חכמים בלבד, אותם המתלוננים לא היו שומעים, רק משיבים כי הקשת איך אפשר שיהיה אות ברית שלא לשחת כל בשר, והרי הוא בטבע בלבד. וכבר נתנו בזה טעמים על פי הטבע שהוא נעשה מלהט השמש, ואם כן איך יאמר שהוא אות על המבול. ולפיכך דברי חכמים הם הנאמנים והאמתיים מכל צד, כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו, כי הסבה האלקית מחייב הטבע. ולא בדבר זה בלבד, רק בכל דבר הוא כך, כמו שנתבאר למעלה. ואין להאריך עוד כלל במאמר הזה, כי כאשר בחנו בדבר הזה, הוא הרעד, שהוא יציאה מן הסדר, ודבר זה כי כאשר יש בעולם יציאה מן הסדר, כאשר ישראל הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול סדר המציאות, שהוא יוצא מן הסדר, כמו שהתבאר. ובשביל כך יש בעולם גם כן השנוי הגדול, הוא הרעש. כי נמצא השם יתברך אל עולמו גם כן בענין הזה, עד שימצא מאתו שנוי הזה הגדול. כי כאשר מתחבר הוא יתברך, שהוא הסדר הגמור, אל הדבר שהוא יוצא מן הסדר, מתחייב מאתו יתברך שנוי גמור.

משנה ח

בפרק קמא דחגיגה (ה:), "ואם לא תשמעו במסתרים תבכה נפשי [מפני גֵּוֶה]" (ירמיה יג, יז), אמר רבי שמואל, מקום יש להקב"ה שבוכה שם, ומסתרים שמו. מאי "מפני גוה", אמר רבי שמואל בר נחמני, מפני גאותן של ישראל, שנטל מהם. ומי איכא בכיה קמי קודשא בריך הוא, והאמר רב פפא אין עצבות לפני המקום, שנאמר (דה"י א, טז, כז) "עוז וחדוה במקומו". לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי. ובבתי בראי מי איכא שמחה, והכתיב (ישעיה כב, יב) "ויקרא ה' למספד וגו'", שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי שרת בכו, עד כאן.

והתמיה בזה כמו בראשונים, דלא שייך בכיה אצלו. ותשובת זה כבראשונה, שאין הדברים נאמרו אצל השם יתברך מצד עצמו, רק שהשם יתברך נמצא אצל המקבלים בבלתי רצון, ואינו נמצא להם בשלמות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השם יתברך לעולם, כמו שהתבאר למעלה שהשם יתברך נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל, ואין להכפיל הדברים. ומה שאמר שיש מקום להקב"ה וכו', זהו מפני שאין לומר שכל הנמצאים הם בחסרון, ויהיה השם יתברך נמצא אל הנמצא בכללו בבלתי רצון, רק אל ישראל בלבד נמצא כן.

ומקשה והכתיב "עוז וחדוה במקומו". ומתרץ, לא קשיא, הא בבתי בראי הא בבתי גואי. ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות* יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם, ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית, הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום. נמצא כי העולם הזה הוא כמו בית, שיש לו מקומות מתחלפות, חדרים פנימיים וחיצוניים. ודבר זה נמצא מאוד שהעולם נקרא 'בית', כמו שאמר הכתוב (משלי ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה", ודרשו פסוק זה בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח.) על העולם שנברא (-בששת-) [בשבעת] ימי בראשית, כדאיתא שם. וחלוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה. וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי 'בתי בראי' נקרא מקום שאין מוכן לקדושה אלקית, שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי. ודבר זה ימצא תמיד. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי'. כי הקדושה שייך אל ישראל, שהם קדושים, והם אינם

נמצאים בשלימות כאשר בית המקדש חרב. וימצא השם יתברך אליהם כפי אשר הם שלא בשלימות, ושם ימצא הבכייה. ובבתי בראי, שם ימצא השמחה, במה ששם לא ימצא הבכיה ושנוי כלל. רק מה שכולל המעלה הפנימית בעולם, אשר שייך שם הדברים אשר הם אלקיים וקדושים, שם תמצא הבכיה, כאשר בית המקדש, שהוא עיקר הקדושה האלקית*, חרב. וזה שאמר "במסתרים תבכה נפשי". וידוע כי ארץ ישראל באמצע העולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים. ולפיכך בית המקדש נחשב בפנים. וכן כל הדברים הקדושים. וכאשר חרב בית המקדש, והקדושה הפנימית בטל, אז השם יתברך נמצא בהתעצבות ובבכיה בבתי גואי, אל אותן המיוחסים אל הדברים הקדושים. ונמצא השם יתברך אליהם כפי מה שהם, כי יש בהם הבטול, וכך נמצא השם יתברך אליהם בבכיה. כך הוא פירוש זה.

ועוד יש לפרש, כי יש אשר הם מוכרחים, והם צורת העולם, ואם ישתנו היה בטול אל העולם, ודבר זה נקרא 'בתי בראי', כי עיקר צורת הטרקלין שעליו נקרא שם 'טרקלין' הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ, היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חסרון מבפנים אינו חסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל. וכך קיימא לן (חולין מז:) חסרון מבפנים לא שמיה חסרון, להיות נחשב החסרון בפנים בטול לגמרי אל הדבר*. ונמצא לפי זה שהחדרים הפנימיים אין להם דבר זה, שאינם צורת הטרקלין, שתאמר אם היה חסר מבפנים שהיה חסר הטרקלין. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי', דאיכא שמחה, 'והא בבתי גואי', דליכא שמחה. פירוש, 'בתי בראי' נקרא המציאות אשר הוא מוכרח, וזולת זה היה בטל צורת העולם לגמרי. לכן נקרא 'בתי בראי', כי צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר, כמו שהתבאר. ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים. ולפיכך בבתי בראי איכא שמחה, ששם לא נמצא השתנות כלל, והוא יתברך נגלה ונמצא לעולם כפי מה שהוא הנמצא. אבל בבתי גואי, שאין זה צורת העולם, שם ימצא בכיה, כי שם מקבל העולם הפסד, וימצא הוא יתברך לשם כפי מה שהוא המקבל. וזה שאמר בבתי גוואי ימצא בכיה על גאותן של ישראל, שמה שהיו ישראל ברוממותן ובמדריגתן על כל האומות, דבר זה יכנס תחת מה שכולל הדבר אשר אינו מוכרח, רק היא שלימות מעלה. ולפיכך דבר זה הוא שייך אל בתי גואי, כי בתי גואי אינם צורת הבנין. ולפיכך בדבר זה ימצא ההשתנות, בדבר שאינו הכרחי.

וכן כל הדברים אשר הם ברכה בלבד, ואינו דבר מוכרח, לדבר זה היה בטול. ולפיכך אמרו ז"ל (סוטה מח.) משחרב הבית פסק הברכה. וכן שאר דברים שהיו בטלים, אינם

דברים מוכרחים, רק תוספת ברכה וטובה, ולדבר זה היה בטול, וזה הכל נקרא 'בתי גואי', שאינו עיקר, ואין צורת העולם זה נקרא 'בתי גואי'. ולכך נמצא השם יתברך בבתי גואי בבכיה, שכל בכיה הוא על בטול והפסד. ובחבור גבורות ה' (פרק כג) פרשנו שם קצת בענין אחר. וכל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם. הרי נתבאר לך דברים אלו, והם אמת ואמונה בפירוש דבריהם. ואל תתמה על פירושים הרבה בעניין זה, כי כלם הם ישרים, ואין ספק בהם. רק דרך הראשון הוא דרך קודש יקרא לו, והוא נוכח ה'. והוא יכפר בעדנו.

ומקשה ובבתי בראי איכא שמחה, והכתיב (ישעיה כב, יב) "ויקרא ה' וגו'". ורוצה לומר, מדכתיב "ויקרא", משמע הקריאה פרסום, ומתפשט בכל מקום, בין בגואי ובין בבראי. ומתרץ, שאני חורבן בית המקדש, שאפילו מלאכי שרת היו בוכים וכו'. וביאור עניין זה, כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים. ודבר זה הוא גם כן שלימות המלאכים, כי הם גם כן מן המציאות. ומפני כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל, ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו, כמו שאמרנו. ולכך כתיב לשון "ויקרא ה' לבכי וגו'". ואף בבתי בראי איכא בכיה, כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה. ודבר זה בטול המציאות, כי השם יתברך צורת הנמצאים, ושלימותם על ידי בית המקדש. וכאשר חרב בית המקדש, לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות.

ומה שמקשה 'ובבתי בראי ליכא עצבות', ובתחלה הקשה 'והאמר רב פפא, אין עצבות', היינו בבתי בראי. אבל השתא דקאמר בבתי גואי איכא בכיה תמידית, דהא אמר 'מקום יש להקב"ה ובוכה', משמע בכייה תמידית, אם כן "ויקרא" לא נוכל לאקומי לא בבתי בראי, ולא בבתי גואי; דאי בבתי גואי, בכייה שם תמיד. ובבתי בראי, אין שם בכיה כלל. אבל "ויקרא ה' לבכי" לא משמע רק פעם אחת. ואף על גב דידע המקשה דהא דאמר רב פפא 'אין עצבות לפני הקב"ה' הוא בבתי בראי, הכי נמי קאמר; דעל כרחך ליכא למימר דהא דקאמר 'מקום יש להקב"ה ובוכה שם', דבמקום אחד יש בכיה תמיד, ויש מקום שאין בכיה תמיד, רק לשעה. דזה אינו, דהא 'אמר רב פפא אין עצבות לפני הקב"ה', ועל כרחך צריך לומר דהך דרב פפא בבתי בראי, דליכא שם בכיה, ואם כן קשה הא דכתיב "ויקרא ה' לבכי" במאי קאמר; אי בבתי בראי, הא אין עצבות קאמר רב פפא. אי בבתי גואי, בכיה קבוע שם. ומשני שאני חורבן בית המקדש וכו':

בפרק כשם במסכת סוטה (לא.) "בצרתם לו צר" (ר' ישעיה סג, ט), פירוש, הקב"ה מיצר בצרתן של ישראל, כך מוכח שם. וקראו תגר בזה, שאיך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן. ולפי הדברים אשר נתבארו לך למעלה, אין תימה, כי לא היה הכונה רק שכך הוא נמצא אל העולם. שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד (עפ"י תהלים כט, ט), ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדריגתו. וכך בעצמו נמצא ההפרש בתחתונים. כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות. ומכל עניין מתחייב דבר מיוחד; שכאשר נמצא אליהם שלא בשלימות כבודו, מתחייב דבר זה שירחם עליהם. וכאשר נמצא אל הנמצאים בשלימות מדריגתו, נמצא ממנו הטוב והשלימות. כלל הדבר, שכל הדברים האלו נאמרו מצד המקבל. ואל תאמר גם כן, כי אם הדברים נאמרו מצד המקבל, אם כן אין נראה הדבר הזה מעלה למקבלים. שודאי הוא מעלה עליונה נפלאה כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם - עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם, כמו שהתבאר זה פעמים הרבה מאוד.

עוד אמרו במדרש (ילקו"ש ח"א תתקמה), בשעה שישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפים כח וגבורה, שנאמר (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה'". ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר (דברים לב, יח) "צור ילדך תשי", עד כאן. והן הן הדברים שאמרנו* למעלה, כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים, שהם ישראל דוקא. שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם, וזה שנאמר "ועתה יגדל נא כח ה'*", שכח ה' מתגדל כאשר ישראל עושים רצונו. וכאשר אינם עושים רצונו, נמצא אל עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים. ומכל מקום הכל מצד המקבלים, כי מצד עצמו יתברך אין לומר עליו שנוי כלל, כי אם מצד המקבלים. ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו, וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל. ושוב לא יהיה לך קשה אחד מכל הדברים שהוקשה להם.

משנה ט

פרק קמא דע"ז (ג:), אמר רבי יהודה אמר רב, שתים עשר שעות הוי היום; שלש שעות ראשונות, יושב הקב"ה ועוסק בתורה. שניות, יושב ודן את כל העולם כולו. מתחייב

בדין, עומד מכסא הדין* ויושב על כסא רחמים. שלישיות*, יושב הקב"ה וזן כל העולם, מקרני ראמים ועד ביצי כינים. רביעיות, יושב הקב"ה ושוחק עם הלויתן, שנאמר (תהלים קד, כו) "לויתן זה יצרת לשחק בו", עד כאן. ובדבר זה נתמרמרו מאוד, במה שאמר הקב"ה יושב ועוסק בתורה. וכן מה שאמר שהוא יושב ומשחק עם הלויתן, ודברים אלו הם אצלם שחוק והתול. והנה מאמר זה יעיד גם כן על אמתת חכמתם.

דע כי יש דעות פלוסופים שאמרו "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח, יב), והוא מסולק מן התחתונים. ובמאמר הזה באו לבאר הפך דעתם וכוונתם, כי הוא יתברך אינו מסולק מן העולם, ורצונו מתאחד עם הנמצאים. וזה שאמר 'ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה', כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש (ב"ר א, א) אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג* האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו (אבות פ"ה מכ"ב) הפוך בה דכולה בה. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות. כלל הדבר, כי התורה שהשם יתברך עוסק בה הוא סדר הנמצאים, והוא יתברך יודע סדר הנמצאים, ואינו עוזב סדר שלהם עד שיהיו מסולקים ממנו לגמרי, וזהו 'שעוסק בתורה'. כי אין התורה רק נמוס וסדר הנמצאים, אשר הוא יתברך יודע, ויש אל השם יתברך חבור אל סדר הנמצאים.

ודבר זה עדיין אינו חבור לנמצאים לגמרי, רק שהוא יודע הסדר המושכל שלהם. ובג' שעות שניות נתוסף החבור אל הנמצאים מה שהוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו. אף כי אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה* חבור גמור. מכל מקום הדבר הזה הוא חבור במה אל הנמצאים בעצמם, מה שלא היה בג' ראשונות שלא היה לו חבור כלל* אל הנמצאים בעצמם, רק ידיעת הסדר. בג' שעות שלישיות נתוסף החבור, מה שהוא פונה אליהם* לפרנס אותם. ודבר זה תוספת חבור שלא היה בג' שעות שניות, שהיה דן אותם. כי הדיין הוא נבדל מן אשר הוא דן, ודבר זה שהוא זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום, הוא יותר חבור מן הראשון. אמנם בג' שעות אחרונות הוא משחק עם הלויתן. השחוק

הזה הוא חבור הרצון לגמרי, שמתאחד רצונו עמהם. שאין דבר יותר חבור אל דבר, יותר ממה שאמר שהוא משחק עם הלויתן. והרי הוא מוסיף והולך, ודבר זה ראוי, כמו שיתבאר. הרי כי תמיד הקירוב אל הנמצאים מוסיף והולך.

אמנם בגמרא (ע"ז ד:) לחד שנויא קאמר; בג' שעות ראשונות דן העולם, ובג' שעות שניות הוא עוסק בתורה. וזה סובר, כי מה שהוא עוסק בתורה, שהוא יודע את סדר שלהם, הוא יותר קירוב אל הנמצאים ממה שהוא דן את הנמצאים. כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו. ומה שהוא יודע סדר שלהם, בידיעה זאת מתחבר אליהם יותר. ולפיכך קאמר שם לחד תרוצא 'איפוך, בג' שעות שניות הוא עוסק בתורה'. ומכל מקום במסקנא קאמר כמו שאמרנו תחלה, כי עוסק בתורה קודם, שדבר זה הוא ידיעת הסדר בלבד, מה* שהוא יודע סדר שלהם.

ומפני שהוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש (ב"ר יג, ג) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" (בראשית ב, ד), הזכיר שם מלא על עולם מלא, כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר. ובכל* יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה. ולפיכך בתחילת היום, שאין עדיין שלימות הבריאה, אין כאן חבור גמור, עד סוף היום, שנשלם, ואז השם יתברך שוחק עם לויתן, שהוא חבור גמור והתאחדות הרצון לגמרי עם עולמו*, כמו שיתבאר. כך יש לפרש, והוא פירוש נכון בלי ספק.

אמנם יש לפרש גם כן, והוא דרך אחד עם הראשון, כי מה שאמר ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה, הוא מעיין איך ראוי להיות העולם לפי התורה, שהיא סדר המציאות. וג' שעות שניות הוא דן את הנמצאים, שיהיה מציאותם לפי הסדר אשר ראוי, וכך פועל בהם, והוא הדין. הרי לך כי ג' ראשונות הידיעה איך שראוי שיהיה סדר המציאות, וג' שניות שפועל בהם ומנהיגם לפי סדר המציאות אשר ראוי. ובג' שעות שלישיות הוא נותן קיום בפרנסתם, הוא המשך התמדתם. ובג' שעות אחרונות, אחר שהעולם שלם, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וזה כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו אמרו (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם נברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה. וזה הוא עצמו מה שאמר 'בג' שעות ראשונות עוסק בתורה'. וכן מה שאמר 'וברא עולמו', הוא עצמו ג' שעות שניות, אשר הוא דן את העולם לפי הסדר הראוי. ובבריאה הכללית שייך בריאה, ובבריאה הפרטית של כל יום ויום שייך דין, אחר שכבר נבראו הוא* מיישר את מציאותם, שיהיה

מציאותם ביושר כפי הסדר הראוי. וזה אמרם (שבת י.) כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם "אלקים", ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו. ולפיכך מה שהוא יושב ודן העולם, הוא נגד הבריאה בעצמה. ובג' שעות שלישיות הוא זן את הנמצאים, כמו שאמר אחר גמר מעשה בראשית (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'", והוא פרנסת הנמצאים. ובג' שעות אחרונות הוא יושב ומשחק עם הלויתן, הוא הרצון עם הנמצאים, כמו שכתוב אחר גמר מעשה בראשית (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים", הזכיר שם מלא על עולם מלא* (ב"ר יג, ג), הוא התחברות השם מלא בעולם מלא. הרי כי כל אלו ד' דברים בבריאה פרטית, כמו בריאה הכללית. כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות. ואחר כך מוציא אותו לפעל לבנותו*. ואחר כך נותן לו קיום, מחזק אותו במסמרות, עד שיהיה לו קיום, ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות, רק יהיה בנין מקויים. ואחר כך יש לו חבור אל ביתו. ולכך אמר בג' שעות אחרונות משחק עם הלויתן, שהשחוק הוא התאחדות ודיבוק הגמור עם מי שהוא משחק. ודבר זה להוציא מלב המתפלספים, שהם אומרים כי הוא יתברך מסולק מן העולם.

אמנם מה שאמר כי הוא משחק עם הלויתן דוקא. רצו לומר בזה, כי יש אל השם יתברך תכלית התאחדות עם ברואיו, אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם, וזהו עצם השחוק, כמו שיתבאר. ודוקא לויתן, כי הבריאה הזאת אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל. רק כי מה שאמר ש'משחק עם הלויתן', רצה לומר חבור הרצון הגמור אל בריאה זאת. ושאר נבראים כפי מעלת כל אחד יש לו חבור הרצון. כי הבריאה הזאת בפרט מבין כל שאר הנבראים היא מיוחדת אל הרצון. כי האדם, עם שהוא מובחר הנמצאים התחתונים, מצד כי ה"אדם לעמל יולד" (איוב ה, ז), ודבר זה נמשך אל צורת האדם. כי אף אם הוא צדיק גמור, אין הצדיק, במה שהוא צדיק, שיהיה ברצון ובנחת, אדרבא, הפך הדבר הוא בצדיקים, ואין הקב"ה מראה להם הרצון בעולם הזה. וכיון שאין הקב"ה מראה להם הרצון, לא יתכן לומר שהוא יתברך שוחק עם הצדיקים, כי אין מראה להם כך. ואין בריאה מיוחדת אל הרצון רק הלויתן. ודבר ידוע למבינים, כי הלויתן לפי חשיבות ומעלת בריאתו, כמו שספרו עליו רז"ל, הנה ראוי הוא ביותר אל חבור הרצון בפרט. ואין צריך לראיה, הרי מורה השם על ענין זה, שנקרא

'לויתן', כמו (משלי א, ט) "לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך", לשון לויה וחבור, כי בריאה* זאת מיוחדת להיות הרצון* אליה.

ועצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה, ולפיכך אמרו שהוא יתברך משחק עם הלויתן. ואדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק. אבל עצם השחוק בעצמו הוא התאחדות הרצון עם דבר אחד, ואין השחוק בעצמו הוא ההתול. ואילו היה השחוק גנאי מצד עצמו, היה תמיה מאוד. אבל אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול. אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות. והיינו דמקשינן (שבת ל:) כתיב (קהלת ב, ב) "ולשמחה מה זו עושה", וכתיב (ר' קהלת ח, טו) "ושבח אני את השמחה", לא קשיא הא בשמחה של מצוה הא בשמחה שאינה של מצוה. כלומר שהשמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא* הבל. וכן הדבר הזה, שמפני שראו כי שחוק האדם שהוא שחוק של הבל והבאי, היו סוברים שזהו ענין השחוק הנאמר כאן. וראוי שימלא אדם שחוק פיו על אלו אנשים שלא ידעו להבדיל בין הקודש ובין החול. ולא אמרו שהוא שמח עם הלויתן, כי אין השמחה הרצון הגמור עם הדבר שהוא שמח בו, כמו השחוק, שהוא הרצון הגמור עם מי שהוא שוחק עמו, כדכתיב (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", והבן דברים אלו.

ובגמרא קאמר (ע"ז ג:) ומכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו, מאי עביד. יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. וכבר אמרנו לך, שהדבר הזה הוא מצד המקבלים, כי מצד העולם* אין שחוק לפניו. וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו (פסחים קיב.) יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע,

ממה שהמקבל חפץ לקבל, ואין כאן מקום זה. והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים, שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון, וכתיב (שמות כה, כ) "ופניהם איש אל אחיו", ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא. וזה שאמרו במסכת יומא (נד.) שהיו מגביהין הפרוכת לעולי רגלים, והיו מראים להם החבה שיש לו יתברך אל ישראל, והכל ענין אחד. וכל ענין זה שרמזו כאן, כי השם יתברך יש לו חבור רצוני אל העולם. והכל הוא להוציא מלב* המתפלספים, אשר אמרו כי "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח, יב) לשפלות ולפחיתות העולם השפל. ובאו רז"ל לגלות בחכמתם כי אין הדבר כמו שחושבים, ודי בזה למבינים ויודעים.

משנה י

פרק רבי עקיבא (שבת פט.), כשעלה משה למרום, מצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו, משה, אין שלום בעירך, אמר לפניו, כלום יש עבד נותן שלום לרבו. אמר [לו], היה לך לעזרני, אמר לו, "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר" (במדבר יד, יז). וגם במאמר הזה יש הרחקה לפי הנראה בתחלת הדעת. אמנם כאשר תבין הדברים אשר התבארו, אין לך תמיה בכל זה. כי התורה שנתן השם יתברך לישראל, הוא הסדר האלקי אשר סדר השם יתברך מאתו באיזה עניין יתנהגו. וסדר הזה, אין ספק שהוא על כל סדר והנהגה אשר אפשר שיהיה, עד שאין אחריו עוד. שאין לומר כי יש סדר יותר עליון ויותר נכבד, שאם כן למה היה ממעט השם יתברך בשלימות הנמצאים ומדריגתם. וזה שאמר 'כאשר עלה משה למרום מצא הקב"ה שהיה קושר כתרים* לאותיות'. פירוש, התורה היא סדר אלקי שנתן השם יתברך לישראל, והסדר הזה אי אפשר שיהיה סדר יותר עליון. ונמצא שיש כאן שני דברים, כל אחד מעלה בפני עצמו; האחד, שהתורה מצותיה אלקיים. השני, שאי אפשר שתהיה מדריגה יותר עליונה. כי כבר אפשר שתהיה אלקית, ויהיה אפשר מעלה [יותר] גדולה. שהרי נתן לבני נח תורה, ואמנם יש עוד אחר תורת נח מעלה יותר עליונה, והוא תורת ישראל. ולפיכך אמר שהיה מוצא הקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות, שהכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו עניין הכתר, שאין על המלך מעלה*. ומפני שהתורה היא יותר עליון ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד. ואף על גב דפירוש 'היה קושר כתרים לאותיות', כי האות מצד עצמו, כמו שעטנ"ז ג"ץ, צריכים תגין (מנחות כט:), ושאר

אותיות אינם צריכים תגין. מפני שהתורה עליון על כל, כמו שהתבאר, ולכך צריכים האותיות שבה, דהיינו אותיות שעטנ"ז ג"ק, הראוי אל התגין, צריך להיות להם תגין. ואין צריך תגין בגט ושאר כתיבה, כי אם בתורה, לפי מעלת התורה צריכין האותיות תגין. הרי התגין בתורה לומר, שהתורה היא סדר אלקי שאין אחריו עוד. ולכך הקב"ה היה קושר תגין לאותיות, כי התג הזה והכתר הזה שהוא יתברך קושר, אין על זה עוד. **ואמר הוא** יתברך 'אין שלום בעירך'. כלומר שאתה חושב שאין אל האדם שייכות אל פעל זה, כאשר פעל זה מתיחס אל השם יתברך, ואין האדם משותף עם השם יתברך. והשלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו. ועל זה אמר מכל מקום היה לך לעזרני, לומר (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה'", כי אף שאין כאן שתוף אל השם יתברך שיאמר שלום, שזה מורה על שתוף, אבל מכל מקום היה לך לעזרני. כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל. ולכך היה לך לעזרני, כי יש עזר מצד המקבל כאשר הוא מוכן לקבל, ואם אין מקבל נמצא, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה. הנה יש למקבל צירוף אל הפעל הזה. בפרט אל התגין, שהם התחלת התורה, ואי אפשר לתגין בפרט שיהיה בלא מקבל. כי התגין הוא דבר דק, והוא התחלת התורה, ואם אין כאן מקבל מוכן, שהוא הנושא, אין כאן התחלה כמו זאת נמצא. אף כי היא רחוקה מן האדם התג, שהוא דבר דק ביותר, והיא התחלת התורה, מכל מקום התחלת התורה בשביל האדם, הוא המקבל, והוא יחשב נושא, ולכך האדם הוא עוזר אל התחלת התורה, והם התגין. ולפיכך היה למשה לומר "ועתה יגדל נא כח וגו'", במה שהוא המקבל, והוא נחשב נושא בפרט אל התגין הדקין, שהם צריכין נושא מקבל. ולכך משה הוא מצטרף גם אל הפועל, והוא מקבל מוכן, והוא אליו עזר. שאף על גב שאין העבד נותן שלום לרבו מצד שאין שתוף וחבור בין האדון ובין העבד, מכל מקום יש התחברות ושתוף ביניהם מצד הפעל הזה, ויש כאן עזר, כי כאשר יש נושא מוכן לקבל, דבר זה נקרא עזר, ואין זה השתתפות ממש. ולכך היה ראוי לומר למשה "ועתה יגדל נא כח ה'", כי הגדלת הכח בעולם הוא מצד המקבל, כאשר המקבל מוכן, אז הפועל יפעל, ואין צריך ביאור. וכאשר תבין דברים עמוקים, תבין כי דוקא הכתר מצד המקבלים, כי הכתר צריך לנושא, והרי הכתר הוא על האות, ויש לכתר נושא, הוא האות. ולפיכך צריך אל התגין נושא, מוכן לקבל. ובדבר זה היה למשה לעזר, כי המקבל משתתף דוקא [ב]מה שהוא הנושא, כי התג לדקותו צריך שיהיה לו מקבל מוכן. ואם לא היה משה, שהוא המקבל שיהיה מוכן, לא היה קושר כתר לאות. ולכך על זה אמר "היה לך לעזרני" כמו שהתבאר, ואין כאן מקום זה, כי הוא דבר עמוק ועמוק מאוד.

משנה יא

בפרק קמא דע"ז (ד:), אימת רתח, תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהחמה זורחת, וכל מלכי מזרח ומערב מניחין עטרותיהן בראשיהן, ומשתחוים לחמה, מיד כועס הקב"ה. דע, כאשר תמצא בתורה בכל מקום לשון "חרון אף", תמצא זה בענין חטא עבודה זרה. דכתיב (דברים יא, יז) "וחרה אף ה' בכם וגו'". וכן (דברים כט, כג) "מה חרי האף הגדול הזה", (שמות לב, יא) "למה יחרה אפך", וכן הרבה מאוד. ומזה יצא אל הרמב"ם ז"ל בספרו (מורה נבוכים א, לו) שלא נמצא "חרון אף ה'" רק בעניין עבודה זרה. אמנם הקשו עליו (שמות ד, יד) "ויחר אף ה' במשה", (במדבר יב, ט) "ויחר אף ה' בם וילך", (שמות כב, כג) "וחרה אפי והרגתי אתכם וגו'". ואני אומר, שאין דעת הרב שלא ימצא לשון זה כלל על שום חטא בעולם מזולת עבודה זרה, רק שבעבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון "חרון אף". וזה כי הוא חֵטְא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו, והמסכה צרה אליו. וזהו התנגדות אל ה', כי כל שניות הוא התנגדות, וזה מביא חרון אף, ולפיכך בעבודה זרה יש חרון אף. וכן כל כיוצא בזה. שכאשר בקש הקב"ה שילך משה בשליחות, והיה משה מתנגד לדבריו, שלא רצה ללכת (שמות ד, יג), דבר זה הוא התנגדות אליו, ומביא חרון אף ה'. וכן "ויחר אף ה'* בם וילך" (במדבר יב, ט), כי דבר זה היה התנגדות אל השם יתברך שדברו במשה. ופירש רש"י ז"ל (שם פסוק ח) כיון שהוא עבדי, אף שאינו במשה, ומכל שכן שהוא עבדי והוא משה. וכן "וחרה אפי והרגתי אתכם*", שמי שהוא מענה יתום ואלמנה, ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם, ולא ירא מן השם יתברך, אשר הוא יתברך אבי יתומים ודיין אלמנות (תהלים סח, ו), וזה התנגדות אל ה', ובדבר זה יאמר "וחרה אפי והרגתי אתכם". מכל מקום לשון "חרון אף" נאמר כפי התנגדות שיש אל השם יתברך. כי כאשר יעבור מצותיו, אף אם הוא מצות שבת, לא יתנגד רק אל המצוה, אלא אם הוא כופר שציוה במצוה, שזהו בכלל כופר בו יתברך. ומכל מקום עיקר "חרון אף" נאמר על דבר שהוא מתנגד לו.

וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל (דברי הימים א, כט, יב), מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה',

כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה. ולא כן כשבני אדם עובדים לדברי הבאי, כמו שאמר משה (שמות לב, יא) "למה יחרה אפך בעמך", ופרשו חכמים אילו היו משתחוים לדבר שיש בו ממש, יש לך להיות עליהם חרון אף. אבל כיון* שהשתחוו לדבר שאין בו רוח חיים, אין ראוי לכעוס, כמו שמבואר בדברי חכמים באריכות. אבל מה שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל, וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש במלך מלכי המלכים, שהוא מושל על כל. והם אינם עושים כך, רק הם נשארים אצל החמה, כאילו הוא הנהגת העולם. ואף אם אינם משתחוים לחמה ממש, אין בזה די. כי כאשר הם עוזבים את ה' שלא לעבוד השם המיוחד, הנה במה שכל בני אדם הם תחת המלך, והמלך הוא תחת כח החמה, והם עוזבים את ה' שלא לעבוד אליו, ממילא נשארו תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו. בזה עושים הם החמה למלך, כאשר אינם מקבלים מלכות שמים על כל, רק נשארים אצל החמה, והרי הוא עבודה זרה מצד עצמו, אם לא כי הם עובדים ומיחדים את ה', שהוא ברא השמש. והיינו דקאמר 'בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן, ומשתחוים לחמה'. ביאור זה, כי בני אדם הם תחת המלך, והמלך מניח כתרו בראשו ומשתחוה לחמה, שהרי המלך הוא תחת ממשלת החמה. ואם אין המלך והמושלים אשר בעולם התחתון מקבלים מלכות שמים, בזה נשארים תחת החמה, ומקבלים ממשלת החמה. ואז השם יתברך כועס בודאי, במה שיש בעולם דבר הזה מצד בני אדם, אשר אינם עובדים את השם המיוחד*, ואינם מקשרים את העולם הזה באחדותו יתברך, ובזה הם משתחוים לחמה. וכאשר יש בעולם עבודה זרה, הרי כעס בעולם. ואין ספק, כי יש אומות אשר אינם מקבלים אחדותו יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה העולם בלא כעס וזעם. ואף כי ישראל בודאי הם מקבלים מלכותו יתברך, דבר זה הוא* מצד שיש לישראל מעלה העליונה, עד שאינם נחשבים תחת החמה. אבל מצד עולם הזה* התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך, ולכך הוא הכעס על עולם הזה.

אמנם מה שאמר (ע"ז ד:) שכעסו רגע, דבר זה הוא ענין נפלא מאוד, כי ראוי לקשר העולם הזה, שהוא עולם התחתון, בו יתברך, ולא יהיה העולם הזה נפרד לעצמו. והם עושים את העולם הזה התחתון התחלה לעצמו על ידי השמש. ולפיכך זמן הכעס הוא רגע, שהוא התחלה, כי כל התחלה לא יחלק כלל. וזה שהוא בתלת שעי קמייתא (ע"ז ד:), שהוא התחלת היום, כי התחלת היום הוא בג' שעות ראשונות, כי עד כאן הוא זמן

קימה*, והוא זמן האחדות לקבל מלכות שמים. ולפיכך אמר כי יש בעולם הזה צד מה אשר הנבראים אינם נחשבים שהם אל השם יתברך, כאילו עושים התחלה העולם השפל הזה, אשר ראש העולם הוא החמה, ויוצאים מן האחדות. ונמצא כי יש חרון אף בעולם (-ש-)כפי החסרון שיש בעולם - חסרון שעושים השמש שיהיה התחלת עולם הטבע, כך יש שעת הזעם בעולם, וזה "אל זועם בכל יום" (תהלים ז, יב).

אמנם כל זמן שהיו ישראל במדבר, שהיה העולם נוהג בהנהגה שאינה טבעית, ולא היה נקרא העולם הזה 'התחלה'. כי כאשר העולם נוהג במנהגו הטבעי, יש להנהגה הזאת התחלה, וראש העולם השפל הוא השמש, שהוא מנהיג* הטבע. אבל כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך. לכך לא היה כעס כלל, כי העולם הזה התחתון מתעלה ומתדבק בו יתברך, עד שאין עולם התחתון התחלה כלל לעצמו, ולפיכך אין כאן זעם כלל.

ומה שאמר שהזמן הוא כאשר יש סורייקא חיורא בתרנגול, והדברים האלו אמיתיים. כי התרנגול, שנוי הזמן עושה בו* רושם בסגולה. ובשלש שעות ראשונות, שהיא התחלת עולם הטבע, ויש להתחלה זאת פירוד ממנו יתברך, כמו שנתבאר, ודבר זה גורם סלוק רצון השם יתברך מן העולם, ונמשך מזה שנוי. ויש לתרנגול בדבר זה הבחנה בסגולה, כמו שיש לו הבחנה בסגולה בכל שנוי זמן. ודבר שהוא בסגולה אין קשיא ותמיה כלל, כי הוא סגולה בלבד. ואם כן אין קשיא מה שהתרנגול מבחין שנוי הזמן. ותדע כי התרנגול נקרא "גבר" (יומא כ:), והגבר מצד שהוא גבר מתעורר בזמן הכעס ביותר, ולכך מרגיש השנוי בזמן בזמן הכעס שהוא בעולם. ומעתה הדברים האלה הם ברורים למבין אותם, כי "אל זועם בכל יום", מצד שיש בעולם דבר זה, שהוא אינו מתקשר לגמרי עם אחדות השם כאשר ראוי.

משנה יב

פרק קמא דר"ה (יז:) "ויעבור ה' על פניו ויקרא" (שמות לד, ו), אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, ואמר למשה, כל זמן שישראל חוטאים לפני, יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם, עד כאן. ודבר זה קשה בעיניהם, שישתתף הוא יתברך עם מעשה בני אדם, שאמרו 'שנתעטף כשליח צבור', שדבר זה הוא מעשה בני אדם. אמנם תחלה יש לך לעיין מה שהביאו רז"ל לפרש כך. וזה מפני שכתוב (שמות לג, יט) "וקראתי בשם ה' לפניך", וכן "ויעבור ה' על פניו ויקרא", והוי ליה לומר 'וכך תקראו לפני', ועל זה אמר שהקריאה כדי ללמוד למשה

לעשות מעשה איך יעשה. וזה שאמרו ז"ל שהיה מלמד לו איך יהיו עושים ישראל כאשר יהיו צריכים לרחמים. ולא היה זה ללמוד התפילה עצמה בלבד, רק איך יעשו כאשר יתפללו. ואולי יקשה לך, כי למה היה צריך להראות המעשה אשר יעשה, וכי כל כך חמור הוא עד שיהיה צריך להראות לו המעשה אשר יעשה. אין זה קשיא, כי משה אמר (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", שמשה ביקש להראות לו כבודו יתברך. והשיב לו השם יתברך (שם פסוקים יט, כ) "לא תוכל לראות את פני וגו' הנני מעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' וגו'". וביאור זה, כי לראות הכבוד בעצמו אי אפשר, רק שיהיה למשה דביקות במדותיו, וכאשר יהיה לאדם דביקות במדותיו, אז יתדבק בו יתברך מה שאפשר, ובזה (שם פסוק כג) "וראית את אחורי ופני לא יראו".

ומפני כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך, ואם האדם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי. ומה שאמר 'שנתעטף כשליח צבור', מפני כי העטוף של שליח צבור הוא שלא יהיה לו נטיה ימין ושמאל לשום צד כלל, וזהו העטוף, ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק הלב ואמתתו. ולא כך כאשר אינו מעוטף, שאז אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים, ואין הקריאה מאמתתו, ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בכונה - דבר זה נקרא 'עטוף', בעבור שהוא מסולק משאר דבר, ואין לו נטיה ימין ושמאל, וזהו מהות העטוף, לא זולת זה. ולפיכך נאמר בכתוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמתות מחשבתו, שכך כתיב (תהלים קב, א) "תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו". וכן (תהלים קז, ה-ו) "נפשם בהם תתעטף ויזעקו אל ה' בצר להם וגו'". וזה כי העני שהוא חסר הפרנסה, והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל דבר, עד שאין לו שתוף לשום דבר, ואז קורא מאמתתו, וזה "ולפני ה' ישפוך שיחו". וכן "נפשם בהם תתעטף", כי מפני הצרה שהגיע להם סכנה, מסלקים עצמם מכל דבר, מבלי פנות המחשבה לשום דבר. וזה שרצו חכמים גם כן שאמרו 'שנתעטף כשליח צבור' וקרא לפניו שלש עשרה מדות (ר"ה יז:), כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל, גם כן השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו יתברך במדת טובו. וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בכוונה. ודבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר. וכאן רצונם לומר שיקרא* האדם אל ה' מבלי פנות אל שום דבר, ואז נמצא השם אליו גם כן, עד שהאדם דבק* בו יתברך. ומפני הרגל בני אדם בגשמיות, לא יבינו דבריהם שהם במהות בלי גשמי. ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר

לך, והמבין יוסיף* חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת. והוא יתברך יצילנו ויאר עינינו, אמן כן יהי רצון.

משנה יג

פרק בתרא דתענית (לא.), אמר רבי חלבו אמר רבי אליעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, והוא יושב ביניהן, וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שנאמר (ישעיה כה, ט) "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו וגו'", עד כאן. ועל דבר זה מרמזין באצבע, ואומרים הנה זהו דבר יוצא מן הדעת, שתהא במקום קדושה, שהעולם הבא נבדל מן הגשמיות, ויהיה שם נערות ובחרות, שיהיה מחול לצדיקים. ועתה דע כי בדברים אלו באו לגלות רב טוב הצפון לצדיקים לעתיד בגן עדן, ורמזו אותו בלשון חכמה מאוד. וזה כי המחול מיוחד לבתולות בפרט, כדכתיב (ירמיה לא, יב) "אז תשמח* בתולה במחול בחורים וזקנים וגו'". ודבר זה נראה לחוש כי המחול הוא לבתולה. וזה מפני כי המחול הוא שמחה בפעל, ואינו כמו השמחה בלב שאינו בפעל, רק השמחה בלב. אבל הריקוד - השמחה הוא נמצא בפעל לגמרי. ולפיכך זה שייך דוקא לבתולות, מפני כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות* מחשבה, כמו כל איש אשר הוא בעל מחשבה יותר (-יותר-). וכל* מחשבה מעכב את השמחה שלא תצא לפעל לגמרי, כי המחשבה מתנגד אליו* השמחה. ולפיכך באנשים השמחה הוא בלב, מפני שיש להם מתנגד מעכב השמחה לצאת לפעל. אבל הבתולה אין מעכב אליה, כי אינה בעלת מחשבה, ונמצא אצלה השמחה בפעל. ומפני כי לעתיד בגן עדן, השמחה בפעל זה בעצמו נקרא 'מחול לצדיקים', שרוצה לומר שיהיה שמחתם בפעל, לא כמו השמחה שהוא בלב, שאינה בפעל. ומפני כי השמחה לעתיד לצדיקים, השמחה הזאת הוא בו יתברך, כדכתיב (תהלים צז, יב) "שמחו צדיקים בה'", ולכך אמר שהוא יתברך יושב ביניהם, וכל אחד מראה עליו באצבעו, כלומר שאין השמחה אל הצדיקים רק בו יתברך. וזהו שכל אחד מראה עליו באצבעו, כלומר כי זהו שמחתם. וכמו שמביא הכתוב לראיה "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו וגו' נגילה ונשמחה בישועתו". ופירוש "נגילה ונשמחה בישועתו", היינו שהוציא אותם אל הפעל, וזהו שמחתם מה שהם בפעל מן השם יתברך, שהוא השלמתם. ולפיכך מראים עליו באצבעם* ואומרים "הנה אלהינו זה וגו'". זה דרך הפשוט מה שאמרו שיהיה מחול לצדיקים לעתיד.

ועוד תדע להבין עניין המחול. דע, כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי, מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל, ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל, ויש לו כבידת

הטבע. ואדרבא, מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד, יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה. ולפיכך אמר שהקב"ה יעשה מחול לצדיקים בגן עדן. כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר, לא* יהיה מחול הזה להם, שיהיה נפשם מסולק מן הגוף. אבל הצדיקים אשר היו גוברים על הגוף, בעולם הזה היה זה בכבידות גדול, שהיו מושלים על הגוף המונע, ולא היה להם בעולם הזה מחול, שהמחול הנפש גובר, והגוף נמשך אחריו. ודוקא לצדיקים יהיה המחול הזה, מפני שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי. ואמר שהקב"ה יושב ביניהם ומרמזין עליו באצבעם. כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי. ובמחול הזה, המורה על שלימות הנפש, שלא יהיה לו מונע החומר, כי אז חומר המסך החוצץ בין השם יתברך הוסר, ומרמזין עליו באצבעם שנמצא להם השם יתברך נגלה בפעל, עד שיאמר כי הוא זה (עפ"י שמות כב, ח), ודבר זה ברור ונכון.

וכדי להעמיד אותך על ענין המחול בשלימות, תדע עוד כי בעניין המחול הזה באו לבאר לך מעלת הצדיקים לעתיד, שיהיו נבדלים מן החומר, כמו שהוא יתברך נבדל קדוש. ובכל מקום שנקרא הוא יתברך "קדוש", רוצה לומר שנבדל מעניין החומר. ולפיכך אמרו שיעשה הקב"ה מחול לצדיקים בגן עדן, שיתעלו הצדיקים מן צירוף החומר לגמרי. ומזה הטעם כאשר מקדישים להקב"ה, מרקדים ומתעלים* למעלה ואומרים "קדוש קדוש קדוש" (ישעיה ו, ג). כי כאשר יאמר שהוא קדוש, ורוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו עניין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך, ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף, ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך, ודבר זה מבואר, אין להאריך כאן. אמנם מה שאמרו 'שיעשה מחול לצדיקים', ולא אמר בלשון אחר 'שיהיה להם ריקוד', להורות על עניין ההתעלות הזה, כי המחול הוא סבוב ועיגול, ואין עיגול בלא אמצעי. וידוע כי האמצעי שהוא תוך העיגול, הוא נבדל מכל העיגול, כי האמצעי הוא עומד בפני עצמו, אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, ובשביל זה האמצעי הוא

נבדל מן הכל. לכן אמר כי השם יתברך יושב ביניהם תוך העיגול, כי כל נקודה ונקודה שהוא על העיגול הוא פונה אל הנקודה האמצעית, שהוא נבדל משאר חלקי העיגול. ודבר זה ידוע, כי הנקודות שהם על העיגול, כלם הם פונים על ידי הקוים הנמשכים מן הנקודות שהם על העיגול אל הנקודה האמצעי, לא יסורו ימין ושמאל. וכן עניין הצדיקים ומעלתם במחול הזה, שהוא התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך, כמו שמתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו, ונמשכים אליו על ידי הקוים הנמשכים אל האמצעי. וזה שאמר שיש מחול לצדיקים, הוא התעלות מן החמרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך, כמו שימשכו כל הנקודות אשר הם על* העיגול, אל הנקודה האמצעית. והוא יתברך עם כל זה נבדל מן הצדיקים, כמו שנבדל האמצעי מן העיגול, כמו שהתבאר.

והבן מה שאמר שיהיה* להם מחול, אשר כל מחול הוא סבוב. שלא יאמר כי יש לכל צדיק מעלה מיוחדת, ואין אחד כולל כל הדביקות, ולפיכך אמר שיהיה להם מחול שהולך בסבוב. ואילו לא היה זה מחול, היה כל צדיק מיוחד בדביקות מיוחד, ולא שהיה לו דביקות מכל. אבל כאשר יש לו מחול שהולך בסבוב, הוא נגד השם יתברך בכל החלקים אשר הם נוכח הנקודה האמצעית. ומזה יש ללמוד כי יש לצדיק לעתיד חבור אל השם יתברך, לא מצד מה, רק מצד הכל, כאשר המחול שהולך בסבוב הוא כולל כל העיגול, והבן הדברים האלו, וזה הוא המחול שיש לצדיקים. ואלו דברים גדולים ונוראים כאשר תבין אותם. ואמר שמראים עליו באצבעו כל אחד ואחד, שכל דבר שמראים עליו באצבע הוא דבר מיוחד מן השאר. ורוצה לומר כי הצדיקים מצד התעלות הזה, יש להם דביקות עם אמתתו, במה שהוא יתברך מיוחד ונבדל מן הנמצאים. ולפיכך מראים עליו באצבעם*, הוא הכרת אמתתו במה שהוא נבדל מכל הנמצאים. כי הצדיקים להם מעלת העיגול, אשר כל הנקודות אשר הם על העיגול נמשכים אל הנקודה האמצעית, כי דבר זה מורה שהם מתחברים נמשכים אל אמתתו במה שהוא מיוחד נבדל מכל, כמשפט הנקודה האמצעית כמו שבארנו.

והתבאר לך פירוש דברי חכמים במחול הקדוש. ופרשנו פנים הרבה, וכלם פנים כהלכה, ואין אחד פונה מן האמת, ואיזה דרך שהוא מובן לך יותר, תוכל לבחור. אך האחרון הוא דרך העולה בדרך הישר ואמת, והוא צרור החיים, ואותו תבחר. ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת, והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה.

משנה יד

פרק חלק (סנהדרין צה:), אמר רבי אבהו, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, דכתיב (ישעיה ז, כ) "ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה", אתא הקב"ה ואדמיה ליה כגברא סבא, ואמר ליה, כי אזלת לגבי מלכי מזרח ומערב דאיתיתינהו לבנייהו וקטלתנהו, מאי אמרת להו. אמר ליה, ההוא גברא בההוא פחדא נמי יתיב. אמר ליה, היכי נעביד. אמר ליה, זיל שני נפשך. במאי אישני, אמר ליה זיל אייתי לי מספרא ואיגזיך. מהיכא, אמר ליה, זיל להההוא ביתא [ו]אייתי. אזיל, אשכחינהו מלאכי, ואידמו ליה כגברי, דקא טחני קשייתא. אמר להו, הבו לי מספרא. אמרו ליה, טחון חד גריוויה בקשייתא, ונתן לך. טחן חד גריוויה דקשייתא, ויהבו ליה מספרא. עד דאתא איחשך. אמר ליה, זיל אייתי נורא. אזיל ואייתי נורא. בהדי דקא נפח, אתלי ביה נורא בדיקניה, אזיל גזייה לרישיה וזיקניה. אמר[ו], היינו דכתיב (ישעיה ז, כ) "וגם את הזקן תספה". אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי, גרירתיה לארמאה שפיר ליה, אתלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה. אזיל אשכח דפא מתיבותא דנח, אמר היינו אלהא רבא דשזביה לנח מטיפנא. אמר, אי אזיל ההוא גברא ומצלח, מקרב להו לתרין בנויי קמך. שמעו בנוהי, וקטלוהו. היינו דכתיב (מ"ב יט, לז) "ויהי הוא משתחוה בית נסרוך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכוהו בחרב", עד כאן. המאמר הזה משתוממים עליו בני אדם מאוד, אף שאמר כביכול, מכל מקום נשארים במבוכה, איך הדברים אלו נאמרו על השם יתברך. ואם חפץ לפעול דבר זה ברשע, אפשר שיהיה על ידי אחר מי שהוא, ולא שיעשה הוא יתברך בעצמו. ועוד, כי אם ירצה הוא יתברך לשלם לו פעלו, איך נחשב פעל הזה, שהוא הגלוח, שהיה המגלח אותו, לעונש גדול כל כך.

דע כי במאמר הזה בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת. וזה כי הרשע הזה, במה שהיה מחרף ומגדף את השם יתברך, וכדכתיב קרא (ישעיה לו, כ) שאמר "מי בכל אלהי הארצות וגו'", וראוי היה שיהיה נפרע במדה זאת, שיהיה ללעג וקלס ולחרפה, כמו שיתבאר. והשני, כי סנחריב נשאר מן המכה שהכה המלאך בהם (מ"ב יט, לה). ודבר זה תמיה גדולה, שהרשע שהוא בעצמו החוטא, יהיה* נשאר מן החיל הגדול, דאמר רבי יוחנן (סנהדרין צה:) חמשה נשארו מן החיל. ובודאי נבוכדנצר ונבוזראדן נשארו משום שרצה השם יתברך לתת להם המלוכה כמו שהיו מתנבאים עליו הנביאים. אבל הרשע סנחריב למה היה נשאר. שאין לומר שהיה השם יתברך רוצה שיהיה מלך עוד, זה אינו, שהרי נהרג (מ"ב יט, לז), ואם כן היה ראוי להיות נהרג גם כן עם החיל. ודבר זה

באו לבאר במאמר הנכבד הזה, ורמזו הכתוב (ישעיה ז, כ) "ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה". וביאור עניין זה, שלכך נשאר הרשע, כדי שיקבל עוד קודם מיתתו פחיתות ושפלות, עד שהיה יותר טוב אליו שיהיה גם כן מת עם אותו חיל, והיה מיתתו בכבוד, ולא שהיה לחרפה ולבזיון, ואף אחר כל זאת היה נהרג. כי ראוי שיהיה מקבל חרפה ובזיון, כמו שהיה מחרף אלקים חיים, יהיה הוא לחרפה. ולכך נשארו גם כן שני בניו, שעל ידם היה נהרג (מ"ב יט, לז). ודווקא שני בניו היו ראוים לזה*, ולא היה נהרג על ידי אחר, כי לא היו מכירין אותו כי אם שני בניו, לפי שהיה מתנכר עצמו, רק שני בניו היו מכירין אותו. ויותר מזה הגנות והגנאי הזה שיהיה נהרג על ידי בניו, שהוא הביאם לעולם, והם הוציאו אותו מן העולם, וזה עיקר המאמר. והוא פירוש הכתוב (ישעיה ז, כ) "והיה ביום ההוא יגלח ה' וגו'", רוצה לומר שהיה משנה את עצמו וכבודו, ויתנכר נגד הבריות, והוא גנאי גדול אליו, לפי שהיה מלך גדול מכובד, עתה יסור כבודו, וישנה עצמו מן המלכות.

ופירוש "**ביום** ההוא יגלח ה' בתער השכירה וגו' את הראש וגו' וגם את הזקן תספה", עניין זה, כי לא נשאר לו מכל חיילותיו, ואיך לא יהיה ירא אחר כל המעשים אשר עשה. ומה שהיה מתנכר עצמו מן המלכות נקרא 'גלוח', כי על ידי גלוח דרך האדם להתנכר עצמו ולשנות את עצמו. וכתיב "יגלח ה' את הראש", שהיה משנה עצמו מן המלכות, שהוא הראש. ואמר "בתער השכירה", כי לרוב היראה והפחד יהיה משתדל בחריצות, כמו מי ששוכר הדבר ומחזר אחריו מאוד, וכך יהיה מזרז עצמו לרוב היראה והפחד. ואמר שיוסיף עליו גנאי ושחוק הרבה, עד שכל אשר יש בו הדור וכבוד יהיה לגנאי ובזיון. וזה שאמר "וגם את הזקן תספה", קרא ההדור שלו "זקן", שהזקן יש בו הדרת פנים יותר, ויוסר ממנו כל הדרתו, עד שיהיה* שחוק לעיני הכל, כמו האיש הסכל כאשר הוא עושה עצמו שחוק, מוסיפין עליו לעג, כמו שפירש רב פפא (סנהדרין צו.), שדבר זה שחוק ולעג גדול לאדם כאשר הוסר הדרתו, שהוא זקנו, ממנו. וזהו שאמר 'גרירתיה שפר ליה, אתלי ליה נורא וכו'". ולפיכך מה שהוסר מן הרשע כל הדרתו נקרא "וגם הזקן", שהוא הדרת פנים, "תספה".

כלל הדבר, פירוש הכתוב שיהיה סנחריב, אחר המכה שהכה בו יתברך, משנה עצמו בחריצות הרבה מאוד, וזהו גנאי לו. ויוסיף השם יתברך גנאי ובזיון עליו כפי ענשו, אשר היה מחרף ומגדף. ומפני שהכתוב הוציא דבר זה בשם 'גלוח', נמשכו רז"ל אחר הכתוב, ופרשו אותו על ענין זה. וכבר אמרנו גם כן שזה דרך חכמים, שהם מדברים מן המהות. כי דבר זה שהוסר כבודו, והיה לשחוק, הוא מהות הגלוח, כי גלוח הראש הוא

הסרת הכבוד. ודבר זה רמוז* בכתוב גם כן, שכאשר אמר ביפת תאר להסיר שמלת שביה הנאים, אמר (דברים כא, יב) "וגלחה את ראשה". ולפיכך מה שהוסר הרשע מכבודו, נקרא 'גלוח הראש'. ומה שנוטל תפארת מלכותו לגמרי, נקרא ש'נספה הזקן'. והדבר שעל ידו היה, והוא כמו הכלי שעל ידו* עושין, נקרא זה 'תער', שהתער הוא לגלוח. והדבר אשר גורם שיוסר כל הדרו נקרא 'אור', לפי שהוא סבה להסרת הזקן. וסבת הסבה נקרא 'חשיכה', כי החשיכה הוא סבה שיביא לאור, שהוא סבה שיספה הזקן, כמו שיתבאר.

וזה שאמרו כי 'אדמי ליה הקב"ה כגברא סבא'. ופירושו, כי היה סובר כי העצה הזאת, שיהיה* משנה את כבודו, הוא עצה אנושית, והפעל הוא פעל אנושי. ואין הדבר הזה רק העצה מן השם יתברך, והפעל הוא פעל השם יתברך. וזה שאמרו כי 'אדמי ליה הקב"ה כגברא סבא', קרא השכל האנושי 'זקן', כי הזקן הוא חכם, שאין זקן רק שקנה חכמה (קידושין לב:), וכל מעשיו הם בחכמה אנושית. ולפיכך אמר 'דאדמי ליה הקב"ה כגברא סבא', שהיה סובר כי הדעת הזה, הוא שכל האנושי*, הוא שנותן לו עצה, והוא באמת עצת השם יתברך. ואמר 'תא ואגזייך', כבר אמרנו שכל כוונת הכתוב שהיה מתנכר ומשנה כבודו בזריזות יתירה. ונקרא הדבר שהוא סבה להסרת כבודו 'תספורת', שעל ידי תספורת משנה ומנכר כבודו כשיגוז שערו. ומה שצריך להשתדל אחר הסבה, זה נקרא שהביא התספורת - שהוא סבה להסרת כבודו - מבית אחר. ומה שהיה צריך להשתדל מאוד בטורח גדול ובקושי, נקרא זה 'דאדמי ליה מלאכי טחני קשיתא*'. ידוע כי אין דבר שיש בו כח גדול יותר ומלאכה רבה כמו זאת. ובא לומר, לא שהיה צריך להשתדל אחריו להביאו, אלא יותר מזה, שלא היה מגיע אליו רק בטורח גדול, כמו זה שהוא טחון קשיתא. והיה הוא סובר מה שהיה מגיע אליו רק בטורח גדול, הוא ענין אנושי, שכך היה במקרה, ולא היה מסודר רק מן העליונים. וזהו 'דאדמי ליה מלאכי כגברא', שלא היה דבר זה מסודר ממנהג אנושי, רק בגזירת עליונים, שהיה לו טורח גדול בבזיון הזה. ומה שהשם יתברך הוסיף גנאי על גנותו, כדי להסיר כל כבודו והדרתו, וכמו שאמר רב פפא כאשר נאה* בעיני הסכל הגנאי, יש לך להוסיף עליו לתלות אש בזקנו. והסבה להוסיף עליו גנאי נקרא 'עד דאתי אחשך', כי דבר זה הוא הסבה לתלות האש בזקנו. וכבר קרא תוספת הגנאי והבזיון ליטול הדרתו שהיה "נספה הזקן", ולפיכך סבת הסבה אל דבר זה נקרא 'עד דאתא אחשך'. והסבה עצמה להסרת כבודו ותפארתו נקרא 'אור', שהוא סבה להסרת תפארתו והדרתו, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאוד דברים אלו. והגלוח הזה הוא גלוח שכלי בלבד. ויש לך להבין את זה מאוד, ואין להאריך עוד.

ואמר אזל אשכח דפא מתיבתו של נח. כאשר בא על הרשע הזה שטיפה כזה, שנהרגו חיילותיו* כלם, והוא נשאר, דומה בדבר מה אל נח, שנשטף הכל והוא נשאר (בראשית ז, כג). אף על גב שהיה השארתו לרע לו, שיהיה נהרג בסוף, מכל מקום היה נשאר. וזה שאמר מצא דפא חד מתיבותא של נח, כי היה לו יחוס מה אל הצלת* נח; כמו שנח נשאר מן השטיפה, כך הוא נשאר מן השטיפה. ולכך אמר כי מצא דפא חד מתיבתו של נח. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי סבר היה כי התיבה, שנעשה דווקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה. כי התיבה נעשה לתבנית ודמות דבר מה, ועל ידי זה היה לו ההצלה. וכאשר גם כן נעשה לו* הצלה, אמר כי הוא מצא דפא מתיבתו של נח, כלומר מקצת ממנו. ואמר כי זה הוא דשזביה לנח מטופנא, כי חשב כי נח היה ניצל על ידי כח אחד מן הכוחות שעובדים לו. ומפני כי היו רגילים לעובדי עבודה זרה*, כאשר אירע להם הצלה גדולה, בפרט כמו זה שהיה נשאר סנחריב מכל החיל, היו מקריבים בניהם לעבודה זרה, ולכך היו יראים בניו שכך יעשה. וכך חשב לעשות להם באמת, ולכך הרגו אותו כאשר היה משתחוה בית נסרוך (מ"ב יט, לז). כי עובדי עבודה זרה הראשונים היו מקריבים אף בניהם אל העבודה זרה, שהיו חושבין שהקרבן הוא דבוק במי שמקריב לו הקרבן. וכאשר הקרבן הוא מבנו, הדבוק אליו יותר גדול, כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו. כי כאשר נאבד הכל, וגם הוא היה ראוי להיות נאבד, וחשב כי עשה לו טובה זאת, ולכך ראוי אליו שיקריב עצמו, ובניו כמו עצמו הם נחשבים. ואם בשביל שהוא שפיכות דם, והוא דבר מתועב, אין עובדי עבודה זרה מקפידים בזה, כי המעשים המתועבים אין גנאי לעובדי עבודה זרה. אבל הוא יתברך שהוא שונא שפיכות דם, והוא מתועב בעיניו, לא ירצה בזה רק בקרבן שהוא ברשות האדם. וסבב השם יתברך אליו שיהיה נהרג אחר כל הבזיון והחרפה שקבל, ודי בזה במה שאמרנו לבאר דברי חכמים.

משנה טו

פרק קמא דברכות (ז.) אמר רבי ישמעאל, פעם אחת נכנסתי* להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י"ה ה' צבאות יושב על כסא רם ונשא. ואמר לי, ישמעאל בני, ברכני. ואמרתי לפניו, רבונו של עולם, יהי רצון לפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, והכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו. מאי קא משמע לן, ברכת הדיוט אל תהא קלה בעיניך, עד כאן. והנה רבים שוממים* על המאמר הזה, שיהיה ההדיוט מברך מי שמברכתו יתברך הכל. ואמנם כאשר תבין את הדברים אשר אמרנו לך עד הנה פעמים הרבה, אין קשיא ואין תימה בזה. כי לא נמצא

כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא. ולכך כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך, רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם* בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור. ולפיכך אמר 'יהי רצון וכו", כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה, שהוא דבר שמוסיף לעשות. ודבר זה בפרט נקרא ברכה אל השם יתברך, לא מה שהוא נותן שאר ברכה. כי כאשר נותן שובע וברכה, שהוא ברכה אל המקבל, אין דבר זה נקרא ברכה אל השם יתברך. אבל כאשר הברכה במדותיו בעצמו, שמדותיו שנוהג עם ברואיו הם לפנים משורת הדין, ואין מדותיו מוגבלים משוערים, דבר זה נקרא ברכה אליו. ואם כן אין זה קשיא איך נאמר שהוא יתברך מקבל ברכה מן האדם, שאין מקבל דבר מן אדם חס ושלום, רק כאילו אמר 'יהי רצון וכו" שכך יהיה נמצא אל בניו בברכה. ועל זה אמר 'ישמעאל בני ברכני', כלומר שבקש שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הברכה. ודבר זה הוא ענין אחד עם מה שאמרו שישראל מוסיפין כח וגבורה למעלה. וכל הדברים האלו אינם נאמרים על עצמו יתברך, רק שכך הוא נמצא אל הנמצאים. ולכך מה שאמר 'ישמעאל בני ברכני', רוצה לומר תברך אותי עד שאני נמצא בברכה אל בני, וזה כאשר אני נוהג לפנים משורת הדין עם בני.

ובאולי יקשה עוד, אחר שהוא יתברך רוצה בברכה, אם כן מי המוחה בידו לעשות ולהתנהג עם בניו במדת הברכה, ולמה אמר 'ישמעאל בני ברכני'. דבר זה אין קשיא למבין עניין הברכה, כי הברכה בצד עצמה ראוי מצד הנמצאים, שעל ידי הנמצאים נמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ודבר זה תוכל להבין, כי כל הברכות הם מן הזולת, כי יצחק ברך את יעקב (בראשית כח, א), ויעקב ברך את בניו (בראשית מט, כח), ואין אחד שברך* את עצמו. ואילו התפלה מתפלל האדם על עצמו. ויפה התפלה לאדם על עצמו מתפלת אחרים עליו, שכן אמרו ז"ל (ב"ר נג, יד) יפה תפלה לחולה על עצמו מן תפלת אחרים עליו. וזה כי הברכה כמו שאמרנו הוא תוספת, ולפיכך הברכה הוא שייך מן הזולת, אשר הוא תוספת על אשר מברכין אותו. לכך אותו שהוא תוספת, מביא תוספת והוא ברכה. ולא שייך ברכה מעצמו, שהוא בעצמו אינו תוספת. וזהו

אמרם (ברכות ז.) אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך. כי הברכה שהיא מצד הזולת, ומצד הזה הברכה*, ולפיכך אף ההדיוט מביא הברכה. אבל התפלה הוא בקשת צרכו במה שחסר לו, ויותר הוא נקרא צרכו מה שחסר אליו בעצמו ממה שמתפללים אחרים אליו. ולפיכך מצד הזולת ראויה הברכה יותר, כי הזולת הוא תוספת וברכה. וזה שאמר 'ישמעאל בני ברכני', כי הברכה היא ראויה מצד הנמצאים, שהם מביאים הרצון שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הרחמים, שהנמצאים הם ברכה בעצמם מה שהשפיעם השם יתברך, ולפיכך על ידי הנמצאים, שהם ברכה, בא הרצון ממנו שיתנהג* עם בניו במדת הרחמים, ונמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ולא שהוא יתברך בעצמו צריך לקבל הברכה מן הנמצאים, כי ברוך הוא ומבורך שמו לעולם, רק מה שהוא נמצא אל הנמצאים במדת הברכה, הוא מצד הנמצאים שהם ברכה, מביאים הרצון יתברך ברצון* וברכה אל הנמצאים.

ואמר שראה אכתריאל י"ה ה' צבאות וכו'. פירוש, שהגיע עד תכלית המדריגה שאפשר לאדם להשיג. כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית. ושם 'כתר' מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם. ושם "אל" באחרונה, לומר כי אין זה כתר הדיוט, רק כתר אלקי. כמו כל המלאכים הנבדלים, יש להם באחרון שם 'אל'. כמו 'גבריאל', רוצה לומר שהגבורה שלו אינה גבורת הדיוט, רק גבורה אלקית. 'רפאל' ממונה על הרפואה, והרפואה היא רפואה אלהית, ואינה רפואת בשר ודם, וכן הכל. ושם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי "בי"ה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד), כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה (מנחות כט:). ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת. ואחר כך הזכיר שם 'צבאות', כי משם הזה נמשכו רבוי התולדות אחר שבראם, ולא היה העולם מתרבה ולא היו* פרים ורבים, ומשם הזה נמשך רבוי התולדות. ולכך נקרא 'צבאות' מלשון צבא, המורה על הרבוי. הנה אלה שמות הקדושים מורים על סדר השתלשלות, כסדר ראוי ונכון, בלי תוספת ובלי מגרעת.

ולמדריגה הזאת הגיע כאשר נכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים. כי הקטורת לפני ולפנים לכהן גדול ביום הכפורים (יומא נב:), הוא הכנה שיש לאדם על הדבוק היותר

פנימי ועליון. ואמר השם יתברך 'ישמעאל בני ברכני', רוצה לומר שחפץ השם יתברך שיהיה נמצא הוא יתברך אל הנמצאים במדת הברכה, ויהיה במדותיו תוספת על מדותיו. כי לא הוזכר בכל זה התוספת על מדותיו יתברך, שיהיה נוהג לפנים משורת הדין עמהם*, כי דבר זה בפרט נקרא 'ברכה'. כי בשם 'אכתריאל' לא נרמז בזה תוספת שהוא במדותיו. כי מה שהוא יתברך נוהג לפנים משורת הדין, הוא תוספת ברכה במדותיו. וחפץ השם יתברך שיהיה נמצא אל הנמצאים במדת הברכה, ולפיכך אמר 'ישמעאל בני ברכני'. ואמר יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך וכו'. ודבר זה מצד הנבראים, כי לכך בריאת עולם מתחיל בבי"ת, שהוא ברכה, כמו שהתבאר במקום אחר, כי עולם הזה המושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה, לכך הנמצאים מצד שהם עצמם ברכה, מוציאים לפעל הברכה לגמרי, שהוא ההנהגה לפנים משורת הדין, ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה. וזה שאמר 'ונענע לי בראשו', ורוצה לומר 'אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך'. כלומר, אל תתמה שיהיה הדיוט מברך, ומה כחו, כי בודאי ראוי* שתבא הברכה מן הזולת. וזה מפני שהזולת הוא תוספת, ולכך ראוי שעל ידו תבא הברכה, שהיא תוספת גם כן. ולפיכך אף ברכת הדיוט אל תהא קלה, כי כל ברכה ראויה שתבא על ידי הזולת.

אך פן יהיה עם לבבך דבר שאינו, כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך, שמצד עצמו הוא מקור הברכה, ואין האדם שייך אל זה. רק במה שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל שאינו מוכן לקבל עצם כבודו, ועל ידי הברכה הזאת שהוא מצד המקבל, שהוא בעצמו ברכה, יוצא לפעל הברכה שיכבשו רחמיו את כעסו, ונמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ועל עניין זה נאמרו אלו דברים, ואין ספק באמתתם. ודבר זה מפתח להבין כמה וכמה תעלומות חכמה, אשר הם נסתרים מבני אדם, כי חושבים שדברים אלו אמרו מצד אמתת עצמו יתברך, שמשמעותם שיקבל הוא יתברך השלמה מן הנמצאים, חס ושלום לומר כך ולהרהר כך. רק שהוא יתברך נמצא בברכה אל המקבל - שהוא חסר - על ידי ברכה זאת, ומפתח זה תקח בידך. גם מה שאמרו ז"ל (ברכות ז.) שהקב"ה מתפלל, הוא עניין זה בעצמו, שלא נאמרו הדברים רק במה שנמצא הוא יתברך אל הנמצאים ומקבלים כבודו קבול חסר, ולא נמצא הוא יתברך אל הנמצאים במעלה זאת, שיהיה הטוב והברכה בפעל (-מה-), מצד חסרון המקבל, רק שהוא יתברך מבקש שיכבוש כעסו, רצה לומר שבעניין זה שהוא יתברך מבקש הרצון שיכבשו רחמיו את כעסו, אבל אינו נמצא להם הרצון בפעל לגמרי שאין מעלתם כל כך. ולפיכך אמרו שהקב"ה מתפלל, שהכוונה

בזה כמו שאמרנו, שאין המקבלים במדריגה שיהיה הרצון אצלם בפעל, רק כך נמצא להם שהוא יתברך רוצה וחפץ שיכבוש כעסו. וכן מה שאמרו (ברכות ו.) הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל, כי בודאי מצד עצמו יתברך אין פאר מצד הזולת כלל, כי "בהיכלו כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט), רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל, יש לו תפילין, והוא הפאר, שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל*, שהם העלולים. ואין לכתוב מזה יותר כלל. ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים, רק ראוי להתבונן בהם, ולתת לב עליהם לעומקם. והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר* ולהעלים מה שאפשר* באלו דברים.

משנה טז

במדרש בראשית רבה (ג, ז), 'יהי ערב' אין כתיב כאן, רק (בראשית א, ה) "ויהי ערב", אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו. אמר, דין הניין לי*, יתהון לא הניין לי. אמר רבי פנחס טעמיה דרבי אבהו (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", דין הניין לי*, יתהון לא הניין לי, עד כאן. והמדרש* הזה הוא לקצת בני אדם בתכלית הרחקה*, שיהיה בורא ורואה לעולם שאינו* טוב ומחריב אותו ויברא אחר, אף לאומן בשר ודם אין ראוי דבר כזה, כל שכן בבורא עולם, אשר לא ייעף ולא ייגע, ואינו בן אדם ויתנחם, איך אפשר לומר כזה. אבל בני אדם לא ירדו לפנימית המאמר הזה, ולא עמדו בסודו. וזה כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי. וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי, ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם. וכמו כן הוא בכל מעשה אלקים, שמתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עולם הזה כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו השם יתברך. וכאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות*, ושוב לא יחשבו מציאות כלל, וזהו שאמרו שהיה בונה עולמות ומחריבן.

ודבר זה רמזו חכמים במקומות הרבה. אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פט:), אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם*. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות*, שנאמר (ירמיה נ, יב) "אחרית גוים מדבר ציה וגו'", שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות,

כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים, וזה נקרא שנחרבו האומות. וכן מתחלה היו הארצות כולם מוכנים לדבור הקדוש, וכיון שנתקדש ארץ ישראל נפסלו כל הארצות מן הדבור. והרי כל הדברים האלו שהיה בורא אותם ומחריבן.

ומפני שנאמר בכתוב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בוקר וגו'", והוי ליה למכתב 'יהי ערב ובוקר', כי הוי"ו של "ויהי" משמע שהיה קודם לכן דבר, כי כן משמש וי"ו החבור, מחבר דבר למה שלפניו. ועל זה אמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן'. רוצה לומר, שאין הכתוב מדבר מתחלת הערב של יום ראשון, רק מדבר מן הערב, ולא מתחלתו. ולמה אינו מדבר מתחלת הערב, וזה מפני שהיה בונה עולמות ומחריבן, והם בריאת דברים שאין בהם בריאה גמורה, ואינם מתחברים עם שאר העולם, מפני שאין מציאות ממש בהם. כמו "תוהו ובוהו וחושך" (בראשית א, ב), שכלם הם נבראים ביום הראשון, כדאיתא בפרק ב' דחגיגה (יב.), ואין בהם בריאה שלימה. שאף על גב שהיה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן, שכאשר נברא העולם היה תוהו ובוהו, אם כן נחשב זה בריאה, מכל מקום אחר כך נחרב, כאשר נבראה הבריאה אשר רצה השם יתברך, ואז נחרבו אותם שהיה שם מציאות עליהם, לפי שאין חבור לבריאה זאת עם שאר הנבראים. ונוכל לומר כי הכתוב מְדַבֵּר שהוא עוד יותר בלתי בריאה ובלתי מציאות יותר מן תוהו ובוהו, ובודאי דבר כזה נחרב כשנברא העולם.

וזה שאמרו במדרש (שם) גם כן 'שהיה סדר הזמנים קודם לכן'. ולא אמר 'שהיה זמן קודם', כי כל זמן וזמן מאלו ששת ימי המעשה, כל אחד ואחד זמן מיוחד; שזה נקרא 'יום ראשון', וזה 'יום שני', וכל אחד מיוחד בפני עצמו, שאין זה כזה. אבל הזמן שהיה קודם לכן הוא 'סדר זמנים', לא שהיה זמן מיוחד. שאם היה זמן מיוחד, היה הכתוב מספר ממנו. רק 'סדר של זמנים', כלומר ענין הזמן, כי הזמן יש בו קודם ומתאחר. אבל לא זמן מיוחד לומר שהיה לפניו ערב או בוקר*, שזה אינו, רק 'שהיה סדר זמנים קודם', דהיינו קודם ומתאחר, וזהו 'סדר זמנים'. וזה כמו שאמרנו, כי הכתוב שאמר "ויהי ערב ויהי בוקר" אינו מדבר מתחלת הערב, שאם כן היה לו לומר 'יהי ערב'. רק בתחלה נבראו דברים שהיה להם חורבן כאשר היה הבריאה שהיא יותר עיקר. כי הבריאה שהוא ענין זמן, שהיה בו קודם ומתאחר, וזה נקרא 'סדר זמנים', לא (-ש-)היה זמן מיוחד. אבל הבריאה "היתה תוהו ובוהו", שאינה ניכרת הבריאה, כמו שפירש רש"י ז"ל (בראשית א, ב) שכשהאדם בא לקרא לו שם שהוא דבר זה, הוא תוהה ונמלך לקרא לו שם אחר, ואין כאן בריאה גמורה. וכן אין הזמן מיוחד עד שהיה נבדל הזמן ההוא מזמן אחר. ודבר

זה נקרא 'סדר זמנים', שלא היה בזמן ההוא רק הקודם והמתאחר, ולא זמן מיוחד, כמו שהיה הזמן של ששת ימי המעשה כל יום בפני עצמו, ולכך לא דבר הכתוב ממנו.

כלל הדבר, שביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור, כמו שאמר הכתוב בפירוש (בראשית א, ב) "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום". והכתוב משמע שבתחלת הבריאה לא היה עדיין הבריאה שלימה, ולא היה שם מציאות גמור. וזה בעצמו מה שאמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן', שהיה עליהם שם מציאות בתחילת הבריאה, ואחר כך נחרבו, ואין נכללים עם המציאות שהוא מציאות גמור, כי לא יתחברו דברים אלו, שהם תוהו ובוהו וכיוצא בזה, עם עיקר העולם. ולפיכך לא אמר 'יהי ערב', שהיה מדבר בתחלת הערב, ואותו זמן אינו שוה עם שאר זמן. ומעתה כל הדברים במאמר הזה*, ואם שאי אפשר לבאר המאמר הזה להפלגת עמקו.

אמנם במקום אחר פרשנו, כי המאמר הזה כפשטו, שהיה בונה עולמות ומחריבן, כי וי"ו של "ויהי ערב" היא וי"ו החבור, שמחבר דבר לדבר. ואם לא היה סדר זמנים קודם, לא שייך לומר "ויהי ערב", רק 'יהי ערב'. ומזה למדו שהיה סדר זמנים קודם לכן. ובא רבי אבהו לפרש, כי סדר זמנים שהיה קודם לכן, היינו שהיה בונה עולמות ומחריבן, ומחבר וי"ו של "ויהי ערב" אל סדר ראשון. וכל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נמצאים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם, כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה. ועל זה אמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן', ורוצה לומר כי מעלת העולם הזה ומדריגתו היה מחריב ומבטל את אשר הוא פחות ממנו, אותו אשר הוא קודם במציאות. ובבריאת עולם הזה היה בונה עולמות ומחריבן, 'ואמר דין הניין לי, יתהון לא מהניין לי'. וכל זה נרמז בלשון "ויהי ערב". והדברים האלו עמוקים מאוד, ואין לפרש יותר, רק כי דברי חכמים הם חכמה עליונה, ואי אפשר לפרש.

משנה יז

במדרש ב"ר (סח, ד), מה עושה* הקב"ה משנת ימי בראשית עד עכשיו, מזווג זווגים; בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני, עד כאן. ודבר זה רחוק בעיני בני אדם, לייחס אל השם יתברך פעל זה משנת ימי בראשית. וכאשר תעיין בדברים אלו תמצא

שהדברים האלו נכונים, והם מוכרחים גם כן. וזה כי לא היה הכוונה רק על דבר החדש אשר הוא פועל מששת ימי בראשית. כי בודאי השם יתברך ברא כל הנבראים, והכל מעשה ה', רק כי "אין דבר חדש תחת השמש" (ר' קהלת א, ט). וזה כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום, "אין חדש תחת השמש", והכל נוהג כמנהגו, והגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום, ואין כאן דבר חדש. והנה כלל העולם נוהג כמנהגו, ולפיכך השאלה הוא על דבר חדש. ועל זה אמר שהוא מזווג זיווגים. וביאור ענין זה, כי כמו שהשם יתברך היה מזווג את חוה לאדם, כך הוא מזווג בכל יום את זיווג איש עם אשתו. וכל זיווג הוא מעשה חדש, שאינו כמו בריאת האדם עצמו. כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג (ע"ז נד:), ואין חדש. אבל מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החבור ביחד, וכל זיווג הוא חבור מיוחד. ובדבר שהוא ענין פרטי, כמו דבר זה שהוא זיווג איש עם אשתו, כי לכל איש פרטי זה, יש לו אשה פרטית מיוחדת, ולא שייך זה בדבר שהיה כבר רק בדרך כללי*, [ד]שייך לומר שהיה בריאת המין בכללו כבר, והכל הוא בכח הטבע הכללית. ומעתה "אין חדש תחת השמש", כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם, וכח הטבע פועל ברצון הקב"ה ובגזירה, ושיהיו נבראים המין מבני אדם. אבל 'בת פלוני לפלוני' זה הוא דבר חדש, ואינו בכלל בריאת המין, ולכך אמר שהשם יתברך מזווג זווגים. עוד יש לך לדעת, כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך*; היו"ד באיש, הה"א באשה (סוטה יז.), לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך. ולכך אין דבר זה נכנס בהנהגת הטבע. ופירוש זה נכון מאוד גם כן.

ודבר זה שהוא החבור הפרטי, הוא ענין נפלא. ורמזו אותו חכמים (סוטה ב.) קשה זיווגן כקריעת ים סוף, שנאמר (תהלים סח, ז) "מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות", היחידים הוא חבור הפרטים, והוא דומה שמוציא אסירים, והוא כקריעת ים סוף, שהוציא את ישראל מתוך הטבע הכולל, שקרע להם הים, שהוא טבעי. וזה היה סוף ותכלית גאולת מצרים, שגאלם מתוך הטבע הכולל. ובשביל שמזווג לכל אחד זיווג הראוי לו, ובמה שהוא פרטי זה, הוא מחולק מאחר, והשם יתברך מאחד ומקשר אותם, דבר זה קשה כמו קריעת ים סוף. כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך קרע* אותו והפרידו. ואילו חבור איש ואשה, ראוי שיהיו נפרדים כל אחד לבדו, והוא יתברך מחבר אותם להיות אחד.

ועתה דע עוד והבן את הדברים האלו, שרמזו בזה דבר עמוק מאוד. דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע. וכאשר ברא את העולם, הוא יתברך מאחד את הנמצאים כולם. וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי הטבע, כך אחר ששת ימי המעשה מאחד הוא יתברך את הנמצאים, עד שהם אחד, ואינם מחולקים. וזהו מה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגים, כי הזיווג הוא האחדות והתקשרות הנפרדים, שכך ראוי שיהיה העולם מתאחד. ופעל הזה מתיחס אל השם יתברך דוקא, ולא אל שום פעל טבעי, ולא אל זולת זה מן הפועלים. כי במה שהוא יתברך אחד ואין זולתו, לכך מאחד הוא יתברך הכל. וכמו שהתבאר למעלה כי האדם הוא יחיד בתחתונים, והכל נתן לעבדו, הרי האדם מקשר ומאחד את התחתונים. וכמו שהאדם מאחד את התחתונים, הנה הוא יתברך ויתעלה מאחד את האדם, שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים (פדר"א פרק יב) שאם לא היה לו זיווג, היו אומרים שהוא אלוה בתחתונים, ולפיכך אמר (בראשית ב, יח) "לא טוב היות האדם לבדו וגו'", שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים. והשם יתברך הוא מאחד את האדם, שהוא מחולק עם זווג שלו, וזה שאמרו שהוא יתברך מזווג זיווגין, ודבר זה מתיחס אל השם יתברך כמו שאמרנו. ודבר זה תבין, כי אחר גמר מעשה בראשית כתב שם המיוחד, והזכיר שם מלא על עולם מלא. כי* השם המיוחד מאחד הכל, לכך כתיב (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים".

ומפני ששאל מה עושה הקב"ה אחר ששת ימי בראשית, שאף על גב כי אחר ששת ימי בראשית הוא* מחיה וממית, וכל הדברים אשר נעשו בארץ - הוא יתברך עושה, מכל מקום שאל מה עושה* הקב"ה אחר מעשה בראשית מה שאין שייך לששת ימי בראשית. ועל זה השיב לו כי הוא יתברך מזווג זיווגין. ורוצה לומר, שאף על גב שברא העולם בששת ימי בראשית, הרי קשור וחבור העולם - על ידי האדם, כמו שהתבאר. וחבור וקשור האדם - על ידי השם יתברך, ובזה השם יתברך מאחד הכל, כמו שהתבאר. ובששת ימי המעשה לא שייך זה, שכל זמן אשר לא נברא הכל, לא שייך אחדות, כי צריך שיהיה הכל אחד. לכך השיב כי מששת ימי בראשית עד עתה מזווג זיווגין, כאילו אמר אחר ששת ימי בראשית צריך העולם לקשור ולאחד אותו, ואחדותו* הוא זולת הבריאה, שהבריאה היא בריאת עצמם בלבד, והם מתאחדים על ידי זולתם, כי בעצמם אינם אחד. לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים, והאדם מתאחד על

ידי השם יתברך, שהוא אחד גמור. ומה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגין, אין הכוונה דוקא על זיווג האדם בלבד, רק על כל דבר חבור - מזווג זה לזה, רק שאמר שמזווג איש ואשה, מפני כי דבר זה הוא אחדות העולם לגמרי, כמו שהתבאר.

אף על גב כי גם בששת ימי בראשית היתה נבראת חוה, והיה השם יתברך מזווג אותם, ואם כן אין הזווג והחבור דוקא אחר השלמת הטבע. אין* זה קשיא, כי אדם וחוה נבראו גוף אחד, ואחר כך נחלקו. לכך אף כאשר נחלקו הם אחד, ולא היה צריך לאחד אותם כל כך, שהרי הם נבראו גוף אחד. ומזה הטעם נבראו אדם וחוה גוף אחד יותר מכל הנבראים, שמפני שהם מחולקים, אין חבור וזווג להם אלא על ידי השם יתברך, שהוא מאחד אותם. כי דבר זה הוא על הטבע, ובששת ימי בראשית לא היה נברא רק הטבע, עד אחר הבריאה, ולפיכך נבראו גוף אחד. וזה מכריע דברי רז"ל, והנה גם כן התבאר דבריהם במדרש הזה.

משנה יח

בפרקי רבי אליעזר הגדול (פרק ג), שמים מאיזה מקום נבראו, מאור לבושו לקח ונטה כשלמה, והיו נמתחין והולכין, שנאמר (תהלים קד, ב) "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה". והארץ מאיזה מקום נבראה, משלג שתחת כסא הכבוד, שנאמר (איוב לז, ו) "כי לשלג אמר הוי ארץ", עד כאן לשונו.

וכתב הרמב"ם ז"ל בספרו (מורה נבוכים) בפ"ב מחלק השני, וזה לשונו; ראיתי דברים בפרקים המפורסמים הנודעים בפרקי רבי אליעזר, לא ראיתי יותר זרים בדברי אדם הנמשכים אחר תורת משה רבינו עליו השלום. ואני תמה, זה החכם מה האמין, אם האמין כי מן השקר שימצא דבר מלא דבר, ואי אפשר מבלתי חומר יתהוה ממנו מה שיתהוה, ואור לבושו מהיכן נבראו, ואיזה דבר הגיע מזה המענה. מתחייב שיאמר שהוא בלתי נברא, וכן בכסא הכבוד דבר בלתי נברא, יהיה זה רחוק, גם יהיה מורה זה קדמות, עד כאן לשונו. ואני אפלא על הרמב"ם ז"ל, מהיכן למד שדעת רבי אליעזר בפרקיו לשאול על שמים וארץ מהיכן נבראו, כאילו לא היה רוצה בעל המאמר שיתהוה דבר מלא דבר, ולכך ביקש מהיכן נבראו שמים וארץ, שאין הדבר כך כלל, שאינו קשיא כלל. רק בא לומר האמת, כי שמים נבראו מאור לבושו. אף על גב שודאי שהקב"ה היה יכול לברא אותם מלא דבר, מכל מקום נבראו מדבר, ולפי אשר נתהוו ממנו, כך הוא הנברא ממנו ומהותו, ודבר זה מבואר. ולא שירצה כי לא יתהוה דבר מלא דבר. ואם הוקשה להרב ז"ל, כי מה ראה לומר שהשמים נבראו מן אור לבושו, והארץ משלג שתחת כסא

הכבוד, כי מה ענין זה לזה. דבר זה בודאי הוא שאלה, אבל הרב ז"ל לא הקשה דבר זה כלל.

ובמדרש בפרשת בא (שמו"ר יג, א), אמר על הארץ כיוצא בזה, וזה לשונו שם; שאל אבנימוס הגרדי את* רבותינו, הארץ מהיכן נבראת. אמרו לו אין אדם בקי בדברים אלו, אלא לך אצל אבא יוסף הבנאי. הלך ומצאו שהוא עומד על הקרויא. אמר לו, שאלה יש לי לשאול. אמר לו, איני יכול לירד מפני שאני שכיר יום, אלא שאל מה אתה מבקש. אמר לו, האיך נבראת הארץ תחלה. אמר לו, נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד, וזרק על פני המים, ונעשה ארץ, וצרורות שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות, שנאמר (איוב לח, לח) "בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו", עד כאן. הנה אמר גם כן שנטל העפר מתחת כסא הכבוד, אף כי לא הזכיר בכתוב שהביא לראיה שום כסא הכבוד. וכן בפסוק שהביא בפרקי ר"א לא נזכר כסא הכבוד, ואמר כי השמים נבראו מאור לבושו, והארץ משלג שתחת כסא הכבוד.

וזה כי העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות, הם בעולם בכלל. והשמים שהם עלולים, יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם, מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול. ולכך אמר, כי השמים נבראו מאור לבושו, כי להלבוש יש צרוף וחבור אל מי שהוא לובש אותו, כי הוא מלבוש של הלובש, ומצד בחינה זאת נבראו השמים. ואמר כי הארץ נבראת משלג אשר תחת כסא הכבוד. ורוצה לומר כי בחינה שנית שיש לנמצאים, שהוא יתברך נבדל מהם, והוא מולך עליהם, וזה שייך לארץ. ולכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים. והאור והשלג שניהם הם מאירים, רק כי השלג אינו מאיר כל כך כמו שהוא מאיר אור לבושו, [שהוא] אור גמור. והדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל (בראשית א, ג). ובחושך אין דבר נמצא כלל,

לכך המציאות נקרא אור. ומה שאמר 'מאור לבושו', רוצה לומר כי השמים נמצאו מן מציאות זה שהעילה יש לה חבור אל אשר הוא עלול, וזה נקרא 'לבוש' כמו שאמרנו.
ועל זה אמרו במדרש, בשעה שברא הקב"ה עולמו, לבש עשרה לבושים*. ודבר זה כי חלקי המציאות הם עשרה, נגד עשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א). הנה הלבוש של הקב"ה הוא מצד הנבראים, שהם מתחברים אליו ודביקים בו יתברך, כי העלול קרוב אל העילה. ומה שיש אל השם יתברך צירוף אל העלול, דבר זה נקרא 'מלבוש'. והנבראים נחלקים אל עשרה, ולכך בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא* עולמו. ולפיכך השמים שיש להם בחינה זאת שהעלול יש לו קירוב וצירוף אל העילה, על זה אמר כי השמים נבראו מאור לבושו, דהיינו שהושפעו השמים מדבר זה שהשם יתברך שהוא העילה קרוב אל העלול, ומצד זה הושפעו השמים. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא* מן התחתונים, שנאמר (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", ובענין זה נבראה הארץ. ולכך אמר כי הארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, כי מן כסא מלכותו אשר הוא מלך מושל על הנבראים, מצד הזה נבראת* הארץ. כי אין עילה בלא עלול אשר הוא תחתיו, והעילה מושל עליו. ולפיכך הארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר שהארץ נמצאת ממציאות זה מה שהוא יתברך עילה, ומפני שהשלג מאיר, הוא כנוי אל המציאות, כמו שהתבאר למעלה, לכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד.
ויש לפרש גם כן עוד, כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר (יחזקאל מג, ב) "והארץ האירה מכבודו", (ישעיה ס, א) "וכבוד ה' עליך יזרח", ודבר זה ברור. והנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו". והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל". והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד*, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'. וכל הדברים הם עניין אחד, רק הפירוש הראשון הוא ברור כאשר תבין.
אמנם מה שאמר במדרש שהארץ נבראת מן העפר אשר תחת כסא הכבוד. רוצה לומר, כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך,

ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך. ולפיכך אמר 'מן עפר שהוא תחת כסא הכבוד". וקורא התחלת הארץ 'עפר", כי העפר הוא דק מאוד, ומפני שכל התחלה הוא דק, לכך קרא ההתחלה 'עפר'. ואמר כי התחלת הארץ הוא מתחת כסא הכבוד, כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור. ומה שאמר (שמו"ר יג, א) מן הרגבים נעשו הרים וגבעות, רוצה לומר כי מצד שיש כאן התחלה שאינה דקה כל כך, ודבר זה רמז על החומר, שגם כן התחלתו מתחת כסא הכבוד. וכבר אמרנו, כי יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת הוא לצורה, והבחינה הב' לחומר, והבן זה מאוד. ולכך אמר 'ומן הרגבים שבה נעשו הרים וגבעות', שהם גשמיים חמרים, ואין בהם הדקות וזה מתייחס אל החומר ודי בזה לבאר. והנה התבאר לך במאמר זה מה שאפשר לפרש, כי הוא יותר עמוק, אבל עיקר המאמר הזה הם הדברים אשר בארנו לך, ודי בזה.

ומעתה הוסרה* התלונה הזאת מה שמצאנו ושמענו מבני אדם. וכאשר יעיין אדם בדברים אלו ימצא דבריהם הכל דברי חכמה, אך ישים לבו על הדברים. וידענו נאמנה שאם ישימו דעתם להשיג אלו דברים, תוסר התלונה, ויקרבו* דבריהם יותר ממה שהיו מרחקים. אך* יעיין בדברים אלו בלב נכון, וישפוט עליהם* משפט ישר, אז ימצא דעת קדושים, ויאמר אז אך חכמים הם יותר מכל חכמי קדם*, כמו שיתבאר* בתלונה שאחר זאת, ובזה נסיים דברינו בהסרת התלונה הרביעית. אמנם אם יאמר כי יש עוד דברים, ועדיין לא הוסרה התלונה. נשיב כי הדברים האלו שמענו וראינו שעליהם מתלוננים, ומה ששמענו וראינו - הסרנו*. כי באמת אין קץ לדברי תלונה, שיאמר דבר זה בקשתי, או עניין אחר בקשתי, אך מה ששמענו - השבנו. ודברים אלו יענו ויעידו על כל דברים שהם כיוצא בהם, ועל הכלל יצא לדון. יהיו אמרינו לרצון לפני כל בעל חכם ובעל מדע.

באר ה

משנה א

הבאר החמישי מים עמוקים, במצולותיו אבני יקר חקוקים, יודעי שיט מרגליות מפיקים. נראים אבני נחל חלקים, דומים צרורות ואבנים מרוחקים. והמה אבנים נוצצים כברקים, עד סוף העולם מבהיקים.

התלונה החמישית, במה שהם* מלינים על איזה מאמרים שנמצאו בדברי חכמים, שנראה לפי מראית העין שהן דברים שאין בהם ממש כלל. ודבר זה הרבו התלונה מאוד,

לדרוש בהגדות* של דופי. גם בזה נסיר התלונה מאתם. ותחלה נאמר שהיה להם לתת לב, שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר* הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים. אך כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים, והפך זה השנאה, מעוות העין ויטעה השכל. אמנם דבר זה אין ראוי לחכם מבין האמת לעיין בדברי מתנגדו בשנאה, ואף חכמי האומות הרחיקו זה. שכך כתב הפילוסוף בספר שמים ועולם, וזה לשונו; ואז נתחיל ונביא דעות הקדמונים החולקים עלינו בזה, ונביא טענותיהם, וזה לשני ענינים; האחד, שטענותיהם הם ספיקות על המופתים שנביאם אנחנו, ומשלימות* המופת התרת הספיקות הבאות עליו. הענין השני, שמאמרינו יהיו* יותר רצוים ויותר מקובל אצל אוהבי אמת. וכל שכן כשנסדר תחלה טענת החולקים ואחר כך נבטלם. ולא נהיה אשמים בזאת הפעולה, ולא נהיה נחשדים שרצוננו לאמת דעתנו, ולא נשגיח בדעת זולתנו, ונבזה אותם. וכל שכן אם* היות בעל דיננו נעלם התוכחה. ולזה כשנביא דעתנו וטענותינו בלתי טענות החולקים עלינו, יהיה קבול דברינו אצל אוהבי אמת יותר חלוש, ושמעם אליו יותר מעט*, וחושדים* לנו יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת, שלא יהיה מכעיס לבעל מחלוקתו, שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו, ומדבר עמו בנחת. וגדר ההודאה שיודה לו במאמרים, מעביר מהם מה שיודה לעצמו, עד כאן תורף דבריו. הרי לך שהזכיר שלא תהיה השנאה מקלקלת השורה (רש"י במדבר כב, כא), לשפוט על דברי בעל ריבו בעין הקנאה, כי אם בעין החמלה. ולא יבקש לדחות דבריו ביד חזקה, רק ינהג* עמו כמו שהוא נוהג עם עצמו. כמו שמסיים דבריו 'שיודה במאמרים, מעביר בהם מה שיודה לעצמו'.

וככל הדברים האלו אמרו חז"ל ביותר שלימות בפרק קמא דעירובין (יג:), מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין הן ועלובין הן, ושונין דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד, אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם, עד כאן. ומעתה יש לשאול, מה עניין זה שתהיה הלכה כמותן, דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן, כי ההלכה תולה בזה שהתורה שלהם לפי ההלכה, ולא מפני שהיו מקטינין עצמם. רק שאלו דברים כולם הוא סבה עצמית שיאמר דברים אמיתים לפי ההלכה, כי מאחר שהן נוחין נמשך דבריהן אחר האמת. כי כאשר יכעוס, הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן עלובין הוא סבה שאמרו דברים לפי ההלכה, שאם לא כן, מכח שרוצה להתגדל

על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי בית שמאי, והיו מקדימים דברי בית שמאי לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם, מבקשים לדחות דברי זולתם אף כי האמת אתם. שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי בית שמאי, והיו מקדימים דברי בית שמאי, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם, ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים. כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח. ולא היו כל אלו הדברים בבית הלל, לכך ראוי להיות הלכה כמותן. אף על גב שדברי בית שמאי טובים וישרים, כיון שיש לבית הלל הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה, לכך הלכה כבית הלל. **ובדבר זה** נפלו כמה אנשים, שהשנאה פועל להם שרואים דרך המישור העולה בית אל - דרך עקומה. והאהבה משוה להם ההרים לבקעה. ואילו היו מביטים לדברי חכמים בעין השכל, מוסר מן הקנאה, והיו מצרפים* דבריהם אל מה שאמרו במקום אחר והזהירו שלא לשנות בדברי עסקי העולם, ואיך ישנו אל הקב"ה* חס ושלום, לחפות עליו דברים אשר לא כן. וכאשר אחד רוצה לתפוש על דברי חכם בחכמתו, [ו]אומר שטעות נפל לו בדברי חכמה, דבר זה אפשר, כי אפשר לחכם לטעות בדברי חכמתו. אבל התפיסה בדברים כאלו, שאף קטני השכל חלושי הדעת לא היו אומרים כך, וכי הדעת נותן לחשוב אותם חס ושלום טועים בכך, או מבקשים לדבר סרה. אין הדבר כך, רק טעות החושב שלא דן אותם לכף זכות, שדבריהם הם כפי הראוי לחכמים לדבר חכמתם במשל ובמליצה, וכמו שאמר החכם (משלי א, ו) "להבין משל* ומליצה דברי חכמים וחידותם". ואיך לא יהיה הדבר הזה, כי טבע החכמה נותן כך מעצמו, שלא ידבר דברי חכמה כי אם בדרך משל ומליצה ובדרך רחוק. שכל חכמה היא פנימית, ואינה נגלית. ודבר זה ראוי להיות, שלא לשום דברי חכמה מדרס לכל נבער מדעת אדם, כי זה הפך החכמה, שכל חכמה נסתרת. וראוי לחכם לנהוג עם כל דבר כפי מה שהוא. ועניין זה תמצא בכל דברי נביאים, שמפני שהיו דבריהם נבואה מאת ה' ואינם דברי בני אדם, היתה נבואתם נסתרת, ולא דברו דבריהם כדברים* פשוטים. כי ראוי להיות הדבור בדברים כפי מה שהוא (-הדבור-) [הדבר] בעצמו. והרי הדבר הזה נמצא גם כן, כי חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד, עד שהראו פירושים לדבריהם. ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם. אם כן למה ישימו אשמה בדברי חכמים. ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו* מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם

נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל "תפוחי זהב במשכיות כסף" (משלי כה, יא), שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה.

וכמו שאמרו בפרק ב' דחגיגה (יא:), אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במעשה מרכבה ביחיד. ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו החכמה המגעת אל השם יתברך בעצמו, כי המרכבה הוא שכבודו יתברך עליהם, כמו חיות הקודש. ומפני מעלת חכמה זאת, שמרבה בכבודו יתברך, ראוי להסתיר יותר. ומעשה בראשית הוא בריאת עולמו, שהוא יתברך פעל בעצמו, הוא מדריגה למטה מזה, לכך הוא בשנים, שבשנים אין* לדרוש. אמנם סדר חבור העולם זה עם זה, שדבר זה אין קרוב אל השם יתברך, רוצה לומר חבור האדם, ולכך הוא בשלשה. והעריות הוא חבור הנמצאים זה עם זה כפי מה שהוא חבור המציאות, על זה נבנה סוד העריות. כי העריות הוא חבור האדם אל אשר ראוי לו, והוא יוצא מן סדר חבור המציאות. ואין זה כמו מעשה בראשית, ולכך הוא בשלשה. נמצא מדריגת החכמה שלשה; האחד, החכמה מה שהגיע אל מרכבות כבודו יתברך. והשני, דברי חכמה השייך אל פעולותיו, שהוא פועל בעצמו. והשלישי, חכמת סדר* וחבור המציאות זה עם זה, באיזה עניין ראוי להם החבור, וזה נקרא חכמת עריות. ואין חכמה עליונה שאינה נכללת בג' מיני חכמות אלו. ואפילו מפה לפה אסרו לגלות, ואיך יכתוב אותם, ויהיו ענינים הגדולים כמו אלו מטרה לחץ כל סכל, יורה חצי סכלתו אליהם. לכן הם הם נאמני רוח, היו מכסים הדבר כפי הראוי. ומפני שבארנו המאמרים שהם יותר נראים זר, והתבאר שהם שלימים בתכלית השלימות, ואין ספק שעוד אין תלונה, והוא עד על שאר מאמרים שהם כיוצא בהם, יש לבאר גם בקצת מהם שעליהם גם כן התלונה. ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים.

משנה ב

וזה המאמר שמצאנו כי ראשונים וגם אחרונים מחכמי האומות היו שואלין עליו, כי היה נראה להם כאילו היה מאמר הזה דברים של נשים הזקינות מדברים דברים כאלו. והוא בפרק הספינה (בבא בתרא עג:), אמר רבה בר בר חנה, לדידי חזי לי ההוא אקרקותא, דהוה כי אקרא דהגרוניא. ואקרא דהגרוניא כמה הוין, שתין בתי. אתי תנינא, בלעא. אתא פישקנצא, ובלעא לתנינא, וסליק ויתיב באילנא. תא חזי כמה נפישא חילא

דאילנא. אמר רב פפא בר שמואל, אי לאו דהוינא התם, לא המנית, עד כאן. ועל המאמר הזה חושבים מחשבת און, כי הם דברי הבאי. ויתבאר לך כמו שהרחיקו אותו ואמרו שהם דברי הבאי, כך הם הדברים שלהם עמוקים מאוד.

במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו (מו"נ ח"א) פרק ע"ב בדבר זה מאוד, כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד, כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים. וכאשר ראו דברים מתחלפים בעולם, בפרט הדברים אשר התורה אמרה להרחיקם, כמו דברים הטמאים שאסרה התורה, ולכך חשבו מחשבת און כאילו הוא בא מפועל אחר זולתו, ולכך הרחיקה התורה אלו דברים. לכך אמר הכתוב (איוב יד, ד) "מי יתן טהור מטמא לא אחד", כי כאשר יוצא הטהור מן הטמא, זה מורה על אחד לגמרי, כאשר יוצא הטהור מן הטמא, אם כן הם דבר אחד, ואינם מחולקים. וכאשר רואה האדם חלוק הטהור והטמא, גוזר דעתו שיש כאן חלוק. ומפני יחוד שמו יתברך, באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך. ואם הרחיקה אותם התורה, דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם, הוא המציאות, ולכך הם טמאים, בעבור ריחוק שלהם מן העולם, ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה. ובשביל זה אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל דבר* טפל שנמשך אחר העיקר.

ולפיכך החכמים, יודעי* מצפוני חכמה, חלקו עולם הזה לב' חלקים; החלק הראשון, הוא המציאות בעצמו. והב', הם דברים שאין להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים אחר עצם הבריאה. והרמב"ם ז"ל בפרק ההוא גם כן כתב, שיש נמצאים אינם עצם הבריאה. ואם שכתב דברים אחרים ממה שהתבאר כאן, מכל מקום יש דברים נמשכים אחר עצם הבריאה, עד שהם מקושרים עם עיקר המציאות, עד שהעולם הוא מסודר מקושר יחד. ואותם שאינם עיקר, הם הדברים הטמאים, אין להם חבור אל המציאות, שהוא טהור, ומחוץ* למחנה המציאות מושבם וסדורם. וכבר אמרנו במה שהתבאר, כי התורה נמוס וסדר* המציאות. וכאשר התורה שהוא נמוס וסדר המציאות הרחיקה הדברים הטמאים, נמצא כי הדברים הטמאים הם רחוקים מן המציאות, ונבדלים מהם.

וחלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר. כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר יצירה (פ"ג מ"ג), ומבוארים במקומות הרבה שהם

יסודות הכל. ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט, ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו, ואין כאן מקום לבארו. והדברים ברורים כי לא נמנו* יסודות רק אמ"ש, והם אויר, מים, אש. ותמצא כי יש בריה טמאה המתיחס למים, כמו הצפרדע, שהוא במים. ויש בריה טמאה המתיחס לאש, כמו תנין, שהוא נחש, והוא שורף בארס שלו, ובשביל כך הוא מתיחס לאש. ויש בריה טמאה המתיחס לאויר, והוא עורב, הפורח באויר. ואלו הבריות, שהם; צפרדע, נחש, עורב, כלם הם בריות נבדלים במה מן המציאות, לפי שהם טמאים. ובא לסדר את סדר שלהם, עד שהם מסודרים עם העולם שהוא עצם המציאות, עד שהעולם הוא אחד. וראוי שיהיה העולם אחד, לפי שהוא מפועל אחד, לא כמו שחשבו דעת חצוני.

ואמר שראה צפרדע שהיה גדול כאקרא דהגרוניא, שהיה ששים בתים. כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על רבוי, כמו שפירשו התוספות בפרק השוכר פועלים אצל ששים רהוטי רהיט. כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל (חולין צח.). כי מספר חמשים, אם יתוסף* עליו אחד, נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל. ולפיכך אמר שהיה גדול כמו אקרא דהגרוניא שהוא ששים בתים. אבל לבאר למה מספר ששים הוא מספר שלם כללי, אין זה מקומו. אבל נראה ברור כי תמצא מספר זה בכל מקום כאשר ירצה להזכיר מספר כללי. ומפני כי מדבר כאן מצד הכללי לא מצד הפרטי, לכך אמר שראה אקרקותא דהוי כמו אקרא דהגרוניא, שהוא ששים בתים. ורוצה לומר שאין זה כמו שאר מספר ששים, כי אצל מספר ששים כל אחד מחולק לעצמו, אבל הכללי אינו מחולק כל אחד לעצמו, אבל הוא כלל אחד. ולכך אמר שראה אקרקותא שהיה כמו אקרא דהגרוניא שהוא דבר אחד, ואקרא דהגרוניא היא כמו ששים בתים וזהו מספר כללי. ומה שאמר בכאן שראה אקרקותא הוא צפרדע נקיבה כמו שפירש (-רש"י) [רשב"ם] ז"ל, ובודאי שכן משמע הלשון שלא אמר 'תנין', והטעם שהיו כולם נקיבות יתבאר בסמוך.

ומה שאמר דחזי לי אקרקותא, ואתא תנינא ובלעא לאקרקותא, ואתא פישקנצא ובלעה לתנינא, ויתיב באילנא. פירוש ענין זה, דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם, שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר, וזהו אמרם (סנהדרין לח:) 'כופר בעיקר'. ומשתלשלים

חלקיו זה אחר זה, עד סוף השתלשלות חלקי המציאות. ויש עוד מציאות משתלשלת, והם אינם מעצם העולם, אבל הם נטפלים נמשכים אל העולם שהוא המציאות בעצמו, וזה בעבור פחיתותם, לכך אינם עיקר העולם. ומפני שחלקי המציאות משתלשלים זה אחר זה, ותמיד אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות קרוב יותר אל העיקר, והוא הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, והוא נושא הכל. ועצם המציאות הוא קודם וראשון אל אשר אינו עיקר כל כך. ולפיכך נקרא השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, 'אילנא'. ויש דברים שהם נבדלים מן המציאות לגמרי, שאינם עצם המציאות, אבל הם כמו דברים מקריים שהם נמשכים אחר העצם, כך אלו דברים נמשכים אחר עצם העולם. ואף כי יש בעצם המציאות גם כן* יותר עיקר, והוא קרוב אל הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, שלכך נקרא 'אלנא', מכל מקום נכללו כולם בשם 'עצם המציאות', ועם שיתחלפו, שהאחד יותר עיקר מן האחר. אבל יש דברים שהם נבדלים מן עצם המציאות, והם דברים פחותים שאינם רק כמו מקרה הנמשך אחר העצם, ואינם נכללים כלל בשם 'עצם המציאות'. ומפני כי הדברים טמאים לפחיתותם מחוץ למחנה מושבם, כמו שהתבאר למעלה. ועם כל זה הם מתקשרים ומתאחדים עם עצם המציאות עד שהכל אחד, ובזה העולם אחד. ועם שהם נבדלים מן המציאות אינם נבדלים לגמרי, שאם כן היו הנמצאים מחולקים, אבל הם אחד, לפי שיצאו מפעל אחד. ולפיכך צריך שיהיו גם כן מסודרים מתאחדים עם האילן הזה עד שהוא אחד לגמרי. וזה שאמר שראה אקרקותא, דאתא תנינא ובלעא אותו, ואתא פישקנצא ובלעה אותה, ויתיב באלנא. ענין זה, שכמו שהוא באילן עצמו, אשר הוא יותר ראשון אל העיקר מקבל את שהוא רחוק יותר מן העיקר, עד שבזה כל האילן אחד עומד בעיקר. וכך באלו דברים גם כן, עם שהם מציאות שאינם בעצם, והם נמשכים אחר מציאות העולם אשר הוא בעצם, יש בהם סדר, כי אשר הוא יותר רחוק ויותר נבדל מן מציאות העולם אשר הוא בעצם, מכל מקום הוא נטפל ונמשך אחר דבר שאינו כל כך רחוק, רק שהוא מתיחס בדבר מה אל עצם המציאות, מקבל אותו, עד שהדבר אשר הוא יותר קרוב מכל הוא נמשך אחר האילן, והאילן שהוא עצם השתלשלות המציאות, מקבל אותו. ולפיכך ראה אקרקותא שבלעה אותו תנינא, כי האקרקותא שהיא הבריאה שהיא במים, יותר רחוק מן עצם המציאות. ואתא תנינא ובלעה אותו כי התנינא יותר קרוב אל המציאות, והוא מקבל את אשר הוא יותר רחוק. ולפיכך אמר דאתא פישקנצא ובלעה ויתיב באילנא, שהוא נושא את הכל, והוא המציאות, ובזה הוא מציאות אחד.

אמנם מה שסדר היסודות השלשה בסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לנבונים. שכבר אמרנו לך, כי כאשר הוא רחוק יותר מן המציאות, שהוא בעצם, הוא נמשך אחר אותו שהוא קרוב יותר אל מה שהוא בעצם. והעצם הוא הישוב, והמים הם נבדלים מן הישוב לגמרי. ואחר כך האש, והוא יותר קרוב אל הישוב, כי האש הוא נמצא בישוב יותר. ואחר כך האויר, כי אי אפשר לישוב בלא אויר. ולכך התנינא שהוא מתיחס לאש, בלעה האקרקותא שהוא במים. והפישקנצא שהוא באויר, בלעה לתנינא שהוא מן האש. והפישקנצא שהוא ביסוד הרוח, יתיב באלנא. ודברים אלו מבוארים מאוד. ומי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות, יבין זה.

וזה שאמר שהיו כולם נקיבות ולא זכרים. כי התאחדותם והתקשרם אינו מצד הצורה, שהזכר הוא צורה בכל מקום, ואין צורה מקבל צורה. וכאן שראה השתלשלות העולם איך מתקשרים זה עם זה, כי בענין זה יש להם קשור, כמו שאמר דאתא תנינא ובלעה ואתא פישקנצא ובלעה, ואין זה מצד הצורה, כי מצד הצורה כל אחד מיוחד לעצמו בצורתו המיוחדת, רק הצורה מתחבר לנושא המיוחד אליו, ודבר זה ברור. גם סדר אלו שלשה דברים הם ידועים לנבונים, אם תחפש החכמה אז תמצא דעת קדושים. כלל הדבר, שרצו לבאר בזה סדר העולם, איך הוא מסודר זה עם זה, עד שהוא מסודר באחד. לכך בארו כי אלו הנמצאים אשר הם נבדלים מן העולם, (-ו-)הם נמשכים אחר המציאות שהוא בעצם, והם כמו מקרה שהוא נמשך אל העצם, ואין המקרה עומד בעצמו. ולכך אמר 'חזו כמה נפישא חילא דההוא אילנא', שרוצה לומר כי הנמצאים שהם אינם בעצם, נמשכים אל המציאות שהוא בעצם. כי נפישא חילא, שהדבר שהוא בעצם יש לו מציאות חזקה*. לפיכך אמר רב פפא בר שמואל 'אי לא הוינא התם לא המנתי', כי בודאי הדבר הזה הוא מושכל, וכל חכם הוא עם המושכל, ורואה המושכל.

אמנם להבין דברים אלו על אמתתם, וסדר השתלשלות אלו היסודות, שהם ג'. ואיך יעלה על הדעת לומר כי דבריהם אלו אין בהם חכמה; כאשר הם בג' מינים, וכל אחד נקיבה, וכל בריה ובריה מיוחס ליסוד אחד, והם יסודות העולם, והם נזכרו כפי סדר שלהם, שהרי סדר זה, שהוא מים אש אויר, כך הוא סדר שלהם כאשר ידוע למשכילים, ואין כאן מקום זה. וידוע כי ההשתלשלות הוא לימין, וגם הוא לשמאל, ולפניו גם כן. והאקרקותא שהוא במים, וידוע כי המים נחשבים לימין. והתנינא שהוא שורף בארס שלו, נחשב לשמאל. והפישקנצא שהוא באויר, אינו נחשב לא לימין ולא לשמאל. ועל ידי זה מתחבר ההשתלשלות, כאשר מתחבר השתלשלות הימין, הוא האקרקותא, אל השמאל, שהוא התנינא. והתנינא, שהוא השתלשלות השמאל, מתחבר בדבר שאינו לא

לימין ולא לשמאל, זה הפשקנצא, ואז יתיב הפשקנצא באילנא. ואתה הבן אלו דברים אם אפשר לך להבין. ואם אי אפשר לך, תבין זה על כל פנים כי עיקר המאמר הזה בא לגלות לך על השתלשלות וקשור ההשתלשלות, עד שהוא עולם אחד. וכאשר ישכיל הדברים אלו אז יקריב דבריהם אלו יותר ממה שהיה מרחיק אותם לבלתי הבנתו* דברי חכמה. והם הדברים אשר רצו חכמים לבאר בסדר המציאות, כאשר ראוי לחכמים. אך לעומק החכמה שיש לדברים אלו אי אפשר לבאר יותר מזה, ובזה די*. והוא יתברך יכפר בעדנו שפתחנו פתח לאוצר החכמה ומטמוני המדע, כי ישרים דרכיהם, צדיקים ילכו בם, ופושעים יכשלו בם. וכל אלו דברים כבר אמרנו שהם מקובלים מפי ספרים מצפוני החכמה, אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה.

משנה ג

בפרק הספינה (ב"ב עג:) אמר רבה בר בר חנה, זימנא חדא הוה אזלינא במדברא, וחזינא הנהו אווזא דשמיטין גדפייהו משמנייהו, וקא נגדי נחלא משחא מתחותייהון. ואמינא להו, אית לי מנייכו חולקא לעלמא דאתא. חדא דליא לי אטמא, וחדא דליא לי גדפא. כי אתאי לקמיה דרבי אליעזר, אמר לי, עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין, עד כאן. גם מאמר הזה הוא על כבוד יוצר הכל, כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעולם הזה, ולא נמצא כך, והם* בחסרון היותר. ועל זה באו לגלות, כי אין חסרון במעשה ידיו. ויש לך לדעת, כי כאשר באו חכמים לתאר* הטוב שיהיה לצדיקים, היו מתארים אותו בשם אכילה. ודבר זה דבר מופלג לחכמים יודעי האמת, כי האדם אשר הוא בתחתונים בפרט, השלמתו על ידי קבלה. וזה עניין האכילה עצמה, שאין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובה יושלם עמידתו וקיומו, כי זהו מעצם האדם, שהתחתונים צריכים לקבל. ולכך נקרא הטוב אשר יקבלו לעתיד בשם 'אכילה'. ודבר זה מבואר במאמר (ב"ב עד:) ואף לויתן זכר ונקיבה ברא אותם. ועם כי גם שם אין מקומו, כי הוא דבר עמוק בעניין שכר הצדיקים, שהשלמתם על ידי קבלה, וקרא זה אכילה.

ומפני כי אין אותה אכילה גשמית, לכך מייחס האכילה הזאת אל אווזא שהוא עוף, שכל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא "עוף השמים" (בראשית א, ל), ודבר זה בארנו במקומות הרבה. ובפרט מיוחס דבר זה אל אווזא, כמו שיתבאר בסמוך עניין זה. ולכך האכילה והקבלה הרוחנית מתיחס יותר אל האווזא, כי יש לה השומן, והכחוש הוא חסר, אבל השומן בשביל השמנונית אינו חסר. ולעולם הבא תהיה הקבלה עד שלא יהיו חסרים, לא כמו העולם הזה, שעם קבלת האכילה הוא חסר. ולכך הקבלה של עולם הבא מיוחס לדבר זה בפרט,

הוא האווזא. ולפיכך אמר 'דחזינא הנהו אווזא וכו", שראה אותו במדבר, כי המדבר מקום שהוא מיוחס למדת הדין, ולכך אין שם דברים הגשמיים רק דברים האלקיים. שהרי התורה נתנה במדבר (שמות יט, ב), וכן המן, כי הדברים גשמיים אין עומדים במדת הדין, רק מצד החסד והטוב. ומצד (-ש-)מדת הדין היה ראוי שיהיה השפע הטוב בעולם הזה, רק המקבל אינו ראוי לזה. ולכך אמר 'דהוי נגדא נחלא משחא מתחותייהו', רוצה לומר כי העולם הזה ראוי מצד הדין לקבל שפע כמו זה. וכבר אמרנו כי השומן מורה על השלימות הגמור, הפך הכחוש שהוא חסר לגמרי. וכאשר הגוף הוא שלם, מסתלקים הנוצות, כמו שהשערות הם גדלים כאשר יש כחישותא, כדכתיב (דברים לב, כד) "מזי רעב". והפך זה, יש כאן סלוק השערות כאשר הדבר בשלימות. ולכך אמר דשמטי גדפייהו משמנייהו, שזה מורה על שלימות גמור מבלי חסרון.

ואמר חד דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא. דע, כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים". ופירשו חכמים (חולין קמב.) "למען ייטב לך" לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו"למען יאריכון ימיך" (דברים ה, טז), לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי*. וזה שאמר 'חד דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא'. האטמא הוא הירך, והוא העמוד* שעליו נשען הבעל חי, והוא קיום שלו. ודבר זה רמז על הקיום הנצחי, כמו שאמרנו. וחד דליא לי גדפא, שיהיה להם המדריגה הרוחנית, מסולקים מן החומר, והוא הטוב הגמור בלי צער. וזה מורה דווקא בכנפים, כי הם כנפי רוח, שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר, ולכך נקראו "כנפי רוח" (ש"ב כב, יא). והנה רמז בזה על השפע הרוחני, אשר הוא נצחי בלי שנוי, כמה שאמר 'חד דליא לי גדפא, וחד דליא לי אטמא'. והוא שרמז עליו דוד עליו השלום (תהלים טז, יא) "נעימות בימינך נצח", והבן זה, כי הוא דבר מופלא מאוד. ועשה מזה שני דברים, חד דליא לי גדפא, וחד דליא לי אטמא, לומר כי הם ב' דברים מחולקים. וגם התחיל תחלה באטמא, שהוא המדריגה שאינו כל כך עליונה*, שהרי תמצא כמה דברים גשמיים פחותים, והם קיימים גם כן, ולכך זכר האטמא, ואחר כך המדריגה היותר עליונה, והוא גדפא. ובתורה הוא הפך זה, דכתיב (דברים כב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים", שהתורה מזכיר העיקר, הוא המדריגה עליונה קודם.

וכשבאתי לרבי אליעזר, אמר עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין. שאילו זכו בעולם הזה, והיו מעשיהם על פי הדין והמשפט, ולא היו נוטים מקו הדין, היו ראוים אל הטוב.

שכבר אמרנו כי היה נמצא הטוב בעולם בשלימות בפעל, כמו שאמר לפני זה כי היה נגדא נחלא משחא מתחותייהו. רק מצד המקבל יש מונע. לכך יתנו ישראל הדין על זה, מפני שיצאו מן הדין. בעבור שאין מעלת ישראל בעולם הזה כל כך כפי מה שראוי להיות כפי הדין, לכן יתנו הדין על זה.

כלל הדברים אשר רמזו בזה, כי לפי מעלת העולם וסדור שלו ראוי כי ימצא* בעולם השפע הטוב בשלימות. רק כי יש חסרון בנמצאים, שאין להם המדריגה שראוי להיות, ועל זה יתנו הדין, מה שהמניעה הזאת הוא מצד המקבל. ומעתה הבן, והאדם יבין מעצמו, כי אי אפשר לכתוב יותר מזה. והכל נרמז במה שאמר הכתוב (תהלים טז, יא) "שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח"; כנגד הנעימות אמר 'חד דליא לי גדפא', ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא', והבן זה. ודברים אלו עדים נאמנים, מעידים מגידים דברי אמת ויושר על גודל חכמתם והשגתם. ואל יהא לאדם השגה זאת קטנה, כי הם השגת דברים עמוקים מאוד, והוא מעיד על הפלגת החכמה שהיו לחכמי ישראל, ויותר מזה אל המליצה יקרה* שבדבריהם. שכל אשר אמרנו עד עתה, הם כללו אותם במליצה היקרה קצרה נכבדה מאוד, כאשר יתן האדם על לבו נועם המליצה בכל דבור ודבור שבה. וכל כונתם לשבח ולפאר בורא ויוצר הכל. והנה בארנו לך איזה מאמרים, כי אין להאריך בכל המאמרים שהם נעלמים מבני אדם. ואם יזכנו השם יתברך יתבארו שאר המאמרים הנעלמים בכלל מאמרי התלמוד.

משנה ד

ועוד אמרו כי נמצא בתלמוד דברים, לא שהם דברים שאין בהם ממש, רק כי אין ראוי לאדם לדבר אותם, ומכל שכן שיהיו נתנים בספר, כי הם דברים של גנאי.

בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פד.), אמרה ההיא מטרוניתה לרבי ישמעאל ברבי יוסי ולרבי אלעזר בר שמעון, בניכם אינם שלכם. פירוש, שכריסם היה גדול כל כך, עד שאין יכולים נזקקין לנשותיהם. ואמרו לה*, (שופטים ח, כא) "כי כאיש גבורתו". ואיכא דאמרי, אהבה דוחקת את הבשר. אמר רבי יוחנן, אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. אמר רב פפא, אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ואמרי לה, בת ג' קבין. דרב פפא גופיה כי דקולי דהרפנאי, עד כאן. ודבר זה נראה זר לכתוב זה בתלמוד דברים אלו. ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים, אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי החכמה. וראוי היה להשגיח בשני דברים; האחד, מה שאלו דברים, תמיד האומר היה בו עניין זה. כי רבי יוחנן העיד על רבי ישמעאל ברבי יוסי, והיה נמצא

בו עניין זה גם כן. וכן רב פפא העיד על רבי יוחנן, והיה בו גם כן עניין זה, ודבר זה אינו במקרה. השני, כי תמיד הדור הראשון יותר בשיעור, כי רבי ישמעאל ברבי יוסי היה מכת התנאים, ורבי יוחנן סוף התנאים, ורב פפא סוף האמוראים, ותמיד השיעור פוחת והולך, וגם זה לא במקרה הוא.

אמנם גם זה אמרו לכבוד השם יתברך ולפארו. כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל, אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה, וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל. ודבר זה הוא בודאי דעת התורה, דכתיב (בראשית ב, כה) "ויהיו שניהם ערומים גו' ולא יתבוששו". הרי הדבר הזה לא היה גנאי כלל, ואילו היה גנאי למה לא יתבוששו. ואם בשביל שלא היה דעת בהם, דבר זה לא יסבול הדעת, שהאדם שקרא שמות לכל הנבראים (בראשית ב, כ), וזה יורה על הפלגת חכמתו, לא יהיה בו דעת* שדבר זה פחיתות לאדם. ועל זה כתב הרמב"ם ז"ל (מו"נ א, ב) כי דבר זה כאילו אמר איש* אחד חטא, ובשביל שחטא הושם כוכב בשמים. כך הוא דבר זה, שאיך נאמר שקודם שחטא לא היה בו דעת, ואחר שחטא קנה דעת וחכמה. אבל העניין הוא כמו שאמרנו, כי אין פחיתות בעניין זה כלל מצד עצמו, רק בשביל שהאדם מכוון לתאותו ויצרו, ומצד הזה הדבר הוא גנאי. ולפיכך קודם שחטא ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי. רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה. ובמדרש (ויק"ר יד, ה) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תהלים נא, ז), אפילו חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהא בו צד אחד מעון*. אמר דוד, כלום נתכוין אבא* ישי להעמידני, והלא לא נתכוין אלא לצורך עצמו. הרי אף אצל חסיד שבחסידים, המעשה הזה הוא לתאותו, ולכך הוא גנאי. וקודם לכן היה המעשה הזה כמו שאר המעשים. ומה שאמר הכתוב (בראשית ג, יא) "מי הגיד לך כי ערום אתה", פירוש ומי הגיד לך שיש להקפיד על שאתה ערום, ויש חרפה וגנאי בזה, וכן פירש רש"י ז"ל. ואחר שנטה אל התאוה, אז ראוי היה להם לכסות בשר ערוה. וזה שאמרו שם על דבר זה "כי כאיש גבורתו" (שופטים ח, כא), ורצה בזה כי כגבורת אנשים האבר הזה. ודבר זה מורה על חשיבותו, ולא על פחיתותו, כי הפחיתות והגנות אין ראוי להיות מצורף אליו

הגבורה, שלא נאה הגבורה, שהיא שלימות, בדבר שהוא מגונה בעצמו. אבל הדבר הזה כמו שאמרנו למעלה, כי אין בדבר הזה בעצמו גנאי, כי אדרבא, מצד עצמו אינו גנאי, לפי שהוא יסוד אשר נבנה עליו הכל. אמנם אשר מתלבש בתאותו, ומשמש בו לתאותו, כמו שהוא אצל כל אדם, הוא גנאי וחרפה, לא מצד המעשה עצמו.

והמאמר שלפני זה, שחולקים, שיש שאומר אהבה דוחקת את הבשר, ויש שאומר "כי כאיש גבורתו", גם מחלוקת זה אינו דבר קטן. כי למאן דאמר אהבה דוחקת הבשר, כי חבור האדם עם אשתו שיהיו לדבר אחד לגמרי. והחבור הזה אל תאמר כי הוא דבר גשמי, כמו שאר בעלי חיים, אין הדבר כך, כי יש להם לאיש ואשה כח החבור מן השם יתברך, וכמו שנרמז במלת "איש" ו"אשה", כי בהם נשתתף שמו, הוא שם י"ה; היו"ד באיש, הה"א באשה (סוטה יז.), לומר כי השם יתברך מחבר הזיווג הזה, ומאחד אותם, לכך שמו ביניהם. ודבר זה הוא החבור מן איש ואשה, ולכך כח עליון מחבר אותם. ועל זה אמר אהבה, שהוא עצם החבור, שהוא מן השם יתברך, דוחק הבשר הגשמי. שודאי ראוי שיהיה גובר כח החבור על הבשר הגשמי, שהוא עומד כנגד זה. ואידך סבר "כי כאיש גבורתו", כי אבר התשמיש יש לו כח איש, כי האבר הזה עצמו* הוא ההבדל בין איש לאשה, ואליו ראוי ביותר שם "איש", ולכך יש לו כח מיוחד יותר. והבן דעת האומר 'אהבה דוחקת את הבשר', רוצה לומר כי כח אהבה, שהוא חבור זכר ונקיבה, כל כך גדול, שהוא דוחק את הבשר. והב' אומר*, כל כך גדול כחו של איש במה שהוא איש, שדוחק הבשר. ושניהם כוונתם כי יש בחבור הזה כח שהוא על הטבע וגובר על הטבע המתנגד, ובזה התבאר כי אין כאן גנות וגנאי בעצם הבריאה כלל, רק ההפך הוא, שהדבר שחושבים שהוא גנות וגנאי, אינו כך כלל. ואדרבא, נמצא בו הדבר שהוא שבח, הוא הגבורה והכח. ואם באמת כי חרפה הוא האבר הזה, דבר זה הוא מצד האדם עצמו, שהוא פונה אל תאות המשגל, ואינו נמשך בפעל הזה אל אשר נברא האדם עליו לקיום העולם, רק אחר תאותו ויצרו, ובשביל כך בודאי הוא גנות וגנאי וחרפה כמו שנתבאר. אבל אין זה מצד עצם הבריאה.

ועתה בא לפרש* כמה כחו ורב גובריה, ומה שלטון של אבר הזה. כי בני אדם רואים האבר הזה בזוי ושפל בתכלית, ועל דבר זה לא ברא אותו יוצר הכל. ועל זה אמר אבריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשעה קבין. דע, כי מסודי* היצירה, כמו שאמרו במסכת נדרים (לב:) "החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר היו בעיר" (קהלת ז, יט), מאי "עשרה שליטים", שתי עינים, שתי אזנים, שתי ידים, שתי רגלים, וראש הגויה, והפה. ופירוש הכתוב לפי זה, כי השכל אשר לאדם, תעוז והוא יותר במעלה

מן עשרה אברים שהם שליטים בגוף האדם. שהגוף נקרא בשם "עיר" בכל מקום, כמו שהוא מבואר במקום אחר. וגם מזה תוכל להבין, כי לא אשר יחשבו בני אדם הוא דרך חכמים, שהרי מנה האבר הזה עם עשרה שליטים, שהם האברים החשובים. ויותר מזה, כי כל האברים הם זוגות, ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים בלבד הם יחידים. וזה כמו שאמרנו, כי על ידי האבר הזה האדם הוא איש, אשר האיש נחשב כמו צורה, כמו שאמרנו. וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה. ומחולקים הם, כי הפה הוא אל הדבור, אשר הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות. וראש הגויה הוא בשר. והפה שבו הדבור בודאי נחשב כמו צורה, וראש הגויה מפני שעל ידי אבר זה נחשב איש, והאיש הוא נחשב צורה, ובזה הוא משלים כל האברים שהם תשעה. אבל אין בכלל הזה הפה שהוא עשירי, כי כבר אמרנו כי הפה בעצמו נחשב כמו צורה, והוא משלים את הכל מצד שממנו הדבור השכלי. ולכך מנה ראש הגויה והפה ביחד, כי אלו שתי אברים הם לאדם השלמה מצד שתי בחינות; כי האברים של אדם משמשים את האדם במה שהאדם יש בו השכל, ומצד בחינה זאת הפה הוא השלמה לאדם, כי הפה בו הדבור שהוא שכלי. ומצד בחינה שנית, במה שהאברים משמשים אל האדם במה שהוא אדם גשמי, וראש הגויה הוא השלמה להם, כי האבר הזה הוא השלמת האדם.

ולפיכך אמר אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת ט' קבין. וכל אלו דברים גדולים מאוד, ומוציא את כלם אל הפעל, עד שהוא בפעל לגמרי. ואמר אבריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשע קבין, כי ראוי לו מספר תשע מטעם אשר אמרנו, כי הוא השלמה אל כל התשעה. ואמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ודבר זה, כי רבי יוחנן שהוא אמורא, והוא מדריגה למטה מזה, ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ורוצה לומר, כי הוא המשלים לחמשה אברים האחרונים, שהם שתי ידים ורגלים. ולא היה כאן השלמה אל כל הט', רק אל חמשה אחרונים. 'ואמרי לה כחמת בת ג' קבין'. ורוצה לומר, כי אין לתת לו השלמה רק אל שנים האחרונים, ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין. וכל ענין זה שזכר כאן לא בא לומר רק על ענין מהות האבר הזה, שיש לו חשיבות הצורה, ומוציא את האדם אל הפעל ואל השלימות. ומפני שכל שתי מדריגות שהם זה על זה, על ידי התחתונה העליונה הוא בפועל, כאשר העליונה יש לה מדריגה עליה. ולכך רב יוחנן מעיד על רבי ישמעאל, ומוציא אל הגלוי אבריה דרבי ישמעאל. ורב פפא מוציא אל הגלוי אבריה דרבי יוחנן, כאשר כל אחד ואחד הוא השלמה יותר. ולעולם אשר אין לו השלמה כל כך, מוציא אשר עליו אל הפעל הנגלה. ולכך כל אחד מעיד על אשר הוא עליו. ואמר כי אבריה דרב פפא כי דקולא דהרפנאי, רוצה לומר

שהכל פונה אליו, מפני שהוא צורה, והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל. וזהו מה שאמר כי הוא כמו דקולא דהרפנאי, שהכל פונה ונמשך אחריו, כמו שהוא ראוי אל הצורה שהיא משלים הכל.

ובמדרש זוהר (ח"א, יח.), "ויאמר אלקים יקוו המים" (בראשית א, ט), באורח קו מישור לאתוי באורח מישור, דהא מרזא דההוא נקודה* קדמאה נפיק כולה בסתימא, עד דמטי ואיתכניש להיכלא עלאי, ומתמן נפקין בקו מישור לשאר דרגא, עד דמטי לאתר חד דכניש כלא בכלל ונקרא "מקום אחד". ומאי איהו, חי עולמין. ועד קשורא דיחודא דעלמא עילאי לאתיחדא בדרגא חד כו', עד הדא איהו חי עלמין, תמן אתכנשין ואתקשר עלמא עילאי ביחודא דליה, ובגין כך אקרי "מקום אחד". דכל דרגין וכל שייפין מתכנשין תמן, והוי כולה חד בלי פרודא כלל. ועוד אמר שם (זוה"ק ח"א לג.), אמר רבי יוסי "אל מקום אחד" (בראשית א, ט), דא הוא אתר דכתיב ביה (ר' ישעיה נד, י) "וברית שלומי מאתו לא תמוש", דהא איהו נטיל ושדא בימא, עד כאן. וכל זה נרמז במה שאמר 'כדיקולא של הרפניא', שנקרא כך על שם שהכל פונים אליו, וכמו שהתבאר במדרש הנעלם הזה. ויש לך להבין ולדעת.

ותדע כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל. כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור, ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהיה איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו, כי באו להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו, ויש בו הגנות והחרפה. ואם כן היה זה גנאי לאדם, אשר [נברא] בגנות וחרפה, והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו, כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו, רק כי כל מעשה ה' אמת, אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם, רק הכל בשלימות. לכך לא נמנעו חכמים מלכתוב דבר זה בספר הקדוש, כי גם דבר זה קדוש ומקודש, והם מסתרי התורה מענין האדם וצלמו, אשר החוקרים מדעתם ושכלם בזו אותו וגם צלמו.

וכאשר תבין את זה, אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי. ומעתה איך תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות (איכה ד, א), מושלכים רמוסים תחת רגלי האדם, נתונים למרמס, עד שהאדם מואס בם הדריסה עליהם. והם אבנים יקרות, יותר משוהם וישפה ספיר גזרתם. ואין חכמתם דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה* חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום. לכן עיני עיני הורידו כנחל דמעה אל תתנו פוגת לכם, איך נחשבו דברי יקר להבל אין חפץ בו. ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים* אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם. והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן.

משנה ה

פרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) אמר רבי אליעזר, מאי דכתיב (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי", מלמד שבא אדם על כל בהמה חיה ועוף, ולא נתקררה דעתו, עד שבא אל חוה, עד כאן. ואין הפירוש חלילה שבא עליהם למשכב, שהרי הקב"ה כבר צוה אותו על העריות בפסוק (בראשית ב, טז) "ויצו", כמו שפרשו חכמים (סנהדרין נו:). רק פירושו, מפני שהאדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות. וכל צורה הוא מתחבר לאשר הוא לו צורה. וזה שאמר שבא על כל בהמה חיה ועוף, שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, כמו שאמרנו לפני זה, והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם הנקיבה. ואמר כי אף על גב שהוא צורה לכל הנבראים, והוא נקרא 'איש' שלהם, אבל בזה אין לו הנחה והשקט, כי אין האדם צורה גמורה רק לאשתו, כי אליה הוא צורה מיוחדת. וכאשר לא היה נמצא זוגתו, אשר הוא צורה* לו בפרט, נקרא החבור ההוא, שבא על כל בעלי חיים [ביאה], אשר הביאה הוא התחברות הראוי לו לגמרי. אבל כאשר נתן לו שיהיה צורה אל זוגתו, שהוא לה צורה מיוחדת בפרט, אז אמר (בראשית ב, כג) "זאת הפעם עצם מעצמי", ואז הוסרה הביאה הראשונה, שהוא צורה גם כן אל הנמצאים כלם, אבל הוא צורה רחוקה, ואין כאן צורה גמורה, וזהו הוסר כאשר הוא צורה מיוחדת קרובה, וזהו לאשתו, שהוא נחשב לה צורה מיוחדת, ואז נתקררה דעתו. ואילו ידעו להבין דבר זה על עמקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם.

משנה ו

פרק אלו מגלחין (מו"ק יח:) ובמדרש תנחומא (קרח סימן י) "ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז), מלמד שכל אחד ואחד קנא למשה מאשתו, דכתיב (במדבר טז, ד) "וישמע משה וגו'", מה שמועה שמע, שחשדוהו מאשת איש, עד כאן. ודבר זה הוא להם כקוץ בעיניהם, והם סתרי חכמה ותעלומה. ועם שהיה ראוי מצד הענין בעצמו שלא לבאר דבר זה, ולגלות יותר ממה שגלו הם בעניין זה, מכל מקום כדי להראות לעין כל חכמתם בתורה, ובכל חכמה, יש לבאר המאמר הזה.

כי מה שאמרו ז"ל 'מלמד שחשדו אותו מאשת איש', כי הם ז"ל שידעו בלבד סודי התורה והחכמה, וכאשר ידעו מדריגת משה, כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו (מכילתא שמות יח, א) 'שקול משה נגד ישראל', וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר. וכאשר יעיין האדם בדבר זה, יפתחו* לו בזה שערים הרבה בתורה אשר הם נעולים מאוד. וזה תמצא במשה שנשא בת יתרו (שמות ב, כא), ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב (שמות ו, כג), ממשפחת* נשיאים. וכבר אמרו ז"ל (ב"ב קט:) שדבר זה גרם חסרון בתולדות משה, כמו שמבואר בדבריהם. ואין ראוי שדבר זה יהיה במקרה, חס ושלום לומר כך שיהיה עניין משה, אדון כל הנביאים במקרה. וראוי שיהיה זיווג משה מן השם יתברך, שלא גרע זיווגו של משה מכל זיווג שהוא מן השם יתברך, כמו שאמר (בראשית כד, נ) "מה' יצא הדבר". וארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא בת פלוני לפלוני (סוטה ב.), ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת. וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב, וזה כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל, כמו שדרשו (שמות יח, א) "וישמע יתרו את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל", שקול משה נגד כל ישראל (מכילתא שם). ועוד אמרו שדרש הדורש בצבור; אשה אחת היתה במצרים, וילדה ששים רבוא בכרס אחד. מחכו עליו ציבורא. ואמר להם, זה משה, שהיה שקול נגד ששים רבוא ישראל. ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם (בראשית ב, יח) "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל. אבל כאשר נשא את* בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר "אעשה לו עזר כנגדו", כי משה מישראל*, ויתרו מן האומות, וישראל והאומות הם כלל בני אדם, ובזה שייך לומר "אעשה לו עזר

כנגדו". אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל "אעשה לו עזר כנגדו", כאשר משה שקול נגד הכלל, ודבר זה ראוי להבין.

וזה שאמר שכל אחד קנא למשה מאשתו, גם כן אמרו שחשדוהו מאשת איש. וזה כי היו אומרים כי משה, אשר הוא צורה לכל ישראל, וכבר התבאר שאין הצורה הוא צורה אל צורה, רק הצורה יש לה זיווג לחומר. ומפני שהאיש הוא נחשב כמו צורה, והאשה חומר, הרי יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר, שזהו חבור צורה אל חומר, וזה שחשדו אותו מאשת איש. שאי אפשר במה שהוא צורה אל כלל האומה, שלא יהיה הוא במדריגת הצורה לנשותיהם, הרי שחשדוהו מאשת איש. ודבר זה בודאי אין ראוי לפי המציאות, והוא שנוי סדר המציאות, כי ראוי שיהיה כל אחד צורה לאשתו, מבלי שיהיה שום צירוף צורה אחרת לאשתו. ואם תאמר, ואם כן מאי חטאו בזה, הרי באמת משה הוא צורה לכלל ישראל. דבר זה אינו, כי משה הוא בודאי צורה אל ישראל, אבל הוא צורה נבדלת בלתי משותפת עם אשר הוא צורה אליו, רק צורה נבדלת, ואין כאן אשת איש, כי אין לו צירוף וחבור כלל אל נשותיהן, אבל הוא כמו צורה הנבדלת. ומפני כי היו סבורים כי מעלת משה כי הוא משותף להם, לכך חשדוהו מאשת איש. וזהו החטא הגדול שחטאו, במה שחשבו כי מעלת משה אינו נבדל מכל וכל, ואז היה כאן בודאי אשת איש, כי היה למשה משפט הצורה שיש צירוף וחבור אל החומר, ובזה היה בא על אשת איש, במה שהוא צורה אל מי שיש לו צורה אחרת, שכל אחד מישראל הוא צורה לאשתו, ואם כן יש לנשותיהם צורה מיוחדת. וזה נקרא שכל אחד חשדו מאשתו.

וכן אמרו בפרק קמא דבבא* קמא (טז:) על ירמיה הנביא, שחשדוהו מזונה, או שחשדוהו מאשת איש. כי היה לירמיה מדריגה בלתי פרטית, כמו שהיה למשה מדריגה בלתי פרטית מיוחדת. וזה אמרם במדרש (ילקו"ש ח"א תתקיט) "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך וגו'" (דברים יח, טו), זה ירמיה, שהיה דומה למשה; מה משה נביא אל יהודה וישראל, וכך ירמיה נביא אל* יהודה וישראל. ולכך על שאר הנביאים לא היו אומרים כך כלל, כאשר לא היו נחשבין צורה לכלל ישראל, כמו שהיו משה רבינו ע"ה וירמיה נביאים לכל ישראל, ובזה נחשבים כמו צורה אל הכל. ודוד המלך, ושאר מלכים, אף על גב שהיו מלכים על ישראל, המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם, ולא שייך בזה 'שחשדוהו מאשת איש' כאשר הוא נבדל מן העם. רק הנביא שאין לו עניין זה, כי הוא משותף להם, והוא שלימותם, עד שנחשב צורתם. לכך משה רבינו ע"ה, שהוא נביא לכלל ישראל, נחשב זה אשת איש, כי חבור שיש לו אל ישראל הוא זיווג של אשת איש, או זיווג של זנות. והפרש יש בין מדריגת

משה למדריגת ירמיה; כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך כל אחד חשד את משה מאשתו. אבל ירמיה אין מעלתו כל כך, הוא היה רק צורה במה, ואין כאן צורה גמורה, וזה נקרא שבא על אשה זונה, כי היה מתחבר אל ישראל בדבר מה, כמו מי שמזנה עם הזונה, שאין חבור גמור, רק חבור בדבר מה. לכך אין זה נקרא אשת איש, רק זנות.

ועוד תדע והוא* עיקר הפירוש, ותדע עד כמה הגיעו דבריהם. ותדע, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל. ולכך השם יתברך נקרא "איש" לישראל בכל כ"ד ספרים, שנקרא השם יתברך "איש" לישראל. ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם "אל" אשר חתם השם יתברך בשם "ישראל", מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם. ולפיכך בזה שאמרו (במדבר טז, ג) "כי כל העדה כלם קדושים", ששמעו מפי הגבורה "אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג), כלומר שהשם יתברך הוא אלקיהם, והוא יתברך ויתעלה צורה מיוחדת להם, ואם כן "ומדוע תתנשאו על קהל השם יתברך" (שם), להיות משה כמו צורה אל ישראל. והנה זהו אשת איש לגמרי. וכן אמרו על ירמיה. רק כי לחד מאן דאמר, דעתו כי לא היה לישראל באותו דור המעלה כמו שהיה בימי משה, שהיו ישראל אל השם יתברך לגמרי. ולכך משה שהיה רוצה להשתרר על כלם*, ושלימות צורתם הוא מן השם יתברך, נחשב מה שמשה רוצה להשתרר עליהם - זה נחשב אשת איש. אבל בימי ירמיה, שאז השם יתברך עזב אותם, והיה מסלק שכינתו מהם, מה שירמיה היה נביא מוכיח להם ומושל על כל* ישראל, אין זה נחשב רק כמו שבא על הזונה, ואין זה אשת איש. וכבר הארכנו גם בזה בחבור גבורת ה', עיין שם.

וזה שאמר משה (במדבר טז, טו) "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם". שפירושו, שאם היה משה משותף עמהם, היה בודאי נוטל חמורו של אחד, שהיה משתמש בשלהם. אבל בשביל שמשה נבדל מאתם, לכך לא היה משתמש בשלהם. כלל הדבר, כי הדבר שאינו נבדל מאחר, משתמש באחר. אבל דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר. ורמז גם כן במה שאמר "לא חמור אחד מהם נשאתי", שאין למשה, שהוא הצורה לישראל, משפט הצורה החמרית, שהוא משתמש בחומר, לפי שיש לו דביקות בחומר, אבל יש למשה משפט הצורה הנבדלת, שאין לה דביקות וחבור בחומר כלל. לכך אמר "לא חמור אחד מהם נשאתי". ואמר "לא הרעותי את אחד מהם", כלומר שאין לו שתוף כלל עמהם. כי המשתתפים יחד מריעים זה לזה, בעבור כי האחד נכנס בגדר האחר, שהם משתתפים יחד. ודבר זה ידוע, כי דברים שהם משתתפים יחד, מריעים זה את זה, שכל אחד נכנס בגדר של חבירו. ולכך אמר משה "ולא הרעותי את אחד

מהם", וזה בעבור שלא ישתתפו ביחד, והיה משה נבדל מהם. לא כמו שהיו חושבים אותם, שחשדו אותו מאשת איש, שיש לו חבור וצירוף אליהם, והיה זה אשת איש. הנה התבאר לך מה שאפשר לומר בזה, והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב, ומכתם אופיר. ולכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה זאת*, זכרונם לחיי עולם הבא.

משנה ז

פרק הכונס (ב"ק ס:), תנו רבנן, כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר. כלבים שוחקים, אליהו בא לעיר. והני מילי דלית בהו נקיבה, עד כאן. ודבר זה הוא כקוץ בעיניהם, כי מה עניין הכלב אל המלאך המות, ומכל שכן שאין ענינו לאליהו שירגיש* בזה. והאמת לא היה ראוי התימה בזה, כי חסרון הידיעה אין שאלה, ואף אין צריך תשובה על זה, שאין קטני השכל יודעים ומשיגים בגדולי השכל, ולכך אין שאלה אם לא נדע בדבריהם. ודבר זה לא יוכל האדם להכחיש חכמתם, כאשר נראה בדבריהם, והם הרבה מאוד מאוד במצות התורה שפרשו לנו, וזולתם לא נדע דבר. וגם במשפטיהם, שהם אמת וצדק מאוד, ולא יוכל האדם להכחיש זה. ואם עתה לא נדע ונבין בדבריהם, אין זה שאלה מה שלא עמדו על דבריהם. רק אם היו שואלים בסתירה על דבריהם, לא חסרון דעת השואל שאינו מבין דבריהם. (-שאם* כן היה סתירה על תורת משה, כי מעט מעט נדע טעם הדבר, רק נסמך אהמנותא דמשה. וכך כל הנבראים-). ואם כן לא היה זה ראוי להיות בא בשאלה, ואין צריך תשובה על זה. אבל האמת לא נכחיד.

דע כאשר ישיג האדם בדבריהם, ידע ידיעה אמיתית שהיו יודעים בסתרי החכמה, ובחלוק המינים, וסדור וקשור שלהם מאוד מאוד, והכל בדרך חכמה אלקית. ולא היה דבריהם בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות, רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים. והנה הם ידעו בענין הנמצאים, וידעו שהאדם הוא מלך על כל הנבראים התחתונים. והכלב הוא הפך זה, שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים, והוא רחוק מן האדם. וכבר נתבאר זה למעלה גם כן, והארכנו בזה. ולא צדקו הדברים אם נאמר שכל בעלי חיים שאינם מדברים, שיהיו נכללים בעניין אחד, "והאריה כבקר יאכל תבן" (ישעיה סה, כה). ואם האמת הוא כך, שכלם ענין אחד נגד האדם, מכל מקום יש באיזה מהם דבר מה [של שלימות], לא שיהיה זה שלימות שיש לו תכלית אחרון, כי עד שם לא בא, אבל יש מהם שיש בהם בחינה מה של שלימות. והכלב הוא הפחות והשפל. וחכמינו ז"ל קראו הכלב עני בבעלי חיים, כדאיתא בפרק מי שהחשיך (שבת קנ"ה:), דאמרו שם, אמר רב פפא, לית עתיר מחזיר, ולית עניא מכלבא, עד כאן. והכתובים

מורים על שפלותו, שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר (ש"ב ג, ח) "הראש כלב אנכי", (איוב ל, א) "אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני". והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה.

ומעתה יש לך לדעת, כי אם זה שהאדם הוא היותר במעלה מכל התחתונים, והוא קרוב אל המדריגה הרוחנית ביותר מכל שאר הנבראים, עד שהוא יתברך מדבר עמו, אבל כשהרוחנים* לא נשלחו לדבר עם האדם, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה מן רוחניים יותר מן שאר הנבראים, ואדרבא, בעלי חיים קודמים. ודבר זה העידו עליו חכמים באמונתם, שהרי האתון הרגישה המלאך (במדבר כב, כג), ולא בלעם, אמרו על זה (רש"י שם) מכאן שנתנה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם. וזה שלא נשלח המלאך מתחלה לדבר עם בלעם, רק לשטן לו בדרך (שם פסוק כב), ולפי מדרגת צורתו של אדם, יש לו צורה חשובה מיוחדת, שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים (בראשית א, כז), ומצד הזה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים. ומפני ההבדל שבין האדם והרוחנים, לא יקבל הרגשה מהם, כמו שהוא בבעלי חיים, כי לשפלות צורתן לא שייך הבדל בהם כלל, ומקבלים הרגשה. ולפיכך (במדבר כב, לא) "ויגל ה' את עיני בלעם", כאילו היתה סתימה בינו ובין הרוחנים, עד שהיה צריך שיהיה נגלה אליו הרוחנים. וכל עוד שהצורה היא יותר שלימה, יש התיחדות בה, ויש הבדל בינו ובין הרוחנים. שאין ספק כי מה שראתה האתון את* המלאך, לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי*, היה מקבל האתון דבר זה. אף כי הוא בעל חי, סוף סוף הנפש המדמה היה מקבל הדמיון ההוא בהגלות כח הרוחנים בתחתונים, אף אם אינו רואה המקבל, מכל מקום הוא מרגיש בשנוי, ומקבל שנוי. וכמו שאמר הכתוב (ר' דניאל י, ז) "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר אתי לא ראו אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא". הרי שהמקבל מקבל ומרגיש שנוי.

וזה שאמר 'כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר'. כי תמצא בבעל חי זה הצעקה והיללה יותר ממה שתמצא בכל בעלי חיים, כאשר נראה לחוש. ואין ספק כי דבר זה אינו נמשך אחר חומרו, אבל דבר זה סגולה נמשך אחר הצורה, מפני שפלות וחסרון הדבק בצורה הזאת, הוא מסוגל בדבר זה שהוא צועק ומיליל, כמו כל מי שימצא אצלו החסרון וההעדר הוא צועק ומיילל. ולפיכך אמרו 'כלבים צועקים, מלאך המות בא לעיר'. כי המלאך המות בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם. ואין תמיה אם ימצא כח אחד שבחלקו* ההפסד והחסרון, שגם כן ימצא כוכב מאדים שבחלקו החורבן וההפסד, כך ימצא כח רוחני ממונה על ההעדר וההפסד. ולפיכך כמו שהצעקה נמצא בבעל חי הזה, והוא

מפני החסרון וההעדר בבעל חי זה יותר הדבק, ולכך כאשר נגלה כח על ההעדר בעולם, כי* לפעמים יש שעה וזמן שימשול כח זה יותר בעולם, כאשר ידוע לכל, כי הזמנים מיוחדים לכחות. ולפיכך אמר כאשר מלאך המות בא לעיר, שהשעה מוכן לממשלת כח הזה, כלבים צועקים מיללים, כאשר ימשול כח זה בעולם. נמצא בעל חי זה הרגשה בדבר זה משני פנים; האחד, מצד שהוא פחות ושפל בצורה, לכך הוא מרגיש יותר, כמו שהתבאר למעלה. והשני, כי הוא מוכן ליללה וצעקה. ומן הכח הזה שמושל בעולם, מתחדש יללה, ולכך הוא מוכן אל ההרגשה בדבר זה בפרט.

וכמו שמרגיש בעל חי זה כאשר מושל הכח אשר ממנו ההפסד, כך מרגיש בעל חי הזה בכח אשר ממנו שלום וקיום. כי המרגיש בהפך אחד, מרגיש גם כן בשני, כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום, מרגיש בקור. לכך שחוק בעל חי זה ראיה שמושל באותו זמן ובאותה שעה כח השלום וכח החיים. כי אליהו ז"ל הפך המלאך המות; כי המלאך המות הוא שממנו החסרון וההפסד, ואליהו ז"ל ממנו נמצא השלום והחיים. כאשר הזמן הוא שמושל כח זה בעולם, הוא כח החיים, לכך ימצא שחוק אצל המיוחדים אל יללה וצעקה. וכל הדברים האלו הם סגולה בלבד, מה שמסוגל לו כל מין ומין. עם שהדברים האלו הם עוד סתרי חכמה ותבונה מאוד מאוד, כי גם השחוק למי שיבין דברים אלו בכלבים הוא גם כן סגולה להם, כמו שנראה לעינים שלא ימצא השחוק רק במין זה, ולא בשום מין בעל חי. לכך העידו על זה חכמי האמת בפרק מציאת האשה, דאמר שם איכא בינייהו דמשחקת בכלבים, כדאיתא שם. הרי שהשחוק הוא יותר בכלבים ממה שהוא בשאר בעלי חיים, ודבר זה נראה וידוע. אך אין לפרש עוד, כי הוא דברי חכמה בסדר המציאות. והכלל בזה, כי כאשר ימשול כח אחד בעולם, יש דברים בתחתונים ירומו לעומתם, ובנוחם ינוחו. ודבר זה חכמת המציאות, עד שהוא דבר חכמה רמה למעלה למעלה.

משנה ח

פרק אלו מגלחין (מו"ק יח.), אמר אביטל* משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה, ופרמשתקו אמה וזרת, לקיים מה שנאמר (דניאל ד, יד) "ושפל אנשים יקים עליה*", עד כאן. ודבר זה צחוק והתול בעיניהם, שיהיה אדם אחד בענין זה. אמנם למי שידע דברי חכמים, אין זה קשיא כלל, כי כל מה שאמרו, לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית

גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו". כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול, ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה, ופרמשתקו אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית.

וקרה לשואלים אלו, כאשר קרה לאחד מן החוזים בכוכבי השמים, שמצא על פי חכמה זאת, כי אחד מן היהודים שמזלו מורה מלכות גדול מאוד מאוד. והיה עומד ומצפה לאותה שעה. וכאשר ראה שלא היה אמת, גזר שהחוזים בכוכבים חכמתם* שוא ושקר, שהרי מצאתי לזה האיש כוכב מורה מלכות, ולא היה זה. ואחד מן החוזים השיב לו, טעות הוא בשתים; האחד, שמלכות ישראל אינו תולה במזל, רק ברצון הקב"ה כשירצה. והשנית, כי אולי ראית המזל שיש לאותו פלוני מצד עצמו, וכאשר תכיר המזל מצד הכלל תמצא כי מצד הכלל אין מלכות לישראל, שהכלל מנצח הפרט. ולפיכך לא יהיה לו מלכות, רק שיהיה אדם חשוב מה שאפשר ליהודים. וכך יש בזה, שמפני שאמרו שהיה פרעה כל כך קטון, אומרים בני אדם שהוא טעות. ואין כאן טעות בעצמו, כי זהו מצד הפרטי שבו, אך יש מבטל מצד הכללי, שהוא הטבע הכללית. רק מה שאפשר להיות קטון מצד הפרטי, נמצא בו.

ומה שאמרו הוא אמה וכו'. שאם היה הוא אמה, וזקנו אין כל כך גדול, אין זה שפל אנשים, אדרבה, דומה לגבור, ולא נקרא זה "שפל אנשים". אבל עתה שהיה זקנו אמה, וכן פרמשתקו אמה וזרת, נמצא כי גופו קטון יותר מדאי, ודבר זה נקרא "שפל אנשים" ממה שראוי שיהיה. אמנם מה שאמר 'ופרמשתקו אמה וזרת', שהוא יותר גדול מן הגוף, רוצה לומר כי היה הגנאי שלו יותר מצורתו העצמית שלו. וכל זה מה שהיה יוצא צורתו מסדר העולם, עד שהיה נמשך אחר צורתו הגנאי, מה שאין ראוי להיות.

וזה להודיע, כי ישראל שהיו נגאלים, וקנו המעלה העליונה על הכל, לא* היו ישראל ראוים אל המעלה העליונה רק מתוך השפלות היותר גדול. וזהו ממדת השם יתברך שהוא מרומם ומנשא את האדם מתוך השפלות היותר גדול. כי ישראל היו משועבדים בתכלית השעבוד, והיה מושל עליהם בגופם ובממונם, והוא היה אדם אשר היה בתכלית השפלות, והיה מושל בישראל. ולכך אמר הכתוב (דניאל ד, יד) "ושפל אנשים יקים עלה", ודבר זה היה סבה לגאולה ולהיות מנשא ישראל על כל.

גם בשביל סבה זאת, שאם היה פרעה אדם מסדר העולם ובהנהגתו, לא היה מתנגד אל השם יתברך לסרב על דברו, אחר כל האותות והמופתים אשר עשה השם יתברך. כי סדר העולם היה מכריע אותו לזה שלא יצא כל כך מסדר העולם. כי אף שנמצא רשע שהוא אינו שומע לדברי השם יתברך, אבל לא כל כך, אחר שעשה השם יתברך האותות והמופתים, ועם כל זה לא שמע. רק היה יוצא בעצמו מסדר העולם, ולא היה בכלל סדר הבריאה, והיה "שפל אנשים" כמו שאמר (דניאל ד, יד), ואינו נכלל עם הנבראים כלל. וגם זה היה סבה שהיה מסרב נגד השם יתברך, כי כל שפל אנשים רוצה להראות תקפו ומעלתו, ולכך היה חולק על השם יתברך שלא לשלוח את ישראל. ואם היה ענינו בסדר העולם, לא היה עושה זה. כי האדם שהוא בעל טבע, והוא בסדר העולם, איך יהיה חולק על יוצרו. אבל היה נראה בעצמו שלא היה אדם* טבעי כסדר העולם, לכך היה יוצא מסדר העולם לחלוק על הקב"ה, ולא רצה לשמוע אל מה שנאמר לו מפי ה'. ולפיכך אמר שם גם כן (מו"ק יח.) 'פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה'. כי אמגושי הוא מכשף, והמכשפים הם מכחישים פמליא של מעלה (סנהדרין סז:), כי הם מתנגדים אל גזירת השם יתברך. ודבר זה היה בפרעה, ומצד הזה לא היה רוצה לשמוע אל גזירת המקום. ואין כאן מקום זה להאריך, שאין הכוונה פה רק לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם.

משנה ט

בפרק אלו טריפות (חולין סג:), למה נקרא שמו "ראה" (דברים יד, יג), שרואה ביותר. תנא, עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל, עד כאן. וזה נראה להם שלא יתכן לפי הטבע. ולפי השכל אין קשה כלל, כמו שיש כח בחוש הראות לשלוט בכוכב שהוא בסוף* העולם, וכך מי שהוא חד הראות ביותר למה לא ישלוט ראות שלו ברחוק גדול. וכיון שיש חלוף* בין הנמצאים בחוש, יש שרואה ביותר, ויש שאינו רואה כל כך, למה לא יהיה נמצא מין אחד שחוש שלו בתכלית החדוד, ולפיכך אין כאן תמיה. ומכל שכן שכך מוכח שנקרא בשם "ראה", ואיך יקרא* העוף בשם "ראה", שכל שם שנקרא אל כל מין, בודאי ובאין ספק שמו מורה מהותו, שהרי כתיב (ר' בראשית ב, יט) "ויבא אותם

אל האדם לראות מה יקרא לו". ואם השמות כאשר ירצה הקורא, מה חכמה יש בזה, שהכתוב אומר על האדם שקרא שמות לכל, הרי כל אחד יכול לקרוא שמות. ודבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר. ואם כן איך יקרא "ראה", והרי כל הבעלי חיים רואים. וזה שאמר 'למה נקרא שמו "ראה"', יותר משאר בעלי חיים וכו'.

רק אם אין אתה רוצה לומר כך, הרי כבר בארנו לך בדברים אלו וכיוצא בהם, שאף אם נמצא דבר כזה בדברי חכמים, הרצון בזה על מהותו בלבד. כי לכל בעל חי יש מהות בפני עצמו, מצד שהוא בעל חי זה. ובעל חי זה שנקרא "ראה", חוש הראות שלו בתכלית החדוד, עד שמצד כח חוש הראות עומד בבבל, ורואה נבילה בארץ ישראל. ואף כי יש מונע לדבר זה מצד החומר, סוף סוף מהות חוש הראות שלו כאשר הוא מופשט מן החמרי הוא כך, כי הדבר נאמר על חוש הראות מצד מהותו העצמית. כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'. וכן בדבר הזה, אף כי יש לו מונע מצד החומר שאין רואה כל כך, יאמר כך על מהותו מצד עצמו שהוא מופשט מן החומר. כי החדוד הגדול אשר יש לו מצד המהות, יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל, כי לא דברו רק מענין המהות. כי לכל בעל חי יש בו ב' בחינות; הבחינה האחת הוא מצד עצם הכח המופשט מן החומר. והבחינה השנית כאשר הוא בחומר. ומצד הבחינה הזאת כאשר הוא מופשט מן החומר, יאמר עליו שהוא עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל. וכבר התבאר ענין זה גם במקומות הרבה מאוד, והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש* בו חכמה.

משנה י

פרק במה בהמה (שבת נו.), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, כל האומר דוד חטא, אינו אלא טועה, שנאמר (ר' ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו". אפשר חטא בא לידו, ושכינה עמו. אלא מה אני מקיים (ש"ב יב, ט) "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע", שבקש לעשות, ולא עשה. אמר רב, רבי דאתי מבית דוד, מהפך ודרש בזכותיה דדוד; "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע", משונה רעה זו מכל רעות שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו "ויעש", וכאן כתיב "לעשות", שבקש לעשות ולא עשה. "את אוריה החתי הרגת בחרב" (שם), שהיה לך לדון אותו בסנהדרין. ולא עשה, "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם), לקוחין יש לך בה. דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי

יונתן, כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו. "ואותו הרגת בחרב בני עמון" (שם), מה חרב בני עמון אין אתה נענש עליו, אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו. מאי טעמא, מורד במלכותו הוי. דאמר ליה (ש"ב יא, יא) "ואדוני יואב ועבדי אדוני חונים על פני השדה". אמר רב, כי מעיינית ביה בדוד*, לא משכחת ביה בר מדאוריה, דכתיב (מ"א טו, ה) "רק בדבר אוריה החתי", עד כאן. גם בזה תמהים, בשביל ההרגל ופשט הכתוב, אשר הוא גלוי ומפורסם שחטא דוד. ולפיכך אין הדברים נכנסים באזנם.

אמנם דברים אלו לא יכחיש אותם הכתוב. כי כאן כתיב (ש"א יח, יד) "ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו", ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב "וה' עמו", ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו. כי השם יתברך הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש, ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה. והיינו שאמר שבקש לעשות הרע ולא הניחו, שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא.

אמנם מה שהכתוב (ש"ב יא, ב-כז) מספר מעשה בת שבע שחטא דוד, וגם שהרג את אוריה החתי. מפני שלא היה מקפיד דוד על החטא, שאף שכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו, היינו בענין זה אם לא יבא תוך אלו הימים, שיהיה גט. כי למה יגרש אשתו בלא תנאי זה. ובודאי לא ידע דוד כי לא יחזור אוריה, ואם כן בשעה שבא עליה לא היה מקפיד על הגרושין, שלא ידע באותה שעה שלא יחזור אוריה. ולכל הפחות ספק אשת איש היתה, אם כן דוד לא היה מכוין לשום צד היתר. וכן כאשר צוה להרוג את אוריה (ש"ב יא, טו), לא היה בשביל שמרד במלכות, שאם כן היה דן אותו בסנהדרין, כדאמר (שבת נו.). רק מפני שצפה השם יתברך החטא בבת שבע, וצפה גם כן שיהרוג את אוריה באיסור, סיבב זה השם יתברך. שהוא יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, ולכך גרם השם יתברך שימרוד אוריה במלכות בית דוד, עד שיהיה חייב מיתה. ולפיכך לא חטא בהריגתו לפי האמת. וכל זה מצד השם יתברך, שהיה רוצה להיות עמו, לכך סיבב דבר זה. אבל מצד דוד עצמו לא היה זה, לכך הכתוב מיחס החטא לדוד, כאילו עשה החטא. ובזה יתורצו הקושיות שהקשו התוספות.

משל זה, ראובן בא על שמעון לגזול אותו, וידו על הממון לקח* אותו. ושמעון חושב בלבו, הרי יקח על כל פנים, ומה הרוחתי בזה, ומחשב בלבו - יהיה לו זה במתנה. הרי

האמת שאין ראובן גזלן, שהרי במתנה נתן לו. אבל ראובן נקרא גזלן, שהרי בא ליקח בגזילה הממון, ומה שאינו גזל*, הסבה לזה הגזילה עצמה, שבא לגזול, לכך חשב בלבו שיתן לו במתנה. ואילו היה הסבה דבר אחר, היה אפשר לומר דסוף סוף על ידי סיבה אחרת היה שאין כאן גזילה. אבל הגזילה עצמה היא סבה שלא היה גזלן, כי מפני שבא ליקח ולגזול ממונו, נתן לו זה במתנה. ודבר זה בודאי נחשב לו כאילו הוא גזלן, כי מצד עצמו לא היה מונע מלחטוא. ולפיכך כאשר בא על בת שבע, והוא לא היה מכוין רק לחטא, וצפה הקב"ה שיחטא על כל פנים, וסבב שלא יחטא על ידי שימרוד אוריה במלכותו, ויהיה ניתן להריגה, וכל זה שלא יחטא דוד. ולכך מספר הכתוב עליו שחטא. והכתוב מוכח כך, כי למה שנה בלשונו לכתוב (ש"ב יב, ט) "לעשות הרע", ולא כתב 'ויעש', לומר שלא היה רק מבקש לעשות, ולא הניחו הקב"ה, מפני שהשכינה עמו. והדברים הם כהוגן לפי דקדוק הכתובים, ולפי השכל גם כן, ואין בו ספק.

ואם יקשה כי דבר זה לא נחשב מרידה במלכות במה שאמר (ש"ב יא, יא) "ואדוני יואב", כי למה לא יקרא אותו 'אדון', שהרי היה יואב אדון שלו באמת. בודאי הוא מרידה גמורה, שכך היה לומר 'ועבדך אדוני יואב', שכך תמצא בכל מקום. בפרט בענין זה שהיה יואב עושה מלחמה גדולה, עד שהמלך יש לו לחשוב כי יתנו לו הגדולה, על דרך (ש"א יח, ז-ח) "הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו ויחר לשאול". ואין חלוק בין שימרוד הרבה או מעט, כל דבר שהוא כנגד המלך נקרא 'מרידה'. רק כאשר המית את אוריה, לא היה עיקר כוונתו על דבר זה, רק כדי שיקח בת שבע. ולפיכך לא המית אותו בבית דין, שהיו מרגישים בית דין דבר זה, שאין דרכו של דוד להקפיד כל כך על כבודו, להמית אדם חשוב, בשביל דבר קטן כמו זה, שדבר "ואדוני יואב". ולכך לא המית אותו בבית דין. וזה שאמר (שבת נו.) שהיה לו לדונו בבית דין, שאם היה דן אותו בבית דין, היה אפשר לומר שהמית אותו בשביל המרידה. אבל עתה מוכח שלא המית אותו רק בשביל בת שבע. וכן מה שאמרו (שם) שהיה כותב גט כריתות לאשתו, הוא דבר מוכרח בעצמו שכך הדין מי שיוצא למלחמה, ואין עדות במלחמה. וכי אין מוכרח על פי הדין לכתוב כל אחד גט כריתות לאשתו, שאם לא כן, אם ימות במלחמה יהיו כמה אלפים עגונות, ויש לחוש לידי תקלה גדולה. ולכך הדבר הזה מוכרח שכל אחד כתב גט כריתות, ואין ספק בו. ואם כן על כרחך צריך לומר שלא היה כאן אשת איש, דהא מת אוריה במלחמה (ש"ב יא, יז). והדעת נותן, כאשר ישקול דבר זה במאזני אמת. ומאחר שהדעת והשכל נותן זה, האיך לא יהיו כותבין גט לנשותיהן על תנאי, בשביל התקלה הגדולה*. וגם הלשון מורה כך. הרי יש כאן שני עדים נאמנים מעידין על דבריהם, ואין צריך יותר.

משנה יא

ובפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע.), "ויקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטון" (בראשית ט, כד), רב ושמואל; חד אמר סרסו, וחד אמר רבעו. מאן דאמר סרסו, מתוך שקלקלו ברביעי, קללו ברביעי. מאן דאמר רבעו, גמר "וירא" "וירא"; כתיב הכא (בראשית ט, כב) "וירא חם אבי כנען", וכתיב התם (בראשית לד, ב) "וירא אותה שכם בן חמור". בשלמא למאן דאמר סרסו, משום הכי קללו ברביעי. אלא למאן דאמר רבעו, מאי שנא רביעי, נלטיה בהדיה. הא והא הוי, עד כאן. ועל דבר זה מתלוננים, בשביל שאין הדעת מקבל כי נח שהיה איש צדיק (בראשית ו, ט), יהיה נעשה בו הדבר המגונה הזה, אחר שהצילו מן המבול (בראשית ז, כג), שהוא דבר פלא גדול ועצום, יהיה נעשה לו גנאי ובזיון זה; או שסרסו, או שרבעו. וכל זה הגיע להם, בשביל כי המתלוננים האלו לא ירדו לדברי תורה רק בהעברה בלבד, לא בעיון השכלי. אבל חכמינו היה להם העיון השכלי. שאם לא היה נעשה לנח רק שראה חם ערות אביו, וכי בשביל זה היה מארר ומקלל את בנו, אשר כל אדם בטבעו מוסר נפשו על בנו, ובשביל דבר ערוי שהגיע לו, שראה את ערות אביו, יקלל את בנו. ולא היה בעולם רק הוא ובניו. ומוכח זה גם כן הכתוב, שאמר (בראשית ט, כד) "את אשר עשה לו בנו הקטן", ומה "עשה לו" שייך כאן. ולפיכך פרשו הכתוב בחכמתם, שעשה לו גנות וחסרון גדול למאן דאמר רבעו.

ואל יהיה קשה לך, וכי מעשה גנאי וגנות כמו זה יעשה חם. כי אין זה קשיא למי שעומד על ענין חם, ויעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים, שהיו תולדות שלו, אשר התורה הנאמנה העידה בפרט על אלו שנים, שהם תולדות חם, מעשה תועבותיהם בזנות, כדכתיב (ויקרא יח, ג) "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'", הרי על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק* חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם. ומזה תדע כמה היה דבק חם בזנות, שאין לך פחיתות וגנות* כמו זה, להיות רובע אביו. וכל זה מחייב השכל והדעת למי שיבין וידע כח חם בפרט. ולמאן דאמר סרסו, סבר כי חם היה הגורם להעדר ולקללה. כי נח שהיה מוכן ומסוגל לצאת ממנו תולדות העולם, וזה הבן היה גורם שלא יהיה יוצא ממנו עוד תולדות העולם, וסרס את אביו. ועשה דבר זה לאביו, מפני שהוא היה רוצה להיות במקום אביו. ולכך קללו ברביעי גם כן, שאין לך מניעת ברכה מן העולם כמו זה, כי מן נח יצא כל העולם, והיה מונע מן נח הברכה שלא יעשה עוד תולדות, ולכך קללו גם כן.

והנה אלו שני החכמים אמר כל אחד חכמה גדולה; כי למאן דאמר שרבעו, היה דבוק חם בפחיתות היותר גדול, שרבע את אביו. ולאידך היה חם דבוק בארור היותר גדול, ולכך סרס את אביו, ומנע מן אביו אשר היה מסוגל ומוכן* שיצאו ממנו תולדות העולם, והיה חם מונע ממנו הברכה, ובזה היה דבק בהעדר ובקללה, ואין קללה כמו זאת, ולפיכך אמר שסרס אביו. והיה דבק בזנות גם כן, עד שהיה מקולקל בגופו ובנפשו. כי הזנות הוא לגוף*, והיה דבק בהעדר גם כן, במה שסרס את אביו, ובזה היה מקולקל בגופו ובנפשו.

וגם יש לומר שהכתוב הוא כפשוטו, רק שבאו לפרש מה היה גורם הדבר הזה שראה חם ערות אביו. כי מאחר שהכתוב אומר (בראשית ט, כד) "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", הלשון הזה מוכח כי מעשה גדול מאוד היה, כי אם לא היה זה מעשה גדול, למה אמר "אשר עשה", כי אין הראיה נחשב מעשה*. ולפיכך כתיב "וידע נח*", כי נח בחכמתו היה יודע המעשה הגדול הזה שעשה חם אבי כנען, שראה ערות אביו, כי בראיה זאת רבעו. כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה', (ויקרא כ, יז) "וראה את ערותה והיא תראה את ערותו", הרי כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'. וכאן דכתיב "וירא חם", ראיה זאת היה לגמרי של זנות. כי אין כל הראיות שוות, כי חם לפי גודל כוחו שהיה דבק בזנות, היה ראיה שלו מעשה זנות לגמרי, ונחשב זה שרבעו. וכל זה ידוע מעצם כחו של איש זה, שהיה חם (-זה-) דבק בערוה ובזנות, עד שהראיה שלו בלבד נחשב זנות, ולכך אמר שרבעו. ולמאן דאמר סרסו, סבר כי הראיה הזאת סרס את נח והיה מבטל כחו של נח מלהוליד, כי עצם האבר הזה ראוי לו בעצמו שלא יהיה לו הגלוי, וגלוי ערוה הוא בטול כח שלו, ולפיכך אמר כי בראיה זאת סרסו. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין צב.) כל הרואה בערוה* קשתו ננערת, שנאמר (חבקוק ג, ט) "עריה תעור קשתך". ופירשנו שרצונם לומר אדם הרואה בערותו, נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח, וכאשר רואה בערוה נטל* כחו ממנו. וזהו שאמר 'קשתו', הוא האבר, לפי שהזרע יורה כחץ, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה טו.), ואותו כח ננער ונטל ממנו. ולפיכך אמר שסרסו בזה שראה ערותו, כי כבר אמרנו שאין הכל שוים בענין זה, כי לגודל כחו של חם בזנות, היה נחשב זה אליו רביעה, וגם סירוס.

כלל הדבר, כי חכמי ישראל אשר עמדו על עניני התורה, פתחו לנו שער השמים בענינים כמו אלו לעמוד על דברי תורה, שכל דבר ודבר מדברי תורה הוא עומד ברומו של עולם. אך הצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, והיה להם האור לחושך. ויש לדעת כי לא בארנו מזה רק דבר מעט, כי לעמוד על עומק דבר זה מה שרמזו לנו במעשה הזה, אי

אפשר לפרש מה שרמזו לנו במעשה הזה. רק שהסרנו מהם דברי לזות שפתים* מן עורי השכל, אשר מלינים על דברי חכמה ותבונה, ומשימים את המתוק למר, ואת האור לחושך. ובזכות זה השם יתברך יאיר עינינו בחכמה, ויגלה לנו מצפוני תורתו, אמן וכן יהי רצון.

משנה יב

במדרש (ב"ר ח, א) "אחור וקדם צרתני" (תהלים קלט, ה), אמר ריש לקיש, אחור למעשה יום אחרון, וקדם למעשי יום ראשון. הוא דעתיה דריש לקיש, דאמר ריש לקיש (בראשית א, ב) "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", זה רוחו של משיח, כמו דאת אמרת (ישעיה יא, ב) "ונחה עליו רוח ה'". אם זכה, אומרים לו את קדמת למלאכים. לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך, זבוב קדמך, עד כאן. ועל זה שואלים, כי למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה. או איך אפשר להיות שיהיה נברא, כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו.

ואמנם השאלה למה היה נברא בששת ימי בראשית. דע, כי התורה רמזה לנו כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כיון השם יתברך בבריאת עולם הוא כמו שאמר הכתוב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו". וכמו שאמרו חכמים על זה (יומא לח.) כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". נמצא כי התכלית בבריאת עולמו - לכבודו. ומפני שהתכלית אשר ברא הוא יתברך העולם הוא לכבודו, ומעתה אי אפשר לומר שיהיה אשר בו הרצון השם יתברך רק זמן* המשיח, כי אז נאמר (זכריה יד, ט) "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ולא כמו שהוא עתה. ואז יהיה כל אשר ברא השם יתברך הוא הכל לכבודו, והוא ימלוך על הכל. וכן אמר רבי יוחנן בפרק חלק (סנהדרין צח:) לא אברא עלמא אלא למשיח, והיינו כמו שאמרנו. ומאחר שהיה מכוון אל תכלית זה בתחלת הבריאה, מוכרח לומר שבתחילת הבריאה היה בורא העולם על עניין זה, שהוא מוכן העולם אליו בסוף שיהיה משיח יוצא לפועל. שכל פועל בתחלת פעלו הוא מביט איך יגיע פעלו אל התכלית. לכך אי אפשר לומר רק שהוא פועל בתחלת פעלו כדי שיבא אל התכלית.

וזה שאמר הכתוב (תהלים קלט, ה) "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפך". וביאור עניין זה*, כי האדם נברא אחרון וקודם למעשה בראשית; אם זכה, אומרים לו אתה קדמת

למלאכי השרת. ואם לא זכה, אומרים לו יתוש קדמך, עד כאן. רוצה לומר, כי האדם נברא אחרון, מצד כי כל מורכב הוא אחרון לדבר שהוא יותר פשוט. ודבר זה ידוע לכל, כי כל אשר הוא פשוט, הוא ראשון יותר. ואין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם, כי זה האדם הוא שכלי, והוא מורכב מגוף ושכל, וזהו הרכבה יותר מכל. והפשוט הוא בודאי יותר במעלה מצד שהוא פשוט. ולפיכך אם אין האדם קונה המעלה השכלית, דהיינו התורה, היתוש שאין לה השכל קודם מצד הפשיטות. ואם זכה אומרים שהוא קודם למלאכים, וזה מפני שהוא התכלית בכל הנבראים שברא הקב"ה בעולמו, וכמו שיתבאר עוד דבר זה באריכות. והתכלית הוא קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית. לכך האדם שהוא התכלית, הוא קודם הכל. וזהו שנברא רוחו של משיח ביום ראשון, דהיינו שהאדם הוא התכלית לכל הנבראים שהם בעולם, ותכלית כל העולם הוא המשיח, כמו שהתבאר לך למעלה (ד"ה ואמנם השאלה).

ומה שאמר שנברא רוחו של משיח ביום הראשון, פירושו* כמו שאמרנו, כי נברא העולם בעניין זה שיגיע אל התכלית הזה, שהוא המשיח. ולכך בתחילת הבריאה נרמז רוחו של משיח, מאחר שעיקר העולם נברא בשביל המשיח, שהוא עיקר העולם, כמו שאמרנו. ורוח של משיח הוא "רוח אלקים" (בראשית א, ב). ולכך כתוב אחר שנבראו שמים וארץ "ורוח אלקים מרחפת על פני המים", כי דבר* זה השלמת שמים וארץ, והוא תכלית הבריאה.

ויש עוד בזה דבר מופלג, כי האדם הוא מורכב האחרון, כמו שהתבאר, והפשוט הוא קודם המורכב. ולפיכך האדם שהוא מורכב אחרון, הוא נברא אחרון אל הכל, כמו שהתבאר. אבל רוחו של משיח נבדל לגמרי. ואף אם יש לו גוף, רוחו נבדל מן הגוף. וכיון שרוחו נבדל, ולכך הוא פשוט. ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל. ודבר זה מבואר למשכילים בחכמה.

ואין לשאול אם כן, למה נברא רוחו של משיח קודם המלאכים, וכי יותר נבדל הוא מן המלאכים. כי מה שנבראו המלאכים ביום ב' (רש"י בראשית א, ה), ושמים וארץ נבראו קודם המלאכים, כבר פירשו במדרש (ב"ר א, ג) שאם היו נבראים המלאכים ביום ראשון, היו אומרים מיכאל היה מותח בדרומו, וגבריאל בצפונו, והמה אלקות* לעולם. לכן נברא העולם קודם ביום הראשון, ואחר כך נבראו המלאכים*. ורוצה לומר, כי העולם הוא אחד, וראוי שיהיה נברא עולם אחד ביום ראשון, שהוא יום אחד, כדכתיב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", ולא כתיב 'יום ראשון', כמו "יום שני" (בראשית א, ח). אבל המלאכים אינם אחד, כי יש מיכאל, ויש גבריאל, לכך אין ראוי להם הבריאה

ביום שהוא אחד. ואמר אם היו נבראים ביום ראשון, היו אומרים כי מיכאל היה מותח בדרומה, וגבריאל בצפונה, והם מצטרפים לפעל אחד, וכאילו הם אחד. ולכך לא נבראו ביום שהוא אחד. אבל המשיח, מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד, ולא יהיה העולם מחולק, ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד. זהו הטעם הברור שנברא המשיח ביום הראשון, שהוא אחד. ומפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו, ולכך המשיח שאין זמן מיוחד וראוי לו רק יום הראשון, ולכך נברא המשיח ביום א'.

באר ו

משנה א

הבאר הששי מים אדירים. עולים מעלה מעלה וגוברים. מכסים גבעות גבהי* הרים. והיה לנחל פורץ ויוצא לכל עברים. צי אדיר ואניות סוחרים. רוחב גבוליו אין עוברים. ומצולותיו לא יגיעו זרים.

התלונה הששית, באמרם כי היה נעלם מהם חכמה האנושית, הם החכמות אשר לפי השכל* האנושי. ולא שהיה נעלם מהם, רק דברו בהם בתכלית הזרות. ודבר זה אם היה כך, היה מורה זה על חסרון הידיעה והרחקה מן האמת. ודבר זה הפך מה שהזהירו עליו חכמים, ואיתא בפרק חבית (שבת קמה:) "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד), אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים, מכל שכן שלא לומר דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר. והפירוש "אמור לחכמה אחותי את", לשון "אחות" מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. אבל דברים שהם מסופקים, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו "אמור לחכמה אחותי את", שאין לך חבור יותר כמו אחותך, ולכך פשוט איסורה, כי עריות הם הקרובים אל האדם, ולכך נאסרו. ואמר אם הדבר קרוב לך כמו אחותך, שערוה זאת היא קרובה ביותר, כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי. אבל האב והבן, או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון "אח" ו"אחות" מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים, מכל שכן דברים זרים ורחוקים מדעת האדם.

והחכמות שאמרו עליהם שדברו בהם זרות, היא החכמה טבעית וחכמה לימודית. וכבר נתבאר לך, כי כל שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית, ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מחכמות אלו*. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע. והמכחיש דבר זה, מכחיש האמונה והתורה, כמו שהתבאר למעלה שאמרה תורה על אות הקשת (בראשית ט, טז) "וראיתיה לזכור ברית עולם". וחכמי הטבע נתנו סבה טבעית לקשת, כמו שידוע מדבריהם. אבל הדבר הוא כך, שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה, שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה* הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו". ולכך החושבים עליהם כי רצו הם ז"ל להעדיר הסבה הטבעית, ולכך לא רצו בסבה שנתנו הם ז"ל, דבר זה הוא שוא. אמנם גם סבת הסבה שנתנו הם ז"ל, לא עמדו על דבריהם להבין דבריהם, כי רחקו ממנה. וזה כי לקחו דבריהם בהבנה ראשונה, מבלי שנתנו לב להבין אמתת הדברים, כי דבריהם הם בנסתר ובנעלם, ולכך דברו עליהם עתק. וכן בסבות שנתנו בחכמה הלימודית, אין הדברים סבה ראשונה, רק סבת הסבה.

משנה ב

בפרק ב' דסוכה (כט.), על ד' דברים חמה לוקה; על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד. ובשביל ד' דברים מאורות לוקים; על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדי שקר, ועל מגדלי בהמה דקה* בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות. וסבות אלו שנתנו בלקות המאורות, לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם ובנגודם, בהתרחקם ובהתקרבם, באורך וברוחב. ואם כן, איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו, שהאדם יודע זמן הלקות, שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים. וגם דבר זה הוא טעות, שאין מדרך חכמים ז"ל להסיר הסבה הקרובה, שודאי תלוי לקות המאורות במהלך המאורות. אבל סבת הסבה נתנו הם ז"ל. כי אם לא היה החטא בעולם, לא היה דבר זה. כי אין ספק

שלקות המאורות הוא פחיתות גדול וחסרון בעולם, ואם לא היה החטא נמצא בעולם, לא היה סדר הבריאה נותן שיהיה לקוי המאורות, שהוא פחיתות וחסרון, כמו שמוסכם מכל אדם. וכמו שתמצא במעשה בראשית, שאלמלי* לא חטא האדם, היה מקום האדם בגן עדן, ומזונותיו פירות גן עדן. ובשביל שחטא אז, סידר השם יתברך עניין האדם, כמו שספרה התורה (בראשית ג, יח) "קוץ ודרדר תצמיח לך". הרי שהשם יתברך סידר הנהגת האדם לפי מדריגתו ומעלתו. ומפני כי העולם שייך בו חטאים אלו, ולפיכך מתחלת בריאת עולם לא נתן השם יתברך להם אור שלא יקבל לקוי. ובזולת חטא לא היה סדר זה, סוף סוף בשביל חטאים אלו הוא לקוי המאורות.

ואולי תאמר, אם כן מוכרח האדם לחטוא. אין זה קשיא, שאין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקוים (דברים ל, ו) "ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו'", ואז לא יהיה לקות המאורות חסרון כלל, כי אז נאמר (ישעיה כד, כג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה וגו'". ונאמר (ישעיה ס, יט) "לא יהיה לך השמש לאור יומם וגו'* והיה ה' לך לאור עולם". אבל בעולם הזה, אין העולם נקי מן החטא.

כלל הדבר, כי השם יתברך סדר העולם במדריגה הראוי לבני אדם. כי כל הנמצאים משמשים האדם כפי מה שהוא אדם. ולפיכך בשביל חטא הנמצא בעולם, נתן להם אור כמו שראוי להם. ולכך אמרו שם (סוכה כט.), תנו רבנן, בזמן שהחמה לוקה, סימן רע לכל העולם. משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שעשה סעודה לכל עבדיו, והניח פנס לפניהם. כעס עליהם, אמר לעבדו טול הפנס מפניהם, והושיבם בחושך, עד כאן. וביאור עניין זה, כי המלך מכבד את עבדיו, ועושה להם סעודה לכבוד. וכאשר כועס עליהם מפני שמרדו בו, נוטל המאור מלפניהם, כי המאור הוא כבוד הסעודה. וכן הקב"ה, כאשר הוא כועס על העולם בשביל פחיתות חטאם וחסרונם, נוטל כבודם, כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו (תפילת שחרית) 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו'. וכן בתחלת הבריאה ברא השם יתברך את המאורות כפי מה שהם ראוים לזה.

אמנם לבאר למה על ד' דברים אלו בפרט, ולא בשביל שאר חטאים, דבר זה אין כאן מקומו כלל, כי לא היה הכוונה פה רק על השאלה שנמצא התמיה בדבריהם, וכבר התבאר לך כי אין כאן קשיא כלל, ואין הדברים אלו חסרון. אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם. ואם הדברים הם רחוקים מן הדעת, למה בשביל חטא אלו דברים דווקא, זה עצמו מורה על העלם דבריהם וחכמתם. ואם אמרו בשביל עבודה זרה וכיוצא מן

העבירות השכיחים ורגילים, היה לך לומר שהם בחרו חטאים לפי דעתם, אותם חטאים שהם גדולים ביותר. אבל עתה אין לך לומר רק שדבריהם נאמרו על פי החכמה והדעת. **וכאשר תעיין** בדבריהם, תדע כי עמדו על סודי המציאות, וידעו אמיתת מציאות. וכבר התבאר לך למעלה שאין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך. אמנם כל הנמצאים דבוק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך. ולפיכך החושך שהוא לילה, שהוא העדר טבעי, אין בזה דבר העדר, במה שהוא טבעי. אבל כאשר יש חושך שהוא העדר בלתי טבעי, כמו לקות המאורות, כי אף שלקות המאורות הוא כסדר העולם, מכל מקום הוא בטול והפסד אל המציאות, והוא האור, כמו שיקרא לקוי. לכך אי אפשר שיהיה דבר זה, כי אם שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר מצד שיש בו חטא. ולפיכך היה האור שלהם גם כן בעניין זה שיש בו העדר בלתי טבעי. כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו. ומפני כי האדם יש בו חסרון, ובשביל זה נוטה אל ההעדר* מצד עצמו, ולכך האור של העולם* שייך בו העדר גם כן.

וזה שאמר על אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה. כי האב בית דין ראוי לכבוד במיתתו, כי המת נסתלק מן הגוף, וכאשר נסתלק מן הגוף ונשאר הנפש בלבד, וראוי לכבוד. ודווקא אב בית דין, כי האב בית דין, מצד אשר הוא ממונה על הדין, ואין דבר אשר לו המציאות הגמור כמו שיש לדין, כי הדין הוא דבר מחויב שיהיה, וכל דבר שמחויב שיהיה יש לו המציאות הגמור. ולפיכך כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם "אלקים", שהוא דין (ב"ר לג, ג), ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ועל פי הסוד הזה אמרו (שבת י.) כל היושב בדין שעה אחת, כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. ולפיכך כאשר מת האב בית דין, שהוא בעל דין, ובטל הוא מן העולם, ולא נספד כהלכה. שאילו נספד כהלכה, אם כן אין מיתת אב בית דין נחשב בטול גמור, כי בוודאי יש לו מציאות בעולם הבא. וזה נראה כאשר נספד כהלכה, ועושים לו כבוד, ומורה זה שנסתלק מן* הגוף, וכל אשר נסתלק מן* הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן, כאשר נחלש הגוף בלבד, ראוי לו הכבוד, כדכתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום וגו'". וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד. וזה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור. והוא בעצמו אב בית דין, שהוא

בעל דין, ששייך אליו המציאות הגמור. לכך המאורות, שהם בפרט אשר ראוי להם המציאות ביותר, הם נלקים גם כן. ואל תאמר כי עצם החטא גורם לזה, רק כי פירושו בשביל כי העולם יש בו בחינת מה, אשר מצד אותה בחינה אינם מספידים כהלכה על אב בית דין שמת, שדבר זה הוא העדר גמור, ומצד הזה העולם גם כן מוכן על העדר המאורות.

ואחר כך אמר (סוכה כט.) 'ועל נערה המאורסה'. ההעדר הזה מצד המעשים, כי כל חטא אין ראוי שיהיה נמצא המעשה ההוא, ולכך העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור. ולפי גודל החטא, שאין ראוי שיעשה, נחשב המעשה שהוא נוטה אל ההעדר. והחטא בכל מקום שכאשר רוצים להפליג בחומר החטא, אמרו שבא על נערה מאורסה. והטעם, מפני כי הבא על נערה המאורסה לפי שהוא חוטא בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, והנה בא עליה, לכך הוא חוטא בקדושה. ואינו כמו מי שבא על בעולת בעל, שכבר היא אשתו, ואין כאן שם קדושין. ואף על גב דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מכל מקום אין שם "מאורסה" עליה, רק בעולת בעל. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל. ומפני גודל החטא הזה, הוא העדר גמור. וכן משכב זכר, מפני שאין ראוי אף לפי הנהוג בבעלי חיים, ולכך המעשה הזה הוא העדר גמור. וכן גם כן ב' אחים שנשפך דמם כמים, הוא העדר המציאות לגמרי, לשפוך שני אחים כאחד. נמצא כי כל אלו חטאים העדר המציאות, עד שהם נוטים אל ההעדר* לגמרי.

ולכך בכל החטאים האלו, החוטא בהם מקבל מיתה והעדר כפי מעשיו. ובשביל פחות מדריגת הנמצאים, שיש בהם דבר זה, דהיינו העדר בלתי טבעי, שכל אלו דברים הם העדר בלתי טבעי, ולכך ראוי שיהיה נלקה האור, שהוא המציאות, והוא מקבל העדר בלתי טבעי, כמו שהתבאר. וכבר אמרנו, כי הכל הוא מתיחס אל האדם, שכפי מדריגת האדם נתן לו משמשים. כי השמש והירח משמשים העולם, שהעיקר הוא האדם. ואלמלי* לא היה אדם מדריגתו ההעדר כמו זה, לא היה האור של העולם מקבל העדר. אבל בשביל שהאדם מדריגתו פחיתות זה, וחסרון זה, ולכך היה האור, שהוא המציאות, מקבל לקוי והעדר. וכבר בארנו, כי לא באו לגלות רק על דבר זה, שיש בחינה בעולם, שמצד אותה בחינה העולם נוטה אל ההעדר. ואם לא היה בחינה זאת בעולם, שהוא מוכן אל ההעדר, לא היה ראוי אל לקות מאורות. ולפיכך על אלו, חמה - שהוא המאור הגדול (בראשית א, טז) - לוקה, ומקבל האור, שהוא המציאות, העדר. כלל הדברים, כי כל אלו הדברים מתיחסים אל ההעדר, ודבר זה במדריגת התחתונים, ולכך במדריגתם גם כן לקות המאורות.

וכדי שתבין דבר מעט מן דברי קדושים, אף שאין ראוי להאריך בדברים אלו, כי כבר סלקנו מהם התלונה, מכל מקום מה שאפשר לפרש בדבריהם לא נעלים. וזה כי האדם מורכב ומחובר מד' דברים; האחד הוא הגוף, והשני הוא הנפש, והשלישי הוא יותר מכל, שיש בו הצלם האלקי. כאשר הוא מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו, אז על ידי שניהם ביחד יש לו צלם אלקים, וכדכתיב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות, והדבר הוא פשוט. והרביעי, כי אף אשתו נכנס כנגד האדם, שהרי לא נקרא "אדם" רק עם אשתו, שנאמר (ר' בראשית ה, ב) "זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם". וכאשר נוטה באחד מאלו חלקים אל ההעדר היותר, יש כאן העדר גמור, כי אלו ד' דברים הם מציאותו*. והאב בית דין שמת, הוא נטילת הנפש, ולא נספד כהלכה, הרי מצד הנפש נוטים אל ההעדר, והוא ההעדר הגמור. ודווקא אב בית דין, מטעם אשר התבאר למעלה, וזהו חלק אחד. ועל נערה מאורסה, ההעדר הזה מצד הגוף, כי כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ורמזו ז"ל בענין הסוטה (סוטה יד.) היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים (במדבר ה, טו), שהוא מאכל בהמה. ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חמרי, שנמשך אחר תאותו החמרית, ואין צריך ראיה. ולפיכך נערה מאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע, החטא וההעדר הזה מצד הגוף החמרי, להיות חוטא בנערה שיש עליה קדושין, והוא חוטא בהם, שנמשך אחר החומר, והוא העדר גמור מצד החומר. ושני אחים שנשפך דמם כאחד, החטא הוא מצד צלם האדם, שהאדם נברא בצלם אלקים, שנאמר (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". וזה שהוא שופך דם שני אחים כאחד, אין לך יותר מזה. ועל משכב זכור, כי השם יתברך נתן לאדם חבור שלו נקבה, וזה מתחבר לזכר, ואין לך חטא והעדר מצד השלמת האדם יותר מזה. ולכך אלו ד' דברים הם העדר גמור. ולכך מצד שנמצא חטא זה בעולם, ראוי אל העולם לקוי מאורות, שהוא העדר גמור גם כן. והבן הדברים האלו, כי הם ברורים מאוד.

וכן מה שאמר (סוכה כט.) בשביל ד' דברים מאורות לוקים, בשביל ההפרש שיש בין לקוי החמה ובין לקוי שאר המאורות; כי החמה היא עצם האור, וכאשר החמה נלקה, אז יש כאן העדר המציאות לגמרי. אבל שאר המאורות, אין לקוי שלהם נקרא העדר לגמרי, רק העדר במה. ולפיכך אמרו (שם) 'בשביל ד' דברים מאורות לוקים; על כותבי פלסתר', והם שטרות מזויפים, והזיוף אין לו מציאות כלל, שכתב מה שאינו נמצא. וכן (שם) 'מעידי עדי שקר', מעיד על דבר שאינו נמצא כלל. וכן (שם) 'מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל', משחיתים ארץ ישראל, שהוא עיקר המציאות. וכן קוצצי אילנות טובות,

משחיתים* הדבר שהוא המציאות*. הרי כל הדברים האלו הם העדר המציאות במה. רק כי הראשונים הם דברים שהם העדר גמור בתכלית, עד שאין עוד, כמו שאמרנו. ואלו הם העדר המציאות במה, ואין כל כך העדר. הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם החטאים אשר הם מתיחסים אל העדר אשר הוא שייך בתחתונים, ולפי מדריגתם היה האור. ואין להאריך בדברים אלו כאן, שאין כאן מקומן.

והמעיד על פירוש הדברים אשר זכרו כאן הוא חכמה נפלאה ביותר, עד שאי אפשר לפרש דבריהם לגודל ההשגה באלו ד' דברים, כי למה אמרו בשניהם; 'על ד' דברים החמה לוקה', 'על ד' דברים המאורות לוקים', דוקא מספר ד'. כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה. וכל אחד מאלו ד' דברים, החוטא נוטה אל קצה אחד, שבו ההעדר, ולכך המאור מקבל ההעדר. ודברים אלו הם סתרי החכמה, ואין כאן מקומן.

ולא היה צריך לכתוב מזה כלל, כי אין דבר זה קושיא, כמו שהתבאר למעלה, כי אין השאלה רק מה שאמרו כי לקות המאורות הוא בשביל חטאים, והשאלה היה כי לקות המאורות לפי החשבון, לא לפי המעשה. ולכך אמרנו, כי לפי מדריגת האדם ומעלתו, הן משמשים לו המאורות. ואין ספק אילו היה האדם במדריגת המלך, היו משמשיו גם כן כפי מה שהוא. וכאשר דרכי האדם בפחיתות, הנה גם כן משמשיו בענין זה, ודבר זה אין להכחיש כלל. ומה שאמרו 'על ד' דברים החמה לוקה', רוצה לומר כי לפי מדריגתו* ומעלתו יש לו פרנס, שהם מושלים בעולם. ומפני שיש בעולם בחינה של העדר, כמו שהתבאר למעלה, לכך העולם ראוי להעדר האור שלא בטבע, מפני שיש בתחתונים העדר שלא בטבע ושלא כסדר* המציאות. ואין הקפידה בחומר החטא, רק במה שהם נוטים אל ההעדר, לכך גם כן יש בהם העדר האור.

משנה ג

בפרק מי שהיה טמא (פסחים צד:), תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, גלגל קבוע, ומזלות חוזרים. וחכמי אומות אומרים, גלגל חוזר, ומזלות קבועים. אמר רבי, תשובה לדבריהם, לעולם לא מצינו עגלה בדרום, ועקרב בצפון. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, דלמא כבוצינא דרחיא, אי נמי כצנורא דדשא, עד כאן. ומפני שהם מפרשים דברי חכמים 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים', שהמזל סובב ברקיע בלא גלגל. ואין ספק כי דבר זה אי אפשר שיקבל השכל, וכמו* שיתבאר בסמוך (ד"ה ועוד טענו), שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו. וכל שכן שאם כן יהיו דבריהם סותרים, כי יקשה לאותן האנשים מהא דאיתא בפרק הספינה (ב"ב עד.) אצל תא ואחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיע, דאמר שם גלגלא דרקיע הוא דהדר. הרי כי הם עצמם אומרים שהגלגל חוזר, ולא

הכוכב. ואני תמה, למה פרשו כך דברי חכמים, שכשם שמה שאמרו חכמי האומות 'גלגל חוזר ומזלות קבועים', אי אפשר לפרש שיהיה הכוכב בעל מנוחה לגמרי, אבל בודאי פירושו שאין התנועה מן הכוכב, רק התנועה מן הגלגל, והכוכב נח שקט בגלגל, והגלגל מסבב את הכוכב עמו. וכך מה שאמרו חכמי ישראל 'גלגל קבוע', אין הגלגל קבוע לגמרי, רק שהתנועה היא על ידי הכוכב, והגלגל סובב על ידי הכוכב. וההפרש שביניהם, כי לחכמי אומות, הכוכב בגלגל כמו מסמר בספינה, מתנועע עמו. ולדעת חכמי ישראל, הפך הדבר; שהגלגל דומה אל הקרון, שהקרון הולך על ידי תנועת הסוס המושך הקרון אחריו. כך יאמרו שהכוכב מתנועע, והגלגל נמשך אחריו.

אמנם רבי השיב על זה, כי אם היה הדבר כך, שהגורם התנועה הוא הגלגל, הרי מצד שהגלגל הוא כדורי, וכל כדור אין לו התחלה, כי הוא שוה הצדדין, שהצד אחד אליו כמו השני, אם כן מה זה שהגלגל הוא מתנועע תמיד ממזרח אל המערב, ולא יתנועע מן* הדרום אל הצפון. ודבר זה לא ראינו, רק תמיד עגלה (-בדרום-) [בצפון], ועקרב (-בצפון-) [בדרום]. וכאשר נאמר שהגורם התנועה הוא הגלגל, הוא שוה בכל הצדדין. אם כן למה יותר בתנועה ממזרח למערב, יותר משאר צד, שהיה ראוי שיתנועע לכל צד, דבר שהוא שוה ואין לו התחלה כלל. ודבר זה לא יתחייב* אם נאמר שגורם התנועה הוא המזל, ולא הגלגל. שודאי כי כמו שכל כוכב הוא מיוחד בלבד, שכוכב זה פועל כך, וכוכב זה פועל כך, וכל אחד הוא מיוחד בדבר מיוחד, כך יש לך לומר שמיוחד הכוכב להיות נשאר זה בדרום, וזה בצפון. ולכך לא נמצא עגלה בדרום ועקרב בצפון. אבל אם גורם התנועה הוא הגלגל, שהגלגל הוא השוה, ואין לו התיחדות כלל, למה לא היתה התנועה לכל הצדדין, ולמה תהיה התנועה מיוחדת. ואם אתה אומר שדבר זה אי אפשר שתהיה התנועה מן המזרח אל המערב ואחר כך מן הדרום אל הצפון, שצריך שישוה תנועתו, אין זה תשובה כלל, כי נאמר למה נתיחד הגלגל בתנועה זאת מן המזרח אל המערב, ואינו מיוחד בתנועה מן הדרום אל הצפון. וקושיא זאת אינה מעטה, אבל הוא שאלה גדולה לאותם שהם אומרים כי גורם התנועה הוא* הגלגל, שהוא שוה, ואין לו התחלה מיוחדת.

והשיב על זה רב אחא, שלא יתחייב בחיוב גמור - שהגלגל שהוא שוה הצדדין - שלא יהיה מיוחד בתנועה אחת מבין תנועה אחרת. שאף אם הכדור הוא פשוט, אין בו התחלה, מכל מקום במה שיש לכדור קוטר* אשר עליו הגלגל מתנועע, ואם כן נוכל לומר אף על גב שהגלגל בעצמו הוא שוה הצדדין, ואינו מיוחד בשום צד, מכל מקום הקוטר אשר עליו הגלגל מתנועע, והוא עובר באמצע הגלגל, ועליו תנועת הגלגל, אפשר

לומר שהוא מיוחד שהוא בצד זה, ולא במקום אחר. וזה שאמר 'דלמא כבוצינא דרחיא', שהרחיים סובב על הברזל שהוא עובר תוך הרחיים, וכך הגלגל הוא סובב על הקוטר שהוא עובר תוך הגלגל. וכל עיגול מן הגלגל עובר עליו כבוצינא דרחיא, שהרחיים סובבים על הברזל שעובר בתוך הרחיים. ועוד 'כצנורא דדשא', כלומר אף שהגלגל בעצמו שוה הצדדין, ואין מיוחד בשום צד, באולי בשביל שיש לגלגל שני קוטבים נחים קיימים, בשני צידי הגלגל, ועליהם הגלגל מתנועע. ואם כן נוכל לומר שאלו שני קוטבים הם מיוחדים, שיהיו בצד זה, ולא בצד אחר. וזה שאמר 'דלמא כצנורא דדשא', שהדלת סובב על שני צירים קיימים, וכך יש לגלגל שני צירים קיימים נחים, והגלגל מתנועע עליהם, והם ראוים להיות בצד הזה דוקא. ואל יקשה, למה נתיחד כך, ולמה לא יהיה עובר הקוטר שעליו יתנועע הגלגל ממזרח אל מערב, כמו שנתיחד שהוא עובר מדרום לצפון. וכן שני קוטבי הגלגל, למה יהיו בצד זה, ולא יהיה בצד אחר. שאין זה קשיא כלל, כי לא היה השאלה רק כאשר התנועה לגלגל בכללו, וכאשר היה התנועה לגלגל בכללו, אין כאן צד נתיחד בו התנועה לצד זה יותר מצד אחר, כמו שאמרנו. אבל כאשר אמרנו כי התנועה היא על דבר מיוחד נח קיים, ודבר זה אינו אל הגלגל, אין קשיא כלל, כי בודאי נתיחד הקוטר הזה שהוא עובר מדרום לצפון. ודבר זה מבואר לכל איש חכם משכיל מודה על האמת, יאמרו שכל אלו הדברים הם דברי חכמה אמיתית, ירדו לעמקי החכמה. והרי הענין הזה מוכיח, שהקשה רב אחא מ'צנורא דדשא' ומ'בוצינא דרחיא', שאלו ב' דברים דומים לקוטב הכדור, ולקוטר הכדור, אשר הם נחים קיימים, והכדור סובב עליהם.

ועתה נשוב לבאר דברי חכמים, כי דבריהם נמשכים אחר השכל מאוד, שיותר ראוי לומר שגורם התנועה הוא המזל, שהוא פעל, יותר מן הגלגל. ולפיכך ברור מאוד כי לפי הדעת והחכמה, יותר ראוי שיהיה התנועה מן המזל, ממה שנאמר שתהיה התנועה מצד הגלגל. ואין הכוונה בדבריהם שיהיה הגלגל קבוע לגמרי, רק שגורם התנועה הוא המזל, והגלגל נמשך אחריו, כמו שהתבאר, ואין כאן קשיא.

ועוד טענו, כי אנו רואים כי הכוכב אשר הוא עומד בעגולה הגדולה, הוא מהיר התנועה, לפי שהוא הסובב העגולה הגדולה. ואשר הוא רחוק מן העגולה, מאוחר התנועה. ודבר זה לא קשיא, אם נאמר שהגלגל חוזר, והכוכב קבוע. שאין ספק שהעגולה הגדולה מן הגלגל, יותר מהיר התנועה. ולפיכך הכוכב אשר עומד שם מהיר התנועה. והכוכב אשר הוא רחוק מן העגולה, הוא מאוחר התנועה, לפי שהעגולה ההיא מאוחר התנועה. אבל אם נאמר שהתנועה מן הכוכב, למה הכוכב אשר הוא עומד בעגולה הגדולה מן הגלגל,

מהיר התנועה יותר. נשיב על זה, שזה היה קשה אם הכוכבים היו חוזרים נפרדים בלא גלגליהם, למה זה מהיר התנועה וזה מאוחר התנועה. אבל כשהם חוזרים בגלגליהם, לא יקשה, כי התנועה שהיא לכוכב אינו רק על ידי הגלגל. והגלגל לכוכב כמו הגוף לנפש, ובודאי הגוף נושא הנפש, ומכל מקום אי אפשר שיהיה הנפש מניע רק כפי שראוי לגוף. וכן הכוכב שעל ידו התנועה לגלגל, התנועה כפי מה שראוי לגלגל. ומכל שכן כי הכוכב הוא כמו החלק מן הגלגל שהכוכב עומד בו, ולכך ראוי שתהיה התנועה כפי מה שראוי אל הגלגל. כי הגלגל שיהיה דבר נמשך בהכרח אחר הכוכב, זה לא יתכן שיהיה דבר הכרחי בהם. אבל הכוכב מתנועע על ידי הגלגל תנועה סבובית, מפני כי ראוי לכדור תנועה סבובית. לכך הכוכב העומד בו, יש לו תנועה סבובית, כמו הגלגל שעל ידו התנועה, כמו שאמרנו. ולפיכך יקרה לכוכב שהוא קבוע בו; שאותו הכוכב אשר הוא בעיגול הגדול, יתנועע במהירות יותר. ואשר הוא רחוק מן הגדול, יתנועע באיחור, ואין שום קשיא על דבר זה. ואדרבא, הדעת נותן כך, ואין דבר זה יוצא מן ההיקש והשכל, אבל הכל מסודר מאוד, ודי בזה במקום הזה בענין זה.

משנה ד

עוד שם (פסחים צד:), תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, ביום החמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות עולם אומרים, ביום החמה מהלכת למעלה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע. אמר רבי, נראה דבריהם מדברינו; שביום מעיינות צוננים, ובלילה מעיינות רותחים, עד כאן. והם מבינים שכוונת חכמים ז"ל לומר, כי החמה עוברת תוך הגלגל, וזה שאמרו שבלילה הולכת למעלה מן הרקיע. ואם כן יהיה הרקיע נקרע לפי שעה, והחמה עוברת תוך הגלגל. ודבר זה מן הנמנעות. גם החוש מכחיש זה, שאין השמש שוקעת רק מעל האופק, שהרי אותם שיש להם אופק אחר* אין השמש שוקעת להם. ודבר זה אי אפשר להכחיש האדם שיש בו דעת.

והנה אלו בני אדם הם רוצים לחשוב על דברי חכמים, ולא עמדו כלל על דבריהם. שאילו היה דעת חכמים שהחמה בלילה עוברת הגלגל, והולכת החמה למעלה מן הגלגל, לא היו אומרים שהחמה הולכת 'למעלה מן הרקיע', רק 'למעלה מן הגלגל', כמו שאמרו לפני זה (פסחים צד:) 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים'. אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא "רקיע" הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת חכמים שאמרו 'ביום [החמה] הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים,

והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא* עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר.

אבל יש לך לדעת, כי לא דברו חכמים בזה, רק שרצו בזה שהשם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם. ולכך החמה שהשם יתברך נתן אותה ביום להאיר על הארץ (בראשית א, יז), היא הולכת למטה מן הרקיע, ואין הרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. אבל בלילה, שלא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים, הוא מבדיל את החמה מן הארץ. וחכמי האומות אומרים כי הפך זה הוא, כי ביום, החמה הולכת למעלה מן הרקיע, שהרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. שכך ראוי, שאם לא כן, היתה החמה פועלת ביותר בתחתונים, ולא היה להם קיום. ולפיכך כאשר השמש היא* על הארץ, הולכת למעלה מן הרקיע. וכאשר הוא לילה, ונבדלת מן הארץ, אין כאן הבדל הרקיע. והיינו שהשיב רבי 'ונראין דבריהם מדברינו; שביום המעיינות צוננים, ובלילה רותחים'. שמזה תראה שבלילה אין החמה נבדלת מן התחתונים, ולכך מעיינות רותחין. אבל ביום אין מעיינות רותחין כמו בלילה, כי השם יתברך נתן הרקיע, אשר הוא מבדיל בין העליונים ובין התחתונים, להבדיל, לכך מעיינות צוננים* ביום. ולדברים* שאנו אומרים, כי החמה הולכת למעלה מן הרקיע בלילה, היה הרקיע מבדיל בין החמה [ובין התחתונים], ולא היתה פועלת במעיינות. ודבר זה אמת, כי המים בעצמם מסוגלים בלילה לרתוח, במה שהחמה הולכת נגד הים, ומושלת ביסוד המים. וביום הפך זה. הרי התבאר לך דברי חכמים. ובני אדם שלא יבינו* אמיתת הרקיע, שהרי הכתוב אומר (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים", ונאמר עוד (ר' שם פסוק ז) "ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע". וכל אלו דברים נעלמים מהם, ולא ידעו בזה כלום, כי אין לאותם אנשים חלק רק בנגלה ובמוחש. ואם כן איך ישיבו על דברים הנעלמים והנסתרים, שלא ידעו מהו עניין הרקיע. ואין כאן מקום לפרש יותר בעניין הרקיע, ועוד יתבאר זה.

שם (פסחים צד:), בארבע שבילין החמה הולכת; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים כדי לפשר השלגים. תמוז אב אלול, מהלכת בישוב כדי לבשל הפירות. תשרי מרחשון

כסליו, מהלכת במים כדי ליבש את הנהרות. טבת שבט אדר, מהלכת במדבר כדי שלא לייבש את הזרעים. פירוש זה, כי 'החמה מהלכת' רוצה לומר פועלת, כי ארבעה פעולות יש לחמה. ומפני כי החמה יש לה ד' תקופות, וכנגד זה אמר כי ב'ארבע שבילין החמה מהלכת', ורוצה לומר ד' פעולות יש לה; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים לפשר השלגים, כי בזמן הזה מתקרבת החמה אל הישוב, וזהו התחלת פעולתה, לפשר השלגים. כי עדיין לא היתה כל כך בישוב* לבשל הפירות, ותחלה פועלת לפשר השלגים למעט הקרירות. ואחר כך תמוז אב אלול, הולכת בישוב, פירוש פועלת בישוב לבשל את הפירות. ואמר תשרי מרחשון כסליו, הולכת במים לייבש את הנהרות. פירוש, שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים, ופועלת במים היבושת, ואם לא כן, היו המים גוברים. ושלשה חדשים אחרונים הולכת במדבר, פירוש שאינה מתקרבת* אל הישוב, ואם היתה מתקרבת אל הישוב היתה מייבשת הזרעים, וכאשר היה בא זמן הבשול, ולא* היה בהם לחות כלל, ולא היו מתבשלים הפירות.

משנה ה

אמר רבא (פסחים צד.), שיתא אלפי פרסא הוה עלמא, וסומכא דרקיע אלפא פרסא. חדא גמרא, וחדא סברא. סבר לה כי הא דאמר רבה* בר בר חנא אמר רבי יוחנן, כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות. מעלות השחר עד הנץ החמה ה' מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשה מילין, נמצא עוביו של הרקיע אחד (-מחמשה-) [מששה] ביום, עד כאן. ומדבר הזה למדו כי הם ז"ל אמרו שבעלות השחר החמה מתחלת לצאת מן הגלגל, וכן כשהיא שוקעת, עוברת לפנים מן הגלגל. אף כי בודאי לפי המסקנה לא נשאר דבר זה כלל, כי מקשה על זה כדאיתא התם, מכל מקום הוי סברי לומר כך מתחלה. ואין לומר כלל כי עלה על דעתם דבר כמו זה, דבר שהחוש ימאן זה.

אבל מה שאמרו כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכי דרקיע אלף פרסה, אל יעלה על דעתך כי שעור זה נתנו לעולם כאשר הוא נמדד בשעור הגשמי. אבל דע לך כי חכמים לא דברו מזה כלל, כי דבר שאינו מגיע אל מהות העולם ואמיתת מהותו, לא דברו מזה כלל. אבל מה שאמרו כי העולם הזה הוא ששה אלפים, רוצה לומר כי מהות השעור הזה הוא אל העולם, מבלי הבטה אל שעור הגשמי, ולא עיינו חכמים רק במהות, ולא בגשמי. ודבר זה הוא מיסודי החכמה, וכבר התבאר זה* בכמה מקומות עניין זה. כי נתנו חכמים שעור קטן, ואין השעור הזה מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כך. כמו שאמרו (מו"ק יח.) פרעה שהיה בימי משה היה כך וכך קטן, ודברו עליו מצד מהותו, וכך תמצא הרבה. וכך להפך, אמרו שיעור גדול, וזה הוא מצד עצם מהותו. ואף

אם הוא קטן, אין זה מצד עצם מהותו. וכן אם אמרו עליו שהוא קטן כך וכך, אף אם הוא יותר גדול, זהו מצד אחר, אבל מצד מהותו המופשט מן הגשמית שעורו כך. ואל יקשה לך, כי מופשט מן הגשמות, מה שייך בזה שיעור. דודאי שייך שיעור אף במופשט* מן הגשמות. כי מספר ששה יש לו מהות השלימות, כי במספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין. ולפיכך מה שאמר כי העולם הוא שש אלפים פרסה, רוצה לומר כי יש לעולם השלימות מצד עצמו, לכך ראוי לו מצד עצמו ששת אלפים. כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה, כמו שהתבאר. והרי העולם נברא בששה ימים (שמות כ, יא), ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה. כי כבר התבאר, כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים. והרי מבואר כי לא לחנם אמרו השעור כן. וזה פירוש אמתת דברי חכמים, ואם הדברים הם עמוקים מאוד יותר. ובני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש הגשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי מן העולם ששת אלפים פרסה, וסומכיה דרקיע אלף פרסה. אבל דבר זה אינו, כי לא דברו חכמים מן השעור הגשמי, אבל דבריהם מן מהות העולם, ואמרו כי מהותו הוא שעור הזה, כמו שאמרנו. **ואמרו כי** סומכא דרקיע אלף פרסא, ואמר שם (פסחים צד.) שכך נותן הסברא, כי התחלת היום, דהיינו מן עלות השחר עד הנץ החמה, וזה דומה ומתיחס אל הרקיע, שהוא התחלת העולם. ומהלך האדם מן עלות השחר עד הנץ החמה, הוא אחד משש ממהלך של אדם כל היום. וכמו כן אצל החמה, מהלך שלה מן עלות השחר עד הנץ החמה חלק ששית. וכבר אמרנו (ד"ה אבל מה) כי מהלך החמה ששת אלפים פרסה, שהוא מהות העולם. וכן יש לחשוב הרקיע, שהוא חלק ששית של מהלך כל היום, שהוא ששת אלפים פרסה. ואף כי מהלך החמה שהיא מקפת העולם, ואינה הולכת לארכו של עולם, מכל מקום כיון שמהות העולם הוא ששת אלפים, שכך הוא גמרא, יש לחשוב הרקיע שהוא התחלה, אלפא פרסה. וכך ראוי, כי כשם שראוי לעולם מצד עצמו ששת אלפים פרסה, לפי שזה שייך אל שלימות הגשם, והרקיע שהוא נבדל מן העולם הזה, שכך ענין הרקיע שהוא נבדל מן העולם, והוא כנגד האמצע, שהוא תוך ששת הצדדין שיש לגשם, והוא נבדל מן הששה, כמו שידוע. ולפיכך סומכא דרקיע הוא אלף פרסה. וראוי שיהיה כך, מפני כי העולם הזה הגשמי, גם כן נברא בששה ימים, והשביעי יום השבת, הוא כנגד האמצעי, שהוא נבדל מן הששה. וכנגד זה אמר כי העולם הוא ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע אלף פרסה. ולכך רבי יהודה סבר, כי שעור מהלך

התחלת היום, מן עלות השחר עד הנץ החמה, חלק עשירי מן היום. ואמר כי מהלך האדם י' פרסאות, ומן עלות השחר עד הנץ החמה ד' מילין, כדאיתא התם (פסחים צד.). ויהיה התחלת העולם, שהוא הרקיע, חלק עשירי מן היום. והוא סבר כי זהו נגד עשרה מאמרות שנברא בהם כל העולם (אבות פ"ה מ"א), והרקיע שהוא התחלה, נגד המאמר "בראשית" (בראשית א, א) שהוא התחלה. ולכך אמר כי התחלה, שהוא הרקיע, הוא חלק העשירי מן העולם. וכל הדברים האלו הם עמוקים מאוד. ומכל מקום, כל זה לא נשאר במסקנה.

ויש מפרשים, מה שאמר רבא (פסחים צד.) העולם 'ששת אלפים פרסה', הוא הארץ בלבד. וכן העידו חכמי התכונה, שכדור הארץ ששת אלפים פרסה. אבל אין משמע כך, כי אמר 'העולם' ששת אלפים פרסה, ולא אמר 'הארץ', או 'הישוב', כמו שיתבאר. ועוד, מה שעור נתן מה שבין הארץ לרקיע. רק אם נאמר כיון שהעיקר הוא ישוב העולם, והוא הארץ, נחשב השאר בטל אצל הישוב, שהוא הארץ, לכך אמרו כי העולם ששת אלפים בלבד. וגם זה כמו שאמרנו, כי השעור על מהות העולם בעצמו, ואם הוא יותר גדול, אין זה מהות עצם העולם. וכן 'סומכא דרקיע אלף פרסה', כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים, וכמו שהעולם הוא ששת אלפים, כנגד ששת ימי המעשה, כך* הרקיע שהוא נבדל מן התחתונים, הוא אלף, שהוא כנגד השבת, שהוא נבדל מששת ימי המעשה. לכך ראוי לעצם העולם ששת אלפים, ולרקיע - אשר הוא נבדל מן העולם - חלק שביעי, שהוא אלף פרסה. ולפיכך אמרו כי העולם ששת אלפים פרסה, והרקיע, שהוא התחלת העולם, אלף פרסה, עד שבזה הרקיע אחד מששה. ומביא ראיה לזה, כי מעלות השחר עד שנגלה השמש, ודבר זה נקרא 'התחלת העולם'. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי הלילה הוא העדר נחשב, ובהתחלת היום הוא התחלת המציאות, ועד שנגלה השמש לגמרי - כל זה הוא 'התחלה' נקרא. ומזה למדו כי התחלת העולם, שהוא הרקיע, הוא גם כן אחד מששה בכל העולם, וכמו שהתבאר למעלה (ד"ה ואמרו כי), ואי אפשר לפרש יותר.

ומקשה על זה (פסחים צד.), שאין ראוי למהות העולם שעור זה, דתניא, מצרים אחד מששים בכוש, וכוש אחד מששים בעולם, ועולם אחד מששים בגן, וגן אחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם. נמצא כל העולם כלו ככסוי קדירה לגיהנם, עד כאן. ובמסכת תענית (י.) קאמר, וגיהנם אין לו שעור. אל תטעה בכל הדברים האלו כי שעורים הללו במדה הגשמית, שלא דברו חכמים כלל משעור הגשמי, כי לא היה להם עסק [בזה], רק דבריהם במהות העולם, כמו שאמרנו לך למעלה. ודע, כי מה שאמרו

כאן מענין כוש ומענין העולם, הם סתרי החכמה. וכבר אמרנו לך ההפרש שיש בין חכמי ישראל ובין שאר חכמים, כי השגת חכמים ז"ל* במהות, לא בגשמי כלל. אמנם מה שנתנו מדריגה הראשונה למצרים, והשניה לכוש, דברים אלו אי אפשר לפרש רק לאיש חכם גדול ונבון, והוא* יודע כי מצרים כח שלהם כח המים, ולכך היו עובדים את המים, מזה תראה שיש להם התיחסות אל המים. וכושיים יש להם התיחסות אל האש, שהם שחורים (רש"י במדבר יב, א) מכח חום השמש, שהוא אש. ובשביל כך המדריגה הראשונה ארץ מצרים, השניה כוש כולל עליו, ואחר כך העולם. ואמר כי העולם אחד משששים בגן. כי אין ספק כי העולם הזה גשמי, ולכך הגן שאינו גשמי, מדריגה יותר עליונה. והעדן יותר נבדל מן הגן, ולפיכך אמרו (ברכות לד:) "עין לא ראתה אלקים זולתך" (ישעיה סד, ג) זה עדן. נמצא שהמדריגה היותר עליונה הוא העדן. ולפיכך אמרו 'גן אחד משששים בעדן'. ואמרו 'עדן אחד משששים בגיהנם', הדבר הזה אליו*, מפני כי הגיהנם הוא כמו שבארנו במקום אחר שהוא חסר, ולכך באים שם בני אדם החסרים במעשיהם. ודבר החסר* אין ראוי שיוגבל וישוער, כי הגבול והשעור הוא מן השלימות, שהדבר שאין לו גבול ואין לו שעור אין לו שלימות. ולפיכך אמרו במסכת תענית (י.) 'גיהנם אין לו שעור'. וכל זה שהדבר החסר לגמרי, אין ראוי שיוגבל בשעור. הרי התבאר עניין זה מה שאפשר לכתוב ולפרש מזה, כי הדברים הנאמרים פה הם עמוקים מאוד. וכל השעורים הנאמרים כאן, אין השעור הזה שעור גשמי, כי אין לגן ועדן שעור גשמי, רק נאמר על אמתת מהות כל אחד ואחד. ודבר זה די למבינים, כי כבר בארנו זה למעלה באר היטיב*. ואין להאריך בדברים אלו רק שבאנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה, אך אין כאן מקומן של אלו דברים כלל, רק אמרנו לך כי בכל דבריהם לא באו לפרש שעור הגשמי מן העולם, רק מהות העולם.

עוד מקשה (פסחים צד.), דתנא דבי אליהו, רבי נתן אומר, כל הישוב כולו תחת כוכב אחד יושב. [תדע], שהרי אדם נותן עיניו בכוכב [אחד], הולך למזרח - עומד כנגדו, לארבע רוחות עולם - עומד כנגדו, מכלל הישוב תחת כוכב אחד יושב. ומה שאמרו כאן 'תדע אדם נותן עינו בכוכב אחד, הולך למזרח עומד נגדו', וכן 'לארבע רוחות עומד נגדו', אין הפירוש שהכוכב עומד נגדו כמו שהיה עומד בדרום, כך עומד בצפון. שדבר זה אי אפשר, שדבר זה ידוע כי כאשר האדם בדרום, נראים אליו כוכבי דרום עומדים על האופק גבוה הרבה. וכשהולך לצפון, אין הכוכב ההוא נראה אליו לגמרי. אבל אין הגורם הזה מה שנתרחק מן הכוכב, אבל הגורם הזה הוא שהארץ כדורית, ודבר זה הוא גורם שכאשר הוא בדרום, כוכב הדרומי נראה אליו גבהו הרבה על האופק, וכאשר הוא

בצפון, הוא נסתר מעיניו. וזה שאמר 'אדם נותן עיניו בכוכב, הכוכב עומד נגדו. הולך בכל ד' רוחות, הכוכב עומד נגדו', רוצה לומר כאשר תסלק מה שגורם כדורת הארץ, כמו שהתבאר, ימצא אליו הכוכב בשוה. ואם לא היה זה שכל הישוב תחת כוכב אחד, לא היה זה כך.

עוד תא שמע (פסחים צד.), עגלה בצפון, ועקרב בדרום, וכל הישוב אינו יושב רק בין עגלה ועקרב, וכל הישוב אינו רק שעה אחת ביום. תדע, שבחמש חמה במזרח, ובשבעה חמה למערב, חצי שש וחצי שבע חמה בראש כל אדם. ואין הפירוש שאין החמה הולכת נגד הישוב רק שעה אחת ביום, שכיון שהארץ כדורית, הולכת נגד הישוב י"ב שעות, כפי אורך הישוב, לא סרה מן הישוב. ודבר זה ידוע, כי עגולת חצי היום במדינה* המזרחית, אין חצי היום במדינה המערבית. ואם כן איך אמר שכל הישוב כולו אינו רק שעה אחת ביום. אבל הפירוש הוא, אף על גב שכל מקום ומקום יש לו חצי יום מיוחד בפני עצמו, אין לומר שהישוב הוא י"ב שעות ביום, כיון שחצי יום של מדינה זו, אינו חצי יום של מדינה אחרת. ומכיון שאין החמה מהלכת בגובה השמים נגד ראש בני אדם בכל מדינה ומדינה רק שעה אחת, מן חצי ששית עד חצי שביעית, ולפני חצי ששית ואחר חצי שביעית אינו נחשב שהולך נגד הישוב, כיון שהחמה הוא במזרח ובמערב, בצדדין. ולא נחשב שהחמה נגד הישוב, שהוא הארץ, שהיא באמצע, רק כאשר החמה בגובה השמים נגד ראש האדם, כי אז החמה היא באמצע השמים, ואז נחשב החמה נגד הישוב שהוא באמצע.

ואם תאמר, אם כן אין ראוי שיהיה נחשב שהחמה עומדת בגובה רק רגע אחד, והוא רגע עמידת השמש בתכלית הגובה. אבל אין שעור חכמים כך. שהרי לענין הקרבת תמיד של בין הערביים, אין נחשב שהחמה במערב רק מחצי שביעית. וכן לענין תפילת מנחה, לא נחשב שהחמה היא במערב עד חצי שבע, לא כאשר עברה השעה הששית. ודבר זה על פי החכמה, כי הזמן הוא מדובק, ואין הזמן נחלק, רק מדובק הוא. ולפיכך דבק* סוף שש אל תחלת שבע, ואין כאן עדיין השתנות זמן, ואין חלוק בזמן בין* סוף שש לתחלת שבע. אבל אין דבוק סוף שש לסוף שבע, כי זה נחשב ריחוק. ולכך אחר חצי שבע, הזמן מתחלק, ולא נחלק תחלת שבע מסוף שש. וזהו טעם דברי חכמים, שאמרו (ברכות כו:) שזמן תפלת המנחה שהוא אחר חצי שבע. ולא יחלק סוף שש להיות חצי היום, מפני שהזמן מדובק. ואמר שזמן שראוי שיהיה מתחלת שבע - הוא אחר חצי שבע, שאז הזמן נחלק. וכמו כך בעצמו המקום הוא מדובק. וכאשר השמש עומד בחצי שמים, לא נחשב שעברה חצי שמים עד שעברה כמו שעור מהלך חצי שעה מן נקודת הגובה, שאז

משתנה מקום החמה לומר שהחמה במערב. ולא יאמר שהחמה במזרח רק קודם חצי שש, שאין כאן דבוק לומר שדבק* תחלת שש אל סוף שש. ולפיכך אמרו שהישוב הוא שעה אחת, הוא שעת עמידת החמה בגובה שהוא באמצע השמים, וזה נחשב שהוא כנגד הישוב, שהוא באמצע. ולא שיהיה כוונתם כלל שהישוב כל כך גדול, חלק אחד מי"ב חלקים מה שמהלכת החמה ביום, שדבר זה אינו, רק הכוונה פה שהחמה נחשבת שנכנסת אל הישוב שעה אחת ביום, מפני כי שעה אחת נחשב שהחמה באמצע השמים, והאמצע נאמר עליו שהוא נגד הישוב.

אמר רבי יוחנן בן זכאי (פסחים צד.), מה תשובה השיב בת קול לאותו רשע בשעה שאמר (ישעיה יד, יד) "אעלה על במתי עב אדמה לעליון". יצאת בת קול ואמרה לו; רשע בן רשע, [בן בנו של נמרוד הרשע], שהמריד את העולם במלכותו. כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, שנאמר (תהלים צ, י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה". מן הארץ עד לרקיע כמה הוי, מהלך חמש מאות שנה. ועוביו של רקיע כמה הוה, חמש מאות שנה. ובין רקיע לרקיע כמה, מהלך חמש מאות שנה. וכן בין כל רקיע לרקיע, חמש מאות שנה, (ישעיה יד, טו) "אך אל שאול תורד אל ירכתי בור", עד כאן. ובני אדם מבינים אלו הרקיעים הנאמרים הם הגלגלים, כמו גלגל חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ולפיכך אמרו כי לדעת רז"ל יש רקות* בין רקיע לרקיע. אבל כבר אמרנו לך שכל הדברים האלו הם טעות, כי הרקיע הנאמר פה אינו גוף ממושש, אבל הרקיע הוא תחלת העולם, זהו עניין הרקיע הנאמר במעשה בראשית. ורוצה לומר, כי שבעה הבדלים יש מן התחתונים לעליונים, כל כך מובדלים העליונים מן התחתונים. וכל הבדל והבדל מן אלו ז' הבדלים הוא כמו הבדל מן הארץ שהיא מתחתונים עד הרקיע, שהוא ההבדל הגמור. ולפיכך לא קשיא מה שאמרו כי בין כל רקיע לרקיע כל כך, שאין כאן גוף ממושש, כי אין הרקיע הזה גשמי, וכן כל הרחקים הנאמרים כאן אין שעור מורגש. וכאשר יאמרו כי מן הארץ עד הרקיע ת"ק שנה, רוצה לומר שיש לעולם מהות שעור זה ת"ק שנה, כי כל כך היה* ההבדל בין זה לזה. כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כל דבריהם מופשטים מן הגשמות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה. ובני אדם יחשבו כי כל זה נאמר על רוחק גשמי, ואין הדבר כך, ולפיכך טעו בדבריהם מאוד. כלל הדבר בזה, כי כל דברי חכמים הם מצד השכל, והם חושבים כי כל דבריהם הנאמרים בשעור הגשמי המוחש. ועוד טעו בשם ה"רקיע" הנאמר בדברי חכמים, כי הרקיע הנאמר בדברי חכמים [הוא] כמו הרקיע הנאמר בתורה, ואין הרקיע הוא הגלגל, אבל שם ה"רקיע" נאמר על המבדיל בין עליונים ותחתונים. ועוד יתבאר

זה, כי זה העיקר שלא הבינו הם, אלו הם* ז' רקיעים (חגיגה יב:) כמו שאמרנו. ודי בזה למבינים וליודעי מדע, הנכנסים בחדרי החכמה הפנימית.

בפרק קמא דיומא (כ:), מפני מה קולו של אדם אינו נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה, מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע, כחרש המנסר בארזים. וההוא חגרא דיומא 'לא' שמיה, שנאמר (דניאל ד, לב) וכל דיירי ארעא כלא חשיבין, עד כאן. ואומרים כי דעת חכמים שהחמה קורע הרקיע, שהוא גלגל חמה, וחוזר הרקיע להתחבר, ולמחר חוזר לנסר אותו. וגם זה כמו שאר דברים שאומרים עליהם. ואילו היה דעתם כך, היו אומרים 'החמה מנסר בגלגל'. אבל כבר אמרנו לך למעלה, כי אין שם "הרקיע" נופל רק על התחלת העולם המבדיל בין עליונים ותחתונים. ומה שאמר כאן כי 'החמה מנסר ברקיע', דע כי באו להודיע בזה עניין החמה ומהותה, כי היא מיוחדת מושלת בתחתונים. ומפני זה אמרו ש'החמה מנסר ברקיע', כי דבר שהוא מושל על דבר, פועל בו* ומבטל אותו, כי אין להם חבור ביחד. וכבר אמרנו לך כי הרקיע הזה הוא התחלת התחתונים, ואין הרקיע הזה הוא הגלגל. ומפני כי הרקיע הזה מבדיל בין עליונים ותחתונים, ועל זה אמר כי תנועת החמה מנסר ברקיע, שכל מנסר מבטל ומסלק הדבר שהוא מנסר בו. ולכך אמר "חגרא דיומא 'לא' שמיה", רוצה לומר שמנסר החמה ופועלת ברקיע, עד שיש כאן בחינה מה ברקיע שהוא ללא לגמרי, במקום שהחמה מנסר. ואין דומה לשאר מנסר, אשר אינו* מנסר הדבר לגמרי ומבטל אותו, אבל זה מבטל אותו לגמרי, ולכך נקראו הנסורת 'לא'. ומביא ראיה דכתיב (דניאל ד, לב) "וכל דיירי ארעא כלא חשיבין", אבל הכ"ף מורה שיש דבר שהוא 'לא', ודבר זה מה שהחמה פועלת ברקיע, דבר זה נחשב 'לא', כמו שהתבאר. ולפי* גודל הפעל שהיא פועלת בעולם, ובזה אין בעולם השקט והנחה מכח חמה שהיא פועלת, ולכך בשביל זה אין קולו* של אדם נשמע, מפני החמה שמנסרת ברקיע. רוצה לומר, גודל הפעולה שהחמה פועלת בעולם על ידי תנועת החמה. והמבין יבין, שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו.

משנה ו

תנו רבנן (יומא כ:), אלמלא קול גלגל חמה, היה נשמע קול המונה של מלכות רביעית. ואלמלא קול של מלכות רביעית, [היה] נשמע קול גלגל חמה. וגם דברים אלו נראים זרים ורחוקים מאוד. ובאור עניין זה, כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון, ותנועתה ברקיע השמים הוא יציאת כח שלה אל הפועל, והוא קול החמה, כמו שהתבאר לפני זה. לא קול ממש שהרי כתיב (תהלים יט, ד) "בלי נשמע קולם". רק כי הקול שנאמר

כאן רוצה לומר כח פעל של החמה, כמו שהתבאר לפני זה. ומלכות רביעית גם כן יש לה ממשלה והתגברות המלכות בעולם, וזהו גם כן 'קול מלכות רביעית'. ואומר 'קול המונה של מלכות רביעית', כי רבוי הממשלה שלהם זהו תוקפם וכחם, ויתבאר זה אחר כך. הרי כי שניהם יש להם ענין אחד משותפים, הוא הממשלה בעולם. ולפיכך אמר אילו לא היה קול תוקף מלכות רביעית, היה נמצא בפעל לגמרי תוקף החמה, יותר ממה שנמצא עתה. והמונע הזה הוא כח מלכות רביעית. שכל דבר שיש לו משתתף עמו, כי החמה גם כן יש לה כח מלכות וממשלה ותוקף בעולם, וימצא משתתף עמו, הוא ממשלת מלכות רביעית, ובשביל כך לא נמצא כח אחד בפעל לגמרי, בשביל הדבר המשתתף עמו. כי שניהם הם מושלים בעולם, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד (חולין ס:), לכך אין אחד מהם נמצא בפעל לגמרי, והשני מבטל כחו, עד שאין כחו בפעל לגמרי. וזה שאמר 'אלמלא קול המונה של מלכות רביעית, היה נשמע קול גלגל חמה'. פירוש, אם לא היה כח פועל של מלכות רביעית, שנתן אל מלכות רביעית כח פעל, היה נמצא בפעל כח ממשלת החמה בתחתונים. וזה נקרא 'קול גלגל חמה', כי הקול הוא כאשר הדבר יוצא אל הפעל, כי הקול יוצא אל הפעל. ועתה שיש כאן דבר משתתף הוא מונע ומבטל כח השני שלא יצא אל הפעל כחו. לכן כח ותוקף מלכות רביעית בעולם, הוא שמונע שלא ימצא כח ותוקף החמה בפעל לגמרי. וכן אם לא היה קול גלגל חמה, שיש לו כח יוצא אל הפועל, היה נשמע קול של מלכות רביעית, שהיה כח ותוקף של מלכות רביעית נמצא בפעל לגמרי, עד שלא היה אפשר לבריות לקבל הכח הגדול אשר יש לה. ואתה אל תטעה לומר מה שאמרו כאן 'אלמלא קול המונה של מלכות רביעית', שהכוונה היא על האומה, שאם כן היה ראוי להיות נשמע קול גלגל חמה קודם שעמדה מלכות רביעית. אבל הכוונה על כח מלכות רביעית, והכנה שלה שהיה מעולם, כי כח של אומה זאת, כח ההכנה שלה היה מיום שנברא העולם, וזה ממעט כח גלגל חמה. וכן כח גלגל חמה ממעט מכח הכנה של מלכות רביעית, כי שניהם יש להם כח מלכות, ומפני כי שניהם יש להם כח מלכות, והם משתתפים בכח אחד, ממעטים זה מזה. והרי מזה תבין כי מה שאמרו חכמים בענין הקול במקום הזה, כי אינו קול מוחש, אבל קול הזה הוא הכח שיוצא אל הפעל, והוא עניין קול הזה. ולמי שלא ידע דברים אלו אשר אמרנו בכאן בקול גלגל חמה וקול המונה של מלכות, מסתפק בדבריהם אשר אמרנו. אבל מי שידע מוצא דברי חכמים ומקור שלהם, ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו, אין ספק אליו באמתת דברים.

עוד שם (יומא כ:), ג' דברים קולן* הולך מסוף העולם עד סופו; קול גלגל חמה, וקול המונה של מלכות רביעית, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף, ויש אומרים אף לידה, ויש אומרים אף רדיא. ובעי רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף, ובטלוהו*. וכבר התבאר למעלה, כי הכח אשר הוא יוצא אל הפעל נקרא 'קול', כי הקול הוא יוצא אל הפעל. וכבר התבאר לפני זה, כי השם יתברך נתן לחמה כח פועל בכל העולם. ולכך אמר כי 'קול חמה הולך מסוף העולם עד סופו'. ואף כי למעלה אמר (יומא כ:) 'אלמלא קול המונה של רומי היה קול גלגל חמה נשמע', אין זה קשיא, דמכל מקום קולם הולך, רק שאינו יוצא אל הפעל הגמור, ולכך אינו נשמע. וכן קול המונה של רומי, שנתן להם הממשלה בעולם, לכך קולם הולך מסוף העולם עד סופו, מצד הממשלה שמתפשט בעולם ויוצא לפעל. וקול נשמה בשעה שיוצאת מן הגוף, כי הנשמה היא נבדלת בלתי גשמית, וכאשר הנשמה היא בגוף יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל. אבל כאשר יוצא מן הגוף, והיא נעשה נבדלת בלתי גשמית שאינו מוגבל, נחשב זה שהוא מסוף העולם עד סופו. ואמר כי בעו רבנן רחמים על זה. פירוש, אף כי הנשמה היא מוטבעת בגוף, וכאשר היא יוצאת (-ו-)דבר זה הוא מסוף העולם עד סופו, מכל מקום השכל נבדל מן הגוף, ואינו מוטבע בגוף, ומצד הזה אין דבר זה ראוי, וזהו הרחמים שהיו מבקשים על זה. ויש אומרים אף לידה, כי האדם במה שהוא בריאה עליונה מאוד, עד שנחשב כמו כל העולם, וכמו שתמצא בזה הרבה, ולפיכך אף הלידה, כאשר האדם בא לעולם, ויוצא אל הפעל, נחשב פעל זה מסוף העולם עד סופו*. וכן יש לפרש כאשר נטלה נשמתו ממנו, מאחר שהוא בריאה עליונה ונחשב כמו כל העולם, שכך אמרו (סנהדרין לז.) השופך דם נפש אחד כאילו החריב את כל העולם כולו. וכן ההפך; המקיים נפש אחד, כאילו קיים את כל העולם כולו. ולכך פעל זה הוא מסוף העולם עד סופו. ויש אומרים אף רדיא. כי השקאת המטר יוצא אל הפעל להשקאת כל העולם, ואף* אם אינו משקה כל העולם, מכל מקום כח הפועל הוא מסוף העולם עד סופו. כלל הדבר; הכח אשר יוצא אל הפעל נקרא 'קול', לפי שהקול יוצא אל הפעל. ואלו אשר זכרו, כוחם יוצא אל הפעל לגמרי, ולכך נקרא שקולם נשמע מסוף העולם עד סופו. ואין האדם יכול לכוון ולבאר הכל בכתב, ולבאר עצם הדברים באמיתתם, מכל מקום פתח מפולש פתחנו.

וכאשר תבין דברי חכמה, כי כל אלו שזכר, פעל שלהם בכח ובגבורה, דכתיב (שופטים ה, לא) "כצאת השמש בגבורתו". וכח מלכות רביעית פועלת בגבורה, שלכך ראה דניאל (דניאל ב, מ) "די תיהוי תקיפה כפרזלא", מפני שהיא פועלת בכח כמו הברזל. ויציאת הנשמה הוא בגבורה. וכן הלידה, שנאמר (ר' בראשית ל, כב) "ויפתח אלקים את רחמה".

וכן הגשמים, כדאיתא בפרק קמא דתענית (ב.) אצל 'מזכירין גבורת גשמים'. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' גם כן. ולכך נזכרו כלם בברכת 'אתה גבור לעולם ה"; 'מלך ממית ומחיה', והכל בדין ובגבורה. 'ומתיר אסורים' זהו הלידה, שמוציא אותו מן האסורין, כמו שהוא ידוע. 'ומוריד הגשם' זו רדיא, שגם הוא בגבורה, שמביא המטר מעליונים לתחתונים, והוא בגבורה, והנה כל אלו הם בגבורה. רק המונה של מלכות רביעית, וכן החמה לא נזכר, כי אין ראוי להזכיר בברכה שבח - אלו שנים בתפילה*. ומחמת שהם בגבורה, קולם נשמע מסוף עולם עד סופו, כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה, והוא מסוף העולם עד סופו, כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל. ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה, אבל העירותיך על דברי חכמים בקצת הבנה מדבריהם העמוקים מני ים. ומפני שכלם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין, לכך נשמעים בכל העולם, כי לא יתחלק כמו שהתבאר, ודי בזה.

משנה ז

פרק קמא דראש השנה (כ:), אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לרבי שמואל, ידע מר האי מלתא דתנא* בסוד העבור; נולד קודם חצות, [או] נולד אחר חצות. אמר ליה, לא. אמר ליה, מדהא לא ידע, איכא נמי מילתא אחרנייתא דלא ידע מר. כי סליק רבי זירא, שלח להו, זו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי, מחשבין את תולדתו; נולד קודם חצות, בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה. לא נולד קודם חצות, בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה, אמר רב אשי לאכחושי סהדא. אמר רבי זירא אמר רב נחמן, עשרים וארבע שעות מכסי סיהרא. לדידן, שית מעתיקא, ותמני סרי מחדתא. לדידהו, שית מחדתא, ותמני סרי מעתיקא. למאי נפקא מינה, אמר רב אשי לאכחושי סהדא, עד כאן. פירש רש"י ז"ל; זו שאמר אבא אבוה* דרבי שמלאי - לפני שמואל, ולא ידע לפרשה מה חלוק בין נולד קודם חצות ובין נולד לאחר חצות, אני אפרש לכם. מחשבין - את מולד הלבנה. נולד קודם חצות - היום, בידוע שנראה [היום] קודם שתשקע החמה, שאין הלבנה מתכסה לבני* ארץ ישראל שהם במערב, אלא שש שעות אחר החדוש. נולד אחר חצות - בידוע שלא נראה היום, שהיא קטנה כל שש שעות, ונעלמת מעין כל. למאי נפקא מינה - למחשב, הרי על פי עדים אנו מקדשים. לאכחושי סהדי - אם נולד אחר חצות, ואמרו ראינו החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היום, עדי שקר הם. כ"ד שעות מתכסה סיהרא - סמוך לחדושה מלפניו ואחריו, מתכסה מן העין מתוך קוטנה, שש [שעות] לפני חדושה ו[שש שעות] לאחר חדושה נעלמת מכל אדם, ולאחר מכן [שתים עשרה שעות] כשהיא במזרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב, מתוך

קטנותה, וכשהיא במערב נראית לבני מערב, ולא לבני מזרח, והיא לעולם לפני חדושה בקרן מזרחית דרומית, ולאחר חדושה בקרן מערבית דרומית. הלכך כשהישנה מתכסה במזרח, אין החדשה נראית להם [לבני מזרח] עד כ"ד שעות. וכשמתכסה מבני מערב, אין החדשה נראית להם עד כ"ד שעות, עד כאן.

והנה גבורי מלחמה, היודעים בחכמת התכונה, הקולעים אל השערה ולא יחטיאו, זורקים אל המאמר הזה באבני קלע, אומרים דבר זה יכחיש חכמת התכונה. כי מה שאמר שאפשר שתראה הלבנה אחר שש שעות לחדושה ליושבי מערב, (-ו-)דבר זה אינו, כי התבאר בחכמת התכונה שאין הירח נראה אחר מולדו עד אחר יום שלם, או פחות מעט, או יותר מעט. ונמצא כי הירח מתכסה ב' ימים; יום לפני חדושו, ויום לאחר חדושו פחות מעט. וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות קדוש החודש (ה"ג), יום שלם צריך קודם שתראה הלבנה בתחלת החודש, עד כאן. וממילא גם כן יום שלם אין הישנה נראית, כי משפט אחד לחדשה עם ישנה. ומפני זה רבים אשר התחכמו בחכמה זאת, האריכו דברים על המאמרים אלו להשוותם ולאחדם עם חכמת התכונה, ועם מה שמעיד עליו החוש, שאין הלבנה נראית ו' שעות אחר חדושה, וטרחו טורח רב מאוד מאוד. ואין להשיב על דברים שלהם אם האמת אתם אם לא, אך דבר זה ברור, כי לא זה הוא הדרך, כי דברי תורה בלבד, ודברי חכמתם בלבד. ובודאי אם היו חכמים ז"ל מאחרים הזמן, לומר שהירח נראה אחר ב' ימים לחדוש הירח, וחכמי התכונה, אשר חכמתם נבנה על חוש הראות, היו אומרים שהירח נראה בפחות, היה זה קושיא עצומה. אבל כאשר חכמים קרבו והם רחקו, על זה נאמר (ר' זבחים קג:) לא שמעתי ולא ראיתי אינו ראיה.

וזה כי חכמת התכונה בנויה כאשר יראה האדם הירח, והוא נראה מוחש ומורגש לעין כל, שיש לה אור גמור, ודבר זה קראו חכמים (ר"ה כא:) שנראה בעליל, פירוש מגולה לעין כל. וכל דבר חכמת התכונה הוא על ראיות הירח בעליל. ואין ספק, שלא נתנו שיעור לירח כאשר נראה מן הירח שעור שהוא כמו שעורה. ודבר זה לא היה ביכולתם ובחכמתם לדעת, כי חכמתם בנוי כאשר הירח נראה מוחש נראה לעין כל. ואין זה חכמת התורה, והוא סוד העיבור, שבנוי כאשר יראה לאותם הבקיאים לראות, ומעיד על הירח כאשר נראה ממנה* כשעורה. ואם אמר* אין יודעים, זהו מפני הטפשות. ולא יאמרו כל בעלי תכונה שהם שערו הירח כאשר נראה ממנו כשעור שעורה, מכל מקום סוד העיבור בנוי על שעור הירח כשנראה ממנו כשעור שעורה, וזה נקרא שלא נראה הירח בעליל, רק נראה למי שיוכל להכיר שהוא חכם בזה. והסברא והשכל מחייב זה, כי אם הירח נראה בפחות מיום שלם מעט אחר חדושה, וראיה זאת נגלה לעין כל, קטון

וגדול, איך אפשר לומר שלפני זה הזמן לא יהיה נראה הכרה של מה. ואם היה שראיות הירח כאשר הוא נגלה לעין כל, מה זה שנתקשה משה בראיית* הירח, שבאת הקבלה האמיתית שנתקשה משה מראיית* הירח, עד שאמר לו הקב"ה 'כזה ראה וקדש' (רש"י שמות יב, ב). אבל דבר זה בודאי מן הקושי הגדול, להכיר ולדעת הירח, לכך אמר 'כזה ראה וקדש'. ולפיכך השעור אשר נתנו חכמים, כי אחר ו' שעות לחדושה אפשר שתראה הירח, היינו שאפשר בשום צד בעולם, למי שיש בו חכמה להכיר, כאשר יצטרף לזה שהאויר בתכלית הזכות מה שאפשר בעולם, והמדינה גם כן היא גבוה, ואינה יושבת בעמק, והיא קרובה בתכלית אל המערב. כי מה שאמר כאן 'לא קשיא, הא לן והא להו', אין הפירוש שיהיה ההפרש הזה שהוא י"ב שעות, ההפרש בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל. כי דבר זה אי אפשר לומר, שאין הרוחק בין ארץ ישראל ובין בבל כי אם פחות מב' שעות, ואיך יהיה ההפרש הזה ביניהם י"ב שעות. רק מה שאמר 'הא לן הא להו', כי לבני מזרח מכסה י"ח מחדתא, ולבני מערב שית מחדתא, והיינו אותם שהם באחרית המערב מתכסה להם ו' שעות. ואם כן מה שאמרו 'שית מחדתא לבני מערב', היינו שאפשר ויכול להיות בשום צד בעולם הראיה. וכיון שאפשר בשום צד, אין להכחיש העדים, מצד שמעידים על דבר שאפשר. כי כך הוא משפט התורה, שאין להכחיש העדים רק אם אמרו כזב נמנע מצד* עצם הראיה שאי אפשר שיהיה נראה, ואין נקרא ראש חודש רק אם הירח נראה בעולם באיזה צד שיהיה. אבל אם הירח נראה בעולם, אין מדקדקין אחר העדים עוד. שאין החודש תלוי בעדים, רק החודש תלוי בראוי לראות, רק שהמצוה הוא שיהיו* מקדשים על פי עדים (סהמ"צ לרמב"ם מ"ע קנג). וכיון שידוע לבית דין שהירח נראה בעולם, והעידו עדים שראו את החודש, אין לנו עוד. והמעיין בהלכות בפרק קמא דר"ה, ימצא שכך הוא בודאי ובלי ספק.

וזהו החלוק בין סוד העיבור שנתן לנו מפי הקב"ה על ידי משה, כי הוא מסר לנו דברים אשר אפשרים להיות מצד עצמם. ומסר לנו כי פחות משש שעות אי אפשר שיהיה נראה הירח בשום צד, אף כאשר מצורפין ביחד כל ההכנות אשר מועילים לראיה; זכוך האויר, וגובה המדינה, שהוא גם כן עיקר גדול לענין הבטה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות קדוש החודש* (פי"ז הי"ב). וגם קרוב המדינה אל מערב, וגם המביט הוא חכם בקי בענין להיות הירח, עד שאין צריך אליו שיהיה הירח נראה בעליל לגמרי, וכל ההכנות אשר הם ידעו, ואז אפשר שיהיה מכיר הירח ו' שעות אחר המולד. ופחות משש שעות לא יפול בו הכרה בעולם, כי כך הוא מקובל לנו מפי שהוא משער ויודע הכל. ודבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה. אבל

דברי חכמי התכונה אינם כך, רק השעור הוא לפי הראיה אשר לאדם, אשר ראיה זאת שיערו כאשר האויר הוא זך. ואפשר שיהיה זך יותר ויהיה נראה קודם במדינה הקרובה, ואפשר עוד קרובה. וכן אפשר לאדם להכיר יותר משמכיר איש אחר, ודבר זה אין לו גדר, ולא יכנס בחכמה כלל.

ולא זה בלבד, רק כל חכמת התכונה אין ראוי שיהיה נקרא שם 'חכמה' עליו, כי אין נקרא 'חכמה' רק שידע הדבר כמו שהוא. ודבר זה לא תמצא בחכמתם, כי לא אחד שעמד על אמתתו. ומה לי אם ישקר הרבה, או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר. כמו שהוא סוד העיבור, שהם ידעו אמיתתו כפי מה שהוא* מקובל מפי השם יתברך. ועוד, כל חכמי גוים* לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים* בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא חכמה, רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו.

ומפני שאין מכחישים שום עדים אלא בדבר שאי אפשר בשום צד שלא ישקרו, אין כאן הכחשה. ובפרט בעניין קדוש החודש על פי עדים, שכבר ידעו בית דין המולד והזמן אשר אפשר שתראה הירח, ואין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים, ואין מאיימין עליהם שלא לקדש. לכך אמרו (ר"ה כ:) שאם אמרו העדים שנראה להם הירח קודם ו' שעות אחר המולד*, בודאי הם משקרים. אבל אחר ו' [שעות], כיון שאפשר בשום צד שיהיה נראה, אין מכחישין העדים. ואילו אמרו חכמים שאין הירח נראה, והיו אומרים חכמי תכונה שהירח נראה, אז היה קושיא על דברי חכמים. אבל עתה אין קושיא כלל, כי דעת חכמים שאפשר ויכול להיות בשום צד שיהיה נראה הירח אחר ו' שעות. ולפיכך כאשר המולד הוא קודם חצות, אין דוחין ראש חודש, מפני שאפשר שיהיה נראה קודם השקיעה. וכאשר אפשר שהיה נראה באותו היום, מקדישין אותו היום, ומתחיל יום טוב מערב שלפניו*. אף על גב שהיה הראיה בסוף היום, דסוף סוף היום הוא קדוש, שנראה בו הלבנה חדשה. ודבר זה פשוט מאוד בכל התלמוד, ומשנה פשוטה (ר"ה כה:) ראוה בית דין וכל ישראל, [ו]לא הספיקו לומר 'מקודש החודש'* עד שחשיכה, הרי הוא מעובר. מכל זה נשמע שאם הספיקו לומר 'מקודש החודש', הרי הוא היום שלפניו מקודש. וזהו דרך האמת והישר, והנוטה מזה נוטה מדרך החיים, ודי בזה. והנה חכמי ישראל ביחוד משבח אותם הכתוב כמו שאמר (דברים ד, ו) "כי היא חכמתכם

ובינתכם לעיני העמים", וגם (דהי"א יב, לג) "ומבני ישששכר יודעי בינה", ועתה מהפכין לומר שהם ידעו*, וחכמי ישראל לא ידעו. ודבר שהוא מקובל לנו ממהלך הלבנה ומן מהלך החמה, הוא מרוצה ומקובל לחכמי התכונה ביותר.

משנה ח

בפרק שני* דחגיגה (יב:), תניא רבי יוסי אומר, אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים על מה הם עומדים*. הארץ על מה היא עומדת, על העמודים, שנאמר (איוב ט, ו) "ועמודיה יתפלצון". ועמודים על המים, שנאמר (תהלים קלו, ו) "לרוקע הארץ על המים". ומים על ההרים, שנאמר (תהלים קד, ו) "על ההרים יעמדו מים". וההרים על הרוח, שנאמר (עמוס ד, יג) "יוצר הרים ובורא רוח". והרוח בסערה, שנאמר (תהלים קמח, ח) "רוח סערה עושה דברו". וסערה תלויה בזרוע של הקב"ה, שנאמר (דברים לג, כז) "ומתחת זרועות עולם". וחכמים אומרים, על י"ב עמודים [עומדת], שנאמר (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". ויש אומרים, על ז' עמודים, שנאמר (משלי ט, א) "חצבה עמודיה שבעה". רבי אלעזר בר שמוע אומר, על עמוד אחד עומד, וצדיק שמו, שנאמר (משלי י, כה) "וצדיק יסוד עולם", עד כאן. וחושבים כי המאמר הזה כפשוטו, כי רז"ל חושבים כי יש עמודים לארץ, וכיוצא בזה, והרי הדברים רחוקים.

ויש בודאי לפרש מאמר זה על דרך מליצה יקר מאוד, כי הכי* מצאתי פירוש המאמר הזה על דרך משל ומליצה, שבא לומר כי העולם כולו השם יתברך מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק על ידי השם יתברך המקיים אותו. ודבר זה על ידי הדביקות שיש לעולם בו יתברך, ומצד הדביקות הזה יש לעולם קיום, ולא זולת זה. והארץ שהיא בתכלית המטה, אם לא היה לה דביקות בו יתברך, לא היה עמידה לה. ואי אפשר לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי האמצעי יש לה דביקות בו יתברך. ולפיכך אמר 'הארץ על מה היא עומדת, על העמודים', כי הארץ היא לאדם, דכתיב (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", והנה הארץ יש לה חבור אל האדם במה שהיא לאדם.

וקרא בני אדם 'עמודים', וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף. מה שלא שתמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על מדריגתו העליונה יותר באדם ממה שהוא חי מדבר. וזה שאמר הכתוב (בראשית א,

כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו", והרי כתיב (דברים ד, טו) "כי לא ראיתם כל תמונה". רק פירוש זה, כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על השם יתברך שהוא מלך מושל על הכל (דהי"א כט, יב), היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל, ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם וראוי להיות זקוף, ודבר זה נקרא 'צלם אלקים', כי הצלם אינו רק סימן מה, להורות תואר אשר נעשה עליו הצלם והדמות. שאם אדם צייר בגוונין ובסמנין, הרי בודאי לא נמצא סמנין למי שעשה עליו הציור. ועל כרחך אתה צריך לומר כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם, וזהו צלם במה שהוא יתברך הוא זקוף שהוא על הכל, ואינו שחוח לפני שום נמצא. וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים וגו'". ולפיכך האדם הוא צלם אלקים, כי אם היה עושה תאר וצלם אל השם יתברך שהוא אל מושל על התחתונים ועליונים, היה עושה דבר זקוף, שזה מורה על שאין עליו דבר. ולפיכך נאמר על האדם שהוא נברא בצלם אלקים בשביל זה. וזה שאמר הארץ עומדת על העמודים, שדבר זה הוא צלם האדם, ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך, כמו שאמרנו. והצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף. ועדיין אין בזה התקרבות אל השם יתברך לגמרי.

ואמר שהעמודים עומדים על המים (חגיגה יב:). הן מין האדם, שיש להם התורה. ודבר זה ידוע, כי התורה נקראת 'מים'; "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א). ואמרו במסכת תענית (ז.) למה נמשלו דברי תורה למים וכו'. ודבר זה מפורסם ואין צריך ביאור כלל. ורוצה לומר שכל מין האדם מקוימים בשביל ישראל שיש להם התורה. ובודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם, רק שיש לישראל מעלה יותר עליונה במה שיש להם התורה. ואלו שני מדרגות זכר אותם התנא זה אחר זה, שאמר (אבות פ"ג מי"ד) 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', ודבר זה כולל כל מין בני אדם. ואחר כך אמר 'חביבין ישראל שנתנה להם כלי חמדה וכו'". ועדיין אין בזה הדבוק לגמרי.

ואמר כי המים עומדים על ההרים (חגיגה יב:). ההרים הם החכמים הגדולים, והם אנשים מסוימים, כמו ההר שהוא גדול מאוד והוא* מסוים, והם היחידים בדורם. כי ההר הוא מסוים וניכר בעולם, כך החכמים הגדולים ניכרים ומסוימים כהרים הללו. ובפרק קמא דראש השנה (יא.) רבי אליעזר אומר*, מנין שבתשרי נולדו האבות, שנאמר (ר' מ"א ח, ב) "ויקהלו אל המלך שלמה בירח האיתנים [בחג הוא החדש השביעי]",

ירח שנולדו בו איתני העולם. ומאי משמע דההיא איתן לישנא דתקיפי הוא, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ", ואומר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות", מדלג על ההרים בזכות אבות, ומקפץ על הגבעות בזכות אמהות, עד כאן. הרי כי נקראו אבות העולם 'הרים'. ולפיכך נקראו החכמים הגדולים, והם אבות העולם גם כן, נקראו 'הרים'. וכן (שופטים יא, לז) "וירדתי על ההרים", אמרו במדרש (תנחומא בחקותי אות ה) וכי יש אדם שיורד על ההרים, והרי עולים על ההרים, אלא מהו "וירדתי", (-אצל-) [אלו] סנהדרין, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים ריב ה'" עד כאן. במדרש הזה מבאר* לך כי הגדולים שהם יחידי הדור, נקראו 'הרים'. וזה שאמר 'והמים עומדים על ההרים', ורוצה לומר כי החכמים הגדולים, שהם אבות העולם, הם יותר קרובים אל ה', בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים. ולפיכך המים עומדים על ההרים, שהם המתחברים ומתקשרים אליהם וכו'.

ואמר וההרים על הרוח (חגיגה יב:). כי עדיין אין מדריגת החכמים הגדולים שיש להם דביקות לגמרי בו יתברך. ואמר שההרים עומדים על הרוח, הוא מדרגת רוח הקודש, ובמדרגה זאת יותר יש דביקות אל השם יתברך. ומעתה שאמר (שם) 'אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים' שבח התורה כל כך, שאילו ידעו* שבח התורה והמצות, היו יותר רודפים אחר התורה והמצות, שהרי העמודים עומדים על המים, והמים על ההרים. ואמר (שם) והרוח על סערה. הוא הנבואה לגמרי, כי הרוח מדרגה למטה מן מדריגת הנבואה. ונקרא מדריגת רוח הקודש 'רוח' בלבד, מפני שאין בא* רוח הקודש כל כך בחזקה. אבל הנבואה היתה באה בכח על הנביא, ולפיכך נאמר (יחזקאל לז, א) "היתה עלי יד ה'", (מ"א, יח, מו) "ויד ה' היתה אל אליהו". לכך לא היה יכול הנביא לעמוד כאשר היתה באה עליו הנבואה. ואמר רוח סערה תלויה בזרוע של הקב"ה (חגיגה יב:). כי מפני שהנבואה באה בכח, כדכתיב (מ"א יח, מו) "ויד ה'", ולפיכך אמר 'ורוח סערה', אשר זה מורה על כח הנבואה, אמר שהיא תלויה בזרוע. דהיינו שיש לנביא דביקות בעצם כחו של הקב"ה, שהוא נקרא 'זרוע', כדכתיב (דברים כו, ח) "ויוציאנו ה' ביד חזקה ובזרוע נטויה", וזה נמצא בכל מקום. ודבר זה הוא הדביקות הגמור.

ומפני שבכל מקום נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת (לא.) על הכתוב שאמר (ישעיה לג, ו) "והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו", אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקום, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו'. וכמו שאמר

הכתוב (משלי י, כז) "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה". ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך, הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה, כאשר ידוע. ולפי זה יש לומר כי הסערה שהזכיר הוא יראת אלקים, שמפני יראת השם הוא מפחד תמיד, וסוער לבבו. לכך אמר 'ורוח בסערה', כי יש קיום הוא. וזה שאמר 'וסערה תלויה בזרוע', כי מעלה הזאת יראת שמים, הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי. ודברים אלו ברורים מאוד.

וחכמים אומרים* על י"ב עמודים (חגיגה יב:). ביאור זה, כי הארץ עומדת על י"ב עמודים, והם י"ב שבטים, וכדמייתי קרא (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל". וזה כי "הארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז), והשבטים הם ראשונים לכל ישראל, וישראל הם קודמים לכל שבעים אומות. ולפיכך העולם עומד על י"ב עמודים, והם השבטים, אשר יש להם חבור אל השם יתברך, שנקראים "שבטי י"ה" (תהלים קכב, ד), הרי יש לשבטים דביקות אל השם יתברך במה שהם שבטי י"ה. ויש אומרים על ז' עמודים (חגיגה יב:), והם האבות, שהרי ג' אבות וד' אמהות הם שבעה. "והארץ נתן לבני אדם", והם האבות, שהם יותר התחלה מן השבטים. ולפיכך על יד האבות יש חבור לארץ אל השם יתברך, וזה קיום שלה. [ו]דוקא השבטים או האבות, כי אלו הם יסודי העולם, כי האבות הם אבות לישראל, וכן השבטים כל אחד אב לשבטו. וראוי שיהיו הם עמודים לארץ, כמו שהם יסוד לישראל, כך הם יסוד לעולם, והארץ עומדת עליהם. אבל שאר צדיקים אינם ראוים שיהיו הם יסוד ועמוד לארץ, שהיא כל העולם, כי אם האבות והשבטים, כי במה שהם אבות הם עיקר בעולם, לכך הם יסוד העולם. ודבר זה ברור מאד. ורבי אלעזר בן שמוע אומר על עמוד אחד (חגיגה יב:), סובר כי הארץ יש לה דביקות בו יתברך על ידי צדיק אחד, במה שהארץ נתנה לבני אדם, ויש בבני אדם צדיק אחד, הרי כי הארץ יש לה חבור אל צדיק, ועל ידי הצדיק יש לה חבור אל השם יתברך. כי הצדיקים יש להם דביקות אל השם יתברך, כי זהו מעלת הצדיק. הרי שהעולם עומד על צדיק אחד. ולא רצה לומר כמו שאמרו לפני זה; על י"ב עמודים, או על ז' עמודים, מפני שאותם אינם בעולם הזה, אבל הם בעולם הבא. הרי כל אחד מן החכמים היה מעלה את הארץ ומחבר אותה אל השם יתברך, אשר הוא מקיים ומעמיד כל הנמצאים, ולכך צריכה הארץ חבור אל השם יתברך. וכל אחד מן החכמים מחבר הארץ, שהיא בתכלית המטה, אל השם יתברך, שהוא מקיים הכל על ידי אמצעיים שהארץ יש לה חבור אליהם, והם מתחברים אל השם יתברך כמו שאמרנו. כך יש לפרש, והוא נכון מאוד.

אבל המאמר הזה הוא מיסודי החכמה. כי החכם הזה רצה לקשר הארץ, שהיא סוף המציאות, במה שהיא מן התחתונים לגמרי, ולכך מקשר את הארץ דרך מעלות אשר הם מתקשרים זה בזה. והנה אמר שהארץ עומדת על העמודים, והם יסוד לארץ, כאשר ידוע למבינים. והעמודים מתקשרים אל המים, ובזה מתקיימים לנצח. והמים עומדים על ההרים, רצה לומר שהם מתעלים אל הימין, שהיא רוממה, כמו (תהלים לו, ו) "הררי אל". וההרים עומדים על הרוח, הוא רוח אלקים. והרוח עומד על הסערה, שבא מכח הגבורה. והסערה תלוי בזרוע של הקב"ה בקמיע*. ודבר זה מבואר לכל איש יודע חכמה, כי זה התעלות מן המטה עד הדביקות בו יתברך, והוא יתברך קיום הנמצאים, וכל זה סתרי החכמה הנעלמת. **וחכמים אומרים** על י"ב עמודים (חגיגה יב:). והם גבול אלכסונים, והם קיום העולם. ופירוש זה, כי אלו י"ב חלקים הם חלוקי הגשם, כאשר כל הגשם יש לו ששה רחקים; והם המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם; מזרח, מערב, דרום, צפון. ואלו ששה צדדין יש להם שנים עשר גבולי אלכסונים, שהם; גבול מזרחית רומית, וגבול מזרחית תחתית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית תחתית, גבול צפונית רומית, גבול צפוני תחתית, גבול מזרחית דרומית, גבול דרומית מערבית, גבול מערבית צפונית, גבול צפונית מזרחית, אלו הם י"ב גבולים שיש לכל גשם. ומפני כך אמר שיש לארץ י"ב עמודים, כי כפי הגבולים אשר יש לכל גשם, אשר כל גשם הוא מתחלק לאלו י"ב הגבולים, שאין זה כזה, ולכל אחד יש קיום בפני עצמו על ידי שיש לו קשור למעלה מיוחד. ולכך אמר שיש לארץ י"ב עמודים, ורוצה לומר כי יש לארץ התקשרות למעלה בכל החלופים שלה, שהם י"ב. ולכך אמר הכתוב (דברים לב, ח) "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", רוצה לומר שהוא מציב גבולות עמים, שהם גבולי אלכסוני עולם*, "למספר בני ישראל", שהם י"ב.

ורבי אלעזר בן שמוע סובר, כי העמודים של הארץ, שהוא קיום הארץ, הם שבעה, נגד ששה צדדין שיש לגשם, והאמצע שהוא תוך הששה, אשר יש להם קשור למעלה, והוא קיום הארץ. ולכך אמר על שבעה עמודים הארץ עומדת. ויש אומרים על עמוד אחד (חגיגה יב:). וזהו כנגד האמצע, אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין. ויש לארץ קשור מצד האמצע למעלה, והוא קיום שלה. ולכך אמר כי עמוד הזה נקרא 'צדיק', שנאמר (משלי י, כה) "וצדיק יסוד עולם". פירוש, כי העמוד הזה, שהוא קיום הארץ, והוא האמצע, הוא נקרא צדיק. כי הצדיק הוא כמו האמצע, שאינו יוצא מן היושר כלל, ואינו נוטה לשום קצה, לכך נקרא האמצעי 'צדיק'. וזה שאמר על עמוד אחד העולם עומד, וצדיק שמו, שנאמר "וצדיק יסוד עולם". ולכל אלו שלשה חכמים, קיום הארץ

מצד הפשיטות שיש לארץ, כי הארץ היא למטה לגמרי, והמטה לגמרי יש לו הפשיטות, וזהו קיום ועמוד הארץ, כאשר התבאר דבר זה במקום אחר באריכות. והגבולים והצדדין והאמצעי, מפני שהם הסוף מן הדבר, יש לו הפשיטות ביותר, וזהו עמוד הארץ, שהוא קיומו. ואי אפשר לפרש, רק בארנו קצת מדבריהם הנעלמים מאוד. ובפרט האמצעי שהוא יסוד קיום לארץ, והאמצעי נקרא 'צדיק', בעבור שאין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי. ומחלוקת אלו חכמים עמוק מאוד, ונתבאר במקום אחר. ואין לפרש יותר בדברים אלו, כי הם סתרי החכמה, ודי בזה במה שרמזנו פה מן הדברים האלו. ופירוש הראשון נכון גם כן, שכל דברי חכמים יש להם נגלה ונסתר, לכך גם הוא נכון, ודי בזה.

משנה ט

בפרק אין דורשין (חגיגה יב.), ובפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:), אמר רבי אלעזר, אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע, שנאמר (דברים ד, לב) "מן היום אשר ברא אלקים אדם וגו'", וכיון שסרח מעטו, שנאמר (תהלים קלט, ה) "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה". אמר רב יהודה אמר רב, אדם הראשון מסוף העולם עד סופו, שנאמר (דברים ד, לב) "ולמקצה השמים ועד קצה השמים", וכיון שסרח מעטו, שנאמר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה". קשו קראי אהדדי, אידי ואידי חדא שעורא הוא. ודבר זה הוא זר בעיניהם, כי איך אפשר דברים אלו, שיהיה מן קצה השמים שהוא מזרח, עד קצה השמים שהוא מערב, כמו מן הארץ עד הרקיע. כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא האמת, ידוע כי מן קצה מזרח עד קצה מערב כפל מן הארץ עד השמים, ודבר זה מבואר לכל. ואיך נאמר שאין הארץ באמצע השמים, הפך אשר יעיד עליו החוש, כי נגלה חצי השמים, וחצי נסתר, כמו שידוע לבעלי חכמת התכונה, ומורה זה כי הארץ היא באמצע השמים.

ועתה אם באנו להשיב כפי מה שהם מבינים דברי חכמים, כי מה שאמרו 'מן קצה השמים ועד קצה השמים הוא* כמו מן הארץ עד השמים', היינו על קו המדה היוצא מן קצה השמים המזרחית עד קצה השמים המערבית, הוא כמו מן הארץ עד השמים, על קו היוצא מן הארץ עד השמים, יש לנו להשיב על דבריהם כפי מה שהם מבינים, וכפי שפירשנו בחבור גור אריה (דברים פ"ד אות כ). שודאי מן קצה השמים המערבית הוא כמו מן הארץ עד השמים, והוא על אופן זה; כי כאשר השמים הם כדורית*, ידוע כי הקו שהוא עוברת מן קצה השמים עד קצה השמים, ועוברת על הארץ שהוא באמצע השמים, הוא כפל הקו היוצא מן מרכז השמים, שהוא אמצעי - הארץ, אל השמים, וזאת

הקו היותר גדול. אמנם כל כדור הוא רחב באמצע, והוא הולך ומתקצר למעלה. ולפיכך הקו שעובר את העגול, והוא מחלק העגול לשני(-ם-) חלקים שוים, הוא היותר ארוך. והקו שעובר למעלה מזה, ואינו מחלק העגול לשני חלקים שוים, הוא קצור* יותר מן הראשון. וכן הקו שאתה מוציא עוד למעלה, הוא קצור יותר, עד שהקו שהוא למעלה לגמרי מן קצה השמים הוא מעט. ואם כן, כאשר אתה אומר 'מן קצה השמים מזרחית עד קצה השמים מערבית', באיזה קו מדבר. אם אתה אומר במקום רחב שהוא בכדור השמים, דהיינו הקו היוצא מן קצה השמים ועובר על אמצע הארץ. יש לך להשיב מנא לן לומר כזה, אדרבא, בקוים אחרים שהם קצרים יותר יש לשער, ולומר (ר"ה ד:) תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת, ונשער בקוים הקצרים יותר.

אמנם פירוש הדבר כך הוא; כי יש לחלוק כדור השמים אשר הוא על הארץ לצדדין, ארבע, שהם; מזרח ומערב, צפון ודרום. וגם יש לתת לו מעלה ומטה*, כמו שנתנו לו ד' צדדין, יש לתת לו המעלה והמטה, כי המטה הוא הארץ, והמעלה ינתן לו גם כן. וחלקו ד' צדדין אלו לחלקים שוים, וכן המעלה [והמטה], עד שיש לכל אחד ואחד חלק בשוה מן כדור השמים. באופן זה יש לחלוק העיגול היותר גדול מן כדור השמים; שליש למזרח, ושליש למערב, ושליש יהיה לצד המעלה, ובזה יהיה נחלק כדור השמים כראוי. וכן צפון ודרום גם כן, עד שיהיה כאן ד' צדדין שוים, המעלה והארץ היא במטה, ונחלק בזה כדור השמים אל הצדדין ואל המעלה [והמטה] בשוה. וכאשר תבין דבר זה, תדע כי מן קצה השמים המזרחית עד קצה השמים המערבית, כאשר תשער ביותר קרוב, הוא כמו מן הארץ עד השמים. שכבר התבאר לך, כי יש לך להוציא קו מן קצה השמים עד קצה השמים במקום היותר קצר, ואין לך להוציא הקו במקום רחב מן הכדור, רק במקום היותר קצר. ויש לך להוציא הקו מצד המזרח למעלה, דהיינו ממקום שמתחיל המעלה, כי שם הוא היותר קצר, ושם יש להוציא הקו מן המזרח עד המערב. וכאשר תוציא שם הקו מן הקצה אל הקצה, הוא בעצמו כמו הקו שהוא מן הארץ עד השמים. וזה כי כבר התבאר בחכמת המדה, שכאשר תעשה צלע משושה בעיגול, דהיינו שתעשה שש קוים שוים בעיגול, יהיה כל קו כמו חצי קוטר העיגול בשוה, ודבר זה תוכל לראות בחוש העין. וכאשר חלקנו חצי כדור השמים אשר הוא על הארץ, כי חצי כדור השני הוא תחת הארץ, וחלקנו אותו לג' חלקים שוים; חלק אחד מצד המזרח, ושכנגדו צד מערב, וחלקו אחד המעלה, הרי נחלק כדור השמים כולו, עם מה שהוא תחת לארץ, לשש חלקים שוים. כי חצי הכדור נחלק לשלשה, וכאשר תצרף אל זה חצי השני אשר מתחת לארץ, נחלק לשש חלקים. נמצא כל כדור השמים נחלק לשש קשתות שוים.

ומיתרי קשתות אלו, הם הקוים המונחים על קשתות, אשר נחלק עליהם* הכדור, והם שש קוים שוים הנעשים בעיגול. וכבר התבאר כי צלע משושה הוא כמו חצי קוטר העיגול. ונמצא כי הקו השוה שהוא נמשך מן המזרח, דהיינו ממקום שמתחיל המעלה, עד קצה השמים השני, שהוא המערב, וזהו בעצמו צלע משושה מן הכדור, שהרי קו זה הוא מיתר מונח על חלק המעלה, שהוא ששית הכדור, והקו הזה הולך מן המזרח עד המערב. והוא בעצמו כמו חצי קוטר הכדור, שהוא הקו היוצא מן אמצע* הארץ עד תכלית הגובה. הרי מבואר לפניך כאשר תוציא הצדדין וגם המעלה כמו שראוי להוציא, וכאשר תוציא הקו מן קצה השמים המזרחי עד קצה השמים מערבי במקום היותר קצר*, שכך ראוי שכל שאפשר לקרב יש לקרב, ואז הקו אשר הולך מקצה השמים מזרחי עד קצה השמים מערבי,

הוא כמו קו אשר הוא מן הארץ עד השמים, כמו זה.

שמים

קצה השמים [מערב] קצה

השמים [מזרח]

מערב מזרח

התחלת התחלת

מערב ארץ מזרח

ונגלה ומבואר. כך יש להשיב לבני אדם אשר הם מבינים דברי חכמים על קו המדה המוחשת.

אמנם יש לך לדעת, כי גם בזה לא הלכו חכמים למדוד בקו המדה, רק דבריהם מה שאמרו 'מקצה השמים עד קצה השמים שהוא כמו מן הארץ עד השמים', הוא על הריחוק בצד עצמו. וזה כי השמים והארץ הריחוק שלהם זה מזה, לא מצד הקו אשר הוא נמשך מזה לזה, רק מצד כי השמים הם המקיף, והארץ הוא האמצע תוך המקיף, והמקיף והאמצע הם רחוקים זה מזה בתכלית, וכדכתיב (תהלים קג, יא) "כי כגבוה שמים על הארץ", אם כן אין רחוק כמו זה. ועל זה אמר כי מן קצה השמים עד קצה השמים, הוא כמו מן הארץ, שהוא האמצע, עד השמים. כי מה שמן קצה השמים עד קצה השמים הוא כפל מן הארץ עד השמים, אין כאן תוספת רחוק, כי הרחוק הגדול הוא מן המקיף עד האמצע, ומה שהוא חוזר אל המקיף, אין זה רחוק כלל. רק הרחוק בשניהם שוה, אין כאן תוספת בין מקצה השמים עד קצה השמים, ובין מן הארץ עד השמים, הרחוק

הוא מן המקיף עד האמצע, והם שוים. וזהו אמתת דברי חכמים, והם דברי חכמה, לא כמו שחשבו כי דבריהם יוצא מן היקש השכלי. והרי אין ספק בזה הפירוש.

ובמסכת תמיד (לב.), שאל אלכסנדרוס את זקני הנגב, איזה רחוק; מן השמים לארץ, או ממזרח למערב. אמרו ליה, ממזרח למערב. תדע, חמה במערב מסתכלין בה, חמה באמצע השמים אין מסתכלין בה. וחכמים אומרים זה וזה שוים, שנאמר (תהלים קג, יא-יב) "כי כגובה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו כרחוק מזרח ממערב וגו'", ואי חד נפיש, לכתוב ההיא דנפיש. אלא מאי טעמא חמה באמצע השמים אין הכל מסתכלין בה כו'. ואתה אל תאמר, כי מה שהשיבו חכמי נגב מתחלה שרחוק יותר מן המערב, הוא בשביל כי עובי הארץ ממעט מן השעור של מן הארץ עד השמים. כי דבר זה לא יתכן שיטעו בזה, שיהיה עובי הארץ נחשב כל כך, עד שבשביל זאת לא יוכל להסתכל בחמה כאשר היא באמצע השמים, ויוכל להסתכל בה במזרח ובמערב. ועוד, שהביאו ראיה כי כאשר החמה עומדת באמצע השמים, אין הכל מסתכלין בה. וכשהיא עומדת במערב, הכל מסתכלין. ואדרבא, הפך הוא ראיה, שהרי החמה יותר גדולה במערב, ואם כן הוא יותר קרוב אל המערב ממה שהוא מן הארץ עד השמים, שנראה שם החמה קטנה.

אבל הדברים האלו כמו שאמרנו לך, כי לא דברו חכמים כלל מרוחק הגשמי, ואין להם עסק עם זה כלל. אבל השאלה היה להם על רחוק העצמי, אם יותר רחוק ריחוק עצמי מן הארץ עד השמים ממה שהוא אל המערב, וכמו שבארנו. והשיבו הם כי יותר רחוק ריחוק עצמי מן המזרח אל המערב, ממה שהוא רחוק מן הארץ עד השמים. רוצה לומר, שנחשב החמה מרוחקת מן הארץ יותר כאשר היא במזרח ובמערב, משנחשב החמה מרוחקת מן הארץ כאשר היא באמצע השמים. כי שם אין האדם יכול להסתכל בה, ולכך נחשבת שם יותר מרוחקת מן האדם אשר הוא על הארץ. ובודאי לא היה נעלם הסבה שיכול האדם להסתכל בה במזרח ובמערב, מפני האדים שעולים מן הארץ, והם מפסיקין בין החמה ובין האדם, עד שהאדם יכול להסתכל בחמה. וכאשר היא באמצע, אין דבר מפסיק כלל. מכל מקום נחשב קרוב אל הגבוה, כיון שאינו יכול להסתכל בחמה, ממה שיש לו קירוב אל מזרח ואל מערב, שיכול להסתכל בחמה. ולא דברו כלל מרוחק הגשמי, רק כל דבריהם הם על הקירוב, שהוא יותר שייך אל החמה כאשר היא באמצע השמים, כיון שאינו יכול להסתכל בה. אבל במזרח ובמערב יכול להסתכל בה. ונחשב זה קירוב אל החמה לא מצד המדידה, רק באיזה מקום נחשבת החמה קרובה אל הארץ, אם כאשר החמה היא במזרח, או כאשר היא בגובה. והיו סוברים, כי יותר יש רחוק עצמי אל המזרח ואל המערב, ממה שהוא מן הארץ אל השמים, מטעם שמפרש

(תמיד לב.), כי קוי נצוצות החמה נופלים על קו ישר מבלי מונע כאשר החמה היא בגובה, ובשביל כך שם נחשבת החמה קרוב אל האדם. ולא דברו מן קו המדידה כלל. אבל חכמים אומרים, כי הכל שעור אחד מצד הרחוק העצמי שלהם, וכמו שהתבאר למעלה, כי הרחוק העצמי הוא מן המקיף אל האמצע, ולא יוסיף דבר כאשר יחזור אל המקיף. ואף על גב שבמערב יכול האדם להסתכל בחמה, בשביל כך לא נאמר שיש לו רחוק עצמי, בשביל שיש דבר מפסיק האדים שהם בין החמה והאדם הרואה בחמה, כי האדים מפסיקים עד שיוכל האדם להביט בה, ואין זה רחוק עצמי כלל. כך פירוש דבריהם, והם בחכמה ובהשכל, מיוסדים על אדני אמת.

ואם יקשה לאדם, אחר שהדבר הזה נאמר על רחוק העצמי, וכאשר יאמר מן קצה השמים עד קצה השמים הרי הוא חוזר אל המקיף, ואם כן מן קצה השמים עד קצה השמים אין כאן רחוק כלל, ויותר רחוק מן הארץ עד השמים, שהוא מן האמצע עד המקיף, כי מן קצה השמים ועד הקצה הכל הולך אל המקיף. דבר זה אינו קשיא כלל, כי בודאי במה שהאמצע בין קצה מזרח ובין קצה מערב, ובתוכם עובר מן המזרח על האמצע עד צד המערבי, על כל פנים יש כאן הרחוק מן קצה השמים עד האמצע, ושעור זה בודאי הוא כמו הרחוק מן הארץ עד הרקיע, מפני שהוא הולך מן האמצע אל המקיף, והרי יש כאן רחוק מן המקיף אל האמצע. אבל לא נחשב מה שחוזר הקו אל המקיף רק תוספת, שאין בו רחוק מה שהוא חוזר אל המקיף. והדבר הזה מבואר לכל חכם משכיל.

אמנם מה שאמרו, כי היה קומת אדם הראשון מן הארץ עד השמים, ומסוף העולם עד סופו, הוא דבר חכמה גדולה. שרצה לומר כי מעלת האדם כאשר היה בשלמותו, היה לו מעלה נבדלת בלתי גשמית. והמעלה הנבדלת אין לה שעור ואין לה הגבלה. ולפיכך היה האדם בבריאתו מסוף העולם ועד סופו. וכאשר חטא ונטה אל החמרית, אז נתמעט, ולא היה לאדם מדריגה הנבדלת. ודבר זה צריך ביאור רחב מאוד, כי הם דברי חכמה. ואין כאן מקומן של דברים אלו, במה שבאנו לפרש (חגיגה יב.) 'אידי ואידי חדא שיעורא', שזהו עיקר התימה והקושיא.

ותדע כי כל דבר זה הגיע להם, במה שהם מבינים דברי חכמים על שעור הגשמי. ואין זה כן, כי מה שבארו חכמים במקום זה כי מן הארץ עד השמים הוא שעור אחד עם מקצה השמים עד קצה השמים, רצונם לומר כי המטה והגובה מתחלפים בעצמם, במה שזהו המטה במוחלט, וזהו הגובה במוחלט. הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב. ועל זה אמר כי חילוף הצדדים שוה לחלוף הארץ מן השמים. ואין הפירוש הרחוק הזה על ידי המדה, רק החלוף בעצמו, במה שיש חלוף בין הגובה

במוחלט ובין המטה במוחלט, והצדדים גם כן. ולפיכך כאשר שאל אלכסנדר את זקני הנגב (תמיד לב.) איזה רחוק; מן הארץ עד השמים, או ממזרח למערב. לא היה דעתו כלל על הרחוק במדה, כי זה אין לשאול, כי דבר זה ידוע אל כל אדם. אבל הכונה בזה על החלוף בעצמו, איזה רחוק בצד החלוף; אם הארץ שהוא תכלית המטה, מן השמים שהם תכלית הגובה, או רחוק מזרח מן המערב, שהם צדדים מתחלפים, כמו המטה והגובה. והם היו אומרים כי יותר מתחלפים הצדדין זה מזה, שהוא מזרח ומערב, מן התחלפות המעלה והמטה. ולפיכך הביאו ראיה, כאשר החמה באמצע הרקיע אין האדם יכול להסתכל בה, והרי מטעם הזה יותר קרוב בצד עצמו הגובה אל המטה, שהרי יכול להסתכל בחמה כאשר היא במזרח או במערב. ואף כי מצד הרחוק הם שוים לגמרי, מכל מקום נחשב יותר רחוק מן מזרח למערב, יותר מן הארץ עד השמים, כיון שכאשר החמה באמצע השמים אין הכל מסתכלין בה*, וזה מורה על קירוב יותר. וחכמים אומרים, כיון שמה שיכול האדם להסתכל בה כשהיא במזרח או במערב, זהו מפני דלא קאי בהדיא (תמיד לב.), כמו שהתבאר למעלה, דבר זה אין נקרא רחוק בצד עצמו כלל, והרי הכל הוא אחד מן המזרח עד המערב, ומן הארץ עד השמים. כי חלוף שני הצדדין הנוכחים, וחלוף הגובה והמטה, הוא דבר אחד. **ולפרש כל** דבר זה בפירוש גמור, ולברר דבר זה, היה ארוך מאוד, וכבר הארכנו בזה מאוד. כי בני אדם הבלתי מבינים דברי חכמים, היו קוראים תגר כאילו חס ושלום לא היו יודעים דברים הנודעים לחכמי האומות*. ובאמת כמו שהם היו חושבים עליהם, כך הם רחוקים מן החכמה האמיתית. ויצא גם כן כנוגה צדקם במאמר הזה, שהוא מאמר של חכמה מאוד. והנה בארנו מה שאפשר לפרש בדבריהם העמוקים, כי אל תחשוב כי אפשר לפרש דבריהם עד תכלית הבנתם, שדבר זה אי אפשר בדברים אלו. אבל כלל אומר לך בדברי חכמים, כי כל דבריהם הם שכליים, והוא השגות המציאות על אמתתו, ולכך בארנו לך מה שאפשר לבאר. ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים. ובארנו מדבריהם ממה* שנראה יותר זר ויותר קשה. ואם ימצא עוד בדבריהם, שאין ספק כי לדברי תלונה אין קץ, יחפש בדבריהם עד כי יהיה נגלה לו דרך האמת. או יניח אותו כמו שהוא, עד כי יערה עליו רוח ממרום (עפ"י ישעיה לב, טו), ולא יוציא מחשבת פגול על חכמי העולם.

משנה י

והיה ראוי לסיים דברינו, לולי* כי הגיע לידינו ספר אחד שחבר אחד מבני עמנו, והובא הספר לפני, ואמרו ראה כי זה חדושי דברים. וכאשר ראיתי, שמחתי לקראתו כשמחת חתן לקראת כלה. ובקראי בו, נקרע לבבי, ונשפך רוחי בקרבי, ואמרתי אוי לעיני שכך ראו, ואוי לאזני שכך שומעים דברים כאלו, ארור יהיה היום אשר בו נגלו ונראים דברים אלו. איש אשר לא ידע להבין דברי חכמים, אף דבר אחד מדבריהם הקטנים, וכל שכן הגדולים, וכל שכן דבריהם העמוקים. איך לא ירא לדבר בחכמים, וידבר עליהם כאילו הם אנשים בדורו, חביריו, דבר זה לא היה בישראל עד הדור הזה. ועתה "זכרו ימות עולם בינו שנות דור ודור" (ר' דברים לב, ז), דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו (סנהדרין לח:), הנהיה כמו זה. כאשר תתבונן בהם, תמצא כי האמוראים לא היו חולקים על הראשונים, הם התנאים. ואשר אחר כת האמוראים, לא היו חולקים על האמוראים. כי ידעו ערכם בעצמם, שאין ערך לאחרונים עם הראשונים, שהיו קרובים אל הנביאים. ועתה בדור הזה, הפחות והסכל מכל חכמה, יעמוד אחד וישלח לשונו בקדושים, אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה, ויאמר ראה דרכי וחכם. ובקצת מקומות הביא עזרו וסעדו מספרים כשדיים ומסופרי האומות*, ויתן דברי חכמים הקדושים הנאמנים כאילו היו דברי פלסתר ודברי רוח. ויותר מזה, כי נתנו דבריו בדפוס לפרסם דברים כאלו, אשר הם ראוים להשרף, כמו ספרי מינים וספרי קוסמים, והם יותר גרועים מהם, ונתנו בדפוס כאילו היו מספרי קודש. ולכן לא עליו תלונתנו, כי ימצא לפעמים איש טינא בלבו, כי הורגל היה בספרי אומות*, כאשר יעיד עליו ספרו. אך על זה תלונתנו, כי לא נמצא איש מוחה להנתן דברים כמו אלו בדפוס, ויהיה דבר זה סבה חס ושלום להרים יד בתורה, ודבר זה ידוע. ולכך ראוי כל איש אשר יראת אלקים בקרבו, ראוי להתאונן על כבוד התורה וכבוד חכמים, ולשפוך נפשו ורוחו על זה. וכדי שלא יאמרו כי יש בדבריו ממש, כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים. ולכך אשים דעתי על דבריו. ואם כי דבר זה אין ראוי, כי אין קץ לדברי רוח, מכל מקום כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו. ולא אביט אל דבריו במה שהכניס עצמו מליץ ומפרש ומתרץ דברי האומות* והעתקתם, אשר היא נגד תורת האמת, התורה שהיא מסורה לנו. והביא הוא עצמו בשם חכמיהם, שהם נותנים לנו מקום אל קבלתנו, כי תורתנו והעתקתנו אמת, ומה שנמצא בידם העתקת ע"ב זקנים שהעתיקו התורה יונית, מזויפת, ושקר נחלו אבותם. והוא נעשה סניגור לתרץ העתקה שלהם, אשר לא יאות, כי "מה לתבן את הבר" (ירמיה כג, כח). והנה

אם באנו להשיב על דברים כאלו, היה עלינו למשא. אך במקום אשר דרש בהגדות של דופי, ולקלקל בדבריהם, וגלה פנים בהם שלא באמת, ונתן אותם כבלתי יודעים שום חכמה, וכאילו חס ושלום הם נבערים מדעת, ואחר כך היה מתנצל בעדם לומר שאין עליהם* אשמה אם לא ידעו שום חכמה, כי לא דברו בהם מפי הנבואה, ואמרו דעתם כפי הנראה להם.

והנה בפרק י"א מאמרי בינה, הביא ברייתא דמסכת תמיד (לב.) איזה רחוק יותר ממזרח למערב, או מארץ עד השמים וכו'. וכאשר הוקשה לו הקושיא שנתבארה למעלה, תירץ אותה, כי היות הארץ כדורית ומונחת באמצע מכל, כמרכז בתוך העגולה, אינו מקובל אל רבותינו, ולא ראינו בדרוש הזה גברא אגברא, עד כאן. הרי שבא לתרץ דברי חכמים בפגם נוסף על הראשון, כי הביא עדות שאין חדוש אם מאמינים דברים רחוקים, שגם הם לא יאמינו כדרות הארץ, רק שטחית* הארץ, כדי להרבות בקלקולים. עד שהתירוץ שלו כי כל דעת רז"ל רחוק מן האמת. ואתה כבר התבאר לך למעלה אמיתת דברי חכמים בפירוש שאין ספק בו. ולא עמד האיש הזה בסוד קדושים, ולא ידע מזה מאומה, כי בררנו לך האמת הברור שאין ספק בו בפירוש המאמר.

משנה יא

והביא הוא ראיה שרז"ל דעתם שהארץ שטחית, בפרק ב' דבתרא (ב"ב כה.), תניא רבי אליעזר אומר, העולם דומה לאכסדרא, ורוח צפונית אינה מסוככת, וכשהחמה מגיע לקרן מערבית צפונית, נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע. ורבי יהושע אומר, [עולם] לקובה היא דומה, ורוח צפונית מסוככת, וכשהחמה מגיע לקרן מערבית צפונית, מקפת אחורי הכפה, שנאמר (קהלת א, ו) "הולך אל דרום וסובב אל צפון", הולך אל דרום ביום, וסובב אל צפון לעולם בלילה. "סובב סובב הולך הרוח" (שם), אל פני מזרח ופני מערב, שפעמים מסבבתן, ופעמים מהלכתן. ופירש רש"י ז"ל, וזה לשונו; 'דומה לאכסדרא' - שאין לה דופן רביעית. 'ואינה מסוככת' - במחיצה. 'למעלה מן הרקיע' - מהלכת רוחו של צפון בגובה של רקיע. 'לקובה' - לאוהל שכולו מוקף. 'לקרן מערבית צפונית' - בלילה, שהחמה מהלכת רוח צפונית לעולם בלילה, ומן המערב הוא פונה (-לדרום-) [לצפון, שכך הילוכה; מן המזרח לדרום], ומדרום למערב, וממערב לצפון. 'וחוזר אחורי הכפה' - [דרך חלון]. 'והולך אל דרום' - היקף היום קורא הולך, שהוא בתוך החלל. והיקף הלילה קרוי סובב, שהוא מקיף מבחוץ. וביום לעולם מהלכת בדרום, אפילו ביום קצר אינו מהלך פחות מרוח דרומית. 'וסובב [אל צפון] בלילה' - אף בלילה [קצרה] של תמוז, אינו סובב בפחות מרוח צפונית וכו'.

וכתב הוא, וזה לשונו (פי"א מאמרי בינה); הרי לכל מבין הלכה זו על מכונה, שעם היותם חולקים בסבוב רוח צפונית, שניהם מודים איך היקף השמש אינו סביב הארץ מעליה לתחתיה כסביב גלגל אבן (-כמו-) המשחזת דרך משל, ושחושך הלילה היא מהֶמצאה אז תחת האופק. אבל היא למעלה משטח הארץ, מקיף מצד לצד כאבן הרחיים. וחושך הלילה היא מהיותה אז אחורי כפת השמים. אשר כל זה מהיות הארץ שטחית, והשמים חופפים בלבד, כמו האכסדרא, או האוהל החופף על רצפת הבית, עד כאן.

הרבה האיש הזה פירוש, כדי לפרש ולבאר איך היה דעת חכמים זרים ורחוקים. והאיש הזה אף דברים הקלים לא הבין, ואיך יהיה בא לסוד קדושי עליון. וכל אדם חכם ונבון החרד לדבר השם יתברך, יקרע לבבו על כל מלה ומלה בדבריו החטאים. ומובטח אני בשארית ישראל הנאמנים עם ה' ועם תורתו, כי לא ישאירו לספר הזה שם ושארית בישראל, רק ידונו אותו כמשפטו. כי המבזה את החכמים אמרו בפרק חלק שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, או בכלל אפיקורס. ולא על האיש הזה יש להתרעם כמו שאמרנו (בד"ה בהיה ראוי), כי כמה אנשים ההוללות בלבבם, ורוח עועים* בקרבם. אך שנתנו דברים אלו בדפוס, על כל זה דוה נפשי. ולכך ראוי להשיב על דברי האיש, ולא נחוש לבטול הזמן, למען ידעו כל עמי הארץ, ולא יהיה חס ושלום עוד כמוהו.

כי כבר אמרנו לך עניין חכמים, שלא השגיחו כלל בענין הגשמי, רק על עניין המהות. ואמרנו לך גם כן, כי מי שסובר כי שם 'הרקיע' הנאמר כאן הוא הגלגל, לא הבין דברי חכמים, ולא ידע מאומה. כי הרקיע הזה הוא מבדיל בין העליונים ובין התחתונים. כי אין ספק, כי יש גבול בין העליונים לתחתונים, שנבדלים העליונים מן התחתונים, והרקיע הזה מבדיל בין עליונים לתחתונים. ולדברי הכל החמה מהלכת ומסבבת למטה מתחת לארץ. ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, כי לדעת רבי אליעזר, אין רקיע, שהוא המבדיל בין עליונים ותחתונים, בצד צפון, לטעם שנבאר. ואין הרקיע הזה הוא הגלגל, רק שהרקיע הוא המבדיל בין עליונים ותחתונים. ולפי דברי הכל החמה הולכת למעלה מן הרקיע, כלומר שיש הבדל, הוא הרקיע, בין החמה ובין הארץ. וזה שאמר שהולכת 'למעלה מן הרקיע', כמו שהתבאר למעלה שכך דעת חכמי ישראל. ולפיכך לפי דברי הכל בלילה החמה למעלה מן הרקיע. ומפני כי לרבי אליעזר אין רקיע בצד צפון, והחמה מהלכת בצד צפון, אי אפשר לומר שמהלכת אחורי הכפה, שאין רקיע בצד צפון, ולכך אמר כשהיא מגיע* לקרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, והרקיע מפסיק בין החמה ובין הארץ. [ו]לרבי יהושע גם הרקיע בצפון, ואין צריך לומר שהחמה

נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, רק שהולכת אחורי הרקיע. ובודאי היא סובבת כאבן המשחזת* מן הארץ לתחתיה, מכל מקום על כל פנים סובבת ברוח צפונית. ולרבי אליעזר אין רקיע בצד צפון, ומפני כי החמה הולכת בצד צפון, לכך אמר שהיא נכפפת למעלה, כלומר שאין נחשב הליכתה בצד צפון, כיון שאין רקיע בצד צפון, רק נחשב כי החמה היא נכפפת למעלה מן הרקיע. כי אף שהחמה הולכת למטה מן הארץ, נחשב העיגול שהחמה סובב בו למעלה. וצד* צפון, כיון שאין רקיע בצד צפון, נחשב שהחמה סובב למעלה. וצד צפון נחשב למטה מן העיגול שהחמה סובב בו, עד למטה מן הארץ, עד הנקודה התחתונה למטה מן הארץ, זה נחשב צד צפון. כי העיגול שסובב בו החמה למטה מן הארץ, אין העיגול הזה למטה מן הארץ לגמרי, שהיא הנקודה התחתונה, זה אינו. אבל צד צפון נחשב למטה מן העיגול שהחמה סובב בו עד למטה מן הארץ לגמרי. והנה מה שאמרו שהחמה נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, אין הכונה רק שהעיגול שהחמה סובב למטה מן הארץ, אין זה נחשב שהולכת בצד צפון, רק צד צפון נחשב למטה מן העיגול עד הנקודה התחתונה, והעיגול שסובב בו החמה נחשב למעלה מצד צפון. וזה שאמר שהחמה נחשב שהיא הולכת למעלה מן הרקיע, כלומר הרקיע נחשב שהוא למעלה, ושם הולכת. ומה שאמרו שהולכת אחורי הכפה, אין זה נאמר כלל על הגלגל, כי אין דבר שייך לזה, רק נאמר על הרקיע, שהוא מבדיל בין המעלה והמטה. ועוד יתבאר בסמוך טעות זה.

ומה שסבר רבי אליעזר כי הרקיע דומה לאכסדרא שפרוץ בדופן רביעי, וזה כי לחסרון העלול אי אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי מבלי חסרון כלל, אבל העולם חסר נברא, כי אי* אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי, כי העלול אינו בשלימות. לכך אף הרקיע שהוא התחלת העולם, אשר הוא המבדיל בין עליונים לתחתונים, הוא חסר. וזה דעת רבי אליעזר, שצד צפון, שהוא מתיחס לשמאל, והשמאל הוא פחות וחסר מן הימין. וזהו חסרון העלול, שכל עלול אינו שלם לגמרי. ולפיכך סבר כי הרקיע אינו בשלימות, וזאת היא הפרצה. ולפיכך אמרו במדרש (פרקי דר"א פ"ג) רוח צפונית שלג וברד, וממנו גשמים יוצאים, ושם מדור המזיקים, שנאמר (ירמיה א, יד) "מצפון תפתח הרעה". הרי בארו כי אי אפשר שיהיה העולם בשלימות מפני חסרון העלול, ולכך יש פרצה בצד צפון, רוצה לומר שאין שם שלימות העולם. וזה שאמר שעולם דומה לאכסדרה, שאינו שלם רק בג' רוחות, וברוח אחד אינו שלם, ולפיכך שם מדור המזיקים, שהם בריות חסרות. וכמו שרמזו חכמים עליהם (ב"ר ז, ה) שקדש עליהם היום, ולא נגמרו, למי שיודע בסודי התורה. וכבר אמרנו לך הטעם למה דוקא רוח צפונית, מפני כי השמאל הוא חסר מן

הימין, וצד דרום נקרא ימין. אבל מערב שנקרא אחור, אף על גב שאינו במדריגת הפנים שהוא מזרח, מכל מקום אין חסרון בו. אבל צד שמאל חסר, כמו שידוע שהיא חסרה, ודבר זה ידוע. ודעת רבי יהושע שרוח צפונית אינו חסר, אף כי יש חסרון בעולם שהוא העלול, אין צריך לומר כי הוא חסר בענין זה עד שנחשב שצד צפון מן הרקיע פרוץ לגמרי, רק החסרון הוא מצד אחר, ואין בהתחלת העולם, שהוא הרקיע, חסרון.

ועוד אמרו בפרקי ר"א (פ"ג), כי רוח צפון בראו ולא גמרו, אמר מי שהוא אלוה, יבא ויגמור אותו, עד כאן. והדברים האלו נראים רחוקים וזרים, והם דברי חכמה עליונה. וביאור ענין זה, כי מה שלא גמרו - לחסרון העלול, וזה מורה על שהוא יתברך יחיד בעולם, ולפיכך אי אפשר שיהיה פעולתו - שהוא העלול אשר יבא ממנו - שלם בשלימות הגמור. כי אם היה דבר זה, שהיה שלם בלי חסרון, צריך שיהיו כאן שני אלקות, וכל אחד בא ממנו חציו, והיה פעולת כל אחד חסר, וכך ראוי ומחייב שיהיה העלול חסר. רק אם נאמר שנברא העולם מן שני עילות, וכל אחד פעולתו חסרה, כמשפט העלול שהוא חסר, ויושלם על ידי עילה אחרת, שהוא גם כן אלוה. ולפיכך אמר כי ברא רוח צפונית ולא גמרו, ואמר כי מי שהוא אלוה יבא ויגמור אותו. כלומר, כי בודאי אי אפשר שלא יהיה העולם נברא חסר, מצד כי העלול הוא חסר, ואם הוא שלם, אי אפשר רק שהוא משני אלקות, אשר כל אחד משלים פעולת השני, עד שהוא שלם. וכאשר העלול חסר ולא יושלם, מורה שהפועל הוא אחד. ודבר זה שנברא העולם חסר, מוכיח ומחייב שהוא יתברך אחד ואין זולתו, במה שהעולם - שהוא העלול - חסר ולא יושלם, אם כן אין עוד עילה להשלים העולם שהוא העלול. וזה אמרם שהקב"ה ברא העולם שלם מג' רוחות, ופרוץ מצד רביעית, וכל מי שהוא אלוה יגמור אותו. כי לחסרון העלול, שהוא חסר, יש חסרון בעולם. ואם יש בעולם עוד אלוה, למה לא נשלם חסרון העלול. והנה כל דבריהם חכמה והשכל. ואין אלו דברים רק כמו טפה מן הים. ואיש הסכל חושב על דברי חכמים שהם אומרים כי העולם פרוץ ברוח אחת, פרצה בגלגל. ואין זה רק לסכלות החושב, והוא יתן דופי שלו וסכלותו בחכמים.

משנה יב

עוד הביא לתת דופי בדברי חכמים, כאילו הם מאמינים כל זרות. בפרקי ר"א (ספ"ה); השמש רוכב במרכבה, ועולה מעוטר כחתן וכו'. וכן במדבר* רבה (במדב"ר יב, ד) אמרו; "מרכבו ארגמן" (שיה"ש ג, י), זה השמש שהוא נתון למעלה, ורוכב במרכבה, ומאיר לעולם, דתניא "והוא כחתן וכו'". והאיש הזה בא לתרץ כי המרכבה הזאת הם ד' תקופות השנה, ורצה לחבר דברי חכמים אל דברי האומות*. שקלה טיבותיה ושדיא אחזרא, כי

לא נאה ולא יאה לאיש כמוהו לפרש דברי חכמים, כי אין לו עסק בנסתרות. כי איך הדבר זה יסבול כי רוכב במרכבה הם ד' תקופות, כי מה רצו להעלים בדבר זה לדבר ברמז, כי מי לא ידע כי יש לשמש ד' תקופות. אבל הפירוש הוא, כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה (ח"א פ"ע), והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד. וכבר אמרנו למעלה פעמים הרבה כי החמה היא נבדלת מן כל הנמצאים התחתונים שהיא מושלת בעולם, ולפיכך היא רוכבת עליהם. וזהו עצמו מה שאמר השמש שהוא נתון למעלה, ורוכב במרכבה, יורה שהיא נתונה על כל התחתונים, ונבדלת מהם. ודבר זה הוא מהות השמש, שהיא נבדלת מן הנמצאים התחתונים, כמו שהארכנו בזה למעלה.

עוד מביא ראיה (אמרי בינה פי"א) ממה שאמרו (תענית י.) כי כל העולם ככסוי קדירה לגיהנם, ובשביל כך מוכח שהחכמים ז"ל יאמינו שהארץ היא שטוחה*, שהרי כסוי הקדירה שטוח. וכי יש סכלות כמו זה, כי לא אמרו חכמים כי כל העולם כמו כסוי קדירה, רק כי באו להגיד כי הגיהנם עודף על העולם מכל צדדין, הן מצד ד' צדדין, הן מצד המטה, כמו שעודף הקדירה על כסוי הקדירה, חוץ מן עליונו שאין הקדירה עודף עליו. וכך הגיהנם הוא עודף מכל רוח, חוץ מן עליונו, שאין הגיהנם מתעלה למעלה, שנקרא "שאול", ולא שייך בו עליון. ובשביל כך מדמה העולם ככסוי קדירה לגיהנם, ודבר זה מבואר. ובזה בארו עניין הגיהנם, והם סתרי החכמה, אך אין כאן מקומן של אלו דברים.

עוד לקח בידו אבני חפץ ואבני נזר, והשליך אותם מידו כאילו הם צרורות, כי הבין כל הדברים בלא חכמה ודעת. וזה כי מה שתרגם יונתן בן עוזיאל (בראשית א, ז) "ויעש אלקים את הרקיע [ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן]"; 'ועביד סומכיה דרקיע תלתא אצבעתא ביני סטרא שמיא למי אוקינוס, ואפריש בין מיא דלרע לרקיע ובין מיא דמלעילא לרקיע'. ומפני שהבין הרקיע הזה שהוא הגלגל, היה נפלא על המאמר הזה. ובדעתו השיב הוא אחור דברי יונתן בן עוזיאל, אשר בחכמתו כל עוף הפורח עליו נשרף (סוכה כח.). ובאמת אין ראוי להשיב על דבריו, ועליו נאמר כדאמרי אינשי; כי אחד מן בני אדם ירבה לשאול יותר ממה שמאה חכמים גדולים יכולים להשיב. ומכל מקום נשיב על דבריו, אחר שגלה פניו, ודרש בהגדה של דופי. וזה כי כבר אמרנו, כי אין הרקיע הוא הגלגל, רק התחלת עולם התחתונים, והוא מבדיל בין התחתונים לעליונים. והרי כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש

לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה. ולכך תרגם יונתן בן עוזיאל על* הרקיע שהוא כמו ג' אצבעות. שירצה בזה כי הרקיע הזה מבדיל, מתיחס אל אשר הוא למעלה מן הרקיע, ומתיחס גם כן אל אשר הוא למטה מן הרקיע, ויש בו דבר מיוחד לעצמו, כמשפט המבדיל, כמו שהתבאר. ולא באנו לבאר לך עיקר סוד מים עליונים ומים תחתונים והרקיע שהוא מבדיל ביניהם, כי אין זה מקומו, רק מה שאמר כי הרקיע זה הוא ג' אצבעות, הוא ענין חכמה במעשה בראשית. והרי גמרא היא בפרק אין דורשין (חגיגה טו.) צופה הייתי בין מים עליונים ולתחתונים, ואין בין מים עליונים לתחתונים רק ג' אצבעות. והרי הכתוב אומר (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים". ולא היה ראוי לדבר בזה כלל, רק להראות לכל איך לעג על דברים שהם דברים גדולים מאוד מאוד.

משנה יג

אמר על מה שאמרו ז"ל ירושלים באמצע העולם, כמו שאמרו ביומא בפרק הוציאו לו (נד:) עולם מאמצעיתו נברא, דכתיב (תהלים נ, ב) "מציון מכלל יופי". וכן יש בתנחומא* פרשת קדושים (אות י); כשם שהטבור הזה נתון באמצע האדם, כך ארץ ישראל נתון באמצע העולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנו נשתת עולם, עד כאן. והרבה האיש הזה להביא ראיה שאין ארץ ישראל טבור הארץ האמיתי כלל. וכתב על זה; לא יחסר האמת, ולא יחלש בהחלק עליו כל אנשי הארץ. ואחר שהרבה בראיות כי טבור הארץ אינו ירושלים, רפא השבר על נקלה, בתחבושת וברטיה אשר לא זרה ולא רככה בשמן חכמה ותבונה. וכך דרך האדם הזה, מרבה להביא ראיה וקושיות וסתירות כל אשר מצא מסופרי האומות* וזולתם, ואחר אשר סתר בחומת ברזל, יטיח לרפא השבר על נקלה ברוק תפל. ודבר זה גם כן יותר גרוע, כי האדם המשיב על אחד, הוא מניח תירוץ הקושיא לזולתו. אבל המשיב ומתרץ בדברי ריק ותפל, יותר גרוע, מראה כאילו אין תשובה זולת זה, שהוא דבר ריק ותפל.

ודע כי דבר הזה מה שאמרו חז"ל כי ירושלים באמצע העולם, הוא כמו שאר דברים אשר הבאנו למעלה, כי בני אדם מבינים הדברים האלו על מדידות השיעור הגשמי המוחש, ואין הדברים כך כלל. אבל מה שאמרו ארץ ישראל באמצע העולם, הוא עניין זה; שבודאי אמת נכון וקיים דבר זה, שאם היה ראוי שיהיה נקרא בשם 'אמצעי' דבר שהוא באמצע העולם ממש, היה בודאי ראוי שיהיה אמצעי העולם המקום אשר הוא תחת הנקודה שבשמים, ששם עיגול* חצי היום, העובר מקוטב לקוטב, חותך את העיגול משוה יום,

העובר מנקודת מזרח לנקודת מערב לשתי חלקים שוים, כי דבר זה הוא אמצעי העולם לפי מצב כדור השמים. אבל אין ראוי שיהיה אמצעי העולם דבר זה. אבל אמצעי העולם האמיתי הוא האמצעי, כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם; כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא (ב"ב כה:) "מן החדר תבא סופה" (איוב לז, ט), זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד. וכן אין ספק שהחלק אשר הוא אמצעי לפי מצב כדור (-הארץ-) [השמים] אינו ארץ ישראל*. אבל אמצעי העולם* אשר הוא אמצעי שוה בין הצדדין המחולקין, והוא אמצעי ביניהם, זהו ארץ ישראל, אשר הוא אמצעי בין הצדדין המחולקין, שאין זה כזה. וחלוף הצדדין נתלה במהות העולם. וראיה לזה שאמרו (תנחומא קדושים אות י) כי ארץ ישראל הוא באמצע העולם כמו הטבור שהוא באמצע האדם, כמו שדרשו על "שררך אגן הסהר" (שיה"ש ז, ג), זהו בית המקדש, שהוא באמצע העולם. וכאשר תמדוד בקו, אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית, רק כי הטבור באמצע בין חלק שנקרא חלק עליון, ובין חלק אשר הוא* חלק התחתון. ויש לכל חלק ענין מיוחד. ודבר זה נמשך לפי מהות האדם, לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם. והרי היא ארץ אשר "לא תחסר כל בה" (דברים ח, ט), אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי. ואין להקשות, למה לא יהיה האמצע אשר הוא אמצע לפי מצב* כדור השמים. כי אין זה קשיא, כי דבר זה אינו נחשב לכלום מה שהוא אמצעי בשעור הגשמי, ואין זה מעלה כלל. אבל הדבר שהוא אמצעי בין שני הצדדין המחולקים, זהו הדבר השוה, שאינו יוצא לשום קצה, רק הוא באמצע, וזהו חשיבות מעלה עליונה. ומטעם זה נקרא ארץ ישראל 'ארץ החיים', לפי שארץ הוא באמצע בין הקצוות. וכל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר, ואילו ארץ ישראל שאינו נוטה אל הקצה, הוא ארץ החיים. וכל זה שארץ ישראל הוא בין שני חלופי הצדדין, ואין צריך לומר שהוא אמצעי בקו המדה. ובשביל כך כל ההולך לארץ ישראל נקרא 'עולה', וזה מפני כי ארץ ישראל הוא באמצע, ואינו נוטה אל הקצה אשר יש בו ההעדר, ונקרא 'יורד', כמו שנקרא האבדון 'שאול', ויש בשאול ירידה. אבל ארץ ישראל שהוא ארץ החיים, לא נאמר בו רק עליה.

ועוד כי ראוי לגמרי להיות ארץ ישראל אמצעי. כי הארץ שהיא כדורית, האמצעי שהוא בכדור* אין לו מקום מיוחד כלל. ובכל מקום מן הכדור נופל שם האמצעי, כאשר אין לו מקום מיוחד, ולפיכך יש לשום אמצעי ושוה, ואינו נוטה אל הקצה, וזהו ארץ ישראל, הנה ארץ ישראל הוא אמצעי בעולם לגמרי. וכן אמרו (קידושין סט.) על ארץ ישראל שהוא גבוה מכל הארצות, מטעם זה שנקרא ארץ ישראל אמצעי. כי אי אפשר שתשים גובה הכדור רק דבר שהוא אמצעי בכדור, ולא מקום זולת זה. הגובה בכדור הוא אמצעי בין כל הצדדין, הארבע, שהם שפלים ממנו. וכבר שמנו המקום האמצעי הוא ארץ ישראל, ולא שאר מקום, אם כן ראוי להניח ארץ ישראל להיות הוא הגובה גם כן, ולפיכך מוכרח שארץ ישראל הוא הגובה מן הכדור. אף כי שהארץ היא כדורית, וכל דבר שהוא כדור תוכל לעשות האמצעי מ[אי]זה מקום שתרצה, מכל מקום אחר שאמרנו כי לפי חלופי הצדדין שהם מחולקים, אין אמצעי רק ארץ ישראל, שהוא אמצעי בעצמו, שהוא ארץ שיש בה המיצוע, ואינו יוצא מן השווי, לכך ראוי להניח ארץ ישראל באמצע העולם. ולא* נאמר זה על קו המדה כלל. ולא עלה על דעתם רק כי הארץ הקדושה לפי מעלתה יש לה המיצוע, ואינו נוטה אל שום קצה. ולפיכך יש להניח המקום האמצעי מן העולם - ארץ ישראל דוקא. כי הארץ הוא כמו כדור שוה לגמרי, כי ארץ ישראל הקדושה, מפני שהיא אמצעי בין שני חלופי הצדדין, והיא אמצעי בעצמה, יש להשים גם כן אותה האמצעי בכדור. אף כי בכדור בכל מקום אפשר לומר שהוא אמצעי, רק מפני שארץ ישראל היא אמצעי בעצמה כמו שאמרנו, ראוי היא להיות האמצעי בכדור גם כן. ומזה הטעם שייך בה עליה גם כן, כי כאשר הונח ארץ ישראל אמצעי בכדור, האמצעי בכדור הוא גבוה מהכל, ושייך בו עליה גם כן, מטעם אשר התבאר. ולכך תמצא (בראשית מו, ד) "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה", ומצרים בדרומו של ארץ ישראל (רש"י בראשית יג, א). וכתיב (ירמיה כג, ז) "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ צפון", הרי שבכל צד נאמר עליה לארץ ישראל. שהדברים ברורים מאוד, כי לפי מהות העולם ארץ ישראל באמצע, מטעם אשר אמרנו, ויש להניח בשביל זה כי גובה הכדור הוא ארץ ישראל. וכל אדם מבין במדע יודע* שהדברים האלו ברורים מאוד.

משנה יד

והנה האיש אשר זכרנו חפש בספרי הגוים והאומות, ובשביל כך בא לחלוק על דבריהם, וכתב בפרק* י"ב סתירה נראה בדבריהם, ברצותם להגיד לנו מי הכרית את היהודים באלכסנדריא. וסוף פיהו דברי הוללות, כתב וזה לשונו; בשגם נרצה להודות שקצת דברים באו לאזני חכמים באזני שבוש, וככה ספרו לנו, אין נגרע מכבודם [דבר], עד כאן

לשונו. וכל דבריו מהא דאיתא במסכת סוכה בפרק החליל (נא:), דאמר שם; מי שלא ראה בכבוד של אלכסנדריא, לא ראה בכבוד ישראל וכו', וכולם קטלינהו אלכסנדרוס מוקדן. וביר‏ושלמי (סוכה פ"ה ה"א) איתא הך מעשה בפירוש, וקאמר שם ארכינוס* הרגם. וכן במדרש איכה רבתי ושאר מדרשים, ובשביל כך כתב כו'. הרי הוא מגרה יצר הרע בעצמו, כי מה לו להוציא מלבו דברים לרז"ל איזה דברים בשבוש, ובודאי השבוש הוא אתו. ואם נכסף נפשו לקושיתו, שקשה לו הגרסא הא דגרסינן (סוכה נא:) 'אלכסנדרוס מוקדן', הלא רז"ל בעלי תוספות, ושאר מפרשים, כאשר נראה סתירה בגירסא, היו אומרים ד'הכי גרסינן'. כי דבר זה ברור כי מה שהאחד גורס יבא לו שבוש בגרסתו, ולפיכך היו מוחקין הגרסא, ומכל שכן בחלוף שם, אחר שהוא רגיל הרבה מאוד. וכך היה לו לומר, ולא להיות כסיל מוציא דבה (עפ"י משלי י, יח), כמו שעשה בכל דבריו. שאין ספק כי על דברי פלסתר שלו כל מאורות השמים נלקו, כי הוא רוצה להחשיך בשבושיו כל מאורות שנתן השם יתברך בעולם. וכבר אמרנו כי על דבריו אין לתת לב, שלא נמצא בכל דבריו רק רבוי דברים, כמו כל אדם מרבה דברים. ולא תמצא שום פירוש אשר ראוי לחכם בר שכל ודעת, כי אם סכלות ורבוי דברים. אשר כבר אמרנו כי זהו דרך הכסילים, שהאחד שואל יותר ממה שישיבו אלף חכמים. ולהביא ספרי האומות, וכיוצא בזה. רק על היום שיצאו שבושיו לאור יחשיך היום ההוא, לא תופיע עליו נהורא, יום שיצאו דבריו בדפוס. אבל בודאי חוץ מזה שהיה יכול לומר ד'כך וכך גרסינן', הוא מקשה עצמו לדעת, ומגרה יצר הרע בעצמו, וכך רובי תורתו זר נחשבו, כי רוב בניינו על סופרי אומות*, ולהם יתן יד ושם.

ובודאי נוכל לומר כי הגרסא נכונה (סוכה נא:), כי אלכסנדרוס מוקדון החריבן, שנענשו. ומה שאמר בפרק ה'* דגיטין (נז:) על (-לא הוסיפו-) "הקול קול יעקב והידים ידי עשו" (בראשית כז, כב), זה אדרינוס הקיסר* שהרג באלכסנדריא כפלים כיוצאי מצרים. כבר פרשוה תוספות שם (ד"ה זה) שמא פעמיים נחרבו, אחד בימי אלכסנדרוס מוקדן, ואחד בימי אדריינוס הקיסר. והא דלא חשיב בירושלמי גם כן, מפני כי אלכסנדר הוא שהתחיל לבטל כבודם וגדולתם, ולא חזרו לכבודם הראשון, עד אדריינוס שהרגם לגמרי. רק במסכת סוכה שם הזכיר אלכסנדר, שהוא התחיל לבטל כבודם הגדול. ומה שאמרו בירושלמי טרכינוס* הרגם, ואילו בפרק ה' דגיטין (נז:) אמרו 'זה אדרינוס קיסר שהרג כו". יש לומר כי אדרינוס הוא המלך ששלח עליהם טרכינוס למלחמה, ואליו נחשב הכל. ובירושלמי (סוכה פ"ה ה"א) לא זכר רק בעל המעשה, הוא טרכינוס, שהיה הורג

בהם, וקאמר בירושלמי טרכינוס הוא שהרג באלכסנדריא. וכן נמצא בכמה מדרשים זולת זה כי הריגת אלכסנדריא הוא על ידי טרכינוס.

ועוד הקשה, דבגמרא (גיטין נז:) קאמר 'זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר וכו', ובירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) ובשאר מדרשים מוכח שאדריינוס קיסר הרג ביתר, ולא אספסיינוס קיסר. ובזה יש לתרץ גם כן, כי בירושלמי זכר בעל המעשה, והוא היה אדריינוס קיסר. ולפיכך לא קשיא, כי לא לעולם* הקיסר בעצמו יצא למלחמה, וכדאמרינן (גיטין נו.) 'שדר עלייהו לנירון קיסר', 'שדר לאספסיינוס קיסר'*, (גיטין נו:) 'שדר עלייהו לטיטוס'. והסברא נותן כך כיון שאמר 'זה אדריינוס קיסר שהרג', שאינו רק בעל המעשה שהרג. ולא תתמה מה שאמר 'אדרינוס קיסר', כיון שהוא אינו קיסר. וזה לא קשיא, כי הוא פלגא דקיסר, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צח:) גבי "ועבדי דוד נשיא להם" (יחזקאל לז, כה), דקאמר שם כמו קיסר ופלגא דקיסר. דהכי נמי צריך לומר, דקאמר (גיטין נו.) 'שדר עלייהו לנירון קיסר* וכו", ואי אפשר לומר דמלך כלל, דהא נירון אנייר. ואי אפשר לומר שהיה הוא קיסר בתחלה, דהא קאמר 'שדר עלייהו לנירון קיסר', וכן (שם) 'שדר עלייהו לאספסינוס קיסר', משמע בשעה דשדר עלייהו היה קיסר. וזה אינו, שאחר כך נמנו עלייהו לקיסר, ולא הוי ליה לומר 'שדר עלייהו לאספסינוס קיסר'. אלא כל הני לאו קיסר גמור, רק פלגא דקיסר, לכך נקרא בשם "קיסר". והשתא לא קשיא מידי.

אמנם אף כי נראה ברור שאין קשיא כלל, אני אומר כי אין דברי חכמים ספר דברי הימים, שכותבים הסופרים המעשים שהיו. שאילו היו באים לדבר מי הוא שהרג בביתר, ומה שאירע (-לטריינוס-) [לאדריינוס], היה קשה. אבל לא באו חכמים לספר מזה, רק מה שהגיע לישראל ולארץ הקדושה, שהחריבו מלכים אותה, ודרשו זה הכתוב (בראשית כז, כב) על "הקול קול יעקב והידים ידי עשו". ואין דעת חכמים נוחה מזה שיהא שתי חורבנות, כי פעם אחד נגזר עליהם החורבן, ולא שני פעמים. כי ביתר, אף כי נמשך מלכותם איזה שנים אחר החורבן, מכל מקום חורבן אחד הוא, ואינם שני דברים מחולקים. ובודאי אילו לא נחרב ירושלים, לא נחרב ביתר, והכל נמשך אחר חורבן ירושלים. ודבר זה מבואר, שתמצא בפרק הנזקין (גיטין נה:) מספר חורבן טור מלכא וביתר עם חורבן ירושלים, כאילו היה הכל מעשה אחד. ואין ראוי לומר שהיו שנים, לכך תולה חורבן ביתר באספסינוס. וזה חכמה גדולה לעשות חורבן הבית וביתר חורבן אחד ממש. כלל הדבר, כי זה האיש דמה בדעתו חס ושלום להחליף האמת בשקר, וכל אדם בעל דת ומבין, ידע כי דברים אלו נאמנים.

משנה טו

בפרק ט"ו (באמרי בינה) התחיל לדרוש בהגדות של דופי, שנמצא לרז"ל בירושלמי (שבת פט"ז ה"א); הדא אגדתא, הכותבה אין לו חלק, הדורשה מתחרך, והשומע אינו מקבל שכר. אמר רבי יהושע בן לוי, מן יומא לא אסתכלית באגדתא, וחד* זמנא אשכחית כתוב; קע"ה פרשיות בתורה - כנגד שנותיו של אברהם. קמ"ז* מזמורים [שכתוב בתהלים] - כנגד שנותיו של יעקב, (תהלים כב, ד) "יושב תהלות ישראל". קכ"ג פעמים עונין הללויה - כנגד שנותיו של אהרן קדוש ה' וכו'. ובהפך זה פרק הפרה (ב"ק נה.), רבי תנחום היה רגיל אצל רבי יהושע בן לוי באגדה. ובמדרש רבות רב שימי הוי שכיח קמיה דרבי שמעון בן פזי בשמעתא, וקמיה דרבי יהושע בן לוי באגדה. ובמדרש תהילים (מזמור כח) "כי לא יבינו אל פעולת ה'" (תהלים כח, ה), אמר רבי יהושע בן לוי, זוכה לבנים בעלי חכמה בעלי אגדה. הרי הסתירה מבוארת. ובסוף כתב; ואמנה* אשר יוציא אותנו מן המצור, יהיה הגאון האמיתי רב שרירא ז"ל וגם בנו ההולך בדרכיו. כי רב שרירא גאון במגילת סתרים על דבר האגדות כתב, וזה לשונו; הני מילי דנפקא מפסוקא, ומקרי 'מדרש' ו'אגדה', אומדנא נינהו, עד כאן. ודבר זה מה שנמצא בשם רב שרירא 'הני מילי דנפקא מפסוקי כו", עשה עטרה לראשו. ועל כל דבר ודבר מדבריו, אשר הם אסורים להביט אליהם, כל שכן שישא האדם אותם על שפתיו, הביא דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה. וכתב וזה לשונו; ולפי זה נראה שהאגדות יש מהן דומה בצד מה אל המלאכים הנבראים מנהר דינור, שדברו ז"ל בכמה דוכתין, שאחרי אמרם שירתם יצאו ולא שבו למו, כי קצת מהן אחר הגיע הדרשן על ידם לתכליתו הנרצה כאמור, לא יזכרו ולא יפקדו להביא מהן [ראיה] על המעשים שנהיה, ואמיתת דברים הם רחוקים מן השכל, עד כאן. עוד כתוב* אחר זה, וזה לשונו; וכמו כן אצל אמרינו בדברי רב שרירא, שהגדות הם אומדנא, וכדברי הרמב"ם ז"ל שיחס להם תמיד המשל, תוכל עוד לשפוט בקצתן שהם המצאה גרידה וכו'. הנה האיש הזה בסכלותו נתן לדברי חכמים כמה דמיונים לפתות ההמונים, כאשר תראה שיאמר שהם המצאה ותחבולה* לפתות ההמון, וכל אלה הם דברי לעג בלבד, ודינו ידוע.

ועתה צא ולמד בפרק הספינה (ב"ב עה.), יתיב רבי יוחנן וקדריש עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות, שהם שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשר ברום עשרים, ומעמידם בשערי ירושלים. לגלג עליו אותו תלמיד, השתא כביעתא לא אשכחינן, כולה האי אשכחינן. לימים הפליגה ספינתו בים, חזי מלאכי שרת דמנסרי אבנים טובות ומרגליות, שהם שלשים על שלשים, חקוק עשר* ברום עשרים. אמר, הני למאן. אמרו,

עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים. אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, דרוש, ולך נאה לדרוש, כאשר אמרת כן ראיתי. אמר ליה, ריקה, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי חכמים אתה. נתן עיניו בו, ונעשה* גל של* עצמות, עד כאן. וכמה גלים וגלי גלים היו נעשים בעצמות האיש הזה, על כל דבר ודבר שאינו מאמין. כאשר יראה האדם בדבריו, שכל דבר אשר הוא קצת זר בעיניו, הוא אומר שהוא המצאה, וכיוצא בו.

אמנם אשר רצה לתלות באלנא רברבא קדישא, שנמצא בשם רב שרירא גאון, הנה לא הבין דברי הגאון. שאם היה כוונת רב שרירא כמו שהבין, כי דברי אגדה אינם ברורים, רק הם לפי המחשבה, למה היה לו לומר 'הני מילי דנפקא מגו פסוקא', וכי לא נמצא אגדות רק אותם שיוצאים מן הכתובים, ולמה לא כלל כל אגדה לומר אומדנא הוא. ולכך לא הבין את דבריו. כי הגאון ז"ל בא לומר, שאל יאמר כי כאשר דרשו דבר מן המקרא, והם באמת רחוקים מן לשון המקרא, ועל זה אמר כי הם אומדנא, רוצה לומר הסברא מחייב זה, רק שסמכו הענין על הכתוב. ואם לא היה הדעת והסברא מחייב אותם, לא היו דורשים אותם מן המקרא. וזהו לשון 'אומדנא נינהו', ופשוט הוא. וגם לא מר בריה דרבינא חתם על הא מלתא, שיעשה האיש הזה דבר זה ראש ותכלית לדבריו לתלות באילן גדול בחבלי שוא.

וכן הראיה שהביא מהא דאמר (ירושלמי שבת פט"ז ה"א) 'הכותבה אין לו חלק', חס ושלום שיאמר דבר כזה על האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם, למי שידע להבין. אבל דבר זה, כי היו רגילים לכתוב אגדות, כי כל הלכות היו רגילים ושכיחים בהם על פה, אבל אגדות לא היו רגילים בה על פה, והיו צריכים לכתוב. ולפיכך תמצא גמרא בכמה דוכתי; (ברכות כג.) גבי רבי יוחנן, כד הוי עייל לבית הכסא, הוי נקט ספר אגדתא והוי יהיב ליה. ועוד (ב"מ קטז.), הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשוים להשאיל ולהשכיר. ועוד (גטין ס.) רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא. ולא תמצא 'ספר הלכות', וזה מפני כי היו רגילים בעל פה בהלכה, ולא היו צריכים לכתוב*. אבל אגדה היו כותבים, מפני שלא היו בקיאים בה על פה. ועל זה אמרו שם (ירושלמי שבת פט"ז ה"א) 'הכותבה אין לו חלק', מפני שאסור לעשות ספר חוץ מן כ"ד ספרים, ולפיכך 'אין לו חלק', כלומר שאין לו חלק לעולם הבא, דהוי כאילו מוסיף תורה, כך היה בימיהם. ועתה משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך", לכך כותבין תורה שבעל פה (גיטין ס.). וכן 'הדורשה מתחרך', היינו שדורשה מתוך הספר. וכן 'השומע אינו מקבל שכר', מפני שבאה הדרשה על ידי דבר שאסור לעשות, ולפיכך אינו מקבל שכר. והרי הדבר מבואר בירושלמי בפרק כל כתבי (שבת פט"ז ה"א), דאייתי

ליה אהא מלתא דאין כותבין תורה שבעל פה. והנה גברא דלא ידע להבין סוגיא דגמרא ופשט המאמר, יקשה על דברי חכמים, עד שכתב בסוף דבריו, וזה לשונו; 'ואשר יוציאנו מן המצר הזה יהיה הגאון רב שרירא, כתב וזה לשונו; הני מילי דנפקא מפסוקא וכו". הראה שלכך סבירא ליה לרבי יהושע בן לוי* דאין ללמוד האגדות, משום דאין בהם דבר רק אומדנא. ולא הבין לא דברי ירושלמי, ולא דברי רב שרירא, אם כתב רב שרירא גאון הדברים האלו.

ומה שכתב הרבינו נסים גאון בסוף ברכות על מעשה דאובא טמיא (ברכות נט.); הא מלתא אגדתא היא, ובכל דדמיא ליה אמרו רבנן אין סומכין על דברי אגדה', עד כאן. לא כמו שהבין האיש הזה שכתב, וזה לשונו; כל אחת ואחת נאמרה כפי הצורך, למשוך לב העם לטעם זה או לטעם זה, ובעל הדבר עצמו לא קבע מסמרות, אבל בדברי ירושלמי הנזכר 'מתחרך', עד כאן. כל אדם בעל דת, כאשר ישמע דברים אלו, אשר הרים איש זה בדת תורת משה ובחכמים, כאילו לא היה דברי אגדה רק דברי תחבולה, ולמשוך* לב בני אדם בעבותות שקר, על זה יקרע לבבו, ודברים כאילו יהיו נתנים בדפוס. ודברי הרבינו נסים גאון, חס ושלום שיהיה כונתו כך. רק שרוצה לומר שאין לסמוך על דברי אגדה לפרש האגדה כפשוטה, ויאמר שיש כך וכך לפני הקב"ה, כמו שנזכר במעשה דאובא טמיא, כי דבר חכמה יש כאן. והרי פירשנו למעלה הדברים באר היטב, כאשר תעיין בהם. ולפיכך אין לסמוך על פשט דברי אגדה. וזהו בעצמו מה שאמרו אין משיבין באגדה, כי אפשר האומר אותה אמרו על דרך נעלם, ולפיכך אין משיבין ואין מקשין באגדה לפשוטה. כך יראה מדברי קצת מפרשים שזהו טעם שאין סומכין על דברי אגדה, ואין מקשין ואין משיבין באגדה. מפני כי כאשר ישיב או מקשה על האגדה, הוא סותר האגדה ההוא, ואפשר כי הדבר אין קשיא, ולמבין אפשר לתרץ, ולא נסת[ו]ר האגדה ונבטל אותה. בשלמא בדבר הלכה ודין, הרי אין ראוי לפסוק דין אלא אם כן אין עליו שום סתירה, ואם יש עליו סתירה, אין ראוי לעשות מעשה עליו, ולפיכך יש להקשות. אבל דבר כזה, שאין דין יוצא מזה, לא איסור ולא היתר, אין להקשות ולסתור* המאמר, כי אולי לא ימצא תירוץ, ויסתור המאמר עד שיהיה בטל, ומסתמא אינו קשיא, כי לא טעה בעל המאמר.

ובשביל כך אמרו גם כן (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח) אין למדין הלכה* מתוך האגדה, כי לא נתברר על ידי קושיות ותשובות, שאז היה ראוי ללמוד הלכה מתוך האגדה, אבל כיון שלא נתברר בבירור, אין למדין הלכה מתוך אגדה. וזה שאמרו בענין העקידה (ב"ר נו, ו), מנין לשחיטה וכו', ואמר שם אי מן אולפן אמר לך, לית הוא הדר ביה. ואין מן אגדה

אמר לך, הדר הוא בזה. פירוש, אי אמר לך ללמוד דין שחיטה מקרא, בודאי נתברר דין זה על ידי קושיות ותרוצים, והוא מזוקק שבעתיים, לכך אינו חוזר בו. אבל אם אמר דברי אגדה בלבד, ומתוך שלא נתברר בזיקוק על ידי קושיות ותרוצים, לפעמים הוא חוזר. ומפני שלענין ההלכה צריך שיתברר על ידי קושיות ותרוצים, לכך אין למידין הלכה מתוך אגדה. וכן בשביל טעם זה אמרו אין למדין הלכה מפי משנה. הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה.

אמנם מה שאמרו אין למידין הלכה מתוך דברי אגדה, ואין משיבין באגדה*, הוא עוד דבר חכמה, כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור. אבל דבר שאינו הלכה למעשה, כמו דברי אגדה, דבר זה אף שאינו לגמרי כך, רק בצד מה בלבד. והנה התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד. לכך אמר שאין מקשין ושואלין בדברי אגדה, ואין למדין הלכה מדברי אגדה. וזהו פירוש האמיתי, אין ספק בו. אבל שלא יהיו האגדות דברי תורה כמו שאר תורה שנאמרה מסיני, האומר כך אין לו חלק בעולם הבא. וזה מוכח מכל אשר הביא הוא לראיה, שעל ידי האגדות מכיר בוראו*, שהם דברי חכמה אלקית למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו, אבל דברי חכמים הם השגה עמוקה מאוד מאוד.

ואל תתמה אם האגדות הם השגה עמוקית, למה אמרו (חגיגה יד.) מה לך אצל אגדות וכו', למה לא נקדים למודיהם יותר על דברי הלכות. שאין הדבר הזה קשיא, שלעולם ההלכה מעולה מכל, וזה כי ההלכה שלימות* המעשה, כמו שאמרנו. ולא כך האגדה, שאינה מביאה לידי מעשה, ותכלית התורה הוא המעשה. ולפיכך אמרו בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה) "ולא השליטו אלקים" (קהלת ו, ב), זה בעל אגדה לא אוסר ולא מתיר וכו'. כלומר שאין באגדה מעשה, אשר הוא תכלית התורה. אבל כל דברי אגדה חכמת התורה היא, שעל זה אמרו (ספרי דברים יא, כב) אם רצונך להכיר את יוצר הכל, עסוק באגדה, עד כאן. כי הם בודאי פותחין שער השמים, ופותחים* כל אוצר סתום וחתום. אך לאיש אשר אין לו מפתח, אוצר הכבוד בעיניו* רואה, וממנו לא יאכל. וזהו לסכלותו אשר לא ידע להבחין, וכל דבריו אשר אמר אינו רק להג ולעג. אבל בזה נחה ושקטה רוחי ודעתי נתקררה, כי לא יהיה אדם אשר הוא בעל דת תורת משה, אשר ישתה מימיו הרעים המאררים האלו, אשר נתן האיש הזה לבני אדם. כי כל אדם המשיג האמת מן

השקר, יראה כי ברוב דבריו טעה, וכל דבריו אינו רק סכלות, מה שאין אדם ראוי לטעות, מורה זה על חסרונו וסכלותו בחכמה.

משנה טז

עוד עבר עליו רוח עועים בפרק יז (באמרי בינה), וזה לשונו; מן המאמרים שתתבונן, היותם לא מקבלה קדומה, ולא שהם מוכרחים מן הכתוב וכו', עד בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין סט:); דורות הראשונים היו מולידים בני ח' שנים. הלא היה כוונתם לומר שכח הראשונים היה רב, וטבעם חזק מטבעינו. והרי זה המעשה לסתור, וקשת רמיה נהפכת, כי מספורי התורה כבר התבאר שהממהר להוליד, ממהר למות, וכן האריך שם. הן הן דבריו, אשר בכלם כאשר תהפוך בהם, הם ראש ולענה, גם קוצים וצנינים לדת תורת משה ולדברי חכמים. והוא ירצה להאכיל לאחרים את הראש ולענה על ידי מתיקת הלשון, והקוצים והצנינים עם* תערובות דברים, עד כי יבאו ביד הקורא ונקבה בכפו (ישעיה לו, ו), ובאו בקרבו לצבות בטן ולנפיל ירך (במדבר ה, כב), עד לא יוכל קום (איכה א, יד). וכל אשר לא ירצה האדם הזה להאמין שהיו הדורות הראשונים מולידים בני ח', מה שאמר כי בתורה מצאנו אשר היו חייהם ארוכים, לא היו מתחילין להוליד עד זמן רב. והלא התשובה על דבר* זה, כי כאשר נברא העולם, והיה אדם הראשון יציר כפו של השם יתברך, בודאי ראוי שיהיה חייו* ארוכים ביותר. וכן כל הדורות הקרובים אליו, עד המבול. וכפי חייהם שהיו ארוכים, כך היה תולדותם. כי התולדות בשביל להעמיד העולם, וכדכתיב (קהלת א, ד) "דור הולך ודור בא". ולכך לא היו מעמידים תולדות בילדותם, כי עדיין אין צריך לקיום העולם, והיו מעמידים תולדות כפי ערך חייהם, עד המבול. ולא היה סדר וקצב כלל לדבר הזה, דהיינו לאריכות ימיהם. כי אחר המבול לא היו שייכים הדורות אל אדם הראשון, שהוא יציר כפו, ולכך לא היה כאן קצב כלל. וכן לא היה קצב לתולדות, לפעמים ממהרים, ולפעמים לא היו ממהרים. עד שהיה קצב האדם שבעים שנה, ואז היה גם כן קצב לתולדות, דהיינו מי"ב שנה, כי אז היה הכל נוהג בשעור ובסדר כאשר נתן השם יתברך.

ומה שהקשה רבינו ישעיה על הגמרא אהא דאמרינן (סנהדרין סט:) דבת שבע היתה מולידה בת שבע, ובצלאל בן ח', כתב וזה לשונו; קשיא לי, ממאי דאמרינן לקמן 'וכי עבד בצלאל את המשכן, בר תליסר הוה, דכתיב (שמות לו, ד) "איש איש ממלאכתו"', אלמא אפילו בדורות הראשונים לא מקרי 'איש' בפחות מבן י"ג. ונראה לי, אף על גב דהולידו בני ח', לא מקרי 'איש' בפחות מי"ג, דמעשה* ניסים היה, ולא גמרי ממעשה ניסים. ומשום הכי אמר לא גמרינן מדורות הראשונים, דמהא דאשכחו דאולידו בני ח',

מעשה נסים היה, עד כאן לשונו. והאיש הזה הבין דברי הרב רבי ישעיה ז"ל כי דרך נס היה לגמרי, ובשביל זה הביא ראיה שבדרך הטבע אין אדם מוליד בפחות מי"ב. ולא הבין את דברי הרב, כמו שדרכו שלא להבין דבר. כי איך אפשר לפרש דברי הרב כך, שהרי רבי ישעיה בא לפרש הגמרא, והרי אמרו (סנהדרין סט:) 'דורות הראשונים היו מולידים בני שמונה', שמוכח כי בדורות הראשונים תליא, ולא בנס. ואם בנס תולה, השם יתברך עושה ניסים גם לאחרונים כמו לראשונים. רק מה שאמר הרב 'ודרך נס היה', רוצה לומר שאין זה למנהג העולם אשר נשאר מקוים לנצח, כמו דורות אחרונים אשר טבע שלהם טבע העולם כסדר וכשעור. וגם בדורות הראשונים היה חדוש דבר שהוא יוצא מן הסדר, כי היה זה בשביל כח שלהם שהיה יוצא מסדר העולם אשר היה נוהג, ולפיכך נקרא זה 'נס'. ואין מביאין מזה ראיה לאחרונים, שהנהגתם בדרך העולם. ולפיכך בן י"ג שנים* נקרא 'איש', שאין איש בפחות מי"ג, וזהו להנהגת סדר העולם אשר נוהג תמיד, ו'איש' לא נקרא רק שיהיה איש לפי מה שהיה ראוי אל הסדר שנוהג תמיד. אבל לענין להוליד תולדות, היו מולידים דורות ראשונים קודם י"ג. ומכל מקום הוא חדוש אף בדורות ראשונים, שאם לא היה חדוש, היה נקרא גם כן 'איש' אף בפחות מי"ג. אלא שעל כל פנים הוא חדוש אף בדורות הראשונים, כיון שלא נקרא 'איש'. גם יש לפרש דברי הרבינו ישעיה ז"ל, שאמר כי היה מעשה ניסים, ולא גמרי ממעשה ניסים, כלומר כי הראשונים היו מתברכים מן השם יתברך ביותר, וזה נקרא 'מעשה ניסים'. מכל מקום דורות הראשונים היו מולידים בני ח' כדאמר בגמרא, ולא כמו שהבין זה האיש כי היה מעשה ניסים לגמרי. ובפרק יוצא דופן (נדה מה.), מעשה ביוסטני בתו של אסוירוס, שבאה לפני רבי, אמרה; אשה בת כמה מתעברה, אמר לה בת י"ב ויום אחד. אמרה ליה אני נשאתי בשש, וילדתי בשבע. הקשה שם, וקטנה מי מתעברה, ומשני (יחזקאל כג, כ) "בשר חמורים בשרם". ורצו בזה, כי אף שנתן השם יתברך הסדר לעולם שאין תולדה קודם שהוא איש, היינו אותם שהם בכלל סדר בני אדם, אבל כמו אלו "אשר בשר חמורים בשרם", אין להם דבר זה בסדר גמור עד שאין יוצאים מזה. ואם כן כל שכן שאין צריך לומר שהיה זה דרך נס, כיון שמצאנו [כן] לכל הפחות באומות "אשר בשר חמורים בשרם". ולכך תמצא דבר זה אף בישראל בדורות הראשונים, שלא היה טבעיהם כמו דורות האלו לגמרי, וכחם יותר להזריע זרע. ואף כי לא אקרי 'איש' בפחות מי"ג, מוליד בפחות, והוא* חדוש. ומפני כי זה האיש דבר דברים שהם כגחלי אש, הוצרכנו לבאר שלא יהיה נכוה האדם בגחלת האיש הזה, כי דבריהם הם ברורים לכל מבין, ודי בזה.

משנה יז

עוד אסף מן המאמרים (פט"ז באמרי בינה) להראות איך חכמים דברו דברים זרים, והם כמו המצאה. והוא המאמר בפרק הנזקין (גיטין נו:), אצל טיטוס שנכנס יתוש ב[חוטמו ונקר ב]מוחו, ונקר בתוכו ז' שנים, והיו פוצעין את מוחו לאחר מיתתו. אמר רבי אליעזר בר יוסי, אני הייתי בין גדולי רומי, וכשמת פצעו את מוחו, ומצאו בו כצפור דרור משקל ב' סלעים. במתניתא תנא, כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין. אמר אביי נקטינן, פיו של נחושת, וצפרניו של ברזל, עד כאן. והקשה על זה, כי איך ידומה כל כך ריקות בין המוח והגלגולת, להכיל* גוזל בן שתי שנים, ושלא יכבד על המוח ויפחיתהו. ובחולין פרק ג' (נח.) כל בריה שאין לו עצם, אינו מתקיים י"ב חודש. ומאי 'פיו של נחושת וצפרניו של ברזל', כי איך יתילד במקום ההוא נחושת וברזל, עד כאן. ובסוף דבריו, וזה לשונו; וכן מעשה טיטוס אני יכול לומר ורשאי לומר, כי ספורו אינו רק המצאה, ואופן למוד הזה נוהג אצל תמימי דעת למסור בלב ההמון וכו', עד ובחכמה רבה יחקו ההמצאה שדמי* לרשע נכון לו, הוא טיטוס, אשר דמה לנו. הלא על כיוצא בזה יראה דמותר לשנות מפני השלום (יבמות סה:), שיוטל ביניינו לאבינו שבשמים. עד כאן תורף דברי האיש, אשר נתן פיו ולשונו לחטוא, כי יהיו דברי חכמים בשקר. ואילו היו דברים אלו יוצאים מאדם שאין נכנס עמנו בדת, ראוי להחריש, כי חילוף הדתות גורם הסתר האמת, ולראות הישר - מעוות*. אבל אשר נכנס עמנו בדת תורת משה, דבר זה ראוי להפליא ופלא להוציא מילין כאלו לצד קדישין עילאין*. וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו "דברי חכמים" (קהלת יב, יא), שהם דברים שכלים בלבד. ולא היו דברי חכמים רק מן מהות הענין, ואין להם עסק בדברים החמרים הנגלים. אמנם מה שהקשה האיש מן הטבע, דבריו אין מכריעין כלל כי אין מביאין ראיה מן הטבע למעשה ניסים, כי מעשה נס היה זה.

אבל האמת הוא* כך; כי מה שאמר כאן שנכנס היתוש בחוטמו, הענין הזה כי לכל בעל חי יש מהות מיוחד בפני עצמו, שבו הוא מה שהוא. ודבר זה נכנס בחוטמו, מהות היתוש, והיה פועל בו. כי היתוש הוא כח פועל, ודבר זה נכנס בחוטמו כח פועל, וזהו מהות היתוש. ומה שאמר (גיטין נו:) כאשר שמע קול הפטיש מן הנפח אשתוק. דבר זה ידוע, כי שנוי כמו זה שהיה במוחו, היה פועל עד שאינו שנוי עוד, וכאשר הוא מורגל, שוב לא יפעל עוד. וזה שאמר כיון דדש דש. ואמר כיון שמת פצעו* מוחו להכיר השנוי הנעשה במוחו, ואז אמדו* כי הכח אשר היה פועל הוא כח פועל כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרא. אף כי מתחילה היה כח קטון כאשר התחיל

לפעול, מכל מקום אחר כך נעשה כח גדול. ומה שאמר שהיה משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרא, דבר זה יתבאר בסמוך. ואביי אמר כי פיו היה נחושת וצפרניו ברזל, הכל הוא על מהות המיוחד שהיה לו. ובאור זה, כי היתוש מצד שני דברים היא פועלת* באחר; האחד, מצד שהיא מכה ומנקר, והפעל הזה על ידי הכאה, שהוא מנקר בו. וכל שהוא יותר קשה ויותר חזק, הוא פועל יותר. ופעל שני מצד החדות, הוא מחתך ופועל באחר, ופעל זה על ידי הצפרנים, שהם חדים, ובהם מחתך ומסרט. וכל שהוא יותר חד, יותר פועל. ואצל טיטוס נכנס כח פועל, הן מצד הקושי, הן מצד החדות. לכך אמר כי נכנס בו כח חזק לפעול בתכלית, עד שמהות הכח הקשה הזה מהות קושי של נחושת, שאין לך דבר יותר קשה כמו נחושת. וזה שאמר 'פיו היה נחושת', כי פעולת הקושי מתיחס לפה של עוף, שהוא קשה. ועוד היה לה החדות בתכלית, עד שהיה* מהות החדות שלו מהות חדות הברזל, וזהו 'וצפרניו היה של ברזל', רוצה לומר מהות החדות שלו היה מהות חדות הברזל, ודבר זה היה פועל בו בתכלית. ואל תאמר כי פירוש זה יוצא מן פשט דברי חכמים, שהפשט הוא על יתוש גמור חמרית, וכל הדברים כמשמען. כי דבר זה הוא מפעל הדמיון. אבל למי שיש בו דעת וחכמה, שיודע כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר. וכבר אמרנו לך, כי אין דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי. וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם* לגמרי, מבלי שום פירוש, רק דברי חכמה הן.

וכדי שתדע פירוש המאמר הזה עוד, שתדע שכלו הוא הלולים, ולא נאמר המאמר הזה בדרך המצאה רק חכמה גדולה ועמוקה, וכל דבור ודבור ממנו הוא סתרי חכמה. דע, כי טיטוס הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו, ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השם יתברך כמו זה הרשע. וזהו אף כי נבוכדנאצר הרשע החריב את בית אלקינו, אינו דומה לזה, כי מפני שהיו מורדים בו, היה מחריב (מ"ב כד, א), ולא היה עיקר דעתו להחריב את בית אלקינו. ולא היה אדם כמו טיטוס, שלא היה דעתו כי אם לשם יתברך ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם (גיטין נו:) שאמר "אי אלהימו צור חסיו בו" (דברים לב, לז), זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, כמו שמסופר עליו. והנה בדבר זה היה יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך בעצמו. ואולי ישיב אדם, שהרי נמצא בספר יוסיפון כי אדרבא, טיטוס היה מוחה בהם שלא לשרוף. אף כי נודה לדברי יוסיפון, הן חכמי אמת יודעים באמתת התורה, והם* היו יודעים שלא היו דברים אלו, רק להעמיד בית המקדש להיות בידו למלאות רצונו וחירופו וגידופו בו. והוא יתברך אשר ידע לבו,

נתן בית המקדש לשריפת אש, למען לא יתעולל בו הרשע בחרופו וגידופו, כאשר עשה, כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל השם יתברך, ואם לא כן, לא היה נעשה על ידו מעשה זה, שנשרף בית אלקינו, ודבר זה אין נעשה רק על ידי מי שמוכן לו. ולפיכך כל דבריו אשר נוטים שהיה רוצה שלא יהיה בית אלקינו נשרף, הכל עשה לחלל כבוד המקדש בתועבותיו. ולפיכך ראוי שיבא עליו כפי מה שהוא מתנגד אל השם יתברך בפרט. ולא היה ראוי לו טביעת המים, כמו שאמר שם (גיטין נו:), רק כי זה הרשע אמר כי מפני שאין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם, ולפיכך אין כחו יתברך על האדם רק במים. וזה שהיה אומר שיעלה ביבשה, כי כח האדם הוא בישוב. והיה סובר כי בישוב ששם כח האדם, לא יוכל לו השם יתברך. וכאשר אחד רוצה להתגבר על מי שהוא מתנגד לו, כמו שהיה טיטוס הרשע מתנגד אל השם יתברך, אשר לו הגבורה, אז מתגבר עליו אשר לו הכח לגמרי. כי אם אדם שפל מרד במלך, אינו בא עליו בכל חילו, שאם כן אף אם היה מתגבר על מתנגדו, היה אומר כי המורד הוא עצום גם כן, רק שהמלך מפני שהוא יותר עצום בחיל שלו נצחו. ולפיכך שולח עליו אחד מעבדיו וגובר עליו, וגבורה זאת שמתגבר עליו הוא בתכלית הגבורה, שהרי אחד מעבדיו הקטנים גבר עליו. ומפני כך שהיה טיטוס הרשע מחרף ומגדף, לא היה ראוי שיתגבר עליו רק דבר קטן, ולפיכך היתוש הוא דבר שראוי שיתגבר על המתנגד הזה.

וקאמר שהוא כצפור דרור משקל ב' סלעים, ולברייתא משקל ב' ליטרא (גיטין נו:). לא היה זה בחנם, שלפי דברי הכל היה בו שנים; או משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרות*. ולפי שניהם היה בו גם כן שלימות; או כמו צפור דרור שלימה, או כגוזל בן יונה שהיא שלימה בשנתה. כי רוצה לומר שהיה מן השם יתברך המלחמה הזאת, ומפני זה היתה היתוש הזאת מוכנה למלחמה, שהיה לה כח שלם. כי מה שהוא כצפור* דרור או כגוזל בן שנה, זהו כח שלם, כי צפור דרור הוא דבר שלם וכן גוזל בן שנה שלם בשנתו. ומה שאמר משקל ב' סלעים או משקל ב' ליטרות, רוצה לומר שבכחה ההריגה, שכל הריגה הוא חלוק. ולפיכך אמר משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרא, שכל שניות הוא חלוק ופירוד. והנכנסים בפנימית החכמה, יודעין ענין זה, ומאיזה מדריגה נמצא בריה זאת, שיש לה כח חלוק והפרדה. כי היתוש הוא דבר קטון, וכל דבר קטון מחלק ומפריד ביותר. ולפיכך אמר שהיה דוקא יתוש, והיה בה משקל ב' סלעים או ב' ליטרא, ורוצה לומר שהיה בה כח חלוק וההפרדה*. וכל זה מפני שהשחית טיטוס בית אלקינו, והוא היה ראש המשחיתים, בא עליו השחתה והפרדה גמורה. ודבר זה בארנו בחבור הנצח, עיין שם. והכל נאמר על המהות כמו שהתבאר למעלה, כי כן ראוי לחכמים לדבר מן

איכות ומהות הדבר, ואין מדבר מן הגשמי, רק המהות המופשט מן הגשמי. והדברים האלו מובנים ליודעי חכמה. כלל הדבר, זה שרצו לומר, כי מפני שטיטוס השחית את בית אלקינו, שעל ידי הבית הזה היה חבור ישראל* לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד. והיה הוא משחית ומקצץ חבור זה, עד שהיה כאן פירוד וקיצוץ. לכך המכה שבאה עליו היה כח מקצץ ומפריד, כי בודאי פועל כזה הוא מקצץ. לכך אמר שהיה כח זה ביותר, כמו שאמר שהיו צפרניו של ברזל ופיו של נחושת כמו שמבואר למעלה. ואמר* כגוזל בן שנה משקל שני ליטראות, כלומר כח שלם מיוחד לקצץ. ומפני שהיה הרשע הזה מוכן אל הקיצוץ, ולכך כאשר מת צוה לקבץ* את קטמו, ולפזר אותו על שב ימי*, כמו שבארנו במקומו, ורוצה לומר כי כפי מעשה הרשע בחייו, כך גוזר* על עצמו שיהיה נעשה בו אחר מותו. וזה נקרא שציוה לעשות לו כך אחר מותו, אף כי לא ציוה זה בפירוש. לכך כד אסקוה בנגידא, אמר כי דינו ומשפטו כמו שפסק הוא על נפשו, כמו שבארנו במקומו, עיין שם, ואין להאריך כאן. ולא בארנו לך דברים אלו רק שהדברים מסודרים בתכלית החכמה, כי בא על טיטוס עונשו הראוי לו מן השם יתברך. והיה משחית את בית אלקינו, לכך בא עליו כמו שהוא ראוי לרשע כמותו. ומה שהביא ראיה מסופרי האומות, אין להשיב על זה, שאם כן היה צריך להשיב על כל מה שאמרו סופרי האומות. וכאשר האדם יעיין בדברים אלו, ימצא כל הדברים שנאמרו מפיהם* הם סודי התורה והחכמה. ואף אם היה הדבר הזה כמו שהעידו קצת מסופרי האומות, אף כי זה אומר בכה, וזה* אומר בכה, הלא לפי הפירוש אשר אמרנו למעלה אין קשיא כלל אפילו לדבריהם, כי כל הדברים נאמרו ואינם רק דברי חכמה, ולפיכך אף אם נאמרו שהרשע מת בחולי מה שמת לא יקשה לזה כלל. ואם היה בו חכמה היה עומד קצת על דבריהם, אך לא הבין דבר מה מדבריהם. ואין להאריך עוד בזה.

משנה יח

עוד בספר ימות עולם, התחיל לצאת מן הכלל ולחלוק על כל קבלתינו, על דברים המקובלים לכל חכמי ישראל בגמרא בבלית וירושלמית ושאר כל המדרשים, עד שהדבר הזה כאילו היה דבר מוחש כי בנין בית הראשון ת"י שנה, ובנין בית שני ת"ך שנה. והוא לקח עצמו לצד אחר מחמת סופרי אומות עולם, וקצת ראיות והוכחות מן הכתובים לפי שבוש דעתו, שהיה בית ראשון יותר מן ת"י שנה*. וכן בנין בית שני יותר מן ת"ך שנה. ואחר כך הוסיף לומר, כי אפשר כי שני מספר* היצירה מה שאנו מונין, והוא מפורסם אצל כל ישראל אשר הם על פני האדמה, ואמר זה החשבון אינו ודאי, כי אפשר להוסיף.

ועוד חלק על רבי יוסי בברייתא בפרק קמא דע"ז (ט.), בחשבון מלכות פרס ויון. ואילו רצה להכריח דבריו מסופרי אומות עולם כדרכו וכמנהגו, היה די לו. אבל רצה להביא ראיה לדבריו מן הכתובים, כאילו רבי יוסי וכל חכמי ישראל לא ידעו שבוש ראייתו. והנה צאו וראו הנהיה כמוהו. כי הדברים הראשונים שחשב על חכמי אמת שלא ידעו החכמה האנושית, היא חכמת התכונה, יש לו על זה התנצלות מה, לומר כי לא נמצא בדבריהם חכמה זאת מפורשת. אך עתה בא לחלוק עליהם במה שהם מפרשים הכתוב*, אשר התורה היא מסורה להם, ותורתם נקראת. וזה האיש בא לחלוק עליהם בזה. ובזה ניכר ענין האיש הזה, אשר כל חכמי אומות לא עלה על דעתם דבר זה לחלוק בפירוש הכתובים. ולכך לא באתי להשיב על דבריו. גם כל איש היודע והמבין דבר מה, הוא יכול לדעת ולהבין טעותו. ועם שקצת מפרשים גם כן הלכו בדרכיו, היו הם מפרשים הפשט לפי דעתם. אבל האיש הזה בא להרחיק דברי אמת ויושר, ופירש מדעתו מה שירצה. וכי לא תהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטילה שלו, וכל מה שהביא משיחת וספורי הסופרים שהם שיחה בלבד, ולא יגרע בזה כח חכמים. ואם הם רבים סופרים, הרי נראה שעל הרוב זה אמר בכה, וזה אמר בכה, ואינם על דרך אחד. וכן במספר שנות בית שני, הולך וסוער ומקשה עצמו לדעת, ולחפש פקפוקים מן הכתובים ולמנות חשבון אחר, והביא כמה מפרשים, שזה פירש בכה, ויהיה מספר השנים כך, וזה פירש כך, ויהיה מספר השנים יותר או פחות. וכל אחד מפרש הכתובים כמו שנראה אליו. ואילו היו הכל מסכימים על ענין אחד, היה לו התנצלות לומר שכך מוכרח לפרש. אבל הוא בעצמו מביא כמה חלופי פירושים*. וכי לא תהא חכמת חכמים עם קבלתם הנאמנה והאמיתית, כח להם לפרש בכתוב גם כן, כמו שעשו המפרשים האחרונים, ולמה סר מן האמת ומן הקבלה שלא לצורך. אין זה רק שמגרה יצר הרע בעצמו. וידוע כי מספר שני הבית, אי אפשר לדעת רק מפי הקבלה, וכל אשר מונה מספר שני הבית לפי מספר השנים שנמצא בכתוב, הוא טועה, ואי אפשר שיהיה. שהרי על פי הרוב יש כאן שנים מקוטעות, דקיימא לן בפרק קמא דראש השנה (ב:) מלך שעמד כ"ט באדר, מונין שנה אל המלך החדש, וגם שנה אל המלך שמת. וכן מלך שמת אחד בניסן, מונין שנה למלך שמת, גם שנה למלך שעמד. נמצא שנה אחת נחשבת שתי שנים לפי המלכים, וכדאיתא אהא מלתא בפרק קמא דמגילה (יא:), דחשיב ע' שנה לגלות בבל על פי שנות המלך, ונמצא מיותרים. ומתרץ, שנים מקוטעים היו. ואם כן טעות הוא לחשוב על פי שנות המלכים. אבל העיקר הוא קבלה, שכך מקובל לנו שכך וכך עמידת הבית, והיה מפורסם

דבר זה. ולפיכך כל דבריו הם שוא ותפל, ואינם כדאי להשיב עליהם, כי כל דברי חכמים הם על הקבלה האמיתית מצורפת ומזוקקת.

ואם נמצא לפעמים חילוף בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי, כמו הא מלתא, דבגמרא* בפרק קמא דיומא (ט.), אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (משלי י, כז) "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה", "יראת ה' תוסיף ימים" זה מקדש ראשון, שעמד ארבע מאות ועשר שנים, ולא שמשו בו רק י"ח כהנים גדולים. "ושנות רשעים תקצרנה", זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר מג' מאות כהנים גדולים. צא מ' שנה ששמש שמעון הצדיק, ושמונים ששמש יוחנן כהן גדול, ועשר ששמש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה אחת עשרה ששמש רבי אלעזר בן חרסום, צא וחשוב לא הוציא כל אחד שנתו, עד כאן. ובירושלמי ובספרי קאמר שבבית שני ששימשו בו פ'* כהנים גדולים. הרי תרצו התוספות קושיא זאת, שבירושלמי ובספרי לא מנה רק הכהנים שעמדו מפנחס, עד כאן לשונם. ואשר היה נראה אלי ברור, כי בגמרא דידן חשיב כל כהנים הגדולים ששימשו בו. הרי לפעמים אירע פסול בכהן, שמש אחר תחתיו, או שהיה חולה שלא היה יכול לעבוד. וחשיב ליה בגמרא דידן כל אשר שמשו בבית שני. ובמקדש ראשון שהיה זכותם גדול, לא אירע כל כך פסול בהם, ולכך לא היו רק י"ח כהנים גדולים. אבל במקדש שני, אין ספק שנמצא הרבה פעמים שאירע פסול בכהן שלא היה יכול לשמש, וכדאיתא בפרק קמא דיומא (יב:), מעשה ביוסף בן אלם בצפורי, שאירע בו פסול בכהן גדול, ומנהו תחתיו. ואמרו חכמים, ראשון חוזר לעבודתו וכו'. ובפרק הוציאו לו (יומא מז.), אמרו עליו על רבי ישמעאל בן* קמחית, פעם אחת ספר דברים עם ערבי אחד בשוק, ונתזה צנורא מפיו על בגדיו ונכנס ישבב אחיו ושמש תחתיו, וראתה אמן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד. ושוב אמרו (שם) על רבי ישמעאל בן קמחית, פעם אחת יצא וספר עם הגמון בשוק ונתזה צנורא מפיו על בגדיו, ונכנס יוסף אחיו ושמש תחתיו, וראתה אמן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד. ובודאי היה זה כמה פעמים. ולא שהביא גמרא דבר זה שהיה חדוש, רק בשביל הדבר שנאמר על זה (יומא יב:) שאמרו חכמים ראשון חוזר לעבודתו. ובמעשה השני (יומא מז.) שראתה אמן שני בניה כהנים גדולים ביום אחד, ומפרש שם באיזה זכות היו כל בניה כהנים גדולים, כדאיתא התם. ומה שאמר (יומא ט.) ולא הוציא אחד מהם שנתו, כלומר כאשר תחלק השנים של בית שני על מספר כהנים ששמשו בו, לא יגיע לכל אחד שנה, אף על גב שהיה כמה שהיו יותר משנה, מכל מקום כאשר תחלק השנים על מספר הכהנים, לא הוציא כל אחד שנתו.

ויש לך לדעת, כי מה שחשיב בירושלמי ובספרי פ'* כהנים גדולים, היה* זה ראוי שיהיו משמשים שם שמונים כהנים* גדולים. שהרי הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע* (יומא עא:), ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה. ושמונים*, ושמונה, הכל אחד, רק כי כל מדריגה ומדריגה עד השמינית כוללת עשר, והם שמונים. ובגמרא דידן שאמרו שלש מאות כהנים גדולים שמשו בו, גם כן זה מדריגה הגדולה של כהונה גדולה, ודבר זה ידוע לנבונים, ובארנו זה במקום אחר, ואין כאן מקומו, ולפיכך היו ג' מאות. ודרך הירושלמי ודרך בבלי הכל דרך אחד, ושניהם אמת. כי בירושלמי מונה אותם שהיו כהנים ממונים מפני שהיו קונים אותה* בדמים, ולא שייך זה רק באותם שנתמנו. וגמרא דידן לא אמרה* רק "שנות רשעים תקצרנה" אותם ששמשו בו, וחשיב כל אותן שהיו משמשין בו. ודבר זה הגון, וכל אחד יש לו סבה של חכמה עמוקה. וזה האיש בהגיע לזה המאמר, היה מכה ומרפא ברוק תפל, לומר שדברו חכמים דרך גוזמא. ואין זה גוזמא, רק דברי חכמה גדולה.

ועל שאר דברים בכלל אין צריך להשיב יותר, שאם באנו להשיב על כל דבר ודבר, יאריך* הספור שלא לצורך. כי זה האיש הוציא מפיו דברים נגד קדושים עליונים, ולא הבין פשט דבריהם, כמו שעשה בכמה מפרקיו. לכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים, אשר אסור לקרות בהם. וכל איש בעל דת תורת משה, ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בעל פה, יהא הספר הזה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו, לא ראיה שכלית, ולא ראיה חושית. ומתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה עליו השלום אשמור, שלא לענות אותו (משלי כו, ד). אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס, יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו, לקיים הפסוק השני (משלי כו, ה) "ענה וגו'", וכדמוקי ליה בגמרא בפרק במה מדליקין (שבת ל:). והוא יתברך יודע כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו דברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת, בראותי* דברי אלקים חיים חוצבים להבות, והאיש* הזה מתעתע בהם כאילו הם דברי ריק, אין בהם דברי מועיל. וראוי להפלא ופלא על איש אשר נכנס בבריתו של אברהם אבינו, ובכלל 'ישראל' יכונה, ידבר דברים כאלו. כי אף אם תמצא אשר לא מבני ישראל המה, בקצת דברים מילין לצד עילאין קדישין עליונים ימללו, הלא קנאת הדת תעשה זאת. אבל אדם שנכנס בדת ישראל שיוציא מלים כמו אלו מפיו, דבר זה לא היה כלל, ולא עלה על לב שיהיה נמצא כמו זה בבני ישראל, זרע אברהם, מאמינים בתורת משה בתורה שבכתב ובעל פה. והוא יתברך יציל זרע שארית ישראל, שלא ימצא בנו עוד פרץ נותן כבוד והוד לזרים, אמן סלה.

באר ז

משנה א

הבאר השביעי מים טהורים, זכים צרופים וברורים, מכל עירוב נבדלים ושמורים, מכל סיג ופסולת מוסרים, עומדים לדור דורים, צלולים ולא עכורים, יפים ללב ולעינים מאירים.

התלונה השביעית מה שהם מלינים על דברי חכמים, שהעבירו חוק ומשפט אשר* אינם חכמים, וכאילו היה זה להתגדל עצמם ולהנקם מהם. וכן מה שאמרו על אשר אינם מכלל דת ישראל, שהעבירו משפטם בדברים אשר יוצאים מן הדת והשכל. ודבר זה אין ראוי, כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו. ובזה הרבו התלונה מאוד, כי הָעַוְלָה והשקר ראוי לשנוא ולרחק. וגם בזה יצא כאור נוגה משפט צדקם, כי אין עָוְלָה בפיהם ותרמית בלשונם.

בפרק אלו עוברין (פסחים מט:), אמר רבי אלעזר*, עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו רבי, אמור מותר לשחטו*. אמר להן, זה טעון ברכה, וזה אינו טעון ברכה. ואמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור לאכול בשר. ואמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", אם על חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יהונתן, עם הארץ מותר לקרעו כדג. אמר רבי יצחק, ומגבו. אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי, מי יתן לי תלמיד חכם, ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, אמור ככלב. [אמר להם] זה נושך ושובר העצם, וזה נושך ואינו משבר העצם, עד כאן. וגם בזה אמרו שחסרו משפט שאר בני אדם אשר לא יחכמו, וכזה לא יעשה.

ויש לך לדעת כי דברי חכמים באמת* ובצדק. ואם* כי כבר הרב הגדול על כל גדולי* האחרונים, רב אלפס ז"ל, נתן טעם בדברים אלו, כמו שמבואר במקומו, עיין שם. אמנם יש לך לדעת, כי דבר זה יובן על אמיתתו, כאשר תדע כי אין הדברים האלו אמורים רק באותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם "אדם" בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם אונקלוס (שם) 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם

יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו (כתובות קיא:) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (דברים ל, כ), וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא (דברים ד, כד), אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם* לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל, ודבר זה יתבאר בסמוך. ואינו מדבר (פסחים מט:) רק מי שהוא שונא תלמידי חכמים, ומרחק* עצמו מהם, בזה מדבר, לא בענין אחר. ולכך מביא כאן 'אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם וכו", אדם כזה בודאי אינו מכלל הנבראים כלל. שכל הנבראים הבעלי חיים*, נבראו לצורך האדם, ובזה יש להם חבור אל האדם, שהוא שלימות הבריאה. אבל אדם* כמו זה, אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה, ומפני כך הוא גרע מהם. ולפיכך כל בעל חי טעון ברכה כאשר שוחטין אותו לצורך האדם, אם כן הבעל חי נברא לצורך האדם, ועל זה ראוי לברך. אבל עם הארץ אשר הוא שונא תלמיד חכם, אין לו חבור אל תלמיד חכם, שהוא הבריאה בשלימות, ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל.

ועוד יש לך לדעת אמיתת הפירוש הזה, מה שאמרו כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ. ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו. רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו (מגילה ו:) 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על* זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו*, אחר שהוא בכח על זה. ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא

כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי. ולא היה משפטו כמו שאר אדם, רק מפני שהיה בכח* להיות תלמיד חכם.

משנה ב

ורבי אלעזר אמר שעם הארץ אסור לאכול בשר (פסחים מט:). וטעם דבר זה תדע מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר. מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח, ונקרא (בראשית ט, כ) "איש האדמה", רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאלו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה "איש האדמה", ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות. ולפיכך עם הארץ שהוא חמרי, אסור לו לאכול בשר, במה* שאין ראוי לאכול בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי, ואין לדברים שהם בעלי חומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל. ודבר ברור אמת, אין ספק בפירוש הזה. וכבר אמרנו כי דבר זה לעם הארץ אשר אמרנו למעלה, כאשר* הוא שונא תלמידי חכמים, ואין לו צירוף כלל אל תלמידי חכמים.

ומה שאמר שאסור להתלוות עמו (פסחים מט:). פירוש, כי עם הארץ אינו דבק בחיים. כי מי שדבק בחיים, לא יבא ממנו מיתה. שאילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים. ומאחר שאינו מוכן אל חיי עצמו, כל שכן שאינו מוכן שיהיה חס על חיי אחרים, לכך אסור להתלוות עמו.

ומה שאמר רבי שמואל בר נחמני, עם הארץ מותר לקרעו כדג, ומגבו (פסחים מט:). ביאור זה, כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל, ואין לו אף משפט בהמה. שהרי הבהמה עומדת לשחיטה. ואף כי מותר לאבד הבהמה כמו שירצה, מכל מקום אין לו משפט המיתה רק מצד בחינה אחת, דהיינו מצד הסימנין, שהם קרובים אל המיתה, ולכך שחיטתה הוא בסימנין שלה. וזה יורה כי בודאי שחיטתה הוא מצד בחינה מיוחדת, וזה גורם מיתה והפסד אל הכל. אבל עם הארץ מותר לקרעו מגבו, כי הגב הוא עיקר היסוד והחוזק שלו, ואף מצד הגב ראוי אליו ההפסד, עד כי אין בו בחינה של מה לחיות*. וכל זה ללמוד אותנו שאין נחשב עצם עם הארץ לכלום. שאילו היה נחשב עצמו כלום, לא

היה ראוי לקרעו מגבו, לבטל עצמו. אף אם היה מותר לשחטו, ומגיע לו מיתה מצד מה, מכל מקום לא היה הבטול בדבר עצמו. אבל כיון שמותר לקרעו* כדג, ומגבו, אין זה רק בשביל כי שם ביטול והפסד עצמו, מפני שהגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל*, ומצד זה שייך אליו ביטול. הרי אין עצם עם הארץ נחשב כלל.

ורבי עקיבא אמר כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור כו' (פסחים מט:). וביאור זה, כי החמרי מתנגד לתלמיד חכם, עד כי מצד החמרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי. ולכך היה אומר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' לשבר העצם, והוא ביטול גמור מצד עצמו, ולא ישאר דבר. כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה. ואלו דברים הם אמיתיים, נאמנים בלי ספק. וברורנו לך כי כל דבריהם במשפט אמת, לא העבירו משפט הנמצאים, רק נתנו לכל אחד ואחד חקו ומשפט הראוי לו, לא נשאו פנים לשום בריה. רק כי קצרה שכל האדם לעמוד על דבריהם, ויתן החסרון בדבריהם. ואין הדבר כך כלל. ואי אפשר לבאר כל הדברים, רק בארנו לך מקצת, לבחינה ולעדות על כל דבריהם.

משנה ג

בפרק בתרא דכתובות (קיא:), אמר רבי אלעזר, עמי ארצות אינם חיים, שנאמר (ישעיה כו, יד) "מתים בל יחיו רפאים בל יקומו". דתניא, "מתים בל יחיו", יכול לכל, תלמוד לומר "רפאים בל יקומו", במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר, עד כאן. ודבר זה הוא לקצת בני אדם לקוץ מכאיב*, שלא יהיה תחיה כי אם לתלמידי חכמים, ויהיה כל שאר בני אדם לבטלה. ואומרים שגם בזה העבירו חוק מדריגת בני אדם, לא אותם שהם אינם מזרע יעקב בלבד, אבל כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו, והוא נמשל כבהמות נדמה. ואין* להשתומם ולהתפעל מזה, שהרי בעל המאמר בעצמו מפרש דבריו, דאמר* (כתובות קיא:) חזיה לרבי יוחנן דהוי מצטער, אמר ליה, רבי, מצאתי להם רפואה ממקום אחר, שנאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", וכי אפשר להדבק בשכינה, והרי כתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אכלה הוא", אלא שיהיה דבק בתלמידי חכמים, ומעלה עליו הכתוב כאילו דבק בשכינה, ועליו נאמר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". הרי שיש להם תיקון שהוא נקל מאוד. כי בודאי השם יתברך, אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה. ומפני כך אדם שאינו בעל תורה, והוא חסר ממנה, אי אפשר שיגיע אל ההצלחה האחרונה, רק שיהיה טפל אצל אותם שהם בעלי תורה. והנה דבר זה חסד גדול להם מן השם יתברך.

ועתה יתבארו* לך דברי חכמים, אשר כל איש שאין נוטה נפשו אל הנצוח, ויודה על דברי אמת, יודה בהם. דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם*, כי אם באבר אחד, אשר הוא יושב ראשונה במלכות (עפ"י אסתר א, יד), מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות. והנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי* אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים "ראש", שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים "עיני העם", וכדכתיב (במדבר טו, כד) "אם מעיני העדה נעשתה לשגגה", ודרשו ז"ל (שיהש"ר א, טו) "עיני העדה" אלו סנהדרין, שהם "עיני העדה". שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם (שם). ומזה הטעם נקראו גם כן החכמים המלמדים לעם* חכמה "לב העם", כמו שיקראו "עיני העדה" אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו, והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מכל מקום נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים. ומעתה יתבארו לך דברי חכמים מה שרצו בזה. שכמו שאין חיות לאברים רק אל הלב שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות. כך* עמי הארץ, אשר נפשם נוטה אל החומר העב והגס, והם* במדריגת שאר האברים, לכך אינם מקבלים החיות הוא התחיה. רק החכמים הם ראשונים לזה, במה* שהם רחוקים מן החומר, לכך ראוים לקבלת החיות, כמו הלב שהוא בפרט מצד עצמו ראוי לקבל החיות. וכאשר ראה רבי אלעזר לרבי יוחנן רבו שהוא מצטער על זה שלא יהיה ראוי לקבל החיות רק החכמים, אשר להם שכל העליון, הוא התורה, אמר לו, רבי, מצאתי להם רפואה ממקום אחר, שיהיו דביקים בתלמידי חכמים.

ביאור עניין זה כמו שאמרנו, כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי, וכמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי, ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות על ידי הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות על ידי האדם הפרטי, שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר

האברים. וכאשר נסתם (-השכל-) [השביל] המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות. וכן אותו האדם אשר נחשב במדריגת שאר אברים, אם נכרת ונבדל מן אותם שהם ראשונה לקבל החיות, אין לו חיות, ולכך הקיום שלו כאשר יתחבר אל מי שהוא אליו במדריגת הלב, ואז מקבלים החיות. ודברים אלו הם מושכלים, ואין בהם ספק.

וכאשר תחפש בדבריהם, לא תמצא כך כלל שיהיו נוטלים העולם מן אותם שהם עמי הארץ. הרי אף אשר* לא מבני ישראל המה* נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק (סנהדרין קה.). ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל. ובפרק קמא דע"ז (י:) שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין*. אמר ליה, והא כתיב (עובדיה א, יח) "לא יהיה שריד לבית עשו". בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, "לא יהיה שריד לבית עשו", יכול לכולם, תלמוד לומר "לבית עשו", בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל, רק הכל הולך אחר המעשה, ודבר זה מבואר.

משנה ד

ועוד אמרו שהעבירו חוק, ושינו את משפט בני אדם אשר לא מבני ישראל המה. כמו שאמרו (ב"ק לז:) "שור רעהו" (שמות כא, לה), ולא שור נכרי*. וזה נראה להם חמס וגזל ועושק משפט. וגם בזה נברר שלא העבירו חוק ומשפט משום בריה בעולם, רק הכל במשפט ובצדק. דע, כי בני אדם, על פי דת תורת משה המקובל ביד חכמים, נחלקים לג' חלקים; האחד, הם העם אשר בחר בו השם יתברך באבות ובזרעם אחריהם, ונתן להם תורה וחוק ומשפט על ידי משה עבדו.

חלק השני, שאר בני אדם שאינם בכלל ישראל השייכים בתורת משה, ומכל מקום אינם יוצאים מן הראוי להפוך הקערה על פיה לעבוד זולת השם יתברך, אשר הוא הכל. ואינם עובדים רק הסבה הראשונה, אשר אליו הכל. כי מה שאמרו בכל מקום גוי 'עובד עבודה זרה', הכוונה שהוא עובד זולתו יתברך. שבלשון אשר אמרו 'עבודה זרה', כללו כל אשר הוא זולתו יתברך נקרא 'עבודה זרה', שהכל זר אצל השם יתברך. ולכך אין לומר גוי 'עובד אלילים', משמע דוקא עובד פסילים, והם אלילים. אבל עובד לחמה ולמזלות, שאין זה אלילים, לא היה בכלל זה. ולכך אמרו 'עובד עבודה זרה', רוצה לומר כל דבר בעולם, אף חמה ולבנה ולמלאכים*, הכל הוא זר אצל השם יתברך. וכאשר קבל עליו לעבוד הסבה הראשונה, נקרא 'גר תושב', ודבר זה הוא נזכר בכמה מקומות בתורה, שאף

[ש]אין מקיים תורת משה, רק שאין עובד זולתו, נקרא 'גר תושב' בתורה. כתיב* (ויקרא כה, לה) "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", ופירש רש"י (שם) 'אף אם הוא גר או תושב. ואיזה גר תושב, כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות', עד כאן. ועוד בגמרא בפרק כל הבשר (חולין קיד:) "לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" (דברים יד, כא), אחד גוי ואחד גר, בין בנתינה בין במכירה. רבי יהודא אומר, גר בנתינה, לגוי במכירה. מאי טעמא דרבי יהודא, דאי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר, לכתוב 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (-או-) [ו]מכור לנכרי'. ורבי מאיר, ההוא להקדים נתינת גר למכירה דגוי. ורבי יהודא, ההוא לא אצטריך קרא, סברא הוא, זה אתה מצווה להחיותו, וזה אי אתה מצווה עליו להחיותו, עד כאן. ובפרק איזהו נשך [בבבא] מציעא* (עא.) גר ותושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות, עד כאן. ובפרק המקבל (ב"מ קיא.) גר תושב* יש בו משום (דברים כד, טו) "ביומו תתן שכרו", ואין בו משום (ויקרא יט, יג) "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר". ופירש רש"י (ב"מ שם) 'גר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואוכל נבילות וטריפות', עד כאן. הרי הכל אלו שיש להם חלק בפני עצמם*, מי שקבל עליו שלא לעבוד זולת* השם יתברך. כי אף אם אינם מקיימים המצות אשר נתן השם יתברך לישראל, רק שהוא אינו עובד זולתו* יתברך, הוא בכלל 'גר תושב'. רק שלא נקרא 'גר צדק' (קידושין כ.), שהוא מקיים כל מצות תורת משה, אבל 'גר תושב' נקרא, כמו שבארנו למעלה. וחלק* הזה יש בו דין מיוחד שמצווה עליו להחיותו, כמו שמבואר בפרק כל הבשר (חולין קיד:) דקאמר סברא הוא דקדים נתינה דגר למכירה דגוי, שמצווים* עליו להחיותו.

חלק השלישי מבני אדם הם העובדים עבודה זרה. פירוש, שהם עובדים זולת הסבה הראשונה, וחלק זה נקרא בשם 'גוי' סתם. כי הכתוב מלא מזה כי כל הגוים היו עובדים לאלהים אחרים, שלא היו פורשים עצמם מעבודת אלהי נכר, ועבדו זולתו. ועל זה נתקן 'עלינו לשבח שלא עשנו כגויי הארצות וכו", ופירשו המפרשים שיהושע תקן זה. ולפיכך אמר 'על כן נקוה לך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם וכו", שהיה מתפלל שתתבטל עבודה זרה מן העולם, כאשר היו כל האומות עובדים אלילים. נמצא כי בני אדם נחלקים לג' חלקים; האחד, שהוא חפץ בעבודת הסבה הראשונה, לקיים המצות כולם אשר נתן השם יתברך. החלק הב', אינו עושה המצות, מכל מקום אינו מחליף טוב ברע לעבוד אלהים זולתו, אשר ברא הכל. החלק הג', הם מחליפים*,

נותנים כבוד לפסילים וזרים. אמנם יש כת רביעית, שהם המינים ואפיקורסים*, ואין זכר לאלו בני אדם בכלל הנבראים, כמו שיתבאר.

וכאשר התבאר לך אלו ג' כתות, הנה תדע בכל מקום אשר הזכירו משפט הגוי ומעשהו, כאילו אמרו בפירוש החלק אשר אינו עובד הסבה הראשונה, רק הם לקחו לעצמם לעבוד מה שירצו, בחשבם כי זהו הצלחתם. ולפיכך מה שאמרו במשפטי הגוים (-בפר"ק-) [בפרק רביעי] דבבא קמא (לז:) שור של ישראל שנגח שור של נכרי, בין תם בין מועד פטור. 'נכרי' האמור כאן הוא החלק הג'. והנה אותם* שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם, ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים* נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו. ולכך ראוי מצד זה לפטור שלא יחייב בהיזק הבהמה לבהמה שלהם, כי אין ראוי שיהיה האדם חייב על שמירת הבהמה שלו, כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק. ואם אי אפשר לו שלא תהיה* בהמתו יוצאת לשדה לרעות, גם המזיק איך לא תצא בהמתו לרעות. וגם עתה, אין מי שדן על פי הנימוס כאשר שור של אחד נגח לשור אחר שחייב לשלם. והתורה חייבה לשלם למי שיש לו עמו חבור וריעות. כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה, אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחבור. ולפיכך אמרה תורה (שמות כא, לה) "וכי יגף שור איש את שור רעהו", כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו (משלי יח, כד) "איש ריעים להתרועע", וכיוצא בו הרבה. ומפני שיש להם חבור ביחד, לא יבא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק שעשה לו ממונו. אבל מי שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו, שנקרא בלשון 'נכרי', אין לו ריעות כלל עמו, ולא הזהירה התורה לשלם. שהמשפט הזה בעצמו הוא הרחקה מן ההיזק, שישמור האדם את ממונו שלא יזיק ממון אחר, כי על הניזק להרחיק עצמו.

ובפירוש נתנו שם* (ב"ק לח.) הסבה הזאת, מפני שאינם מקיימים ז' מצות בני נח שנצטוו עליהם*. כי בני נח נצטוו (סנהדרין נו.) על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל הרציחה, ועל העריות, ושלא לגזול, ולדון בין איש לרעהו, ועל אבר מן החי, שלא לחתוך ממנה אבר ולאכול אותו, שזה אכזריות גדול מאוד, והם לא שמרו. לכך בענין זה, כאשר ממון שלנו* מזיק את שלו*, אין חייבים לשלם. וכן פירשו התוספות בפירוש (ב"ק לח. ד"ה עמד), וזה לשונם; התיר ממונן, משמע דוקא בענין זה, שנגח שור שלנו לשור שלהם. הרי לך כי בשביל שלא קיימו ז' מצות, שמצאנו בכתוב שהיו עובדים לזולתו

יתברך, ומכל שכן שלא היו מקיימים שאר מצות, בשביל כך אמרו שהתיר ממונן בענין זה, כאשר נגח שור שלנו לשור שלהם. ומשמע מזה שאם היו מקיימים ז' מצות, לא היה להם דבר זה. רק בשביל שאינם עובדים אל השם יתברך, לכך משפט שלהם כך. ומכל מקום לגזול מהם אסור, כמו שפרשו התוספות (שם), [ד]דוקא שאין מוזהר על היזק ממון.

וכן מה שאמרו במסכת בבא מציעא שאונאת הגוי* מותר, דכתיב (ויקרא כה, יז) "ולא תונו איש את עמיתו". דבר זה מדבר כאשר אדם מוכר דבר לחבירו, ונמצא שנתאנה בשתות, צריך להחזיר לו. אף על גב שלא ידע המוכר בעצמו בשעה שמכר, מכל מקום צריך להחזיר לו האונאה כשנודע לו שנתאנה, כמו שהוא מפורש ומבואר בדברי חכמים. ודבר זה הרחקה יתירה וחומרא גדולה, מה שאינו נמצא במשפט האומות. שמשפט בני אדם, כיון שקנה, אף על גב שנתאנה, אין צריך להחזיר לו. והתורה החמירה כמו שנמצא בפירוש, ודוקא שהוא עמיתו בתורה ובמצוה, והוא רעהו, ולכך הזהירה על זה*.

משנה ה

ובפרק אין מעמידין (ע"ז כו.), הגוים לא מעלים ולא מורידין. והמינים והמוסרים והמשומדים, מורידין לכתחילה לבור, עד כאן. פירוש זה, כי הגוים אשר הם עובים אלקי עולם, ועובדים אלהי נכר, לא מעלין ולא מורידין; לא מעלין, כיון שהוא אינו עובד אלקים חיים אשר הוא ראוי לעבוד, רק עובדים אלהי נכר. כי אם אינו עובד עבודה זרה, הוא בכלל 'תושב', וכך נקרא מי שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. אבל במקום שאמר 'הגוים', רוצה לומר אותם שהם עובדים אלילים. ולכך אין לתת אליו חיים להעלותו אם הוא בבור, מפני שבזה יחיה האדם לעבודה זרה. אבל אין מורידין אותו בידים גם כן לבור, מפני שהמעשה של שפיכות דמים הוא דבר מתועב ומגונה בעצמו, ולא יעשה דבר שהוא מגונה בעצמו, אף כי עשה זה למי שהוא עובד אלהי נכר ואלילים. לכך יש לו להרחיק את מעשה זה, ועוד יתבאר בסמוך. אמנם המינים והמשומדים והכופרים, אלו שלשה מורידין לבור. וזה כי המשומד הוא שעוזב את אלוה שלו, ועובד אלהי נכר. ולשון 'משומד' הוא בא על מי שהיה תחלה עובד השם יתברך, ואחר כך נשתמד. וזה לשון 'משומד', שהיה מתחילה בנוי, ואחר כך נשתמד לעבודת אלילים. ולכך ראוי אליו גם כן השמדה לגמרי. אמנם הגוי, אף שהוא עובד עבודה זרה, אין לו משפט הזה, כי לא סר מאחרי ה' כמו מי שהיה עובד השם יתברך, ואחר כך הלך לעבודה אלילים, שזה ראוי לו השמדה לגמרי. וכל המינים, שהם אדוקים בעבודה זרה לגמרי. ואין המין דומה לגוי, שאינו אדוק לגמרי בעבודה זרה. והם אותם שלא די להם שהם עובדים זולתו יתברך,

(-רק הם-) אבל הם תמיד רודפים אחר התעתועים, לפתות אחרים לעזוב אלקים חיים, ולעבוד אלילים, אלו נקראים 'מינים'. ומפני שהם דביקים לגמרי בעבודה זרה, משפט שלהם כמו המשומד, להוריד אותו לבור.

ומה שנמצא בדברי חכמים (רש"י שמות יד, ז) 'כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ מוחו'. אפילו נודה לדבר זה, כי מפני שאמר 'טוב שבגוים הרוג', היינו אפילו אינו עובד אלילים, כי אותו הוא טוב שבגוים. ועם כי דבר זה אין ראיה כלל, כי פירוש 'טוב', אף שאותו גוי רגיל שעושה לו טוב, מכל מקום כיון שהוא עובד אלילים, הרוג. אבל אפילו אם נאמר שלשון 'טוב שבגוים' משמע שאינו עובד עבודה זרה, הרי הוציאו זה ממה שכתיב (שמות יד, ז) "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים", 'משל מי היו הסוסים, אם תאמר משל ישראל, והרי כתיב (שמות י, כו) "גם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה". אם תאמר משל* מצרים, והכתיב (שמות ט, ו) "וימת כל מקנה מצרים". משל מי היו, משל הירא את דבר ה', שנאמר (ר' שמות ט, כ) "הירא דבר ה' הניס מקנהו". מכאן אמר רבי שמעון בן יוחאי, טוב שבגוים הרוג'. ופירושו 'טוב שבגוים הרוג' במלחמה, כמו שהיה במצרים, שהיו המצריים מציירים את ישראל והורגים* אותם, אין לך מלחמה יותר מזאת. והטוב שבגוים אין ראוי לרחם במלחמה, שאם יפול הוא בידו, לא יהיה הגוי מרחם עליו, לכך אל ירחם עליו, שלא יבא אליו רע* מאותו גוי עצמו, כיון שהוא במלחמה. כמו שהיה במצרים, שהגוי שהיה טוב כאשר באו המכות, מכל מקום לבסוף השאילו סוסים שלהם לרדוף אחר ישראל, שמזה תראה שאין שום גוי טוב במלחמה, ועל זה אמרו 'טוב שבגוים הרוג'. וכבר מפורש זה במרדכי בפרק אין מעמידין (ע"ז סימן תתיד), וזה לשונו; הגוים לא מורידים (ע"ז כו:), ומיהו במלחמה, בהא אמרינן בקידושין טוב שבגוים הרוג, עד כאן. הרי כי הוא ז"ל מפרש שהגוים, אשר הם נבדלים מישראל, ובאו במלחמה על ישראל, אף על פי שהוא טוב, אל תאמין לו במלחמה, והרוג אותו במלחמה. הרי הדברים האלו מבוארים, כי איך יהיו דבריהם סותרים, שאמרו (ע"ז כו:) אין מורידים אותם לבור. אבל מפני כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם.

משנה ו

אמנם מה שעוד אמרו, כי תקנו חכמי ישראל בתפלותיהם דברים שאינם ראוים, עד שאף כנגד המלכות דברו. ואם היה הדבר כמו שחשבו הם, היה דבר זה סותר דברי עצמם, כי ברכה זאת שהיא קללת המינים, שמואל הקטן תיקן אותה* ביבנה לפני חכמים, כדאיתא בפרק תפלת השחר (ברכות כח:). והרי משנה ברורה (-שמוה-*) [שנויה] במסכת אבות

(פ"ג מ"ב) 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים* בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם, וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל. ואם כן איך יתקנו הפך זה. ולא זה בלבד, רק שהיה נגד הכתוב, מה שהוזהרנו על ידי נביאים שיש לנו להתפלל בשלום המלכות אשר הגלינו שמה. שכך כתיב על ידי הנביא ירמיהו (ירמיה כט, ד-ז) "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרים קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום". הרי כי ציוה אותנו להתפלל בעד המקום אשר הגלינו שמה אל ה', ואיך יתקנו הפך זה חס ושלום, לעבור* דברי הנביא.

ואדרבא, **הזהירו** אותנו חכמים לקבל עלינו מלכות וממשלת האומות, אחר שגזר השם יתברך שנהיה תחת רשותם, ראוי עלינו לקבל ממשלתם, ושלא לבטל הגזירה. בפרק בתרא דכתובות (קיא.), אמרינן "השבעתי אתכם בנות ירושלים" (שיה"ש ב, ז), שלש שבועות האלו למה. פירוש, ג' פעמים כתיב "השבעתי אתכם בנות ירושלים". אמר רבי יוסי בר חנינא, אחת, שלא יעלו ישראל בחומה לארץ, רוצה לומר ביד חזקה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות. ואחת, שהשביע הקב"ה אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. "בצבאות או באילות השדה" (שם), אמר רבי אליעזר, אמר להם הקב"ה; אם מקיימים אתם השבועה, מוטב. ואם לאו, אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה, עד כאן. הרי גודל האזהרה שלא ימרדו במלכות אומות העולם, עד שיהיה חס ושלום בשרם הפקר כצבאות וכאילות השדה. ואין ספק כי טעם דבר זה, שאחר שהיה* גזירת השם יתברך שיהיו ישראל תחת האומות, לא יבטלו גזירת השם יתברך בכח, שהיה זה נגד הגזירה. כי אם שיתפללו על מלכות של ישראל שתחזור, כמו שתקנו בברכה 'את צמח דוד', וברכת 'ולירושלים עירך וכו'.

אבל ענין ברכה זאת מבוארת בעצמה, שנקראת 'קללת המינים' בכל מקום שנזכרה ברכה זאת בדברי חכמים, לפי שנתקנה ברכה זאת* על המבטלים הדת, והמתנגדים אל* הדת, כמו שדברו שם (ברכות כח:), שבשביל המינים נתקנה ברכה זאת. ודע כי

בטול הדת על ידי ד' כתות; האחת, כאשר הדת הוא כבד על האדם, ובשביל כך הוא יוצא מן הדת, שהוא רוצה ללכת בשרירות לבו ואחר יצרו הרע. וכמו שאמר הכתוב (דברים כט, יז-יח) "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלקינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך". ולכך פורק עול הדת לעבוד אלהי נכר. ואין סבה זאת על ידי שהוא טועה בדעתו, רק שירצה ללכת בשרירות לבו הרע. ודבר זה מחליש הדת, כי אחרים נמשכים אחריו, כי כל פרצה, בקלות שיפרוץ עוד יותר, זהו הראשון. השני, כאשר יש בני אדם טועים במחשבתם, ואומרים על מצות התורה כי אין* הדרך של תורה מביא ההצלחה. וכל ענין התורה להעביר מלב בני אדם שלא יעבדו אל זולתו, וזהו יסוד התורה. והם טועים ואומרים כי דבר שהוא עבודת אלהי נכר, היא לאדם הצלחה, יותר ממה שמביא האדם אל הצלחה ההרחקה מן אלהי נכר. ובשביל כך אותם הטועים מפתים בעלי הדת ללכת בדרכם. והכת הזה אינו כמו הראשון, שהוא פורק הדת בשביל הנאת יצרו, ואין חפץ לפתות לאחרים לדבר זה, מאחר שכל כוונתו אינו רק ללכת בשרירות לבו, ולא יהיה עליו עול שמים, למה לו לפתות אחרים. אבל מי שחושב בדעתו כי כך טוב לאדם, הוא מפתה אחרים גם כן, כי חושב כי זהו הצלחתו לפתות אחרים. השלישי, הוא קנאת הדת, במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת. ולפיכך מה שאמר 'וכל אויבי עמך', כאילו אמר וכל אויבי הדת של ישראל, כי הם עם* ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל. הנה התנגדות השלישי מצד קנאת הדת. הכת הרביעי גם כן מתנגד לדת, אבל אינה מצד קנאת הדת שעושה חילוק בין בני אדם, רק מצד כי כל דת בעולם, במה שהוא קבלת גזירת מלך מלכי המלכים, דבר זה בעצמו הוא מתנגד למלך בשר ודם. כי אם גוזר מלך בשר ודם דבר שהוא נגד הדת, אין שומעין אל* גזירתו, רק אל מלך מלכי המלכים, ודבר זה ביטול גזירות מלכותו. ויש האדם שבכח רוצה וחפץ בכח מלכותו, עד אשר חפץ שיהיו בני אדם לגמרי תחת רשותו לשמוע אליו, ולבטל גזירת מלך מלכי המלכים. וזה 'מלכות זדון' נקרא, מפני שבזדון לבו רוצה למלוך על העם, ולהראות ממשלה יתירה, שצריכים לקבל גזירתו אף במה שהוא נגד גזירת השם יתברך, ואין זדון לב יותר מזה. כמו שעשו מלכים הרבה, גזרו גזירות על ישראל נגד דתם, להראות ממשלתם עליהם. כמו שעשו נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה, ואנטיוכס הרשע שגזר על ישראל שלא ישמרו התורה, וכמה מלכים

שגזרו* להעביר* אותם על דת. ואין ספק שעשו זה בשביל כי שמירת הדת, שהוא גזירת מלך עליון, מוציא בני אדם מרשות מלך בשר ודם, כמו שנתבאר, והיו רוצים להראות ממשלה גדולה עד שצריך לשמוע אל גזירתו, ולבטל גזירת מלך עולם.

הנה יש לך ד' דברים שהם מתנגדים אל הדת, ולא תמצא יותר. וכנגד הראשון תקנו 'ולמשומדים* אל תהי תקוה', הם אותם שיצאו מן הדת כדי ללכת בשרירות לבם, ובשביל כך היו פורקים עול הדת, ודבר זה מחליש הדת. וכנגד השני, 'וכל המינים כרגע יאבדו', אותם שחושבים שיש הצלחה לעבוד אלהים אחרים, והם מפתים בני אדם אחר דעתם, וזהו בטול הדת. ועל זה תקנו 'וכל המינים כרגע יאבדו', כי המינים אשר נזכרו כאן הם אשר חושבים כי עבודת אלהי נכר הוא הצלחה להם, וזה נקרא 'מין'. וכך אמרו בפירוש בפרק בתרא דהוריות (יא.), ואין זה צריך ראיה. וכנגד הג' תקנו 'וכל אויבי עמך מהרה יכרתו', אותם שהם שונאים עם ישראל מצד הדת, ואם כן הוא שונא הדת. ואם אמרו 'וכל אויבינו מהרה יכרתו', היה אפשר לחשוב כי התפלה על אותם שהם אויבינו מריעים לנו, מבקשים חס ושלום להכרית שם ישראל מן העולם. אבל אין הדבר כך כלל, רק התפלה מי שהוא אויב אל* האומה מצד שהוא שונא הדת, כי בדת הם עם* ישראל, לא זולת זה, כי אם אין הדת שלהם, אינם ישראל. ואין חילוק בין אומה לאומה רק מצד הדת, וכאשר שונא הדת, אין ספק שכל מחשבתו לבטל הדת של ישראל. והרי הדבר הזה הוא ברור, שאילו היו רוצים להתפלל על אויביהם, היתה התפלה 'וכל אויבינו', אשר הם אויבים לנו, אבל 'אויבי עמך' התפלה היא על מי שהוא אויב לשם ישראל, והם כלל האומה, והוא שונא את ישראל מצד שיש להם דת. שהוא יתברך גזר על עמו, כמו מלך שגוזר גזירותיו על עמו, ודבר זה מבואר. וכנגד הרביעי תקנו 'ומלכות זדון', וזה כי כאשר יש מלכות זדון, אינו רוצה שישמרו הדת מפני זדון גאותו, שאינו נכנע מן השם יתברך. ואם לא כן*, לא היה דבר זה מתנגד לו אם ישמרו הדת. וכן* המלכים הכשרים הם אוהבים שמירת הדת. אבל מלך זדון כוונתו למשול על בני אדם אף נגד הדת. וכן אמרו בתפלת על הניסים (בחנוכה) 'כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך* ולהעבירם מחקי* רצונך'. והשם יתברך מסר זדים אלו ביד העוסקים בתורה, כמו שאמר שם. זהו* פירוש התפלה באין ספק.

ואולי יאמר האדם, כי לא נמצא בזמן הזה אשר חפץ ומבקש להעביר על דת. אין זה קשיא, כי התפילה היא אם נמצא כך, וכך הם תפילות הרבה. כי התפילה היא דבר קבוע כך, אם נמצא דבר זה. והרי הדבר הזה הוא מבואר בכל דברי חכמים, שברכה זאת לא נתקנה רק על המתנגדים לתורה. ולכך יש בברכה זאת כ"ט אותיות; כנגד כ"ז

אותיות התורה, וכנגד תורה שבכתב ושבעל פה. וכאשר תעיין* באלו דברים איך יסדו הברכה הזאת, על מי שבא נגד הדת, ובחכמה נפלאה, כמו שמצאתי בספרים, שברכה זאת נתקנה על מתנגדי* הדת. והם* ד' מדריגות זו אחר זו, כל אחד בא יותר נגד הדת בכח; כי הראשון אשר הוא בא נגד הדת, שיוצא מן הכלל על ידי שרירות לבו, והוא פורק עול תורה ועול שמים, וגורם שאחרים נמשכים אחריו ללכת בעקבותיו, כי כל פרצה הפרצה נוספת והולכת. אבל אין דבר זה מבטל הדת בכח, כמו המין שהוא מפתה אחר. כי המפתה את אחר הוא מבטל הדת קצת בכח, שהרי הוא מפתה ומטעה* את אחר עד שנשמע* אליו, והוא קרוב למבטל בכח לגמרי. השלישי, הוא מבטל בכח לגמרי, כי המתנגדים זה לזה מצד הדת, מבטלים הדת בכח מצד שנאת הדת, עד שהם מבטלים בכח גמור. אמנם אין הביטול שלהם כל כך, מצד שאין היכולת והממשלה בהם, כמו המלכות, שהיא מלכות זדון, כמו מלכות יונים ושאר מלכיות*, שהיו מבטלים הדת בכח לפי גודל ממשלת המלך. הרי ארבע מבטלים, כל אחד יותר מבטל בכח ובחוזק.

ודבר זה תמצא מבואר מענין* הברכה עצמה; שעל הראשון תקנו "אל תהי תקוה", כי אין זה רק שלילות הטוב ממנו. ועל השני תקנו "יאבדו", כי דבר זה מה שיהיו נאבדים, יותר ממה שאמר לפני זה "אל יהא להם תקוה", ואין זה שלילות הטוב בלבד, אבל יבא* להם הפסד בעצמם, שיאבדו. ועל השלישי שהוא מבטל בכח, תקנו "יכרתו". והוא יותר ממה שאמר "יאבדו", שהוא מעצמו, כי מלת "יאבדו" הוא פעל מן הקל, אין זה לשון פועל, כי אין כאן מי שהוא פועל האבוד, רק בכח* יאבדו מעצמם. אבל לשון 'יכרתו' יש לו פועל, שהרי הכורת הוא הפועל פועלו*. ועל האחרון, שהוא מבטל בכח ובחוזק, ולפי חזקו ותקפו שמבטל אמר "תעקר ותשבר ותמגר", כל זה מפני שהוא בא נגד הדת בכח, עד שהוא רוצה לבטל הדת בכח ובחזקה. וכל אחד כפי אשר פעל, ישלם לו; כי כאשר הוא בא נגד הדת בכח, עד שהוא רוצה לבטל הדת בכח ובתוקף, כך יהיה בטול שלו. הרי כל מי שיש לו חכמה ודעת, ידע כי דבריהם הם בחכמה ובמשפט מאוד. וכך קבלנו פירוש הברכה הזאת מפי סופרים ומפי ספרים, והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים, ודי בזה למי שמבין האמת מבין* השקר.

וכאשר האדם יקח דבריהם בלא עיון, כאילו הם סופרים בין איש לחבירו, אז יחשוב עליהם און, אבל כאשר מתבונן בדבריהם לא ימצא כך, רק הוא חטאת ההבנה. וכאשר האדם מצרף דבריהם יחד, ימצא שהם יענו זה על זה, ויעידו זה על זה, כי כל כוונתם היה על האמת, לכך אין ראוי לתת עליהם אשמה, כי אם להצדיק דבריהם.

אמנם כל השומע דברים אלו, ידוה נפשו על דברים שהם מליזים עליהם. כי לא די שהדברים שאמרו עליהם אינם נאמרים בצדק וביושר כלל - מה שאמרו שהם תקנו בתפילה דברים שאינם ראוים, וכבר בארנו כי אין הדבר כמו שאמרו. והרי הם מהפכים הקערה על פיה, כי הם למדו אותנו והזהירו אותנו שאל יהא תפילתינו בענין זה כלל. ואף כי פירשנו דבריהם עד שאין עוד דבר שיצא מן היושר והאמת כלל, כאשר התפילה היא על הכופרים באלקי אמת וביחודו יתברך, ועל אותם אשר הם רוצים למשול ולבטל דתו של השם יתברך, עד שכל אדם אומר על זה שהוא דבר אמת ונכון וקיים. ועם כל זה חכמינו ז"ל הרחיקו דבר זה, כדאיתא בפרק קמא דברכות (י.), הנהו בריוני דהוי בשבבותיה דרבי מאיר, והיו* מצערי ליה טובא. הוי קא בעי רבי מאיר רחמי עלייהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו דרבי מאיר, מאי דעתך, דכתיב (תהלים קד, לה) "יתמו חטאים מן הארץ", מי כתיב 'חוטאים', "חטאים" כתיב. ועוד, שפיל לסיפא דקרא, "ורשעים עוד אינם" (שם), כיון ד"יתמו חטאים", "ורשעים עוד אינם". אלא בעי עלייהו רחמי דלהדרו בתשובה, עד כאן. הרי לך כי רבי מאיר חשב* דלבעי רחמי שימותו הרשעים, ואמרה לו אשתו שאין ראוי להתפלל על זה, אף שהוא רשע, אין להתפלל עליו שימות, מאחר שאפשר שישוב מחטאו. אם כן למה יתפלל עליו שיהיה נאבד, מאחר שהאדם מעשה ידיו של השם יתברך, לכך אין ראוי זה. כי לכך כתיב "יתמו חטאים מן הארץ", ולא כתיב 'חוטאים', שהוא שם התאר לאדם שהוא רשע, והיה משמע שימות ויתום האדם אשר חוטא. ועוד, מזה שאמר אחריו "ורשעים עוד אינם", והוי ליה לומר 'יתמו רשעים מן הארץ ורשעים יסופו מן העולם'. אבל "יתמו חטאים מן הארץ", שלא יהיה החטא נמצא, והיינו שיהפוך השם יתברך דעת החוטא, ולא יעשה רע עוד, ובזה "יתמו חטאים", שלא יעשה עוד עבירות, כי "רשעים עוד אינם", כלומר שלא יהיו נמצאים רשעים, וכך ראוי שתהיה התפילה. אם כן הם למדו ענין התפילה, והזהירו שלא יהיו* תפילותינו אף על הרשעים שימותו, רק שלא יהיו נמצאים החטאים, כי ישובו אל השם יתברך. ואם כן איך אפשר לומר* שהם עברו על דברי אזהרת* עצמם. רק כי התפילה היא כך; "ולמשומדים* אל תהא תקוה", שלא יהיה תקוה להם שיהיו עוד המשומדים* במציאות, רק יסורו מן העולם. ורצו לומר שלא יהיו עוד אנשים כאלו בעולם, רק יחזרו מן מעשיהם. "וכל המינים כרגע יאבדו", שלא תהיה* דעת מינות בעולם, ואז יהיו נאבדים המינים מן העולם. ואילו היה מתפלל 'וכל המינים כרגע ימותו', היה משמע כי מתפלל על מפלתן. אבל לא אמר רק "וכל המינים כרגע יאבדו", היינו כי לא תהיה עוד דעת מינות בעולם. "וכל אויבי עמך מהרה יכרתו", גם כן לשון זה שיסולקו

אויבי עמך, וזהו פירוש "יכרתו", שלא יהיה* נמצא עוד אויבים לעמך. ולא תהיה מלכות זדון בעולם. אבל על מפלתן של מלכות, אף על מלכות זדון, אין התפלה כלל. ולכך אמר "ומלכות זדון וכו' ותכניעם במהרה בימינו", כי מלכות שהיא עושה בזדון, ורוצה לבטל גזירת ומצות השם יתברך, כמו שהתבאר, אותה תעקר, שלא תהיה* עוד בעולם מלכות זדון, ויהיה נהפך מלכות זדון* זה שלא יהיה לו לב זדון, ויתן לו הכנעה, ואז לא יהיה מלכות זדון להעביר את בני אדם מן הדת שלא לקבל גזירת ומצות של השם היתברך. וכל הדברים שנזכרו, אין מדבר מן מפלתן, רק שיסיר השם יתברך הדבר הרע הזה מלבם, ויחזרו בתשובה. הרי לך כי כל הדברים אשר אמרו עליהם, סרה דברו. ובמה שבאו הם להזהיר את האדם שלא יעשה*, חשבו עליהם רע שהם עשו. ועל זה ראוי שידוה לבו של אדם, ודי בזה.

משנה ז

אמנם במה שאמרו כי נמצא בדבריהם על דתם, והוא לא לרצון להם. האמת כי לא מצאנו בדברי חכמים דברים אלו, רק כאשר ימצא בדבריהם שאפשר לפרש אותו על ענין זה שהם חושבים, אין מלמדים זכות עליהם כלל שלא כיונו לזה, ומרבים התלונה בזה. ומקום שימצא דבר מה ששייך בו תלונה*, נמצא בפרושים הקדמונים, כמו התוספות, שפירשו דבריהם שאינו כך. ולא שמענו שהראשונים שהיו לפנינו היה להם תלונה זאת על דברי חכמים, על דברים אשר הם בספרים המפורסמים והנגלים. ואין זה רק בשביל אחת משתי סבות; או בשביל אף שנראה שהוא כך בדעת הראשון, אבל המדקדק לא ימצא כך. או בשביל שאין ראוי שיהיה התלונה* בזה כלל, כי אין ראוי שידחה דברי זולתו, כמו שהארכנו למעלה בתחלת תלונה חמישית. ואף חכמי האומות, והם חכמי המחקר, הסכימו על זה. וכתב החוקר בספר שמים ועולם, וזה לשונו; ואז נתחיל ונביא דעות הקדמונים החולקים עלינו בזה, ונביא טענותיהם, וזה לשני ענינים; האחד, שטענותיהם הם ספיקות על המופתים שנביאם אנחנו, ומשלימות המופת התרת* הספיקות הבאות עליו. הענין השני, שמאמרינו יהיה יותר רצוי ויותר מקובל אצל אוהב אמת. וכל שכן כשנסדר תחלה טענות החולקים, ואחר כך נבטלם. ולא נהיה אשמים בזאת הפעולה, ולא נהיה נחשדים שרצוננו לאמת דעתנו ולא נשגיח בדעת זולתנו ונבזה אותם, וכל שכן אם היות בעל ריבנו נעלם התוכחות. ולזה כשנביא דעתנו וטענותינו בלתי טענות החולקים עלינו, יהיה קבול דברינו אצל אוהבי האמת יותר חלוש, ושמעם אליו יותר מועט, וחושדים לנו יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת, שלא יהיה מכעיס לבעל מחלקותו, שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו, ומדבר עמו

בנחת. וגדר ההודאה שיודה במאמרים, מעביר מהם מה שיודה לעצמו, עד כאן, כמו שכתבנו והארכנו בזה למעלה.

והדברים אשר כתב הם בענין הדת גם כן. ועם כל זה כתב שאין ראוי שישנא דבריו, רק יקרבם בתכלית הקירוב. וכתב שם שאם לא יעשה כך, ולא יקבל דברי החולקים עליו באהבה, רק ידחם, דבר זה בודאי חולשת דבריו, שאומרים עליו שלכך דוחה דבריו, כי החלש אין לו קיום עם המתנגד אליו. ולכך אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו לאהבת החקירה והידיעה*. ובפרט אותו שלא כוון לקנתר, רק להגיד האמונה אשר אתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין לומר אליו 'אל תדבר ותסתום דברי פיך', שאם כן לא יהיה בירור הדת. ואדרבא, דבר כמו זה אומרים 'תדבר ככל חפצך, וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר', ולא תאמר 'אם היה אפשר לי לדבר הייתי מדבר יותר'. כי אם עושה זה, שסותם את פיו שלא ידבר זה, הוא מורה על חולשת הדת, כמו שאמרנו. ולכך דבר זה הפך מה שחושבים קצת בני אדם; כי חושבים כאשר אין רשאי לדבר על הדת, הוא חזוק הדת ותוקף שלו. ואין זה כך, כי העלם דברי המתנגד בדת אין זה רק בטול וחולשת הדת, כאשר אומרים 'סגור פיך מלדבר'.

ולכך הראשונים, ואף אם נמצא דבר מה בספרים שהוא כנגד דתם, לא היו המתנגדים דוחים דבר זה, כי השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל ולסגור* פיו של אדם בדבר שהוא מגיע אל הדת, רק פתשגן הדת נתונה אל הכל. ובפרט הכתוב, כי הכותב בספר אין כוונתו רק ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו מכוונים להכעיס כדי לקנטר, ולכך הדבר הזה אין לסתום* ולבטל. ולא מצינו מעולם שיהיו מונעים ומוחים בדבר זה כלל, ולא היה כאן פוצה פה ומצפצף (עפ"י ישעיה י, יד) בדבר זה. ולמה לא תהיה תלונה זאת על ספרי הפלסופים, אשר הלכו אחר חקירתם, בגדו וכחשו ואמרו כי העולם קדמון, ולא היה לו בריאה כלל, עם כל זה הם לוקחים ספרים ההם ולא דחו אותם. רק שכך הוא ראוי כדי לעמוד* על האמת, לשמוע הטענות שאמרו לפי הדעת אשר אתם, ולא כוונו לקנטר. ולכך אין ראוי לדחות דברי זולתו המתנגד לו, אבל ראוי לקרב אותם ולעיין בדבריו, וכמו שהתבאר באריכות. והדבר שנכתב בספר, לא נכתב כאילו היה אחד מדבר נגד הדת, רק* שהוא נכתב ללמד את האדם, ודבר כמו זה אין לסגור כלל, יהיה מה שיהיה. ואם יהיה נסגר, יאמר אותו שהוא נגדו, שאם היה לו רשות לדבר בכל הצורך, היה סותר הכל. ואין האדם מדבר, רק הספר מדבר, וכי יש לאדם שיש בו החכמה לשפוך חמתו על הנייר וקלף. ומכל שכן על מי שכתב הדברים בספר, שלא היה כוונתו על הדבור, רק הלמוד, אשר יש לשמוע מכל, ואין לדחות דברי זולתו, כמו שנתבאר למעלה מדברי

החוקרים. ועל ידי זה האדם בא אל תוכן אמתת הדברים, ולעמוד על האמת הגמור, ואין הסגר לדברים כמו אלו. כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל* אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד* ללחום נגד אדון שלו. ולכך אין לסתום פי מי שבא לדבר נגד הדת לומר אליו 'אל תדבר כך'. ואדרבא, אם עושה כך זה עצמו חולשתו.

ובעלי המוסר אמרו, הזהר מן השונא בלב כאשר יחשוב עליך מחשבות און, לא כמו המוציא בפה, שיכול האדם להשיב ולסלק מעליו דבר שפתים. וכן בתורה כתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח וגו' ולא תשא עליו חטא". ורוצה לומר כי אין לך לשנא את אחיך בלבבך, שלא יוכל אחיך להסיר מה שאתה חושב עליו. רק אם מחשבתך עליו שעשה דבר רע, הוכח תוכיח אותו, ויכול הוא להסיר מאתו אשר אתה חושב עליו, ולא תשא עליו חטא, אשר לא יוכל להסיר מאתו החטא, כאשר תשנא אותו בלבבך, ולא תוציא החוצה. ואם כן אם עשו כך, והוציאו מה שבלב - בנגלה, וכי דבר זה רע הוא, אדרבא, הרי יכול להשיב. ואם לא יוציא מה שבדעתו, ויהי בלבו כך, מה יוכל להשיב. וכי אין ידוע בודאי כאשר לא יאמינו בדת, ומרוחקים הם מן הדת, שאין להם דעת אחת ולב אחד בדת ההיא. ומטעם זה לא נמצא תלונה זאת אצל הראשונים. כלל הדבר, כי דבר זה הוא רחוק מאוד מאוד להיות נועל דלת הספרים, שלא ידברו מדברים כמו אלו. לכך הראשונים לא נמצא שמנעו דבר זה, כי דבר זה אין ראוי. אף כי המעיין בדבריהם אין כאן הוכחה כלל שהיו מדברים בספרים על דת אחר*. מפני כי תורת משה עליו השלום ארוכה מארץ מדה, ודי להם לדבר מתורת משה, אשר אי אפשר לדבר מזה די. רק אם הוא מעיין בדרך העברה בלבד, אז חשוב עליהם כך.

והנה הוסר מהם כל תלונה מגדול ועד קטן, כי חכמי אמת היו, ו"אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף" (תהלים פה, יב), ויצא כאור צדקם, ומשפטם כאור נוגה. והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה.