

3	-----	ספר נצח ישראל
3	-----	הקדמה
4	-----	פרק א
7	-----	פרק ב
11	-----	פרק ג
15	-----	פרק ד
19	-----	פרק ה
37	-----	פרק ו
41	-----	פרק ז
51	-----	פרק ח
57	-----	פרק ט
61	-----	פרק י
67	-----	פרק יא
77	-----	פרק יב
79	-----	פרק יג
85	-----	פרק יד
90	-----	פרק טו
94	-----	פרק טז
97	-----	פרק יז
102	-----	פרק יח
105	-----	פרק יט
110	-----	פרק כ
112	-----	פרק כא
115	-----	פרק כב
121	-----	פרק כג
128	-----	פרק כד
132	-----	פרק כה
138	-----	פרק כו
142	-----	פרק כז
144	-----	פרק כח

147	פרק כט
149	פרק ל
152	פרק לא
157	פרק לב
161	פרק לג
164	פרק לד
168	פרק לה
171	פרק לו
174	פרק לז
176	פרק לח
177	פרק לט
179	פרק מ
182	פרק מא
183	פרק מב
187	פרק מג
189	פרק מד
192	פרק מה
194	פרק מו
198	פרק מז
200	פרק מח
202	פרק מט
205	פרק נ
207	פרק נא
209	פרק נב
211	פרק נג
213	פרק נד
215	פרק נה
218	פרק נו
221	פרק נז
226	פרק נח

229	-----	פרק נט
234	-----	פרק ס
237	-----	פרק סא
238	-----	פרק סב
242	-----	פרק סג

ספר נצח ישראל

הקדמה

"הנה ימים באים ולא יאמר חי ה' אשר העלה את ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שמה" (ר' ירמיה כג, ז, ח). בפרק קמא דברכות (יב ע"ב) אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כתיב "הנה ימים באים וגו'". אמרו לו, לא שתעקר יציאת מצרים, אלא שתהא שעבוד מלכות עיקר ויציאת מצרים טפל לה. כיוצא בו (בראשית לה, י) "לא יקרא שמך יעקב כי אם ישראל יהיה שמך", לא שיעקר שם "יעקב" ממקומו, אלא שיהיה שם "ישראל" עיקר ו"יעקב" טפל. וכן הוא אומר (ישעיה מג, יח) "אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו". "אל תזכרו ראשונות" זו שעבוד מלכות, "וקדמוניות אל תתבוננו" זו יציאת מצרים. "הנני עושה חדשה עתה תצמח" (שם שם יט), תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג. משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה בדרך מהלך ופגע בו זאב, וניצול ממנו, והיה מהלך ומספר מעשה זאב. פגע בו ארי, וניצול ממנו, היה הולך ומספר מעשה ארי. פגע בו נחש וניצול ממנו, שכח מעשה שניהם, והיה מהלך ומספר מעשה נחש. כך ישראל, צרות אחרונות משכחות הראשונות, עד כאן:

במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא - גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה רק אל התקרבות העצים זה לזה, ולהניח זה על זה, וכאשר אין הסבה - לא ימצא התקרבות העצים. אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו. אם כן הסובב לעמידת הבית הוא הארץ. ובודאי זאת הסבה היא נשאר עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשאר, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן - אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו:

ולפיכך סבירי להו לחכמים שיש זכר ליציאת מצרים אף לימות המשיח, כי איך לא יהיה זכר לסבה עם המסובב, כי מן המדרגה שקנו ישראל כשיצאו ממצרים [י]קנו עוד מדרגה יותר עליונה, ואם לא שהוציאנו ממצרים, ולקח ישראל לו לעם, לא זכו לאותה מעלה עליונה שיקנו לעתיד, כי יציאת מצרים הוא סבה בעצם אל הגאולה העתידה. ולפיכך כשהשיב בן זומא אל דברי חכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לעתיד, והלא כתיב "הנה ימים באים וגו'", שמזה יש להוכיח שלא יהיה נזכר יציאת מצרים לעתיד. ועל זה השיבו חכמים לא שתהא יציאת מצרים עיקר, אלא שיהיה שעבוד מלכות עיקר, ויציאת מצרים טפל לה. וכל זה מפני שאי אפשר שיהיה המסובב בלא הסבה, ולכך ראוי שיהיה עם שעבוד מלכות זכר אל דבר שהוא סבה אליו, והוא יציאת מצרים. ולפיכך מביא לראיה שם "יעקב" ו"ישראל", שלא נעקר שם "יעקב", כי שם "יעקב" גם כן הוא סבה לשם "ישראל", כי שם "יעקב" נקרא מלשון שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן העקב, ודבר זה הסבה שיהיה השם יתברך מגביה אותו עד שיקרא "ישראל", על שם "שרית עם אלקים ועם אנשים" (בראשית לב, כח), שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביה אותו (עירובין יג ע"ב). ומפני כך ישראל גם כן נקראו בשתי שמות אלו, כי בשביל שהם מקטינים עצמם הקב"ה מגביה אותם. ומפני כך, אלו שתי הגאולות הם מתחברים ביחד כאילו הם גאולה אחת:

ומפני שבארנו בחבור גבורות השם ענין גאולת מצרים, יש לחבר עם זה גאולה אחרונה. וחבור הזה יקרא בשמו נצח ישראל, והטעם מבואר למעלה בתחלה בחבור גבורות ה' (סוף הקדמה שלישית), כי בחבור הזה יתבאר כי השם יתברך נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד. גם כן יתבאר כי יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה, וכדכתיב (עובדיה א, כא) "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד". אמן כן יהי רצון במהרה בימינו:

פרק א

כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי ידיעת ההפכים הוא אחד. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים (פסחים קטז.) בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך. ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן, שבזה יודע הטוב והתשועה שאנו מקוין. וכאשר אנו באים לבאר ענין הגלות ידיעה אמיתית, צריך לבאר קודם הסבה לגלות, והדברים השייכים אל הגלות:

ועוד שיש לבאר ענין הגלות תחלה, כי הגלות בעצמו הוא ראייה והוכחה ברורה על הגאולה. וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי שלו הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה. וכן הארץ, מקומה הטבעי למטה, ואם אתה מכריח את חלק ממנו לעמוד למעלה, אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי:

וכן ישראל בעצמם, אם היו עומדים בגלות לעולם, שאין זה מקומם הראוי להם, כי מקומם הראוי להם לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר. כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעיים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל (אבות פ"ד, מ"ג) 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו. ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה - שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי - נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקיים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע שהוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן:

וכמו כן הפיזור אינו דבר טבעי, וכמו שחוזר כל דבר ודבר אל מקומו, כך חוזרים החלקים המפוזרים והנפרדים להיותם כלל אחד. ודבר זה מבואר לכל אדם אשר הוא בן דעת, כי כל החלקים ענין אחד להם. ואם כן למה יהיה חלוק ביניהם, ולא יתאחדו, מאחר שהם דבר אחד. ולכך כל פיזור עומד להתכנס יחד. ולפיכך פיזור ישראל בין האומות הוא דבר יוצא מן הטבע, שמאחר שהם אומה אחת, ראוי שיהיו עומדים יחד להיות אחד, כמו שתמצא כל הדברים הטבעיים אינם מחולקים לשנים, רק הם מתקבצים ביחד, וכן כל "הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א, ז) להיות מתקבצים, ואין דבר אחד מתחלק. ומאשר האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת יותר מכל האומות, ראוי שיהיו מקובצין יחד. ומזה נראה כי הפיזור להם בפרט אינו טבעי כלל. ואי אפשר לומר שדבר זה הוא בשביל חטא ועון, סוף סוף דבר זה הוא בלתי טבעי, דהיינו הפיזור לישראל, ויהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי אם היה זה לעולם:

ועוד, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה. רק מה שראוי שיהיו ישראל "עליון על גויי הארץ" (ר' דברים כח, א) כאשר עושים רצון המקום - דבר זה ענין אחר, כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן. אבל שאר האומות, לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה. ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה, שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמיד, ודבר זה אי אפשר. ולכך מן הגלות נוכל לעמוד על הגאולה:

ורמזו חכמים דבר זה בחכמתם בבראשית רבה בפרשת לך לך (מד, יח) "ויאמר ה' אל אברם ידוע תדע" (בראשית טו, יג), ידוע שאני מפזרן תדע שאני מקבצן. ידוע שאני ממשכנם תדע שאני פורקן. ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם, עד כאן. ולא הוצרכו במדרש לבאר כל אלו הדברים, שהם ענין אחד, ודי היה לו לומר 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', שזהו העיקר שמזכיר בכל מקום שיגאל ישראל, ולמה לו להזכיר הכינוס והפירוק. רק שרצו לפרש כי בשתי אלו מלות "ידוע תדע" נרמז הגלות והגאולה. הגלות בלשון "ידוע", והגאולה בלשון "תדע", שהיא לשון עתיד. ורצה לומר מן הגלות תדע הגאולה לעתיד, כמו שפירשו 'ידוע שאני מפזרן תדע שאני מכנסן', כי הפיזור אינו לפי סדר המציאות, שיהיה דבר אחד כמו ישראל - שהם עם אחד - מפוזר, כמו שהתבאר, כי הדברים שהם אחד הם יחד גם כן. וכן 'ידוע שאני ממשכנם', ונתתי אותם ברשות אחרים, ואין ראוי לפי סדר המציאות שיהיו ישראל עומדים ברשות אחר, כי מה שישראל הם בארץ אחרת יצאו מרשותם ועומדים ברשות אחר, כמו המשכון שנכנס לרשות אחר. וכן ישראל אינם ראויים לפי סדר המציאות שיהיו תחת ממשלת אחרים, ויהיו אחרים משעבדים בהם, כי לא על דבר זה הם נבראים. לכך 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', להוציא אותם מן השעבוד. כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר, כי אם לפי שעה במקרה החטא,

שאינן זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת מפני החטא. אבל שיהיה נשאר לעולם - זה אינו, כי לא תמצא דבר שהוא יוצא מן הסדר שיהיה מקויים. וכן מה שאמר 'ידוע שאני משעבדם תדע שאני גואלם', כי שעבוד אומה באומה אין זה לפי סדר המציאות אשר ראוי, כי ראוי שתהיה כל אומה בני חורין, כמו שהארכנו על זה בחבור גבורות ה' (פרק לה) אצל (ר' שמואל יב, ב) "החדש הזה לכם ראשון וגו'", עיין שם. הנה התבאר באלו ג' דברים שמן הגלות יכול לעמוד על הגאולה:

וכל זה תבין כי לשון 'גלה' ו'גאל' אותיות שניהם שוות, רק שבלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד' רוחות עולם, ומאחד את הפיזור שלהם. וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד. ולכך האל"ף, שהוא האחדות והקבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה. אבל 'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור, והפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות, וגם באמצע. שהדבר שהוא מפוזר - הוא מפוזר בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות וגם באמצע. אף שהאמצעי אינו פיזור, דבר זה מה שיש בהם האמצעי בא להורות כי נשאר בישראל כח אחדות וקבוץ, כמו שיתבאר. ולומר לך, כי הגלות בעצמו הוא סבה לגאולה לקבץ הפיזור ולהיות ישראל אחד. לכך אותיות 'גלה' הם אותיות 'גאל', רק שנעשה הפיזור לאחדות, שהוא נרמז באל"ף של 'גאל'. ובמה שיש ה"א במלת 'גלה', אשר הה"א מורה על שישראל הם פזורים בכל ד' קצוות ובאמצע, בשביל זה נשאר בהם אחדות אף בגלותן, שהרי האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל. ודבר זה מורה כי עדיין יש כח אחדות בישראל בגלותן, ולא נחלקו לגמרי, ובשביל כח אחדות זה שנשאר אצלם יתאחדו עוד. שאם כבר חס ושלום לא נשאר בהם כח אחדות, כבר נתחלקו, ולא היה להם כח להיות חוזרים להתאחד. אבל עתה יתאחדו מכח אחדות שהוא נשאר אצל ישראל:

ובמדרש (ב"ר פב, י) מה ראה אבינו יעקב לקבור את רחל בדרך אפרת (בראשית לה, יט), אלא צפה שהגלות עתידות לעבור שם, וקברה שם כדי שתהא מבקשת רחמים על בניה. הדא הוא דכתיב (ר' ירמיה לא, יד) - "קול ברמה נשמע נהי וגו' כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ויש תקוה לאחריתך ושבנו בנים לגבולם", עד כאן. ופירוש ענין זה כמו שבארו עוד במדרש (ב"ר עא, ב) "רחל מבכה על בניה" (ירמיה לא, יד), ישראל נקראים על שם רחל, ולא על שם רחל, אלא על שם בנה "הבן יקיר לי אפרים" (שם שם יט). וזה המדרש יש לו טעם מופלג, כי האשה תקרא 'בית', כמו שאמר רבי יוסי (שבת ק"ח ע"ב) מעולם לא קראתי לאשתי 'אשתי', רק לאשתי 'בית'. ומפני כי רחל היא היתה עקרת הבית של יעקב, כמו שאמרו חז"ל (ב"ר עא, ב) שרחל היתה עקרת הבית. וכל מי שנקרא 'בית' כולל ומאחד הכל, כמו שהבית כולל הכל ומאחד כל אשר בתוכו. ולפיכך נקראו ישראל על שם רחל, מפני שהיא היתה עקרת הבית של יעקב. וכן נקרא ישראל על שם בנה, כמו שהיא היתה עיקר, גם כן בנה עיקר, ודבר זה ידוע מאד. ולפיכך אמר שנקברה רחל בדרך, שאם היתה נקברת רחל במערה, לא היה אצל ישראל, שהם בגלות שלהם, כח המקבץ והמאחד את ישראל בגלות שלהם. אבל נשאר בישראל כח המאחד את ישראל, רק שאינו בפעל רק בכח בלבד. ולכך רחל, שהיא כח המאחד את ישראל, שהרי כל ישראל נקראו על שמה, נקברה בדרך. ולכך מבקשת רחמים עד שיהיו ישראל מקובצים בארצם לגמרי. ואם לא נקברה רחל - שהיא עקרת הבית המקבץ את ישראל - בדרך, כבר נחלקו ישראל חס ושלום, ולא היה אצלם עוד כח מקבץ ומאסף את ישראל. והיינו שהשיב לה הקדוש ברוך הוא "מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה", כי בזכות רחל - שהיא כח המקבץ את ישראל - ישובו ישראל מגלותם. וזהו "ושבו בנים לגבולם", כי יש כח מאחד את ישראל בתוך גלותם, ובשביל אותו כח המאחד ישובו ישראל מגלותם. וזה מה שרצינו לבאר:

פרק ב

סבת הגלות הוא מבואר בעצמו בכתוב שהוא החטא שגרם כל זה. אך סבת הסבה נעלם ממנו. כי יש לשאול שאלה גדולה מאד, שכשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה. כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם - מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש. ואם כן לפי זה היה ראוי גם כן משורש צדק ונטע נאמן, יהיו תולדותיהן, בני אברהם יצחק ויעקב, כיוצא בהם, ומדבר טוב לא יצא רע. ולכל הפחות אין ראוי שיהיה בהם נמצא ההפך, כי ישראל מסוגלים היו לחטא מה שלא תמצא בכל האומות. ולא היה אצל אברהם יצחק ויעקב כמו שהוא אצל שאר בני אדם, שפעמים יוליד צדיק, ופעמים יוליד רשע. אבל בני אברהם יצחק ויעקב היו תולדות הרעים שבהם יותר מן הטובים בהרבה זמנים. ומאחר שאברהם יצחק ויעקב היו יסודי האומה הזאת, איך נמצא דבר זה להם מה שאינו נמצא אל הבעלי חיים הבלתי מדברים:

ועל זה אמר (ישעיה א, ג) "ידע שור וגו'", נגד ב' דברים - היראה והאהבה, שראוי היה שיהיו נמצאים בישראל. כי יש בעל חי כמו השור, מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו, אשר יכול לעשות עמו כרצונו, והוא ירא מפניו. לכך אמר "ידע שור קונהו", כי ידע מי שהוא אדון לו מושל עליו. ומפני שהשור הוא מלך בבהמות, ועם כל זה ידע קונהו שהוא אדון לו, לכך אמר "ידע שור קונהו". ונמצא בעל חי כמו חמור, שאינו מכירו בענין זה, מכל מקום הוא מכיר הטוב שיש לו אצל בעל שלו, ונמשך אחר בעליו. ועל זה אמר (שם) "וחמור אבוס בעליו", שהוא הבעל חי החומרי ביותר ואין לו חכמה, מכל מקום מכיר את בעליו בשביל טובתו, שמיד הוא רץ אל האבוס שממנו אכילתו. אבל "ישראל לא ידע וגו'" (שם), רוצה לומר שנקראו על שם השררה, והיה ראוי להם לדעת שררת וממשלת הקב"ה, אשר הוא מושל על הכל, כמו שידע השור - שהוא מלך - את שהוא אדון לו, ועם כל זה לא ידעו דבר זה להיות יראים מפניו. ואמר "עמי", כנגד החמור שזכר, שנקראו "עם" על שם שהם אומה בלבד. ומזה הצד היה להם לדעת מי שהוא מטיב עמו, שהחמור ידע אבוס בעליו, אבל "עמי לא התבונן" הטובות שעשיתי עמהם, ועוד אפשר לעשות להם לעתיד, בשביל כך היה ראוי להיות נמשכים אחר השם יתברך בעבותות האהבה, כמו החמור הנמשך אחר אבוס בעליו:

והיינו דאמרין במסכת מכות (כג.) מי שנתחייב מלקות היו מלקין אותו ברצועה של עגל על שם "ידע שור קונהו". ולמה לא היה מלקין אותו ברצועה של חמור על שם "וחמור אבוס בעליו". אבל המלקות מפני שעבר הלאו בתורה (מכות טז.), ולא היה בו יראה להכיר את מי שצוה עליו שלא לעשות. והשור מכיר את האדון וירא מפניו, ולכך ילקה ברצועה של עגל. אבל לא שייך שאין מכיר הטובה שיש בלא תעשה, שאין בלא תעשה תשלום שכר טוב ועיקר השכר הוא על קיום מצות עשה, כדמוכח בפרק קמא דקידושין (לט ע"ב) על מתניתין 'העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו'". הרי שהכתוב אומר כי דבר פלא הוא שלא יהיה בישראל הדבר שנמצא בבעלי חיים הטבעיים, שבטבעם נמשכים אחר היראה מן האדון, ולהכיר הטוב:

ובפרק קמא דתענית (ה.) אמר ליה רב יצחק מהו דכתיב (ירמיה ב, יג) "כי שתים רעות עשה עמי", תרתין הוא דהוי, עשרים ותרתין שבוקו להו, הכי אמר רבי יוחנן, אחת שהיא שקולה כשתים, ומאי ניהו, עבודה זרה, דכתיב (שם) "אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות נשברים", וכתב (ר' שם שם י-יא) "כי עברו וראו איי כתיים וראו וקדר שלחו והתבוננו מאד ההימר גוי אלקים והמה לא אלקים ועמי המיר כבודי

בלא יועיל". תנא, כותיים עובדים לאש, וקדרים עובדים למים, ואף על גב שיודעים שהמים מכבין האש לא המירו אלקיהם, "ועמי המיר כבוד בלא יועיל", עד כאן. וביאור ענין זה, כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, וסוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו. וישראל, שהם לחלק השם יתברך, כאשר אמר הכתוב בכמה מקומות, והוא יתברך מושל על כל, והמירו את כבודו בלא יועיל, אשר הם אינם לחלקן של ישראל. הרי שתיים רעות; כי אינם רק לחלק השם יתברך, והמירו אותו בלא יועיל:

ולפיכך משה רבינו עליו השלום גם כן היה תמה על זה, ואמר (דברים לב, ו) "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוונך". ביאור זה, כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו, וכדכתיב (שמות ד, כג) "שלח את בני ויעבדני". ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ומופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו. ואמרו רז"ל (קידושין כב ע"ב) דלת ומזוזה היו עדים שפסחתי על בתי בני ישראל ואמרתי להם (ויקרא כה, נה) "כי לי בני ישראל עבדים וגו'", וכאשר בארנו בחבור גבורות ה' (פמ"ה). לכך אמר "הלא הוא אביך קנך". ועוד אמר "הוא עשך וגו'", ודבר זה בפני עצמו, כי האב אינו רק מה שהביא הבן אל העולם, אבל עשיות האדם בכל תקונו בגופו ובאיבריו - הוא דבר בפני עצמו, שזה פעל הטבע. אבל השם יתברך, כשם שהוא אב לישראל שהביא אותם אל העולם, כך נתן להם מה שהעם צריך להיות עם רב ותקיף, ועל זה אמר "הלא הוא עשך". ואמר "ויכוונך", רוצה לומר שהכין אותך בכל שלימות עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל, כמו שאמרו (חולין נו ע"ב) כי ישראל הם כרכא דכולא ביה, ממנו מלכיו וממנו כהנים. רוצה לומר כי השם יתברך השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל, מה שלא היה לשום אומה כלל. והם החליפו הטוב ברע הגמור, ובודאי דבר זה תמיה. ולא יספיקנו התשובה לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד:

אבל התשובה לשאלה הקשה הזאת, מזקנים וחכמים אתבונן, אשר השיבו על שאלה זאת בפרק החליל (סוכה נב.), "ואת הצפוני ארחיק מעליכם" (יואל ב, כ) זה יצר הרע שעומד צפון בתוך לבו של אדם. "והדחתיו ארץ ציה" (שם) למקום שאין בני אדם מצויין שם להתגרות בהם. "פניו אל הים הקדמוני" (שם) שנתן עיניו במקדש הראשון והחריב והרג תלמידי חכמים שם. "ועלה באשו ותעלה צחנתו" (שם) שמניח אומות עולם ומתגרה בישראל. "כי הגדיל לעשות" (שם), אמר אביי ובתלמידי חכמים יותר מכולם, עד כאן:

ויש לשאול, מפני מה דוקא מגרה באותו שיש לו מעלה. ופירוש דבר זה, כי מי שיש לו מעלה גדולה יותר ממה שהוא לשאר אדם, נחשב דבר זה כאילו הוא יוצא מן הסדר והשעור, ובשביל זה דבק בהם כח אשר הוא מבטל מעלתם, אשר הוא חוץ מן שעור המוגבל. ולכך ישראל, אשר ירשו מעלה העליונה היוצא חוץ לשעור, דבק בהם כח הרע, הוא היצר, אשר הוא מוכן לבטל אותה מעלה עליונה, לפי שיוצא מעלתם משאר אדם. וכן תלמידי חכמים, שיש להם עוד יותר מעלה, דבק בהם כח אשר הוא מוכן לבטל המעלה אשר אינה לשאר בני אדם. ודבר זה תמצא מבואר, כי השטן, הוא היצר הרע (ב"ב טז.), היה מגרה בישראל

כאשר קנו ישראל המעלה העליונה, והוא כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים ונתן להם התורה, ובזה קנו ישראל המעלה על הכל, עד שהכתוב אמר עליהם (ר' תהלים פב, ו) "אמרתי בני אלקים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון", וזה נאמר בשעה שקבלו ישראל התורה, שהיו ישראל במעלה היותר עליונה, והיא יוצא מן גדר שאר אדם, והיה דבק בהם הכח המוכן לבטל דבר שהוא יוצא מן הגדר. ולכך באותה שעה שקבלו התורה, שהיה מעלתם על הכל, יצא החטא אל הפעל, לא קודם ולא אחר נתינת התורה:

ובירושלמי דשקלים, רבי שמואל בר נחמני אמר, הלוחות ארכן ששה טפחים, ורחבן ששה טפחים, והיה משה תופס בטפחיים, והקב"ה בטפחיים, וטפחיים ריוח באמצע. וכיון שעשו ישראל אותו מעשה, בקש הקב"ה לחטפן, גברו ידיו של משה וחטפן. הוא שהקב"ה משבחו (דברים לד, יב) "לכל היד החזקה", יהא שלמא לידה דגברא על ימינא, עד כאן. ובדבר זה באו לבאר לך, כי אותה שעה היו מוכן לחטא, כאשר ניתנה להם התורה דוקא. ולפי הסברא היה ראוי בהפך זה, כי בשעה שניתנה התורה היה ראוי שיהיו יותר צדיקים, ובאותה שעה באו לידי חטא הגדול. וכל זה מפני כי השטן הוא היצר הרע, היה מגרה בישראל בשביל אותה מעלה שקנו ישראל באותה שעה שאין למעלה מזה. ולכך אמר כי הלוחות היו טפחיים ביד של הקב"ה, וטפחיים בידיו של משה, וטפחיים ריוח באמצע, ודבר זה הוא החבור הגמור והדיבוק הגמור שיש לישראל עם הקב"ה, כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה. ואילו עדיין לא ניתנו הלוחות, הרי אין כאן החבור, כיון שלא ניתנו עדיין הלוחות, ואין לישראל עדיין החבור. ואם כבר ניתנו הלוחות, הרי כבר ניתנו הלוחות, ואין כאן דביקות של השם יתברך, כי עיקר הדביקות כאשר נותן להם, בזה מתחבר להם. אבל כאשר היו טפחיים ביד הקב"ה, וטפחיים ביד משה שמקבל התורה לישראל, וטפחיים חלק, זהו החבור הגמור. כי אלו שני טפחיים חלק אשר ביניהם - משותף בו הנותן והמקבל יחד, דכך קיימא לן (בבא מציעא ז.) שנים אוחזים בטלית, זה נוטל עד שידו מגעת, וזה נוטל עד שידו מגעת, והשאר חולקין אותו ביניהם, כאילו הם שותפין, וזהו החבור והשתוף הגמור. ואי אפשר שיהיה מעלה יותר עליונה כמו זאת, כי על ידי התורה שהיה השם יתברך נותן לישראל, וישראל הם המקבלים, לכך התורה היא אמצעי לעשות חבור ודביקות גמור. ואילו היה חלק ביד הקב"ה, וחלק בידו של משה, היה הדבר הזה כאילו היה כאן חלוק, כי יש מן התורה שהוא שייך אל השם יתברך, ויש שהוא שייך אל המקבל. וכאשר יש כאן טפחיים חלק ביניהם, דבר זה הוא חבור אל השם יתברך ואל ישראל, זה הוא חבור גמור, והיא המעלה היותר עליונה, ואז היה גובר בהם השטן לבטל מהם המעלה הזאת:

ואמר כי גברה ידו של משה, וזה מפני כי משה הוא המקבל, והתורה היא השלמתו, לכך כח של משה שהוא המקבל יותר גובר, כאשר התורה היא השלמתו. לכך ידיו של משה גברו על ידו של הקב"ה, מה שהתורה היא שייך אל השם יתברך, אשר הוא יתברך משפיע התורה, ויותר גובר הכח הזה שהתורה שהוא שייך אל משה שהוא השלמתו, ממה שהיא אל השם יתברך אשר משפיע התורה. והנה התבאר סבת החטא של ישראל, אשר סבתו הוא היצר אשר מגרה בישראל לטעם אשר אמרנו:

ועוד יש לדעת ולהבין, כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון. אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה. וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר, ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי. ולפיכך אותם שיש להם המעלה העליונה כמו ישראל וכמו תלמידי חכמים, אי אפשר שיהיה להם אותה מעלה בשלימות הגמור. ודבר שאינו בשלימות, דבר זה נחשב חסרון, ואחר זה נמשך חסרון לגמרי, הוא היצר המביא אותו אל הרע, אחר שאין המעלה שלו הוא בשלימות. ולפיכך כל הנבראים יש בהם השלימות, ולא שיהיה בהם השלימות שלימה, כי דבר זה אינו, רק הדבר שהוא שייך

לכל בני אדם - דבר זה יש להם בשלימות, ולכך אין מגרה בהם היצר הרע כל כך. אבל ישראל יש בהם המעלה העליונה, שהם בני אלקים יותר מכל האומות, ומעלה עליונה זאת אין להם בשלימות הגמור. שאילו היה להם אותה מעלה עליונה בשלימות היו מלאכים לגמרי, וכמו שאמר הכתוב (ר' תהלים פב, ו) "אמרת בני אלקים אתם ובני עליון כולכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו", וכל זה כי אין להם אותה המעלה בשלימות, לפי שכל כך גדולה המעלה, ולכך יש בהם החסרון, ומצד הזה דבק בהם הרע, והוא היצר הרע, ביותר מכל. ויש להבין זה גם כן. ושני דברים אשר אמרנו, הכל ענין אחד כאשר תבין:

ולכך היו בישראל שהיו נמשכים אחר הרע יותר משאר האומות, כי לא נמצא בהם המעלה האלקית בשלימות, ולכך היצר הרע מגרה בישראל, עד לעתיד, כי אז יהיה העולם בשלימות, ולא יהיה כאן חסרון. ולכך קאמר (סוכה נב.) על החסרון "והדחתיו אל ארץ ציה" (יואל ב, כ) מקום שבני אדם אינם מצויים. פירוש שלא יהיה נמצא עוד חסרון בעולם, והעולם הזה יקבל מדריגה עליונה יותר, עד שיהיה הכל בשלימות, ולא יהיה לה חסרון בעולם הזה, אך יהיה החסרון במציאות שהוא חסר בעצמו, רוצה לומר אשר ראוי להיות חסר. וזה שאמר "והדחתיו אל ארץ ציה", כי הציה ודאי בעל חסרון, וחסרון דבק בו, ורוצה לומר כי מה שהוא ראוי אל החסרון יהיה נמצא בו החסרון. אבל במקום שיש בני אדם, אשר ראוי להם השלימות, יהיה הכל בשלימות, ולא יהיה בו חסרון:

וקאמר שמניח אומות עולם ומתגרה בישראל. ואמר אביי בתלמידי חכמים ביותר. כל זה הוא מבואר ממה שבארנו לך, כי הדברים האלקיים אינם בשלימות הראוי להם, לכך דבק בהם החסרון ביותר, ודבר זה הוא מצד עצם מעלתו. כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים האלקיים נמצאים בו בשלימות. ודבר שיש בו חסרון דבק בו הרע, והוא מביא לפעל את הרע, כי מרע יצא רע. ואין לשאול, אם כן לפי זה היה ראוי שימצאו באומות צדיקים גדולים, כאשר אין היצר הרע מגרה בהם. כי אין זה שאלה, כי האומות לפחיתותם אין זה נחשב [רע] כל הדברים שהם רעים, ולכך ימשכו אחר הרע מצד עצמם לפחיתותם. וזהו ההפרש שיש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד שהם בשלימות, רק כי היצר הרע מגרה בהם ומביא אותם אל הרע, ואין הרע בהם מגרה בהם. אבל האומות הם בעצמם בחסרון, ודבק בעצם שלהם, ואינו רק במקרה בשביל היצר שהוא בהם הרע, ומצד זה ימשכו עצמם לגמרי אל הרע, שהם פחותים ורעים, והרע להם טבעי. ונמצא כי לפי מדרגתם הפחותה שלהם ימצא הרע בעצמם בלא גרוי:

משל למה הדבר דומה, לשכל האדם, שימצא בו הטעאה ושבוש יותר ממה שימצא לחוש העין. ודבר זה מפני שהשכל אינו טבעי, ודבק בו החסרון יותר, כי הוא עומד באדם הטבעי. אבל לכח הראות שהוא טבעי, והוא אינו בעל חסרון כל כך. ומפני זה אין לומר שהשכל הוא פחות, אבל הטעות הנמצא בשכל הוא למעלתו ולרוממותו במה שאינו טבעי, ולא ימצא בו חסרון. ולכך תמצא בחינה אחת בישראל שהם אלקיים ביותר, כי נמצא בהם המעלות האלקיות כולם, ומצד אחד תמצא בישראל בחינה אחרת, הוא הרע. כי מפני אשר דבק בהם החסרון לפי מעלתם האלקית, ימצא בהם התשוקה אל הרע, כי לפי גודל מעלתם נחשבו חסרים במעלה שראוי להם. וכן מה שמגרה היצר הרע בתלמידי חכמים יותר משאר אדם, דבר זה גם כן מצד כי התלמידי חכמים שהוא בעל שכל, וזה אי אפשר שימצא בתלמידי חכמים בשלימות, רק בחסרון, ובזה דבק בו הכח שהוא מוכן לבטל המעלה, הוא היצר הרע. ולכך אמר 'ובתלמידי חכמים יותר מכולם'. וההפרש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד הגרוי אשר פועל בהם יצר הרע נמשכו אל הרע, ואילו האומות, טרם יקרא היצר הרע - והם יענו. וזה מבואר:

פרק ג

יש לשאול, אחר שהתבאר הטעם למה נמצא בישראל יותר היצר לחטא, אבל יש לתת סבה למה היה נמצא חטא העבודה זרה יותר משאר חטאים. ובפרק חלק (סנהדרין קב ע"ב) רב אשי מוקי אשלשה מלכים, אמר למחר נפתח בחבריא. אתא מנשה איתחזי ליה בחלמא, חברך וחברי דאביך קרית לן, מהיכי בעית למשריה המוציא. אמר ליה לא ידענא. אמר ליה, למשרי המוציא לא גמירת, וחברא קרית לן. אמר ליה, גמרא מיהא גמור, ולמחר דרישנא ליה משמך בפרקא. אמר ליה, מהיכי דקרים בשולא. אמר ליה, מאחר דחכימת כולי האי מאי טעמא קא פלחתו לעבודה זרה. אמר ליה, אי הוית התם הוית נקיטת בשיפולי גלימא בשינך ורהטת אבתראי. למחר אמר נפתח ברבוותא, עד כאן. ורוצה לומר, כי רב אשי היה סובר כי היו טועים אחר העבודה זרה, ולא היה הדבר הזה משום יצרם הרע שהיה גובר בם, רק בשביל שלא היו חכמים כל כך, ולכך טעו אחר העבודה זרה. והשיב לו, כי דבר זה אינו, כי חכמים היו, רק בשביל שהיה היצר גובר בם היו עובדים עבודה זרה. ואילו היה הוא באותו דור היה רץ אחריה, והוי נקיט בשיפולא גלימא. כי כאשר החוטא הוא חכם, ויודע שהוא חוטא, רק שהוא אינו יכול למשול על יצרו, הוא חפץ ואוהב שיבוא לו מונע עד שלא יוכל לחטוא. אבל הסכל, אדרבא, אם יבא לו מניעה - מסיר הוא המניעה, כי אינו יודע כמה גדול חטאו. לכך אמר אילו הוית התם, לא היית עושה כמו שעושה החכם שהוא חפץ שיבוא לו מניעה אל החטא, אבל אתה אם היה בא לך מניעה, כמו הגלימא שהיה מעכב עליך שלא לרוץ אחר העבודה זרה, נקיטת אותו בשניך כדי שלא יעכב עליך לרוץ אחר עבודה זרה, כי אין אתה חכם כל כך כמו באותו דור. שהם בודאי היו חפצים שיבוא להם מעכב שלא יחטאו, כי ידעו כמה גדול החטא. אבל אתה לא חכימת כולי האי, והוית נקיטת בשיפולי גלימך שלא יעכב עליך מונע מן החוץ, והיית רץ אחר העבירה, הוא העבודה זרה. ומזה תדע כי חכמים גדולים היו, רק בשביל שהיה יצרם מושל בהם:

ויש לדקדק, שאמר לו 'מאחר דחכימת כולי האי', וכי חכמה גדולה יש בזה שאמר לו מהיכן שרו המוציא. ונראה, כי מפני שהיה רב אשי סובר שהיו הראשונים טועים אחר העבודה זרה מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד:

ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם. וקושיא זאת הגדילו מאוד, עד שקצת חוקרים התיירו ספק זה באמרם כי מן ההתחלה שהיא אחת יושפע מאיתנו שכל אחד, והשכל הזה משיג עצמו ומשיג עילתו, ובמה שמשיג עילתו הושפע ממנו גלגל, וזהו התחלת הרבוי. והאריכו בדברים אלו. והם בעצמם סתרו הנחה זאת ודמיון זה, וסוף סוף נשארו במבוכה עם קבלתם שהוא יתברך אחד, ואין זולתו, איך יושפע ממנו הרבוי. וכבר מצאתי לאיזה אנשים שקבלו דעתם במה שאמרו ברבוי ההשתלשלות, והמשיכו על זה דברי תורה:

ואומר אני כי הנמשך אחר זה הוא חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתנו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא על ידי אמצעיים. חס ושלום לומר כך או להרהר כך, שאם כך שברא העולם על ידי אמצעיים, אם כן כבודו מסולקת מן העולם הזה חס ושלום, ונתן אותו לאמצעיים. כי איך אפשר לומר כי ברא אותו על ידי אמצעיים, ויהיה מנהיג אותו הוא יתברך בעצמו. דבר זה לא יקבל השכל, ואין לך דמיון

עבודה זרה יותר מזה. חי ה' אשר עשה לנו הנפש, כי המדבר והפונה אל דברים אלו הוא מתחייב בנפשו, וראוי לאבד ולסלק דעתו מן העולם:

אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל. והקושיא איך יבוא הרבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד [נשפע ממנו דבר אחד], והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוף ורבויה הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל:

וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש (פרקי דר"א פי"ב) באמרם על בריאת האשה "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח), ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול. ולפיכך כאשר נברא ראשונה דבר אחד, יש כאן תוספת עליו מה שהוא השלמתו, כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה, ודבר זה הוא הרבוי אשר הוא מצד המקבל:

וכבר מבואר [במדרש] בפרשת בראשית (ב"ר א, ד) העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות התורה, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו וגו'". רבי ברכיה אמר בזכות משה נברא העולם, שנאמר "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא משה, שנאמר (דברים לג, כא) "וירא ראשית לו". רבי חייא בשם רבי מתנא אומר בזכות ג' דברים נברא העולם; בזכות ביכורים, בזכות מעשרות, ובזכות חלה. בזכות ביכורים, דכתיב "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא בכורים, דכתיב (שמות כג, יט) "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלקיך". בזכות חלה, דכתיב "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא חלה, דכתיב (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם חלה תרימו וגו'". בזכות מעשרות, דכתיב "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא מעשרות, דכתיב (דברים יח, ד) "ראשית דגנך וגו'":

וביאור הענין הזה, כי הכל מודים שהעולם נברא בשביל שיש כאן התחלה, וכל התחלה היא יחידית, ולכן ראוי להיות נברא העולם מן השם יתברך, שמן האחד יושפע אחד, ובשביל אותה התחלה נברא הכל, [ו]על זה אמר שנברא העולם בשבילו. כי כבר אמרנו שאי אפשר שיהיה העולם בלא השלמה, ולכך אם לא היה התחלה, לא היה אפשר להיות נברא הרבוי, כי לא יבואו דברים מתחלפים מן האחד כאשר אין כאן מקבל. אבל כאשר יש מקבל, הוא התחלה, מזה מתחדש הרבוי מן השם יתברך, כי אי אפשר שיהיה המקבל בלא השלמה, כמו שהתבאר. וכאשר נמצא התחלה יחידית מן היחיד, מעתה היה כאן מקבל מה שלא היה קודם, ועתה יחשב שאר הבריאה תוספת והשלמה על המקבל. והרבוי בא מן השם יתברך לא בענין אחר, עד שיקשה לך איך יבוא הרבוי מן האחד, אבל יבא הריבוי מצד המקבל:

ודבר זה רמזה התורה במלת "בראשית ברא אלקים", כי הבי"ת של "בראשית" פירושה בשביל ראשית נברא הכל. כלומר כאשר יש כאן ראשית שהוא אחת, בשביל אותה התחלה שהיא אחת נברא הכל, מפני שהכל השלמה אל הדבר שהוא התחלה. ופליגי מהו ה"ראשית" הזה שבשבילו הכל נברא. וקאמר (ב"ר שם) 'בזכות התורה'. כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז", כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה. וכאשר יש התחלה, אז נברא תוספת על הדבר שהוא התחלה, ולא נקרא זה רבוי, אחר שנתחדש כאן מקבל:

ורבי ברכיה סבירא ליה כי משה הוא "ראשית", כי עיקר העולם הם ישראל, ומשה הוא עיקר ישראל במה שהשלים את ישראל. וישראל הם "ראשית" גם כן, כדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ולפיכך משה, שהוא ראשית ישראל גם כן, לכך משה הוא הראשית הגמור. ויראה כי אלו ב' דברים, התורה ומשה, כי ראוייה התורה למעלתה שתהיה התחלה; למר התורה בעצמה היא התחלה. ולמר המקבל את התורה, הוא משה, ראוי שיהיה התחלה, מפני שאין התורה רק בשביל המקבל, ואם אין כאן מקבל אין תורה. ולכך המקבל התורה, הוא משה, ראוי שיהיה ראשית והתחלה:

ורבי חייא בשם רבי מתנא סבירא ליה כי בזכות ג' דברים נברא העולם. ויש לדקדק, למה לא זכר גם כן בזכות תרומה, שהרי התרומה נקרא גם כן בכמה מקומות "ראשית". אבל פירוש אלו ג' מצות, שהם ביכורים, מעשרות, חלה; הבכורים כאשר נשלם הפרי בעצמו, והוא בכור שלו, והוא "ראשית" אחד. והמעשר כאשר נגמר מלא[כ]ת התבואה, דהיינו אחר המרוח בכרי, וזהו גם כן "ראשית". והחלה הוא כאשר נתגלגל העיסה. וכאשר תעיין תמצא אלו ג' מצות מחולקות; דהיינו בכורים כאשר רואה תאנה שבכרה בלבד, אף שהיא יחידית, כורך עליה גמי לסימן, אף שאין לה צירוף אל אחר. אבל מעשר, דהיינו כשנתקבץ ביחד כשהעמיד כרי. וחלה, כשנתחבר ונתגלגל ביחד, והודבק לגמרי. וכך הוא הבריאה אשר ברא השם יתברך; כי ראשונה הם הפשוטים, אשר כל אחד ואחד עומד בפני עצמו. ואחר כך הנבראים אשר הם מצטרפים ביחד, ויש להם הקבוץ ביחד, אף שאין כאן עירוב ביחד. ואחר כך אותם אשר הם מתחברים לגמרי בהרכבה גמורה. הנה אלו ג' דברים; הראשון הוא רחוק מן הרכבה, אבל השנית יש בו קצת הרכבה, ונקרא זה 'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב. הרכבה השלישית הוא 'הרכבה מזגית', שנתמזגה ונתחברה יחד לגמרי, עד שהוא דבר אחד:

וכל מצוה ומצוה מאלו ג' מצות יש לה שיעור הראוי לכל אחד; שהרי מצות בכורים כאשר רואה תאנה אחת, עושה סימן שהוא לבכורים (ביכורים פ"ג מ"א), ואפילו אין כאן כלל יותר מן אותו פרי - הוא נעשה בכורים, ואין צריך שיהיה לו חבור עם שאר פירות, רק אם יש שאר פירות הם פטורים מן הבכורים, שאינם "ראשית", ומכל מקום אין צריך כאן קבוץ פירות כלל, כי הבכורים נגד הבריאה שהם הפשוטים, אשר אין להם חבור ביחד. אבל המעשר, שהוא אחד מעשרה, והנה צריך חבור עשרה למעשר, ואז חייב במעשר, מפני שהוא נגד הבריאה שיש למציאותן החבור ביחד, אף על גב שאין כאן עירוב גמור, מכל מקום הוא חבור במה, ואינו הרכבה גמורה. אמנם מצות חלה אינו כך, מפני כי מצוה זאת היא נגד הבריאה שמתחבר הכל יחד. ובודאי אין ספק כי הבריאה הפשוטה ואין בה הרכבה היא קודם, ואחר כך הבריאה שיש בה קצת הרכבה, ואחר כך הבריאה שהיא הרכבה גמורה. ולכך מצות בכורים תחלה, ואחר כך מצות המעשר, ואחר כך מצות החלה, שכל הרכבה היא באחרונה:

ובמקום אחר פרשנו כי אלו ג' "ראשית" נגד ג' עולמות שברא השם יתברך. כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל. ואחר כך עולם האמצעי, ואלו אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור, כי יש להם קיבוץ אחד, הם הגלגלים. ואמרו שהם נכללים בעשרה, וזהו קבוץ אחד. ולא תמצא בעולם הזה שום התמזגות ביחד. ואף כי הגלגל מורכב מכוכב אשר בגלגל, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וגם רבוי הכוכבים אשר הם בגלגל, הרי כל אחד ואחד עומד בפני עצמו, רק יש להם קבוץ, והם נעשים לאחד. והעולם התחתון הוא עולם הרכבה, ושם יש הרכבה מזגית בודאי, שנמזגו ביחד, וכנגד זה מצות החלה. ועל דבר זה ראינו ברורה, שכן אמרו חכמים במדרש (ב"ר יד, א) אדם הראשון חלה טהורה היה, האשה מקשקשת עיסתה במים ואחר כך מפרשת חלתה. כך "ואד יעלה מן הארץ והשקה כל פני האדמה" (ר' בראשית ב, ו), ואחר כך "ויצר אלקים את האדם" (ר' שם שם ז). הרי בארו כי אדם הראשון, אשר הוא קודש לה', הוא הראשית אשר בעולם הזה התחתון, והוא כמו החלה. והבן אלו דברים מאוד מאוד:

ובכל חלק וחלק יש "ראשית" שהוא אל השם יתברך, והוא לחלקו, בעבור כי הוא יתברך אחד, ומאתו נמצא גם כן אחד, והוא ראשית דבר, והשאר אינו רק תוספת, כמו שהתבאר. וזה שאמרו 'בזכות בכורים' 'בזכות מעשר' 'בזכות חלה' נברא העולם. כי כבר התבאר לך, כי לא היה ראוי שיצא מן אשר הוא אחד הרבוי, רק על ידי הראשית. ולכך בשביל אלו ג' דברים, שהם "ראשית", נברא העולם. ורוצה לומר בזכות אשר נותנים אל השם יתברך הראשית, בשביל ששייך אליו הראשית יותר מן השאר, כי הראשית הוא אחד, והוא נמצא מאתו בראשונה, והושפע מן השם יתברך שהוא אחד, בשביל זה נברא כל העולם. כי אי אפשר שיהיה נברא העולם רק מפני שיש כאן ראשית, והראשית הוא קודש אל השם יתברך, כי השם יתברך הוא אחד, והראשית הוא אחד, ולכן הוא קודש אל השם יתברך. אבל הרבוי הוא מצד העלול, כי מצד העלול מתחייב הרבוי, וכמו שהתבאר למעלה, כי התוספת הוא מצד הנברא, מצד כי ה"ראשית" הוא ראוי לתוספת. וכן משמע לשון "בראשית ברא אלקים", שהעולם נברא על ידו [בשביל] דבר שהוא "ראשית", כי על ידי ראשית, שהוא אל השם יתברך, ראוי בשביל כך הבריאה, לא זולת זה. והדברים אשר אמרנו למעלה ברורים, כי לדברי הכל היה השתלשלות העולם על ידי שיש בעולם "ראשית", והוא אל השם יתברך, ובשביל ההתחלה - שהוא אל השם יתברך - נברא הכל:

אמנם אלו ג' מצות הקדושות, (תרומה) [חלה] ומעשר בכורים, יש עוד בענינים [ו] בסודם המופלא והנעלם דברים מופלאים. וזה כי מצוה ראשונה, והיא מצות בכורים, באה (אל) [על] התחלת יציאת הנברא לפועל מן השם יתברך, שהוא פועל אותו. שהרי הבכורים הם כאשר נמצא הפרי הראשון (ביכורים פ"ג מ"א), וזה שכתוב אצל בכורים (ר' דברים כו, ב) "ראשית פרי האדמה אשר ה' אלקיך נותן לך". ועוד אמר (שם שם י) "ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". אמנם מצות מעשר מצד הנברא, לא מצד היציאה לפועל, לכך מצוה זאת כאשר נגמר הפרי לגמרי, ועומד בעצמו אחר המרוח, אז נתחייב במצוה זאת. אמנם מצות החלה מצד חבור החלקים ביחד, שזהו דבר בפני עצמו. ולכך מצות החלה כאשר נתגלגל העיסה. ובכל אחד יש "ראשית", ודבר זה אמת. ואז יתן ראשית אל השם יתברך. כי כבר אמרנו לך למעלה שהבריאה הוא מצד הראשית בלבד, שעל ידי הראשית ימצא הכל. ולפיכך בכל הויה בעצמו יש ראשית. ופירוש זה ברור מאוד, רק שאי אפשר לפרש אותו על עומקו, ובפרט בענין מצות החלה, שהיא על ידי קבוץ וגלגול העיסה, שבשביל זה מתחייב לתת הראשית אל השם יתברך, כי מן השם יתברך אשר הוא אחד, ימצא הכל. הרי לך דברי אמת ויושר, כי הרבוי בא בשביל הראשית, כמו שהתבאר לך למעלה:

ומפני כי רב אשי חשב כי הדורות שהיו עובדים עבודה זרה היה זה מפני שלא היו יודעים איך יושפע מן השם יתברך - שהוא אחד - הרבוי, ולכך היו חושבים כי אין ההתחלה אחת, ולכך עבדו עבודה זרה. והשיב לו מנשה שאינו כך. ולפיכך אמר מהיכן שרית המוציא. ולא ידע, והשיב לו מהיכן דקרים בשולו. דמאחר שמברך 'המוציא לחם מן הארץ', ויש בלחם ראשית, והיינו אותו שקרם בשולו, הוא ראשית, יש לו לברך על זה 'המוציא', מפני שהוא ראשית והוא עיקר, ולכך יש לו לברך עליו 'המוציא לחם מן הארץ'. ובזה הראה לו כי ידע תירוץ הקושיא איך יבוא הרבוי מאתו יתברך, דודאי הרבוי בא על ידי ראשית. לכך אין לומר כי לכך היו עובדים עבודה זרה מפני שהיו אומרים כי מן אשר הוא אחד לא יבוא הרבוי, כי יודעים דבר זה, כי מן האחד יבוא הרבוי, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר, מאחר דחכמיתו כולי האי, וידעת(ו) סבת השתלשלות הרבוי, למה פלחתו לעבודה זרה. ואמר ליה אילו הוית התם היה אצלך הטעות יותר, שהרי היה בך היצר הרע, ולכך נקיטת בשפולי גלימך בשינך לבטל המונע, ורהיטת בתרה, כמו שמבואר למעלה, והכל מבואר היטיב:

ובפרט יצר הרע אחר עבודה זרה. כי כבר התבאר בפרק שלפני זה כי ענין היצר הרע שמגרה יותר בישראל מפני המעלה העליונה שיש לישראל, שהם אל השם יתברך, והם קרובים אליו, ובו דביקים. וזהו עצמו הסבה שהיצר הרע מתגרה בהם לבטל זה, לטעם אשר התבאר למעלה, שיהיו דביקים בעבודה זרה, שהוא הפך זה. ושני יצרים הם; האחד הוא יצר דערוה, והשני הוא יצר דעבודה זרה, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות. יצרא דעבודה זרה הוא שמגרה להיות נמשך אחר העבודה זרה. ויצר הרע הזה במחשבת האדם, שהוא כח השכלי, מטעם אשר התבאר, מפני כי יש לישראל חבור אל השם יתברך, ויצרא דעבודה זרה הוא כח מוכן לאבד מישראל מעלה זאת, ולהטעותם אחר העבודה זרה. וכפי המעלה אשר יש לאדם מצד כח השכלי, (ו)כך יש לאדם כח גופני בערך. ומעלה הזאת שיש לאדם גוף קדוש, אשר ראוי שיהיה לו חבור אל כח השכלי שיש לאדם. ומפני זה עצמו גם כן יצר הרע יש לו לבטל מעלה זאת, והוא מסית אותו ללכת אחר תאוותו בערוה, ודבר הוא בטול קדושת האדם. כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי. ועוד יתבאר (להלן פי"ב):

פרק ד

בפרק קמא דיומא (ט ע"ב) מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני שהיה בו ג' דברים; עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים. עבודה זרה, דכתיב (ישעיה כח, כ) "כי קצר המצע מהשתרע". מאי "כי קצר המצע מהשתרע", אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, כי קצר המצע מהשתרע עליו ב' רעים כאחד וכו'. גלוי עריות, דכתיב (ישעיה ג, טז) "יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון וכו'". שפיכות דמים, דכתיב (מ"ב כא, טז) "וגם דם נקי הרבה שפך מנשה מאוד וכו'". לפיכך הקב"ה הביא עליהם ג' פורעניות נגד ג' עבירות שבידם. שנאמר (ר' מיכה ג, יב) "לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים לעיים תהיה והר הבית לבמות יער". אבל מקדש שני, שאנו בקיאים בהם שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים, אמאי אחרב, מפני שנאת חנם שהיה ביניהם. ללמדך ששקולה שנאת חנם נגד ג' עבירות; נגד עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים. ובמקדש ראשון לא היה שנאת חנם, והכתיב (יחזקאל כא, יז) "מגורי אל חרב היו בת עמי", ואמר רבי אליעזר אלו בני אדם שאוכלים ושותין זה עם זה, ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם. ההיא בנשיאי ישראל הוא דהוי. רבי יוחנן ורבי אליעזר אמרי תרווייהו, ראשונים שנתגלה עונם נתגלה קצם, אחרונים שלא נתגלה עונם לא נתגלה קצם. עד כאן:

ויש לך לשאול, למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות, ואילו מקדש שני בשביל שנאת חנם. ואין לומר שהיה זה במקרה. ועוד, כי אלו ג' עבירות, דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, יש להם ענין אחד, כי בשלשתן יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד ע"ב), ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן. והפירוש אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם, אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב (ויקרא טז, טז) "וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם". ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במסכת שבועות בפרק קמא (ז ע"ב) "וכפר על המקדש מטומאת בני ישראל" (ר' ויקרא טז, טז), יש לי להביא בענין זה עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים. עבודה זרה, דכתיב (ויקרא כ, ג) "למען טמא את מקדשי". גילוי עריות, דכתיב (ר' ויקרא יח, כד-כו) "ולא תעשו מכל התעבות ולא תטמאו בכל אלה". שפיכות דמים, [דכתיב] (ר' במדבר לה, לד) "ולא תטמאו את הארץ אשר אני שוכן בה". ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית. אבל מקדש שני, שלא היתה השכינה שורה בו כמו במקדש ראשון, ולכך לא נחרב בשביל אלו ג' עבירות. אבל מעלת מקדש שני היה מחמת ישראל עצמם. ודבר זה ברור, כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל. והדבר הזה מבואר, ועוד יתברר בפרק שאחר זה. לכך בית המקדש על ידו הם אומה אחת שלימה. ומפני כך נחרב הבית בשביל שנאת חנם, שנחלק לבבם, והיו מחולקים, ולא היו ראויים למקדש אשר הוא התאחדות ישראל. ופירוש פשוט הוא:

אמנם לפי הדברים אשר אמרנו יש לפרש גם כן, כי במקדש ראשון לפי מעלה העליונה שהיה להם במקדש ראשון, היה יצר הרע יותר גדול בהם לבטל את האדם בעצמו. ואלו ג' דברים הם שייכים אל האדם עצמו. וזה כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף. וכנגד אלו הם ג' חטאים; כי עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה. וגילוי עריות החטא שמטמא את גופו בזנות ובערוה. ושפיכות דם הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם, "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג). ולכך אלו החטאים היה במקדש ראשון לבטל האדם עצמו. אבל במקדש שני לא היה היצר הרע כל כך כחו גדול לבטל את האדם עצמו, רק החטא לבטל מהם מה שהם עם ישראל. וגם זה קרוב אל בטול האדם עצמו, רק כי הראשון הוא לבטל עצם האדם בחטא, אם כן הוא בטול האדם לגמרי. אבל בבית המקדש השני לא היה זה בעצם האדם, רק מה שהם עם אחד, וכאשר יש להם חבור ביחד הם עם אחד. אבל כאשר יש ביניהם שנאה, אינם עם אחד, ודבר זה אינו כמו עצם האדם:

ועוד, כי מה שאמרו כי מקדש ראשון חרב על ידי אלו ג' חטאים, ומקדש שני על ידי שנאת חנם, הוא דבר נפלא. דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש. וכמו שנתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך, כך הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו. ולפיכך היכל הקודש, שהוא מקודש אל ה', מתדמה לגמרי אל היכל האדם, אשר שם כבוד הנשמה. ודבר זה רמזו חכמים ז"ל גם כן במה שאמרו (ברכות לג.) כל אדם שיש בו דעת כאילו נבנה בית המקדש בימיו, וזה נתבאר במקום אחר באריכות. ויש בהיכל האדם ג' מחנות, ובכל אחד קדושה; הכח האחד הוא בכבוד, ונקרא כח טבעי, וממנו כחות ידועות, כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו. מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה וכמה דברים. מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת. ואל זה נמשך צורת המקדש, שהיו גם כן בבית

המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לוי, מחנה שכינה. מחנה ישראל היא ירושלים. מחנה לוי - הר הבית, כי שם נקרא מחנה לוי. מחנה שכינה - העזרה וההיכל וקדש וקדשים. ודע, כי במוח יש ג' חדרים מחולקים, ששם ג' כוחות מחולקים, ואין להאריך בהם, שכבר בארנו אותם בחבור גבורות ה' (פרק כט) אצל "וירכיבם משה על החמור" (ר' שמות ד, כ), עיין שם. וכנגד זה מחנה שכינה נחלק לג' חלקים; העזרה, ששם מזבח החיצון. והיכל, ששם היה מזבח הפנימי, מנורה ושולחן. וקודש הקדשים, ששם היה הארון (שמות כה, כב). אמנם אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג':

וכנגד זה היו שני מקדשים; מקדש ראשון נגד הנפש במה שיש בה כוחות מחולקות, והם שלש. אבל בית המקדש שני נגד הנפש בכללה, לא מצד שיש בנפש ג' כוחות מחולקות, רק הנפש במה שממנו כל שלש, והוא מקשר ומאחד כל הכוחות. וכאשר תדע זה, תבין מה שאמר כי בשביל שהיה בם ג' עבירות אלו, עבודה זרה גילוי עריות שפיכות דמים, לכך הביא עליהם ג' פורעניות, דהיינו (ר' מיכה ג, יב) "ציון שדה תחרש וירושלים לעיים תהיה והר הבית לבמות יער". זכר ג' מחנות, דהיינו ירושלים שהוא מחנה ישראל, והר הבית שהוא מחנה לוי, ציון שהוא מחנה שכינה. וכולם נחרבו מפני ג' עבירות אלו. שכבר אמרנו כי צורת בית המקדש ראשון הוא כנגד צורת היכל האדם, שבו ג' כוחות אלו. וידוע כי מן כח טבעי - שהוא בכבד - יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות. ובלב, אשר שם כח הרוחני, ממנו הנקימה והנטייה והאיבה, ולכך מתחדש בזה שפיכות דמים. ובמוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה:

ומפני שבזמן שבית המקדש היה קיים היו ישראל במעלה עליונה, והיו דומים לאדם שהוא שלם בנפשו לגמרי. ושלימות הנפש מצד הכוחות שלו, לכך חורבן שלו היה כאשר חטאו באלו ג' דברים, אשר הם מתיחסים ודומים אל בית המקדש. וכאשר קבל האדם טומאה, ונטמאו כוחות הנפש אשר אמרנו, חרב בית המקדש. כי כבר אמרנו כי בית המקדש לישראל בערך האדם וכוחות שלו, וכאשר נטמאו כוחות נפשו, אז גם כן בית המקדש חרב. ובודאי בית המקדש ראשון יותר בשלימות, לכך היה בית המקדש בערך וביחוס האדם אשר הוא שלם מצד כל הכוחות שלו. אבל מקדש שני, שלא היה כל כך במעלה, לא היה בית המקדש שני דומה לאדם שהוא שלם מצד כל כוחותיו, רק שהוא דומה לאדם שיש בו הנפש, לא במה שיש לו הכוחות המחולקים וכל אחד הוא במעלתו ובשלימותו, רק מצד שיש לו הנפש. ומפני זה, כמו שחרב מקדש ראשון על ידי ג' אלו חטאים המטמאים ג' כוחות שבאדם, כך חרב בית המקדש שני על ידי שנאת חנם. כי הנפש הפך לו שנאת חנם, כי הנפש היא אחת כמו שאמרנו, והוא מקשר וכולל כל הכוחות כולם. כי כוחות הנפש הם הרבה מאד, וכח הנפש כוללת כלם, וזהו עצם הנפש שהוא כולל כל חלקי נפש אשר הם מחולקים. ולפיכך שנאת חנם, אשר הוא החילוק והפירוד, הוא הפך עצם הנפש, אשר הוא אחד, והוא כולל הכל. ולפיכך אמרו (יומא ט ע"ב) כי שקול שנאת חנם נגד ג' חטאים. כי שנאת חנם מטמא ומקלקל הנפש בכלל, אבל ג' עבירות אלו מטמאים החלקים, כל אחת ואחת חלק אחד, עד שהוא כולו טמא. ושנאת חנם מטמא הכל בכלל, כי עצם הנפש כולל ומאחד כל כוחות הנפש, וכאשר יש כאן שנאה, הוא פירוד וחלוק, וזהו כנגד עצם הנפש, אשר הוא הקישור אל כל הכוחות:

והיה החטא במקדש ראשון בעבודה זרה גלוי עריות ובשפיכות דמים, ואילו במקדש שני היה החטא הרגיל במ שנתת חנם. וזה מבואר למעלה, כי במקדש ראשון ראוי היה להם דוקא הפרישה מאלו החטאים, במה שהיה מקדש ראשון ביניהם, שהיה קדוש בקדושה אלוקית ביותר. וראוי לאדם, אשר הוא דומה למקדש, להיות קדוש ורחוק מן הדברים המטמאים את הנפש אשר שוכן במשכן האדם. וטהרתו הוא על ידי ג' דברים אלו, על ידי שפורש מן עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים, שבזה נשאר ההיכל, שהוא האדם שבו משכן נשמת האדם, קדוש וטהור, כמו שהוא מבואר למעלה. והראשונים היה היצר הרע מגרה בהם עד שהביא אותם יצר הרע אל אלו ג' חטאים, כאשר היה מעלתם בג' דברים אלו, וכמו שהתבאר למעלה. לכך היה היצר הרע מגרה בהם עד שהביא אותם אל אלו ג' חטאים, שהם טומאת הגוף והנפש והשכל, ובזה היו מטמאים את המקדש שיש לו ג' מחנות של קדושה. ובמקדש שני ראוי היה להם החיבור והאחדות, שכבר התבאר למעלה כי הנפש הזו הוא כח אחד, אף שיוצאים ממנו כוחות מחולקים, מכל מקום כח הנפש - [ה]כולל כל החלקיות - הוא אחד בלבד, וזה היה מעלתם. ולכך היה היצר הרע מגרה בהם, ולפיכך מקדש שני חרב על ידי שנאת חנם:

כלל הדבר, כי אלו שני דברים שקולים; המקדש והאדם. כי בהיכל השם יתברך כבוד ה' זרח עליו, וכך בהיכל האדם שוכן כבוד הנשמה, וישיבתה בהיכלה דומה לכבוד ה', כדאיתא בפרק קמא דברכות (י). הני חמשה "ברכי נפשי" כנגד מי אמרם דוד, לא אמר דוד אלא כנגד הקב"ה, וכנגד הנשמה, מה הנשמה וכו'. ולכך כאשר היו כל כוחות הנשמה בקדושה, ולא היו מטמאין אותה, גם כן השם יתברך היה שוכן בהיכל שלו בארץ בקדושתם. וכאשר נטמא האדם, אז נטמא מזה גם כן היכל השם יתברך. ויש בזה ראיות ברורות, ואין להאריך במקום הזה עוד:

אף כי יש בזה עוד סוד נסתר ונעלם למה בית המקדש ראשון חרב על אלו ג' עבירות, ומקדש שני על ידי שנאת חנם, ואפרש אותו ברמז, ותבין אותו. וזה כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל. וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו - פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא (טז.) עפרא לפומיה דאיוב, שאמר (איוב לא, א) "ומה אתבונן על בתולה", בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב (בראשית יב, יא) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", שלא נסתכל בה כל ימיו. יצחק זכותו ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך. יעקב נגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע גם כן, כי יעקב הוא החיים, שהרי יעקב אבינו לא מת (תענית ה ע"ב). ועוד, כי הוא הפך עשו, שהיה אדמוני (בראשית כה, כה), והוא סימן אליו שיהיה שופך דמים (רש"י שם), ויעקב הפכו מרוחק מזה. ועוד, כי יעקב לא ראה קרי מימיו (יבמות עו.), ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם, כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק. ובית המקדש שני שלא היה כל כך במעלה, היה נגד כנסת ישראל עצמם. וכבר אמרו חז"ל (שבת נה.) כי בסוף כאשר חרב מקדש ראשון, תמה זכות אבות. ולכך היה מקדש שני נגד ישראל בעצמם. ולפיכך שנאת חנם מבטל כח כנסת ישראל, שנקרא "כנסת ישראל" על שם חבור ואחדות ישראל. וזה אמרם כי מקדש שני חרב על ידי שנאת חנם בלבד. ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים, רמזנו לך פה, ועם כי הכל שורש אחד להם. ובחבור דרך החיים (פ"ה מ"ט) נתבאר יותר:

וקאמר שם (יומא ט.) 'הראשונים שנתגלה עונם, נתגלה קצם'. פירוש, הראשונים שנתגלה חטאם, מפני שהראשונים עיקר חטאם שהיו נמשכים אחר יצרם לעשות פעולות רעות בגלוי, ולפיכך עונש שלהם נתגלה, וכן קצם גם כן נתגלה. אבל האחרונים שלא נתגלה עונם, מפני שעיקר עונם בלב, שהוא בנסתר, ולכך לא נתגלה עונם, מפני שהוא דבר נסתר, לכן לא נתגלה קצם גם כן, ונשאר קצם נסתר ונעלם. ועוד

יש פירוש בזה, לפי שכל ענין הראשונים לפי מעלתם היה בהתרשמות יותר, לכך כל מעשה הראשונים נרשם, ולא נרשם דבר מן האחרונים. וזה שכל דבר שהוא חשוב, כל ענינו נרשם לפי חשיבותו. לכך חטא הראשונים נרשם בעולם, ונרשם גם כן בכתיבה. ומאחר שכל ענין הראשונים בהתרשמות, גם כן קצם נתגלה ונתרשם. אבל ענין האחרונים אינו בהתרשמות בעולם, שאינן חשובים כל כך, ולפיכך אין קצם נרשם, אבל הוא מן העניינים הנעלמים. ודבר זה ענין עמוק מאוד, ואין להאריך בזה עוד. וזה נכון:

פרק ה

אמר רבי יוחנן, (גטין נה ע"ב) מאי דכתיב (משלי כח, יד) "אשרי אדם מפחד תמיד [ומקשה לבו יפול ברעה]", אקמצא ובר קמצא חריב ירושלים. אתרנגולא ואתרנגולתא חריב טור מלכא. אשקא דריספק חריב ביתר. אקמצא ובר קמצא חריב ירושלים, דההוא גברא דרחמיה קמצא ובעל דבביה בר קמצא, עביד סעודתא, אמר ליה לשמעיה, זיל אייתי לי קמצא. אזיל אייתה ליה בר קמצא. אתא, אשכחיה דהוה יתיב, אמר ליה, מכדי ההוא גברא בעל דבבא דההוא גברא הוא, מאי בעית הכי, קום פוק. אמר ליה, הואיל ואתאי - שביקין, ויהבינא לך דמי מה דאכילנא ושתינא. אמר ליה, לא. [אמר ליה] יהבינא לך דמי פלגא דסעודתך, אמר ליה, לא. [אמר ליה] יהבינא לך דמי כולה סעודתך, אמר ליה, לא. נקטיה ואפקיה. אמר, הואיל והוי יתבי רבנן ולא מחו ביה, שמע מינה קא ניחא להו, איזל איכול בהו קורצא בי מלכא. אזל, אמר ליה לקיסר, מרדו בך יהודאי. אמר ליה, מי יימר. אמר ליה, שדר להו קורבנא, חזית אי מקרבין ליה. אזיל, שדר בידיה עגלא תלתא. בהדי דקא אתי, שדא ביה מומי בניב שפתים. ואמרי לה, בדוקין שבועין, דוכתא דלדידן הוה מומא, ולדידהו לאו מומא הוא. סברי רבנן לאקרובי משום שלום מלכות. אמר להו רבי זכריה בן אבקולס, יאמרו בעלי מומין קריבין לגבי מזבח. סבור למקטליה דלא ליזל ולימא. אמר להו רבי זכריה, יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג. אמר רבי יוחנן, ענותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו, ושרפה את היכלנו, והגלתנו מארצינו. שדר עלווייה לנירון קיסר, כי אתא שדא גירא למזרח, אתא נפל בירושלים, למערב - אתא נפל בירושלים, לארבע רוחות השמים - אתא נפל בירושלים. אמר ליה לינוקא, פסוק לי פסוקין. אמר ליה "ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו'" (יחזקאל כה, יד). אמר, הקב"ה בעי להחריב ביתיה ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא, ערק ואזל ואגייר, ונפק מיניה רבי מאיר, עד כאן:

ובתוספות קשיא (גטין נה ע"ב ד"ה אשרי), בפרק הרואה (ברכות ס.) אמר חזייה לההוא גברא דהוה מפחד, קאמר חטאה את, דכתיב (ישעיה לג, יד) "פחדו בציון חטאים". ופריך מקרא דהכא, ומוקי ליה ההוא בדברי תורה כתיב, שדואג שישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד. ותרצו התוספות כמו שמבואר בתוספות. ותימא, דאכתי קשה, דהוה ליה לאוקמא התם (ברכות ס.) קרא בהאי גוונא שלא יבטח ברוב טובתו ושלימותו לבייש אדם. ולפיכך נראה דמעיקרא לא קשיא כלל, דהא בודאי באותה שעה חוטאים היו, דאי לא חטאו - לא חרב הבית, ובשביל החטא יש לו לפחד שמא יבוא עונש עליו, וכדכתיב קרא. וכך פירוש, מאי דכתיב "אשרי אדם מפחד תמיד", והתם בודאי קרא איירי בדברי תורה, ואייתי כאן ראיה כי כשם שיש לו לפחד מדברי תורה שלא ישכח אותם, כך יש לו לפחד מחטא הדור כאשר יראה שהם חוטאים, אז ידאג שלא יבוא פורעניות, ואין לעשות מעשה שאפשר שיבוא ממנו צרה:

ואין להקשות מה ענין שיש לו לדאוג מן החטא אל דבר זה שלא ישכח דברי תורה, דמייתי ראיה מיניה. דשפיר מייתי ראיה, כי טעם אחד לשניהם. כי מה שאמר לההוא גברא 'חטאה את', טעמא דמלתא שכל המפחד סימן שהוא בעל חטא ובעל חסרון, ואינו שלם מפני החטא, ולכך הוא מפחד. כי הדבר שהוא

שלם, מפני שלימותו אינו מוכן להפסד, לכך אין מפחד רק מי שאינו שלם, והוא מוכן להפסד, הוא מפחד. ולפיכך כאשר ראה לאותו אדם שהיה מפחד, אמר לו 'חטאה אתה', כי החוטא אינו שלם, והוא בעל חסרון, ומוכן להפסד, ולכך מפחד. אבל השלם אינו מוכן להפסד, ולפיכך אינו מפחד. ופריך התם מקרא ד"אשרי אדם מפחד תמיד", ומוקי ליה בדברי תורה. כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה (טו.) שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח. לכך מוקמינן להא דכתיב "אשרי אדם מפחד תמיד" בדברי תורה, שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד. ולא מוקמינן קרא בחוטא, שיש לו לפחד, דהא "אשרי" כתיב, דמשמע דלא איירי בחוטא כלל. ומכל מקום מייתי ראייה מהך קרא דיש לו לפחד כאשר הוא אינו שלם ויש כאן חטא, שאז יש לו לפחד על הפסד, שהרי קרא בתורה איירי, וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד. ולפיכך באותו זמן שלא היו שלימים, והיו חוטאים, היה להם לצדיקים אשר בדור לפחוד מחטא הדור. כלל הדבר, דמייתי ראייה שיש לפחוד מחטא הדור מדכתיב "אשרי אדם מפחד תמיד", דמיירי בדברי תורה שראוי לו לפחד, והכי נמי בשביל חטא הדור יש לו לפחד:

אקמצא ובר קמצא וכו'. קשה, למה היה חורבן ירושלים בפני עצמו, וחורבן ביתר בפני עצמו, ולמה לא נחרב הכל כאשר נגזר חורבן על ירושלים. ועוד קשה, למה זה היה שחרב טור מלכא בשביל תרנגול ותרנגולתא, שאין ספק כי לדבר גדול כזה כמו טור מלכא, שכל ענין שהגיע שם לא היה במקרה. וכן אשקא דריספק, שחרב ביתר, לא היה זה במקרה. ומכל שכן ירושלים עיר הקדושה, שחרב על ידי קמצא ובר קמצא, לא היה זה במקרה. דע, כי דברי חכמים עמוקים מאוד מאוד, וכאשר היו ישראל בארץ, היה יישוב הארץ בשלשה דברים; הראשון, והוא עליון על כל, שהשכינה היתה שורה ביניהם, ואין לך יישוב כמו זה, כי אין ספק כי כאשר היה השם יתברך שוכן ביניהם, היו מתברכים בטל ומטר, והיה עיני השם יתברך בה מראשית השנה ועד אחרית השנה, ודכתיב בקרא (דברים יא, יב) "ארץ אשר ה' דורש אותה". השני, כי היה בארץ רבוי עם מאוד. השלישי, שהיה יישוב הארץ בכרכים גדולים וחזקים. והנה אלו ג' הם יישוב הארץ, דהיינו הראשון כאשר אין הארץ מדבר, שהיא ציה, וזה כאשר עיני השם יתברך בה, ואז מתברכת מן השם יתברך. השני, רבוי עם. השלישי, כאשר היא מיושבת בכרכים גדולים:

וכן תמצא בכתוב שהזכיר ג' אלו דברים, שאמר (במדבר יג, יח) "וראיתם את הארץ מה היא וגו' החזק הוא הרפה המעט או רב", והוא כנגד הרבוי העם שיש בה. ואחר כך חוזר ואומר עוד (שם שם יט) "ומה הארץ הטובה היא אם רעה ומה הערים אם במחנים אם במבצרים", זהו כנגד הכרכים. וכן "הטובה היא אם רעה" פירושו אם טובה היא ביישוב הארץ בגנות ופרדסים, שהם ליישוב הארץ. וחזר ואמר עוד (שם שם כ) "ומה הארץ השמינה וגו'", נגד זה שיש בה ברכת השם יתברך. לכך כאשר נחרבו, אז נחרבו אלו ג' דברים זה אחר זה; מתחלה חרב ירושלים ונסתלקה השכינה מביניהם. ואז משחרב בית המקדש לא היתה ברכה בארץ. ובדבר זה אין להאריך, כי כבר פרשו ז"ל במסכת סוטה (מח.) כי הברכות היו בארץ בשביל בית המקדש, כדאיתא התם. ואחר כך חרב טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל, כאשר תמצא ע' עיירות היה לינאי, כמו שמספר (גיטין נז.). ונקרא 'טור מלכא', כי למלך ראוי שיהיה לו רוב עם, כי "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח). ואחר כך ביתר, שהיה כרך גדול ותקיף שהיה בארץ, ולפיכך נקרא 'כרך ביתר' (גיטין נז.). ואותו מקום המיושב שהיה נקרא 'כרך ביתר' נחרב ונחרש, וכמו שנתבאר במקומה (שם) כל ענין זה בפירוש:

ואמר כי כל אחד חרב על ידי ענין הראוי. כי בשביל שנאת חנם נחרב ירושלים, ודבר זה התבאר בפרק שלפני זה (פרק ד) באריכות. כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו (מגילה י.), עד שעל ידי בית המקדש היו ישראל עם אחד. וכאשר היה חלוק ביניהם, נחרב המקום הזה, שהוא נעשה לאחדות ישראל, ולפיכך על ידי שנאת חנם של קמצא נחרבה העיר והמקדש:

וכאשר תדקדק בלשון 'קמצא', כי השם הזה מורה על חלוק, שקורא 'קמצא' על שם החלוק והפירוד, כי זה הוא לשון קמיצה, כמו (ויקרא ב, ב) "וקמץ משם". ובלשון חכמים (ב"ב קז.) גבי האחים שחלקו, ובא בעל חוב וטרף חלקו של אחד מהם, ואמר שם 'מקמצים', כלומר שגובין מעט מכל אחד. ולפיכך הנפרד והנחלק מהכל נקרא 'קמצא', רוצה לומר קומץ מהכל. ובלשון חכמים (עדייות פ"ה, מ"ד) נקרא החגב 'קמצא', ותרגום אונקלוס (במדבר יג, לג) "ונהי בעינינו כחגבים" - 'כקמציין'. וזה מפני כי יש בהם רבוי גדול, ולכך נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו, שהוא מחולק. ועל זה אמר (משלי ל, כז) "מלך אין לארבה", פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל. וכן הנמלה כתיב עליה (משלי ו, ו-ז) "לך אל נמלה עצל אשר אין לה קצין ושוטר", כלומר שאין לה קצין אשר הוא מאחד ומקשר הכלל, וכדאיתא בפרק אלו טריפות (חולין נז ע"ב). ונקראת הנמלה 'קמצא' גם כן בהגדה דעוג מלך הבשן (ברכות נד ע"ב) דעקר טורא ואייתי הקב"ה לקמצא, כי הדבר שהוא קטן, כמו הנמלה, נקרא 'קמצא' כמו שאמרנו, כי הקומץ הוא דבר מועט, ולקטנותם נקרא 'קמצא'. ומפני שיש בהם הקטנות יותר, לכך יש בהם החלוק יותר, כמו כל דבר קטן. ומפני כי אלו אנשים היו מחולקים בשנאת חנם, ראוי שיקרא שמם 'קמצא' ו'בר קמצא', כי בית המקדש שני נחרב בשביל שנאת חנם (יומא ט ע"ב), ובודאי היה זה על ידי אנשים שהיו מוכנים לחלוק ופירוד. ולפיכך אמר 'אקמצא ובר קמצא חרב ירושלים', כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק, ולכך על ידם חרב הבית, שהוא לאחדות ישראל, ולקשר אותם באחדות:

ויש לך להתבונן, מה עשה קמצא, ומה פשעו ומה חטאו שאמר 'על ידי קמצא חרב ירושלים'. אבל יש לך לדעת, כי על ידי זה שהיה באותו הדור שנאת חנם ומחלוקת, ודרך המקום שיש בו שנאת חנם שיקח לו אוהב לחלוק עם אחר ששונא לו. וזה היה כאן, שהיה רחמיה קמצא. וזאת האהבה עצמה הוא באמת חלוק ופירוד ומחלוקת כמו השנאה, כי על ידי זה נעשה מחלוקת. ולפיכך האוהב הזה נקרא 'קמצא', שאין התקשרות זה רק כדי לחלוק על אחרים. והנה הפרוד והחלוק נאמר על המתחברים להיות אוהבים על זה הדרך. לכך נקרא בעל המחלוקת 'בר קמצא', שיש בו המחלוקת ביותר, והוא יותר גרוע. ומי שלא היה בו המחלוקת, רק שהיה מתחבר אל מי שהיה בעל מחלוקת, נקרא 'קמצא':

ומפני זה נחרב ירושלים עיר הקודש, המאחד את ישראל. ודוקא בית המקדש שני חרב על ידי שנאת חנם, ודבר זה פרשנו למעלה באריכות (פרק ד). ועוד, מפני שיותר ראוי שיהיה אחדות בישראל במקדש ב', שלא היה חלוק בישראל במקדש ב' כמו שהיה במקדש א', שהיו ישראל מחולקים; ישראל ויהודה, והיה חלוק בישראל. נמצא שהמעלה שהיה לישראל במקדש א' מעלה מיוחדת שהיתה השכינה ביניהם, ודבר זה ידוע כי היתה השכינה שורה במקדש ראשון. ובמקדש שני מעלה מיוחדת שלא היו מחולקים ישראל לשנים, רק אחדות בהם. ולפיכך מקדש ראשון נחרב על ידי עבירות שהם טומאה, ואין הקב"ה שורה ביניהם בתוך טומאתם. אבל בית המקדש שני נחרב על ידי שנאת חנם המבטל האחדות שלהם,

שזה מעלתם במקדש שני, כמו שהיה מעלתו של מקדש ראשון שהיה השכינה שורה ביניהם, כמו שנתבאר למעלה (ראש פרק ד):

ואמר על ידי תרנגולא ותרגולתא חרב טור מלכא. ומפרש בגמרא (גיטין נז.) שהיו מוציאים לפניו תרנגול ותרגולת, לומר פרו ורבו. והיינו שאמרנו למעלה, כי בטור המלכה היו הברכות ברבוי עם, לכך היו מכינים עצמם לזה, והיו מוציאים לפני חתן וכלה תרנגולא ותרגולתא, שהם פרים ורבים מאוד. ועל ידי זה חרב טור מלכא, שבאו גונדא דרומי לקחת דבר זה, וכמו שיתבאר דבר זה (ראש פרק ו). ואמר 'אשקא דריספק חרב ביתר', ומפרש לקמן (גיטין נז.) שמיד שנולד לאחד בן היו נוטעים ארז, כדלקמן (פרק ז), וסימן זה להם שיהיה הזוג כמו נטיעה חזקה, ויהיה מושבם חזק כמו נטיעת ארזים בארץ. וביום חופתם היו עושים חופה מהם, וזהו סימן שיהיה להם אוהל כל יצען בארץ, ויהיה אל הזוג הזה בית נאמן. וידוע כי הארז הוא הנטיעה ביותר חזקה, וכדכתיב (במדבר כד, ו) "כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים", ולכך היו נוטעים ארז, כלומר שיהיה להם נטיעה חזקה בארץ. ולכך זכו גם כן לכרך ביתר. כי ביתר הוא כרך חזק ותקיף נטוע בארץ. ועוד יתבאר לקמן באריכות (פרק ז). הרי לך שכל אחד כפי מה שהיה מעלתו - היה חורבן שלו:

אמנם יש לך לדעת עוד דברים גדולים מאד באלו שלשה מקומות; ירושלים, ביתר, וטור מלכא. וזה כי ירושלים, אשר היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף. אמנם ביתר נגד הימין, כי כל אמצע יש לו ימין ושמאל. ולכך אי אפשר שלא יהיה כאן ימין ושמאל, אשר להם גם כן דברים מיוחדים. ולכך היה בארץ ישראל ביתר, שהוא כרך חזק ותקיף, ויש לו חוזק ימין. והיו נוטעים נטיעות בעת החופה, שכל נטיעה אשר אם כל רוחות באים - אין מזיזין ממקומה. אבל טור המלכא היה לו כח שמאל, אשר מן שמאל הוא הרבוי. ודבר זה ידוע למביני מדע, כי מן השמאל יבוא הרבוי. וזה תבין ממה שאמרו חז"ל (ב"ב כה ע"ב) 'הרוצה להעשיר יצפין'. כי דרום נקרא ימין ככתוב, וממילא צפון הוא השמאל, ומשם העושר, שהוא רבוי הממון. ודבר זה מובן, כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל, אבל השמאל הוא השני, ומשם הרבוי. ולכך הרוצה להעשיר יצפין. והרוצה להחכים ידרים' (שם), כי הפך הוא השכל, שהוא אחד פשוט בלתי מתחלק, ולכך הרוצה להחכים ידרים, כי הדרום הוא ימין, והימין הוא ראשון, והראשון הוא אחד פשוט. והשני הוא התחלת הרבוי, ודבר זה ברור אמת. ולכך הוי מפקא קמיהו תרנגולא ותרגולתא לומר פרו ורבו. והבן זה מאוד מאוד, ותבין דברי חכמים על אמתתם:

ומעתה מתחיל לספר בחורבן ירושלים, שהיה הסבה הראשונה בר קמצא, ואחר זה היו נמשכים סבות השייכים אל החורבן שבא על ידיהם. כי ירושלים עיר הקודש והמזבח, אשר הוא שלימות כל העולם, שכן אמרו חכמים אלמלא היו יודעים האומות מה מועיל להם בית המקדש היו בונים אותו של זהב. וזה בודאי כך, כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד. ולפיכך אמרה תורה לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות. ואם היו האומות מתנגדים אל בית המקדש, לא היה יכול לעמוד אף שעה אחת, בשעה שהאומות מושלים, שהיו מחריבים אותו. לכך, אף כי האומות מתנגדים לישראל, אבל בית המקדש, לפי שיש צד בחינה אשר בית המקדש הוא שלימות כל העולם, אף לאומות, ולכך לא נחרב על ידי אומות, רק על ידי שנאת חנם ומחלוקת שנחלקו ישראל, ועל ידי זה נחרב הבית:

ובית המקדש היה גורם שהיה מתגרה בישראל המלכות, כי אין ישראל תחת רשות האומות מצד שיש להם בית המקדש. ולכך אמר למלך 'מרדו בך יהודאי'. כלומר שאין ישראל תחת רשות וכח האומות. וכל

זה כדי שישלח להם קרבן להקריב, ובזה יראה שישראל הם על האומות מצד בית המקדש. ובשביל זה בחר בדבר זה, כי בזה - דהיינו בית המקדש - נראה בחינה זאת יותר מן שאר דבר, כי הרשע הזה היה חכמתו להרע (עפ"י ירמיה ד, כב), ורצה להודיע למלך כי ישראל אינם תחת רשות האומות מצד בית המקדש. וזהו כמו מרידה כאשר אינם תחת האומות, כמו שיתבאר בסמוך. ואילו לא היה הפרש בין קרבן ישראל ובין קרבן האומות, לא היה לו עילה וסיבה להחריב בית המקדש. אך כי זה המלשין מחפש היה למצוא כי ישראל הם על האומות, ואינם תחת רשותם, וזהו מרידה כאשר אינם תחת רשותם, ובפרט בענין הקרבנות הראוים לבית המקדש. כי בית המקדש הוא מיוחד לישראל בפרט, ומצד בית המקדש מעלות ישראל על האומות. ולפיכך עשה בו מום בענין דלדידהו לא הוי מום ולדידן הוי מום:

ודע, כי האומות כולם מתייחסים לגוף, ולפיכך כאשר הקרבן הוא שלם בגופו - די בזה, שזהו שלימותם. אבל ישראל שיש להם מעלה בלתי גופנית, ולפיכך קרבנותיהם גם כן צריכים שיהיו בענין זה, שיהיו שלימים בגופם, וגם בדבר שאינו גוף. ולפיכך לדידהו אין מום בדוקין שבעין, כיון שגופו עדיין שלם. ולדידן הוי מום, שישראל יש להם מעלה הנבדלת מן הגוף, לכך צריכים שיהיו קרבנותיהם שלימים וקיימים אף בדברים שאינם גוף. וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל. איכא דאמרי, בשפתים, כי הפה משם יבוא הדבור והקול, אף כי אין לבהמה דבור, יש לה קול, אשר הקול אינו גוף. ושניהם הם כתובים ביחד, (תהלים קטו, ה) "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו", ולפי חשיבותן ומעלתם מקדים הכתוב אותם, כמו שנתבאר בחבור גבורות ה' (פרק סד), עיין שם. ולכך קאמר איכא דאמרי דשדא מומא בשפתים דוקא. אבל למאן דאמר דשדא מומא בדוקין שבעין, סובר מפני שחשיבות הפה הוא בשביל הדבור, ואין לבהמה דבור, אף שיש לה קול, אין המום זה בדבור, אשר הדבור אינו גופני. ומכל מקום לפי דעת שניהם שדא מומא באבר אשר יש לו כח שאינו גופני, ושם עשה המום; האחד - הוא הדבור, והשני - הוא הראיה. ובזה נראה מעלת ישראל מצד בית המקדש, אשר הם יותר במעלה ובקדושה מן האומות, ולכך פסול לישראל דוקין שבעין, וכן מום בשפתים. וזהו המרידה עצמה שישראל מורדים באומות, שאינם תחת רשות האומות מצד הקרבה הזאת. וכאשר ישראל יותר במעלה מן האומות, ואינם תחת רשות המלך שבאומות, היה מחריב בית המקדש, כי המלך שבאומות רוצה שיהיה הכל תחת רשותו:

ומענתה יתורץ לך קושיא גדולה, כי כאשר לא רצו להקריב הקרבן הזה, למה לא שלחו אל הקיסר שזה הקרבן אינו ראוי להקרבה. שודאי זה היה כעס המלך בעצמו, שהיה רואה שאין הקרבנות ראויים אל בית המקדש, שמום זה הוא מום לישראל, ולאומות לא הוה מום. ועל ידי זה נגלה אל הקיסר שישראל מתנגדים אל האומות מצד בית המקדש. שבראשונה היו אומרים ירושלים והמזבח שלימות כל הנמצאים, ועכשיו נתגלה על ידי קרבן זה שבית המקדש מיוחד דוקא לישראל ומה שראוי להם להקריב, לא מה שראוי להקריב לאומות:

והיו חכמים רוצים להקריב הקרבן משום שלום מלכות, או להרוג המביא הקרבן הזה, שהיו חושדין אותו כי כל זה גרמתו. ולא היה רוצה רבי זכריה מפני ענותנותו של רבי זכריה. ולפיכך אמר 'ענותנותו וכו'', פירוש שהשם יתברך כאשר רוצה בדבר מה, כמו שרצה עכשיו להחריב הבית, והיו חכמים גדולים עומדים על נפשם להציל נפשם להרוג את זה, ועשה הקב"ה שליחותו על ידי רבי זכריה, שיהיה ניצל הרשע, עד שנעשה רצון הקב"ה שהיה רוצה בחורבן, והבן דברים אלו:

כי אתא שדא גירא למזרח. פירוש כי כן דרך הגוים להיות מנחשים לאיזה מקום יפול ראש החץ. ולפיכך כאשר זרק חץ למזרח, ונפל בירושלים. כלומר ראש החץ היה לירושלים. ואחר כך עשה למערב כך, כלומר

בצד שהוא הפך זה, וזהו מערב, ונפל בירושלים, והיינו גם כן ראש החץ. כי שמא צד אחד הוא מתנגד לישראל, אבל יש לישראל מזל מצד אחר. כי כל ניחוש הוא על ידי מזל. ולפיכך כאשר עשה הניחוש מצד מערב ובכל הצדדין, אז הניחוש שלם, שלא תוכל לומר שמא מצד אחד דוקא אין מזל לישראל, אבל יש צד שיש מזל להם, שהרי עשה הניחוש בכל הצדדין, ומורה זה שאין לישראל מזל בשום צד, כי ארבע צדדין של הרוחות שזרק החץ, ונפל לירושלים, מורה דבר זה שמכל צד אין לישראל מזל:

שדריה עלווייהו לאספסיאנוס קיסר, אתא צר עליה תלת שנין, הוו הנהו תלתא עתירי; נקדימון בן גוריון, ובן כלבא שבוע, ובן ציצית הכסת. נקדימון בן גוריון - שנקדה לו חמה בעבורו. ובן כלבא שבוע - שכל הנכנס לביתו כשהוא רעב ככלב, יוצא כשהוא שבע. בן ציצית הכסת - שהיתה ציצתו נגררת על גבי כסתות. איכא דאמרי, שהיתה כסותו מוטלת בין גדולי רומי. חד אמר להו, אנא זיינא להון בחיטי ושערי. וחד אמר, בדחמרא ומשחא. וחד אמר, בדציבי, ושבחו רבנן לדציבי, דרב חסדא כל אקלידי הוי מסר לשמעיה, בר מדציבי. דאמר רב חסדא, אכלבא דחיטי בעי שיתין אכלבא דציבי. הוה להו למיזן עשרים וחד שתא. הוה בהו הנהו בריוני, אמרו להו רבנן, ניפוק וניעבד שלמא בהדיהו, לא שבקינהו. אמרי להו ניפוק וניעבד קרבא בהדיהו. אמרו להו רבנן, לא מסתייע מילתא. קמו קלינהו להנהו אמברי דחיטי ושערא, והוה כפנא תלת שנין כו':

יש לדקדק על מספר זה שאמר דהוה בהו למיזן 'עשרים וחד שנין', שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה. וכן מה שאמר 'צר עלה תלת שנין', למה תלת שנין דוקא. ועוד יש לדקדק על שלשה עשירים אלו, למה לא היה אחד שמפרנס אותם בבשר, כמו בחמרא, ואין ספק שיותר צריך בשר מן חמרא:

דע כי ירושלים מקום הקדושה, לא היה ראוי להיות כבוש תחת האומות רק בג' שנים, כי כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לזים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' (שבת פח.). ומפני שהם תלתאי, לא היה יכולים האומות למשול עליהם כי אם אשר כבר צרו עליהם שלש שנים, ואז היו גוברים עליהם. כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב (דברים לב, ט) "יעקב חבל נחלתו", רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב (ר' קהלת ד, יב) "וחוט המשולש לא במהרה ינתק". ונגד זה היו צריכים לצור ג' שנים, כדי להתגבר על חוזק תוקפם שהוא שלש. והבן זה היטיב, כי זה הוא גם כן מה שהיה מן הבקעת העיר, דהיינו מן י"ז בתמוז עד ט' באב ג' שבועות. דלא היה צריך ג' שנים, כי כבר כבשו את העיר, והיה זה התחלה לכבישה, ולכך לא היו צריכים רק ג' שבועות, אבל לתחלת כבישה היו צריכים ג' שנים:

וקאמר דהוה בהו למיזן עשרים וחד שנין. ענין זה כי באותו זמן היו ישראל מוכנין למשול עליהם האומות, והכנה זאת היה עד כ"א שנים, ולא יותר, כנגד כ"א ימים שיש מן י"ז בתמוז עד ט' באב, יום לשנה. וכאשר עברו אלו כ"א שנים, שוב עברה הכנה זאת, ולא היה יראים עוד. ולכך אלו העשירים ברח אותם השם יתברך עד שיוכלו לעמוד נגד כח האומות, ולזון ישראל כ"א שנים, ושוב לא היה הזמן מצליח לאומות לשלוט על ישראל רק כ"א שנה. כי אלו כ"א שנים הוא זמן שמצליח כח האומות, כי הם נגד כ"א ימים שבין י"ז בתמוז וט' באב, יום לשנה. וכאשר עברו אלו כ"א שנה, אין השעה עומדת להם. ולכך אלו העשירים היה להם למיזן כ"א שנה:

אבל לפירוש שלפני זה, כי אותם ג' שבועות היו נגד כח ישראל שהוא משולש, ולאחר כך יכולין לכבוש אותם כמו שאמרנו, היו אלו כ"א שנים, שהיה מגיע לכל אחד מן העשירים רק שבעה שנים, כי שבעה

שנים הוא רעבון גמור, כמו שמצינו אצל יוסף שבע שנים רעב (בראשית מא, כז). וכן בכל מקום אמרו (סנהדרין כט.) שבע שנים הוי כפנא, ועל פתחא דאומנא לא חליף. והיה בכל אחד מן העשירים לפרנס ז' שנים שלימות. דהיינו כי השלשה העשירים ביחד היו מפרנסים אותם כ"א שנים, האחד בחיטי ושערי, והשני בחמרא ובמשחא, השלישי בדציבי. הרי כל אחד מפרנס שליש הפרנסה, ובזה עולה לאחד ז' שנים, כאילו היה כל אחד מפרנס אותם לגמרי ז' שנים. דהיינו שהיה מפרנס אותו העשיר האחד בחיטי ובשערי, ושנים העשירים האחרים נתנו לו משחא וחמרא וציבי מה שצריך לז' שנים, ובעל חיטי יחזור ויתן במקומו בשבע שנים השניים ובשבע שנים השלישים חיטים ובשערא, עד שיגיע לכל אחד מן העשירים שיהיה מפרנס אותם ז' שנים שלימות בכל; בחיטים ובשעורים, ובחמרא, ובדציבי, וזהו עשיר גמור. ודע כי 'שבע' שהוא לשון שביעה, והוא שייך לעשיר, כי העשיר הוא שבע בכל. וכאשר פרנס אותם שבע שנים, הוא עשיר גמור, שהוא שבע בעושר. כלל הדבר, כל אחד מן אלו ג' עשירים היה מפרנס אותם ז' שנים שלימות, כאשר כל אחד היה מחליף את שלו באחר, עד שהגיע לכל אחד ז' שנים. ונתן השם יתברך ברכת השובע, שהוא שבע שנים, לכל אחד ואחד, והיו יכולים להציל את ישראל, אם לא היו הרשעים שמחריבים את הכל. וזה הפירוש הוא ברור:

וקאמר שהיה בהם ג' עשירים דוקא. ודע, כי העשירות הוא מצד ג' דברים; האחד הוא מצד "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב), והוא מבורך. ומפני שזכה לברכה מאת ה', זוכה לעושר מצד הברכה בלבד, שהוא מבורך מן השם יתברך. השני, שזוכה לעושר כדי שישפיע, ומפני הפרנסה זוכה לעושר. והעושר השלישי, מפני כי הוא זוכה לעושר שיהיה חשוב בשביל העושר, כי החשיבות הוא ברבוי עושר. ולפיכך העושר בא לו לאדם בשביל החשיבות. ואלו העשירים הם ג' דברים מחולקים, ואין ענין רביעי שיזכה לעושר, רק על ידי ג' דברים. כי יש זוכה לעושר מצד שהוא ראוי לברכה, כמו שהיו האבות מבורכים, ובשביל זה זכו לעושר. השני שזוכה לעושר בשביל שיהיה לו פרנסה ומזוני, וזהו שאמרו חז"ל (מו"ק כח.) חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא. ויש שזוכה לעושר מצד שהוא זוכה לחשיבותו, ולפיכך נותן לו עושר, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר. ולפיכך אמר כי כנגד אלו (היו) ג' עשירים מחולקים היו שלשה עשירים אלו; נקדימון בן גוריון, שנקדה לו החמה בעבורו. וזה ראה שהשם יתברך נותן לו עושר של ברכה, שבשבילו עשה הקב"ה, ונקדה לו החמה בעבורו, ודבר זה בפרט על ידי שהוא מבורך מן השם יתברך. והשני, כלבא שבוע, נגד העושר השני, שהוא זוכה למזונות, ולפיכך נקרא 'כלבא שבוע', שזכה לעושר מפני שזכה אל הפרנסה שיהיה שבע. והעשיר הג' הוא שזכה מפני החשיבות, ולפיכך נקרא 'ציצית הכסת', כמו שמפרש שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומי, ובשביל כך היה זוכה לעושר. ואלו הם ג' עשירים, כל אחד ואחד שמו מורה על עושרו:

ואמר כי רצה אחד לפרנס אותם בעצים. כבר אמרנו לך כי הראשון "ברכת ה' תעשיר". ולפיכך אמר שיפרנס אותם ברבוי עושר, הם העצים, כמו שמפרש שצריך לזה רבוי גדול, וזהו יורה סימן ברכה יותר, אף על גב שיותר חשובים החיטים והשעורים, מכל מקום מפני שבאלו הם רבוי, לכך הם יותר מתיחסים לברכה מהכל. ולפיכך שבחווהו רבנן לדציבי, שזה מפרנס ברבוי, והחסד והטוב נחשב לפי הרבוי שהוא יתברך נותן לו. אבל מי שיש לו חטים ושעורים, ועם שהם חשובים, אין בהם רבוי נתינה. ואצל השם יתברך שנותן לאחד ברכה, אין חילוק בין שמברך אותו ברבוי עצים, או שמברך אותו בשאר דבר, הכל אחד, זה כמו זה, ולכך סימן ברכה יותר בדבר שיש בו רבוי, והבן דבר זה. והעשיר השני, והוא ציצית הכסת, רצה לפרנס אותם בדמשחא וחמרא, אשר הוא דבר חשוב, כי השמן והיין הוא בא על שלחן מלכים

לחשיבות של יין ושמן, ולפיכך ראוי היה לציצית הכסת לפרנס אותם בדבר זה. הג', כלבא שבוע, שישבע בטוב:

ועוד מצאתי בפירוש אלו ג' עשירים; דע, כי השם יתברך נתן לבני אדם ג' מיני פרנסה; האחת, כדי לפרנס ולהחיות נפשו, כמו שנתן לאדם הלחם, כי הלחם הוא חיי האדם בודאי, וכדכתיב (דברים ה, ג) "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם". השני, הוא הפרנסה שנתן לו אף כי אין צריך לו, רק להנאתו ולטובתו, ואין חיות האדם תלוי בו, כמו השמן והיין, ואין צריך אלו דברים רק לתוספות הנאה, ולא לצורך חיותו. והשלישי, הוא שנותן לו השם יתברך אף שאינו נהנה ממנו, רק שעל ידו יתוקן הדבר. כי כל דבר שברא השם יתברך צריך תיקון, כמו החטים לבשל, וכן הבשר צריך עצים לתיקון הבשר מה שחסר לו הבישול. ולכך אמר אחד, שירצה לפרנס במידי שהוא צריך לחיות האדם, והם חטים ושעורים, שבהם תלוי חיות האדם. והאחד אמר, שירצה לפרנס בדבר שהוא רק להנאת האדם, והוא חמרא ומשחא. ואחד אמר, אני אפרנס בדבר שצריך לאדם לתיקון הפרנסה שלו בלבד, והוא ציבי, והוא פירוש נכון. רק שלא יתורץ למה לא נקט בשר, שהוא גם כן לתוספות טובה והנאה בלבד. אמנם אין זה קשיא כל כך, כי אין בשר בכלל ברכה, ואין שייך זה לעשירות, רק דבר שגדל מן הקרקע (ו) שייך בו ברכה, וכדכתיב (בראשית כו, יב) "ויזרע יצחק וגו'":

אמנם אם אתה רוצה לעמוד על סוד דברי חכמים, תדע כי באלו ג' עשירים דבר מופלג מאוד בחכמה. וזה כי אלו ג' עשירים כל אחד נתברך בברכה מיוחדת, עד שנתברכו בכל הברכות. הברכה האחת הוא מצד מדת החסד, שהקב"ה עושה חסד עמו, ודבר זה ידוע למביני מדע. והשני היא העושר, שהוא מצד הדין. והעושר השלישי הוא מצד הרחמים, שהקב"ה מפרנס את העולם ברחמים. והעשיר שאמר שהוא יפרנס בציבי, דבר זה מצד החסד, כיון שאין הציבי רק לתקן האוכל, ואין זה רק מצד החסד שהשם יתברך עושה. וזה שאמר שיפרנסם בחטי ושערי, ברכה זאת מצד הדין, שאי אפשר זולת זה. ואותו עשיר שאמר שיפרנסם במשחא וחמרא, עושר זה מצד הרחמים, כי משחא וחמרא אינם מוכרחים שיהיו לאדם, ומכל מקום הם משלימים את האדם, והם מצד הרחמים. וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים:

והבן מה שאמר שהיה ציציתו מוטלת על כרים וכסתות. ודבר זה ידוע, כי מצות ציצית שבה תכלת, היא חשיבות ישראל בפרט. ודבר זה בארנו אצל קרטליתא דביתוהו דרבי חנינא בן דוסא, במסכת בבא בתרא (עד.). וכדכתיב קרא (אסתר ה, טז) "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וגו'". ועוד יש לך לדעת מה שהיו ציצית שלו מוטלת על גבי כרים וכסתות, וזה בשביל שהציצית עצמה מורים על החשיבות, כמו שאמרו בפרק במה מדליקין (שבת לב.) (הזהיר במצות ציצית זוכה ומשמישים לו אלפים ושמונה מאות עבדים, שנאמר (ר' זכריה ח, כג) "אז יחזיק וגו'". ולכך היו ציצית שלו, שהם מורים על החשיבות, מוטלות על גבי כרים וכסתות. והחשיבות הזו שהוא ציצית, הוא חשיבות אלקי. ולהך לישני שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומי, היה לו מן חשיבות רומי, אשר יש להם חשיבות גדול. ואין ספק כי יש חילוף בין חשיבות ישראל, שהוא מצד הקדושה, ולכך תולה במצות ציצית, שהיא מצוה אלקית. אבל יקרא וחשיבות רומי אינו אלקי, אבל יש להם חשיבות גדול, כמו שיתבאר לקמן:

מרתא בת בייתוס עתירתא דירושלים הוי, שדרתיה לשלוחה אמרה ליה אייתי לי סמידא. אדאזל - איזדבן. אתא, אמר לה סמידא ליכא, חיוורתא איכא. אמרה ליה, זיל אייתי. אדאזל - איזדבן. אתא, אמר לה חיוורתא ליכא, גושקרא איכא. ואמרה ליה, זיל אייתי לי. אדאזל - איזדבן. אתא, ואמר לה גושקרא ליכא, קמחא דשערי איכא. אמרה ליה, זיל אייתי לי. אדאזל - איזדבן. הוה שליפא מסאנא, אמרה איזל

ואחזאי אי משכנא מידי למיכל. איתבה לפרתא בכרעא, ומתה. קרי עלה רבי יוחנן בן זכאי "הרכה בך והענוגה וגו'" (דברים כח, נו). ואיכא דאמרי, גרוגרת דרבי צדוק אכלה, ואיתניסא ומתה. דרבי צדוק איתב ארבעין שנין בתעניתא דלא ליחרב לירושלים, כי הוי אכל מידי - הוי מתחזאי מאבראי. מייתי ליה גרוגרת, מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה קא ניחה נפשה, אפיקתא לכל דהבא וכספא, שדיתיה בשוקא. אמרה, האי למאי מיבעי לי. היינו דכתיב (יחזקאל ז, יט) "כספם בחוצות ישליכו":

המאמר הזה מאריך הספור שאמרה 'זיל אייתי לי סמידא', ולא היו הדברים במקרה, שאם היו במקרה מה חדוש היה, אלא הכל בגזירת ה'. ולפיכך בתחלה שרצה השליח סמידא, ולא מצא, היה עדיין נמצא חירותא, עד שרצה אחר כך ליקח חירותא. וגרם השם יתברך שיהיה נמכר, כדי שלא ימצא. וכן אצל גושקרא, וקמחא דשערי. שכל זה גזירת עליון, שכל אשר רצה השליח ליקח, היה נמכר לפני זה. ודבר זה ניכר כי דברים אלו הם גזירה מן השם יתברך, וכדי שידעו הכל כי מן השם יתברך דברים אלו, ולכך היה כך:

ומה שאמר 'אותיב לה פרתא בכרעא'. דע, כי אלו שני לשונות מחלוקתם הם דברים נפלאים. כי מי שסובר דמותיב לפרתא בכרעא, היתה מיתתה על ידי דבר שיש בו פחיתות חומרי, וזהו פרתא. וקאמר 'ומותב בכרעא', הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי. ומאן דאמר דמצאה גרוגרת דרבי צדוק, לפי כי גרוגרת דרבי צדוק יש בו ריח, ומזיק הנפש והנשמה. שידוע שכל ריח הוא לנשמה, אשר דרשו חכמים ז"ל (ברכות מג ע"ב) "כל הנשמה תהלל יה" (תהלים קנ, ו), זו הריח, שהנשמה נהנת ממנו, ולא הגוף. ומחלוקתם, איזה הוא מוכן יותר לקבל המיתה; ללשון שאמר דאותב לה פרתא, סבר כי הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל קודם דבר הגורם המיתה. וללשון השני הנפש ראוי שתקבל המיתה תחילה, שאם אין הנפש - הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה, לכך הנפש עושה החטא. ולפיכך אמר ללשון ראשון כי העשירה הזאת נדבק בגופה דבר מיאוס, ומזה קבלה המיתה. וללשון השני קבל נפשה ריח המזיק הנפש, והוא מקבל קודם המיתה. וכן אמרינן בפרק חלק (סנהדרין צא.), שאל אנטינינוס את רבי, גוף ונשמה יכולים לפטור את עצמם מן הדין. הגוף אומר, אני לא חטאתי, כי משעה שהנשמה נפרדת ממני אני מונח כאבן דומם. והנשמה אומרת, אני לא חטאתי, כי משעה שנפרדתי מן הגוף אני פורח באויר כמו מלאך. כנגד אלו אמר בכאן; ללשון ראשון דקאמר אותיב לה פרתא בכרעא, רוצה לומר כי יותר קודם הגוף לקבל הפסד, שעל ידו החטא. ולהך לישנא דאמר גרוגרות דרבי צדוק אכלה, סבר שהנפש יותר ראוי להפסד, מפני שהגוף אבן דומם אם לא היה הנפש:

ועוד יש לפרש, כי להך לישנא שאמר דאותיב לה פרתא בכרעא, מפני שהדבר שהוא פחות, מוכן לקבל קלקול קודם. לכך הגוף שהוא פחות ושפל, דהיינו הרגל, הוא מוכן לקבל קלקול יותר מן הנפש. ולכך אותב לה פרתא דוקא בכרעא, שאין דבר פחות מכרעא. ולהך לישנא דאכלה גרוגרת דרבי צדוק ומתה, סבר הנפש בקלות מקבל קלקול, כי החשוב אינו יכול לסבול, ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד:

אבא סיקרא ריש בריוני דירושלים, בר אחתיה דרבי יוחנן בן זכאי הוה, שלח ליה תא בצניעא לגבאי. אתא, אמר ליה, עד אימת עבדיתו הכי, וקטליתו ליה לעלמא בכפנא. אמר ליה, מאי איעבד, דאי אמינא להו מידי קטלו לי. אמר ליה, חזי לי תקנתא לדידי דאיפוק, אפשר דהצלה פורתא להוי. אמר ליה, נקיט נפשך בקצירא, [וליתו כולי עלמא ולישיילו בך, ואייתי מידי סריא ואגני גבך, ולימרו דנח נפשך]. ולעיילו בך תלמידך ולא

ליעול בך אינש אחרינא, דלא לירגשו בך דקליל את, דאינהו ידעי דחייא קליל ממיתא. עביד הכי, נכנס בו רבי אליעזר מצד אחד, ורבי יהושע מצד אחד. כי מטו לפיתחא, בעי למידקריה. אמר להו, יאמרו רבן דקרו. בעו למדחפיה, אמר להו יאמרו רבן דחפו. פתחו ליה בבא. כי מטא להתם, אמר שלמא עליך מלכא, שלמא עליך מלכא. אמר ליה, תרי קטלא מחייבית. חדא, דלאו מלכא אנא, וקא קרית לי מלכא. ותו, אי מלכא אנא, עד האידנא אמאי לא אתית לגבאי. אמר ליה, דקאמרת לאו מלכא את, איברא מלכא את, דאי לאו מלכא את, לא הוה מימסרא ירושלים בידך, דכתיב (ישעיה י, לד) "והלבנון באדיר יפול", ואין "אדיר" אלא מלך, דכתיב (ירמיה ל, כא) "והיה אדירו ממנו וגו'". ואין לבנון אלא בית המקדש, שנאמר (דברים ג, כה) "ההר הטוב הזה והלבנון". ודקא אמרת - אי מלכא אנא אמאי לא קא אתית לגבאי עד האידנא, בריוני דאית בן לא שבקיננו. אמר ליה, אילו חבית של דבש ודרקון כרוך עליה, לא היו שוברין את החבית בשביל דרקון. אשתיק. וקרא עליה רב יוסף, ואיתימא רבי עקיבא, "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל" (ישעיה מד, כה), איבעי ליה למימר, שקלינן צבתא ושקלינן ליה לדרקון וקטליה ליה, וחביתא שבקינן לה. אדהכי, אתי פריסתקא עליה מרומי, אמר ליה קום, דמית קיסר, ואימני להו חשובי דרומאי לאותבך ברישא. הוי מסיים חד מסאני, בעי למסימא לאחרינא, לא עייל. בעא למשלפיה לאידך, לא נפק. אמר ליה לא תצטער, שמועה טובה אתא לך, דכתיב (משלי טו, ל) "ושמועה טובה תדשן עצם". אלא מאי תקנתיה, ליתי איניש דלא מיתבא דעתך מיניה, ולחליף קמך, דכתיב (משלי יז, כב) "ורוח נכאה תיבש גרם". עבד הכי, עייל. אמר ליה, ומאחר דחכימתו כולי האי, עד האידנא אמאי לא אתיתו לגבאי. אמר ליה, ולא אמרי לך. אמר ליה, אנא נמי אמרי לך. אמר ליה, מיזל אזלינא, אינש אחרינא משדרינא, אלא בעי מינאי מידי דאתן לך. אמר ליה, תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דרבי צדוק. קרי עליה רבי יוסף, ואיתימא רבי עקיבא, "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל", איבעי ליה למימר ליה לשבקינהו הדא זימנא. והוא סבר דלמא כולי האי לא עביד, והצלה פורתא נמי לא הוי:

"והלבנון באדיר יפול וגו'" (ישעיה י, לד). טעם שנקרא בית המקדש "לבנון", וארץ ישראל נקרא "הר", שנאמר (דברים ג, כה) "ההר הטוב והלבנון". כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא "לבנון", כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון:

ועוד יש בזה דברים גדולים, ונתבארו בחבור גבורות ה' (פרק עא) למה נקרא בית המקדש "לבנון". והמדקדק בזה יבין, כי ב' דברים אחדים הם, וענין אחד, שבשביל שבית המקדש נבדל במעלתו משאר חלקי האדמה, הוא מלבין חטא ישראל. כמו שאמר שם (יומא לט ע"ב) למה נקרא בית המקדש "לבנון", שמלבין עונותיהם של ישראל. כי אין הסרת החטא רק מצד המעלה הנבדלת האלקית, ובשביל זה נקרא "לבנון", כי בית המקדש מעלתו שהוא נבדל מן הגשמי, הוא האדמה, כמו הלבנון שהוא נבדל מן האדמה. ולכך הוא מכפר ומלבין עונותיהם, ואין כאן מקום זה:

לכך למעלתו אין ראוי שיפול הלבנון רק ביד מלך, שגם כן המלך הוא נבדל משאר העם. כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה (הוריות יא ע"ב), שהוא קדוש. כלל הדבר, כי השיב לו כי הלבנון, שהוא בית המקדש שנבדל במעלתו, אי אפשר שיפול כי אם ביד מלך נבדל מהכל, כמו שבית המקדש נבדל מהכל, ולפיכך כתיב "והלבנון באדיר יפול":

הוא סיים חד מסאנאי וכו'. יש תמהים, שקבל הרגל לפי שעה עובי יותר ממה שהיה קודם. דע, כי מה שאמר ד'הוי סיים מסאני', אין הפירוש שהיה רגלו נעשה בשעה אחת עב יותר גדול ממה שהיה, רק כי השמועה טובה שבאה פתאומית לאדם מדשן עצם האדם, והיינו דכתיב (משלי טו, ל) "שמועה טובה תדשן עצם", רוצה לומר, עצמו של אדם, ודבר זה הוא שנוי אל האדם עצמו. וזה שאמר "שמועה טובה תדשן עצם", אין רוצה לומר עצם של אדם שהוא בבשרו, רק רוצה לומר עצמו של אדם, ומביא לאשר בא עליו השמועה שנוי בסגנון שלו, דהיינו בעצמו. וזה שאמר ש'היה סיים חד מסאני וכו'", ורוצה לומר שבא שנוי משמועה טובה פתאום, והיה מביא לו שינוי בסוגיות הלוח דעתו של אדם. כי כאשר שומע שמועה טובה, מחמת השמחה שנכנסת בו משנה דעתו וסוגיות הלוח שלו, ולא יכול לסלק אותה השמועה ממנו, כי כל כך נכנס השמועה בדעתו, ואין יכול לקבל דבר אחר. וזה שאמר ד'הוי מסיים מסאנה', ולא היה יכול להסיר אותו ממנו השמועה הזאת אשר שמע, ולכך לא היה יכול לקבל דבר אחר, עד שהיה לו שנוי בסוגיות הלוח דעתו, ולא היה מיושב בדעתו. וזה נקרא ד'הוי מסיים מסאני חדא'. בעי למסיימא אחרני וכו', כי זה גם כן לא יוכל לסג, כאשר חדא מסאני לא מצי למשלפיה, ואידך לא מצי למסיימא, ובזה יש לו שנוי בסוגיות הליכתו. וכן השמועה הטובה לא מצא לסלק אותה ממנו, וענין אחר אינו מקבל, לכך סוגיות ההלוח משונה אליו, ואין דעתו מיושב עליו כראוי. כך יראה לפרש, והוא נכון:

תן לי יבנה וכו'. יש לדקדק, למה באלו ג' דוקא. דע, כי כוונת רבי יוחנן היה אשר באלו השלשה יהיו בני חורין, ולא יכלו להם, כי בזכותם יהיה ניצל מן הכל. כי יבנה וחכמיה - יש להם בשביל זה התורה. ורבי צדוק - הוא כח שלהם בשביל תעניתו ותפילתו אל השם יתברך. ושושילתא דרבן גמליאל - הקיום שלהם מצד עצמם, מפני חשיבות מעלתם, שהם נשיאים שיש להם התוקף מצד עצמם. ועל ידי אלו ג' יהיה להם קיום, ולא ישלטו בהם שונאיהם; הן מצד התורה, הן מצד תפילתם אל השם יתברך, הן מצד עצמן, כאשר הם גדולים מיוחסים וחשובים:

וכאשר תבין ותדע, כי לכך בחר אלו ג' דברים, שאלו שלשה מוכנים שיעשה השם יתברך עמהם החסד, ויעשה דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בהם שונאיהם. והם; חסד, דין, ורחמים, שהקב"ה נוהג עם ברואיו להציל אותם מן הרע. וידוע כי החכמים דביקים במדת החסד, וזהו שאמרו חז"ל (חגיגה יב ע"ב) כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, דכתיב (תהלים מב, ט) "יומם יצוה ה' חסדו", ולמה, מפני ד"בלילה שירה עמי" (שם), דהיינו שירה של תורה עמו. שהתורה תקרא "תורת חסד", שנאמר (משלי לא, כו) "ותורת חסד על לשונה". ולפיכך רצה ביבנה וחכמיה, שיהיו דביקים במדת החסד. ואחר כך רבי צדוק משלים המדה השנית, מדת הדין, בתעניתו שהיה מתענה, שבשביל זה ישלם במדת הדין מכח תעניתו. ושושילתא דרבן גמליאל, שהיה זרע אמת בלי פסול, ודבק בהם הרחמים, בעבור המשפחה המיוחסת הזאת. ודבר זה תבין מאוד ממה שהיה זרע יעקב בלי פסולת כלל, והיה ליעקב מדת הרחמים, ודברים אלו יש להבין מאוד מאוד. וכאשר יש להם אלו שלשה, דהיינו יבנה וחכמיה, ורבי צדוק, ושושילתא דרבן גמליאל, אז היה דביקים בכל מדותיו יתברך שהוא מנהיג בהם עולמו, ויציל השם יתברך אותם. ואין ספק בפירוש הזה למי שמבין עיקרי החכמה, כי אלו ג' דברים הם כל מדות שהוא יתברך מנהיג את עולמו בטוב, והבן הדברים היטב:

אזל שדריה לטיטוס הרשע, ואמר "אי אלקימו צור חסיו בו" (דברים לב, לז), זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה. מה עשה הרשע, תפס זונה בידו ונכנס לבית קדשי קדשים, והציע ספר תורה, ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגדר את הפרוכת, ונעשה נס והיה הדם מבצבץ ויוצא, וכסבור הרג את עצמו, שנאמר (תהלים עד, ד) "שאגו צורריך בקרב מועדיך שמו אותותם אותות". אבא חנן אומר, "מי כמוך חסין יה"

(תהלים פט, ט), שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע, ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא, "מי כמוך באלים ה'" (שמות טו, יא), מי כמוך באלמים. מה עשה, נטל הפרוכת ועשה כמין גרגותני, והביא כל הכלים שבמקדש, והניחן בהם, והוליכו בספינה לילך ולהשתבח בעירו, שנאמר (קהלת ח, י) "ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו וממקום קודש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו", אל תקרי "קבורים" אלא 'קבוצים', אל תקרי "וישתכחו", אלא 'וישתבחו'. איכא דאמרי, "קבורים" ממש, דאפילו מילי דמיטמרי אגליין ליה. עמד עליו נחשול שבים לטובעו, אמר, כמדומה אני שאלקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים; בא פרעה וטבעו במים, בא סיסרא וטבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעי במים. אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה. יצאה בת קול ואמרה, רשע בן רשע, בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה. אמאי קרי ליה ליתוש בריה קלה, דמעלנא אית לה, ומפקנא לית לה. עלה ליבשה, ותעשה עמה מלחמה. עלה ליבשה, בא יתוש ונכנס בחוטמו, וניקר במוחו ז' שנים. יומא חד הוה קא חליף אבבא דבי נפחא, שמע קול ארזפתא, אישתיק. אמר, איתא תקנתא. כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה. לגוי יהיב ליה ארבע זוזי, לישראל אמר ליה מסתייך דקא חזית בסנאך. עד תלתין יומין עביד הכי, מכאן ואילך כיון דדש דש. תניא, אמר רבי פנחס בן ערובא, אני הייתי בין גדולי רומי, וכשמת פצעו את מוחו, ומצאו בו כצפור דרוור משקל שני סלעים. במתניתא תנא, כגוזל בן שנה משקל שני לטריין. אמר אביי, נקטינו, פיו של נחושת, ורגליו של ברזל, וציפרניו של ברזל. כי הוי מיית, אמר להו לקלוייה לההוא גברא, ובדרו לקטמיה אשב ימי, דלא לשכחיה אלהא די יהודאי ולוקמא בדינא, עד כאן:

זה המאמר יש לדקדק בו הרבה מאוד. וזה, כי אף על גב שהיה טיטוס רשע גמור, אין דרך מי שהוא מלך, כמו שאמר (ישעיה י, לד) "והלבנון באדיר יפול", שינהג בדבר פחיתות כמו זה, שיציע ספר תורה, ויהיה נוהג זנות, שהוא גנאי ומאיס. ועוד, ענין הנס שנעשה, שהיה הדם מבצבץ, למה יצא דם, ונס הזה שלא לצורך היה לגמרי, כי למה הוא זה. ועוד קשה, שאמר "מי כמוך חסין יה", שאתה שומע ושותק, כל זה קשה כי למה ישתוק לרשע כמו זה, ולבני אהרן נדב ואביהוא שנכנסו להקטיר קטורת לא שתק (ויקרא י, א-ב), ולזה שתק:

דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע, והרי על ידו חרב הבית הקדוש, הוא בית אלקינו, ולפיכך רשע גמור היה. ומה שמספר עליו ביוסיפון שלא היה רשע, אבל היה מרחם על הבריות, כל זה אינו, כי דבר שאי אפשר הוא, כי מי שהוא טוב לא יבא ממנו רע כלל, ואיך יבוא רע, כמו זה, ממי שיש בו דבר טוב מה. ואם תאמר, למה לא אירעו דברים אלו לנבוכדנצר, שגם הוא הרשיע ושרף בית אלקינו, ולמה לא אירע לו כל אשר אירע לטיטוס, והלא בית המקדש ראשון יותר בקדושה עוד מן בית שני. ויש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא (מ"ב כד, א). ולפיכך לא היה נבוכדנצר מתנגד אל קדושת בית אלקינו כמו זה, שהרי בבית שני היו רוצים להיות כפופים תחתיו, ובו לא מרדו מעולם. כי הקיסר שמרדו בו בדבר הקרבן, אף שאינו כל כך מרידה, כבר מת. רק כי כל כונתו היה רק להשחית ולקלקל בלא טעם כלל, ולפיכך עשה לו הקב"ה כדינו, וכמו שיתבאר בסמוך:

ואפילו אם נודה לבעל יוסיפון שדיבר טוב מלשון בית המקדש, זה כדרך הרשעים מדברים בפיהם, ולבם אין אתם. או שעשה כל זה כדי לעשות בבית המקדש כרצונו, להשתבח ולהתפאר בו שיהיה הבית הגדול והקדוש תחת ידו. והוא יתברך גרם שלא יהיה בית קדשנו ותפארתנו ביד הערל והטמא הזה, ולכך נשרף. כי אין ראוי למעלת קדושתו של בית המקדש, אשר שמו יתברך נקרא על הבית, שיהיה תחת זרים ורשעים כמו אלו אף זמן מה, שהרי בסוף בודאי יהיה שורפו, ולכך נשרף מיד. אבל בודאי הוא היה ראש

המשחיתים שהשחית בית אלקינו, ואיך יבוא דבר כזה אם לא על ידי ראש המשחיתים, שהיה מוכן להשחתה. ולפיכך מתחלה כי שדר עלייהו לנירון קיסר, שהוא לא היה בתכלית הרשעה, והיה מצות הקיסר עליו שיהיה מחריב ירושלים, אי אפשר רק שיתגייר. מאחר שהקיסר רצה להכריחו לדבר רע שאינו מוכן לו, וכל מי שרוצה להכריח אחד לדבר שאינו מוכן ומסוגל אליו, כמו הקיסר שהיה רוצה להכריח את נירון קיסר שילחם עם ישראל וישרוף הבית, ולפיכך היה מתחזק נירון קיסר כנגד זה, והיה מתגייר לגמרי. אבל טיטוס הרשע מוכן היה אל הרשעות:

ומה שאמר שתפס זונה בידו ונכנס לבית המקדש. פירוש שהרשע הזה כאשר נכנס למקום הקודש לחבל אותו, אין ספק שהיה יוצא מרשות הקב"ה ודבק באלקי נכר. וזה נקרא ש'תפס זונה', כי עבודה זרה נמשלה כזונה, כי בכל מקום גבי עבודה זרה כתיב "זונה", (ויקרא יז, ז) "ולא יזבחו עוד זבחיםם לשעירים אשר הם זונים אחריהם". וגבי מולך כתיב (שם כ, ה) "והכרתי אותו ואת כל הזונים אחריו". וכן (במדבר טו, לט) "לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם". ובא לומר כי עכשיו שבא להשחית את ביתו הקדוש, נתחבר לזונה לגמרי, הוא העבודה זרה:

ועוד בא לומר, כאשר בא למקום קדשי הקדשים, ששם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל. וכן שם ספר תורה (ב"ב יד ע"ב), שנקרא "ספר הברית" (שמות כד, ז), שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות, שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל. ולפיכך על הארון היו הכרובים, "ופניהם איש אל אחיו" (שמות כה, כ), "כמעט איש ולוית" (מ"א ז, לו). כשעלו לרגל היו מגביהם להם הפרוכת, והיו מראים להם הכרובים (יומא נד,). כלומר שחבת הקב"ה אל ישראל כמו זכר אל הנקבה דרך משל. ותוך הארון הוא החבור והדיבוק, וזה על ידי התורה והלוחות. וזה שאמר שלמה (שה"ש ג, י) "רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה", שכל המקרא נאמר על המשכן. "תוכו רצוף אהבה" כרובים ולוחות, כך פירשו ז"ל (שהש"ר ג, ח). נמצא כאשר תבין כי החיבור עצמו היה הארון:

וכאשר בא הרשע לבית [קדשי] הקדשים, למקום הארון אשר שם התורה והלוחות, והמקום שהוא מסוגל אל חבור האלקים, כאשר נכנס הרשע הזה, שהוא בעל עבודה זרה למקום שיש שם חבור ודבוק אלהות, נחשב דבר זה שנכנס עם הזונה, הוא כח עבודה זרה שלו. וזה שאמרו רז"ל שהציע ספר תורה, ועבר עליה עבירה. פירוש, הוא החבור לגמרי עם הזונה שיש לטיטוס שם. לכך נחשב לו שהוציא ספר תורה ועבר עליה עבירה, כי הספר תורה הוא עצם החיבור להקב"ה עם ישראל. לכך נחשב לטיטוס, כאשר נכנס לשם, שהציע ספר תורה ועבר עליה עבירה. והבן הדברים האלו. ומכל מקום, לפי גודל הרשעות של הרשע הזה, הוא טיטוס, נוכל לפרש כי הכל כמשמעו. ואף שדבר זה דבר מגונה, הלא רשעתו מוכן לכל זה. רק מפני שבעל יוסיפון כתב איזה דברים טובים על טיטוס, כי לא הראה עצמו רק שהוא איש טוב, יש לפרש המאמר הזה כמו שאמרנו, והוא נכון:

ונטל סייף וכו'. דע, כי הדם שיצא הוא ענין נפלא, כי בטול הקדושה שהיה לפרוכת נחשב זה שפיכות דם, כדאיתא במסכת יומא (כג.) גבי שני כהנים שהיו רצים בכבש המזבח, והרג האחד את השני בסכין של קדשים, ובא אביו ומצאו מפרפר, ואמר הרי בני כפרתכם, הרי עדיין בני מפרפר, ועדיין לא נטמא הסכין. ומסיק, ללמדך שחמור עליהם טהרת כלים משפיכות דמים וכו'. פירוש, כי סילוק קדושה על ידי טומאה יותר נחשב ביטול לקדושה ממה שנחשב שפיכות דמים. כי דבר הקדוש, כמו הפרוכת, מפני קדושתו הוא נחשב אלקי יותר מן הנשמה. ואם הנשמה, בשביל שהיא אלקית נבדלת, אין ראוי לה בטול, כל שכן

הכלי שהוא קדוש אלקי לגמרי, אין ראוי לו בטול הקדושה על ידי טומאה, שזה הוא כמו שפיכות דם, שהוא ביטול הנשמה הקדושה. ולגודל מעלת קדושת הפרוכת, נחשב ביטול הקדושה שלו על ידי טומאה כמו שפיכות דם, שהוא ביטול הנשמה שהיא קדושה, לכך היה הדם מבצבץ:

ויש כאן דבר עמוק עוד למה נעשה נס זה להיות דם מבצבץ דוקא בפרוכת, עד שהיה כאן שפיכות דמים בפרוכת בפרט. וזה מפני שהפרוכת מבדיל בין הקדש ובין קדשי הקדשים (שמות כו, לא), והוא גדר והבדל. ובבטול הגדר נחשב זה ביטול לגמרי. ולכך נעשה הדבר הזה בפרוכת, והיה יוצא דם להראות קדושת המקדש. שנחשב ביטול קדושת הפרוכת, שהוא הבדל וגדר של קדש הקדשים, שפיכות דם. והיה סבור שהרג את עצמו. כי הרשע היה סבור שהוא יתברך כח בגשם, ובזה הרג את עצמו. ואין להאריך יותר בזה:

ואם שהיה מגדף, היה הקב"ה שותק, כי ההתפעלות הוא לאשר הוא כח בגשם, לכך הוא מתפעל. והוא יתברך, קדוש ונבדל מכל עניני הגשם, לכך אין לו התפעלות הגשם. לכך נקרא "חסין יה" (תהלים פט, ט), כלומר שהוא אינו מתפעל למכעיסים לפניו. כי מדת האדם שהוא מתפעל ומתחרה לנקום, אבל השם יתברך אינו כך, שאינו כח בגשם, והוא נבדל לגמרי מזה, לכך אינו מתפעל. ומה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד (ויקרא י, א-ב), זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה (יבמות קכא ע"ב), ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע, כיון שאין הקב"ה מתפעל מדברי רשע, שהוא יתברך נבדל מן הגשם לגמרי, שכל אשר יש בו גשמות מה - יש בו התפעלות, וזה גבורתו, לכך אין משלם לו מיד, שאז לא היה מאבד הרשע, רק שהיה נוטל נפשו מן הגוף. כי לגודל כח הדין שבא על הרשע, אין נחלק הדין לבוא על הרשע מקצת בעולם הזה, ומקצת בעולם הבא, כי דבר שהוא נחלק אין לו כח גדול. לפיכך השם יתברך לא בא עליו בדין בעולם הזה, ומשלם לו דינו בגיהנם אחר מותו, להאביד את נפשו:

ומי שלמד מן "מי כמוך באלים" (שמות טו, יא) 'באלמים', זה ענין נפלא מאוד. שלא תאמר כי השם יתברך צריך גבורה לכבוש את כעסו, לכך אמר "מי כמוך באלים" 'מי כמוך באלמים', כמו האלם אין צריך לכבוש את הדבור שלא יצא, רק מעצמו הוא כך. וכן השם יתברך, מה שהוא אינו משיב למכעיסיו - מפני שהוא אינו מתפעל. ולא כמו האדם שהוא מתפעל אם שומע חרופים, ואם ירצה לשתוק צריך לכבוש כעסו בחזקה, אבל הקב"ה אינו צריך לכבוש כעסו. ויש לך לדעת כי נקרא 'אלם' מלשון אלמות, והוא לשון חוזק ותוקף. ובא הלשון על מי שהוא קשה כמו אבן להוציא ממנו הדבור, לכך נקרא אלם. והשם יתברך נקרא "אל", מלשון חוזק ותוקף, כמו (יחזקאל יז, ג) "ואת אילי הארץ לקח". לשון "אל" ולשון 'אלם' ענין אחד, ששניהם מלשון תוקף. ולכך אמר 'אל תקרי וכו', ודרש "מי כמוך באלים" מלשון 'באלמים', כי 'אלם' ו'אל' הכל לשון אחד. והאלמות אצל הקב"ה אינו כמו האלם שהוא בבן אדם, כי באדם אינו יכול להוציא ממנו הדבור, ואצל השם יתברך מפני שהוא נבדל מן הגשם, וכל נבדל הוא תקיף וקשה, ומפני שהשם יתברך תקיף ואינו מתפעל, מתיחס תוקף שלו לאלם שאינו מדבר מפני קושי שלו להוציא הדבור, שהוא כמו אבן דומם. והבן זה היטב:

ובכן ראיתי רשעים וגו'. וקשה, מה שאמר 'אל תקרי', ומנא ליה למדרש כן. ועוד, דמה ענין "קבורים" אל 'קבוצים'. ויראה מפני שכתוב (קהלת ח, י) "וממקום קדוש יהלכו", והוי ליה לכתוב לשון עבר, רק לשון הווה כתיב, דמשמע עתה, ואיך יתכן לומר "וממקום קדוש יהלכו", והרי כבר נקברים. ולפיכך דרש כי הכתוב רוצה לומר 'קבוצים', לפי שהיו נקבצים לקנות להם שם בשביל זה, ואמר הכתוב כי הם נקברים, ואין להם

שם כלל. לכן כתב גם כן "וישתכחו בעיר", בשביל זה שהם עשו הכל כדי להשתבח, והם נשכחו לגמרי מן העולם:

אין גבורתו אלא במים. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול (בראשית ז, כג) "וימח כל היקום". כי האדם יש לו צלם ודמות. ומפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראויים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם:

ז' שנים. כי מספר ז' שנים הוא רבוי שנים, כדלקמן (גיטין נז.) שאמר גם כן ז' שנים בצרו אומות העולם כרמיהן בדם. וכמו (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", וכן (משלי כד, טז) "כי שבע יפול צדיק וקם", וכן הרבה. הרי כי מספר הרבוי הוא שבע. וטעם דבר זה אין כאן מקומו. ולכך היה מנקר במוחו ז' שנים:

וניקר במוחו כו'. כבר אמרנו לך כי הרשע הזה היה מחבל ומשחית יותר מכל הרשעים, וכמו שגדר הפרוכת. ולפיכך הקב"ה נפרע ממנו במדתו, שהיתוש היה מנקר במוחו. ורוצה לומר שהיה פועל בו ומחבל בו, וזהו כח היתוש שהיה פועל בו קציצה והשחתה, במדתו שהיה משחית ומחבל. ולפיכך אמר בסמוך שמצאו במוחו כצפור דרור משקל שני סלעים, או כגוזל בן שנה משקל שני לטרין. הבן מאוד ענין נפלא, כי לעולם היתוש, או שהיתה כצפור דרור משקל שני סלעים, או שהיתה כגוזל בן שנה ומשקלה שני לטרין. וזה הכל מפני שהיה הוא מקצץ ומשחית ומפריד, וכל מקצץ ומשחית, מפריד הדבר השלם לשנים. לכך היתה היתוש כפי מה שראוי; או שהיתה כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין, והבן זה מאוד. ולפיכך לא נאמר ביום שני "כי טוב", ולמה זה, רק כי היה ההבדלה והפירוד ביום הב', שביום הראשון לא היה הבדלה וחילוק ופירוד (רש"י בראשית א, ה), רק ההבדלה היה ביום הב', כי השני ראוי בפרט להבדלה, שיש בו שנים. ומה שאמר 'כצפור דרור', שהוא בריה שלימה, ורוצה לומר כח שלם, והיה בו חילוק שני סלעים. או היה כגוזל בן שנה, שהוא דבר שלם, והיה בו חלוק משקל ב' ליטרין. וזה מורה על קציצה גמורה של כח שלם שהיה פועל בו. ולמאן דאמר כגוזל בן שנה, דבר זה שלם יותר, כי הוא שלם אף בזמן, שהיה בן שנה. ולפי דעת הכל, מפני שהיה בטיטוס כח השחתה, לכן היה פועל בו גם כן כח שהיה משחית בו ומחבל בו, והכח הזה הוא היתוש שנזכר כאן:

ואם לא היה זה יתוש גשמי אין זה קושיא, כי היה זה כח יתוש מופשט מן הגשמי, והיה כח הזה פועל כאילו היה יתוש ממש, והיה הכח הזה כח שלם משחית ומחבל. ואל תשגיח בדברי המהביל עזריה מהאדומי, אשר הגדיל לשונו נגד דברי חכמים בספרו, אשר הוא מלא נאצות. כי כבר השבנו על דבריו בחבור באר הגולה. כי אף לדבריו שאמר שלא מת טיטוס בענין זה, הלא הבל יפצה פיהו, מכל מקום היה פועל במוחו כח גדול, והיה לו כאב הראש ביותר. והדבר שהיה כח פועל בו נקרא 'יתוש', כי היה פועל בו קציצה והפרדה, וזה ענין היתוש, שהוא קוצץ ומפריד בו. והדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות, ודי בזה במקום הזה:

ומה שאמר ששמע קול מרזפתא ואשתיק. רוצה לומר כי השנוי האחד מבטל שינוי הקודם. ולפיכך כאשר שמע קול מרזפתא היה מקבל שנוי, ואשתיק, עד שלא היה שנוי הראשון פועל. וזה היה עד ל' ימים, ושוב לא היה שנוי, וחזר לפעול כבראשונה:

נקטינן וכו' פיו של נחשת. ורוצה לומר, שהיה כח הזה כח קשה שהיה פועל בטיטוס. וציפרניו, שהוא מסרט בו, של ברזל. לפי שהברזל יותר קשה לסרט ולהפריד. ופירוש ענין זה, כי כח שהיה פועל היה קשה, ומתיחס אל כח הנחושת, שהוא קשה. ולא היה זה נחושת גשמי, אלא שיש ליחס לכח זה כח נחושת. וכן צפרניו ברזל, אין צריך לפרש כמשמעו, שאין יצירה נמצא כן. אלא כמו שהתבאר, שהיה פועל בו הכח, כח מפריד ומחלק, עד שהיה הכח הזה מתיחס אל הברזל. וכל ענין זה, כי היה ראוי לטיטוס הרשע, המחריב והמשחית, שיפעל בו כח קשה. וזהו שאמר כי כח זה שהיה פועל בו, כח קשה כמו נחושת. ועוד היה פועל בו כח חד, שהיה גם כן מקצץ בו. ושני דברים היו פועלים בו; הקושי, והוא דבר בפני עצמו. ועוד היה פועל בו - קציצה. לכך אמר 'פיו של נחושת' כנגד הקושי, כי הנחושת הוא קשה. 'וצפרניו של ברזל', כלומר שהיה פועל בו כח הקציצה וההפרדה, ולכך אמר 'וצפרניו של ברזל'. כלל הדבר, שני כחות היו פועלים בו; הקושי, והחדוד. ואלו שני דברים ידועים בפסוק (שמות טו, ו) "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב". ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת, הוא כח קשה. וכנגד הקציצה אמר וצפרניו - שהוא מסרט ומפריד - הוא ברזל. ואין להאריך במקום זה:

ולפיכך כאשר מת, אמר 'לקלייה ולבדריה לקטמיה'. ודבר זה יש בו תימה, וכי סכל הוא כל כך, שלא ימצא אותו הקב"ה אם ישרפו אותו. אבל פירושו, לפי שמדת טיטוס שהיה משחית ומחבל בפרט לבית אלקינו, ולפיכך הוא היה גוזר על עצמו דבר זה גם כן. שכל אחד גוזר על עצמו דבר שהוא ראוי אל מדתו, כאשר עשה בחייו. ומפני כי מדת טיטוס היה החיבול, לכך אמר שהוא עצמו היה גוזר עליו ההשחתה, וזה נקרא 'דפסק אנפשיה'. אך מפני שיש לכל אחד מציאות של מה מצד עצמו, לכך יש בו בחינה מיוחדת שיהיה לו אסיפה. ונמצא שיש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד מדתו ומעשיו, והוא ההשחתה והחבלה, ומצד הזה ראוי לו האפיסה ופיזור אפרו אשב ימי. אך מפני שהיה לו מציאות מה מצד עצמו, ובזה הוא משותף עם שאר נבראים, מצד הזה יש לו חבור, ולא הפרדה. ולפיכך כל יום היו שורפין אותו ומבדרין אותו אשב ימי, כמו שהיה מדתו ומעשיו, שהיה משחית ומחבל, וכך היה נעשה לו. ודבר זה גוזר על עצמו, מאחר שמדתו ומעשיו כך הוא. ומפני כי הדין הוא עליו מן השם יתברך, וכל דבר רוצה לסלק עצמו מן הדין, אמר דלא לשכחיה אלקא דיהודאי. אבל מצד שהוא היה נברא מן השם יתברך, חוזרין ומאספין לקטמיה:

כלל הדבר, כי יש לו לטיטוס שתי בחינות; הבחינה האחת מצד מעשיו, שהיה ראש המחבלים, ומזה הצד גוזר על עצמו חבלה ולבדריה לקטמיה אשב ימי, כי זה הוא קציצה ואפיסה מוחלטת, כמו שהוא ראש המחבלים. ומצד שהוא נברא מן השם יתברך, כמו שיש לשאר בריות, יש לקטמיה אסיפה, ואינו נשאר בבהלה זאת. ולכך היה דינו על ידי שניהם; הפיזור, שהוא האפיסה מצד עצם מדתו המיוחדת אליו, שהיה מקצץ ומשחית, ודבר זה גוזר על עצמו. והשני מצד הבריאה הפשוטה שהוא לכל אדם, ומזה הצד ראוי לאסיפה. וכל הדברים האלו אינם גשמיים כלל, כמו שהתבאר פעמים הרבה מאוד, אבל דברים בלתי גשמיים, והבן זה:

אונקלוס בר קלונמוס, בר אחתיה דטיטוס, הוה בעי לאיגורוי. אזל אסקיה לטיטוס בנגידא. אמר ליה, מאן חשיב בההוא עלמא. אמר ליה, ישראל. מהו לאידבוקי בהו, אמר ליה, מליהו נפישין, ולא מצית לקיימינהו. זיל אגרי בהו בההוא עלמא, והוית רישא, דכתיב (איכה א, ה) "היו צריה לראש", כל המיצר אל ישראל נעשה ראש. אמר ליה, דיניה דההוא גברא במאי. אמר ליה, במאי דפסיק אנפשיה. כל יומי מכנשיה ליה לקטמיה, ודייני ליה, וקלו ליה ומבדריה אשב ימי. אזל אסקיה לבלעם בנגידא. אמר ליה, מאן חשיב בההוא עלמא. אמר ליה, ישראל. מהו לאדבוקי בהו, אמר ליה "לא תדרוש שלומם וטובתם כל

הימים" (דברים כג, ז). אמר ליה, דינא דההוא גברא במאי, אמר ליה בשכבת זרע רותח. אזל אסקיה לההוא גברא בנגידא, אמר ליה מאן חשיב בההוא עלמא, אמר ליה, ישראל. מהו לאדבוקי בהו, אמר ליה טובתם דרוש, רעתם אל תדרוש, כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו. אמר ליה דיניה דהאי גברא במאי, אמר ליה בצואה רותחת. דאמר מר, כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת. תא חזי מה בין פושעי ישראל לנביאי אומות העולם. תניא, אמר רבי אליעזר, בא וראה כמה גדולה כוחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא, והחריב את ביתו, ושרף את היכלו:

המאמר הזה יש בו מן התימה, למה אלו שלשה העלה בנגידא מכל רשעי העולם. דע, כי הרשעים הם על דרכים רבים, אך מה שכולל אותם הם שלשה. האחד, הוא רשע על ידי עבודה זרה. הב', הוא על ידי גילוי עריות. הג', על ידי שפיכות דמים. הראשון, והוא עבודה זרה, רע לשמים. השני, והוא גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל (סוטה יד.) אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר. השלישי, והוא שפיכות דמים, הוא רע לבריות, ואין כמותו בכל המעשים. ולפיכך אלו ג' חטאים, שהם עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, כוללים כל החטאים, שכל החטאים נכללו באלו; או שהוא רע לשמים, או רע לבריות, או רע לעצמו. ואלו ג' החטאים הם ראש כל החטאים. כי אין עבירה רע לשמים כמו עבודה זרה, ואין עבירה רע לבריות כמו שפיכות דמים. ואין עבירה רע בגופו כמו ערוה. ולפיכך אמרו חז"ל (סנהדרין עד.) כי אלו עבירות הם שוים לענין זה שיהרג ואל יעבור, כי אלו ג' הם ראשי העבירות:

והנה ידוע, כי החוטאים האלו כל אחד היה דבק באחד מהם; בלעם - לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה (ד ע"ב) שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות (סנהדרין קה.). ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו. וההוא גברא דבק היה בעבודה זרה, שהסית והדיח את ישראל. ואף על גב שהסית והדיח, היה עיקר דינו במה שהלעיג על דברי חכמים, שהמלעיג על דברי חכמים הוא מינות גמורה (סנהדרין צט ע"ב), אשר הוא עוד יותר מעבודה זרה. וטיטוס מיוחד בשפיכות דמים, כאשר התבאר למעלה (ד"ה ונטל סייף) שהיה דם מבצבץ כאשר גדר הפרוכת. וכאשר אמרנו למעלה שהוא היה ראש המחבלים והמשחיתים, ואחריו לא קם כמוהו. לכך היה דבק כל אחד ואחד בכח טומאה מיוחד לפי חטאם:

ולכך אחר שהיה כל אחד מיוחד בגודל החטא, דבר זה מורה על הדבוק של כל אחד בדבר מיוחד. וכאשר שאל [ל]בלעם בנגידא מאן חשיב בהאי עלמא, הוצרך לומר ישראל. ועם כל זה אמר לו רעתם דרוש, טובתם אל תדרוש'. כי בלעם בעצמו היה שונא ומתנגד לכח הקדושה אשר ישראל דביקים בו. ואמר כי דינא דהאי גברא במאי, אמר ליה בשכבת זרע רותחת. כי השכבת זרע הוא טמא (כלים פ"א מ"א), וכל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה (פסחים סז.). והיה נדון בלעם בדין זה, שהיה דבק בכח טומאה, אשר הוא רחוק ונבדל מן השם יתברך, וזהו דינו. ומה שאמר 'רותחת', רמז כי הטומאה אשר דבק בה בלעם הוא ענין גיהנם, שהוא רותח. ודין זה ראוי לבלעם כפי מדתו אשר היה דבק בה בחייו:

אסקיה לטיטוס בנגידא, אמר מליהו נפיש ואל מצית לקיימינהו. הנה חילוק יש בין טיטוס ובין בלעם, כי מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, אשר הטומאה מרוחק ומסולק מן השם יתברך, ולפיכך היו דבריו

רחוקים לגמרי שאמר 'רעתם דרוש טובתם בל תדרוש', כפי ריחוק שלו מן השם יתברך. אבל טיטוס לא אמר כך, רק 'מילייהו נפיש', כי זה ענין פושעי אומות העולם, שהם רחוקים מן התורה. שצריך שיהיה יחוס בין המקבל ובין התורה, שישראל בפרט מוכנים אל התורה והמצות, והאומות אינם מוכנים לקדושה ולמצות שבתורה. ולפיכך לא היה אומר רק 'מילייהו נפיש', רוצה לומר שאין התורה מתיחסת לאומות העולם. נמצא כי בלעם הרשע, שהיה דבק בכח הטומאה, היה מתנגד לגמרי לקדושה. אבל טיטוס לא היה מתנגד רק אל התורה. וראוי להבין דבר זה, כי הוא עמוק מאוד:

ואמר להם זיל אגרי בהו בהאי עלמא והוית רישא וכו'. דבר זה ענין נפלא מאוד למבינים למה המיצר לישראל נעשה ראש. וזה, מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר (ר' דברים כח, א) "ונתןך ה' עליון על כל הארץ". וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'. ויש לך לדעת, כי זה נאמר כשישראל בגלות ובצרה, לפי שישראל ראויים לצרה בעונותינו הרבים, ומאחר שראוי היה לישראל גלות, המיצר להם הוא דבר שראוי להיות, ולפיכך נעשה ראש, שישורש את כוחם. והפך זה כאשר אין ישראל בגלות, וזה ידוע:

מה דפסק אנפשיה, כי מאחר שהוא היה ראש המחבלים, גזר טבעו הפירוד. אלא שבכל יום מכנסים לקטמיה וכו'. וזה כמו שפרשנו לפני זה (ד"ה ולפיכך כאשר), מפני שהרשע תחלת בריאתו יש לו בריאה כמו שאר אדם, רק שהיה אחר כך מכת המשחיתים. הנה מצד שראוי להיות כמו שאר אדם, כל יום מכנסים לקטמיה להיות כמו שאר בני אדם. ומפני מדתו שגוזר ההשחתה, חוזר להיות נשרף, ומבדרין לקטמיה כאשר היה מדתו, שהיה בעל השחתה והפירוד. וכל יום ויום כך ראוי לו. והנה גם כן משפטו ודינו כפי חטאו לגמרי. ומה שאמר 'לבדרו לקטמיה אשב ימי' כדלעיל (שם), והוא מבואר מאוד למי שיש בו חכמה:

אסקוהו בנגידא וכו'. דע כי מה שאמר 'טובתם דרוש רעתם אל תדרוש', הוא כמו שאמר בסמוך 'תא חזי מה בין פושעי ישראל לנביאי אומות העולם'. וזה, כי פושעי ישראל נתן השם יתברך בהם נשמה טהורה, רק שאחר כך בעולם הזה נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם דבר מקרה בעולם הזה. אבל שלא בעולם הזה אין חוטאים, ומודים על האמת, וחוזרים בהם, מצד כי יש להם שורש טוב. כמו שאמרו חז"ל בעירובין (יט.) "עוברי בעמק הבכה מעיין ישיתוהו" (תהלים פד, ז), שמורידין דמעוות כמעיין. אבל פושעי אומות העולם על פתחי גיהנם אינם חוזרים (עירובין יט.). וזהו מטעם שעצמם רע, לכך נשארם רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם. ולכך ההוא גברא היה אומר 'טובתם דרוש, רעתם אל תדרוש, כל הנוגע בהם וכו', כי כבר הוסר ממנו מה שהיה נמשך בחייו אחר החטא, כי ישראל ראויים בעצמם אל האמת והקדושה והטהרה. אבל אומות העולם, חסרונם בעצמם, שהרי בכללותם הם כך, ודבר שהוא בכללות הוא בעצם, ולא ישתנה:

כל המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת. רוצה לומר, כי דין של אותו האיש שהיה דבק במדרגה הפחותה שנקראת 'צואה'. והפחיתות הזו אין זה דבר גשמי חומרי, רק הוא ענין גיהנם, ולכך נקרא 'צואה רותחת', כמו שאמר אצל בלעם שהיה דינו ב'שכבת זרע רותחת'. כי אין דבר פחות ומרוחק מן האדם רק צואה. כי הפרש יש בין הפחיתות ובין הטומאה, כי הטומאה נבדל ומרוחק, שהרי הטמא אסור ליכנס למחנה שכינה (פסחים סז.), אבל הפחיתות הוא פחיתות בלבד, והיה הוא במדריגה הפחותה, והיא מדריגה התחתונה בגיהנם. כי דיני הגיהנם הם כמה מדרגות:

ויש לך לדעת, כי אין ראוי למלעיג על דברי חכמים רק הצואה, כי הוא הפך החכמים שיש בהם שכל הנבדל מן האדם, לכך כאשר לועג עליהם נדון בהפך זה, שהוא בצואה רותחת, והוא גם כן דבר נבדל מן האדם, ויוצא ממנו מפני פחיתותה. הרי השכל בודאי נבדל מן האדם בשביל מעלתו, והצואה נבדל מן האדם לפחיתותו. לכך המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת. וסוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה (מב ע"ב), כל קטן שאין בו דעת אין מרחיקין מצואה שלו, שנאמר (קהלת א, יח) "יוסיף דעת יוסיף מכאוב". והדבר הזה, כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד - נמצא השני שהוא כנגדו. ולכך במציאות הדעת, שהדעת הוא שכל נבדל מן האדם במעלה, ימצא הפך זה, הוא הצואה שנבדל מן האדם לפחיתות. וכל אלו דברים הם ברורים, עמוקים מאוד:

ויש להבין באלו דינים שהיו נדונים אלו שלשה. וזה כי כל דבר שהוא מתנגד אל האדם, הוא פועל בו, והוא דין שלו. לכך הטומאה והפחיתות הוא דין האדם אחר מיתתו. כי הטומאה הוא הפך האדם, כי נשמת האדם טהורה, כמו שאמרו חכמינו ז"ל (ברכות ס ע"ב) 'נשמה שנתת בי טהורה'. ולפיכך הטומאה, שהוא הפך הנשמה, דבר זה הוא דין הנשמה. והפחיתות גם כן הוא דין לאדם, שהרי הצואה הוא יציאה והבדלה מן האדם, ואין האדם סובל אותו, והוא פחיתות של אדם. ולכך דבר זה שהוא הפחיתות, הוא דין של הנשמה. נמצא כי אלו ב' דברים, הטומאה והפחיתות, היפך לאדם, והם דין שלו. ואין הכוונה רק כי דין הרשעים הוא דין גמור בדבר שהוא הפך הנשמה. כי הנשמה נבראת שהיא טהורה, ואין בה פחיתות. לכך כאשר הנשמה נדונית, היא נדונית בדבר שהוא הפכו לגמרי. לכך אמר כי בלעם נדון בשכבת זרע רותחת, שהיה דבק אחר מותו בטומאה, שהיא מרוחקת מהכל. והוא גברא היה נדון שהיה דבק בפחיתות, והכל הוא הפך הנשמה. והשלישי הוא הפך ממש, כמו הדין שהיה לטיטוס, הוא ההשחתה הגמורה שהיה לו אחר המיתה. והבן אלו שלשה החוטאים, אשר האחד היה נמשך אחר הטומאה והתיעוב, ולפיכך בא על אתונו. והשני היה נמשך אחר ההשחתה וההפרדה. והג' היה דבק במינות, ויצא מכלל ישראל, והיה דבק במינות ועבודה זרה. ואין להאריך עוד:

פרק ו

אתרנגולא ואתרנגולתא חרב טור מלכא. דהוי נהיגי כי הוו מפקי חתנא וכלתא, מפקי קמייהו תרנגולא ותרנגולתא, כלומר פרו ורבו כתרנגולין. יומא חדא הוי קא חליף גונדא דרומא, שקלינהו מנייהו, נפלו עלייהו מחונהו. אתו אמרו ליה לקיסר, מרדו בך יהודאי. אתא עלייהו. הוה בהו ההוא בר דרומא, דקפיץ מיל וקטיל בהו. שקליה קיסר לתאגיא ואותביה על ארעא. אמר, רבונו של עולם, אי ניחא לך לא תמסריה לההוא גברא לדידיה, ולמלכותיה בידיה דחד גברא. אכשליה פומא לבר דרומא, ואמר "הלא אלקים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו" (ר' תהלים ס, יב). דוד נמי אמר הכי, דוד אתמוה קא מתמה. על לבית הכסא, אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה, ונח נפשיה. אמר, הואיל ואתרחש לי ניסא הא זימנא, אשבקינהו. שבקינהו ואזיל. איזדקור ואכלו ושתו ואדליקו שרגי עד דמתחזי בליוני דגושפנקי ברחוק מילא. אמר, מחדי קא חדו בי יהודאי. חזר אתא עלייהו. אמר רבי אסי, תלת מאה אלפינן שליפי סייפא עיילו לטור מלכא, וקטלו בה תלתא יומא ותלתא ליליותא, ובהך גיסא הלולי וחנגא, ולא הוי ידעי הני בהני:

כבר התבאר לך למעלה, שהתרנגול מרבה להוליד יותר מכל, לכך לקחו תרנגול ותרנגולתא בחופתם. ותבין מזה שכל דברי חכמים באמונה, כי כאן נאמר 'חליף גונדא דרומא' ולקחו התרנגול ותרנגולתא. ו'גונדא' הוא רבוי של מלכות. מפני כי מלכות רומי שהיה באותו זמן רצו ליקח הברכה מישראל, כאשר חטאו

ישראל ובטלה הברכה מהם. אז עשו רוצה לקום ולרשת הברכה של יעקב. ולפיכך גונדא דרומי רצו ליקח התרנגול והתרנגולת, אשר תרנגול התרנגולת, מורה על רבוי הברכה של ישראל:

ואמר הוה בהו ההוא בר דרומא דקפץ מיל וכו'. הבן מה שאמרו שהיה שם בר דרומא, ומאי איכפת ליה אם מדרום אם מצפון, וכי בזה תולה הדבר שהוא מדרום. אמנם כאשר תעמיק באמת תדע דברי חכמה עמוקה, כי היה מיוחד לזה בר דרומא, כאשר תדע כי דרום נקרא 'ימין' כאשר ידוע. והיד הימין מיוחד לקלות, לא השמאל. ולפיכך קפץ מיל. לכך ההוא בר דרומא היה מוכן לזה. ומה שאמר 'קפץ מיל', פירוש בתנועה אחת ובמרוצה אחת היה עושה מלחמה, וזהו ענין הקפיצה שנזכר כאן, והיה כחו למלחמה הזריזות היותר. ובמה שאמר 'הוה בהו' דהיינו בטור מלכא, תדע עוד ענין יותר עמוק מאוד. כי טור מלכא, במה שנקרא 'הר של מלך' הוא מתיחס לצפון לקבל משם כח הגבורה למלחמה, כי המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה. ונתחברו ונכללו ביחד שני הדברים; האחד, הזריזות והמהירות וקלות התנועה בכח ימין, ולכך היה 'בר דרומא'. ובמה שהיה בר דרומא זה בטור מלכא, היה בו שניהם. ואלו שניהם צריך למלחמה. ולפיכך קפץ מיל, וקטיל (מיל), "ותושיע לו ימינו וזרוע כחור" (ר' תהלים צח, א), והבן זה. וזהו שאמר 'הוה בהו' ההוא גברא בר דרומא'. ואין הדברים האלה רק רמז חכמה עמוקה, שבאו לומר כי נכלל ימין בשמאל, ואז היה להם כח לעשות חיל למלחמה:

ואמר על לבית הכסא וכו'. ראוי לו דבר זה, כי החויא הזאת היא כמו חויא דרבנן, שהנוגע בכבוד חכמים טרקי חויא דרבנן (שבת קי.). כל שכן זה שדיבר נגד כבוד השם יתברך, דטרקיה חויא, והוא כח נחש. ובית הכסא מוכן ביותר לנחש, והבן זה. ומה שאמר כי דוד דרך תמוהי אמר, אין הפירוש שדוד אמר "הלא אלקים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו" דרך תמיה, אלא אתה יוצא בצבאותינו, שאין זה משמעות הכתוב. אבל פירושו, שדוד אמרו דרך תמיה "הלא אתה אלקים זנחתנו ולא תמצא אלקים בצבאותינו", למה תעשה זה, וזהו התמיה של דוד, כמו "למה אלקים זנחתנו" (ר' תהלים עד, א). אבל ההוא בר דרומא אמר כך, "הלא אלקים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו", ואנחנו עושים מלחמה מעצמינו:

ומה שהיו נכנסים לשם תלת מאה אלפי שליפי סייפא, דוקא שלש מאות אלפי, וגם שהיו הורגין בה ג' ימים וג' לילות, כי אין ספק שכל הסבות שהיו בטור מלכא לא היו במקרה, כי כל דברים הגדולים אינם במקרה. ויתבאר בסמוך, והוא דבר נפלא:

ששים רבוא עיירות וכו'. כבר אמרנו, כי טור מלכא היה בה ברכה, ובפרט בברכת הרבוי, והוא ברכת ארץ ישראל מצד הרבוי, כי ארץ ישראל היו בה ג' ברכות, שהם שורש ברכת הארץ, כמו שמבואר למעלה. ולפיכך כל ברכתה היתה ששים רבוא, כמו שיש ששים אותיות בברכה המיוחדת לישראל בברכת כהנים (במדבר ו, כד-כו), שהם ששים אותיות. וחשבון זה אמרו חז"ל גם כן על רבוי בכל מקום, כמו שפרשו התוספות בפרק החובל (ב"ק צב ע"ב ד"ה שיתין) אצל 'ששים רהוטי רהוט', כי החשבון הזה הוא על רבוי. וכן (ב"ק צב ע"ב) 'ששים תכלי מטי לככי דחזי אכלי ואינהו לא אכלי', וכן הרבה מאוד. ולפיכך ששים רבוא עיירות, וכל אחת היה בהם כיוצאי מצרים, שהם ששים רבוא (שמות יב, לז). הרי כי זה החשבון היה לטור המלכה תמיד, מחמת שהחשבון הזה ראוי לרבוי, והם היו מבורכים ברבוי:

ומה שאמר כי שלשה [עיירות] היו בהם שהיו בהם כפלים כיוצאי מצרים, כי מספר ששים, שהוא מספר הראוי לטור מלכא, יסוד התחלת המספר הזה הוא ששה, בעבור כי העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה עשרה עשרים שלשים ארבעים וחמשים, כמו שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה. לכך מספר ששים נכללים במספר ששה. ומספר ששה נכללים במספר שלשה, שהם כפולים. כי מספר ששה

הם כנגד ששה קצוות, אשר הם המעלה והמטה, צפון דרום, מזרח מערב. ואלו הם זוגות, כמו שמבואר. ולכך שלשה מן מספר ששים הם כפולים, כי יסוד מספר ששים הם שלשה, והם כפולים. מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה:

ובזה יתבאר לך מה שאמרו כי תלת מאה אלפי שליפי סייפא נכנסו לטור מלכא. כי כח טור מלכא - כח הרבוי, שהתחלת ויסוד הרבוי הוא שלש. לכך תלת מאה אלפי נכנסו לשם, לפי שמאה הוא כמו אחד, וכן אלף כמו אחד. ולא סגי בתלת מאה, כדי להגדיל הכח מה שאפשר. ונכנסו לשם במספר הזה דוקא, לבטל הרבוי. כי כבר אמרנו כי גונדא דמלכות רביעית, שהוא כח רבוי של מלכות רביעית, רוצה ליקח הרבוי מהם. וכן מה שאמרו ד'קטלי בהו ג' ימים וג' לילות', מפני כי הרבוי הוא שלשה, לכך הוצרכו להרוג בהם ג' ימים וג' לילות לעקור הרבוי. כמו שאמרו (תו"כ ויקרא טו, כה) "ימים" (שם) שנים, "רבים" (שם) שלשה:

ויש לפרש בענין אחר. כי תלת מאה אלפי שליפי הוא כח מלכות רביעית, שהם בעצמם משולשים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת שמיני (יג, ה), שאמר שם 'משה נתן שלשת המלכיות בפסוק אחד, והרביעית בפסוק אחד', לומר שהיא שקולה נגד שלשתן. ושם מיייתי קרא (ר' יחזקאל כא, יט) "בן אדם הנבא והך כף אל הכף ותכפל חרב שלישתא". ומוכח מזה הכתוב שנקרא "חרב שלישתה" ששקולה נגד שלש מלכיות. לכך אמר כאן שנכנסו תלת מאה אלפי שליפי סייפא, כנגד כוחם, שהוא משולש נגד כל המלכיות. ולקמן בחבור הזה (פי"ז ד"ה ודבר זה עוד) יתבאר לך בביאור כי מלכות רביעית הוא שלש מאה, ואין כאן מקום זה להאריך, כי יתבאר עוד באריכות. וזה עיקר הפירוש כי נכנסו לשם תלת מאה אלפי שליפי, לבטל רבוי ישראל. וראוי לזה מספר שלש מאות אלפי, כי זהו כח רבוי שלהם, ודי בזה:

ארץ צבי כתיב. יש מקשים, וכי איך יתכן לפי השכל הכנס גשם בגשם. ולפיכך הם תמיהים על זה הדבר, כי דבר זה נמנע לפי טבע הכנס גשם בגשם. והנה אין להאריך במקום הזה, כי כבר הארכנו בזה בהקדמת גבורות ה' (סוף הקדמה שניה), עיין שם. ובודאי לפי טבע הגשמי היה קשה, אבל נס הוא דבר זולת טבע הנהוגה, והנס הוא לפי שעה, ולא בהנהגת העולם שהוא תמידי. וכמו שבדרך הטבע שיעור הארץ כך וכך, כן שלא כדרך הטבע הארץ היא יותר גדולה, ואין כאן הכנס גשם בגשם. שאם היתה נשארת כך תמידית בטבעה, היה קשה. אבל ענין זה לא היה טבעי כלל, כי חוזרת היא לכמות שהיתה, והדבר שהוא לפי שעה שלא בטבע, הוא ענין זולת הטבע, ואין זה הכנס גשם בגשם. והיינו שאמר שנקראת "ארץ צבי", כי "צבי" מלשון 'פאר' הוא, והדבר שהוא פאר אינו גשם כלל. ובא לומר שיש בארץ צד מעלה נבדלת בלתי טבעית כאשר יושביה עליה, והוא הגורם שהיתה מרווחת בעצמה. וכן מה שדרשו במקום אחר (כתובות קיב.) שנקראת "ארץ צבי", מה צבי ממהר במרוצתו, כך ארץ ישראל ממהרת לבשל פירותיה. כל ענין זה, שבארץ יש צד מעלה בלתי טבעי, ומפני שהיה בה צד מעלה בלתי טבעית, היתה ממהרת בפירותיה:

ותדע עוד כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר', והעור שלו, שהוא פאר הבעל חי, לפי שהוא בחוץ לכך הוא פאר הבעל חי, הוא דק החומר, כמו שאמרו שאין מחזיק בשרו. וזה מפני הדקות אשר יש לו כאשר הוא בחיותו, ואז מחזיק העור בשרו. וכאשר ניטלה מן הצבי העור, ונסתלק רוח חיים ממנו, ונשאר החומרי בלבד, אין ספק כי אין בו הדקות כאשר אין בו החיות, ואז אין מחזיק בשרו. וכן הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה, שזה ראוי לארץ, וזהו חיות הארץ, שהארץ נתן השם יתברך לישראל, והיא נקראת "ארץ ישראל" (ש"א יג, יט, ועוד), לכך חיות הארץ הוא דוקא כאשר יושביה ישראל עליה, ואז יש לה המעלה הנבדלת בכל דבר; שהיתה ממהרת פירותיה, שמורה שיש בה מעלה בלתי גשמית. כמו הצבי

שהוא ממחר התנועה, כך ארץ ישראל ממחר לבשל פירותיה. וכמו שהצבי, בשעה שעורו על הצבי, מתפשטת העור, שאין לעורו גסות החומרי כאשר הוא על הצבי בחיותו, ובהופשט העור - גמדא, שכבר נסתלק החיים שגורם דבר זה. כך הארץ הקדושה, כאשר יושביה עליה אז יש לה מעלה הנבדלת, והיא מרווחת. כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול. ולכך מצד שיש בארץ צד מעלה נבדלת, היא מרווחת, שאין לה צרות והגבול שהוא לגשם. ודוקא כאשר יושביה עליה, כי כאשר יושביה עליה זהו חיותה, כמו שאמרנו:

ועוד, כי ישראל שהם עם קודש, יושביה עליה, ובשביל כך יש לה מעלה הקדושה גם כן, לכך היה לה הרווחה, ואין לה ענין הגשמי שהוא מוגבל. וכשאין יושביה עליה, נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד, ואין להאריך. ואין זה תמיה אם היתה הארץ מקבלת הרבוי הזה, כי הוא שלא כטבע, וכאילו היה זה ענין אלקי בלתי טבעי, ואין זה מצורף אל הטבע כלל, רק היו יושבים עליה בענין אלקי, ופשוט הוא. והרי הרבה דברים פועלים המכשפים והחרטומים, ואיך לא יהיה דבר שהוא פלא וחידוש בכח אלקי, אשר לו הכח והגבורה על כל, והכל בכח אלקי קדוש:

אמנם מה שאמר ששים רבוא עיירות, ודבר זה קשה לצייר שהיה בטור מלכא, שהוא חלק הארץ, כל כך עיירות. ובכל עיר ועיר כך וכך, שיהיו ישראל כל כך הרבה. דע, כי גם זה דבר מופלא וחכמה עמוקה מאוד. כי כאשר אמרנו כי ראוי שיהיה בטור מלכא כך וכך מקומות לפי הברכה העליונה. לכך אמרו שהיה בטור מלכא מספר זה, והיינו שראוי מצד עצמה וענינה המיוחד לה, אשר כבר אמרנו לך למעלה שראוי לה הברכה, ובארנו אמיתת טור המלכה הראויה לרבו מצד עצמה. ולא השגינו חכמים אם יבוא מניעה מצד אחר. כי לפעמים חטא ישראל - או מה שהוא - הגורם שלא היה נמצא הרבוי כל כך כמו שראוי. מכל מקום חכמים אמרו מה שראוי מצד ענין המיוחד לטור המלכה. ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד. ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה, ובחבור גבורות ה':

ורמזו חכמים דבר זה במסכת נדרים (לא ע"ב), 'הנודר מן הערלים מותר בערלי ישראל, ואסור במולי אומות העולם'. ואין זה מפני שאנו הולכים אחר לשון בני אדם (נדרים מט.), כדמוכח שם בהדיא דמייתי מקרא על זה. אבל כי ישראל, במה שהם ישראל, נחשבים נמולים. ואם לא נעשה דבר זה בשביל סבה מה, לא נתבטל ענינם המיוחד אשר להם. וכן להפך, הגוי מצד ענינו המיוחד, במה שהוא גוי, ראוי לו ערלתו. ואם יחתוך ערלתו, בשביל זה לא נתבטל ענין המיוחד שראוי לו במה שהוא גוי, וראוי לו הערלה. וכן הדבר הזה, הנה טור המלכה, במה שהוא מקום מן הארץ הקדושה, כמו שהתבאר למעלה, וראוי להם רבוי זה בפרט כמו שהתבאר (ד"ה ששים ריבוא), ואם יבוא מניעה מה שהוא מונע, לא יבוא הבטול אל הכל, ונשאר הרבוי במה, כי טור המלכה מיוחד לרבו, ובודאי היה שם רבוי. וזה ששאל המין כי המקום קטן, ואיך יהיה שם רבוי מה, והשיב לו "ארץ צבי" כתיב. ולא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגינו על הבטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה בארנו פעמים הרבה:

ובמקום זה תוכל לדעת ולהבין כי לא דברו חכמים רק מצד הברכה הראויה לטור המלכה, שהרי לא תמצא במספר הזה מספר פרטי, שלא היה המספר רק 'ששים', או 'ששים רבוא', וכל המספרים האלו הם מספר כללי, ולא תמצא מספר פרטי. כי הכל נאמר מצד הענין האלקי שיש בטור המלכה, והפרטי הוא מצד החומרי הגשמי:

ואם תאמר, אם כן מנא לן שהיה ברכתם מצד עצמם כמו זה. וזה אינו קשיא, שאם לא כן, לא היה כל כך רבוי נמצא בטור המלכה, אבל מאחר שהיה הרבוי בטור מלכא, והיתה הברכה להם שלא כדרך הטבע, מורה שהיה ברכתה כאשר ראוי לטור מלכא. אשר כבר בארנו לך, כי מצד טור מלכא בעצמה ראוי שיהיה שם הרבוי הזה אשר אמר. ואין להשגיח אם יש מונע מצד אחר, כי אפשר כי חטא מה הוא הגורם מניעה למעט דבר מה, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. מכל מקום החכמים מדברים מצד ענין המיוחד שהיה בטור מלכא, מופשט מן החומר אמרו כך. ונתבאר זה גם כן בחבור גבורות ה' (פי"ב) אצל "ובני ישראל פרו" (שמות א, ז), עיין שם. והבן הדברים, כי הם דברים אמתיים מאוד:

פתח חד מנייהו ואמר, מעשה בארוס וארוסתו שנשבו לבין הגוים, והשיאום זה לזו. אמרה לו, בבקשה ממך אל תגע בי, שאין לי כתובה ממך. ולא נגע בה עד יום מותו. וכשמת, אמרה להם ספדו לזה שפיטפט ביצרו יותר מיוסף; דאילו ביוסף, לא הוי אלא חדא שעתא, והאי כל יומא ויומא. ואילו ביוסף, לאו בחדא מטה הוי, והאי בחדא מטה הוי. ואילו יוסף, לאו אשתו, והאי אשתו. פתח אידך מנייהו ואמר, מעשה ועמדו ארבעים מודיות בדינר, נחסר השער במודיא אחת, בדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין וסקלום, וחזר השער למקומו. פתח אידך מנייהו ואמר, מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשתו לגרשה, והיתה כתובתה מרובה. מה עשה, הלך וזימן את שושביניו, והאכילן והשקן, שיכרן, והשכיבן על מטה אחת, והביא לובן ביצה והטיל ביניהם, והעמיד להן עדים, ובא לבית דין. היה שם זקן מתלמידי שמאי הזקן, ובבא בן בוטא שמו, אמר להן, כך מקובלני משמאי הזקן, לובן ביצה סולד מן האור, ושכבת זרע דוחה מן האור. בדקו ומצאו כדבריו, והביאוהו לבית דין והלקוהו, והגבו כתובתה ממנו. אמר ליה אביי לרב יוסף, ומאחר דהוי צדיקים כולי האי, מאי טעמא איענוש. אמר ליה, משום דלא אתאבלי על ירושלים, דכתיב (ישעיה סו, י) "שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה":

ונראה כי לכך מייתי הך מלתא של כפר סכניא של מצרים, ואף על גב דלא שייך הכא כלל. ואין נראה לומר משום דנקרא 'כפר סכניא' כמו 'כפר ביש' ו'כפר שיחלא' ו'כפר דכירא' שהיו לינאי בהר המלך, שאין לומר כך כלל. ונראה לומר דמייתי הך מלתא ללמוד שיש להתאבל על ירושלים, כמו שאמר. וסמך זה לכאן, ולא סמך זה למעלה, שלכך סמך חורבן טור מלכא אחר חורבן ירושלים, לומר כי חורבן ירושלים וטור מלכא הכל חורבן אחד הם, כמו שאמרנו למעלה ענין שלשה מקומות אלו, שהם ירושלים טור מלכא וביתר. והכל היה נמשך אחר חורבן ירושלים, כי כאשר חרב ירושלים, נמשך אחריו חורבן טור מלכא וביתר. ומאחר שהיה זה בטור מלכא, שהיה נמשך חורבן טור מלכא אחר ירושלים, בודאי גם כן היה נמשך חורבן ביתר אחר חורבן ירושלים, ואין צריך לפרש אצל ביתר:

פרק ז

אשקא דריספק חרב ביתר (גיטין נז.). כי הוה נהיגי כי הוה מתילד ינוקא - שתלא ארזא, ינוקתא - שתלא תורניתא. וכי הוה מינסבי, קייצו להו ועבדו להו גננא. יומא חד הוה קא חלפא בריתה דקיסר, איתבר שקא דריספק, קצצו ארזא ועיילו לה. אתו נפיל עלייהו מחונהו. אתו אמרי ליה לקיסר, מרדו בך יהודאי. אתא עלייהו. "גדע בחרי אף כל קרן ישראל" (איכה ב, ג). אמר רבי זירא אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה שנכנסו לכרך ביתר בשעה שלכדו, והכו בה אנשים ונשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול. שמא תאמר קרובה היתה, רחוקה היתה מיל. תניא רבי אליעזר הגדול אומר, שני

נחלים יש בבקעת ידים, אחד מושך אילך, ואחד מושך אילך, ושיערו חכמים שני חלקי מים, ואחד דם. במתניתא תנא, ז' שנים בצרו אומות העולם את כרמיהן מדמן של ישראל בלא זבל:

הוה קא חלפא בריתה דקיסר וכו'. מאוד יש לך לעיין, כי כל הדברים שהיו באים מאת השם יתברך בחורבן ירושלים היו באים כאשר ראוי לזה. כי גונדא דרומא, שהוא חיל רומי, בא לקחת תרנגולתא שלהם (גיטין נד.), כמו שהתבאר. והנה חיל רומי לקח הרבוי. וכך בת קיסר לקחה הנטיעה החזקה. כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך "בתו" (שמות כא, ז) התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב. ומפני שאנשי ביתר היתה כוונתם שיהיו בנין חזק, ולכך היו נוטעין ארז וארזא כאשר ילדו להם בנים, כדי שיהיו הבנים נטיעה חזקה בארץ כמו הארז. וכאשר נשאו ביחד, עשו חופה ממנו, שיהיה להם בית יתד נאמן אוהל בל יצען. וכן בכלל שלהם זכו אל בנין תקיף וחזק:

ולפיכך זכו לכרך תקיף וגדול, שהוא כרך ביתר. שכמו שהבן והבת הוא בנין פרטי, כך המקום והעיר הוא בנין ונטיעת הכלל, והוא חזקם ותקפם שיתישבו בארץ. ושוה בנין הכלל והפרט. וכמו שנקרא בתו של אדם 'בת', כך יקרא המקום "בת ציון" (ישעיה א, ח), וכן הרבה, מפני שכבר אמרנו כי 'בת' היא מלשון בנין. כלל הדבר, שהיה ברכתם של טור מלכא, שהיה בה הרבוי, כמו שהתבאר למעלה (ריש פ"ו), והיה ברכת ביתר החוזק והתוקף בין בכלל בין בפרט. וכאשר הגיע זמן להיות חרב, באה הסבה על ידי בת קיסר. כי הקיסר לקח ברכתם על ידי בתו, שהיא בנינו של קיסר, שהוא החוזק והתוקף שלהם, לקח מאתם. והיה זה דוקא על ידי בת קיסר, אבל לא על ידי בן קיסר, כי יותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר (במדבר ל"ז) "בנעוריה בית אביה". ולפיכך אמר חלפא בריתה דקיסר. והוא מובן ממה שאמרו חז"ל (נדה לא.) האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר (בראשית מו, טו) "ואת דינה בתו", ואין להארץ. והבן זה, כי אלו ב' ברכות, דהיינו הרבוי והחוזק, שאלו ב' דברים אין עוד אחריהם, לקחו גונדא דרומי ובת הקיסר, ושניהם לקחו רומי. ואילו קדושת ירושלים לא לקחו רומי, כי קדושתה לא לקחו, רק שנאבד ונחרב, אבל אין לקיחה בזה אל אדום, כי אין ראויים לקדושתה שיקחו מהם. ואף כי משלו בו זרים, לא לקחו ולא ירשו קדושתה, אשר הוא שייך לישראל, והבן זה היטב:

אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה. והבן הדברים אלו מאוד, כי כאשר היה ברכת ביתר בחוזק ובתוקף, ולפיכך דרשו חז"ל עליהם (איכה ב, ג) "גדע בחרי אף כל קרן ישראל", שהקרן הוא לשון חיזוק, שנאמר (דברים לג, יז) "וקרני ראם קרניו". לכך אמר גם כן אלו שמונים [אלף] קרני מלחמה שנכנסו, שהם חזקים ותקיפים, באו לקחת חזקם של כרך ביתר, כמו שאמרנו למעלה. והקרן הוא על הראש, וזה מורה על הנצוח שהיו גוברים. ולכך כאשר בא לומר שהיו נכנסים לכרך ביתר להתגבר עליהם וליקח חזקם, קראם 'קרני מלחמה':

ותדקדק על מספר 'שמונים' [אלף] קרני מלחמה, כי מספר שמונה הוא מסוגל לקרן דוקא, לכך אמר 'שמונים' [אלף] קרני מלחמה, כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי. שהקרן מסוגל לשמונה, כי מספר שבעה הוא המספר שהוא שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם. והשמיני, שהוא על המספר השלם, הוא כמו הקרן שהוא על בעל החי, שהוא שלם, והקרן עליו. לכך אמר 'שמונים' [אלף] קרני מלחמה. ועוד יש במספר הזה שאמר 'שמונים' [אלף] קרני מלחמה דבר יותר עמוק, כי הקרנות מכל דבר הם ח', כאשר ידוע לחכמי מדע, ואין

להאריך במקום הזה. ומפני שבאו כאן להתגבר בקרנם ותוקפם העליון, ולקחת תוקף וחוזק ישראל, ולכך כנסו שמונים קרני מלחמה. ודבר זה ברור למי שידע להבין:

ואמר ונפל דמם לים הגדול, ונתערב במים, עד שלא נשאר דבר מהם. וכל זה שנעקרו לגמרי, הפך כוונתם. שזהו שייך לכל דבר שהוא משורש ונטוע בחוזק, כאשר הוא עומד - הוא מקוים מאוד, ואם הוא נעקר - אז הוא נעקר משורשו לגמרי, שלא נשאר עוד דבר, לא שרש ולא ענף. ואנשי ביתר היו רוצים להיות משורשים כמו שאמרנו למעלה, ולכך כאשר נעקרו - נעקרו לגמרי משרשם, והבן זה היטב:

ושערו שני חלקים מים וכו'. כלומר כי כל כך נשפך דמן, שאין למים תוספות על הדם רק שלישי, ולא נשאר למים רק הרוב, ולא יותר. ויש לדעת, כי מה שאומר שהם שני חלקים מים ואחד דם, וכן מה שאמר בסמוך שבצרו את כרמיהם מדם ישראל בלא זבל, הכל הוא ענין זה. כי כאשר נגזר שיהיה נשפך דם שלהם כמים, נהפך הדם למים, ונתגבר כח המים. כי כל שני דברים שהם הפכים, בביטול אחד גובר השני. כי הדם הוא הפך המים, כי המים הם חמריים, ואילו "הדם הוא הנפש" (דברים יב, כג). ולכך הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה. וכאשר בטל הצורה, אז היה גובר החמרי, הוא המים:

אבל בברייתא אמר שהיו בוצרים כרמיהם מדם, וזהו ענין אחר. כי מה שנגזר על הדם להיות נשפך ונפסד, אז נתהוו ממנו בשביל זה דבר הדומה לו, דהיינו היין. שהרי הדם דומה ליין, שנאמר (דברים לב, יד) "ודם ענב תשתה חמר", ובכמה מקומות. והאומות ששפכו דם ישראל, בצרו כרמיהן מדם ישראל בלא זבל, כי בשפיכת הדם על האדמה בזה נתנו כח אל האדמה להצמיח היין:

ואמר ששערו הנחלים שיש בבקעת ידים, שהיו שני חלקים מים ואחד דם. הוא מה שאמרנו, כי כאשר נהפך ונשפך הדם, "כי הדם הוא הנפש", שהוא נחשב צורת האדם, בזה היה מתגבר ההפך, הם המים, שהם מתיחסים אל החמרי. ודבר זה ענין עמוק, בארנו אותו בחבור גבורות ה' (פי"ח) אצל "כי מן המים משיתיהו" (שמות ב, י), וגם בשאר מקומות הרבה, כי המים הם הפך הצורה, כמו שהתבאר שם. לכך הכתוב אומר (דברים יב, כד) "על הארץ תשפכנו כמים". ורוצה לומר, כי הדם אשר הוא הנפש, ואין ראוי שפיכה כלל לנפש. אבל דם של בהמה, אמר עליו תשפוך אותו כמים, שהוא הפך הנפש, לפי שאין לדם בהמה משפט הנפש. ולפיכך כאשר נגזר בחורבן הזה שיהיה הדם - שהוא הנפש - נשפך, בזה התגבר כח המים, שהוא הפכו. ולברייתא שאמרו כי בצרו אומות העולם כרמיהן מדם ישראל, אמרו כי מצד שפיכות דמים בצרו אומות העולם כרמיהן, כי כאשר שפכו הדם בצרו כרמיהן, כי יש בדם כח יין, והבן הדברים האלו:

וכן מה שאמר על הנחלים שהם בבקעת ידים, אחד מושך אילך, ואחד מושך אילך, ושערו ב' חלקים מים ואחד דם. כי בארץ יש מקומות מיוחדים ומסוגלים לדבר מה יותר ממקום אחר. ובבקעת ידים מקום מיוחד למדת הדין להתגבר, ולכך נקרא 'בקעת ידים', וכמו (שמות ט, ג) "הנה יד ה' הויה במקנך". ובכל מקום שנאמר "יד ה'" אינו אלא רמז למדת הדין. ולפיכך אמר שהיה שם ב' נחלים, א' מושך אילך, ואחד מושך אילך. כמו שני ידים, האחד מתפשט אילך, ויד השניה מתפשט אילך. ואלו שני הנחלים מה שהם מתיחסים ליד, שהרי האחד מושך אילך, והאחד מושך אילך, לכך התגבר לשם מדת הדין, שהם הידים, אשר אחד מושך אילך ואחד מושך אילך. ושם היה מתגבר כח אדום, שנאמר עליו (בראשית כז, כב) "והידיים ידי עשו". ושפכו דמן שם, עד ששערו חכמים שני חלקים מים ואחד דם. נמצא כי נתוסף שלישי באלו שני הנחלים אשר היו בבקעת ידים. כי שפיכות דמים הוא שייך לגוף בעצמו, והוא שלישי, כאשר תדע להבין. כי אלו שני ידים הם ימין ושמאל, והגוף באמצע. ולכך, כאשר נשפך דם ישראל, שערו הנחלים אשר בבקעת ידים שהיו שני שלישי מים, ונוסף עליהם שלישי דם שנהפך למים. ורוצה לומר, שהיה

מוסיף כח המים מן שפיכות דמים הגוף עד שלישי יותר, כמו שהתבאר. וגם יש לפרש, אם היה יותר משליש, היה שנוי הטבע לגמרי, והיה גובר יותר מן הראוי. לכך היה גובר עד שלישי, והיה נשאר הרוב מים כמו שהיה, והמעוט היה דם:

אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה, סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג נבוזראדן רב טבחים מאתים ואחד עשרה רבוא, ובירושלים הרג תשעים וארבעה רבוא על אבן אחת, עד שהלך דמן ונגע בדמיו של זכריהו, לקיים מה שנאמר (הושע ד, ב) "דמים בדמים נגעו". אשכחיה לדמיה של זכריה דהוה קא מרתח וסליק. אמר להו, מאי האי, אמרו ליה דם זבחים דאישתפך. אייתי דם זבחים ולא אדמי. אמר להו אי אמריתו לי - מוטב, ואם לאו - מסרקניהו לבשרייכו במסרקי דפרזלא. אמרי ליה, מאי נימא לך, נביאה הוה לך דהוה קא מוכח לך במילי דשמיא, קמינן עלויה וקטלינן ליה, והא כמה שנין דלא קא ניח דמיה. אמר להו, אנא מפייסנא ליה. אייתי סנהדרי גדולה וסנהדרי קטנה קטלוה עלויה, ולא נח. בחורים ובתולות קטל עלויה, ולא נח. אייתי תינוקות של בית רבן קטל עלויה, ולא נח. אמר להו, זכריה טובים שבהם אבדתי, ניחא לך לאבדינהו לכולהו. כדאמר ליה הכי, נח. בההיא שעתא הרהר תשובה בדעתיה, אמר, ומה אם על נפש אחת כך, ההוא גברא דקטיל כל הני נשמתא על אחת כמה וכמה. ערק אזל שדר [שטר] פרטתיה בביתיה, ואגייר. תנא, נעמן - גר תושב היה, נבוזראדן - גר צדק היה. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. מבני בניו של סיסרא לימדו תינוקות בירושלים. מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים. מאן אינון, שמעיה ואבטליון. היינו דכתיב (יחזקאל כד, ח) "ונתתי דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות". "הקול קול יעקב והידים ידי עשו" (בראשית כז, כב), "הקול" זה אנדריינוס קיסר, שהרג באלכסנדריא של מצרים ס' רבוא [על ס' רבוא], כפלים כיוצאי מצרים. "קול יעקב" זה אספסיינוס קיסר, שהרג בכרך ביתר ארבעה מאות רבוא, ואמרי לה ארבעת אלפים רבוא. "והידים ידי עשו" זו מלכות הרשעה שהחריבה את בתינו, ושרפה את היכלנו, והגלתנו מארצנו. דבר אחר, "הקול קול יעקב", אין לך תפלה נשמעת שאין בה מזרעו של יעקב. "והידים ידי עשו", אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מזרעו של עשו. והיינו דאמר רבי אליעזר "בשוט לשון תחבא" (איוב ה, כא), בחירחור לשון [תחבא]:

אשכחיה לדמי וכו'. פירוש, שהיה הדם מבקש נקמה, כמו כל דם שנשפך מעלה הדם רותח של נקמה, שאינו שקוט מן הנקמה. והיינו שאמר שהיה מרתית. ו'אשכחיה' דקאמר, רוצה לומר כי כאשר ראה נבוזראדן שהשם יתברך גזר עליהם שפיכות דם ביותר. ודבר זה היה יודע ומשיג שהוא נקמה מאת השם יתברך, שהרי חשב שלא לבוא עליהם, ולהניח אותם, ולא מצא מנוח בלבו, ומזה ידע כי השם יתברך רוצה לשפוך דמם, ומזה ידע כי אין זה רק בשביל נקמה. ושאל אותם מה הוא ענין הדם, והשיבו דם קדשים דאישתפך. כלומר שלא עבדו השם יתברך, ובטלו עבודת הדם. או שטמאו אותו, או נעשה נותר, ולא נזהרו בעבודת השם יתברך, עד שנשפך. ודם זה מבקש נקמה, שכל דם מבקש נקמה. ומה שאמר 'אייתי דם זבחים וכו'', כלומר שנתן לב להתבונן בו אם היה חטא הזה דם קדשים אם היה מבקש נקמה. ולא היה דומה לזה. כלומר שאין ענין דם קדשים דאישתפוך מעלה רותח כל כך. עד שהיו צריכין לומר האמת, כי דבר זה הוא מפני דם הנביא, שהוא מבקש נקמה. ומה שאמר כי אז נח הדם, פירוש, כן היה משער שכבר נח, שכבר עשה נקמה כאשר ראוי, ואינו מבקש עוד נקמה, שאינו מבקש שיאבד העולם כולו:

נבוזראדן גר צדק היה וכו'. דע, כי מה שספרו כאן מן הרשעים שזרעם נתגייר בישראל ולימדו תורה ברבים, הוא ענין נפלא. כי יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות, ויש להם כח גדול מאוד כמו שהיה לאלו שזכר, אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים

מלמדים תורה ברבים. ואי אפשר שלא יהיה כך. שכל כח כמו אלו, שהיה להם כח גדול, הוא מאת השם יתברך, וכיון שהוא מאת השם יתברך יש בזה צד בחינה מה של קדושה, שהרי הוא מן השם יתברך. ואם אצל האב היה בטל כח הקדושה אצל הטומאה, אבל בבנים נתלבן כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים:

רק מזרע טיטוס לא היה השם יתברך מכניס תחת כנפי השכינה, שאין לו חלק בו יתברך, והוא נבדל מן הקדושה לגמרי, ואינו מצטרף אל הקדושה. לא כמו כל הכחות האחרים שיש להם חבור ודבוק אל הקדושה, ומצד אותו הדבוק נתגיירו זרעם. ולא כן טיטוס, שהיה כח שלו כח משחית ומקלקל, כמו שהתבאר. ולכך נקצץ ונפרד מן השם יתברך, ואין מכניס מבניו תחת כנפי השכינה. והדבר הזה הוא דבר עמוק, ואין כאן מקום זה:

שהרג בכרך ביתר וכו'. כבר אמרנו לך כי תמיד מזכיר אותו בלשון 'כרך ביתר', שהיתה עיר תקיפה מאוד, והוא היה חוזקן ותוקפן של ישראל. לכך דרש למעלה (גיטין נז.). "גדע בחרי אף כל קרן ישראל" (איכה ב, ג) על ביתר, כי הקרן הוא חוזק ותוקף, כמו שנקרא "עשתרות קרנים" (בראשית יד, ה) על שם החוזק והתוקף. ולכך היו נוטעים שם ארז ותורניתא (גיטין נז.), שזה מורה על נטיעה חזקה. ולכך אמר כי בכרך ביתר הרג ד' מאות רבוא וכו', שכמו שמנין ס' רבוא מורה על רבוי, כמו שהתבאר לעיל, כך מנין ארבע מאה רבוא מורה על מקום המיושב, לפי שמנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד', שכן נתנו לאדם מקום ד' אמות (גיטין עז ע"ב), כי המקום הוא מרובע, שכן מצינו ארץ ישראל ד' מאה פרסה על ד' מאה פרסה. ולפיכך אמר שנהרגו ד' מאות [רבוא], כי הכרך הזה מקום חשוב היה, ולפי חשיבתו ראוי לו מספר ארבע על פי היותר גדול, כי המקום משוער במספר ד', והאנשים היושבים בה משוערים גם כן במספר ד', ולכך אמר כאשר נחרב כרך ביתר שהרגו בו ד' מאה רבוא. ולאמרי לה, ארבעת אלפים רבוא:

אין תפלה נשמעת אלא אם כן יש בה מזרעו של יעקב. זה סוד נפלא, כי התפלה היא רחמים, וזהו מדת יעקב שמדתו הרחמים:

אין לך מלחמה שנוצחת וכו'. לפי שכחם כח החרב, לפי שברכה שנתן לו השם יתברך היא "על חרבך תחיה" (בראשית כז, מ), וזהו כח עשו. לפיכך כל מלחמה אינה נוצחת אלא אם יש בה מזרעו של עשו, ובזה אין להאריך:

והיינו דאמר וכו'. קבע זה כאן, כלומר שעל ידי לשון הרע נחרבו כל שלשתן, כי ירושלים היה חרב מתחלה על ידי לשון הרע, כי כל זמן שבית המקדש קיים היה בית המקדש מגין על כל ארץ ישראל, וכאשר חרב בית המקדש לא היה להם מה שמגין עליהם, וחרב טור מלכא, וחרב ביתר. והנה תראה כי תחלת הגזירה שנגזר חורבן בית אלקינו היה על ידי חטא לשון הרע, הוא חטא המרגלים שהוציאו דבת הארץ (במדבר יג, לב), ועתה על ידי לשון הרע נפרע מהם. ויש לך לדעת כי בדבר זה שאמר "בשוט לשון תחבא" (איוב ה, כא) גלה לך דבר נפלא מאוד, שלא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין מחריב ומשחית הכל רק הלשון. והנה אנחנו עתידים לבאר זה ולהאריך בזה בעזרת השם:

אמר רבי יהודה אמר רב, מאי דכתיב (תהלים מד, כג) "כי עליך הורגנו כל היום", זו אשה ושבעה בניה. ולא אלו שהפילו עצמם לים, כי "הורגנו" מלשון הופעל, שמקבל הפעולה, ואילו מה שטבעו בים, הם טבעו עצמם, ואין זה בלשון המקרא:

כתוב בתורה. כל אלו פסוקים הם לפי סדר שהם כתובים בתורה. וגירסת התוספות (גיטין סוף נז ע"ב) דקמא אמר "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), ולא מייתי תלמוד רק ששה קראי, ומשביעי לא מייתי, כיון דלא הביא

מקרא חדש, רק חד מהני קראי דלעיל. וגרסא נכונה היא, דקרא ד"אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב) לא משתמע מיניה עבודה זרה, רק שלא יכפור בעיקר. אבל לפי גירסא שלנו, והוא המדרש שהביאו בתוספות, דקמא אמר "אנכי", אף על גב דלא משתמע מיניה איסור עבודה זרה, סבירא ליה שהעובד עבודה זרה כאילו כופר בעיקר:

אף היא עלתה לגג. ותימא, למה המיתה עצמה בחנם. ויש לומר, שרצו גם כן לכופה לעבודה זרה. אמנם נראה דמה שאמר 'אף היא עלתה על הגג', רמז על שהפילה עצמה מן הגובה, שהוא החיים, שנבחר לה מות מחיים (עפ"י ירמיה ח, ג), ומסרה עצמה למות, והשם יתברך עשה רצונה ומתה. והחיים הוא מעלה בבני אדם, והמתים ירדו שאול, והיא הפילה עצמה ממעלה זאת אל השאול, ומסרה עצמה למות, וזהו הנפילה:

שמראין הלכות שחיטה. דע כי דוקא שחיטה, מפני שהשחיטה היא בכח, והיא מדת הדין, ואין דבר שהוא במדת הדין כמו השחיטה, כאשר ידוע. ולפיכך, כאשר הוא מראה בעצמו השחיטה, לפי גודל כח הפעולה וחוזק שלה במדת הדין, היא בא על האדם. והצרעת הוא ממהר לבא, לפי שהצרעת דבר קל הוא, וממהר להדבק באדם. ועוד ידוע דבר זה בענין עמוק מאוד איך הצרעת ממהר לבא, לפי שכוחות הטומאה רודפים להדבק באדם, וזה ידוע. ואין כח טומאה יותר מן הצרעת, לפי שהתורה אמרה בטומאה זאת (ויקרא יג, מו) "בדד ישב מחוץ למחנה", וזה לא תמצא בכל הטמאים. ולפיכך רודפים לבוא להתדבק באדם, לפי גודל הרחוק שהם מרוחקים מן האדם, וענין זה נכון מאוד. כי אלו שני דברים, השחיטה והצרעת; השחיטה הוא בכח, ולפי גודל כח הפעולה, שזה פועל בחוזק במה שהוא שוחט, ולכך סכנה להראות השחיטה בעצמו, שחוזק הפעולה מביא רושם בו. והצרעת הוא קל לבא, ואין צריך פועל חזק. ודבר זה נרמז, שהצרעת נקראת פריחה, "ואם פרח תפרח" (ויקרא יג, יב), ולשון זה משמע מהירות וקלות, כעוף הפורח. והוא ענין נפלא למבין. ולכך בקלות הצרעת בא. ועוד רמזה התורה בענין הצרעת, שאמרה תורה (ויקרא יד, ז) "ושלח הצפור על פני השדה". כמו שהצפור נשלח על פני השדה בקלות [ו] במהירות, כך יפרח הצרעת מן האדם, כמו שבא בפריחה. ואין להקשות אם כן למה אין הצרעת רגיל לבא, כיון שהוא בקלות. אין זה קשיא, כי הצרעת הוא בעצמו מסולק מן העולם, ולכך אין לו שייכות אל האדם, והוא נבדל מן האדם, ולכך אינו רגיל לבא. רק אם מראה הצרעת בעצמו, אז הוא קל לבא כאשר מראה בעצמו, והבן זה מאד:

אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראש הרוגי ביתר. רבי ינאי בר רבי ישמעאל אומר, ג' קופות של ארבעים ארבעים סאה. במתניתא תנא, מ' קופות של ג' ג' סאין. ולא פליגא, הא דרישא הא דדרעא. אמר רבי אסי, ד' קבין מוח מצאו על אבן אחת. עולא אמר ט' קבין. אמר רב כהנא, ואיתמא רב שילא בר מרי, מאי קרא, "בת בבל השדודה אשרי שישלם לך וגו' אשרי שיאחז

ונפץ את עולליך אל הסלע" (תהלים קלז, ח-ט). "בני ציון היקרים המסולאים בפז" (איכה ד, ב), מאי "מסולאים בפז", אילימא דהוי מחפי בפיזא, והאמר דבי רבי שילא, תרתי מתקלי אסתרי פיזא נחות בעלמא, חדא ברומי, וחדא בכלי עלמא. אלא שהיו מגנין את הפז ביופיין. מעיקרא הוי חשיבי דרומאי נקטיה בליוני דגושפנקא ומשמשי ערסייהו, מכאן ואילך מיייתו בני ישראל, ואסרו בכרעיה דפורייהו ומשמשי. אמר ליה חד לחבריה, הא היכא כתיבא, אמר ליה "גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתובה בספר התורה הזאת יעלם עליך" (ר' דברים כח, טא). אמר, כמה מרחיקנא מדוכתא פלן. אמר ליה [אינגיד] פותיא ופלגא. אמר ליה, אימטא לגביה לא איצטריכנא לך. אמר רבי יהודה אמר רבי שמואל משום רבי שמעון בן גמליאל, מאי דכתיב (איכה ג, נא) "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי", ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר, כל חד וחד היה בה ארבע מאות מלמדי תינוקות, וכל אחד ואחד היה לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן, וכשהיה אויב נכנס לשם היו דוקרין אותו בחוטריהן. כשגבר האויב ולכדום, כרכום בספריהם והציתום באש. תנו רבנן, מעשה ברבי יהושע בר חנינא שהלך לכרך גדול שברומי. אמרו לו, תינוק אחד יש בבית האסורין יפה עינים וטוב רואי, קווצותיו סדורות תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר (ר' ישעיה מב, כד) "מי נתן יעקב למשיסה וישראל לבוזזים". ענה אותו תינוק ואמר, "הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו" (שם). אמר, מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עליו וכו'. אמר רב, מעשה בבנו ובתו של רבי ישמעאל בן אלישע, שנשבו לב' אדונים. לימים נדווגו שניהם במקום אחד. זה אומר, יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם. וזה אומר, יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה. אמרו, בא ונשיאם זה לזה, ונחלק בוולדות. הכניסו אותם לחדר אחד, זה יושב בקרן זוית, וזו יושב בקרן זוית. זה אומר, אני כהן בן כהן גדול אני, אשא שפחה. וזאת אומרת, אני כהנת בת כהנים גדולים, אנשא לעבד, ובכו כל הלילה. כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה, ונפלו זה על זה וגעו בבכיה, עד שיצאה נשמתן. ועליהם קונן ירמיהו (איכה א, טו) "על אלה אני בוכיה עיני עיני יורדה מים".

מ' סאה וכו'. תימה, דמאי רבותא לפי החשבון שהרגו בביתר שנמצאו מ' סאה של תפילין. ומכל שכן מה שאמר אחר כך שנמצאו ארבעה קבין מוחין על אבן אחת, דאין זה דבר מופלג כל כך. ועוד, למה נמצא דווקא תפילין ומוחים בכרך ביתר, ולא בטור מלכא. וכבר אמרנו שאין לומר בדברים שאמרנו חכמים שהיה דרך מקרה. אמנם דע, כי אין דבר בדברי חכמים שאין בו חכמה עמוקה, ואין דבר ריק בדברי חכמים, רק הוא ריק ממנו. כבר אמרנו כי דרשו ג' פסוקים; הפסוק הראשון "איכה יעיב באפו" (איכה ב, א) על ירושלים, ולכך כתיב (שם) "איכה יעיב באפו את בת ציון השליך משמים ארץ תפארת ישראל", וזה נאמר על בית המקדש וירושלים. הפסוק השני (שם שם ב) "בלע ה' ולא חמל" על טור מלכא (גיטין נז.). ודרשו (שם) "גדע בחרי אף כל קרן ישראל" (איכה ב, ג) על ביתר. כי אלו שלשה דברים הם מקושרים ביחד, כוללים כל מעלות ארץ ישראל. האחד, מה שהיתה ארץ מבורכת, וזה היה על ידי בית המקדש וירושלים, כי על ידם היתה הברכה בארץ. השני, מה שהיה יושבים בה בני אדם הרבה. הג', שהיו בה כרכים חזקים. ובאלו ג' הוא הכל. וכבר אמרנו כי קרא ביתר "קרן", שהיתה תוקפן של ישראל, כאשר אמרנו למעלה מענין כרך ביתר, ושהיו נוטעים ארז וארזא (גיטין נז.), כי דבר זה היה ראוי להם:

כי באמת האדם נקרא "עץ השדה", דכתיב (דברים כ, יט) "כי האדם עץ השדה", רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיותו נשמתו מן השמים. וכל ענין של ביתר עם הנטיעה

הזאת, להראות הדביקות עם השם יתברך, שזהו חוזק ותוקף האדם, כי אין העיר גורם, רק החבור והנטיעה עם השם יתברך גורם החוזק. וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך. ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם שורש החיות, וכנגד הלב שגם שם שורש החיות, עד שיש להם נטיעה עליונה עם השם יתברך. וכאשר הגיע העונש - נחרבו. ולכך נמצא בראש הרוגי ביתר דוקא תפילין, כי התפילין ראוי לאנשי ביתר כפי מעלתם ומדריגתם, כי הם על המוח, ועל ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב (דברים כח, י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך":

ומה שאמר 'ארבעים סאה קצוצי תפילין', הוא דבר עמוק. ידוע כי מ' סאה הוא שיעור מקוה טהרה (עירובין ד ע"ב), אשר כל מקוה הוא מים חיים. והתפילין האלו הם קבלת שפע החיים אשר לאדם, ולכך יש עליהם שם מקוה טהרה, שהוא מים חיים. ומזה תבין את אשר אמרו חכמים (מנחות מד.) כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר (ישעיה לח, טז) "ה' עליהם יחיו". ומן הדברים אשר נתבאר לך תוכל להבין את הדברים, כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים. ומוקי ליה הא מלתא בדרעא, דקתני שהיו ארבעים סאה. ואף על גב דהברייתא אמרה 'בראש הרוגי ביתר', נראה מפני שהיו במלחמה, והיו נושאים על זרעותיהם כלי מלחמה, ואם יניחו זה על תפילין, דבר זה גנאי שיהיו כלי מלחמה על התפילין, לכך שמו התפילין על הראש. וכן הדין כאשר נושא משא על זרוע, נותן של יד בראשו. אבל תפילין של ראש היו שלש קופות של מ' סאה. כי תפילין של יד הם בבית אחד (מנחות לד ע"ב), ויש להם חבור ביחד. ולכך היו מ' קופות של ג' סאים, כי מספר ג' מורה על החבור והקשור. אבל תפילין של ראש, שהם מחולקים בד' בתים (שם), ולכך אמר ג' קופות של מ' סאה, ולא היו שלשה ביחד, כי מספר ג' ביחד הוא חבור גמור. והיינו דקאמר 'במתניתא תנא מ' קופות של ג' סאה'. ואף על גב שהכל אחד, כי מה לי ג' קופות של מ' סאה, ומה לי מ' קופות של ג' סאה, רק מפני כי בראש הם מחולקים, ולכך אמר מ' קופות של ג' סאים. וביד אינם מחולקים, רק הם ביחד בבית אחד, ולכך אמר מ' קופות של ג' סאה, שהיו ג' סאה ביחד. ושלשה הוא מספר שיש לו חבור על ידי השלישי, שהוא מחבר ומקשר הכל. וזהו כנגד התפילין של יד שיש לבתים חבור ביחד:

ומה שאמר שנמצא ד' קבין מוחין על אבן אחת, זה מפני כי מקבל התפילין הוא המוח, ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל, ולכך אמר שנמצא על אבן אחת ד' קבין מוחין. כי מספר ארבע יש לו התיחסות אל מספר ארבעים, רק כי מספר מ' - כללי, ומספר ארבע מספר פרטי. ואמר כי נמצא מ' סאה קצוצי תפילין בראש הרוגי ביתר, וד' קבין מוחין, שכל זה מורה כי היה אל ביתר הדביקות בו יתברך, לכך היו נמצאים אלו תפילין בראש הרוגי ביתר. ומפני כי המוח הוא לאדם שהוא גשמי, וכל גשמי יש לו גבול יותר מן הדבר שאינו גשמי, ולכך המוח שהוא לאדם הגשמי - היה ד' קבין, לפי שהוא מוגבל ביותר. אבל התפילין שהם קדושים, ויש להם מעלה קדושה, הם עוד יותר רחוקים מן הגשמי. ולכך הם ארבעים סאה, שאין זה כל כך גבול:

ולמאן דאמר ט' קבין מוחין, הוא דבר חכמה מאוד. כי המוח, שבו החכמה, שייך לזה מספר ט', כאשר ידוע למבינים. ולכך אמר כי ט' קבין מוחין נמצא על אבן אחת, שמספר זה, שהוא ט', ראוי אל המוח אשר מקבל התפילין. וכאשר חרב ביתר, היה חורבן שלהם בטול מעלתם אשר היו מיוחדים בו:

וזה מה שאמר אחר זה שהיו מגנין הפז ביופין. גם זה מביא כאן, משום שהיה דבר זה בפרט בביתר. וזה ענין נפלא, ודבר זה מעיד על כל הדברים אשר אמרנו לך למעלה, כי הכל דברים ברורים. כי היה ראוי ביתר בפרט לתפילין, כי התפילין הם גם כן פאר והדר, כדכתיב בפירוש (יחזקאל כד, יז) "פארך חבוש עליך", רק

שאי אפשר לפרש יותר, כי צריך שיעמיק בדברים אלו, ואז ידע מדריגת ביתר והיפוי אשר היה להם עד שהיו מגנין את הפז ביופין. כל הדברים האלו נמשכים אחר מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיפוי:

ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי - הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם בהירות יותר. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר. וכן תמיד כאשר ידוע. והיה לביתר מדריגה זאת, שהיו מסולקים מן החומר העב. וזהו שזכו ביתר אל מדריגות התפילין, אשר הם פאר על גוף האדם, אשר הוא נקי וטהור ובהיר מן החומרי, כי התפילין מצוה דגופא. ואמרו חכמים (שבת מט.) תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם. ומדריגה זאת היה מדריגת ביתר, כאשר תבין הדברים כאשר התבאר למעלה מענין ביתר, כי הם מסולקים מן עכירות הגשמית, ולכך היה להם היפוי והפאר. ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין "פאר", כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך הוא מסולק מן הגשמי, כמו שהתבאר למעלה. ואל יקשה לך למה נתיחד בזה ביתר, כי כבר אמרנו לך דבר זה למעלה, אם תבין הדברים אשר נתבארו למעלה:

תרי מתקלי וכו'. פירוש ענין זה, כי הפז נראה שהוא אדום מאוד, ולפיכך ראוי הפז לאומה שנקראת "אדום" מלשון אודם. ואמרו במדרש (ב"ד סג, יב), ארצו אדומה, דכתיב (בראשית לב, ד) "ארצה שעיר שדה אדום". מאכלו אדומה, דכתיב (בראשית כה, ל) "הלעיטני נא מן האדום". ונפרע ממנו אדום, דכתיב (ישעיה סג, ב) "מדוע אדום ללבושך". כל ענין זה מורה כי מתייחס לאדום האודם, ולפיכך שייך להם הפז. ומה שאמר 'תרי מתקלי וכו', טעם הדבר כי אדום ראוי לפז כמו שאמרנו, ואין ספק כי הפז ראוי אל העולם, שנברא הפז לצורך העולם, והפז מיוחד גם כן לאדום מצד האדמומית, לכך שניהם שוים, ונחלקו לתרי מתקלי:

אמנם מה שאמר תרי מתקלי דווקא, ולא אמר חד מתקלא, ונחלק להיות חצי לעולם וחצי לאדום, כי כך יהיה לעולם משקל שלם אל עולם שלם. ועוד, כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם, שהוא המציאות, ואדום אינו בכלל המציאות, ואם היה המשקל אחד, היה משתתפים לגמרי, שהרי הם חולקים דבר אחד. אמנם יש בזה עוד דבר עמוק מאוד, ואין להאריך:

ומה שאמר 'תרי מתקלי פיזא' ולא יותר, כי הדבר שהוא חשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב. ומפני כי אדום נוהגים בחשיבות יותר, כמו שדרשו ז"ל (ברכות נז ע"ב) "שני גויים" (בראשית כה, כג), שני גאים בבטן, רמז בזה כי אדום נוהג בחשיבות, כמו שאמר (ברכות נז ע"ב) שלא פסקו מעל שולחנם צנון וחזרת, וכמו שהתבאר בחבור גור אריה. וחשיבות אדום הוא מצד הנהגתם, והם מחשיבים עצמם. וחשיבות ישראל מצד עצמם. ולפיכך קראם (גיטין נח.) 'חשיבי דרומאי', כי החשיבות בהם יותר, ומנהג שלהם שהיו מתיקרים מאוד, וזהו יופי שלהם. וישראל אף על גב שלא היה להם שום הנהגת חשיבות, היו מגנין הפז ביופיים מצד עצמם. והיינו דקשה (שם) 'אי דמחפי בפיזי', כלומר כי מה חשיבותם, אם בשביל זה כי הנהגתם בחשיבות עד שהם יפים, זה אינו, דהא יש חשיבות באדום נגד כל העולם, לא בישראל בלבד, ואין צריך לפרש על פז ממש כלל:

בליוני כו'. פירוש, שהיו עושים צורות נאות בביתם, כדי שיהיו הצורות תמיד בדעתם ולנגדם, ויולידו כמותם. ואחר כך היו אוסרים בני ישראל. פירוש, שהיו צריכים תמיד להיות עמהם לשמש להם בחדרי משכיותם, והיו לנגד עיניהם תמיד, אף בשעת תשמיש, והיו מתעברים כמותם. וזה מה שאמרו דהווי

'אסרי בכרעי המטה', כלומר שהיו צריכים להיות תמיד עמהם, ולא יפרדו מאתם, עד שהיו נחשבים כאילו נאסרים בכרעי המטה:

ארבע מאות וכו'. וכבר התבאר כי מעלת ביתר שהיה להם מעלה זאת, שלא היה להם פחיתות הגוף, כאשר אמרנו (ד"ה ותדע שכל) מענין תפילין שהיה על גופם. ואמרו ז"ל (שבת מט.) תפילין צריכין גוף נקי וכו', ולכך היה להם היופי. ועתה בא לספר שהיו שלימים במעלה השכלית, שהיו בה מספר ד' מאות בתי כנסיות, ובכל אחד היו ד' מאות מלמדי תינוקות, וכל מלמד ארבע מאות נערים, להשפיע אל הנערים החכמה. וכבר אמרנו לך למעלה (ד"ה שהרג בכרך) כי כל ענין ביתר ראוי אל ד' מאות, במה שהיא נקראת 'כרך ביתר'. ולכך אמר בכאן כי היו ד' מאות בתי כנסיות בביתר, כמו שפרשנו למעלה (שם) אצל ת' רבוא שהרג בכרך ביתר. ועוד יש בזה מה שמספר ארבע מתיחס אל ביתר דבר עמוק, ואין להאריך. ומזה תדע כי כל הדברים בזה הם ברורים מאוד. והיה ביתר ראוי אל השפעות החכמה, ולכך היו בה רבוי מלמדי תינוקות משפיעים החכמה. ודברים אלו גדולים מאוד. כלל הדבר, חכמים באו לבאר ענין ביתר ומדריגתן בדברים אשר נתבארו לך פה. ואי אפשר לפרש יותר. וכבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל מקום שזכרו חכמים מספר גדול, רצונם לומר כי מצד עצמם היו מוכנים לאותה המדריגה כמו שזכר, שהיה שם ד' מאות בתי כנסיות וכו'. ומה בכך אם ימצא מניעה מצד אחר. וכבר הארכנו בזה למעלה אצל ששים רבוא עירות, עיין שם. ועוד הארכנו מענין זה בחבור גבורות ה' (ס"פ יב), עיין שם. לכך, כיון שמצד עצמם מוכנים אל המעלה הזאת, אף אם ימצא מניעה מן המקבל, אין בכך כלום:

מעשה ברבי יהושע וכו'. נראה שגם זה היה בביתר, דהא בסוף הענין קאמר 'ועל אותה שעה נחתם גזר דינם', ובודאי זה בענין ביתר איירי, אף כאן בביתר מדבר, אשר היופי וההדור מדתם, כמו שמבואר למעלה. וכן מה שאמר בבן ובת של רבי ישמעאל כהן גדול, שהיה גם כן להם היופי המורה על מעלתם ומדריגתם החשובה, ומזה נמשך הפרישה מן הערוה, שהרי מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי. שלכך אמרה תורה (במדבר ה, טו) שהסוטה קרבנה שעורין, שהיא עשתה מעשה חמור, לכך קרבנה גם כן מאכל חמור (סוטה יד.). נמצא כי כל ענין ביתר ומעלתם הפרישה מן החומר המגונה, וזהו מעלתם בעצמם, וכמו שמורה על זה המאמר שאחר כך. ולפיכך לא רצה כל אחד ואחד להנשא לעבד, אשר עליו נאמר (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.). ואיך יהיה מזדווג מי שהוא נבדל מן החומר הרע לעבד החומרי. וזהו שאמרו גם כן כהן, שהוא קדוש, ישא שפחה. והיא אומרת, בת כהנים גדולים תשא עבד, והדברים מבוארים:

אמר רבי שמעון בן לקיש, מעשה באשה אחת, וצפנת בת פניאל שמה; 'צפנת' - שהכל צופין ביופיה, 'בת פניאל' - בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים, שנתעלל בה שבאי אחד כל הלילה. למחר הלבישה ז' חלוקים, והוציאה למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכווער ביותר, אמר לו, הראיני את יופיה. אמר לו, ריקה, אם אתה רוצה ליקח - קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו. אמר לו, אף על פי כן. הפשיט ששה חלוקים, וז' קרעתי, ונתפלשה באפר. אמרה לפניו, רבוננו של עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגדול למה לא תחוס. ועליה קונן ירמיה (ירמיה ו, כו) "בת עמי חגרי שק התפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים כי פתאום יבא השודד עלינו". 'עליך' לא נאמר, אלא "עלינו", כביכול עלי ועליך בא השודד. אמר רבי יהודה אמר רב, מאי דכתיב (מיכה ב, ב) "ועשקו גבר ובינתו איש ונחלתו", מעשה באדם שנתן עיניו באשת רבו, ושוליא דנגר היה. פעם אחת הוצרך רבו ללות, אמר לו שגר אשתך אצלי. שהה עמה שלשה ימים. קדם ובא אצלו, אמר לו אשתי ששגרתי לך היכן היא, אמר לו אני פטרתיה לאלתר, ושמעתי שהתינוקות נתעללו בה בדרך. אמר לו, מאי אעשה. אמר לו, אם אתה שומע לעצתי, גרשה. אמר לו,

כתובתה מרובה. אמר לו, אני אלוך ותן לה כתובתה. עמד זה וגרשה, הלך הוא ונשאה. כיון שהגיע זמנו ולא היה לו לפורעו, אמר לו בא ועשה עמי בחובך. והיו הם יושבין ואוכלין ושותין, והוא עומד ומשקה עליהם, והיו דמעות נושרות מעיניו ונופלות בכוסיהן. ועל אותה שעה נחתם גזר דינם. ואמרי לה, על שתי פתילות בנר אחד:

ושמה צפנת בת פניאל וכו'. אלו שתי שמות, 'צפנת' 'בת פניאל', מורות על שהיה היופי שלה שאין כמותה. ותבין זה משם 'צפנת'. וכן מה שאמר 'בת כהן גדול ששימש לפני ולפנים', כי לשון 'צפון' הוא דבר הנסתר. וכן מה ששימש הכהן גדול לפני ולפנים, שלכך היתה נקראת 'בת פניאל'. והכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי עליון נסתר, וזה מורה על תכלית ההוד והיופי. ותבין זה מן הדברים אשר אמרנו לך למעלה (ד"ה ותדע שכל), כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומרי יש בו הזיו והאור. ומפני שהיתה בתו של כהן גדול המשמש לפני ולפנים, והוא בתכלית הקדושה נבדל מן החומרי, ולכך היתה בתו כל כך ביופי. ומזה תבין הכתוב שאמר (תהלים נ, ב) "מציון מכלל יופי". ועם כל זה, כשגרם החטא נתעלל שבאי בה כל הלילה, ולמחר אדם מכוער מכל כבוד היה מבזה אותה ומפשיטה:

ואמר שגזר דינם היה כאשר נטו אל ההיפך, דהיינו שנטו אל הזנות, שחמד אשת חבירו, שזה היפך מדתן, שהיה ראוי להם פרישה מערוה. וכאשר היה כאן ערוה עם חמס, שהחמס פועל גזר דין בכל מקום, כמו שאמר הכתוב (בראשית ו, יא) "ותמלא הארץ חמס", ואמרו (סנהדרין קח). לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל. ופליגי בחמס שהיה כאן; ללישנא קמא החמס שנעשה לו, דהיינו כמו שאמר שהיה עומד ומשקה עליהם, והיו דמעות שלו נושרות לתוך הכוס. ודבר זה גרם חתימת הגזירה, כמו שנתבאר. שודאי דבר זה חמס כאשר לקח ממנו אותה שהיתה אשתו. ולא עוד, רק שהוא היה עומד ומשקה, משמש להם. ולא יכא דאמרי החמס שנעשה מה שהיו שתי פתילות בנר אחד, שזהו חמס גמור שיקח את אשתו לשמש עמה, להיות שתי פתילות בנר אחד, וכאילו לקח את גופו, כי אשתו כגופו (ברכות כד.). ואין לך חמס יותר מזה. ומפני כי ביתר היו פרושים ונבדלים מן הערוה, וזה חטא בערוה שהיה בו חמס, ראוי שיהיה נחתם גזר דינם:

ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנויים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו, אבל כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים. כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים. וגם אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב. אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל. ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן. ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית:

פרק ח

במסכת תענית (כו.), ה' דברים אירעו את אבותינו ב"ז בתמוז, וחמשה בתשעה באב; ב"ז בתמוז - נשתברו הלוחות, ובוטל התמיד, והובקעה העיר, ושרף אפוסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב - נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה, ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר, עד כאן המשנה. וקאמר שם (כח ע"ב) ב"ז נשתברו הלוחות, דתניא וכו'. ובוטל התמיד - גמרא. והובקעה העיר - ב"ז הוא דהוי, והכתיב (ירמיה נב, ו) "בחדש הרביעי בתשעה לחדש וכו'". אמר רבא לא

קשיא, כאן במקדש ראשון, כאן במקדש שני. ושרף אפוסטומוס את התורה - גמרא. והעמיד צלם בהיכל - דכתיב (דניאל יב, יא) "ומעתה הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם". וחד הוי, והכתיב (דניאל ט, כז) "על כנף שקוצים משומם". אמר רבא, תרי הוו, ונפל חד על חברה וקטעיה ידיה, ואשתכח דכתיב אנת צבית לאחרובי ביתא וידך אשלימת ליה. בט' באב נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ, דכתיב וגו' עד (במדבר יד, א) "ויבכו העם בלילה ההוא". אמר רבי אבא אמר רבי יוחנן, אותו יום ערב תשעה באב היה, אמר הקדוש ברוך הוא, אתם בכיתם בכיה של חנם, אני אקבע לכם בכיה לדורות. חרב הבית בראשונה, דכתיב (מ"ב כה, ח) "בחדש החמישי וגו'", אי אפשר לומר בשבעה, שהרי כבר נאמר (ירמיה נב, יב) בעשור. אי אפשר לומר בעשור, שהרי כבר נאמר בשבעה. הא כיצד, בשבעה נכנסו להיכל, ואכלו וקלקלו בו שביעי שמיני, תשיעי סמוך לחשיכה הציתו בו את האור, והיה דולק והולך כל היום כולו, שנאמר (ירמיה ו, ד) "אוי נא לנו כי פנה יום כי ינטו צללי ערב". והיינו דאמר רבי יוחנן, אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, מפני שרובו של היכל נשרף בו. ורבנן אמרי, אתחלתא דפורענות עדיפי. ובשני מנלן, דתניא מגלגלין זכות ליום זכאי, וחובה ליום חייב. אמרו, כשחרב בית המקדש ראשון אותו יום ערב ט' באב הוה, ומוצאי שבת היה, ומשמרתו של יהויריב היתה, והלויים עומדים על דוכנם ואומרים שירה. ומה שירה היו אומרים, (תהלים צה, כג) "וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם". ולא הספיקו לומר (שם) "יצמיתם ה' אלקיננו" עד שבאו גוים וכבשום, וכן בשניה. נלכדה ביתר, ונחרשה העיר וכו':

כאשר הנמצאים הם מחולקים בעצמם, עד שתמצא שיש בהם שהם הפכים לגמרי, כמו האש ומים. ובמין האדם גם כן, אף שכולם משתתפים, שהן מין האדם, ימצאו מתחלפים. עד שתמצא אומה מסוגלת לזה, ואומה לענין אחר הפך זה, ודבר זה נראה לחוש. ומכל שכן באומה ישראלית שהיא מתחלפת מכל האומות, ויש באומות שהם הפכים להם לגמרי, כמו שהתבאר. ולפיכך אמרו אין לך דבר שאין לו זמן מיוחד, כמו שאמר שלמה עליו השלום (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים". וזה שאמרו חכמים (אבות פ"ד מ"ג) אין לך אדם שאין לו שעה. כי במה שהוא מציאות מיוחד בעולם, יש לו זמן שהוא מיוחד לו. וכל המציאות הוא תחת הזמן, וכמו שהוא מציאות מיוחד בפני עצמו, כך יש לו זמן בפני עצמו, כי הזמן בו הויית הנמצאים. וכמו שהזמן בו הויית הנמצאים, כן תמצא זמן מיוחד שבו הוא הפסד הנמצאים. ולפיכך שנינו ה' דברים ארעו לאבותינו וכו', כי הזמן הזה בפרט מיוחד אל אותם שהם מתנגדים אצל ישראל. כי הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל, הוא הזמן שבארנו בחבור גבורות השם (פמ"ו) באריכות, כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השווה, אינו יוצא לשום קצה. כי נקראו קצוות שיש להם קצה וסוף. אבל השווה אינו הולך אל הקצה. לך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה (דברים טז, יא-טו), ומורה כי לשמחת ישראל ושלימות מעלתם לא יהיה קצה והפסק:

אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי. ושבעה עשר בתמוז הוא התחלת הקצה, וט' באב הוא תכלית הקצה, ולפיכך אלו שני זמנים מיוחדים אל כחות המתנגדים אל ישראל. ומפני כי הזמן הזה מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך ב"ז בתמוז ובט' באב אירע בו עשרה דברים. כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו (ברכות כא ע"ב) אין קדושה בפחות מעשרה. ועוד, מספר עשרה מורה שהזמן מתנגד לישראל לגמרי, עד

שאינן על זה, ולכן עשרה דברים אירעו, כי המספר מגיע עד מספר עשרה, ואחר עשרה חוזר למנות אחד עשר שנים עשר, והרי אין על מספר עשרה. ומפני כי הזמן הזה מתנגד לישראל עד שאין על זה, לכך היה חמשה בי"ז בתמוז, וחמשה בט' באב, והם עשרה:

ומפני ש"ז בתמוז הוא התחלת הקצה, ולפיכך כל ה' דברים שבו נעשו אינם גמר פורעניות. כי מה ששברו לוחות אינו תכלית פורעניות, שהרי אפשר באחרים. כי זה הזמן הוא התחלת הקצה, ואינו גמר, רק בט' באב תכלית הקצה. וכן מה שבטל התמיד אינו תכלית הפורעניות, עד שחרב הבית. וכן מה ששרף אפוסטמוס התורה אינו תכלית פורעניות, שהרי אפשר באחרת. וכן מה שנבקעה העיר אין זה גמר פורעניות, רק כשחרב הבית. וכן מה שהעמיד צלם בהיכל אין גמר של פורעניות, רק כשחרב הבית. ולפיכך אלו חמשה דברים אירעו בי"ז בתמוז:

אבל בט' באב הוא גמר פורעניות בתכלית, מה שנגזר גזירה לאבותינו שלא יכנסו לארץ, וכן חורבן הבית בראשונה, ובאחרונה, וכן מה שנלכדה ביתר, וכן מה שנחרשה העיר. ולפיכך אלו חמשה דברים אירעו בט' באב. ואלו חמשה דברים שהיו בי"ז בתמוז, שנהפך להם יד הימין לשמאל, כמו שאמרנו לפני זה, לכך לא היו החמשה הראשונים כמו החמשה האחרונים. כי חמשה הראשונים נגד יד הימין, שהוא התחלה. ולכך היו אלו חמשה שאירעו בי"ז בתמוז התחלת פורעניות. אבל חמשה שאירעו בט' באב גמר פורעניות, מפני שהם כנגד יד שמאל, שהיא השניה, והיא גמר:

ואמר לענין שהעמיד צלם בהיכל - תרי הוו. פירוש, כאשר ידעו כי השם יתברך הוא אחד (דברים ו, ד), וביתו - ששם משכן כבודו - הוא אחד, והאחד הוא יכול על הכל, אף על ההפכים, כי דבר שהוא אחד כולל הכל. אבל הצלמים הם כוחות מחולקות, כי זה היה עובד לאש, וזה למים, כל אחד מחולק משני, ואי אפשר שיכלול הכל רק השם יתברך, שהוא אחד, כולל הכל. ואיך יכנסו למקום שהוא הכל כח אחד בלבד. ולכך הכניסו שם שני צלמים, דבר והפכו. משל זה, האחד מזל מים, והשני מזל האש, או מה שהיו הצלמים, על כל פנים היו כאן רבוי כוחות. והיו סבורים להשלים הבית ברבוי הכוחות, שעתה יהיה אלו שני צלמים משלימים הכל, עד שיהיה כאן הכל:

ונפל האחד על חבירו. מפני כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה הב', כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות. ולפיכך קאמר שהאחד נפל על השני ותבר ידיה, מפני שאי אפשר אל הרבוי שיהיה במקום שהוא אחד, והאחד מבטל כח השני, כמו שמבטל כח המים את כח האש כאשר יבוא המים על האש. ולכך תבר ידו, שהיד הוא כחו. ולכך נמצא כתוב על היד 'אנת בעי לאחרובי ביתי וידך אשלימית ליה', כלומר שבכוחך אתה רוצה להחריב את ביתי, והרי כוחך נמסר אלי, שנשבר גאון עוזך. וזה שאמר כי נפל האחד על השני, כי האחד עצמו מבטל השני, כאשר אי אפשר שיהיו שם כוחות שנים. והבן הדברים האלו מאוד:

וקאמר בט' באב שבכו בכיה של חנם, והקדוש ברוך הוא קבע אותם בכיה לדורות. ענין זה עמוק מאוד מאוד, כי כאשר הוציאם מארץ מצרים, הוציאם על מנת לתת להם הארץ. ואילו באו אותם שיצאו ממצרים אל הארץ, היו עומדים שם לעולם בארץ. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות, כי היציאה של מצרים היא נצחית, כי עדיין מחמת אותה היציאה אנחנו אל השם יתברך אשר הוציאנו ממצרים. ואם היה היציאה ממצרים וביאתם לארץ מעשה אחד, דהיינו שאותו הדור שיצאו ממצרים באו אל הארץ, כאילו היה מעשה אחד היציאה ממצרים והכניסה לארץ. כי השם יתברך הוציאנו ממצרים להכניס אותנו אל הארץ, [ו] כשם שהיציאה היא מקוימת נצחית, כך היה נצחי ביאתם אל הארץ, ולא היה

בטול לעולם. ובשביל שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לכנוס לארץ, ונשבע הקדוש ברוך הוא שלא יביא אותו דור אל הארץ, רק דור אחר, ואז היה נחלק היציאה ממצרים מן הביאה אל הארץ, ולא היה מעשה אחד. ודוקא היציאה היא נצחית, מטעם אשר בארנו בחבור גבורות ה' (פנ"ב) באריכות, שהיתה על ידי נסים ונפלאות יוצאים ממנהגו של עולם, לכך היא נצחית. ולא כן ביאתם אל הארץ, ודבר זה יש לו בטול והפסק:

ועוד, כי כל הדברים הטבעיים משתוקקים אל מקומם הטבעי. ואם היה הארץ לישראל מקום טבעי, והיו משתוקקים אל הארץ, היה נשאר זה נצחי. אבל היה כאן ההפך, שבכו בכיה של חנם, ולא רצו לבוא אל הארץ. לכן מורה זה שאין הארץ מקום הטבעי לישראל, ולכך לא היו נשארים שם. וזה שאמר שהיו בוכים בכיה של חנם, ומאסו בארץ חמדה (תהלים קו, כד), ודבר זה נקבע להם בכיה לדורות, שהיה גורם שגלו מן הארץ. כי הבכיה שהיו בוכים מורה שאין הארץ שייך להם לגמרי, כי חן מקום על יושביה (סוטה מז.), וכל דבר משתוקק למקומו שהוא טבעי לו. והם בכו, וזה מורה כי אין הארץ שלהם לגמרי, ולכך גלו. ודבר זה מבואר מאד. ודוקא היה תולה בדור שיצאו ממצרים, כי התחלת ועיקר ישראל הוא הדור שיצאו, וכאשר מאסו בארץ חמדה נראה כי אין הארץ מקומם הטבעי לגמרי:

ואמר שנכנסו בו גוים בשבעה לחדש וכו'. פירוש, היום המוכן לשריפת בית אלקינו הוא יום עשירי, כדמסיק שרוב ההיכל נשרף בעשירי לחדש, והטעם יתבאר. ובז' לחדש נכנסו גוים בו, ובט' לעת ערב, כאשר פנה היום, הציתו בו האור. כי זמן זה מוכן לבטול הקדושה, והמוכן לביטול הקדושה הוא עת ערב, שהערב גם כן הסתלקות האור, ואז היה חרב אור העולם גם כן, שהוא בית המקדש (ב"ב ד.). והיינו דכתיב (ירמיהו, ד) "אוי נא לנו כי פנה היום כי ינטו צללי ערב". ופירוש הדבר, "אוי נא לנו כי פנה" מציאות העולם, שנקרא "יום", וזה היה כשחרב הבית, "כי ינטו צללי ערב", דהיינו שחשך העולם כשחרב הבית. ובשביל כך גם כן לעת ערב דוקא הציתו בו האש. ואף על גב שהלילה יותר חשיכה, מכל מקום הלילה אינה מתיחסת להפסד, שכבר נפסד האור. ואדרבה, הלילה הוא סמוך אל התחלת היום, שהוא אחר הלילה. אבל לעת ערב הוא הפסד האור בעצמו, והוא מוכן להפסד. ולא היה התחלת החורבן לעת ערב של עשירי, כי דבר זה אינו, כי יום העשירי מוכן לחורבן, כמו שהתבאר, ואם הציתו לעת ערב של עשירי, היה נשרף בי"א, וזה אינו, כי יום העשירי מוכן אל ההפסד:

ועוד יש להבין, כי ג' זמנים היו בחורבן; יום ז' שנכנסו ושלטו בו גוים, ויום ט' שעשו המעשה והציתו בו האש, והוא התחלת הדבר, ושריפת ההיכל בעצמו היה בעשירי. וחילוק יש בין ההתחלה של שריפה, כי ביום הט' התחיל בו השריפה, ועדיין לא היה כאן חורבן, ואם כן החורבן היה בעשירי. וראוי שיהיה התחלת החורבן ביום ט' לעת ערב, כי הט' גורם לעשירי שיבוא, כי אחר הט' מונה עשירי. ולא כן הד' או חמשה, שאינו גורם המספר את המספר שאחריו. כי כל מספר מחולק לעצמו, חוץ מן ט', כי נמשך אחריו העשירי, שהוא סוף חשבון, והעשירי כמו השלמה שמשלים החשבון שלפניו. לכך השלמת החורבן היה ביום עשירי. אבל התחלת החורבן היה בט' בו, והשלמת החורבן היה בעשירי, כפי מה שהוא הזמן, כי העשירי נגרר אחר הט'. ודבר זה ידוע, והוא מבואר בחבור גבורות ה', כי היה נמשך ונגרר אחר הט', והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף חשבון. ולפיכך אמרו חז"ל (ברכות מז ע"ב) קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה. ולפיכך בט' לעת ערב הציתו בו האור, והתחיל החורבן, והושלם ונגמר בעשירי:

ומעתה יש לך להבין ענין ג' זמנים אלו; כי גזר השם יתברך שיהיה חורבן הבית ביום עשירי כמו שהתבאר. וכאשר עבר ז' ימים מן אלו עשרה, עבר רובא דמנכר. שמספר ז' הוא רוב המספר המנכר מן עשרה,

כדאמרינן בברכות (מח.) לענין שבעה שאכלו מין דגן, ושלשה מין ירק, שמצרפין לעשרה. ולפיכך כאשר עבר רוב המנכר של עשרה, כי יום העשירי בעצמו מוכן לחורבן, וכאשר עבר רוב הניכר, דהיינו בז', בו אז נכנסו גוים להיכל ושלטו עליו. וביום ט' לערב הציתו בו האש, ובו היה התחלת הפורעניות. והתחלת הפורעניות הוא עיקר, מפני שהתחלה הוא יציאה אל הפועל, שביום ט' היה התחלת היציאה לפועל. ולא כן במדת הטובה, שאין הולכין אחר התחלה רק במדת הפורעניות, שהרי פורים עושים ביום שנחו (אסתר ט, כב), ולא כשהתחילו לנצח אויביהם, לפי שבהשלמה היה טובה שלימה, שעיקר הדבר כאשר נשלם. אבל דבר שהוא פורעניות הולכין אחר התחלה. והיינו דקאמר (תענית כט.) 'אתחלתא דפורעניות עדיפא', וקל להבין:

ומפני כך מוכן מוצאי שבת לחורבן, שכל הימים נמנים לשבת, שנמשכים ודורכין אל המנוחה ואל ההשלמה - הוא השבת - הולכים הימים. חוץ מיום א', שנקרא יציאה מן השבת, שהוא השלמה, לכך הוא מוכן לחורבן. וכן מוצאי שביעית עצמו, שהשביעית נקרא גם כן "שבת". והיינו דקאמר (שם) שמגלגלין חובה ליום חייב, וזכות ליום זכאי, כי מוצאי שבת היה היציאה מן המנוחה:

ומה שהוקבע יום השריפה דוקא בעשירי, כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש גם כן, כמו במעשר דכתיב (ויקרא כז, לב) "העשירי יהיה קדש". וכמו ביום הכיפורים שנקרא "קדוש", וכמו שהתבאר למעלה גם כן, הרי העשירי הוא קדוש לה'. ומפני שהעשירי קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה, שהיא שייכת אל העשירי:

ובפרק קמא דר"ה (יה ע"ב), אמר רבי שמעון בן אלעזר, ד' דברים היה רבי עקיבא דורש, ואין אני דורש כמותו, וזה אחד מהם; "צום הרביעי" (זכריה ח, יט) זה ט' בתמוז, שבו הובקעה העיר, שנאמר (ירמיה נב, ו) "בחדש הרביעי בתשעה לחודש ויחזק הרעב בעיר". ותניא, בראשונה - בט' לחודש, ובשניה - בי"ז לחדש. אמאי קרי ליה "רביעי", רביעי לחדשים. "צום החמישי" (זכריה שם) זה ט' באב, שבו נשרף בית אלקינו. אמאי קרי ליה "חמישי", חמישי לחדשים. "צום השביעי" (שם) זה ג' בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם כו'. ואמאי קרי ליה "שביעי", שביעי לחדשים. "צום העשירי" (שם) זה עשרה בטבת, שבו סמך מלך בבל על ירושלים, שנאמר (יחזקאל כד, א) "ויהי דבר ה' אלי וגו'", ואמאי קרי ליה "עשירי", עשירי לחדשים. והלא היה ראוי לכתוב ראשון, ולמה נכתב כאן, כדי להסדיר החדשים כתקנן. ואני איני אומר כן, אלא "צום עשירי" זה ה' בטבת, שבו באתה שמועה לגולה שהובקעה העיר, שנאמר (יחזקאל לג, כא) "ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחודש וגו'". ונראים דברי מדבריו, שאני אומר על ראשון ראשון, ועל אחרון אחרון. והוא אומר על אחרון ראשון, ועל ראשון אחרון. ועוד, שאני מונה לסדר פורעניות ולסדר החדשים, והוא מונה לסדר חדשים בלבד:

ולדעת רבי עקיבא, דקיימא לן כוותיה (עירובין מו ע"ב), אלו ד' צומות; הצום האחד הוא שבאה העיר במצור, ולא היו יכולין לצאת מן העיר, וזהו ענין הראשון. הצום השני, שהובקעה העיר, ונתנה בידי הלוחמים עליה. השלישי, שהחריבו את העיר והמקדש אחר שנתנה בידיהם. הרביעי, הריגת אנשים הגדולים והצדיקים. ולפיכך כאשר אמרנו כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בי' בטבת בו סמך מלך בבל, כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש תמוז יוצא מן השווי בחמימות. והרי יש שני זמנים היוצאים מן השווי שבו היה גובר האויב, והם מתנגדים אל זמן השווי, שבהם מעלת ישראל ושלמותם. לכך סמך מלך בבל על ירושלים להלחם עליה בעשירי של חודש העשירי, שהוא יוצא מן השווי, כמו חודש הרביעי. אך לא היה שולט לגמרי עד חודש הרביעי והחמישי, כי הוא מיוחד להיות

שולט המתנגד לגמרי, בעבור שאז החמה בגבורתה ותוקפה. ולא כן י' בטבת, אף על גב שהוא גם כן קצה, אין שם תגבורת אל החמה. ולפיכך בקצה הזה שלט האויב וגבר ביותר, הוא שריפת בית אלקינו. ולמאן דאמר ש"צום העשירי" הוא יום שבאה שמועה לגולה, סבירא ליה כי יום שנודע להם הפורעניות הוא עיקר, כי בו נודע ונגלה. ולפיכך יום שבאה שמועה לגולה הוא התחלת האבילות, והוא דבר בפני עצמו. וראוי שיהיה זה צום העשירי לפי סדר הפורעניות, כמו שיתבאר בסמוך (סוף הפרק):

אמנם צום השביעי הוא יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם. יש לתמוה מאוד, כי כל הפורעניות הראשונים היו בזמנים היוצאים מן השווי לטעם אשר התבאר, אבל סלוק הצדיקים היה בחדש תשרי. ודבר זה יש לך לדעת, כי הוא דבר גדול מאוד, כי הפרש יש בין סלוק המקדש ובין סלוק הצדיקים, כי סלוק המקדש הוא בטול המקדש לזמן, עד שיבנה במהרה בימינו. אבל הצדיק מתעלה מן העולם הזה להיות עם השם יתברך. ולפיכך היה בזמן שהעולם הזה שב אל ה', ובזמן הזה הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך. ובזמן הזה ראוי אל הצדיק שיהיה מסתלק מן הגוף אשר יש לו בעולם הזה, ושב אל ה'. ודוקא הצדיק הזה, ולא שאר הצדיקים, כי כבר אמרנו לך כי מיתת צדיק [זה] נמשך אל שריפת בית אלקינו. כי רצה השם יתברך לבטל את כל דבר שהוא קדוש, וכשנשרף בית קדשנו אז נהרגו ונאבדו כל קדושי עליון, הם אנשי העיר הקדושה, בג' בתשרי. כי כך גזר השם יתברך סילוק הקדושה מן העולם הזה באותו זמן. ומפני כך היה כל סילוק קדושה בזמן הראוי לו; כי סילוק קדושת המקדש מן העולם היה בזמן המוכן לזה, וכן היה נטילת הנשמה הקדושה של הצדיק גדליה בן אחיקם מן עולם הזה בזמן הראוי לזה. והפרש יש בין שריפת בית אלקינו וסילוק הצדיק מן העולם הזה; כי שריפת בית אלקינו הוא ביטול אליו, שלא היה נמצא, לכך היה זה בזמן שהוא מיוחד אל המתנגד אליו, והוא הזמן היוצא מן השווי, כמו שהתבאר למעלה (ד"ה אבל הזמן). אבל הצדיק לא הגיע לו ביטול, רק כי נלקחה הנשמה ממנו ושבה אל השם יתברך:

ודבר זה ראוי שיהיה בעשרת ימי תשובה, שהכל שב אל השם יתברך, כי הנשמה חוזרת אל השם יתברך דוקא בעשרת ימי תשובה, כמו שאמרנו, והיא מתקדשת מפחיתות הגוף החומרי. כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש, ודבר זה אמת אין ספק בו. ולכך דוקא הצדיק הזה, שהיה סלוקו מן עולם הזה כדי לסלק הקדושה מן עולם החמרי הזה, היה בזמן הזה. ואין זמן מיוחד לסלק הקדושה מן הגוף רק עשרת ימי תשובה, שבאותו זמן הכל שבים מפחיתות הגוף החומרי, כמו שהתבאר, והבן הדברים הגדולים האלו:

ודוקא היה ביום ג' לתשרי, הלא הוא הדבר אשר בארנו כמה פעמים, כי השלישי מיוחד לקדושה, בפרט לצדיק וישר, כי השלשה יש בהם השוה הוא האמצע. ולא כן השנים, שאין בהם השוה. אבל כאשר הם ג' יש בהם השוה, הוא האמצעי, וזהו מדריגת הצדיק והישר. ולכך נתקדש ביום השלישי מן הגוף החומרי, ודי בזה:

ואמר (ר"ה יח ע"ב) שנמנה עם שריפת בית אלקינו, לומר שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו. ודבר זה ידוע, מפני כי מעלת בית אלקינו שהוא קדוש, והצדיק נשמתו קדושה. הרי כי האדם הצדיק, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, ובית המקדש שהוא קדוש במעלתו, ענין אחד. ושקולה סילוק [ו]מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו, כי שניהם הם קדושים נבדלים מן הגוף, וזה מבואר למבין. ובארנו זה למעלה, עיין שם:

הרי בין לדעת רבי עקיבא ובין לדעת רבי שמעון בן אלעזר, כל אחד היה בזמן המיוחד לו. כי מה שהיה יום שבאה השמועה בחודש העשירי, כי חודש הזה הוא המוכן להיות מתנגד לדבר שהוא קדוש, בעבור שהוא יוצא מן השווי גם כן. והוא כסדר; אחר שחרב הבית בחודש החמישי, באה השמועה בחודש העשירי למרחוק, כמו שרחוק הוא חודש העשירי מן חודש הרביעי ומן חודש החמישי. והתבאר לך שלא היה החורבן במקרה, ודברים אלו ראוי שתתבונן בהם:

פרק ט

בפרק חלק (סנהדרין קד.) אמר רבי יוחנן, מפני מה לקו ב"איכה" (איכה א, א), מפני שעברו על ל"ו כריתות שבתורה. אמר רבי יוחנן, מפני מה לקו באל"ף בית"א, מפני שעברו על התורה שנתנה באל"ף בי"ת. אמר רבי, אמר הקדוש ברוך הוא, אני אמרתי "וישכן בטח בדד עין יעקב" (ר' דברים לג, כח), עכשיו יהיה בדד מושבו, עד כאן. דקדקו על המלה הזאת, מפני כי כלם פותחים הם בלשון "איכה", ודבר זה אין לומר שהיה במקרה. ולכך דרש רבי יוחנן מפני שעברו על ל"ו כריתות, ורוצה לומר כי כאשר ישראל היו דביקים בו יתברך, אי אפשר שיהיו גולים מן הארץ עד שתשב העיר בדד, אבל בשביל שנכרתו ישראל מן העיקר, הוא השם יתברך, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שהוא שתול על פלגי מים (תהלים א, ג), וכאשר עברו ל"ו כריתות נכרתו מן השם יתברך. והדבר שהוא גורם הכריתה מן השם יתברך הם הכריתות שבתורה, כדכתיב (במדבר טו, לא) "הכרת" בעולם הזה, "תכרת" לעולם הבא (שבועות יג.). ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו בגולה:

ולכן דרש שם גם כן (סנהדרין קד.) אמר רבא אמר רבי יוחנן מפני מה הקדים פ"ה לעי"ן, מפני המרגלים שהקדימו פ"ה לעי"ן. ורוצה לומר כי המרגלים שהוציאו דבה על הארץ בשקר (במדבר יג, לב), וכדכתיב (תהלים יב, ד) "יכרת ה' שפתי חלקות לשון מדברת גדולות", ולכך החטא הזה, שהוציאו דבה על הארץ, גרמה להיות נכרתין מן הארץ ללכת לגולה. ובערכין (טו ע"ב) רבי אבא בר חנינא אמר, סיפר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר "יכרת ה' שפתי חלקות לשון מדברת גדולות". הרי כי החטא הזה מיוחד לכריתה ביותר. והטעם בארנו במקום אחר (נתיב הלשון פ"ח), כי זהו ענין הלשון שהוא עושה פירוד והבדל בין איש לחברו, ולכך אמרה תורה (ויקרא יג, מו) "בדד ישב מחוץ למחנה", הוא היה עושה פירוד והבדל בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו, ולפיכך בדד ישב גם כן, שיהיה נכרת ונבדל משרשו כאשר הוא עושה הבדלה:

ודע כי העין היא התחלה, כי מתחלה הוא רואה ואחר כך עושה. וכמו שהעין הוא התחלה, כן הפה גומר, שהוא מוציא הדיבור לפעל. וכאשר מקדים העין לפה, נמשך אחר התחלה, שהוא העין. והעין, שהוא הראיה, הוא דבק אל השכל, כמו שאמרו רז"ל (ע"ז כח ע"ב) שוריינא דעינא בליבא תליא, עד שבזה הוא דבק בשכלי לגמרי, והשכלי יש לו דביקות בו יתברך. ומפני כך לא היו גולים מן הארץ כאשר היו דביקים בו יתברך. אבל הם הקדימו הפה לעין, ולא היה הגמר נמשך אל ההתחלה שהוא העין, ולא היה לגמר הזה - שהוא הפה - דביקות בהתחלה השכלית, ובזה היו מסולקים מן השם יתברך, ודבר זה היה גורם הגלות, שהוא ההרחקה ממנו:

ועוד, כי הדיבור הוא לנפש המדברת, וכאשר נוטה בנפש המדברת אל הרע - לדבר לשון הרע - בזה נכרת נפש המדברת מן העיקר. ומה שהקדים הפה לעין, כי העין שהוא רואה הנמצא לפניו, לכך העין דבק אל המציאות. והדבר שהוא רע כאילו אינו נמצא כלל, ויש לסור עינו מן הרע. ולכך הפה אחר העין, שלא ידבר

האדם רק מה שהוא שייך לעין, הוא המציאות, כמו התורה והמצוה. אבל אלו הקדימו הפה לעין, שהיו מדברים מה שאין לו מציאות כלל, ולכך נכרתו מן המציאות. ודברים אלו ברורים מאוד, והם עוד עמוקים. ואף על גב כי באיכה הראשון האלפא ביתא כסדר, היינו שלא יאמר האדם כי כך יש להיות הפה קודם לעין, ולפיכך אחר שסדר האלפא ביתא באיכה הראשון כסדר, העי"ן קודם הפ"ה, סדר אחר זה הפ"ה קודם העין, לרמוז על חטא שלהם:

אמנם במלת "איכה" רמז גם כן שנכרתו על ידי ל"ו כריתות, מכל מקום אם לא היה חטא מרגלים היו חייבים כריתה בעצמם, לא מן הארץ. ואם לא היה ל"ו כריתות, לא היו נכרתים מן השם יתברך. ואף כי אבותם חטאו, הרי הם אינם. אך עתה גרמו שניהם ביחד שהיו נכרתים מן השם יתברך, ונכרתו מן הארץ. ונראה כי ל"ו כריתות כנגד מה שאמר בסוכה (מה ע"ב) שיש ל"ו צדיקים שמסתכלים באספקלריא המאירה, שנאמר (ישעיה ל, יח) "אשרי כל חוכי לו". ואלו ל"ו הם הפך זה, כי הצדיקים עם השם יתברך לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השם יתברך לגמרי, ודבר והפכו הם שוים:

ובמדרש (איכ"ר א, א), שאלו את בן עזאי, אמרו לו רבינו דרוש דבר אחד ממגילת קינות. אמר להם, לא גלו ישראל עד שכפרו ביחידו של עולם, ובמילה שנתנה לעשרים דורות, ובעשרת הדברות, ובחמשה חומשי תורה, מנין, "איכה ישבה בדד" (איכה א, א), עד כאן. בעל המדרש הזה באר הדבר יותר, וזה כי ישראל היה להם ברית עם השם יתברך, וכאשר היה להם הברית עם השם יתברך, והוא הקשור והחבור, לא גלו, כי היה להם ברית וקשור עם השם יתברך. וכאשר בטלו הברית על ידי שכפרו במי שהיה להם ברית עמו, והוא יחידו של עולם. וגם כפרו שאין כאן מקבל ברית, כי המילה מורה שישראל מקבלים ברית מן השם יתברך, כי המילה היא ברית דבק בגוף האדם, והוא החבור, ולכך יש ברית בבשרם לומר כי ישראל מקבלים ברית מן השם יתברך. והתורה ועשרת הדברות שנתן השם יתברך לישראל הם הברית והחבור כאשר עושים ישראל התורה והעשרת הדברות, כי הם מונחים ב"ארון הברית" (יהושע ג, ו). כי התורה והמצות שנתן השם יתברך לישראל, הוא הברית עצמו והחבור, כאשר עושים ישראל מצותיו. כי כל ברית וקשור הוא על ידי שלשה; האחד הוא שמאתו הברית, והוא השם ית' אשר כרת עמהם הברית. והמקבל הברית, הוא האדם. והדבר שהוא הברית, הוא השלישי:

ולכך התורה עצמה היא הברית, כי התורה הוא חבור לישראל, ועשרת הדברות, כי הדבר אשר הוא בין שני דברים יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם. ולכך התורה כולה, עם עשרת הדברות, הם החבור בין השם יתברך ובין ישראל. רק כי עשרת הדברות, שהם ראשונים אל התורה, יש להם חבור אל השם יתברך ביותר, ושאר התורה יש לה יותר חבור אל ישראל. ולכך "בני ישראל" כמספר "תורה" חוץ מיו"ד, שהם עשרת הדברות. ועשרת הדברות אינם קרובים כל כך אל ישראל, רק על ידם יש להם חבור אל השם יתברך. והם היו כופרים ביחידו של עולם, שמאתו הברית, והמילה שהיא במקבל הברית, ועשרת הדברות והתורה הם עצם הברית:

ובפרק קמא דשבועות (יג.) רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה, ומגלה פנים בתורה, ומפר ברית בשר, עד כאן. הרי לך אלו שלשה כסדר. ורוצה לומר, כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקדוש ברוך הוא, כמו שבארנו דבר זה במקומו. וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית. ומפר ברית מבשר, שאין כאן מקבל ברית, כמו שהתבאר.

וכן נזכרו אלו שלשה (סנהדרין צט.) "את דבר ה' בזה וגו'" (במדבר טו, לא), זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר אחר כך "את דבר ה' בזה" זה אפיקורס. דבר אחר, "דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר" זה המפר ברית בשר, "הכרת" (שם) בעולם הזה. הרי זכרו בפירוש כאשר הוא כופר במי שעמו הברית, וזהו אפיקורוס. והכופר בברית עצמו, היא התורה, ואומר אין תורה מן השמים. והמפר ברית בשר, הוא כופר בקבלת הברית, כמו שאמרנו. ולפיכך מלת "איכה" מרמז על הדברים שהם עצם הברית, ובשביל שהיו מבטלים הברית - גלו:

ורבי לוי דרש שלא גלו רק בשביל שעברו ל"ו כריתות ובטל עשרת הדברות, כי ל"ו כריתות כאשר עברו אותם נכרת נפשם מן השם יתברך, וכאשר בטלו עשרת הדברות בטלה הדביקות, הוא התורה, ודי בזה:

וסדר ירמיה ג' איכה מתחילין ב"איכה", ואילו "אני הגבר" (איכה ג, א) אינו מתחיל ב"איכה". כי נראה ג' "איכה" יסד על חורבן בית ראשון, ו"אני הגבר" יסד על בית שני. ומפני כי בית ראשון חרב בשביל ג' דברים; עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכת דמים (יומא ט ע"ב), אשר נתבארו למעלה (פרק ד), לכך כנגד זה יסד ג' "איכה". ואילו "אני הגבר" הוא מיוסד על חורבן בית שני, ויש בו ג' אלפא ביתא. כי מפני שנחרב בית שני על שנאת חנם (יומא ט ע"ב), והיא שקולה כנגד ג' חטאים עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, כדאיתא במסכת יומא (ט ע"ב), שאמרו שם, מלמד ששקולה שנאת חנם נגד עבודה זרה גילוי עריות ושפיכת דמים, לכך יש ב"אני הגבר" ג' אלפא ביתא, מפני שהוא מיוסד על חורבן בית שני. ולכך לא פתח ב"איכה", כי בית ראשון היו בעלי עבירה, ועברו ל"ו כריתות, וכמו שמבואר ביחזקאל (כב, ב-יג) שזכר עשרים וארבע עבירות בפרשה של "התשפוט" (שם שם ב), וכדפריך בתענית (ה.) "שתים רעות עשה עמי" (ירמיה ב, יג), 'שנים ועשרים שבוקי'. לכך אלו ג' פותחין ב"איכה", ולא "אני הגבר", שבו ג' אלפא ביתא, שהוא כנגד חורבן בית שני:

אבל ב"זכור ה' מה היה לנו" (איכה ה, א), וזה יסד ירמיה על חורבן הארץ שגלו ממנו מפני שעברו על התורה. לכך יש ב"זכור ה' מה היה לנו" גם כן כ"ב פסוקים, רק שאין "זכור ה'" הולך באלפא ביתא כמו "איכה", כי "איכה" יסד על חורבן בית המקדש, והוא מגיע עד ההתחלה שאין למעלה מזה, לכך הולך באלפא ביתא, כי אלפא ביתא הוא ההתחלה אל הכל. אבל "זכור ה' מה היה לנו" יסד על שגלו מן הארץ, ואין הארץ כמו בית המקדש שהוא מגיע עד ההתחלה. לכך אין הולך "זכור ה' מה היה לנו" באלפא ביתא, רק שיש בו כ"ב פסוקים. נמצא כי ספר קינות יסד ירמיה על חורבן בית המקדש ראשון וחורבן בית המקדש שני, ועל אשר גלו מן הארץ. וכנגד זה ג' דמעות, שאמר ירמיה (ר' ירמיה יג, יז) "ודמוע תדמע עיני ותרד עיני דמעה":

ובפרק א' דחגיגה (ה ע"ב), מאי "במסתרים תבכה נפשי" (ירמיה יג, יז), אמר רב שמואל בר אבוןא משמיה דרב, מקום יש לו להקדוש ברוך הוא שבוכה שם. ומה "מפני גוה", אמר רבי יצחק מפני גאותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לאומות העולם. רבי שמואל בר נחמני אמר, מפני גאותה של מלכות שמים שניטלה. ומי איכא בכיה קמיה קודשא בריך הוא, והא אמר רב פפא אין עציבות לפני המקום, שנאמר (דה"א, טז), "עוז וחדוה במקומו". לא קשיא, הא בבתי גואי הא בבתי בראי. ובבתי בראי ליכא עצבות, והא כתיב (ישעיה כב, יב) "ויקרא ה' צבאות לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק", שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי השרת גם כן בכו, שנאמר (ישעיה לג, ז) "הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון". "ודמוע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ה'" (ירמיה יג, יז), אמר רבי אליעזר ג' דמעות הללו למה, אחת על מקדש ראשון, ואחת על מקדש שני, ואחת על ישראל שגלו ממקומן. ואיכא דאמר, אחת על ביטול תורה:

ויש מתמיהים על דבר דבר זה, איך יאמר בזה שהקדוש ברוך הוא בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך. אבל הדבר הזה, כי השם יתברך נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל. וכאשר נגלה הקדוש ברוך הוא על הים - נגלה כגבור עושה מלחמה, וכאשר נגלה על הר סיני - נגלה כזקן מלמד תורה (רש"י שמות כ, ב), וכך כל דבר ודבר נגלה הקדוש ברוך הוא כפי מה שראוי אל המקבל. וכאשר המקבל - שהם ישראל - יש להם חורבן בית המקדש, נגלה ונראה להם אל המקבל בבכייה:

ומוקי ליה בבתי גואי, אבל בבתי בראי "הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו". ודבר זה, כי בתי גוואי הם כלפי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (י) מה הקדוש ברוך הוא יושב בחדרי חדרים, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים. ואל הנשמה נגלה בבכיה, כי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, בודאי חסירה כאשר חרב בית המקדש. שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה כפרה על ידי קרבנות בבית המקדש, והיה הנבואה והתורה וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים. אבל הגוף, שהוא כנגד בתי בראי, שם לא נגלה רק בשמחה ובהדר, כי אין לדבר הזה שום חסרון. ולכך בבתי בראי איכא שמחה, ובבתי גוואי ליכא שמחה:

ומקשה, ובבתי בראי ליכא בכייה, והא כתיב "ויקרא ה' וגו'". ומתוך, שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי שרת בכו. כלומר, אפילו מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ, בכו ביום שחרב הבית. שכל העולם היה מקבל חסרון, כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר. ומשחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם (סוטה מח.), עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה. ודבר זה היה ביום שחרב בית המקדש, שניטל מהם הברכה בכל הדברים, והיה הקללה בכל דבר. ודבר זה בכייה באותו יום דוקא, כי נטלה מהם דבר זה שהיה להם הברכה. מכל מקום עולם כמנהגו נוהג אחר כך (ע"ז נד ע"ב), ואין הדברים השייכים לגוף חסרים כלל. ועוד יש בזה דבר עמוק מאוד:

ואמר ג' דמעוות וכו'. רוצה לומר, מקדש ראשון היה בו הנבואה, מקדש שני היה כפרת ישראל, ועל ישראל שגלו ממקומם. ולמאן דאמר על בטול תורה, כי כאשר היה חורבן בית המקדש היה בטול תלמוד תורה. למר יותר עדיף תלמוד תורה, לגודל מעלת התורה. ולמר, כיון שאפשר לעסוק בתורה, אף שאי אפשר לעסוק בתורה כמו שהיו עוסקין בתורה קודם שגלו, סוף סוף היו יכולים לעסוק בתורה, ולכך דבר זה שגלו מן הארץ הקדושה הוא יותר גדול, כי הדר בארץ ישראל כו'. וכנגד זה יסד "זכור ה' וגו'" (איכה ה, א) עד הסוף כ"ב פסוקים, כנגד התורה שהולכת בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א. ומכל מקום לא נתבטלה התורה לגמרי, ויש למוד התורה, אבל לא נעקר תלמוד תורה מן השורש וההתחלה, לכך אין "זכור וגו'" הולך באלפ"א בית"א, שהוא ההתחלה. ולמאן דאמר כ"ב פסוקים אלו כנגד שהיו ישראל גולים מן הארץ, וגם אין זה עקירה מן השורש:

ובמדרש (איכ"ר א, א), "איכה ישבה בדד" (איכה א, א), אמר רבי לוי, משל למטרונא שהיה לה שלשה שושבינין; אחד ראה אותה בכבודה, ואחד ראה אותה בפחזותה, ואחד רואה אותה בניוולה כו'. ירמיה ראה אותם בניוולה, ואמר "איכה ישבה". וביאור דבר זה, כי לשון "איכה" משמע דבר חדוש יוצא מן המנהג. לכך משה אמר (דברים א, יב) "איכה אשא טרחכם ומשאכם וריבכם", כלומר שאתם "ככוכבי השמים לרוב" (שם שם י), ודבר זה יוצא מן הסדר ומן המנהג, ובשביל זה היו יוצאים גם כן מן הסדר, שהיו טרחנים מרוב טובה. ולפיכך אמר "איכה אשא טרחכם ומשאכם וריבכם", וזה בעצמו שהיו יוצאים בטוב שלהם מן הסדר הראוי, והוא בעצמו היה גורם חטאם. ולכך אמר ישעיה "איכה היתה לזונה קריה נאמנה" (ישעיה א, כא), ודבר זה שהיו יוצאים בחטאם מסדר הראוי. אבל ירמיה ראה אותם בניוולם, שבא עליהם

צרות משונות שלא בא על שום אומה, והדבר הזה בעצמו החטא היה גורם שבא עליהם פורעניות יוצא גם כן מסדר העולם, לכך אמר ירמיה "איכה ישבה וגו":

ועוד נראה לפרש, כי אלו ג' "איכה" יסד ירמיה נגד ג' דברים שבא עליהם; הגלות מן ארצם, ועוד בא עליהם החרב, ועוד בא הרעב, שהוא כליון אף אל הקטנים. כי בעלי מלחמה אין שולחין ידם להמית הקטנים, אבל הרעב הוא שייך יותר לקטנים, כי הגדול יכול לפרנס עצמו, ואיך יתפרנסו הקטנים. ועיקר הגלות הוא לנשים, כי הנשים הן יושבות ביותר במקומן ובבתיהן, כי "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד). ולכך התחיל "איכה ישבה בדד" (איכה א, א), ודבר זה נגד גלות עצמה. ואמר (שם שם לג) "גלתה יהודה מעוני". וכל איכה זה לשון נקיבה. "היתה כאלמנה" (שם שם א), כי דבר זה נגד הגלות שייך יותר לנשים כמו שאמרנו, מפני שהם יושבות במקומם. ואחר כך התחיל כנגד החרב שבא עליהם, ולכך אמר (איכה ב, א-ד) "איכה יעיב באפו וגו' גדע בחרי אף כל קרן ישראל דרך קשתו כאויב ויהרוג כל מחמדי עין וגו'", וזהו נגד האנשים. אבל "איכה יועם" (איכה ד, א) נאמר נגד הקטנים, שבא עליהם הרעב, וכדכתיב (שם שם א-ט) "איכה יועם הזהב תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות וגו' גם תנין חלצו שד וגו' טובים היו חללי חרב וגו'":

אבל "אני הגבר" (איכה ג, א) הוא כנגד השבי שנתנו ביד אויביהם, ודבר זה בפני עצמו, והוא שייך לאנשים ולנשים ולטף, שהכל הולך בשבי למכור אותם, אף הקטנים, ולעשות בהם צרכיהם. וכל השלשה יש בשבי; הן הגלות, דודאי הוא גולה ממקומו. ואם ירצה השבאי, הוא הורג אותו בחרב. וכמה פעמים שאינו נותן לו לאכול, ומת ברעב. והרי כך אמרו בפרק קמא דבתרא (ב"ב ה.) כי שבי נגד חרב דבר ורעב. וזכרם הכתוב (ירמיה טו, ב) "אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי". וקאמר בגמרא בפרק קמא דבתרא (ב"ב ח ע"ב) דשבי איתנהו כולהו בו, כדאיתא התם. וכנגד המיתה הוא הגלות, כי הגלות סבה למיתה, כדאיתא בברכות (ה.) אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל, תמה, דכתיב (דברים יא, כא) "למען ירבו ימיכם על האדמה וגומר". כי המקום נותן קיום ליושבו, שלכך נקרא "מקום". ובענין זה הארכנו במקומו לקמן (ר"פ כד). ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר (ויקרא כו, לח) "ואכלה אתכם ארץ אויביכם". ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות. וכנגד זה אלו ג' "איכה". והרביעי, שהוא "אני הגבר" הוא כנגד השבי. ודע כי השבי שנמצא בו שלשה דברים אלו כמו שאמרנו ז"ל (ב"ב ח ע"ב), ולכך "אני הגבר" יש בו ג' אלפ"א בית"א. ומכל מקום לא נמצא בו בהפלגה רק בדבר מה, כי אין השבי בא בכח עליו כל כך. לכך באלו ג' זכר לשון "איכה", המורה על הפלגה ביותר. ולא כן "אני הגבר", שאין בו הדבר בהפלגה כל כך. והפסוקים של "אני הגבר" קצרים הם. לא כמו הפסוקים שבאים ב"איכה". והדברים הם עמוקים עוד:

פרקי

כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה' אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום, ויותר פחות מהם, כאשר הם ירודים אל הכל. אל יבא בהרהור לבך ובמחשבתך דבר כמו זה, כי מחייב הדעת והשכל שאינו כך, וגם המוחש לא יקבל זה, גם משה עבדו הנאמן וכל עבדיו הנביאים לא העידו עליהם כך. והנה מחייב זה הדעת והשכל בראיות מופתיות מחויבים מוכרחים, עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים:

וזוה כי מן הדברים אשר נתבארו לך בפרקים הקודמים (פרק ג) מסדר השתלשלות הרבוי מן האחד, ובארנו לך במופת ברור כי אי אפשר רק שיש בבריאה דבר שהוא ראשית, שהוא קודם וראשית אל הרבוי אשר הוא אחריו, וכמו שהתבאר למעלה. ואם לא כן, היה קשה איך יבוא הרבוי מן השם יתברך אשר הוא אחד, וכמו שנתבאר למעלה. לכן אי אפשר רק שתהיה אומה אחת יחידה, והיא ראשית הרבוי מן האומות בעולם. ואם לא כן, היה הספק הזה עומד במקומו, מאיזה צד יבוא הרבוי מן הסבה הראשונה, שהסבה הראשונה היא אחת. אבל האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה נקראת "ראשית", וכדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ואמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך. והראשית הזה הוא אחד, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו. ושאר האומות הם תוספת, ומזה הצד הוא הרבוי:

אבל מה שכתוב (במדבר כד, ב) "ראשית גוים עמלק", אין זה שהוא ראשית תבואתו של השם יתברך, רק ראשית גוים. ורוצה לומר, כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע:

ומפני כי ישראל הם ראשית המציאות, לכן הם עיקר המציאות. והאומות שאינם ראשית אין להם דבר זה. לכן אינם רק תוספת, והדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות, ודבר זה מבואר. ואיך יהיה דבר זה בטל, שיהיו האומות עיקר וישראל יהיו טפלים אצלם, והם משועבדים להם. דבר כמו זה אי אפשר, מאחר שכבר בארנו למעלה (פרק ג) מענין השתלשלות הרבוי, והוכחנו בראיות מופתיות שמחייב המופת שיהיה כאן אומה אחת יחידה, והיא ראשית לבריאה, ובשביל זאת הבריאה נברא הכל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ", ופירשו במדרש (ב"ר א, ד) בשביל ראשית ברא שמים וארץ, והם ישראל, כדכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל ראשית תבואתו". כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה:

ואיך לא יהיה דבר זה, כי השם יתברך שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא גם כן אומה יחידה בעולם הזה, כמו שהוא יתברך יחיד. והם ישראל, שעליהם נאמר (ש"ב, ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד", שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה (במדבר טו, לא) "תורה אחת תהיה לכם", ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד. אומה כמו זאת, היא שייכת אל השם יתברך, שהוא יתברך אחד (דברים ו, ד). ואם כן, איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השם יתברך, והרי מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השם יתברך:

ועוד, אם היה דבר זה נמצא בישראל שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה - ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב (ר' דברים כו, ה) "במתי מעט ירדו אבותינו למצרים ויהי שם לגוי גדול עצום ורב", ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם - נקרא שם ה' עליהם. לכן

אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך:

ובמדרש "או הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי" (דברים ד, לד), כעובר שהוא נתון בתוך מעי בהמה, והרועה נותן ידו ושומטו. כך "הנסה אלקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי". ופירשו בזה הדברים שאמרנו, כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך, ואם כן אי אפשר שיהיו ישראל ולא יהיה שם ה' נקרא עליהם, כמו שאמרנו. לכך אמר כי היו ישראל כעובר ששומטו הרועה מקרב אמו, כאשר הוציא אותם משם. ולא היה לישראל שום מציאות קודם זה. ומזה תדע כי אי אפשר לישראל שיהיו בלא זה כלל - שלא יהיה שם ה' נקרא עליהם. ואם כן אי אפשר שיהיה בטל דבר זה בשום אופן:

ועוד תבין זה מן עצם בריאתם של ישראל, שמצד עצמן יש להם המעלה האלקית, ואין בטול אל דבר זה. ויש ללמוד דבר זה מדברי חכמים אשר הודיעו לנו דברים אלו בחכמתם, באמרם (יבמות סא.) "ואתנה צאני מרעיתי אדם אתם" (ר' יחזקאל לד, לא), 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. הנה אין צריך ראייה כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'. וכאשר תתבונן תמצא שהם דברים ברורים מאד, עד שאין ספק בו. וזה כאשר תראה בבריאה שנברא האדם אחרון לכל הנבראים, ודבר זה בודאי אינו במקרה, רק הוא נמשך אחר עצם האדם. וזה כי ראוי דבר, שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה. ומפני כך נברא האדם אחרון אל הכל, לפי שהאדם צורה אל התחתונים, והוא השלמת כל התחתונים. ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה, ויש להם בזה סגולת האדם שנברא באחרונה. שהרי לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל, כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים. אם כן יש לישראל סגולת האדם אשר הוא נברא באחרונה:

וכאשר ראה דניאל ממשלת ד' מלכיות, המשיל כולם בחיות, ואמר (ר' דניאל ז, ג) "ואחד חזית הוית בחזוי לילא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו'", וזה נאמר על מלכות המשיח (סנהדרין צח.), שהוא מלכות ישראל. וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל. ואילו ישראל מדמה אותם לבר אנש, כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה. וכל הדברים האלו ברורים:

ומזה התבאר לך נצחיות ישראל, שאי אפשר שיהיה השינוי בהם, מאחר שישראל הם עיקר המציאות. או שתאמר שאין לישראל מדריגה האלקית שבשבילה הם עיקר המציאות, והיה בטל דבר זה מהם, אם כן מתחייב מזה שיהיה שינוי בעולם הזה, עד שיהיה עיקר העולם מקבל שינוי, והיה עולם אחר ממה שהיה קודם. והכתוב מעיד על זה גם כן כי עיקר המציאות - ישראל, ואם יתבטל ישראל היה העולם משתנה לגמרי, עד שאין כאן עוד עולם הראשון. ואיך יתכן דבר זה כי ישתנה העולם לגמרי, ולא יהיה קיום ועמידה אל העולם. וזהו ראייה ומופת שכלי:

נוסף על כל זה, הרי על זה העידו הנביאים כולם פה אחד, כי לא עזב השם יתברך את ישראל. וירמיה הנביא זכר את המופת המחויב מן השכל, לכך אמר ירמיה (ירמיה לא, לד-לה) "כה אמר ה' נותן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רוגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו אם ימוש החקים האלה מלפני

גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים". והנה אמר בפירוש כשם שאלו נמצאים, והם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים, ולא יתכן שיהיה שינוי בדבר שהוא עיקר המציאות, כך אין שינוי לישראל במה שהם עיקר ועצם המציאות בעולם הזה, כמו שאמרנו, כי הם ראשית ועיקר בעולם, ואין ראוי לעלות על הדעת דבר כמו זה, ומרוחק מן השכל בתכלית הרחקה, ודי בזה:

ובדבר הזה שאמר "נותן השמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה", רמז כי לא יהיה ביטול לישראל בין כאשר לא יהיו תחת ממשלת האומות, והיה להם אורה, ובין שהם יושבים בגלות ובחשיכה. ולכך אמר "נותן שמש לאור יומם", וזהו כאשר אין ישראל תחת ממשלת האומות. ואמר "חוקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו'", וזה אמר שאל יאמר כי יגיע לישראל בטול בשביל כובד גלותם, ולכך אמר כי כשם שנתן חוק לירח ולכוכבים שיהיה להם המציאות לאור לילה, כך נתן קיום לישראל בגלותם, ולא יקבלו בטול והפסד כלל בגלותם, אף אם ישבו בחושך הגלות. ואמר "רוגע הים ויהמו" כנגד האומות שנמשלו כים. ובמדרש "הוי המון עמים כהמות ים יהמיון" (ישעיה יז, יב), נמשלו ישראל לחול, שנאמר (ר' הושע ב, א) "והיה בני ישראל כחול אשר על שפת הים", ונמשלו האומות לים, שנאמר "כהמות ים יהמיון", והם מתעצין על ישראל, והקדוש ברוך הוא מתיש גבורתן. וזה שאמר כאן "רוגע הים ויהמו גליו", שהוא יתברך מבטל עצתן כאשר רוצין לבא על ישראל, וזה מבואר:

ויותר מזה שמעיד על זה המוחש, כי כאשר נגלה ונראה לפניך שפלות ישראל וירידתם בין האומות, עד שאי אפשר שיהיה שפלות יותר מזה, ואיך יש להם קיום בין האריות והנמרים, אם לא כי גדול הרועה אשר שומרם, ואם לא כי מאת ה' היתה זאת והיא נפלאת בעיני כל באי עולם (עפ"י תהלים קיח, כג), אי אפשר לאומה שיהא לה קיום כלל. ובפרק קמא דמגילה (יא.) אמר שמואל "לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיהם" (ויקרא כו, מד), "לא מאסתים" בימי יונים, "ולא געלתים" בימי אספסיאנוס קיסר, "לכלותם" בימי המן, "להפר בריתי אתם" בימי מלכות רביעיית, "כי אני ה' אלקיהם" לימות גוג ומגוג. במתניתא תנא, "לא מאסתים" בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה. "ולא געלתים" בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר. "לכלותם" בימי יונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק ומתתיהו בן יוחנן כהן גדול וחשמונאי. "להפר בריתי אתם" בימי מלכות רביעיית, שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי הדורות, "כי אני ה' אלקיהם" לעתיד לבא, שאין כל אומה ולשון שולטת בהם, עד כאן:

הנה דעת שמואל בפירוש הפסוק הזה, שכל זמן שתבא צרה על ישראל, הוא יתברך מציל אותם, ואינו מניח לכלותם, ומעמיד להם מצילים שיהיו נושעים על ידם. ובזה נראה בגלותם יותר שלא מאס בהם. ואילו הציל אותם השם יתברך שנתן בלב המושלים עליהם שלא יעשו להם דבר, בזה לא נראה שלא מאס בהם השם יתברך, אבל כאשר העמיד מהם אנשים שהיו קרובים אל המלכות, והיו נצולים על ידיהם, בזה נראה כי לא מאס בהם השם יתברך, כי בזה נודע כי ההצלה היא בעצמם, וזהו מעלתם העליונה. והברייתא מפרש שמעמיד השם יתברך להם בני אדם בכל מלכות ומלכות מצילים מיוחדים, כי כח של מלכות ומלכות מיוחד בפני עצמו, ולכך מעמיד השם יתברך להם בכל מלכות ומלכות בפני עצמו פרנסים כפי מה שראוי לאותו מלכות, וכפי ענין המלכות:

ובירושלמי דתענית (פ"ב ה"ו), ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח

את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, "וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול" (ר' יהושע ז, ט), שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה, כי העולם הזה הוא פלטרין של מלך, וישראל הם מפתח של פלטרין, שאם אין ישראל הרי דומה לפלטרין שהוא סגור. וכאשר הפלטרין סגור אין הפלטרין משמש כלום, ולא נקרא 'בית', כי אין לו פתיחה. כך אם אין ישראל, אין הפלטרין - שהוא העולם - משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל. ולפיכך נקרא ישראל מפתח קטנה, שהם אומה קטנה, והם המפתח של הפלטרין הגדולה. וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם, ולכך מדמה את ישראל למפתח, שהמפתח פותחת הטרקלין עד שהיא פתוחה. וכאשר אין המפתח, הפלטרין היא סגורה, והוא כמו גלמי כלי עץ, אשר הוא סתום ואין לו בית קיבול, ואין לה צורת טרקלין, שהוא פתוח:

ואמר שאם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת כמו שהתבאר. ואין ספק שהאומה הישראלית כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה כאשר הם בגלות והם תחתיהם. לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'". ואינו דומה ל"ישמעאל", שאף כי גם אצלו שם "אל", אינו דומה לשם "ישראל", כי נקרא "ישמעאל" שהשם שמע תפילת הגר (בראשית ז, יא). אבל אצל "ישראל", לשון "אל" מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם "ישראל" - "שרית עם אלקים ועם אנשים" (בראשית לב, כט). ואם כן שם "ישראל" רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם "שרית עם אלקים ותוכל", ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול", כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ "ומה תעשה לשמך הגדול", שדבר זה מגיע אל שמו:

אמנם נראה לי, כי מה שאמרו כאן ששתף שמו בשמם שלא יהיו נאבדים בין האומות, שאין פירושו שלא יהיו נאבדים כאשר הם בגלותם בין האומות, שאף אם אינם בגלות צריכים ישראל לשתוף שמו בשמם, שלא יהיו ישראל בטלים בין האומות, כי האומות מרובים, ויהיו ישראל חס ושלום בטלים בהם, ואז לא יהיה כאן מפתח לפלטרין הגדולה, כמו שהתבאר למעלה. ולכך קבע בישראל שלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, ובזה הם נמצאים ונבדלים בפני עצמם, שהם חלק ה' (דברים לב, ט), ואינם בטלים אצל הרוב. אבל לענין ישראל בגלותם הוא ענין אחר, שהשם יתברך בעצמו עמהם בגלותם:

ובפרק בני העיר (מגילה כט.) תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, בוא וראה כמה חביבין ישראל, שכל מקום שגלו - שכינה עמהם. גלו למצרים - שכינה עמהם, שנאמר (ש"א ב, כז) "הנגלה נגליתי לבית אביך בהיותם במצרים". גלו לעילם - שכינה עמהם, שנאמר (ירמיה מט, לח) "ושמתי כסאי בעילם". גלו לבבל - שכינה עמהם, שנאמר (ישעיה מג, יד) "למענכם שולחתי בבלה". גלו לאדום - שכינה עמהם, שנאמר (ישעיה כג, א) "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו'". ואף כשהם עתידים ליגאל - שכינה עמהם, שנאמר (דברים ל, ג) "ושב ה' אלקיך את שבותך וגו'", 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', מלמד שהשכינה שב עמהם מבין הגלות, עד כאן. והרשב"א ז"ל בפירוש ההגדות שלו הוקשה לו מה שאמר 'ואף כשהם עתידים להגאל', פשיטא, אם הוא בגלות עמהם, מכל שכן שהוא בא עמהם כשנגאלו. ולכך הוצרך לפרש, כי מה שאמר

'וכשנגאלו שב עמהם מן הגלות', היינו שבא לומר שהשם יתברך עמהם בגלותינו זה, שהם נפוצים בכל קצוי הארץ. כך הם דברי הרשב"א:

ואני אומר שהדברים הם כמשמען, שיותר יש טעם להיות עם ישראל בגלות ממה שיהיה עמהם כאשר יצאו מן הגלות. שכן אמרו רז"ל לענין החולה בפרק יציאות השבת (שבת יב ע"ב), הנכנס לבקר את החולה, לא ישב על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף וישב לפניו, שנאמר (תהלים מא, ד) "ה' יסעדנו על ערש דוי וגו'". ובחבור גור אריה בפרשת ויחי (בראשית מז, לא, אות לד) פרשנו שני טעמים; האחד, שכל דבר שצריך שמירה - השגחתו עליו יותר, והחולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו, צריך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן השם יתברך. והטעם השני הוא, שהכתוב אומר (ר' ישעיה נז, טו) "את דכא ושפל רוח אשכך", שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא, וכבר התבאר למעלה ענין זה באריכות. ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט:

ולשני הטעמים ראוי שיהיה השכינה עם ישראל ביותר כאשר הם בגלות, שכאשר הם בגלות אז הם כמו חולה שיצא מטבעו, כי אין מן הטבע וממנהגו של עולם שתהיה אומה תחת אומה אחרת, וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך השם יתברך אתם בגלות, ואם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית, אם לא כי יד ה' עשתה זאת. וכן לטעם השני אשר אמרנו, כי עיקר שכינתו בתחתונים, כי כן מדתו של השם יתברך להיות שכינתו את דכא, וישראל בגלות מדוכאים הם, ראויים שיהיה שכינתו עמהם. אבל כאשר יצאו מן הגלות, אז יעלה על הדעת שאין השם יתברך אתם. ולפיכך אמר (מגילה כט.) אף כאשר ישובו מן הגלות הוא נמצא אתם. וכאן מה שהשם יתברך עם ישראל בגלות הוא טעם אחר, כמו שאמרנו למעלה, כי אין ישראל נפרדים מן השכינה מאחר שהוא יתברך שמו שתף שמו בשמם. ולכך בכל גלות וגלות ובשובם הוא אתם, כי לדביקות הזה אין פירוד. ולכך קאמר שאף כאשר הם עולים מן הגלות, שאז אין לומר שהוא אתם בשביל שצריך שיהיה לו השגחה עליהם, רק בשביל כי לא הוסר הדבוק ההוא, כי אין הסרה לו, וכמו שיתבאר עוד:

ובפרק קמא דברכות (ה.), תניא רבי נתן אומר, מניין שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים, שנאמר (איוב לו, ה) "הן אל כביר לא ימאס". וכתוב (תהלים נה, יט) "פדה בשלום נפשי מקרב לי". אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, כאילו פודה לי ולבני מבין האומות, עד כאן. ורצו גם בזה כי השכינה עם ישראל בגלותם, כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום, מאחר שהוא יתברך עם ישראל בגלותם, הרי נאמר עליו יתברך גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל. וכאשר יש קיבוץ עם אל השם יתברך כאשר הצבור מתפללים, דבר זה הוא יציאה מן פיזור ישראל אשר הם פזורים בין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות, כאשר הם מתאספים אל השם יתברך לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור. כי כאשר ישראל הם בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראו פזורים בין האומות. אמנם כאשר הם מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה', וזה נקרא שפודה ישראל מן האומות:

ועוד יש להם התרוממות וההתעלות מן האומות על ידי גמילות חסדים, כי על ידי גמילות חסדים האדם מתרומם, ועל דבר זה יש ראיות ברורות, דכתיב (משלי יד, לד) "צדקה תרומם גוי וגו'". ועוד כתיב (ישעיה לג, טו-טז) "הולך צדקות דובר משרים וגו' הוא מרומים ישכון מצודת סלעים משגבו". וכל הדברים האלו, כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת:

ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא, דשנו (אבות פ"ו מ"ג) כל העוסק [בתורה] מתעלה, שנאמר (במדבר כא, יט) "ומנחילאל במוות". וכל אלו ג' דברים התעלות ממדריגה למדריגה עד היציאה מרשות האומות בהתעלות זה. ולכך אמר כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור כאילו פדאו לי ולבני מבין האומות, כאשר יש כאן התעלות מן האומות. כי על ידי התורה ועל ידי גמילות חסדים יש לאדם התעלות עד למעלה:

ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש (ויק"ר ד, א) שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים. תורה, דכתיב (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". גמילות חסדים, דכתיב (תהלים מח, יא) "צדק מלאה ימינך". וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות, כמו שבארנו לפני זה, דכתיב (תהלים קיח, טז) "ימין ה' רוממה", והאדם מתעלה על ידי שני דברים אלו שהם ביד הימין. וכאשר הוא מתפלל עם הצבור, בזה יש לו קבוץ מן רשות האומות, וזהו גם כן פדיון לשכינה, שהיא עם ישראל בגלותם. ופירוש זה נכבד מאד כאשר תבין אותו על עמקו, כי יש כאן התעלות עד שמתעלים ישראל עד עולם העליון, עד שאין עוד התעלות על זה:

מכל מקום התבאר לך, כי השם יתברך עם ישראל בגלות, ואין פירוד כלל בגלות, והוא שעמד לאבותינו ולנו, עד כי יבא גואלנו:

פרק יא

הראיה השכלית אשר אמרנו, שמחייב מסדר השתלשלות הרבוי מן האחד. על זה העידה התורה הנאמנה שאמרה (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל "בנים" לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כן, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו "בנים", ונקראו בשם "בני בכורי" (שמות ד, כב). כי שם "בן" יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת "בן" אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם "בן" אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל "בני בכורי", כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים. ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו "בנים", כי השם יתברך הוא אחד בעצמו (דברים ו, ד), ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו:

ודבר זה כמו שאמרנו, כי אי אפשר שלא תהיה אומה אחת שהיא ראשית, והיא נבראה בראשונה מן השם יתברך. ולכך נקראת אומה זאת "ראשית" (ירמיה ב, ג), ונקראת "בכור" גם כן, כי הבכור הוא ראשית. ובשביל אותו ראשית נברא הכל, כמו שמחייב השכל. גם בשביל שהבכור הוא אחד, כי אי אפשר שיהיה

שני בכורים לאחד, כך אי אפשר שיהיה אל השם יתברך שנים שהם ראשית. מאחר שהוא יתברך אחד, לא יושפע ממנו בראשונה - והוא עיקר המציאות - רק אחד, ובשביל זה הראשית יושפע אחר כך תוספות עליו, כמו שפרשנו. ודבר זה מורה על הקשור והחבור שאין לו פירוד כלל, כי אם לא היה האומה הזאת נקראת "בני בכורי" על שם שהוא אחד, והיו לו שני בנים, לא היה לאחד מן השנים החבור גמור. שהרי יש לו חבור אל השני, ואותו חבור שיש לו אל השני אין לו לזה, ואם כן אין זה חבור גמור. אבל כיון שהם נקראים "בני בכורי", והבכור הוא אחד, מורה שיש כאן חבור גמור, לפי שהם מושפעים מאמתת עצמו. ולחבור הזה אי אפשר שיהיה לו פירוד כלל, וכי יש שנוי לאמתת עצמו. והכל נרמז בשם הנכבד הזה שנקראו "בנים". והדברים האלו גדולים מאוד מאוד:

ובפרק קמא דקידושין (לו.), "בנים אתם לה' אלקיכם" (דברים יד, א), רבי יהודה אמר, בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים. רבי מאיר אומר, בין כך וכך קרוים בנים, שנאמר (ירמיה ד, כב) "בנים סכלים". ואומר (דברים לב, כ) "בנים לא אמן בהם". ואומר (ישעיה א, ד) "זרע מרעים בנים משחיתים". ואומר (הושע ב, א) "והיה במקום אשר יאמר לא עמי יאמר להם בני אל חי". מאי ואומר, וכי תימא "בנים סכלים" הוא דמקרי "בנים", "בנים לא אמן בהם" לא נקראו "בנים", תלמוד לומר "בנים לא אמן". וכי תימא "בנים לא אמן בהם" הוא דמקרי, בנים פלחי לעבודה זרה לא מקרי "בנים", תלמוד לומר "זרע מרעים בנים משחיתים". וכי תימא בני מעלי לא מקרי, תלמוד לומר "והיה במקום אשר יאמר לא עמי אתם יאמר בני אל חי", עד כאן:

ובארו בזה כי לדעת רבי יהודה כיון שבשם "בנים" הצירוף היותר שיש לישראל אל אביהם שבשמים, אם אין עושים מעשה בנים אין ראויים הם לשם הזה, שכבר בטל השם הנכבד הזה. ולדעת רבי מאיר אינו כך, כי שם "בן" נאמר על שהוא יתברך אב ועלה לישראל, ואם ישראל סרו ופרשו מן אביהם - זהו מצד העלול עצמו, אבל מה שהוא יתברך עלה להם - לדבר זה אין הסרה כלל, כי אין ההסרה שלהם רק מצד העלול עצמו, ולא מצד העלה. לכך בכל ענין נקראו "בנים":

וקאמר רבי מאיר, לא זה בלבד שנקראו "בנים" כאשר הם סכלים, ופירוש "סכלים" כאשר הם נעדרים החכמה אשר ראוי שיהיה להם, ובשביל העדר קנין החכמה אין ראוי שיתבטל מהם שם "בנים". כי כאשר הם חוטאים בשגגה, שלא יבינו בשביל העדר החכמה, לא יסולק שם "בנים". אבל אינם פושעים שיהיו מזידים יודעים את רבונם ועם כל זה חוטאים. ועל זה אמר כי עוד יותר מזה, שגם כאשר הם פושעים במזיד נקראים אל השם יתברך "בנים", שנאמר "בנים לא אמן". הרי אף שהאב הוא מוכיח ומלמד ומזהיר את בניו, ויודעים הבנים את אביהם, ועם זה אין אמון בהם, מכל מקום שם "בנים" עליהם. ולא זה בלבד, אלא אף אם דביקים לגמרי בעבודה זרה, ויוצאים במעשיהם מן הקב"ה להיות דביקים באלקי נכר, ובדבר זה היה ראוי לומר שיתבטל שם "בנים" אשר הם מצטרפים אל השם יתברך כמו צירוף הבן אל אביו, ועל זה אמר שגם בענין זה נקראו "בנים" אל השם יתברך. וכל זה מפני כי אין שייך בטול לענין זה אשר נקראו ישראל "בנים", כי שם "בנים" מצד אשר השם יתברך הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שינוי לו בכל חטא אשר יעשו, תהיה החטא מה שהוא, שכל חטא שהוא הסרה מן השם יתברך - הכל הוא מצד העלול. אבל מצד כי הוא יתברך עלה להם, דבר זה הוא מצד אמתת עצמו:

ומפני כי עדיין יש לומר, כי אף אם ישראל הם בנים של הסבה הראשונה, הם דבר חסר כאשר הם חוטאים, ועל זה אמר כי נקראו 'בני מעלי', כדכתיב (הושע ב, א) "במקום אשר יאמר לא עמי אתם יאמר בני אל חי אתם". ודבר זה, שרוצה לומר שהם בנים באין חסרון. כי החסרון גם כן הוא מצד ישראל, שהם העלול,

מצד הזה הוא החטא. אבל השם יתברך, שהוא העילה, ברא ישראל בלא חטא, כי הדבר שהוא מצד העלול יש הסרה, כי יסיר לב האבן מעל לבם, מאחר שאין זה רק מצד העלול, ולכך נקראו ישראל 'בני מעלי'. כי מצד שנבראו מן העלה הם בתכלית הטוב, ואם הלכו אחר יצרם - אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה, כמו שיתבאר בפרק שאחר זה. מכל מקום כיון שהם טובים מצד עצמם, שכך נבראו מן השם יתברך בשלמות, בשביל זה נקראו 'בני מעלי'. ותחלת בריאתם היה בטוב ובשלמות, רק כי אחר כך מצד עצמם נעשו רעים. ואל דבר זה יש סלוק והסרה מן החטא, כי ישוּבו מדרכם. ודבר שהוא על ענין שתחלתו טוב וסופו טוב, אף על גב שבאמצע אינו טוב נחשב כאלו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל (ב"ב קכח.) לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף:

ואמר הכתוב (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם". ומה ענין השם הזה, שנקראו "בנים", אל המצוה הזאת. וכבר בארנו זה בחבור גור אריה, שהכתוב רוצה לומר כי אתם בנים נמצאים מן אמיתת העלה, ובשביל כך יש להם גם כן מציאות אמיתי, שעל זה יבוא שם "בן", כמו שהתבאר למעלה. ולכן אל תתגודדו למת, שהיה דרך שלהם לעשות השחתה בעצמם בשביל ההשחתה שהגיע למת. ואמר כיון שיש לכם מציאות אמיתי מקוים, שהרי אתם נקראים "בנים", בשביל שאתם נמצאים מן אמיתת השם יתברך, ודבר שיש לו מציאות גמור אמיתי אין ראוי שימצא בו השחתה, שהוא הפך המציאות. בפרט כאשר עשה בשביל מת, וכאילו היה הפסד בישראל. וישראל יש להם המציאות הגמור, לכך לא תתגודדו על מת, ולא תעשו בכם השחתה. כי אם תעשו בכם השחתה, הרי זה היה מורה שאין לישראל מציאות אמיתי. כי אין ראוי שיהיה השחתה לדבר שיש לו מציאות אמיתי. והדברים האלה ברורים מאד:

אמנם כל מחלוקת של אלו החכמים אם נקראו החוטאים עצמם "בנים", אבל בודאי על ישראל בכלל שם "בנים", כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים, אבל שיסור בשביל הפרט שם "בנים" מן כלל ישראל - דבר זה אי אפשר, כאשר תבין כי השם הזה מפניו כי השם יתברך עלה לישראל, כמו שאמרנו למעלה, ומצד העלה אין הסרה לזה כלל, רק מה שהוא מצד העלול עצמו:

ובמסכת פסחים בפרק האשה (פז.) אמר הקב"ה להושע, חטאו ישראל. היה לו לומר, בניך בני בחוניך, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל עליהם רחמים. לא די שלא אמר כך, אלא אמר, רבוננו של עולם, כל העולם שלך, העבירם באומה אחרת כו'. עד "ויאמר ה' אל הושע קח לך אשת זנונים וילדי זנונים וכו'" (הושע א, ב), עד אחד מד' קנינים שקניתי בעולמי; תורה קנין אחד, דכתיב (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו". שמים וארץ קנין אחד, דכתיב (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ". ישראל קנין אחד, דכתיב (שמות טו, טז) "עם זו קנית וכו'". בית המקדש קנין אחד, דכתיב (ר' תהלים עח, נד) "הר זה קנתה ימינך", עד כאן:

ביאור ענין זה, כי הושע, כאשר חטאו ישראל, אף על גב שידע הושע שאי אפשר שיהיה נפרד הדביקות מן ישראל, מכל מקום לפי שהיה שונא החטא, עד שהיה חפץ בפירוד ובסילוק הדביקות הזו, כל כך היה הושע הנביא שונא החטא, והיה משתוקק הושע אל הפירוד בשביל חטאם. ולכך אמר 'העבירם באומה אחרת', כלומר שראוי להעבירם אותם באומה אחרת - אם הוא אפשר. ולפיכך אמר (הושע א, ב) "קח לך אשת זנונים וילדי זנונים", והראה לו כי מצד שהם בנים למקום אין להעביר אותם, ואי אפשר להעביר ולהחליף ענין זה. כי אין דבר יותר מצטרף ומתקשר כמו צירוף וקישור האב אל הבן. וכאשר אמר הושע שלא ירצה לגרש את האשה בעבור הבן, אף כי אפשר שאינו בנו בודאי, כי זונה היא, ואם כן איך אפשר לסלק ישראל שהם בנים למקום מצד עצמם. ועוד, כי הם בני אברהם יצחק ויעקב שנבחנו למקום, שאילו

לא נבחנו יש לו לומר אף על גב שנראה בהם הטוב, לא היה הטוב בהם באמת, ועל ידי נסיון והבחנה נגלה הדבר מה הוא. כי אפשר כי נראה דבר אחד טוב, ואינו טוב באמת. אבל האבות נבחנו, ומפני שנבחנו הם טוב באמת, ודבר שהוא טוב באמת אין בו שינוי כלל. ובשביל זה גלה השם יתברך להושע שאי אפשר להעביר אותם באומה אחרת, מצד שהם בני אל השם יתברך:

ואמר עוד כי ישראל הם אחד מארבעה קנינים שקנה הקב"ה בעולמו. ורצה בזה, כי כשם שישראל נקראו "בנים" מצד כי הם נמצאו מאתו יתברך, כמו שהתבאר למעלה (ראש הפרק), כך הם קנינו. רוצה לומר שהם שלו לגמרי, ודבר זה גם כן קשור וצירוף גמור. וזה כי יש דבר שהיה נמצא מאחד, ואינו קנינו להיות ברשותו. ויש דבר שהוא קנין של אדם, והוא ברשותו, אבל אינו נמצא מאתו. כי הבן הוא נמצא מן האב, ואינו קנינו. והעבד הוא קנין של האדון, והוא ברשותו לגמרי, ואינו נמצא מאתו. וכבר בארנו דבר זה למעלה (פ"ב ד"ה ולפיכך) שעל זה אמר הכתוב (דברים לב, ו) "הלא הוא אביך קניך וגו'":

ומה שאלו ד' דברים דוקא נקראו 'קנינו', נתבאר במקום אחר, כי שאר דברים, אף על גב שהם שלו, כי גם הים שלו, כדכתיב (תהלים צה, ה) "אשר לו הים", ואין זה קנין, מפני שאין הים מצד עצמו לבד שלו, רק עם דבר אחר, כדכתיב (שם) "ויבשת ידיו יצרו", ולא נקרא דבר זה קנין, כיון שאינו שלו מצד עצמו בלבד. וכן היבשה גם כן אינו שלו מצד שהוא יבשה בלבד, רק היבשה והים ביחד הם שלו, ואין זה קנין וצירוף גמור כאשר אינו צירוף מיוחד, כמו שהתבאר למעלה, כי הצירוף שאינו מיוחד אינו צירוף גמור. וכן הכסף הוא של הקב"ה, שנאמר (חגי ב, ח) "לי הכסף", אבל אין הכסף מצד שהוא כסף הוא שלו, שהרי נאמר גם כן (שם) "ולי הזהב", וכן כל הדברים. אמנם אלו ד' דברים הם אחד, ואין שיתוף להם עם זולתם, ואם כן הם שלו מצד עצמן בלבד, וזה נקרא 'קנין גמור'. כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה, נקנה לו לגמרי. וכן השמים וארץ, לא תמצא דבר עם שמים וארץ. ואל יקשה לך כי גם שמים וארץ מחולקים, אין זה קושיא, כי שמים וארץ הם כמו דבר אחד, כי הם מתחברים יחד, ודבר זה אין כאן מקומו, והוא מבואר. וכן בית המקדש שהוא יחיד, שאין עוד אחד, לכך הוא קנינו של הקב"ה. וכן ישראל הם עם אחד, הם קנינו של הקב"ה. והרי הדבר מבואר, כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו קנינו לו לגמרי מצד עצמו, במה שהוא מיוחד אליו. ומפני זה אלו ארבעה דברים הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם אל השם יתברך:

וכבר הרחבנו הביאור בכמה מקומות, שכאשר יעמוד האדם על הדברים ההם יקנה בהם הבנה שלימה אמיתית בענין הזה, שהדבר הזה מחוייב ומוכרח להיות החבור הקדוש נצחי. ומכל מקום למעלת ענין הנכבד הזה יש להאריך בזה, כי בדבר זה יודע מעלת ישראל, ויתבאר לך כי לא עזב השם יתברך את ישראל בגלותם. וכאשר מצאנו כי הדברים הטבעיים אשר הם בעולם כולם יש להם קיום, לא ישתנו. ולא יצויר שיהיה לדבר יותר במעלה מן הטבע, ובלתי נכנס תחת הטבע, כמו שהוא דביקות ישראל בו יתברך, אשר הדביקות הזה בלתי טבעי. ואם באולי יאמר שמצאנו שהדביקות הזה היה לו תוספת וחסרון לפי המעשים, וכך אפשר שיוסר הדביקות לגמרי. בודאי דבר זה אפשר לומר אצל נח ואדם, שלפי שלא היה הדביקות רק פרטי לנח בלבד, כאשר ישתנו הפרטים - ישתנה הדביקות גם כן. אבל האבות שלא היה הבטחתם פרטי, רק כללי, "לך ולזרעך אתן את הארץ" (ר' בראשית כו, ג), ודבר זה נקרא דביקות כללי, דהיינו כלל האומה, ואין שנוי בכללי, רק השנוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד. לכך דביקות הזה אין לו שנוי אף בגלות, כי לא שייך השתנות על ידי חטא - כי אם שיגיע לפרטים השינוי, אבל לא יגיע שנוי לכללים:

ולהורות לך כי לא היה התחלת הדביקות מצד הפרט, רק הדביקות הזה דביקות כללי, לא דביקות פרטי, לכך כאשר בחר השם יתברך מתחלה באברהם והוציאו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך". והקשה הר"ם ז"ל, שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו "לך מארצך וממולדתך וגו'", כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו "לך מארצך", לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח (בראשית ו, ח) "ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתיב (שם שם ט) "אלה תולדות נח וגו'", הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו:

אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה (בראשית יב, ב) "ואעשה אותך לגוי גדול", וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה - בחירה כללית בו ובזרעו. ואל יקשה לך מה שכתוב (ר' דברים ט ה) "לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך", בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות, וגם דבר זה פרטי. אבל עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחרי בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל - ישתנה הדבר. ולכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו "לך מארצך וממולדתך וגו'" (בראשית יב, א), שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו "לך מארצך" בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה תלויה בדבר - בטל דבר בטל האהבה (אבות פ"ה מט"ז). לפיכך אל בחירה הפרטית יש שנוי, ולא אל הבחירה כללית. וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו "לך מארצך", לא היה זה בשביל צדקת אברהם - עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל:

ודברים אלו ביארו חכמים בדבריהם הנאמנים במדרש, "מי זה ערב לבו לגשת אל ה'" (ר' ירמיה ל, כא), אמר רבא בר רב הונא, מעלה זו יש בין ישראל לגוים; דאילו בישראל כתיב (ר' יחזקאל לז, כז) "והייתי לכם לאלקים והמה יהיו לי לעם", ואילו בגוים כתיב (ר' ירמיה ל, כא-כב) "מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' להיות לי לעם ואני אהיה להם לאלקים", עד כאן. בארו בזה דברינו אשר אמרנו לך, כי הפרש אשר יש בין ישראל לאומות; כי שם יתברך בחר בישראל בעצם, ולא בשביל מעשיהם הטובים. שלא לומר דוקא כאשר הם עושים רצונו של השם יתברך אז בחר בהם, ולא כאשר אין עושים רצונו של השם יתברך, ולפיכך כתיב "והייתי לכם לאלקים" קודם, ואחר כך "והמה יהיו לי לעם", כלומר מה שהשם יתברך בחר בישראל הוא קודם, ואף כי ישראל אינם מקבלים אלקותו. לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחרי בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית. אבל באומות כתיב קודם "להיות לי לעם", שכאשר מעשיהם טובים וצדיקים אז השם יתברך מקרב אותם, ואין הקירוב אליהם רק מצד הפרטים, לא בחירה כללית. ולכך אצל נח, שהשם יתברך קרבו, זה היה בשביל מעשיו בלבד, ולכך לא היה הבחירה בזרעו כלל. ואילו יבינו זה בני אדם לא עלה על מחשבתם, מחשבת הבל, לומר כי השם יתברך מאס בישראל חס ושלום:

ובשמות רבה (ג, ב) "ראה ראיתי את עמי עמי וארד להצילו כי ידעתי את מכאוביו" (ר' שמות ג, ז-ח), יודע אני כמה עתידים להכאיבני, "כמה ימרוהו במדבר וגו'" (תהלים עח, ט), ואף על פי כן איני נמנע מלגאלן. אמר רבי שמואל בר נחמן, הדבר הזה שפט עתניאל בן קנז לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, הבטחת את משה בין עושים רצונך ובין אין עושים רצונך אתה גואלם, שנאמר (ר' שופטים ג, י) "ותהי עליו רוח אלקים וישפוט את ישראל". לכך כתיב "כי ידעתי את מכאוביו", עד כאן. ורוצה לומר, כי בודאי הברית שכרת עם אברהם לא סר, שהרי לא נתן גבול וקץ לברית הזו, רק אמר (בראשית יז, יז) "לברית עולם". ואחר שכן הוא, למה יהיה בטל הברית בשביל דור אחד או שתים שחטאו, ויהיה בטל הברית מזרע אברהם שעדיין לא נולדו. לכן אמר בפרשת אתם נצבים (דברים כט, יג-יד) "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'". ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר (דברים כט, ט-י) שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד:

והתבאר לך, כי השם יתברך אשר לקח ישראל אליו, לא היה הסבה בשביל צדקת ישראל ומעשיהם, רק בחירה כללית. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, ובאו על זה דברי חכמים הנאמנים בכמה מקומות. ולכך לא שייך לומר בסור הסבה - שהוא צדקת ישראל - יסור המסובב, מה שלקח אותם לעם אליו. ואף שהיה גורם מעשיהם לטוב או לרע שיוסיף הדביקות או יגרע, ודבר זה בודאי היה לפי רוב המעשה, כי אז יוסיף או יגרע, אבל מכל מקום עצם הבחירה לא היה בשביל שום מעשה כלל:

ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם - ומכל שכן אל פעולת השם יתברך - צריך סבה ותכלית שיפעל. ואם לא נאמר שהיה הבחירה הזאת בישראל בשביל מעשה, אם כן מה הוא הסבה אשר בחר בישראל. אבל דבר זה נראה מדברי חכמים, כי יש שלש סבות אשר הם היו מחייבות הבחירה הזאת אשר בחר השם יתברך בישראל, והסבות האלו אין להם תמורה כלל, ולא בטול כלל. הסבה הראשונה היא התורה, אשר אי אפשר מבלעדה. כי מאחר שהשם יתברך ברא העולם הזה ברצונו, מוכרח גם כן לנתינת התורה הזאת לישראל. ודבר זה ברור בעדים נאמנים ברורים מדברי חכמים בפרק רבי עקיבא (שבת פח.), אמר חזקיה, מה דכתיב (ר' תהלים עו, ט) "מן השמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה", אם "יראה" למה "שקטה", ואם "שקטה" למה "יראה", אלא בתחלה יראה, ולבסוף שקטה. ולמה יראה, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש מאי דכתיב (בראשית א, לא) "ויהי ערב ויהי בקר יום הששי", ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלין את התורה אתם מתקיימין, ואם לאו - אני אחזיר אתכם לתוהו ובהו. וכבר בארנו דבר זה באריכות בחבור התפארת ענין זה שהיתה נתינת התורה לישראל השלמה לבריאת עולם, ואם אין קבלת התורה - הבריאה בטילה, והיא תוהו ובהו, ואין להאריך כאן, כי הארכנו שם בזה:

והדעת והשכל מחייב גם כן זה במופת חותך, כי אי אפשר לך לומר בשום פנים שנתנית התורה בשביל טובת ישראל כדי להביאם אל הטוב בעולם הזה ולחיי העולם הבא, ותאמר בשביל זה אחר שחטאו ישראל הסיר אותם מעל פניו, ונטל מהם התורה אשר נתן לטוב להם, כי דבר זה בארנו בראיות ברורות מאוד בחבור התפארת (פרק ו) כי נתינת התורה הוא לעול על ישראל, וכמאמרם ז"ל (עירובין לא.) 'מצות לאו להנות נתנו'. ומה שאמר הכתוב (דברים ו, כד) "ויצונו ה' אלקינו לעשות את כל החקים האלה לטוב לנו

כל הימים", לא יסתור יסוד זה, כמו שבארנו לשם באריכות, כי בודאי שכך הוא באמת שהתורה היא לטוב לנו, אבל תחלת נתינתה אל ישראל לא היה זה בשביל טובת ישראל, רק בגזירה כמו מלך שגוזר גזירותיו על עבדיו לעול עליהם:

ועתה יש לשאול, אחר שהוא יתברך רב חסד (שמות לד, ו), למה נתן עול תורה עלינו, ואין עול זה לטובת ישראל. אם לא נאמר כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו (סנהדרין מב.) 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך, וכך בעצמו נתן תורה לישראל, ונתן להם חוק, הם חקות התורה, כמו שהתברר בחבור התפארת באריכות. ולכך אמרו ז"ל (שבת פח.) שאם לא היו מקבלים התורה היה הקדוש ברוך הוא מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלויים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה - מוטב, ואם לא - יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר. ומאחר כי נתינת התורה הכרחי, כמו שהתבאר, ימשך אחר זה שבחר השם יתברך בישראל, מאחר שיש בהם תורתו. ודבר זה אין צריך ביאור כי התורה גורמת החבור עם ישראל, והכל מודים בזה, ונתבאר בחבור התפארת, ויתבאר עוד בסמוך:

אמנם אם תאמר אפשר שתהיה התורה לאומה אחרת. דבר זה אל יעלה על דעת האדם, שהנמצאים בכלל יש לכל אחד ואחד סדר מיוחד אשר הוא סדרו מיוחד אליו, ואינו ראוי אותו סדר לאחר. כך סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל, עד שהתורה היה סדרם המיוחד להם, ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל. וכל זה בארו חכמים באמונתם במסכת עבודה זרה (ב ע"ב), ובכמה מקומות, על הכתוב (דברים לג, ב) "ה' מסיני בא וגו'", מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה רק ישראל. וכמו שבארנו בחבור גבורות ה', ובחבור התפארת, שאין מוכן לתורה הזאת רק ישראל בלבד. ואין ספק בדבר הזה, כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמל, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה. ומכל שכן כי נתינת התורה שהוא על הכל, איך אפשר לומר שיהיה אפשר בזה חילוף לתת לעם אחר, דבר זה לא יתכן כלל:

ומעתה התבאר כי בחירת ישראל הוא הכרחי לפי סדר המציאות בשביל התורה; שאי אפשר לעולם בלא תורה, ואי אפשר שתהיה התורה זולת לישראל. ומכיון שהוא הכרחי, וכי שייך לומר שיהיה הסרה ובטול לדבר שהוא הכרחי, שאם היה זה הכרחי קודם יציאתו לפעל - איך אפשר לומר אחר שיצא לפעל שיהיה בטל. הרי כי הסבה אשר בחר בישראל לא נשתנה כלל:

ובפרק רבי עקיבא (שבת פח.) "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), אמר רב אבדימי בר חמא, מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, ואמר להם, אם אתם מקבלים את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעה רבא לאורייתא. אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש, שנאמר (אסתר ט, כז) "קיימו וקבלו", קיימו מה שקבלו עליהם כבר, עד כאן. וביאור ענין זה, אף על גב שכבר אמרו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), ואם כן למה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית. אלא הטעם כי קבלת התורה הכרחי, ואילו היו מקבלים עליהם את התורה מרצונם, היו סבורים כי הדבר תולה בדעתם, ואפשר שיהיה פירוד לדבר זה, שאם לא ישמרו התורה יהא בטול לנתינתה. אבל עתה שהיתה

קבלת התורה הכרחי, אם כן אי אפשר שיהיה בטול והסרה לדבר זה, כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה:

ובמדרש מצאתי, כשבאו ישראל לקבל התורה, כפה עליהם הר כגיגית, שיהיו אנוסים לקבל את התורה, וכתב אצל אונס (ר' דברים כב, כט) "ולו תהיה לאשה ולא יוכל לשלחה". ופירוש ענין זה, כי לכך אמרה תורה אצל אונס "לא יוכל לשלחה כל ימיו", מפני שהחבור שהוא מצד עצמו, אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, כמו כל איש שנשא אשה, אפשר שישא אותה ואפשר שלא ישא אותה. לכך אפשר שיתן גט גם כן, וישלח אותה מאיתנו. אבל כאשר היה החבור הכרחי, כמו זה שאנסה, ודבר שהוא מוכרח להיות אין לו פירוד והסרה. לכך אמרה התורה על המאנס את האשה, ועשה החבור בהכרח, "לא יוכל לשלחה כל ימיו". וכן השם יתברך נהג בחבור זה עם ישראל, החבור שעשה [היה] הכרחי, שהרי כפה עליהם הר כגיגית לקבל את התורה, וקבלת התורה היא עצם החבור, כמו שהתבאר, לכך אין הסרה לחבור זה. וכך הוא לפי אמת שהחבור הזה מוכרח, ומכיון שהוא מוכרח אין לו פירוד לדבר זה כלל. והרי הדברים אשר אמרנו רמזו חכמים בדבריהם:

והתוספות מפרשים שם (שבת פה.) כאשר ראו האש הגדולה היו חוזרין ממה שאמרו "נעשה ונשמע". ואין דעתנו נוחה בתירוץ זה, שכל זכות ישראל - שאמרו "נעשה ונשמע", וחס ושלוש שהיו חוזרין מדבר זה:

וקאמר ד'מכאן מודעא רבא לאורייתא'. פירוש, שראוי היה שתהיה התורה לישראל שלא באונס, שאם באונס ובהכרח, אם כן אין התורה ראויה לישראל מצד עצמם רק על ידי הכרח, ולא היה הזכות כל כך גדול כמו כאשר היה התורה להם מצד עצמם, שאז בזה זכות יותר גדול. אף על גב שאמרו "נעשה ונשמע" קודם, מכל מקום בשעת קבלת התורה בא להם התורה על ידי הכרח, ולא מצד עצמם. ומכל שכן לפי מה שהתבאר למעלה (ד"ה אמנם אם) התורה מתיחסת לישראל, ואם לא כן לא היה ראוי שתהיה לישראל התורה, כמו שנתבאר למעלה (שם):

וקאמר (שבת פה.) דאף על פי כן 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'. ופירוש רש"י (שם) בשביל אהבת הנס קבלו התורה. וגם בזה לא נחה דעת האדם, שקודם לכן לא היה רוצים בתורה, ודבר זה אין ראוי. אבל הפירוש הוא, שכאשר קבלו עליהם מצוה זאת מעצמם, היא קריאת מגילה, שלא היו מוכרחים למצוה זאת, ובקבלת מצוה זאת קבלו כל התורה. שזאת המצוה היא כמו תוספת למצוה, ואם קבלו המצוה הזאת - שהיא כמו תוספת - כל שכן קבלת מצוה, שהם אינם כמו תוספת. לפיכך בימי אחשורוש קבלו כל התורה, ולא היה שם אונס והכרח, ופירוש זה נכון. נמצא כי החבור הזה לישראל הכרחי, ואיך יהיה בטול לדבר זה כלל:

הסבה השניה אשר בחר השם יתברך בישראל, אשר לא היה תמורה ושנוי לאותה סבה, כי כאשר בארנו למעלה מהשתלשלות הרבוי מן השם יתברך, שצריך שיהיה כאן עלול שהוא ראשון, וכאשר יש כאן עלול ראשון אז יש כאן תוספת עליו, וכמו שבארנו זה למעלה באריכות. והראשון הזה הם ישראל, כמו שבארנו למעלה, דכתב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתו". ומפני זה בחר השם יתברך באומה הזאת, ולדבר זה אין לו בטול כלל. ועוד, כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול, ואף כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך, הנה הפרש יש כמו שאמרנו, כי ישראל הם עלולים מן אמיתתו יתברך, כי הם עם אחד גם כן, כי ראוי שיהיה העלול עלול מיוחד, כמו שהוא יתברך עלה מיוחד, כמו שנתבאר למעלה. והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב

מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל:

ודבר זה בארו חכמים באמונתם במסכת ברכות בפרק אין עומדין (לב ע"ב), "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני" (ישעיה מט, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, עזבתני שכחתיני. "התשכח אשה עולה וכו'" (שם שם יד). בארו בעומק חכמתם כי אין שכחה לדבר זה,, אחר שמתחייב מצד העלה יתברך מציאות של ישראל, והבחירה בהם מצד העלה, לכך אין חטא שהוא בעלול מבטל הבחירה שהוא מצד העלה, כמו שבארנו למעלה. ובארנו מאמר זה בחבור באר הגולה באריכות מאוד, ועיין שם ותמצא מבואר הסוד הזה:

ובמדרש ויקרא רבה, אתה מוצא בשעה שבקשו לפרוק עול בימי יחזקאל, באו אנשים מזקיני יהודה לדרוש את ה' (יחזקאל כ, א), אמרו לו, בן אדם, כהן שקנה עבד מהו שיאכל בתרומה, אמר להם אוכל. חזר הכהן ומכרו לישראל לא יצא העבד מרשותו, אף אנו יצאנו מרשותו של הקדוש ברוך הוא. אמר להם (שם שם לב-לג) "העולה על רוחכם היה לא תהיה חי אני אם לא ביד חזקה ובחימה שפוכה אמלוך עליכם". כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול. כי דבר שהוא מצד העלול אפשר שישתנה, כי העלול הוא בעל שנוי, לכך הוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב מצד עלתו. ולפיכך אמר מאחר שהדבר הזה הוא מצד העלה, הוא מחוייב, ולפיכך "בחימה שפוכה אמלוך עליכם". הנה התבאר לך סבה השניה אשר בחר בישראל, והסבה קיימת ולא סרה, ומאחר שהסבה קיימת - גם כן המסובב שבחר בישראל גם כן קיים:

הסבה הג', מצד שלימות הבריאה אשר בישראל, אשר מצד הזה ראוי שיהיה ישראל לחלק השם יתברך, כי השלם ראוי אל השלם כמו שיתבאר, כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות. ודבר זה גורם שהשם יתברך בחר בהם, כי ראוי שיהיה השלם אל השלם, לא יוסר ממנו. ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור:

ובמדרש שיר השירים רבה (א, פסוק ו, אות ג), אמר רבי יצחק, מעשה בקרתנית אחת, שהיתה לה שפחה כושית שירדה היא וחברתה למלאות מן העין. אמרה לחברתה, חברתי, למחר אדוני מגרש את אשתו, ונוטלני לאשה. אמרה לה למה, בשביל שראה שידיה מפוחמות. אמרה לה אי שוטה, ישמע אצנך מה שפך מדבר, מה אשתו שהיא חביבה עליו ביותר, את אומרת בשביל שראה שידיה מפוחמות הוא מגרש אותה, את שכולך מפוחמת ושחורה ממעי אמך, על אחת כמה וכמה. כך לפי שהאומות מונין את ישראל, לפי שאומה זו המירו כבודם בתבנית שור (תהלים קו, כ), ומה אנו לשעה כך נתחייב[נ]ו, אתם על אחת כמה וכמה, הדא הוא דכתיב (שיר השירים א, ו) "אל תראוני שאני שחרחרת", עד כאן:

הנה התבאר לך כי השפחה הזאת הכושית, שהשחרורית לה בעצמה, שנולדה כך ממעי אמה, והשחרות לה טבעי, אומרת שאדוניה יגרש אשתו מפני שידיה מפוחמות. ואין ספק שאין זה בטבע, שאם היה בטבע - היה כל גופה כך, והוא דבר מקרי בלבד. ולכך אמר וישא את השפחה הכושית, שהשחרורית אל

הכושית כאילו היה דבר עצמי. והבן מה שאמר כי הקרתנית ידיה מפוחמות, ורוצה לומר כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם - מצד היצר הרע, לכך הם מפוחמות, אבל עצמם הם טהורים, רק שהיצר הרע מתגרה בהם. ויפה הוא שאמר שהיא שוטה, שאין שוטה כמו זאת, שירחיק דבר שהוא במקרה, שהמקרה יש שינוי לו, ואילו דביקות ישראל בו יתברך - ענין זה דבר עצם כמו שהתבאר, ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם. וכן מה שהרחיק האומות הוא דבר עצמי, וזה מפני שבעצם אינם ראויים לזה הדביקות, ואם כן איך ירחיק מה שבעצם טוב ובמקרה הוא רע, ויבחר מה שבעצם רע, ואם ימצא טוב בהם - הוא במקרה, וראוי לקרות אותה 'אי שוטה'. ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות. הרי לך דברים ברורים מאוד, כי הסבות אשר בחר בישראל, לא נשתנה ולא הומר אחד מהם:

ועל אלו ג' דברים שבחר בשבילם בישראל, אמר התנא האלקי (אבות פ"ג מ"ד) חביב האדם שנברא בצלם אלקים, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם אלקים, שנאמר (ר' בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים ברא את האדם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם". חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אל תעזבו", עד כאן. ביאר התנא הזה אלו ג' סבות שבשביל זה בחר השם יתברך בישראל; ולכך אמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים, ובשביל כך ראוי שתהיה חבה אליו מצד שלימות בריאתו בעצמו. ואף על גב שאמר 'חביב האדם', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו חז"ל (יבמות סא.) 'אתם קרויים "אדם"', ולא האומות קרויים "אדם". כאילו אמרו כי שלימות הבריאה - שהיא לאדם בפרט - הוא אל ישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה שישראל בפרט נקראים 'אדם'. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', וזה כי הפרש גדול יש בין מעלה זאת ובין שאר מעלות שזכר אחר כך, שאינם רק לישראל, ואין חלק ונחלה כלל לשאר אומות. ולא כן שם "אדם", אף על גב שמדריגה זאת אינה שייכת רק לישראל ולא לאומות, מכל מקום יש לאומות שם "אדם" במה, כי נקראו "אדם" בשביל הצלם האלקי, כדכתיב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו וגו'". רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה. מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שהוא בטל ואינו נחשב לכלום. ולכך אמר 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה - שנברא בו האדם - במה. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ואם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם גם כן, ודבר זה מבואר:

ואמר עוד חבה יתירה נודעת. ומאוד יש להפליא על זה, איך דבר התנא האלקי דבריו בחכמה והשכל, שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', ומה הוסיף התנא בזה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו'. אבל ביאור ענין זה, שבא לומר כי דבר זה מה שנברא האדם בצלם אלקים גרם לו החבור והדביקות אל השם יתברך, עד שיצא אל הפעל מה שהוא חביב אל השם יתברך, עד שהיה מקבל האדם האהבה והחבור מן השם יתברך. ולפיכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו כו', ורוצה לומר שנודע לו החבה הזאת, ויצאה אל הפעל הגמור. ומפני כך מביא הכתיב (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים עשה את האדם", ואינו מביא מקרא (בראשית א, כז)

"ויברא אלקים את האדם בצלמו", כי אין ראייה כי נודע לו החבה. אבל "שופך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית ט, ו), ובזה נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה. וכן מביא מקרא (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלקיכם", ולא הביא "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), כי לא מצאנו שנודע לישראל החבה הזאת. אבל מה שציוה הקב"ה על "לא תתגדדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם" (דברים יד, א) בשביל שישראל הם אל השם יתברך, בזה נודע לישראל החבה שהם בנים למקום:

ועוד יש לך לדעת כי מה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', כי הפרש יש בין חבה שהיא נודעת לשאינה נודעת, ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת', כלומר בשביל שהחבה היא יתירה כל כך עד שהיא נודעת, ואינה אהבה מוסתרת. ודבר זה ברור:

והוסיף לומר 'חבה יתירה נודעת להם', כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא חמדה, הוא גורם שהשם יתברך הוא אוהב שלהם, ומפני זה החבה בפועל ובשלימות:

ואחר כך אמר 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום'. כבר אמרנו לך כי ישראל נקראים "בנים" בשביל שהם עלולים מאמתתו יתברך, ודבר זה גורם החבור והדביקות לגמרי, ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו'". כי מה שהם עלולים ממנו הוא הסבה שבחר השם יתברך בישראל, ודבר זה נודע להם שבשביל זה הוציא אותם ממצרים:

והנה לך שלשה דברים אשר אמרנו אשר הם הסבה מה שבחר השם יתברך בישראל, וקרבת אליו. וזכרם התנא האלקי בדעת ובחכמה; הראשון, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו. והשני, מצד התורה שהיא סדר העולם, שאי אפשר לעולם זולתה, כמו שהתבאר בחבור התפארת. ואין לתורה מקבל זולת ישראל, כמו שהתבאר למעלה. והשלישי, מצד אשר הם מצורפים אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עלה להם, והם עלולים מאמתתו יתברך. הרי לך ג' דברים אלו שהם הסבות אשר בחר השם יתברך בישראל, ולקחם אליו. ואלו הסבות אין בטול להם בשום צד. וכאשר האדם משכיל ומבין, ימצא כי כל אלו השלשה הם ענין אחד, ואי אפשר לפרש יותר מזה:

פרק יב

הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם". וגם השכל מחייב דביקות זו מצד הנבראים, כי מאחר שנמצא העולם הזה מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו. ואי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזו לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו (ישעיה נז, טו) "מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח". וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות, ודבר זה בארנו במקום אחר. ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם "כי קטן יעקב" ודל, ועוד אמרו (חולין פט.) על הפסוק

הזה (דברים ז, ז) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט", כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם, ואין להאריך בזה כאן:

ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין סד.) "הנצמדים לבעל פעור" (במדבר כה, ה) כצמיד פתיל, "ואתם הדבקים בה" (דברים ד, ד) כשתי תמרות דבוקות זו בזו. במתניתא תנא, "הנצמדים לבעל פעור" כצמידים על יד אשה, "ואתם הדבקים" דבוקים ממש, עד כאן. וכבר בארנו בפרקים הקודמים ענין דביקות שהיה לישראל לעבודה זרה יותר משאר אומות, וזה מצד היצר הרע שבאדם. כי היצר הרע משתוקק אל הדבר הרע, והיצר הרע מסית אותו לזה ומשתוקק לעבודה זרה. וכל אשר לא עבד עבודה זרה היה חסר, שכך היה יצרו לעבודה זרה. וכאשר היה שומע ליצרו ועבד עבודה זרה, לא היה חסר. וכל זה מצד יצרו, אף כי לפי האמת אין לך חסרון כמו זה הזונה אחר העבודה זרה, מכל מקום מצד יצרו היה העבודה זרה השלמתו, והדבר שהוא השלמה לדבר, קודם זה הוא חסר. ולכך נחשב להם הדביקות בעבודה זרה כמו צמיד, שכל זמן שאין הצמיד על הכלי - הוא חסר, וכאשר יש לו צמיד - הוא כלי שלם, ונחשב הצמיד והכלי דבר אחד. וכך היה דביקות שלהם בעבודה זרה, מפני שהיה יצרם לעבודה זרה, וכאילו היה העבודה זרה השלמתם, כמו כל דבר שיצרו של אדם תאב לו, הוא נחשב חסר מחמת יצרו, וכאשר הולך אחר יצרו נחשב זה השלמתו. ומה שכתוב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה", הדביקות הזו היא כשתי תמרות, כי הדביקות הזו היא מצד השלימות שיש באדם, והשלם יש לו חבור אל השלם, כי הם דברים דומים ושונים, והדומה יש לו חבור אל הדומה. ולפיכך אמר שהוא כמו שתי תמרות, שכל אחת ואחת שלימה בפני עצמה, רק מפני שהם דומים מתחברים יחד. וכך ישראל, מצד השלימות שיש בהם יש להם חבור אל השם יתברך, שהוא השלם האמיתי, ובענין זה אין נעשים אחד לגמרי כמו שהיה להם הדביקות לעבודה זרה, שהחבור לעבודה זרה היה כמו צמיד פתיל, שנעשה דבר אחד לגמרי:

אבל במתניתא תנא (סנהדרין סד.) "הנצמדים לבעל פעור" כצמידים על ידי אשה. ביאור זה, כי אין לישראל דביקות עם העבודה זרה כל כך, כי עבודה זרה נקראת "אלקים אחרים" (שמות כ, ג), שהם אחרים לעובדיהם (רש"י שם), ובשביל כי העבודה זרה באמת נבדל מהם, אי אפשר להיות כאן דביקות גמור, שהוא זר לעובד, שכך נקרא עבודה זרה. ומפני זה מדמה דביקות הזו לצמידים שהם על יד אשה, כי אין זה דבוק גמור, רק כל אחד ואחד עומד בפני עצמו. אבל הדביקות עם השם יתברך הוא דביקות גמור, עד שהוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך, ואי אפשר שיהיה פירוד וסלוק לדביקות כזאת, וכמו שיתבאר (בד"ה הסמוך), ודברים אלו ברורים מאוד:

ובמדרש (תנחומא, קדושים סימן ה), "כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אל בית ישראל" (ירמיה יג, יא), אמר הקב"ה, איני כבשר ודם; בשר ודם - אין רשות להדיוט להקראות בשמו של מלך, אבל ישראל נקראו בשמו של הקב"ה. כל שם חביב להקב"ה - בו בשם קרא את ישראל. נקרא "אלקים", וקרא לישראל "אלקים", "אני אמרתי אלקים אתם" (תהלים פב, ו). נקרא "חכם", שנאמר (איוב ט, ד) "חכם לבב ואמיץ כח", וקרא לישראל "חכם", שנאמר (דברים ד, ו) "רק עם חכם ונבון". נקרא "דוד", שנאמר (שיה"ש ה, י) "דודי צח ואדום", וקרא ישראל "דודים", שנאמר (שם שם א) "אכלו רעים שתנו ושכרו דודים". נקרא "בחור", שנאמר (שם שם טו) "בחור כארזים", וקרא לישראל "בחורים", שנאמר (דברים ז, ו) "ובך בחר ה' אלקיך". נקרא "חסיד", שנאמר (ירמיה ג, יב) "כי חסיד אני נאם ה'", וקרא לישראל "חסידים", שנאמר (תהלים נ, ה) "אספו לי חסידים". נקרא "קדוש" (ישעיה ו, ג), ונקראו ישראל "קדושים", [קדושים] תהיו כי

קדוש אני" (ויקרא יט, ב). ואף לעתיד לבוא כל אחד ואחד יאמר לו קדוש, שנאמר (ישעיה ד, ג) "והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו":

בארו ענין הדביקות הזה, שישראל הם דביקים בו לגמרי, עד שמצד דביקות זה מקבלים מן השם יתברך כל מעלה קדושה. כי אין ספק כי שני דברים אשר יש להם דביקות ביחד, מקבל זה מזה מצד הדביקות, מאחר שהם דביקים יחד. ומפני כי תמצא דברים אשר הם מתחברים יש להם חבור של מה, לא חבור ודביקות גמורה, ולכך אמר כי בענין הזה אינו כך, רק כי יש לישראל דביקות מכל צד. לכך זכר כאן ששה שמות, כנגד ששה צדדין, עד שיש כאן דביקות מכל צד, וזהו הדביקות הגמור:

ומה שאמר 'מלך בשר ודם אם יקרא אדם אחד בשמו של מלך חייב מיתה', כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו, אשר הראוי שיהיה מיוחד ונבדל מן העם. ולכך הוא מחויב מיתה, כי המלך הוא בשר ודם כמו אדם אחר, ואם עושה שיתוף עמו, כאילו אין כאן הבדל, לכך חייב מיתה, שהוא מבטל מלכותו. אבל השם יתברך אין לו שתוף ודמיון אל ברואיו, ולפיכך אין מבטל מלכותו כלל, אף כאשר יש כאן שיתוף. ואין להאריך יותר בזה, כי כבר נתבאר לך במה שיש בו די מענין הדביקות הזה, שאי אפשר שיהיה בטל החבור הזה:

פרק יג

המעלה שהיא עוד יותר מעלה מן הקודם, כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של "ישראל" שחתם השם בשמם, כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד. וכבר הארכנו בזה בחבור באר הגולה שזהו ענין קדימת "נעשה" ל"נשמע" שאמרו ישראל (שמות כד, ז), כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים "נשמע" ל"נעשה" כאילו היה תלויים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל. ואיך יהיה הסרה לקשר הזה, ודבר זה מבואר:

ובגמרא בפרק רבי עקיבא (שבת פט ע"ב), אמר רבי שמואל בר נחמני, מאי דכתיב (ישעיה סג, טז) "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' גואלנו מעולם שמך", לעתיד לבא אומר הקב"ה לאברהם בניך חטאו. אמר לפניו, רבוננו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר, אימר ליה ליעקב, דהוי ליה צער גידול בנים, ואפשר דבעי עלייהו רחמים. אמר ליה, בניך חטאו. אמר לפניו, רבוננו של עולם, ימחו על קדושת שמך. אמר, לא בסבי טעמא ולא בדדדקי עצה. אמר ליצחק, בניך חטאו. אמר, בני הם ולא בניך, בשעה שהקדימו "נעשה" ל"נשמע" קראת להם "בני בכורי" (שמות ד, כב), עכשיו בני ולא בניך. ועוד, כמה חטאו, כמה שנותיו של אדם, ע' שנה, שנאמר (תהלים צ, י) "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". דל עשרין דלא ענשת, פשו להו חמשים. דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה. דל תרתי סרי ופלגא דצלויי ומיכלי ודבית הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא. אם אתה סובל את כולם - מוטב, ואם לאו, פלגא עלי ופלגא עליך. ואם תמצא לומר כולם עלי, הרי קרבית נפשי קמך. נשאו עיניהם ואמרו, "כי אתה אבינו". אמר להם יצחק, עד שאתם מקלסים לי, קלסו להקב"ה, ומחוי להו יצחק [הקב"ה] בעיניהו, מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים "כי אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך", עד כאן:

ויש לתמוה על המאמר הזה, כי למה לא היה אברהם ויעקב מלמדים זכות על ישראל, והיה מלמד זכות יצחק. ועוד, מה שייך לומר 'לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה', וכי לעתיד יהיה אברהם נקרא 'סבי' ויעקב 'דרדקי' בשביל שהיה לאברהם איזה שנים יותר, דבר זה לא יתכן. ויש מפרשים לתרץ קושיא ראשונה, דלכך היה יצחק מלמד זכות על ישראל, כי כאשר היו מלמדים אברהם ויעקב קטרוג, כאשר ראוי לזה מפני חטא ישראל, אז ראוי שיצחק מלמד זכות. כי אין ראוי שיהיה הבית דין כולו מלמדין כולם חובה, רק צריך שיהיו מלמדין זכות גם כן. ואם כולם מחייבים, היו פטורים מן הדין, שכן אמרו ז"ל (סנהדרין יז.) בית דין שראו כולם לחובה פוטרין אותו מיד, כיון דגמירי דבעי הלנת דין, וכיון שראו כולם לחובה תו לא חזי ליה זכותיה. ורוצה לומר, דהלנת הדין בעי משום "צדק ילין בה" (ישעיה א, כא), כדי לעיין אם ימצא לו זכות (סנהדרין לה.), וכיון שראו כולם לחובה, אין כאן זכות כלל. ודבר זה אין ראוי לבית דין, שכל בית דין צריך שילמדו זכות, ולא יהיה בית דין שמלמדין הכל חובה. ולכך היה יצחק מלמד זכות מטעם זה, אחר שהיה אברהם ויעקב מלמד חובה. וגם שלא יהיו ישראל חס ושלום נאבדים הוצרך ללמד סנגוריא עליהם. ולכך אומרים ששאל תחלה לאברהם, ואחר כך ליעקב, ואחר כך ליצחק, ולא כסדר. שאם כך, היה יעקב מלמד זכות, כי לעולם האחרון מלמד זכות, הן מצד שצריך לבית דין ללמוד זכות, שיהיו בית דין צדק, הן מצד שלא יהיו נאבדים ישראל לגמרי. ולא היה מועיל אם יעקב מלמד זכות ויצחק מלמד חובה, כי היה מדת הדין, שהוא מדת יצחק, מקטרג על ישראל. ולכך כאשר יצחק מלמד זכות, שמדתו של יצחק מדת הדין, שוב לא יהיה כאן מדת הדין מקטרג, וכאשר הם זוכים במדת הדין - זוכים לגמרי. כך [יש] מפרשים. ולא יתורצו שאר קושיות. גם יש להשיב על כל זה, ואין להאריך:

אבל דעת חכמים בזה לגלות הדברים אשר אמרנו, כי מצד יצחק ומדתו אי אפשר שיהיה הסרה והפרדה לישראל מן השם יתברך, רק יש להם דביקות וחבור לגמרי אל השם יתברך, ולא שייך בחטא שיהיה מבדיל ומרחיק את ישראל מן השם יתברך. וגם כן כי מצד מדת יצחק, אשר הוא מדת הדין, כאשר ירד לעומק הדין יש ללמוד זכות. לכך על ידי יצחק, שהוא התחלתם, ומצד מדת המשפט אשר הוא עומק הדין, יש כאן זכות. ואם שאין כאן זכות פשוט לגמרי, מכל מקום יש זכות כאשר יורד לעומק הדין. וזה שאמר כי כאשר אמר לאברהם 'בניך חטאו', אמר 'ימחו על שמך הקדוש'. כי אברהם, אף שהוא התחלת ישראל, מתחייב כך, אחר שחטאו ישראל:

ואמר אימא ליעקב, דהוי ליה צער גידול בנים. פירוש, כי יש ליעקב יותר צירוף לישראל ממה שיש לאברהם, וזה שאמר 'דהוי ליה צער גידול בנים'. רוצה לומר, שהוא היה מגדל שבטי ישראל, שהם התחלת ישראל, ובשביל כך יש ליעקב יותר שייכות אל ישראל. ולכך נקראו "בית יעקב" (שמות יט, ג) ו"בית ישראל" (שמות טז, לא), מה שלא נקרא "בית אברהם". ומפני שיעקב יותר שייך אל ישראל מן שאר אבות, יש לו צירוף לישראל יותר. ולכך אמר 'אימא ליעקב', אם ימצא זכות מצד מדת יעקב, שהיא התחלתו, אחר שיש ליעקב יותר שייכות לישראל. וגם מצד יעקב היה מתחייב 'ימחו על קדושת שמו', כי אחר שחטאו אל השם יתברך, נפרדו מן השם יתברך:

ואמר 'לית בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה'. וביאור זה, כי מצד אברהם ויעקב אין כדי לזכות אותם, שכבר אמרנו כי לא יזכו ישראל רק על ידי דקדוק עומק הדין, ודבר זה אינו מצד מדת אברהם ומצד מדת יעקב. ולכך אמר 'לא בסבי טעמא, ולא בדרדקי עצה', כי הדין והמשפט יש בו טעם ועצה, ודבר זה לא נמצא באברהם ויעקב. כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות, אין מדתם מדת הדין, רק כח מדת הדין הוא באמצע. כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה - שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף - שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלויים אינם

כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים (במדבר ד, ג), כידוע שמדת הלויים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה (ברכות טז ע"ב), אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת:

וזה שאמר 'לא בסבי טעמא ולא בדרדקי עצה', כי אין באלו מדת הדין והמשפט, שעל ידו אפשר למצא זכות, כי הזכות הוא כאשר יורד לעומק הדין. ולכך אמר ליצחק 'בניך חטאו', ואז מתחייב מצד מדת יצחק - כאשר יעמיק בדין - זכות ישראל. וזה שאמר 'בני ולא בניך', כלומר הרי ישראל הם עלולים בעצם ובראשונה מן השם יתברך, שלכך נקראו "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), ודבר זה בארנו למעלה. ומאחר שנקראו בניו, ראוי שיהיו מסולקים מן החטא, שכל המחובר והדבק אל הטהור - טהור מן החטא. ולכך מצד החבור שיש לישראל, שהם בניו של השם יתברך, ראוי שיהיו מסולקים מן החטא. ועוד, מצד עומק הדין יש להם זכות. ועל זה אמר 'כמה ימי שני חיי אדם כו'. ואמר, אם מצד שהשם יתברך, שהוא עלה להם, ראוי שיהיו מסולקים מן החטא - הוא מוטב. ואם לאו, שאין ראוי מצד שהוא יתברך עלה להם סלוק החטא מכל וכל - מכל מקום 'פלגא עליך'. כי מאחר שהם בניו אל השם יתברך ואל יצחק, ראוי שישאו עונם. 'ואם תאמר כולם עלי, הא קריבת נפשי קמך'. כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך (בראשית כב, ט), דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי, ומפני כך הוא נושא את עונם לגמרי:

ומפני כי יש לחשוב כי על ידי מדת יצחק זכו אל זה, וזה שאמר 'נשאו עיניהם' כלפי יצחק, כי הוא הגואל אותם, וזה אינו, כי הוא יתברך הגואל, רק שעל ידי מדת יצחק הם אל השם יתברך, אבל עצם הכפרה הוא מצד השם יתברך, כי עצם הכפרה הוא אל השם יתברך. ואמר 'כי מחוי יצחק להקב"ה אל ישראל בעינייהו'. ודבר זה תבין ממה שאמרנו, כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך, לכך יצחק הוא מחוי השם יתברך אל ישראל בעינייהו, כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי. ודבר זה ידוע לנבונים, רמזו אותו חכמים במקומות הרבה. והבן מלת 'בעינייהו' דקאמר, שהיו רואים אותו מצד מדת הדין, הוא מדת יצחק כאשר ידוע. ואז נשאו עיניהם למרום [1] אמרו "גואלנו ה' מעולם שמך" (ישעיה סג, טז), כי הוא יתברך בעצמו הגואל אותם, ולא על ידי זולתו:

וכל ענין זה רמז הכתוב, דכתיב (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור". למה נאמר אצל [אברהם ו] יעקב זכירה, ואצל יצחק לא נאמר זכירה, כי אפרו של יצחק נראה כאילו צבור ומונח על גבי המזבח (רש"י שם עפ"י הספרא שם), עד כאן. ובאור זה, כי הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו, אבל מצד כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, וביטל עצמו אל השם יתברך, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך, ולא יתכן בזה זכירה, כי הוא נראה תמיד לפני השם יתברך. וזהו שאמר שראה אפרו, רוצה לומר מה שמסר נפשו אליו, לכך הוא לפניו תמיד. ואלו הדברים הם עוד סודי חכמה עמוקה מאד, ואי אפשר לפרש יותר:

הרי התבאר לך כי אין פירוד לישראל מן השם יתברך כלל, כאשר תבין דבר זה גם כן. אבל מצד עצמם של ישראל אין כח להם כלל, ואין עזר להם מצד עצמם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות (ד ע"ב), אמר רבי יוחנן, מפני מה לא נאמר נו"ן ב"אשרי", מפני שיש בו מפלתן של שונאיהם של ישראל, שנאמר (עמוס ה, ב) "נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל". במערבא אמרי הכי, "נפלה ולא תוסיף" לנפול, "קום בתולת

ישראל". אמר רב נחמן בר יצחק, אפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקודש, דכתיב (תהלים קמה, יד) "סומך ה' לכל הנופלים":

וגם במאמר הזה באו לומר כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ] השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם "ישראל", כי השם (ש) הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם "אל". ודבר זה בארו גם כן במאמר הזה, שהוא יתברך קיום ישראל:

ואין הפירוש בשביל שכתוב "נפלה" בנו"ן לא כתיב נו"ן ב"אשרי", שזה אין טעם בשביל שכתוב "נפלה" בנו"ן לא יכתוב נו"ן ב"אשרי". אבל בשביל שמזמור אשרי הוא גדול מאוד, דקאמר שם (ברכות ד ע"ב) אמר רבי אלעזר בר אבינא, כל האומר "תהלה לדוד" (תהלים קמה, א) ג' פעמים בכל יום, מובטח לו שהוא בן העולם הבא. מאי טעמא, אילימא משום דכתיב ביה (שם שם טז) "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", לימא הלל הגדול, דכתיב ביה (תהלים קלו, כה) "נותן לחם לכל בשר". אי משום דכתיב ביה אלפא ביתא, לימא "אשרי תמימי דרך" (תהלים קיט, א), דאיתא בתמניא אפי, אלא משום דאית ביה תרתי, עד כאן. ביאור זה, כי הפרנסה נקראת "חיים", שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום "חיים", כדכתיב (ויקרא כה, לו) "וחי אחיך עמך", והפרנסה היא באה ממקור החיים. ובחבור גבורות השם (פס"ה) פרשנו כי הפרנסה היא עוד יותר גדול על החיים של בעלי חיים, ושם בארנו זה אצל הלל הגדול. ולפיכך, כל אשר משבח הקב"ה בשבח הזה, שהוא "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", הוא דבק בחיים הבאים מן השם יתברך, ובזה הוא דבק בעולם הבא, אשר שם החיים באמת. כי העולם הזה יש לו חבור ודביקות בעולם הבא מצד החיים. כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמיים, רק חיים נבדלים בלתי גשמיים, כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי:

ומקשה, אם כן לימא הלל הגדול, דכתיב (תהלים קלו, כה) "נותן לחם לכל בשר וגו'", אלא משום דאיתא באלפ"א בית"א. פירוש, שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א, שהם כ"ב אותיות. והאותיות הם התחלת התיבות, ולפיכך הם התחלת העולם, ובהם נברא העולם. לכך אלו כ"ב אותיות יש להם הפשיטות הגמורה, כי התיבה אשר הוא מן חבור אותיות אין בהם הפשיטות, רק האותיות יש בהם הפשיטות. ובאלו כ"ב אותיות ברא השם יתברך את עולמו, כי ראוי להם שיהיו הם התחלה, בשביל שיש בהם הפשיטות:

וכאשר נותן אל השם יתברך שבה, שהוא יתברך נותן פרנסה - שהוא החיים - אל הכל, דבק בחיים אשר הוא מן השם יתברך, כמו שאמרנו. וכאשר השבח הוא באלפ"א בית"א, מגיע החיים עד החיים הפשוט הבלתי גשמי. כי אלו כ"ב אותיות יש בהם הפשיטות הגמורה, ובשביל כך מגיע עד החיות הפשוט הבלתי גשמי, ובזה זוכה אל עולם הבא, שחיי עולם הבא הוא חיות נבדל פשוט בלתי גשמי. ומעתה, מה שנזכר כאן "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" אינו רוצה לומר חיים גשמיים, כי מה שהשבח הזה הולך כסדר אלפ"א בית"א, המורה על הפשיטות, לא יתכן שיהיה פירוש חיים גשמיים, שהם חיי עולם הזה בלבד, רק החיים הפשוטים, כי יש דביקות לחיי עולם הזה ולחיי עולם הבא. וכאשר הוא משבח אל השם יתברך בשבח זה, שהוא משפיע החיים לעולם חיים פשוטים, לא במה שהם חיים גשמיים, הרי הוא דבק בחיים,

לא בחיים הגשמיים אשר הם בעולם הזה, ולכך ראוי שיהיה בן עולם הבא, מצד הדביקות שיש לחיים שלו בחיי עולם הבא. והבן כי כאן נאמר "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", ובמקום אחר כתיב (תהלים קלה, כו) "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו". כי הלחם והבשר גשמיים, ואין הרצון גשמי, והבן זה, כי הוא עמוק מאוד מאוד:

וקאמר שצריך לומר ג' פעמים כדי שיזכה לעולם הבא. שצריך התעלות ג' עולמות. וכבר הם רמוזים ב"קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ישעיהו ו, ג), ותרגום יהונתן (שם) 'קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא'. וכבר אמרנו זה למעלה אלו ג' מעלות עד עולם הבא. ולכך אמר האומר ג' פעמים "תהלה לדוד" בכל יום, הוא בן עולם הבא:

וקאמר שלכך לא נאמרה נו"ן ב"אשרי", שיש בה מפתח של ישראל. וביאור ענין זה, כי כל האותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות הנו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל:

ועוד מצד אחר אין אל הנו"ן החבור והצירוף. כי כל האותיות הם מתחברות, כמו ה' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והע"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר (במדבר כג, ט) "הן עם לבדד ישכון", שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק "לבדד ישכון". כמו מלת "הן" שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם. מכל מקום חלוק יש בין הה"א והנו"ן, כי הנו"ן בכל בחינה שאתה בוחן תמצא כי הנו"ן באמצע; אם תחשוב האותיות בכלל, שהם כ"ז, תמצא אות הנו"ן באמצע, ואין לאמצע שום חבור, שאינו נחשב מן אותיות השמאל, ואינו נחשב מן אותיות הימין, רק עומד באמצע, ואין לה"א סגולה זאת. וגם מצד שהנו"ן במספר עשרות - אין לנו"ן שום חבור, רק עומד בעצמו. לכך הנו"ן היא יחידה לגמרי, שאין לה שום חבור אל דבר מה:

לכך הנו"ן גם כן מורה על ישראל, שהם עם אחד, ואין להם חבור אל מה. ולכך כתיב (עמוס ה, ב) "נפלה בתולת ישראל", שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור. ולפיכך יש בעונותינו נפילה לאומה זאת ביותר, כמו שהכתוב אומר (ר' קהלת ד, ט-י) "טובים השנים מן האחד כי אם יפול האחד השני מקיימו ואילו אחד שיפול מי מקיימו". ולכך כתיב "נפלה בתולת". ומטעם הזה אין נקרא 'אות נופל' בדקדוק הלשון רק הנו"ן הוא אות נופל, כי הנו"ן בפרט אין לה חבור ושיתוף לאחר. ומפני (כי) [זה] המזמור הזה אין בו האות שהוא באמצע, והוא עומד בעצמו, שאין לו חבור עם האותיות הפשוטים אשר הם התחלה לעולם הזה:

ומה שאמר 'שיש בו מפתח של שונאיהם של ישראל', כי כאשר השם יתברך ברא את העולם באלו אותיות הקדושות, ויש באלו אותיות אות אמצעי שהוא עומד בעצמו, וכל אשר הוא עומד בעצמו הוא מוכן אל הנפילה, לכך היה בעולם הזה - אשר נברא באלו כ"ב אותיות - גם כן דבר אחד עומד באמצע מוכן אל הנפילה, כמו שהוא ראוי אל האמצע. והם האומה הקדושה כנסת ישראל, אשר עליהם נאמר (במדבר כג, ט) "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ובארו במדרש (ילקו"ש ח"א תשסח) כי ישראל ישכון לבדד כמו אות הה"א ואות הנו"ן, אשר הם לבדד, ואין חבור להם, כמו שהתבאר למעלה ענין אלו ב' אותיות. ולפיכך ישראל, אשר יש להם האמצעי, כי כבר התבאר לך פעמים הרבה כי יש אל ישראל מדריגה

האמצעי, אשר האמצעי הוא הנבחר, והם מוכנים בעונותנו בשביל זה אל הנפילה. כי לא שייך נפילה בדבר שיש לו חבור, כמו שאמר הכתוב (ר' קהלת ד, ט-י) "טובים השנים מן האחד כי אם יפולו האחד יקים את חברו ואילו האחד שיפול ואין שני להקימו". ולכך הנפילה בדבר שהוא עומד בעצמו, ואין לו חבור אל הכל, ולכך יש לו נפילה. ומפני זה משמש אות הנו"ן אל נפילה, והוא בראש התיבה, כמו "אטע" "יטע", ונקרא האות הזה אות נופל אצל המדקדקים. ולפיכך מזמור זה שמסודר באלפ"א בית"א, אין בו אות הנו"ן, מפני שיש בו הנפילה. ואילו שאר אותיות באות על המציאות ועל הקיום, ולא כן הנו"ן מן המזמור הזה. וכאשר תבין דברים אלו אז תדע כי ישראל מוכנים לנפילה מצד עצמם, אם לא כי השם יתברך אשר הוא מעמיד אותם, וזולתו יתברך אין קיום ישראל. ודברים אלו תבין אותם על אמתתם כאשר תבין הדברים אשר בארנו בחבור באר הגולה אצל האבבתי בראי האבבתי גואי (חגיגה ה.), עיין שם:

וקאמר אף על פי כן סמכה דוד ברוח הקודש, דכתיב (תהלים קמה, יד) "סומך ה' לכל הנופלים". ורוצה לומר, כי אף שמצד עצמם כנסת ישראל מוכנים לנפילה, מכל מקום השם יתברך, אשר הוא מקיים הנמצאים כולם, מקיים אותם בפרט. ואם לא כן, היו נופלים כולם, רק השם יתברך, אשר הוא מקיים כל הנמצאים, סומך גם כן את כנסת ישראל שלא תפול נפילה לגמרי. ולכך כתיב מיד "סומך ה' לכל הנופלים". וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה:

ומעתה פירש 'נפלה ולא תוסיף לנפול, קום בתולת ישראל', היינו מדלא כתיב 'נפלה ולא תוסיף לקום', ומדכתיב 'נפלה ולא תוסיף קום', כך פרושו; "נפלה" ולא תוסיף לנפול, "קום בתולת ישראל". וזהו רמז הכתוב, אבל פשטיה דקרא בודאי כמו שאמרנו, כי הגיע נפילה לבתולת ישראל עד שאין תקומה לה כי אם השם יתברך, שהוא מקים אותה. וגם לפירוש מערבא כן הוא, כי השם יתברך אומר לבתולת ישראל "קום", ואין לה הקמה מעצמה, רק מן השם יתברך. והכתוב רמז דבר זה, שלא כתיב 'לקום', והוא פירוש ברור. וזהו החילוק בין הגאולות; כי גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השם יתברך המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב (שמות ו, ג) "וארא אל אברהם וגו'". אבל גאולה אחרונה אין כאן שבועת האבות, לכך הסבה אל הגאולה הוא השם יתברך, ולא סבה אחרת:

ועוד יש לך להבין ולדעת מה שהנו"ן באלפ"א בית"א מורה על הנפילה, כי הוא מורה על העלול, שכל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה. אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך שהוא העלה. והנו"ן שהוא באמצע מורה על העלול, שהוא עלול ראשון אשר יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה. כי זהו ענין העלול, כי העלול הוא נפעל, ולכך יש בו נפילה. ומפני כי אלו כ"ב אותיות הם התחלה, ובפרט במזמור הזה שהוא "אשרי", שבו כתיב (תהלים קמה, טז) "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון". ודבר זה מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל. ולכך אין בו הנו"ן כמו שאמרנו, כי הנו"ן מורה על העלול. והעלול מפני שהוא עלול יש בו נפילה, ואין תקומה לעלול רק מצד עלתו. וזה שאמר 'אפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקודש', כי הוא יתברך הקמת העלול בפרט, כי העלול תלוי בעלה יתברך, ומצדו - הקמתו. והבן זה גם כן, והוא פירוש אחד עם מה שפרשנו לפני זה, ואין לפרש יותר:

והתבאר לך גם כן מזה כי השם יתברך לא יתן נפילה גמורה לישראל, והוא יתברך מקיים אותם, במה שהוא יתברך עלה להם. ואף אם יש לישראל נפילה מצד עצמם ביותר, מכל מקום השם יתברך הוא עלה להם, והוא מקים אותם. רק מפני כי ישראל בפרט נקראים עלולים אל השם יתברך, ואשר הוא עלול -

אם אינו קשור בעלתו יש לו נפילה מצד עצמו, ולכך ישראל בפרט מוכנים אל הנפילה מצד החטא, רק שאין כאן פירוד גמור מן העלה. ולכך השם יתברך, אשר שמו עליהם, מקים אותם, כמו שנתבאר:

וזה טעם ברור מאוד על אריכות הגלות, כי איך אפשר לומר שיהיה גאולה תמיד מוכן לצאת אל הפעל, כי השם יתברך סבה אל זה, ואין כאן סבה אחרת אל הגאולה רק השם יתברך, לכך הוא רחוק מן העולם הטבעי, ואינו נמצא כל כך תמיד כמו דבר שהוא קרוב אל הטבע. כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא השם יתברך בלבד. ולפיכך גם כן מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן עולם הזה ביותר. ולכך אין דבר זה נמצא תמיד, וכמו שהיתה הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל עולם הזה, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד (ירמיה כט, י). אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כל כך מיד לפי מעלתה ומדריגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה (בראשית טו, יג). אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע, לכך אין הגאולה הזאת נמצאת רק באיחור הזמן. כי כל אשר נבדל מן עולם הטבע הזה, אין מציאותו במהירות כל כך, וצריך איחור יותר. ואלו דברים ברורים:

פרק יד

הנה יש לשאול אחר הדברים שנתבארו, אם כן מאחר כי אין לדבר הזה שום השתנות כלל, כי השם יתברך לא עזב אותם, ושכינתו יתברך עם ישראל אף כשהם בגלות ופזורים בין האומות, אם כן יש לך לשאול למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך. והנה על זה יש תשובה גדולה מאוד, כי לגודל הקושיא הזאת לא יספיק לה תשובה רק בהרבה פנים, עד שיסולק השאלה מכל וכל:

והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל:

ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל (יבמות קכא ע"ב) על הפסוק (תהלים נ, ג) "וסביביו נשערה מאוד", שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות:

ואל יקשה לך הרי בפרשת בחקותי שמזכיר הכתוב הברכות שיהיה להם על המצות (ויקרא כו, ג-יג), והם אינם כל כך הרבה כמו הקללות, שהם הרבה מאוד (שם יד-מא), ואם כן אין השכר הרבה כמו העונש.

ודבר זה אין קשיא, כי הברכות הם לישראל כסדר, שהם מאל"ף עד תי"ו, כי מתחילין באל"ף "אם בחקותי" (ויקרא כו, ג), ומסיימים "ואולך אתכם קוממיות" (שם שם יג), בתי"ו. ואחר הסדר נמשך הכל, הן העולם הזה והעולם הבא, ובכלל ברכות אלו הם הכל, שהם מאל"ף עד תי"ו, ובזה יש הכל. אבל הקללות הם שלא כסדר, ואין דבר נמשך אחר הקללות כאשר הם שלא כסדר ובהפך הסדר. לכך אין הקללות שבאו על ישראל כמו הברכות. כי הברכות - שהיה בכלל הזה בכלל הכל, ומאל"ף עד תי"ו הוא הכל. ויותר מזה, כי הדבר שהוא כסדר נשאר קיים, ואף אם יש להם בטול לזמן מה, חוזר הכל אל הסדר, וזהו ענין הברכות. אבל הקללות הפוכות, שהם מתחילין בוי"ו "ואם לא תשמעו" (שם שם יד), ומסיימין בה"א "ביד משה" (שם שם יד). וזה לפי שהדבר שהוא הפוך אינו קיים, ואם הוא לזמן מה - אי אפשר שיהיה קיים, וחוזר הכל אל הסדר. לכך הקללות הם הפוכים, ואין בהם הכל, שהרי מתחילין בוי"ו ומסיימין בה"א, ואין בזה הכל:

ודבר זה אמר דוד (תהלים קיט, נט) "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך", (ויקרא רבה לה, א) רבי מנחם חתני דרבי אליעזר בר חנינא, אמר דוד, חשבתי מה שכתוב בתורה (ויקרא כו, יג) "אם בחוקתי תלכו", מה כתיב תמן (שם שם ו) "ונתתי שלום בארץ". "ואם לא תשמעו" (שם שם יד), [מה כתיב תמן] "ויספתי ליסרה אתכם" (שם שם יח). רבי חייא בשם רבי אבא אמר, חשבתי ברכות מאל"ף ועד תי"ו, וחשבתי קללות מן וי"ו ועד ה"א. ולא עוד, אלא שהן הפוכות, כיצד, אם זכיתם אני הופך להם הקללות לברכה, עד כאן:

והנה לדעת רבי מנחם, בא דוד לומר כי כאשר יחשב הברכות נאמר בהן "ונתתי שלום בארץ", ובשלום הוא הכל. וכן שאר ברכות שנתן השם יתברך לישראל, נתן להם ברכות שהם הכל. אבל אצל החטא כתיב (ויקרא כו, יח) "ויספתי ליסרה אתכם", כמו אדם שהוא מייסר את בנו להשיב אותו לדרך הטובה, כך השם יתברך מייסר את ישראל כדי לסלק מאתם החטא. ולפיכך אין המכות שמביא הקב"ה לישראל רק לסלק החטא מהם, ולא לכלותם. ולכך כתיב "ויספתי ליסרה אתכם", כמו האב שמייסר את בנו. ורבי אבא פירש עוד, כאשר תתבונן בברכות תמצא, כי עם שנראים הברכות מעטים, נתברכו ישראל בכל. ולפיכך מתחילין מאל"ף ומסיימין בת"ו, לומר כי בכלל הברכות האלו יש הכל, מאל"ף ועד תי"ו. אבל הקללות, עם רבויים, אין הקללות האלו הם בכל חס ושלום, רק שנראים רבים אצל המקבל, אבל אין הדבר הזה הרבה. ודבר זה מבואר, שהכל הוא בכלל הסדר, ואין נשאר דבר חוץ. ועוד, כי הדבר שהוא שלא כסדר, השם יתברך מהפך אותו אל הסדר. אמנם שיהיה ערך ושווי בין הטובות שראוים לישראל כאשר הם עושים רצונו של מקום, אל ההפך כאשר אין עושים רצונו, לדבר זה אין יחוס ודמיון כלל, ועל זה אמר דוד "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך":

ולכך אם תראה הצרות המשונות שהם בישראל, הלא הדבר הזה יוצא מן סדר העולם, וכל דבר שיוצא מסדר העולם אי אפשר שיהיה קיים על ענין זה. כי השם יתברך סידר שיהיה הכל מסודר, לכך אי אפשר שלא יהיה חוזר אל הסדר. והדבר שהוא כסדר - אליו יש קיום, כאשר ראוי אל דבר שהוא כסדר הראוי. וכאשר תראה הקללות והצרות, דבר זה הוא שלא כסדר הראוי לישראל, הם האומה הקדושה, ולכך לא יהיה אל דבר שהוא יוצא מן הסדר אליו קיום. ולכך הקללות הם מהופכים, שהם מתחילין בוי"ו ומסיימין בה"א. ודבר זה עוד יתבאר באריכות לקמן:

אך אם התמיה הוא על דבר זה, כי איך תהיה האומה הקדושה העליונה, שבחר השם יתברך בה (דברים ז, ו), יגיע לה השפלות כמו זה, ויגיעו מהפך אל הפך. הלא בארנו מזה קצת בחבור גבורות ה', עיין שם. ובמקום זה נוסף ביאור, להעמיד אותך על שורש הדברים. וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל

האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדרגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל (יבמות סא.) 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדרגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החומר אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד:

וכבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו "כי עם קשה עורף אתה" (דברים טו, ו). רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה. ועוד אמרו חז"ל (ביצה כה ע"ב) כי ישראל הם העזים שבאומות. וזה מפני כי כל זה יש לו כח הצורה. ועוד האריכו עליהם במסכת ביצה (שם) שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות. ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו חז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ה) שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו (יונה ג, ד-י), ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חומריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם:

והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש. וזה שאמרו (יבמות סא.) "אדם אתם" (יחזקאל לד, לא) 'אתם קרוים אדם ולא האומות קרוים אדם'. וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר. וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר. ולכך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, הם באמת מושלים על כל האומות, ואז מקוים "ונתנך ה' על כל גוים" (ר' דברים כח, א). ובשביל כך אין ראוי אל הצורה הפחיתות ויציאה מענין הראוי לה, כי זה הוא ענין עצם הצורה בעצמה, שהיא שלימה בלא חסרון. ואין ענין הזה בדבר שהוא חומרי, כי אין עצם החומר שהוא שלם. וכאשר אין הצורה כאשר ראוי להיות, הרי כאילו אין לה מציאות כלל. ולכך כאשר ישראל, שיש להם משפט ומדרגת הצורה, שראוי לה השלימות, והם במעלתם - הם על הכל. אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו חס ושלום אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים. כי הצורה - כאשר אינה בשלימות שלה - יש לה בטול, והכל מושלים עליה:

ובפרק מציאת האשה (כתובות סו ע"ב), תנו רבנן, מעשה ברבי יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החומר והיה יוצא מן ירושלים, והיו תלמידיו מהלכים אחריו. ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתם של ערביים. כיון שראתה אותו, נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו, רבי - פרנסני. אמר לה, בתי, בת מי את. אמרה לו, בת נקדימון בן גוריון אני. אמר רבי יוחנן בן זכאי, אשריכם ישראל, בזמן

שאתם עושים רצונו של מקום, אין כל אומה ולשון שולט בכם. ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום, אז נמסרים ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, רק ביד בהמתן של אומה שפלה:

ויש לתמוה, מאי לשון 'אשרי' דקאמר, 'אשריכם ישראל שמסרם ביד אומה שפלה, ולא עוד אלא ביד בהמתן של אומה שפלה', וכי בזה שייך לשון 'אשרי'. אבל הדבר הזה כמו שבארנו לך, כי בודאי בזה יש לראות ולהתבונן מעלת ישראל העליונה, שיש להם משפט הצורה השלימה, אשר מצד עצמה ראוי לה השלימות לגמרי, ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי. ומזה הצד היא יותר פחותה מכל אשר הם במדריגה החומרית, אשר יש להם מציאות מה, וזו נחשבת כאילו אין לה מציאות כלל, רק נעדרת:

וזה שאמר (שם) 'אשריכם ישראל, בזמן שאתם עושים רצונו של הקדוש ברוך הוא', שדבר זה ראוי אל הצורה להיות עליונה על כל, לכך אמר שאם עושים רצונו של מקום, אין אומה ולשון שולטת בהם, כאשר ראוי אל הצורה השלימה שהיא מושלת תמיד על החומר, ולא החומר מושל בה. 'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה'. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל. 'ולא עוד, אלא ביד בהמתם של אומה שפלה'. שאין ספק כי הבהמה של אומה שפלה עוד יותר חומרית. וכאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה יותר פחותה כמו אלו. והיתה מלקטת שעורים בין גללי בהמתן של ערביים, דהוא היציאה של בהמה. ואין ספק בדבר זה למבין, כי הנמסר ביד זה אין לו מציאות כלל, וכאילו נחשב נעדר. וכל ענין זה מפני כי הצורה מצד עצמה ראוי לה השלימות, כי זהו עצם הצורה שהיא שלימה, וכאשר אין לה השלימות שראוי לה - כאילו היא נעדרת לגמרי. והשפל, אם הוא פחות ושפל, אינו נחשב נעדר, ויש לו מציאות מה, הן רב הן מעט. אבל זה נחשב נעדר לגמרי. ובודאי יפה אמר על זה 'אשריכם ישראל וכו':

וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלויים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם. וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים וגו'", ודרשו ז"ל (ב"ר ח, יב) 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד:

ועוד במדרש (ילקו"ש ח"א תשסח) "אל מוציאם ממצרים כתועפות ראם לו" (במדבר כג, כב), כך הוא מדתו; חטאו קמעא - מורידן כעוף, שנאמר (הושע ט, יא) "אפרים כעוף יתעופף". זכו - מרומם אותם למעלה כעוף, שנאמר (ישעיה ס, ח) "מי אלה כעב תעופנה", עד כאן. ועתה ראה והבן כי המשיל ישראל לעוף, כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חומרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ובשביל זה בעצמו יש לישראל שתי בחינות; שאם הם עושים רצונו של מקום, מצד שיש לישראל מדריגה נבדלת עליונה - שאינם חומריים - ראויים לרוממות. ואם חטאו קמעא, הרי כבר אמרנו כי הצורה כאשר אין בה השלימות אשר ראוי אל הצורה כאילו היא בטילה, כי לא שייך חסרון מה בצורה. הרי על ידי זה נחשב הצורה כאילו

אין לה מציאות כלל, ואז מורידן כעוף, כי העוף שייך בו ירידה, מה שלא שייך בשאר בעלי חיים, והבן הדברים האלו מאוד:

ובפרק קמא דמגילה (טז.) גם שם אמרו לבאר השאלה הזאת. דרש רבי יהודה "כי נפל תפול לפניו" (אסתר ו, יג), שתי נפילות אלו למה, מלמד שאומה זו נמשלת לעפר, ונמשלת לכוכבי השמים; אם יורדים - יורדים עד עפר, ואם עולים - עולים עד לרקיע, עד כאן:

ואם יקשה לך, אם כן כאשר חטאו ישראל ראוי להם ההעדר, כי אל הצורה ראוי שיהיה לה השלימות כמו שאמרנו, אם כן חס ושלום באולי יגיע להם ההעדר בגלותם. דבר זה אינו, כי ההעדר שאמרנו היינו ההעדר רוממתן וגדלותן, אבל שיגיע ההעדר אל עצמן - זה אינו. לכך מדמה אותם לעוף פורח שיורד מלמעלה למטה עד הארץ, אבל שיגיע ההעדר אל עצמן - זה אינו:

ומדמה אותם אל עפר, שאמר הכתוב (במדבר כג, י) "מי מנה עפר יעקב", ודרשו על זה שאם חוטאים הם יורדים עד עפר. ויש לשאול במדרש זה, הרי פסוק זה נאמר בברכת ישראל (שם שם יא), ואיך ידרוש על זה שמורידן עד עפרא. אבל הפירוש הוא כי הכתוב בא לומר אף שהשם יתברך מורידן, הם יורדין עד עפר, ודומים לגמרי כמו העפר. כי העפר הזה עם ירידתה והיא למטה לגמרי, מכל מקום יש לעפר קיום יותר מהכל, וכמו שאמר הכתוב (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת". ודבר זה ענין מופלג מאוד, כי יש קיום לעפר מכל ד' יסודות, והעפר מבלה כל מתכת שניתן בארץ. לכך אין הפורעניות מכלה את ישראל, ואדרבה הפך הוא הדבר, כי המכות והיסורין שבאים על ישראל, לא שאינם כלים מהם, רק שהם קיומם:

ובמדרש (תנחומא נצבים א) "אתם נצבים" (דברים כט, ט), למה נסמכה פרשת "אתם נצבים" לפרשת קללות, לפי ששמעו ק' קללות חסר שתיים, חוץ מן הקללות שנאמרו בתורת כהנים (ויקרא כו, יד-מג), מיד הוריקו פניהם, אמרו, מי יוכל לעמוד באלו. מיד ויקרא אותם משה, והיה מפיסן. מה כתיב (ר' דברים כט א-ו) "ויקרא משה אל כל ישראל וגו' המסות הגדולות ותבואו אל הארץ וגו'". מפני מה האומות חייבין כלייה, לפי [שבשעה] שבאין עליהן יסורין, מבעטין בהם, ואינם מזכירין שמו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (תהלים עט, ו) "שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך וגו'". אבל ישראל, כשהיסורין באים עליהם נכנעין. שנאמר (תהלים קטז, ג-ד) "צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא וגומר". אמר הקדוש ברוך הוא, הקללות הם מעמידין אתכם, שנאמר (ר' דברים ח, טז) "למען לנסותך להטיב באחריתך", לכך כתיב "אתם נצבים", עד כאן:

בארו בזה, כי האדם יחשוב, כי היסורין שהם באים על ישראל - לכלותן. אדרבה, באים לטהר ולנקות זוהמת החטא. ודומה לזהב שיש בו סיג, אם האדם מצרפו באש נעשה זך, והוא קיומו. ולכך כאשר היסורים באים על ישראל, היסורים מזככין אותם מן החטא, ובזה הם דבוקים בו יתברך, ומזכירין שמו. אבל האומות, שאין להם זכוך כלל בעצמם, אין היסורים מזככים נפשם, ולכך אין קוראים את שמו, וחייבים כליה. ודברים אלו עוד עמוקים:

ולכך השם יתברך מביא מכות על ישראל בענין זה, שלא יהיה חס ושלום כלייה בהם. ולכך תמצא בעונשם אשר מביא "ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם" (ויקרא כו, יח). ואין הפירוש שהשם יתברך מייסר החוטא שבע פעמים על מה שעשה, חס ושלום לומר, כי הוא יתברך אינו נפרע מן האדם יותר ממה שחטא. אבל הפירוש, כי הוא יתברך אם היה מביא המכה בפעם אחד כפי מה שעשה, אין ספק שלא היה יכול לעמוד מפני המכה של הקדוש ברוך הוא, לכך מביא המכה מחולקת:

ומה שהם נחלקים לז' דוקא, דברדוע, כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו". רוצה לומר, כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן "יהיה לשבעה נחלים" (ר' ישעיה יא, טו), וכן הרבה מאד. ודבר זה התבאר בכמה מקומות. והמכות בכלל על כל החטאים נחלקים לשבעה, וכל מכה מתחלקת לשבעה. ובזה כל המכות עולים למספר מ"ט הכתובים בפרשת "אם בחוקותי". אמנם במשנה תורה (דברים כח, טו-סח) הם צ"ח, והוא כפל מ"ט. וזה לא שמקולל החוטא מן השם יתברך אשר הוא חוטא אליו, רק כי הבריות מקללין אותו, עד שהוא מקולל מעליונים ותחתונים. ולפיכך הקללות שנאמרו במשנה תורה, משה מפי עצמו אמרו, ומפני שאמרו משה מפי עצמו, לכך הוסיף לקלל מ"ט, עד שהוא מקולל מלמעלה ומלמטה, לכך הם צ"ח:

ואמר כאשר שמעו המכות הוריקו פניהם, ואמרו, מי יוכל לעמוד בכל אלו המכות. ועל זה אמר משה להם, כי הגויים - המכות שמביא הקב"ה עליהם מכלים אותם, כי אין לגוים מצד עצמם נשמה קדושה, עד שיהיה להם דביקות אל השם יתברך, שהוא קיום הנפש. ולכך אין האומות מזכירין שמו של הקב"ה כאשר באים יסורין עליהם, שהרי אין להם דביקות עם השם יתברך, ולכך היסורין שבאים עליהם - לכלותם באים, כאשר אין להם הדביקות אל השם יתברך המקיים הכל. אבל ישראל יש להם דביקות עם השם יתברך המקיים הכל, ובשביל כך כאשר יסורין באים עליהם מסלק הקב"ה מהם החטא, ועל ידי זה יש להם דביקות אל השם יתברך. ולכך מזכירין שמו של הקדוש ברוך הוא, כי עתה הם טהורים מן החטא, וזהו קיומם בו יתברך. ואינם כלים ביסורין, מפני הדביקות הזו. ואדרבה, היסורין נותנים להם קיום ועמידה, כי היסורין הם באים להסיר את חטאם ואת פשעם, ולכך נאמר (דברים כט, ט) "אתם נצבים":

ובמדרש זה בא לתרץ, כי הצרות והפורעניות שבאים על ישראל בגלותם, אל תאמר שהם באים לכלותם. ואף שתראה כי יותר מוכנים לקבל פורעניות על חטאם יותר מן האומות, עד שהם קרובים אל ההעדר, וכמו שנתבאר, מכל מקום שיהיו חס ושלום כלים בשביל העונש שבא עליהם - דבר זה אינו, כי לכך נמשלו ישראל לעפר, כדכתיב (במדבר כג, י) "מי מנה עפר יעקב". כי העפר הוא בתכלית המטה, ויש לה קיום יותר מהכל. ולא שאין העפר כלה, רק היא מכלה ברזל וכל כלי מתכת שבא בתוכה, הם האומות. והתבאר לך כי אף אם ישראל קרובים הם לקבל עונש יותר, מכל מקום הכליון אין בהם, ולא שייך זה בהם כלל. ואדרבה, הפורעניות והצרות שבא עליהם, הוא קיומם:

פרק טו

והנה אם אין די לך בתשובה הזאת אשר אמרנו. כי מאחר שבארנו בראיות ברורות כי ישראל הם עיקר הנבראים בעולם הזה, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעולם הזה, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה, כי חכמינו ז"ל בדבריהם הנאמנים הגידו לנו תעלומות חכמה, כי העולם הזה אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעולם הזה, והיה חלקם בעולם הזה, היה זה שאלה גדולה, כאשר החטא שלהם היה גורם כל כך אריכות הגלות. אבל ישראל אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואין יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי:

ובפרק החולץ (יבמות מז.), גר שבא להתגייר, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, אין אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים סחופים ומטורפים, ויסורין באים עליהם. ואם אמר יודע אני, אף על פי כן איני כדאי, מקבלים אותו וכו', ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אין מתוקן אלא לצדיקים וישראל, בזמן הזה

אינם יכולים לקבל רוב טובה ורוב פורעניות, עד כאן. ומעתה יש לשאול, למה אינם יכולים בזמן הזה לקבל רוב טובה, מה הוא המונע. אבל הפירוש, שאם היו ישראל מקבלים רוב טובה בעולם הזה, היה מדריגת ישראל מדריגת הגשמית. אבל אין הדבר כך, כי ישראל הם דביקים במעלה אלקית הבלתי גשמית, ולפי זה אינם יכולים לקבל רוב טובה בעולם הזה הגשמי. וכן אינם יכולים לקבל רוב פורעניות בשביל המדריגה האלקית, אשר לא יעזוב אותם לגמרי שיהיו נדחים ונעזבים, באשר הם מוכנים אל עולם הבא, ובעולם הזה צריך האדם לתקן עצמו אל עולם הבא (אבות פ"ד מי"ז), ולכך הם צריכים להיות מקוימים בעולם הזה:

ואל יקשה לך מן אשר אמרנו למעלה, כי ישראל הם מוכנים יותר מכל לקבל עונש ויסורין. שניהם הם אמת, כי הדברים שאמר בכאן כי אין ישראל יכולים לקבל רוב פורעניות, היינו פורעניות שיהיו חס ושלוש נאבדים, או שלא יהיו יכולים לעבוד השם יתברך מרוב הצרות, או שלא יהיו יכולים לעסוק בתורה מרוב הצרות חס ושלוש, ודבר זה היה נחשב גם כן אבוד להם, שהרי לא יהיה להם עולם הבא. ודבר זה בודאי אינו. כי כבר אמרנו כי הצרות מקיימים אותם עד שהם מקוימים, ואם היה מגיע להם כך היה בטול להם. וזה התשובה בעצמו על אורך גלותינו, שאין ראויים ישראל להיות להם טובת עולם הזה למעלתם, שאין חלקם טובת והנאת עולם הגשמי:

והנה בארו חכמים סיבת אריכות הגלות באופן אמת, והדעת נותנת ומקבל הדברים האלה. ונתבאר זה מדבריהם ז"ל עוד אצל (פסחים נ.) 'עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה', שענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחנות:

ודבר זה רמזו חכמים בפרק החובל (ב"ק צג.) אמר רבי אבא, לעולם תהא מן הנרדפים, ולא מן הרודפים, שאין לך נרדף בעופות יותר מן תורים ובני יונים, והכשירן הכתוב לגבי מזבח, עד כאן. ובמדרש (קהלת רבה ג, טו) "והאלקים יבקש את הנרדף" (קהלת ג, טו), רבי יודא בר סימון בשם רבי יוסי בר נהוראי, לעולם הקב"ה מבקש הנרדף; הבל נרדף מפני קין וכו', עד ישראל נרדף מכל האומות, ובחר בישראל, שנאמר (דברים ז, ו) "ובך בחר ה'". רבי אליעזר ברבי בן זמרא, שור נרדף מפני ארי, עז מפני נמר, כבש מפני זאב. לא הקריבו לפניו לא מן הרודפים, אלא מן הנרדפים:

וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי. ולפיכך זה שהוא נרדף בעולם הזה, מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי, שאם היה לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי, לא היה אחר רודפו לכנוס לתוך גבולו, מאחר שמייוחד אליו העולם הגשמי. ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן עולם הזה הגשמי. ולכך אף בבהמות ובעופות אשר הוא נרדף בעולם הזה, מורה כי אין לו דבר בעולם הזה, והוא אל חלק השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגשמי. ולכך מאחר שהדבר ברור אצלנו כי לישראל מיוחד הבלתי גשמי, איך נאמר שיהיה עיקר חלקם בעולם הזה, עד שיהיו ישראל ברוב הזמן בעולם הזה בממשלה ובגדולה. ומי שישאל דבר זה, לא ידע בנמצאים ובמדריגתם, וההבדל שלהם מה שהוא שייך לנמצאים:

והנה התבאר לך מדברי חכמינו ז"ל שאין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש. כי עולם הזה, שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו הקדושה האלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחד עולם הזה להם, והוא לטוב להם מכמה וכמה פנים, כמו שיתבאר זה באריכות:

ובפרקי רבי אליעזר אומר, "מכרה כיום בכורתך לך" (בראשית כה, לא), אמרו, כשהיו יעקב ועשו במעיי אמם, אמר יעקב לעשו, אחי, שני עולמות לפנינו, עולם הזה ועולם הבא. עולם הזה יש בו אכילה ושתייה, ומשא ומתן, לישא אשה, ולהוליד בנים ובנות. עולם הבא אין בו כל המדות הללו. רצונך, טול אתה עולם הזה, ואני עולם הבא, שנאמר "מכרה כיום בכורתך לך", כאותה שעה שהיו בבטן אמם. מיד כפר עשו בתחיית המתים, ואמר "אני הולך למות ולמה לי זה בכורה" (בראשית כה, לב). באותה שעה נטל עשו חלקו בעולם הזה, ויעקב נטל שכרו בעולם הבא. וכשבא יעקב מבית לבן, וראה שהיה ליעקב בנים ובנות, אמר לו, יעקב אחי, לא כך אמרת לי שתטול העולם הבא ואני העולם הזה, מנין כל הממון הזה. הרהר עשו בדעתו, ומה העולם הזה שאינו חלקו, נתן לו הקב"ה שכרו, עולם הבא שהוא חלקו, על אחת כמה וכמה. מיד אמר עשו, רצונך נעשה שותפות, טול אתה חצי עולם הזה וחצי עולם הבא. אמר לו בני רכים, ואינם יכולים לעמוד ביסורים, שנאמר (בראשית לג, יג) "ודפקום יום אחד", עד כאן:

הנה בארו בזה דברים גדולים מאד מאד. כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם, היינו מפני שהם הפכים. כי יעקב כל מעלתו שהוא מסולק מן הגשמי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, וזה עצם מעלת יעקב בפרט. ועשו הפך זה, כי כל ענינו אין רק בעולם הגשמי הזה בלבד. ומפני שהם הפכים זה לזה, והיו בבטן אחד, לכך לא היו עומדים ביחד, והיו מתרוצצים, כמשפט שני הפכים כאשר יבואו יחד, אשר אין שלום ביניהם. ואל תתמה הלא לא היה דעת ורצון בהם, כי אין זה קשיא, כי היה התנגדות הזה מצד כח שלהם, שכל אחד היה מתקשר בכח מיוחד שהיה דבק בו. כי היה יעקב דבוק וקשור בכח קדושה, ועשו בכח הטומאה וכח הזוהמה, ומצד הזה בא להם התנגדות בבטן אמם:

ואל יקשה לך, אחר שיעקב מוכן אל עולם הנבדל הבלתי גשמי, ועשו מוכן אל עולם הגשמי, מה הוא המחלוקת שהיה להם בזה. אין זה קשיא, דודאי כל אחד היה רוצה בכל, שהרי עולם הזה ועולם הבא שניהם נבראו לאדם. ואם לא היה עשו, היה ליעקב עולם הזה וגם עולם הבא, כי לא היה נמצא ההיפך שהוא ראוי אל עולם הזה. ומפני כי יעקב ועשו הפכים, לכך לפי מדריגת יעקב - אין מציאות לעשו, וכן לפי מדריגת עשו - אין מציאות ליעקב כלל. ולכך היו מריבים בנחלת שני עולמות, כי יעקב היה רוצה בעולם הזה והעולם הבא, כאילו אין כאן עשו. וכל זה מצד התנגדות שלהם בעצמם, אבל אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד, כי העולם - שהוא הנושא להם - הוא עולם אחד, ויהיו בו הפכים מושלים בו, דבר זה אי אפשר, ובשביל זה היו מתרוצצים:

ואין לשאול מנין שהיו מריבין בשביל שני עולמות, שמא בשביל עולם הזה בלבד, או עולם הבא. ומנין החלוקה שהגיע ליעקב עולם הבא, ולעשו עולם הזה. שאין זה קשיא, כי אי אפשר לומר שהיה מחלוקתם בעולם הזה, דממה נפשך; אם היה עשו מנצח ליעקב, והיה לו עולם הזה, לא שייך לומר "ויתרוצצו", הרי כבר נצח עשו ליעקב. ואין לומר שאין אחד היה מנצח לאחר, והיו עומדים כך במחלוקת, אם כן היה לשניהם עולם הזה וכן עולם הבא, ודבר זה אי אפשר, כי מאחר שהם הפכים, איך אפשר שיעמדו יחד בעולם אחד, שהרי היו מתרוצצים בבטן אמם. אבל הדברים הם כך; כי היו מתרוצצים בעבור שני עולמות, שכל אחד רוצה בהכל, ולפיכך כאשר היו בבטן אמם, שהוא דמיון העולם שהוא לאדם, היו מתרוצצים בו. ואין אחד מנצח כלל, כי יש ליעקב עולם הבא, ולעשו עולם הזה, וכל אחד רוצה בכל, וזהו הרציצה. וכיון שיש לכל אחד חלק מיוחד, שאין זה כזה, לכך כל אחד היה רוצה בכל. והדברים האלו עמוקים מאד:

ויש לך לדעת כי לגמרי היו מריבין בנחלת שני עולמות, ולבסוף השם יתברך, שהוא נותן לכל בריה את אשר ראוי אליו, נתן ליעקב עולם הבא ולעשו עולם הזה. כי דירת הולד במעיי אמו הוא כמו דירת האדם

בעולמו, וידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה'א, ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל (שבת קנב.) זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים:

ולכן כאשר דר הולד במעי אמו, שנחשב האם עולמו של וולד, לכך ג' חדשים הראשונים דר במדור התחתון (נדה לא.), ואלו ג' חדשים נגד ימי הבחרות, והם ימי עלייה, כמו שהאדם בעולם הזה בעת ימי עלייה הוא דר במדור התחתון, הוא עולם הטבע הזה. ג' חדשים אמצעיים הולד דר במדור האמצעי (שם), כמו שהאדם בעולם הזה באמצע ימיו נחשב כאילו הוא דר בעולם האמצעי. שכבר אמרנו למעלה, כי אז מדריגתו מדריגת עולם אמצעי, אשר אין הצורה בטילה אצל החומר, ואין החומר בטל אצל הצורה. אבל בג' חדשים אחרונים הולד דר במדור העליון (שם):

וכאשר היו יעקב ועשו בבטן אמם, כבר אמרו (ב"ר סג, ה) כי יעקב זרע ראשון ועשו אחרון. ולכך עשו היה קרוב תמיד אל המדור התחתון, ויעקב היה קרוב אל המדור העליון, וכל אחד היה עומד בשלו; זה קרוב למדור התחתון, וזה קרוב למדור העליון. והנה כאשר היו מתרוצצים בבטן אמם, היה יעקב רוצה להתפשט אל המטה גם כן, עד שיהיה לו מקום עשו, שהוא עולם התחתון, מפני שרצה בב' עולמות. ועשו כאשר היה מתרוצץ, ומבקש להתפשט אל המעלה גם כן, כי רצה בעולם הבא גם כן. וכאשר היו מתרוצצים, ואין אחד נדחה לגמרי, ואז כל אחד נשאר במקומו. והנה נשאר עשו במקומו הראוי לו, אצל מדור התחתון, שהוא עולם התחתון. ויעקב נשאר במקומו הראוי לו, אצל מדור העליון:

וכאשר יצאו לאויר העולם, אמר יעקב לעשו "מכרה בכורתך לי" (ר' בראשית כה, לא). כלומר, כשם כאשר היינו בבטן האם היה המחלוקת הזה בינינו, ועתה "מכרה בכורתך לי" לעשות המעשה בפועל. ונקרא עולם הבא 'בכורה', כי הבכורים הם קדושים לה', כמו שידוע. ולכך אמר כי אין ראוי אליך הקדושה של בכור, לפי המחלוקת שהיה בבטן האם. רק כל דבר שהוא גופני בלבד הוא ראוי לך, והבכורה - שיש בה קדושה אלקית - למה לך. וזה שאמר עשו (ר' בראשית כה, לב) "הנה אנכי הולך למות ולמה לי בכורה", מיד כפר בתחיית המתים. שהיה אומר שהעולם הזה הוא עיקר, והוא עולם הגשמי, ואין כאן תחיה כלל. ואם כן "למה זה לי בכורה", דהיינו הקדושה הנבדלת מן הגשמי, כי אין לאדם דבר זולת עולם הגשמי הזה:

ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של "בראשית ברא" (בראשית א, א), כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו "מכרה בכורתך לי", הוא עולם הבא, שהוא עולם שני. ולכך נתן יעקב לעשו לחם ונזיד עדשים (בראשית כה, לד), הכל תאות הגוף שלקח בעד הבכורה, שהיא

קדושה בלתי גשמית, והחליף אותו בעולם הבא הבלתי גשמי. ואמר הכתוב (שם שם כט-ל) "ויבא עשו מן השדה והוא עיף ויאמר הלעיטני נא מן האדום האדום הזה", כי התאות הגשמיות הם למלאות החסרון:

וכל ענין זה מורה כי חלק יעקב הוא עולם הבא. ומאחר שהוא כך, מסולק השאלה מכל וכל, עד שאין קשה כלל, והם דברי חכמים הנאמנים. ובפרק הזה תמצא תשובה ברורה, כי במה שאין חלק ישראל עולם הזה, והם נרדפים בעולם הזה. ולכך אל יקשה לך אם הם נרדפים מן הצרות, כמו דורו של שמד הקדושים והטהורים, אם היה רודף אותם כח סמאל, אין זה תמיה כלל, כי ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעולם הזה (יבמות מז.), בשביל שאין כד[א]י להם עולם הזה, ויש להם התנגדות בעולם הזה. והדבר הזה מבואר:

פרק טז

בפרק קמא דע"ז (יא ע"ב), אמר רבי יהודה אמר שמואל, עיר אחת יש לה למלכות רביעית, אחת לשבעים שנה מביאים אדם שלם, ומרכיבין אותו על אדם חגר, ומלבישין אותו בלבוש של אדם הראשון, ומניחין לו קרקפילו של רבי ישמעאל בראשו, ותלו ליה בצוארו מתקלא ד' זוזי פיזא, ומחפין את השווקין באינך, ומכריזין וקורין לפניו סך קירי פלסתר, אחוה דמרנא זייפנא. דחמי חמי, ודלא חמי לא יחמי. מאי אהני ליה לרמאי ברמאותיה, ולזייפנא בזייפנותיה. ומסיימים בו הכי ווי לדין כד יקום דין, עד כאן:

במאמר זה באו לגלות ולבאר ענין כח מלכות רביעית עם ישראל. אמר, כי אחת לשבעים שנה וכו'. דוקא אחת לשבעים שנה, כמו שיתבאר בסמוך ענין זה. ואמר שמביאים אדם שלם ומרכיבין אותו על אדם חגר. דע, כי מה שמרכיבין השלם על החגר הוא כי יתחייב כשזה קם שנופל השני, ולכך נחשב האחד רוכב על השני. כי כאשר האדם רוכב על אחד, הרי אי אפשר לו שיקום אותו שרוכב עליו, וכך אי אפשר שיקום יעקב מפני אשר הוא רוכב עליו, ודבר זה ברור. אמר שכל שבעים שנה מביאים אדם שלם, ומרכיבין אותו על אדם חגר. וכבר התבאר בחבור גבורות ה' (פרק סז) ענין זה מה שהיה צולע יעקב, שהוא מורה על חסרון דבר מה. ואילו היה יעקב שלם - לא היה יכול לו המלאך, ולא היה נוגע בו המלאך בכף ירכו, ואז לא היה אפשר לעשו לשלוט בו לעולם, כי המלאך הזה היה שרו של עשו (ב"ר עז, ג). ובמדרש (שם) "ויגע בכף ירכו" (בראשית לב, כו), נגע בצדיקים שעתידים לצאת ממנו, אלו דורו של שמד, עד כאן. הרי כי מה ששלט המלאך על יעקב - מה שנגע בכף ירכו של יעקב - הוא שגרם לשלוט בו עשו. ועשו הוא אדם שלם, ודבר זה גורם שעשו רוכב על יעקב, שהוא צולע. וזה שאמר שמביאין אדם שלם, ומרכיבין אותו על אדם חגר:

ואמר שמלבישין אותו בלבוש אדם הראשון. פירוש דבר זה, כי כל המאמר הזה בא לפרש כי היה לעשו עולם הזה, ולכך כל מה שראוי אל עולם הזה - היה לעשו, ולא היה ליעקב רק עולם הנבדל מן הגשמי. ולכך אמר שמביאין אדם שלם, כי ראוי אל עשו שיהיה האדם שלם, כאשר יש לו לעשו העולם הזה, לכך לא היה ראוי שיהיה לו חסרון כלל בעולם הזה. ולא כן יעקב, שאין ראוי לו עולם הזה, ולכך היה חגר ברגליו. והיה צולע על ירכו, דוקא על ירכו כמו שהתבאר, כי יעקב היה מיוחד אל הדבר שהוא אלקי ולא גשמי, ואין דבר שהוא גשמי כמו הירך, לפי שאין בו צלם אלקים, שהוא מעלת יעקב. ובפרט בירך, לפי שהירך הוא בסתר, ואינו נגלה, והצלם הוא בפנים, שהוא נגלה. ודבר זה ראוי ליעקב, כמו שאמרו בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פד.) שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון, והוא צלם אלקים. אבל לעשו לא היה רק הדברים החשובים בעולם הזה, לא דבר הנבדל אלקי:

והיה לאדם גם כן מעלת הלבוש, כדכתיב (ר' בראשית ג, כא) "ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם". וכשם שירש יעקב מעלת הצלם שהוא אלקי, כדכתיב (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים וגו'", כך ירש עשו מעלת הלבוש. כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר נראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר, אבל אין זה מעלה אלקית, רק כבוד וחשיבות, ודבר זה ירש עשו. ולפיכך כתיב (ר' בראשית כז, טו) "ותלבש את יעקב בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית", ופירשו ז"ל (ב"ר סג, יג) שירש עשו מן אדם הראשון. ודבר זה הוא הכבוד שנתן לעשו, שנאמר על אדם הראשון (תהלים ח, ו) "וכבוד והדר תעטרהו". ושני דברים היו לאדם הראשון; האחד - הצלם האלקים שנברא בו. השני - היקר והכבוד, וזהו מלבוש אדם הראשון, דהא רבי יוחנן קרי למאני מכבודותי (שבת קיג.):

וכאשר תתבונן בענין הצלם האלקי ובענין המלבוש, שהצלם הוא ענין אלקי, אבל אין הכבוד ענין אלקי, רק כבוד נגד העולם. לכך יעקב יש לו חלק בעיקר, והוא צלם אלקים. ועשו יש לו חלק בבגדים, דהיינו היקר וההדר, שזהו חלקו של עשו, הוא החשיבות. וראוי לאלו ב' אחים, שהם תואמים (בראשית כה, כד), שירשו אלו ב' דברים שהם מתחברים יחד; יעקב ירש מעלת אלקית של אדם, כמו שאמרנו. ועשו ירש מעלת הבגדים, שהיא החשיבות. וזה שאמר דניאל על החיה הרביעית, שהוא אדום, "ואלו עינין כעיני אנשא" (דניאל ז, ח). אבל על מלכות המשיח אמר (שם שם יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתא". ופירוש "עינין כעיני אנשא", כלומר דוגמא שלו כבר אנש. והיינו דכתיב (ר' בראשית כז, טו) "ותקח את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית", שעיקר מעלתו של עשו - הבגדים, שהם הכבוד וההדר. וזה שאמר 'ומלבישין אותו בגדי אדם הראשון', כי בגדי אדם הראשון יש על אלו בגדים, שהם החשיבות שלו:

וקאמר שלובשין אותו קרקפילו של רבי ישמעאל כהן גדול. כבר התבאר כי מלכות רביעית היא שגזלה את ישראל, ולקחה מהם מה שאפשר להם ליקח. וראיה לזה, שהכתוב אומר (בראשית כה, כג) "ולאום מלאום יאמץ", כי מחורבן ירושלים נתמלאה מלכות רביעית. ומאחר שכן, היא נוטלת מהם מה שראוי היה ליעקב. וכבר הארכנו בזה למעלה אצל 'קא חליף גונדא דרומי וכו'" (גיטין נד.), עיין שם. ולפיכך אמר שלובשים אותו קרקפילו של רבי ישמעאל כהן גדול, כי הדבר הזה שהוא היופי ראוי דוקא לכהן גדול. ולקחו וגזלו אותו בדורו של שמד, ונטלו אותו מן ישראל המעלה הזאת, ומתלבשת עצמה בהם, כי ההדר והיופי הוא חשיבות גם כן. ולכך כשם שעשו ירש בגדי אדם הראשון, שהם בגדים חמודים, ולכך לקחו קרקפילו של רבי ישמעאל כהן גדול. והבן למה אמר דוקא קרקפילו של רבי ישמעאל כהן גדול, שקבל האור האלקי, שהוא זוהר הבא ממקום בית המקדש, כמו שאמר במדרש פרשת בראשית (ב"ר ג, ד) ממקום בית המקדש נבראת האורה, שנאמר (ר' יחזקאל מג, ב) "והנה כבוד ה' אלקי ישראל בא מדרך הקדים והארץ האירה מכבודו", עד כאן. ועיין אצל מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה (גיטין נח.), עיין שם ושם נתבאר. ורבי ישמעאל, שהיה כהן גדול שנכנס לפני ולפנים, הוא מיוחד לדבר זה בפרט. ובדורו של שמד גזלו וחמסו מישראל ענין זה, ומתלבשין בו, עד שיש להם דבר מה מן האור הפנים עם הלבוש של אדם הראשון:

וקאמר שתולים בצואר אותו אדם השלם ד' זוזי מתקלי פיזא, הוא מורה על החשיבות. כי המלבושים הם מורים כבוד, ומתקלי פיזא מורה חשיבות ויקר יותר שיש להם. וכבר הארכנו בזה אצל תרי מתקלי פיזא ירדו לעולם (גיטין נח.) עיין שם, ותמצא מבואר. והבן אלו הדברים; האחד, שיש להם לבוש. והשני, אור פנים מן רבי ישמעאל כהן גדול. השלישי, תכשיט של יקר תלוי בצואר שלהם. הרביעי, שהמקום

שלהם חשוב, ולכך קאמר שמחפין השווקים באינך. ואמר שעושים זה אחת לשבעים שנה, כמו שיתבאר. כל אלו דברים אינם דבר שבעצם, כי כל אלו אינם מעלה עצמית. כי הלבוש, וכן קרקפילו של רבי ישמעאל, וד' זוזי מתקלי פיזא, ומה שמחפין השווקים באינך, הכל כבוד וחשיבות:

ומפני כי הדברים האלו הם כי כלל האומה נמצא בהם דבר זה, ולא שעושה אותם אדם פרטי, רק הוא אל כלל האומה הזאת, לכך אמר שעושים אותו (הוא) אחת לשבעים שנה, כי הכלל הוא דור אחד, ודור שלם הוא ע' [שנה], שהם ימי האדם (תהלים צ, י). ולכך אמר זה שעושים כך אחת לשבעים שנה. ופירוש הזה עיקר:

וכאשר תבין אלו הדברים על עומקם, תדע להבין ענין אומה זאת, שיש להם הדרת פנים, ומלבוש, ותכשיט. שאלו שלשה הם מצטרפים אל האדם. ומקום חשוב הוא הרביעי שייך לאדם, כי כל אדם יש לו מקום מיוחד. וכל אלו דברים נמצאים במלכות רביעית, שהם מייפים את עצמם, וכבוד ויופי ויקר יש להם, וחשיבות המקום. וכאשר רואין עצמן בחשיבות אשר יש להם, גוזרת מלכות רביעית סך קירי פלסתר. כי ברכות של יצחק אבינו (בראשית כז, כג-כט) אין בהם ממש. ונותנים טעם לדבריהם; 'אחווה דמרנא זייפנא, מאי אהני לרמאי ברמאותיה'. כלומר, שמאחר שלא באו הברכות ליעקב רק דרך תחבולה, ולא מעצמם, אין בברכות אלו שבאו ליעקב ממש, כי הברכה ראוי שתבא מעצמה. וקצת אמת אמרו, שאילו לא אהב יצחק את עשו, ולא רצה לתת הברכה לעשו מעולם, לא נתבטלו הברכות מן יעקב לעולם. אבל מפני שלא נתן יצחק ליעקב הברכות מדעתו, היה בטול לברכות:

ומסיימין ווי לדין כד יקום דין. פירוש, כי גוזרין על עצמם 'ווי לדין כד יקום דין'. ודבר זה גוזרים על עצמם מצד הרכיבה, כי מאחר שרוכבין עליו, מורה זה על ממשלה, כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו. ולכך אמר שמרכיבין אותו על איש חגר. ומה שאין הרוכב גובר לגמרי על החגר, זה מפני שאי אפשר לאבדו. ולכך מסיימין כך 'ווי לדין כד יקום דין', שהרי אין להם שתוף ביחד שתאמר כאשר יקום דין לא יהיה גובר עליו, כי הרכיבה מורה שאינם משותפין, ולכך 'ווי לדין כד יקום דין', שלא יתן לו חיות כלל:

והתבאר כי עשו ירש עולם הזה לגמרי, וכל המעלות שהם בעולם ראויים לעשו. ולכך ירש בגדי אדם הראשון, וקרקפילו של רבי ישמעאל, והיופי הזה, אף על גב שהוא קרוב לענין אלקי, אינו לגמרי אלקי. רק צלם אלקים, דבר זה הוא אלקי לגמרי, שהוא צלם אלקים. רק הירך שהוא בסתר, ואין בו צלם אלקים, שהוא דוקא בפנים הנגלה, ולכך המלאך, שהוא שרו של עשו, שם נגע ביעקב, כדכתיב (בראשית לב, כו) "ויגע בכף ירך יעקב":

ועוד יש לפרש, כי הירך הוא ברגל, והרגל הוא מיוחד שיש בו פחיתות, ואי אפשר לאדם שלא יהיה בו פחיתות של מה, ולכך בזה היה שולט שרו של עשו. אבל פירוש הראשון הוא עיקר וברור:

וכאשר זרחה לו השמש (בראשית לב, לב), אשר השמש סדר העולם, כי השמש מושל בעולם, והשמש סדר העולם, והסדר מרפא את יעקב מצלעתו. וכאשר יעקב צלע על ירכו, אז יש כאן שנוי בסדר העולם, כמו שנתבאר למעלה בפרקים. ולפיכך השמש, שהוא מנהיג סדר העולם, מרפא את יעקב מצלעתו, עד שהעולם חוזר לסדר שלו. ובארנו לך דברים גדולים מאוד:

פרק יז

ובפרקי רבי אליעזר (פרק לה) "והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו" (בראשית כח, יב), הראה לו הקב"ה ד' מלכויות, משלן ואבדן; והראה לו שר מלכות בבל עולה שבעים עקלים, ויורד. שר מלכות מדי עולה נ"ב עקלים, ויורד. שר מלכות יון [עולה] ק' עקלים, ויורד. הראה לו שר מלכות אדום עולה ואינו יורד. ואמר (ר' ישעיה יד, יד) "אעלה על במותי אדמה לעליון". אמר לו יעקב "אך אל שאול תורד" (שם שם טו). אמר ליה הקדוש ברוך הוא, "אם תגביה כנשר וגו'" (עובדיה א, ד), עד כאן המדרש:

והנה בטרם אשר היה ועדיין לא יצא לפעל הממשלה של המלכות הרביעית, כי רבי אליעזר הגדול היה בעת החורבן ובסמוך לו, ועם כל זה הגידו חכמים כח החיה הזאת, ואריכות אשר נתן לה מן השמים. ואם כן מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית (דניאל ז, ז). וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים. ואין צריך ראייה אל מה שהכתוב אומר בפירוש, שכן כתוב בספר דניאל (ז, יא-יג) "עד כי קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקדת אשא וגו' חזה הוית בחזו ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו'". הרי בפירוש כי מלכות המשיח לא יקום עד שיגמרו ד' מלכויות מלכותם. וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח. ומאחר שהמלכות של החיה הרביעית נמשכת, וארכא מן שמיא ניתן לה, הוסר השאלה הזאת לגמרי על אריכות הגלות, שהוא נמשך כל ימי שלטון של חיה רביעית:

והודיעו לנו חכמים במדרש ענין החיה הרביעית. כי כל שלשה מלכויות הראשונים ראה יעקב עלייתן, וראה גם כן ירידתן. חוץ מן המלכות הרביעית, שראה עלייתה, ולא ראה ירידתה. וזה מפני כי שאר המלכויות נתן להם השם יתברך ירידה מצד עולם הזהא, ולפיכך יעקב שהיה באותו זמן בעולם הזה, ראה הירידה שלהם. אבל מלכות הרביעית ירידתה מן העולם העליון, והשם יתברך בעצמו מוריד אותה, וכדכתיב (עובדיה א, ד) "אם תגביה כנשר וגו' משם אורידך", ואין ירידתה מצד עולם הזה כלל. לכך לא שייך לה הירידה מצד עולם הזה, רק מצד עולם העליון, אשר אין האדם שהוא בעולם הזה שולט בו. ולכך לא ראה יעקב, שהוא בעולם הזה, ירידת המלכות. רק ראה ירידת המלכות הרביעית מצד השם יתברך, אשר אי אפשר בשום צד שלא יהיה בטל מלכות חיה רביעית, כמו שיתבאר. ולכך אמר הקב"ה "אם תגביה כנשר וגו'". ולא יהיה ירידתה רק על ידי מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן עולם העליון, כמו שיתבאר. כלל הדבר, כי מאחר כי ארכא נתן למלכות רביעית, אין עוד שאלה כלל. ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה:

בפרק קמא דמגילה (ו.) אמר רבי יצחק, מאי דכתיב (תהלים קמ, ט) "אל תתן ה' מאויי רשע זממו אל תפק ירומו סלה", אמר יעקב לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אל תתן לעשו הרשע תאות לבו. "זממו אל תפק" זו גרממא של אדום, שאלמלי הן יוצאין, מחריבין כל העולם. ואמר רבי חמא בר חנינא, תלת מאה קטירא תגי איכא בגרמימי של אדום, ושס"ה מרזבנא איכא בכרך של אדום, ובכל יום נפקי הני לאפי הני, ומקטיל חד מינייהו, ומטרדי לאקומי מלכא, עד כאן:

בארו בזה כח מלכות רביעית, ותוקף של המלכות. ודע, כי על פי דעת רז"ל בעלי האמת, כח החיה הרביעית מקבל מן כח חמה המאור הגדול (בראשית א, טז), והוא מונה מספר שלו אל החמה. ויעקב נקרא קטן, והוא מונה מספר שלו למאור הקטן (שם). ומפני זה נקרא "אדום". ואמרו במדרש (ב"ר סג, יב) תבשילו אדום, שנאמר (בראשית כה, ל) "הלעיטני נא מן האדום". ארצו אדומה, שנאמר (בראשית לב, ג) "ארצה שעיר שדה אדום". גבוריו אדומים, שנאמר (ר' נחום ב, ד) "גבוריו מאדם". לבושיהן אדום, שנאמר (שם) "אנשי

חיל מתולעים". ופורע ממנו אדום, שנאמר (שיה"ש ה, י) "דודי צח ואדום". בלבוש אדום, שנאמר (ישעיה סג, ב) "מדוע אדום ללבושך", עד כאן. ובארו בזה כי שם "אדום" ראוי אל עשו, ולכך כל אשר שייך אליו נקרא בשם "אדום". וכל זה מפני כי מקבל כחו מן החמה, אשר היא אדומה, וכדאיתא בבבא בתרא (פד.). האי שמשא סומקתא היא. בשביל כך נקראת השמש חרסה, (שופטים יד, יח) "בטרם תבא החרסה", כי החרס הוא אדום. וכמו שנקרא המאור הקטן "לבנה" (ישעיה כד, כג) על שם הלבנות, כך נקראת השמש "חרסה" על שם האדמימות, ואין ספק בדבר זה:

ומאחר שכחו כח השמש, וידוע כי המלכים והמושלים כחם מן כח השמש, בעבור שהוא המאור הגדול המושל בעולם הזה, ולכך מושפעים המלכים והמושלים לאדום ביותר. וזה שאמרו 'אמר יעקב לפני הקב"ה, רבנו של עולם, אל תתן לעשו תאות לבו. "זממו אל תפק ירמו סלה", זו גרמימי של אדום, שאלמלי הן יוצאין מחריבין את כל העולם כולו'. ורוצה לומר שאם נתן הקב"ה להיות יוצא כחם של מלכות רביעית אל הפעל, היו מחריבין את כל העולם מגודל התוקף אשר יש להם. אבל עתה השם יתברך לא הוציא כח אדום אל הפועל, והם דומים אל הבהמה שהיא זמומה וסגורה, מבלי יציאה אל הפעל כחה. וכן כח אדום, אשר יש להם כח מן השמש, הוא כמוס בלתי יוצא אל הפעל, עם שהוא גדול מצד עצמו, רק שאינו בפעל לגמרי. ודבר זה עוד בארו בחכמתם ובסודתם במקום אחר, שאמרו בפרק קמא דיומא (כ ע"ב) אלמלא קול גלגל חמה, היה נשמע קול המונה של אדום. וכבר בארנו זה בחבור באר הגולה. ועוד יתבאר בסמוך (ד"ה ועוד דבר) מה שאין כח שלהם בפעל, שאלמלא היה כחם בפעל לגמרי, היו מחריבין את העולם לגודל כח שלהם:

לפיכך אמר אחר זה ג' מאות מלכים קטירי תגי איכא בגרמימי של אדום, ושס"ה מרזבני כו'. ביאור דבר זה ענין מופלג מאד. וזה כי כבר אמרנו כי כח מלכות רביעית יש לו כח מן השמש, אשר בחלקה המלכים והמושלים. וזה שאמר שי"ן מלכים קטירי תגי בגרמימי של אדום. כי המספר הזה שהוא ג' מאות, ראוי אל כח השמש. וזה כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה, והאחדות הגמור, שהוא מלך מלכים, אין ראוי כי אם אל השם יתברך, שהוא מלך על הכל, והוא יתברך אחד לגמרי (דברים ו, ד), ואין לחמה המלכות הגמור:

אבל מספר שלשה ראוי אל החמה, כי השנים שהוא זוג אין בו אחדות כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד. רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות, והוא ראוי אל החמה. לכך בשם 'שמש' שי"ן בתחלה ושי"ן בסוף, לרמוז כי כחה שי"ן. והדבר הזה רמזו גם כן בפרקי ר"א (סוף פרק ו), שאמרו שם כי ג' אותיות משמו של הקב"ה כתובים על החמה, וג' מלאכים מנהיגים אותה וכו'. והרי נתנו לשמש ג' אותיות משמו, וג' מלאכים מנהיגים אותה. ואין להאריך בדברים אלו כאן. ולכך אמר שמושפע מן החמה ג' מאות מלכים קטירי תגי. ולא אמר 'שלש', כי אין החמה מן התחתונים שהם על הארץ, רק נתנה השם יתברך בשמים. ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו (סוכה ה.) מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ומאחר כי רשות התחתונים עד עשרה, והעליונים כח שלהם מגיע עד מאה, והמאה הם כמו אחד. וכבר אמרנו כי אין מספר אחר ראוי לשמש, רק מספר ג', ולכך כח החמה מספר ג' מאות:

ויש לך לדעת, כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות. וכנגד זה אמר שס"ה מרזבני, והם כמו דוכסים (רש"י מגילה ו.) בכרך גדול. ולכך אמר שהם מרזבני ולא

מלכים, כי המלכים כחם מצד עצם השמש בלבד, ואילו הנך מרזבני אינם מצד עצם השמש, רק מצד חלופי תנועות השמש, והוא הכח שלה. שנמצא בשמש שס"ה חלופי תנועות, והם כחה:

ומה שאמר ד'נפקי הני לאפי הני והנהו לאפי הנהו', ופירושו מפני כי מלכות רביעית מלכות מחולק, שהרי המלכים שהם קטירי תגי, יש להם ענין מיוחד, כי יש להם כח החמה. וכן מרזבני יש להם ענין מיוחד. ועם כל זה יש להם שתוף ביחד, בעבור כי שניהם הם כח מלכות רביעית, ויש להם תוקף השמש, והם נבדלים זה מזה. ודבר זה הוא התנגדות כאשר תבין זה, עד שימצא בטול המלכות מצד מה מצד עצמו. וזה שאמר ד'נפקי הני לאפי הנהו ומקטיל חד מהני', הוא ההתנגדות בצד מה שיש במלכות רביעית, שאינה בפעל השלימות מצד חילוק המלכות, לכך יש כאן בטול מצד מה:

ועוד דבר זה ענין עמוק מאוד מה שאמר ד'נפקי הני לאפי הנהו ומקטיל חד מנייהו'. כי מלכות זה, לפי כח שלו, אין כח שלו הוא בפעל הגמור בשלימות. שאילו היו בפעל השלימות, לא היה אפשר לעולם להתקיים, וכמו שבארנו לפני זה. ואם היה שלימתם וכחם בפעל, לא היה התנגדות ביניהם. שכל דבר אשר הוא בפעל ובשלימות, כל אחד ואחד עומד בעצמו, ואין נוגע בזולתו. ומצד שאינו בפעל בשלימות, לפי שאי אפשר שיהיה כח עליון זה בעולם הזה בשלימות. שאילו היה בשלימות לא הוי נפקא הני לאפי הנהו, והיה שלום ביניהם. אך עכשיו שאין כח זה העליון בשלימות בעולם הזה, וקצר המצע להשתרע אלו הכחות בעולם הזה, נפקי הנהו לאפי הנהו ומקטיל חד מנייהו. וזה הפירוש ברור בלי ספק כאשר תבין, והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר:

ומפני כי אין ראוי במלכות שיהיה חסר ממשלה, מטרדי לאוקמי מלכא. כלומר, שאין שלימות למלכות זה שיהיה נמצא כח מלכותם בפעל, שאם היה נמצא בפעל היו מחריבין העולם. רק כי תמיד הם יוצאים אל הפעל, ומצד היציאה אל הפעל אינם בפעל הגמור שיפעלו באחר, רק הם בעצמם יוצאים אל הפעל. וזה שאמר 'ומטרדי לאקומי מלכא':

הרי גלו לך על כח מלכות רביעית, אשר כח מלכות זה מושפע ויוצא לפעל תמיד, ולפיכך אין לכח מלכות רביעית מציאות בפעל לגמרי כאשר ראוי להיות, וזהו חסרונו. ומפני כך אין מחריב העולם. שכל דבר פועל באחר מצד אשר יש לו מציאות בפעל לגמרי, ולכך הוא פועל באחר. ואל המלכות הזה אין לו מציאות גמור בפעל. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם מגלין סוד מלכות הרביעית וכח שלה. ולא באו לפרש רק ענין כח מלכות הרביעית, מה הוא כח מלכות זה, ומה הוא ענינו. ואין אלה ג' מאות קטירי תגי ושס"ה מרזבני רק כח השררה של חיה רביעית, שמקבלת החיה הרביעית מן כח השמש. והבן הדברים האלו מאוד:

וכן המאמר אשר בסמוך אליו (מגילה ו' ע"ב), אמר עולא איטליא של יון זה כרך גדול של מלכות רביעית, והוא ש' פרסה על ש' פרסה, ויש בה שס"ה שווקים, כמנין ימות החמה. וקטן שבכולם של מוכרי עופות, והם ט"ז מיל על ט"ז מיל. ומלך סועד בכל יום באחד מהם, והנולד בו אף על פי שאינו דר בו, והדר בו אף שאינו נולד בו, מקבל פרס מאת המלך. ושלושת אלפים בי בני יש בו, וכל אחד יש בו חמש מאות חלונות מעלות עשן חוץ לחומה. צדה אחת - ים, וצדה אחת - הרים וגבעות, וצדה אחת - מחיצה של ברזל, וצדה אחת - חולסית ומצולה, עד כאן:

כבר אמרנו (לעיל ד"ה אבל מספר, וד"ה ויש לך) כי השמש מצד עצמה מתיחס לה מספר שלש מאות מצד עצם השמש. גם יש לה חלופי תנועות, כי כל יום ויום יש לה מהלך מיוחד, עד שס"ה ימים. וכנגד זה אמר כי הכרך בעצמו הוא שלש מאות פרסה על שלש מאות פרסה, שכך ראוי אל זה, כמו שהתבאר. אמנם

המקום מחולק לשס"ה חלקים, והם שס"ה שווקין, כמו שהם חלקי תנועות השמש, שנחלקת לשס"ה ימים:

אמנם מה שאמר הפחות שבכולם מוכרי עופות, יש לך להבין למה מוכרי עופות הוא השוק שהוא יותר קטן. ודבר זה ידוע למבינים, כי העוף הוא נברא מן המים, ואין בו ממשלת החמה, כי החמה כח האש, והלבנה ממשלתה על המים, ולכך השוק הקטן מוכרי עופות, שנבראו מן הרקק (חולין כז ע"ב):

ועוד יש לפרש מה שאמר 'קטן שבכולם מוכרי עופות', כי דבר זה רמזו חכמים בחכמתם בפרק קמא דסוכה (ה ע"ב), וקאמר שם "פני האחד פני אדם פני שני פני הכרוב" (ר' יחזקאל י, יד), וקאמר שם אפי ברבי אפי זוטרא, כי הכרוב נחשב יותר קטן. והדברים האלה ידועים מאוד למבינים. אבל פירוש הראשון עיקר, כי העופות הם תחת ממשלת המאור הקטן, ודבר זה ראוי לך להבין:

ומה שאמר שהוא ט"ז פרסה על ט"ז פרסה. פירוש, כי השטח זה היה לשוק, כי אין השוק רק שהוא שטח מתפשט לגמרי, ואל דבר זה ראוי מספר ט"ז. וראיה לזה כי נתנו חכמים סרטיא ופלטיא שיש לו דין רשות הרבים (שבת ו.), שהם רחבים שש עשרה אמות (שבת צט.), שתראה כי אין שטח גמור רק על ידי רוחב שש עשרה. ודבר זה ענין עמוק ומופלג, ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד. וזה כי המקום שהוא מקום פרטי של אדם הוא ד' על ד', כמו שאמרו בכל מקום דבר זה (גיטין עז ע"ב). וד' אמות על ד' אמות מקיפין אותו ט"ז אמות. ודבר זה ראוי אל מקום רבים, שהרבים עוברים בו. דהיינו שמתפשט זה המקום, שהוא מקום היחיד - שהוא מספר ארבע בלבד - להיות מקום הרבים, דהיינו שמתפשט בכל ארבע צדדין, שהוא שש עשרה, שהוא מקיף מקום היחיד, כן יהיה מתפשט למקום הרבים בצד אחד. ולכך מספר ט"ז על ט"ז הוא שייך אל השוק, שהוא מקום רבים מפולש. ומזה הטעם עצמו מקום היחיד ארבע אמות, כי המקום יש לו שטח, וכל שטח יש לו התפשטות. אבל אמה על אמה אין לו התפשטות, כי היא אמה אחת מרובעת. וכאשר תתן לדבר זה התפשטות, מתפשט היקף אמה על אמה עד שהם ד' אמות לצד אחד. וכאשר הוא מתפשט בצד אחר, הוא ד' אמות על ד' אמות, וזהו מקום היחיד. ומקום הרבים שש עשרה, כי מתפשט היקף ד' צדדין, שהם ליחיד שש עשרה אמות - לצד אחד, כמו שהתבאר למעלה. והבן הדברים האלו מאוד, וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר:

ומה שאמר כי המלך סועד בכל יום ויום באחד מהם, בא לומר על חשיבות המלכות. וזה כי שאר מלכים נמצא המלך בכלל העיר, ולא בחלקי העיר. אבל יש למלכות רביעית דבר מיוחד, שהמלך סועד בכל יום פעם אחת בשנה באחת השווקים. וזה מורה על חשיבות של מלכות זה ביותר, שהמלך סועד בכל יום באחת מהם. כי השווקים אשר שם מוכרים פרנסה, לא בלבד שיש בהם סעודות סתם אדם, אבל סעודות מלכים ימצא בהם. וכל זה לומר כי יש למלכות הזה חשיבות בפרנסתם ותענוג שלהם כמו שיש למלך. וזה שאמר כי המלך סועד בכל יום [ב] אחת מהם. ורצה לומר כי חשיבות מלכותו שם הוא נראה, כאשר יש במלכות זה שווקים מוכרי פרנסה, אשר זה ראוי למלכות לעשות סעודות מלכים, ומצד המלכות הוא זה שהמלך סועד בכל יום באחת מהם. ודבר זה תוכל להבין כי אלו שס"ה שווקים, הם כנגד חלופי התנועות שיש בעולם לשמש, כמו שהתבאר. והנה המלך, שהוא השמש, נמצא בכל יום ויום באחד מהם. לכך אמר כי המלך סועד בכל יום באחת מהם, כי סעודת מלכים צריך לו שווקים, והבן זה:

ואמר הנולד שם אף על גב שאינו דר שם, או מי שדר שם אף על גב שלא נולד שם, מקבל פרס מן המלך. ורוצה לומר שמקבלים כח מן המלכות, וזהו פרס שמקבלים. וכמו מי שנולד במזל החמה, מקבל כח מן החמה, או שדר במקום שהוא תחת ממשלת החמה, מקבל כח מן החמה. לכך הנולד במלכות הזה, או

שדר תחת המלכות, מקבל כח מן המלכות. וזה שאמר הנולד או שדר שם מקבלים פרס מן המלך. וכל זה מורה על גודל כח המלכות, עד שכל אחד מקבל ממנו. והבן הדברים האלו מאוד, כי כל אלו דברים נאמרו כי יש למלכות הזה מקומות חשובים, והכל מצד המלכות, לכך אמר כי המלך נמצא בו. ולכך אמר שיש מקום להם שהוא שלש מאות פרסה על שלש מאות פרסה, ובו שס"ה שווקים כמו שהתבאר. כי דבר זה כח החמה, כי מצד עצמה יש בו שלש מאות, ומצד כחה - והם חלופי התנועה - יש בה שס"ה:

ומה שאמר כי יש ג' אלפים בי בני. דע לך כי ענין מלכות רביעית מיוחד בדבר זה, שהם בעלי ישוב בשווקים ובמרחצאות. כי שני דברים אלו הם ישוב העולם ותיקון האדם בפרנסה שלו. כי השווקים שם נמצא הפרנסה, כמו שאמר כי המלך סועד בכל יום באחד מהם. לומר לך כי אין פרנסתם וסעודתם כסתם אדם, אבל סעודת מלכים נמצא בהם. וכן המרחצאות הם עדון האדם, וכל זה מסוגל אל מלכות רביעית. והם הפך אותם שאינם כל כך בעלי ישוב, והם יושבי אהלים בלבד. ודבר זה בארו חכמים בפרק קמא דע"ז (ב ע"ב), אמרו שם לעתיד לבא שתאמר מלכות רביעית הרבה שווקים תקנו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב עשינו, והכל לא עשינו אלא כדי שיעסקו ישראל בתורה. והקב"ה אומר אליהם, שווקים עשיתם לצורך עצמיכם, לעדן עצמיכם. כסף וזהב שלי, שנאמר (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב אמר ה'", עד כאן. הרי לך כי ענין האומה הזאת שהיא מיוחדת מה שהיא בעלת ישוב ביותר. ודבר זה ענין מופלג בענין מלכות רביעית, והדברים האלה הם דברים גדולים, אי אפשר לפרש יותר:

ומה שאמר ג' אלפי בני. כבר אמרנו כי מספר ג' מאות הוא מסוגל למקום מלכות רביעית, מפני כי מספר ג' מאות הוא מתיחס לחמה. וכבר אמרנו למעלה כי השמש כחה החום. ומפני כי המרחץ הוא מתיחס לחמימות המופלג בתוקף גדול, אשר הוא לחמה, ולכך שייך למלכות רביעית דבר זה. וראוי אל מספר ג' אלפים, שהוא יותר משלש מאות. כי מספר ג' מאות הוא לדבר שאינו יוצא מן השעור, אבל בי בני יש לו החמימות היוצא מן השעור, והוא מתיחס לחמה, הוא עוד במדריגה יותר גדול, ולכך אמר שיש שם ג' אלפי בני:

ומה שאמר שיש לכל אחד ת"ק חלונות. מספר זה מסוגל לחלונות, לפי שהחלונות עשויים להביא האור, והאור נחלק לת"ק חלקים. ודבר זה תמצא בכמה מקומות, כמו שאמרו (ברכות מג ע"ב) הפוסע פסיעה גסה נוטל אחד מחמש מאות ממאור עיניו שבאדם. והטעם הזה ידוע למבינים, והוא שתמצא חמש אורות בפרשת "ויהי אור", שתראה מזה כי אל האור שייך חמש:

ומה שאמר צד אחד ים, וצד אחר הרים וגבעות, וצד אחד ברזל, וצד אחד חולסית ומצולה, עד כאן. כי אלו ד' דברים הם תוקף ארבע רוחות. כי ים הוא תוקף מערב, שלכך נקרא המערב בשם "ים" בכל הכתוב, "קדמה וימה" (בראשית יג, יד) מפני שהים במערב. וכן ההרים וגבעות הוא תוקף דרום. וזה תבין מפני שנקרא 'דרום' 'דר רום', שהוא לשון התרוממות וגובה. וזה מפני שהדרום נקרא ימין בכל מקום, כדכתיב (ר' תהלים פט, יג) "צפון וימין אתה בראתה". ויד הימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב (תהלים קיח, טז) "ימין ה' רוממה". ובדרום, השמש בתכלית גובהה, וזהו 'וצדו האחר הרים וגבעות', שהם גבוהים ורמים, והוא חוזק דרום. וצדו אחד ברזל, נגד צפון, ששם תוקף וכח הברזל. כי "מצפון תפתח הרעה" (ירמיה א, יד), כי משם ההשחתה, ומשם נולד כח ברזל שהוא משחית. ודבר זה ידוע מן אבן המגניטו, ששואבת הברזל, והוא בצפון, כאשר נראה לחוש העין. וחולסית ומצולה הוא תוקף מזרח. כי כל הכוכבים נראים עולים מן עומק מזרח, ולפיכך תוקף מזרח העומק, ששם השמש עולה מן העומק. כמו דרום, אשר תוקף שלו הרים וגבעות, מפני כי השמש דר בגובה בדרום. וחולסית הם אבנים קטנים, ודרכם לגדל בעומק:

והנה לכרך הזה תוקף העולם כלו, כי יש לו כח ד' רוחות העולם. וכבר אמרנו כי כל ענין זה על שיש למלכות כח הישוב ביותר, וכל זה מפני כי הם מקבלים מן החמה, אשר היא מושלת בעולם, שהוא הישוב, ולכך מתיחס להם הישוב ביותר, ומשוער דבר זה כשיעור כאשר ראוי לחמה. ודברים אלו ברורים מאוד למי שמבין את אלו ד' דברים, עד שתמצא אלו ד' דברים במלכות רביעית. ומה שאמר שהם מעלות עשן חוץ לחומה, שלא לבטל האור והזיו. וכל הדברים האלו הם כח החמה. והתבאר לך תוקף המלכות, אשר יש להם אריכות הצלחה בעולם הזה. ומפני שעמדו חכמים על ענין מלכות רביעית וכחה, גלו לנו מהות המלכות הזה מה שאפשר מענין זה, ועוד יתבאר:

פרק יח

הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די:

ועוד נוסף בפרק ערבי פסחים (ק"ח ע"ב), שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית, ובכל שוק ושוק שס"ה בירנות, ובכל בירה ובירה יש שס"ה מעלות, וכל מעלה ומעלה יש בה לזון את כל העולם. אמר ליה רבי שמעון בר רבי, ואמרי ליה רבי שמעון בן יוסי לרבי, הנהו למאן, אמר ליה לך ולחברך, ולחברי חברך. שנאמר (ישעיה כג, יח) "והיה סחרה ואתננה קודש לה' לא יאצר ולא יחסן". תנא רב יוסף, "לא יאצר" זה בית אוצרותיהן, "ולא יחסן" זה בית גנזים. "כי ליושבים לפני ה' יהיה לאכלה ולשבעה ולמכסה עתיק" (שם), מאי "ליושבים לפני ה'", זה המכיר חבירו בישיבה. איכא דאמרי, זה המקבל פני חבירו בישיבה. מאי "למכסה עתיק", זה המכסה דברים שכסה עתיק יומין, ומאי נינהו, סתרי תורה. ואיכא דאמרי, זה המגלה דברים שכסה עתיק יומין, ומאי נינהו, טעמי התורה, עד כאן:

כבר בארנו לך הרבה, כי מלכות רביעית זאת כח מלכותה במספר שס"ה, לטעם אשר התבאר. ודבר זה תמצא נמשך בכל דברי חכמים אשר עמדו על כח מלכות רביעית זאת. כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת. והנה לא במקום אחד בלבד, רק בכמה מקומות מזכיר מספר שס"ה, ומספר שלש מאות, אשר מזה תבין מהות המלכות הזו. ועתה בא להגיד על השפע אשר מקבלים מלכות זאת, וכאשר אמר הכתוב (בראשית כז, לט) "הנה משמני הארץ יהיה מושבך". ולכך אמרו שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית. ובאור ענין זה, כי יש במלכות הזאת שמקבלים שפע עליון, וכנגד זה יש כאן ג' מעלות, ובכל אחד ואחד מספר שס"ה; כי הפרנסה שהיא מעולם העליון, ומתפשט לעולם האמצעי, ומתפשט עוד יותר לעולם התחתון. ובכל אחד שמתפשט יותר הוא שס"ה. וכאשר הוא בהתחלה, הוא שס"ה מעלות, שכך ראוי אל כח מלכות רביעית. וזהו כנגד עולם העליון, אשר משם הפרנסה באה. וכאשר מתפשט לעולם האמצעי, מתפשט הפרנסה הזאת לשס"ה בירנות. כלומר, כי עדיין לא בא לעולם התחתון, לכך נקרא שהוא כבירה, שאינו בנגלה. וכאשר הוא מתפשט לעולם התחתון, מתפשט לשס"ה שווקים, כי השוק שם הוא בפעל הנגלה. כלל הדבר, שבא לומר בזה כי כח המלכות הרביעית מקבל כח הפרנסה מן העולם העליון. ואמר שבכל אחד מן המעלות יש לפרנס את כל העולם, כי שס"ה ימי החמה - כל אחד מן שס"ה הוא כל העולם, ולכך בכל אחד יש לפרנס כל העולם:

ואמרו הנהו למאן. כי אי אפשר לומר בשום צד שיהיה דבר זה, שהוא כל כך המעלה, למי שאין לו המעלה האלקית כמו מלכות רביעית. ואם כן למה נברא דבר זה. רק כי כל דבר זה, דהיינו השפע העליון הזה, יהיו יורשים לעתיד אותם אשר ראויים לו. ומה שנמצא זה למלכות רביעית בעולם הזה, אינו רק הכנה שיהיו ישראל יורשים הכל לעתיד. אבל באין ספק הבדל גדול יש; כי אף אם יש למלכות הזה שפע העליון, אין ספק שהוא מתיחס השפע אל העולם הגשמי. אבל ישראל כאשר יהיו מקבלים השפע הזה העליון לעתיד, לא יהיה מתיחס אל ענין גשמי כלל. רק בעולם הזה הגשמי, המלכות הרביעית מקבלת השפע הזה, ואין זה שייך לישראל. רק כי מדריגות ישראל שיהיו יורשים כח המלכות הזה, כאשר יהיו ישראל מקבלים הכל. ולפיכך כל ענין זה שיש למלכות רביעית אינו רק הכנה אל ישראל, שיהיו יורשים לעתיד לעולם הבא הכל:

ומה שאמר זה המכיר פני חברו, ולמאן דאמר זה המקבל פני חברו בישיבה. רוצה לומר שאינו דוחה דברי חברו בישיבה; כאשר שמע דבר ממנו הוא מקבל דבריו, ומסכים ומודה על האמת, ושומע דברי חברו. וכל זה הוא שלימות הישיבה, שיהיה קיום אל הישיבה. ומפני כך ראוי להם כל הדברים האלו, שהם עיקר הישוב שהוא בעולם הזה. ומקבלים זה מלכות רביעית, שיש להם בפרט הכנה לדבר שהוא ישוב העולם. אבל לעולם הבא, הוא מוכן לאותם שלומדים, שיש להם הכנה לישיבת התורה. והבן מה שאין ראוי למדריגה זאת רק מי שלומד בישיבה, לא הלומד מעצמו. כי דבר זה אינו ראוי למעלת המדריגה הזאת, שהוא דבר שהוא עיקר ישוב העולם, רק מי שמיוחד לו בעולם הזה אל הישיבה. ולכך אמר (ר' ישעיה כג, יח) "כי ליושבים לפני ה' תהיה סחרה":

והבן דברים אלו, ואין ספק בהן למי שיש בו חכמה ותבונה, במה שפרשנו בענין השווקים ובענין הבירנות ובענין המעלות, כי כלם דברים ברורים מאוד, רק שהדברים הם יותר עמוקים, ומה שאפשר לפרש - פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה. והנה החכמים גלו כח הצלחת המלכות הזה, והכל לבאר ענין אריכות גלותינו, שכאשר יעמוד על כח הצלחת המלכות, שוב לא ישאל ולא יפקפק בזה:

ובפרק מקום שנהגו (פסחים נד ע"ב), ז' דברים מכוסים מבני אדם, ואלו הן; יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע במה משתכר, ואין אדם יודע מה בלבו של חברו, ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות רביעית מתי תכלה, עד כאן. וביאור ענין זה, כי יום המיתה הוא בודאי חוץ לגבול, שלא יתחבר עמו בגבול דבר, שהוא העדר לו, והעדר בודאי חוץ ממנו, ואינו בגבולו. ולפיכך דבר זה מכוסה מן האדם. וכן יום הנחמה, ודבר זה גם כן אין בו ידיעה, כי הנחמה חוץ מן האדם. שכאשר הגיע לו צרה, אין ידוע לו זמן שיהיה מתנחם אחר הצרה שהגיע לו. כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אחר כך, ואין דבר זה ידוע לו מה שחוזר ונותן לו הויה, כי הויתו חוץ ממנו:

ועומק הדין הוא גם כן מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשריים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור. ולפיכך מה שאמר כאן 'ועומק הדין', רוצה לומר הדין המחויב, מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחויב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו. ואין דבר שהוא מחויב רק הסבה הראשונה, שהיא מחויבת ומוכרחת, ובודאי אין לעמוד עליה כלל:

ואין אדם יודע במה משתכר. שזה גם כן חוץ מן האדם, כי פרנסתו הוא חוץ ממדריגות האדם, כי דבר זה בארנו בחבור גבורות ה' (פס"ה) אצל כוס חמישי, שם הארכנו בדבר זה, ובארנו כי הפרנסה של אדם היא

למעלה מסדר העולם, עיין שם. לכך אינו יודע במה משתכר. ואף אם האדם חושב כי בדבר הזה בודאי ישתכר, אין זה בודאי, כי אי אפשר לדעת זה:

ואין האדם יודע מלכות בית דוד כשתחזור. וגם דבר זה חוץ לגבול וגדר האדם. ותראה כאשר נבנה בית שני, וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד. ודבר זה צריך טעם נפלא מאוד, כי למה לא חזר להם מלכות בית דוד גם כן. וזהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כד[א]י להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד. ולפיכך אין אדם יודע מתי תחזור מלכות בית דוד. ואם לא היה בית דוד כל כך במעלה, לא היה אפשר במלכות בית דוד לבטל מלכות רביעית. ולפיכך בהכרח צריך אתה לומר שמלכות בית דוד מעלתו במעלה שאין ידיעת האדם תופס שם:

וכן מלכות רביעית מתי תפול. שכבר בארנו לך למעלה כי נפילת המלכות הזה אין ידיעה בו מפני גודל ממשלת המלכות. ולפיכך אין אדם יודע מתי תפול. ולפיכך ראה אותה יעקב עולה ואינה יורדת. ומענתה התבאר במה שיש בו די להסיר השאלה הזאת, אשר חרפו עקבות משיחנו כאשר ראו אורך הגלות. אמנם יתבאר לך עוד דברים כבושים תשובת שאלה זאת בפרקים הבאים בעזרת השם. וכאשר תראה שלטון מלכות רביעית, ואשר משמיא נתן לה ארכה, יתורץ לך השאלה על אריכות גלותינו, כאשר יש למלכות הזה שלטון בעולם:

והנה חכמי האמת באו לבאר ענין הזה במדרש פרשת שמיני בויקרא רבה (יג, ה); "באתר דנא חזא הוית בחזוי ליליא וארו חיוה רביעא דחילה ואימתני ותקיפא יתירה" (דניאל ז, ז), זו מלכות רביעית. דניאל ראה שלשתן בלילה אחד, ולזאת בלילה אחד. ולמה, רבי יוחנן אמר ששקולה כנגד שלשתן, וריש לקיש אמר יתירא. פירוש, כי ג' מלכות ראה דניאל בלילה אחד כנגד ג' משמרות שיש בלילה. וכל משמר מן הלילה נגד מלכות אחד, והם ג' מלכיות, ולכך ראה שלשתן בלילה אחד. אבל מלכות רביעית שקולה נגד שלשתן, לכך ראה מלכות רביעית בלילה מיוחד, שיש בו ג' משמרות שהם בלילה אחד:

וזה כי השם יתברך גזר על ישראל עד שהיו משועבדים תחת האומות בכל חלקיהם. כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית - מצד כלל האדם. ולכך השם יתברך שיעבד אותם בד' מלכיות. כי ג' מלכיות - לשעבד אותם בג' חלקי האדם, ומלכות רביעית כנגד כלל האדם, שיש בו אלו ג', וכל אחד בחינה מיוחדת. ולכך דניאל ראה ג' מלכיות בלילה אחד, וראה מלכות רביעית בלילה מיוחד. וזה כי ג' מלכיות הראשונות הם כנגד שלשה חלקי האדם, ומלכות רביעית נגד האדם בכללו, שהוא כולל שלשתן יחד:

והלילה נחלק לג' משמרות, כדאיתא בפרק קמא דברכות (ג), תניא רבי אליעזר אומר, ג' משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, שנאמר (ר' ירמיה כה, ל) "ה' ממרום ישאג ישאג על נוהו". וסימן לדבר, משמרה ראשונה - חמור נוער. שנייה - כלבים צועקים. שלישית - תינוק יונק משדי אמו, ואשה מספרת עם בעלה. ויש לשאול, למה בכל משמר ומשמר הקב"ה שואג 'אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו'". אבל יש לך לדעת, שהלילה הוא חושך, והוא דומה לגלות, שישיראל יושבים בחושך ולא אור. ולכך כאשר נגאלו ישראל, כתיב (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה", ולכך הלילה סימן לגלות. וכמו שהלילה נחלק לג' משמרות, כך הגלות נחלק לג' חלקים, והם דומים לגמרי אל המשמרות

שהם בלילה, כי הם סימן אל שלשה חלקי הגלות. לכך השם יתברך יושב ושואג על כל משמר 'אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו':

כי בתחלה כאשר באו בגלות, היו נותנים עול על ישראל, ומכבידים עליהם הגלות ביותר. והיו ישראל נושאים עול ומשא גדול תמיד, עד שהיו ישראל כמו החמור, שנושא משא גדול. וזהו תחלת הגלות היו נוהגים כך, והוא מלכות בבל. כך היה חלק הראשון מן הגלות. חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד. והוא כנגד משמרת השנייה, שכלבים צועקים. וכלבים צועקים הוא סימן מיתה, כמו שאמרו (ב"ק ס"ע"ב) כלבים צועקים - מלאך המות בא לעיר. כך היה חלק הב' מן הגלות, שהיו הורגין בהן וממיתין אותם. ולכך אמר 'משמרה ב' כלבים צועקים', שהוא סימן יללה ומיתה, ולכך גם על זה הקב"ה יושב ושואג כארי. חלק הג' מן הגלות, אין שמד, השם יתברך ישמור עמו ישראל מזה, ונוהגים האומות עם ישראל כמו שנוהג הבעל עם האשה. כי האומות נחשבים בעל לישראל בגלות, שנאמר (ישעיה כו, יג) "בעלוננו אדונים זולתך". והבעל - כאשר לא תמצא האשה חן בעיניו - הוא מגרשה (דברים כד, א). כך האומות, כאשר ישראל אינם מוצאים חן בעיניהם, מגרשים אותם, וזהו עיקר הגלות של חלק הג'. ועל זה אמר 'משמרה ג' אשה מספרת עם בעלה'. ואמר במשמר הג' שהתינוק יונק משדי אמו, כנגד זה - בסוף הגלות יונקים ישראל, שנחשבו תינוקות בתורה, שיונקים מן שדי אמן, הראשונים שנקראים 'אמן'. וזה מפני שלא נתנו להם מנוחה שישבו במקום אחד, והם גולים ממקום למקום, עד שנשכחה בעוונותינו הרבים התורה לגמרי מישראל בסבת הגלות:

וריש לקיש שאמר שהיא קשה משלשתן, דעתו כי כאשר מתחברים השלשה יחד, כמו שהיה אצל מלכות רביעית שהיה בו כל השלשה, וכאשר כל השלשה ביחד "איש את רעהו יעזורו" (ישעיה מא, ו), והוא יותר קשה מן השלשה אשר הם מחולקים כל אחד לעצמו:

והתבאר לך כי כח מלכות רביעית הזה כחו על כל ג' מלכיות. לכך גם כן ארכה נתן לה כפי כחה, וכח שלה הוא משולש. ודבר זה הוא אריכות גלותנו, כי לפי גודל שלטון המלכות, נתן אריכות לה מן שמיא:

ובאולי תאמר כי סוף סוף דבר זה הוא חסרונינו, מה שאין אנו מיוחדים ומוכנים לעולם הזה. דבר זה לחסרוני השכל, אבל שלימי השכל, אשר יש בו חכמה, הוא רואה את הנולד (תמיד לב.), ורואה את חלקו חבלו ונחלתו אשר נתן לו השם יתברך לטוב לו כל הימים, וכמו שיתבאר (להלן פרקים יט, כ):

פרק יט

בפרק כל המנחות (מנחות נג"ב), אמר רבי יצחק בשעה שהחריב הקב"ה את בית המקדש, מצאו הקב"ה לאברהם עומד בבית המקדש. אמר לו, "ומה לידידי בביתי" (ירמיה יא, טו), אמר לו על עסקי בני באתי, אמר לו בניך חטאו וגלו. אמר לו שמא בשוגג חטאו, אמר ליה "עשותה המזימתה" (שם). אמר לו שמא מיעוטם חטאו, אמר לו "הרבים". אמר לו היה לך להזכיר ברית מילה, אמר לו "ובשר קודש יעברו מעליך" (שם). אמר לו שמא אם המתנת להם היו חוזרין בתשובה, אמר לו "כי רעתיכי אז תעלוזי" (שם). מיד הניח ידו על ראשו, והיה צועק ובוכה, ואמר שמא חס ושלום אין להם תקנה. יצתה בת קול ואמרה לו "זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך" (שם שם טז), מה זית אחריתו בסופו, אף ישראל אחריתן בסופן. "לקול המולה גדולה הצית אש עליה ורעו דליותיו" (שם), אמר רב חנן בר פפא לקול מלייהו של מרגלים נתרועעו דליותיהן של ישראל. דאמר רב חנן בר פפא, דבר גדול דברו מרגלים באותה שעה, "כי חזק הוא ממנו"

(במדבר יג, לא), אמרו כביכול שאפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם. מתקיף לה רבי אחא בר חנינא בר פפא, האי "לקול המולה", "לקול מילה" מיבעי ליה. אלא אמר ליה הקב"ה לאברהם, קולך שמעתי וחמלתי עליהם; אני אמרתי ישתעבדו בד' מלכיות כל אחד ואחד כשעבוד מלכות מצרים, השתא חדא חדא מאי דפסיק להו. ואיכא דאמרי, אני אמרתי בזה אחר זה, עכשיו בבת אחת. אמר רבי יהושע בן לוי, למה נמשלו ישראל לזית, מה זית אין עליו נושרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, אף ישראל אין להם בטלה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. אמר רבי יוחנן, למה נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק על ידי כתישה, כך ישראל אינם חוזרים למוטב רק על ידי יסורין, עד כאן:

ובאור ענין זה, כי כן ראוי אל התחלת הויה שילמד זכות שלא יגיע הפסד אל ההויה. והתשובה על זה מן השם יתברך, אשר פעל ומסדר הכל באמת ובמשפט, 'בנין חטאו וגלו', שאף על גב שבניך הם, וראוים להיות מתדמים אל מי שיצאו ממנו, מכל מקום נמצא בהם החטא. ולפיכך אברהם מלמד זכות שמא בשוגג חטאו, והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת, והחטא שאינו בעצם האדם אינו נחשב כל כך. והשיב לו במזיד עשו. ועוד היה מלמד סנגוריא, שמא המעוט חטאו, ואין המעוט - שהוא הפרט - נחשב אצל הכלל. ולפיכך השיב כי רובם חטאו. ואז אמר שהיה לך לזכור ברית המילה. פירוש, אף על גב שחטאו, מכל מקום מצד חשיבות ומעלת עצם הצורה שבהם, אף שיש חטא מצד החומר, מכל מקום יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמם. ודבר זה יתבאר לקמן כי יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר:

וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החמרי, כאשר המילה ביום השמיני (ויקרא יב, ג), והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע שבהם נברא העולם הטבעי. והמילה שהיא אחר ז' ימים, שהם ז' ימי בראשית, היא על הטבע. ומעתה, אף כי הם נפתים ליצר הרע מצד החומר שבהם, הרי אין בטול לצורתן העצמית הנבדלת, ואין ראוי להם הפסד מצד הזה. ועל זה אמר כי גם צורתם השחיתו, וראיה לזה כי העבירו בשר קודש מעליהם, עד שנשתנו באמיתת עצמם. כי לפעמים הדבר נשתנה ויצא מן אמיתת עצמו, ונמשל כבהמה. וכיון שקבלו השתנות מצד צורתם, שוב אין כאן סנגוריא. ואז היה צועק ובוכה, כאשר שמע בטול צורתן הקדושה:

והשיב לו הקב"ה, אל תהא סבור שדבר זה לעולם, כיון שקבלו ישראל השתנות בזה הדבר שהוא בטול צורתן, כי ישראל נמשלו לזית; מה זית תחלתו מר וסופו מתוק, כך ישראל תחלתן מר וסופן מתוק. ויש לך לדעת, הזית הוא עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה (שמות ל, כד-לג). וכן ממנו האור, שהוא אינו גשמי. ורצה בזה, אף כי המילה מורה על צורתן, אין זה אמתת צורתן של ישראל. כי יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם "אל", ולא נתקלקלה הקדושה שיש בהם:

ומפני זה יש לזית סגולה שיש לדברים שאינם גשמיים, כי דברים הגשמיים, לשפלת מדריגתם, ימצאו מיד בשלימותן ובטובתן, כמו שנתבאר, ויתבאר בסמוך דבר זה עוד. אבל דברים שאינם גשמיים לא ימצאו בשלימותם ובטובתם בתחלה, רק באחרונה, למעלת שלימותם, כמו שהתבאר. ולכך ישראל, אף שהגיע צרות להם, דבר זה ראוי לישראל, במה שהם קדושים אלקיים. ולכך לא נמצאו בשלימותם ובטובתם בתחלה, עד לבסוף. וזה שאמר כי תחלתו מר, וסופו מתוק. מורה כי אין טובתם ושלימותם רק בסוף:

ואמר כי סוף סוף באולי שעל ידי זה יגיע אבוד להם, כי דבר זה אינו, כי ישראל נמשלו לזית וכו'. אף כי הם קיימים לעולם הבא, מכל מקום אין כליון והפסד להם בעולם הזה. אף שאין העולם [הזה] מיוחד להם, מכל מקום מפני כי עולם הזה נברא בשביל עולם הבא, שיהיה האדם מכין עצמו בעולם הזה לעולם הבא, לכך יש להם קיום בעולם הזה. וכן מה שאמר רבי יוחנן אחר כך, 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק על ידי כתישה וכו'". כל זה ידוע, שהוא ממעלת הדבר שיש בו מעלה נבדלת, כמו שאמרנו. כי ישראל אשר יש בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרים למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק על ידי יסורין. כי היסורין ממרקין ומטהרין ומסלקין פחיתות הגשמי החמרי, כמו הכתישה שמסלק פסולת הזיתים. ודבר זה בארנו למעלה:

ואמר לקול המולה של מרגלים. כבר התבאר ענין זה כי בשביל המרגלים גלו, כאשר המרגלים שהיו דור ראשון שיצאו ממצרים, ומאסו בארץ חמדה (תהלים קו, כד), ולא רצו לכנוס לארץ, שבזה נראה כי אין לישראל חבור לארץ, כאשר ראוי שיהיה חן מקום על יושביו (סוטה מז.). ואם כך היה אצל ישראל, לא היו מואסים בה. אבל מה שלא היו רוצים לבא לארץ, וירגנו באהליהם (תהלים קו, כה), ונשאו קולם ויבכו בכיה של חנם, נראה בזה שיש לישראל פירוד מן הארץ, ולכך גלו ממנה. וזה נראה בדור ראשון שיצאו ממצרים, והם התחלת ישראל, ובהם נראה פירוד זה:

ואמר לו הקב"ה, אמרתי לשעבד את ישראל בכל מלכות ומלכות, בשבילך ישתעבדו בכל ד' מלכיות ביחד. ודבר זה מפני כי אברהם הוא התחלה אל ישראל, והוא אחד. ומצד התחלה, כל ד' מלכיות גם כן הם כמו אחד. ולפיכך, כשם שאברהם הוא אחד, כך ד' מלכיות אלו הם גם כן אחד. ולכך לא ישתעבד בהם כל אחד ואחד, רק ד' מלכיות יחד, כאילו היו כלם ביחד איש אחד. והדברים האלו יש להבינם:

ובמדרש (ילקו"ש ח"א תתמז), "יד ליד לא ינקה רע" (משלי יא, כא), אמר הקב"ה לישראל, לא תעשו את התורה על מנת לקבל שכר מיד, כל מי שעושה כך נקרא 'רע', ואינו מתנקה, שלא הניח לבניו כלום. שאילו בקש אברהם שכון של מצות מיד, האיך היה משה אומר (שמות לב, יג) "זכור לאברהם וגו'". וכן אליהו אמר (מ"א יח, לו) "ה' אלקי אברהם יצחק וישראל היום יודע", ואני נזכר להם. אבל אם עשה גוי מצוה, מיד ליד אני נותן שכרו, שנאמר (דברים ז, י) "ומשלם לשונאיו" בעולם הזה, ואין בידו לעולם הבא. מהו "לא יאחר לשונאו" (שם), אינו נותן שכר לשונאיו ממה שלאחריו:

פירוש זה כמו שבארנו במקום אחר, כי התשלומין הם בסוף ובהשלמה. ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם (ב"מ סה.) אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה. ולפיכך אמר "יד ליד לא ינקה רע", כי כאשר מבקש שכרו מיד, מבקש שיהיה לו סוף, ואז יש לו העדר, אשר ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב:

אבל האומות סופם בעולם הזה, ואין ראויים לעולם הבא, ולכך השם יתברך נותן להם שכרם - שהוא בסוף - בעולם הזה, שהוא סופם של אומות. ולא כן ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר - שהוא שלימותם - בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא. ומה שאוכלים בעולם הזה אינו רק פירות, כי עיקר השכר, שהוא עצם השכר, ראוי שיהיה בסוף, כי כך הוא ראוי שיהיה השכר בסוף. והדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר, וזה נקרא 'פירות', ודבר זה אינו עיקר, והוא בעולם הזה. רק הדבר שהוא עיקר הוא בסוף, כמו שאמרנו. ואמר שאינו מתנקה, בשביל

שלא הניח לבניו אחריו. כי כאשר עדיין שכרו אצל השם יתברך, הנה השם יתברך משלם שכר האבות לבנים, כי גם זה בכלל שכרו. אבל כאשר קבל שכרו, לא הניח כלום לבניו, כי שכרו ניתן לו כבר, ואם כן מאיזה צד יקבלו בניו שכר מצד אביהם, הרי כבר קבל שכרו:

ועל דבר זה יסד דוד עליו השלום ה"מזמור שיר ליום השבת וכו'" (תהלים צב, א-טז). ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר "מזמור שיר ליום השבת". אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם, ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה". כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר "מזמור שיר ליום השבת", ופירשו ז"ל (סוף תמיד) ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; "טוב להודות ולזמר לשמך עליון" (תהלים צב, ב). וכן (שם) "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול:

ואמר "טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון" (שם שם ב). כי ההודאה שהכל הוא אל השם יתברך, ועל זה שייך ההודאה, שאנו מודים לו כי הכל אליו. כלומר, כי האדם הוא מודה אל השם יתברך שהכל הוא שלו, שהרי השם יתברך ברא את הכל, ומפני שהוא יתברך ברא אותם, הכל הוא שלו. וזהו ענין ההודאה, כמו שהתבאר בכמה מקומות דבר זה. ובשבת - שהכל ברא בששת ימי בראשית, והשלים הבריאה ביום השבת, לכך אמר "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה". ואמר "לזמר לשמך עליון", כלומר שיש להודות אל השם יתברך כי הכל הוא שלו, שהרי הוא ברא הכל, ובריאת העולם הזה שהוא שלם, והוא במעלה עליונה, ולכך יש לזמר לשמו, שהוא עליון על הכל עוד. ויש לפרש גם כן "טוב להודות לה'", שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם. וזה שאמר "ולזמר לשמך עליון", שהוא יתברך עליון ומושל עליהם:

ואמר "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות" (שם שם ג). כי הבוקר הוא עולם הבא, שהוא כולו אור, כדאיתא בפרק קמא דפסחים (ב ע"ב) שנקרא עולם הבא "בוקר", ועולם הזה נקרא "לילה". וזהו "ואמונתך בלילות", הוא עולם הזה שדומה ללילה. ובודאי בעולם הבא אז נראה החסד והטוב שהשם יתברך עושה עם הצדיקים. ובעולם הזה, שאין הצדיקים שרויים בטובה, "להגיד אמונתך בלילות", כי עולם הזה דומה ללילה, ובו יגיד אמונתו. כי אף על גב שהוא בצרה, הוא מאמין בו יתברך שיהיה לו הטוב בעולם הבא:

ואמר "עלי עשור ועלי נבל וגו'". כלומר שיהיה משורר ומזמר שבח שלם ומלא, וזהו "עלי עשור", וכדאיתא (במנחות) (ערכין יג ע"ב) כנור שהיה במקדש היתה של ז' נימין, ולימות המשיח של שמונה נימין, ולעתיד של עשרה נימין. ורוצה לומר, כי השיר מורה על שלימות, כי על שלימות דרך לזמר ולשורר, וכמו שהאבל הוא על ההפסד, כן השיר מורה על השמחה. לכך אמרו כי שלימות של עולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית. ולימות המשיח של שמונה נימין, כי השלימות שיהיה לימות המשיח יהיה על הטבע. ואפילו למאן דאמר (ברכות לד ע"ב) אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, מכל מקום השלימות הוא מגיע אל מעלה עליונה יותר מן עולם הזה, ולכך הכנור של ימות המשיח של שמונה. ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש,

ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד (מנחות כט ע"ב), ולכך כנור של עולם הבא הוא של עשרה נימין. ולכך המזמור הזה, שהוא נאמר ליום שכלו שבת, נאמר "עלי עשור ועלי נבל":

ואמר "כי שמחתני ה' בפעלך וגו' איש בער לא ידע" (שם שם ה, ז). כלומר, כי מתחלה הייתי מצטער כאשר ראיתי כי יש צדיקים בעולם הזה ברע, ורשעים שהם בטובה ובשלוה. וכאשר ראיתי פעלך - שמחתני, כי אז ידעתי שאין כאן שום חסרון בעולם שבראת. אבל "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת" (שם שם ז), ולכך חושב כי יש כאן חסרון. שאף אם הרשעים מצליחים בעולם הזה, הצלחתם הוא כמו העשב שהוא ממהר לפרוח, וכיון שהוא ממהר לפרוח, כן ממהר להיות נאבד. כי נראה ששלימותו הוא קטן, ואין לו שלימות גדול. ודבר שהוא קטן, ואין לו שלימות גדול, הוא ממהר לצאת לפעל, כפי שהוא קטן מאוד, וכמו שנתבאר. אבל דבר ששלימותו שלו גדול ביותר, אינו ממהר לצאת לפעל, כפי מה שהוא גדול. אבל כשיצא לפעל יש לו קיום גמור. וכמו שתראה בתמר ובארז, שהתמר אינו ממהר לצאת לפעל, ובזמן רב הוא יוצא לפעל, ומשיצא לפעל, והוא בשלימותו שלו, יש לו קיום. ולכך הרשעים שהם מצליחים בעולם הזה, מפני ששלימותם הוא קטן, לכך ממהר לצאת שלימותם לפעל בעולם הזה, לפי קטנות שלימות שלהם. לכך ממהר, כי העולם הזה גם כן לפי קטנות שלימותו יצא לפעל קודם. וזה שאמר (שם שם ח) "בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און", כי העשב ממהר לצאת אל הפועל, וכמו שהעשב ממהר לצאת אל הפועל, כך ממהר להיות נאבד. וכן הרשעים, מה שהם בעולם הזה בטוב ובשלימות, אין זה רק כמו עשב, שהוא ממהר לפרוח, ולכך הוא ממהר להיות נאבד גם כן. אבל הצדיק, לפי גודל שלימותו אינו ממהר לצאת לפעל כל כך, ולכך אינו מקבל שלימותו, רק לעולם הבא שכרו, ואינו ממהר להיות נאבד גם כן. והכל כמו שהתבאר הדבר; מי שיש לו שלימות קטן, לכן מיד בעולם הזה ממהר לצאת לפעל. אבל הצדיק, ששלימותו גדול, מאחר לצאת שלימותו לפעל - לעולם הבא:

וזה שאמרו בברכות (ה ע"ב) שאמר לו רבי יוחנן לרבי אלעזר שהיה מצטער, אמר לו למה אתה מצטער, אם בשביל מזוני שלא היה לך כדי סיפוקך, אין אדם זוכה לשתי שלחנות. כלומר, הסעודה שהיא השלימות אל האדם, אין אדם זוכה לשתי השלימות, שאם היה לך השלמה בעולם הזה לא יהיה לך השלמה בעולם הבא. כי דבר זה אי אפשר שיהיה לאדם שתי שלימות. לכך [אין] השלמתך בעולם הזה. ובתוספת (שם ד"ה לא כל) גרסי 'אין כל אדם זוכה לשתי שלחנות', כלומר אין כל אדם כך, אבל בודאי נמצאו הרבה שזכו לשתי שלחנות, כמו רבי שהיה עשיר גדול (ב"מ פה.). ופירוש זה אי אפשר, כי איך יהיה לאדם שתי השלמות, כי השלימות שיש לאדם - כאשר נמצא בפעל הגמור, ולכך אי אפשר שיהיה האדם בשלימות ובפעל בעולם הזה, וגם יהיה בפעל בעולם הבא. כי אם הוא בשלימות בעולם הבא, אי אפשר שיהיה בשלימות ובפעל בעולם הזה. ומאחר שלא היה בשלימות ובפעל בעולם הזה נראה כי אין ראוי לו עולם הזה. ואם היה בפעל בעולם הזה, אם כן אין לו עולם הבא, מאחר שעצם שלימותו שהיה בפעל, היה בעולם הזה. וזה שאמר 'אין אדם זוכה לשתי שלחנות', כי השלחן - על ידי זה הוא בשלימות ובפעל מה שראוי אל האדם. וגם רבי לא זכה לשתי שלימות, שאם היה לו השלמה בעולם הזה לא היה לו יסורין, שתראה מזה כי לא היה לו השלמה כלל בעולם הזה. והיינו דאמרינן במסכת ערכין (טז ע"ב) כל אשר הוא ארבעים יום בלא יסורין, כבר קבל עולמו בעולם הזה. והיינו משום שכבר היה שלם וקבל השלמה בעולם הזה, ואין אדם זוכה לשתי סעודות, רוצה לומר לשתי השלמות:

ולכך אמר דוד כי בודאי "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און" (ר' תהלים צב, טז-ח). אבל הצדיקים הם כתמר וכארז. ואמר שהם "שתולים בבית ה' בחצרות אלקינו יפריחו" (שם שם יד). כלומר כי הצדיק נטיעתו ומקומו בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו. כי נשמת הצדיק נטוע

ועומד במדריגה העליונה הקדושה, ולכן אין שלימתו בעולם הגשמי, שאין ראוי לזה, מאחר כי נשמתם שתולים בבית ה', לכך אין יוצא שלימותם לפועל רק בעולם שהוא גם כן קדוש נבדל. לא כן הרשעים, שנשמתם במקום שאינו קדוש, לכך שלימתם יוצא לפעל בעולם שאינו קדוש. וכל זה "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו" (תהלים צב, טז), מה שנמצא רשעים מצליחים בעולם הזה, והצדיקים ביסורין בעולם הזה. וכאשר תעמוד על דברים אלו, אז תדע באמת ובאמונה מה שאין לישראל עולם הזה, ורוב עולם הזה הם בצרה, שאין דבר זה מורה על מיעוט שלימותם הגדול אשר יש להם בעולם, אשר להם מיוחד הוא עולם הבא, ואין להאריך יותר:

פרק כ

כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים. ומעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו. כי אין ראוי שיהיה בשלימות דבר כאשר לא הגיע אל שלימותו. ודבר זה מה שאמר (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון". שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימותו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימותו. ולפיכך לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה. ואינו כך הדבר שאינו בשלימותו, מורה על שאינו בתכליתו וסופו, שאם היה בתכליתו וסופו היה גם כן בשלימותו, אחר כי תכלית וסוף הדבר - שם שלימותו. וכאשר אינו בשלימותו, יודע שהוא מקוה ועומד לשלימת עוד:

ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם. ואל יקשה לך, כי היו ישראל במעלתם בימי דוד ושלמה, שאין להביא ראיה מן המעט, כאשר תראה הצרות שעברו על ישראל, שלא היו בהם שקט ושלוה, ומזה נראה כי הם עומדים לקבל שלימות יותר. וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם [ב] [עולם הזה]:

ואלו דברים בארו חכמים וגלו לנו דברי חכמה במדרש תנחומא (ויצא סימן ב), ומדרש רבה פרשת אמור (כט, ב); רבי ברכיה בשם רבי מאיר, מלמד שהראה הקב"ה ליעקב שרה של בבל עולה ויורד, של מדי עולה ויורד, של יון עולה ויורד. אמר ליה הקב"ה ליעקב, יעקב אף אתה עלה. באותה שעה נתיירא יעקב אבינו ואמר, תאמר כשם שיש לו ירידה לאלו, כך יש לי ירידה. אמר ליה הקב"ה לישראל, אל תירא, אם אתה עולה אין לך ירידה. ולא האמין ולא עלה. "בכל זאת חטאו עוד ולא האמין בכל נפלאותיו" (ר' תהלים עח, לב) זה יעקב אבינו, שלא האמין ולא עלה. אמר ליה הקב"ה, אילו האמנת ועלית, לא היה לך ירידה עולמית. עכשיו שלא האמנת ולא עלית, יהיה בניך משועבדים בד' מלכיות בעולם הזה, במסים ובארנוניות ובגלגולת וכו'. יכול לעולם, תלמוד לומר (ירמיה ל, י) "אל תחת ישראל כי אני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים", מגליא ומאספמיא ומחברותיה. "ושב יעקב" (שם) מבבל, "ושקט" (שם) ממדי, "ושאנן" (שם) מיון, "ואין מחריד" (שם) מאדום. "כי כל הגוים אעשה כלה אשר הדחתיך שמה ואותך לא אעשה כלה" (שם שם יא), אומות העולם שהם מכלין שדותיהם, אעשה כלה. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן,

כי כתוב (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", "ויסרתך במשפט" (ירמיה ל, יא) ביסורין בעולם הזה, כדי לנקותך לעולם הבא:

ופירוש סוד מאמר הזה, הכל הוא להודיע לנו, כי אף אם אין לישראל עולם הזה, אין נחשב זה חסרון. כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות, כמו שהתבאר גם כן לפני זה, וכבר התבאר טעם דבר זה במקומות הרבה למה האומות מתיחסים אל ד' צדדין, וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד':

וכאשר ראה יעקב עליות המלכיות, ידע שממשלתם יש להם סוף, כי כל התעלות הגשמי יש לו סוף ותכלית, מפני שכל התעלות - שיהיה נמצא בשלימות מדריגתו לגמרי בפעל, ולכך הוא עולה במדריגתו עד שהוא בפעל. וכאשר הוא בפעל אז הוא סופו ותכליתו, כמו שהתבאר. כי כל דבר הגשמי תכלית שלימותו הוא סוף שלו. וכבר אמרנו כי בשלימות מדריגתו של הדבר הגשמי הוא הקץ והסוף:

ואמר הקב"ה ליעקב 'אף אתה עלה'. כי מעלת יעקב כמו שאמרנו, מחולק מן המלכיות, כי יש ליעקב מעלה נבדלת. ולכך אומר לו הקב"ה 'עלה'. כי אין ספק כי העלייה היא התעלות, שזהו ענין העליה, שהיה עולה בסולם השמימה. ולכך אמר 'עלה', שלא יהיו האומות משתעבדים בישראל כאשר יהיה להם המעלה העליונה. ואמר לו שאם אתה עולה, אין אתה יורד לעולם. ודבר זה, כי דוקא בד' מלכיות, שהם מתיחסים אל הגשמי, וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי. אבל דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך כאשר הוא מתעלה, ולכך אמר לו הקב"ה 'אף אתה עלה'. ומפני שאין מעלתו של יעקב כל כך גדול, כי סוף סוף הוא אדם, ולכך לא עלה. כי עליות הגשמי הוא אל הקצה ואל הסוף. רק עליות יעקב, אם היה עולה, היה עליותו להיות דבק בו יתברך. ובשביל כך, אילו עלה היה לו דביקות בו יתברך, ולא ירד לעולם. כי על ידי העליה הזאת יהיה בפעל הגמור, וכאשר היה בפעל הגמור, יהיה דבק בו יתברך לגמרי:

וזה שאמר בזה הלשון 'אילו האמנת ועלית'. כלומר, המאמין באחד דבק בו לגמרי כאשר מאמין בו. ולכך עליה זאת הוא דביקות לגמרי בו, ולא תרד כלל. ובשביל שלא האמנת, אם כן אין כאן הדביקות בו יתברך לומר כי השם יתברך בעצמו הוא השלמת יעקב, והיה השלמתו מצד כי היה יעקב דבק בו. אבל כאשר לא עלית, ולכך לא דבק היה בו יעקב מה שראוי להיות דבק בו יתברך, ואם כן הוא נפרד מן העלה, ובשביל כך היו האומות משעבדין בהם. ולא כן אילו עלה יעקב, עד שהיה בפעל הגמור, וזהו תכלית עלייתו, ובזה היה לו דביקות גמור בו יתברך. וזה שאמר 'אילו האמנת ועלית', כי האמונה בו יתברך הוא דביקות גמור. ולכך כאשר לא האמנת, יש לבניך פירוד מן השם יתברך, ואינם בפעל הגמור, והדבר שאינו בפעל הוא בשעבוד. ובשביל כך יהיו משועבדים בד' מלכיות במסים ובארנוניות ובגלגולת ובזימיות, כאשר חסר התעלות אל תכלית המדריגה מה שראוי שיהיו בשלימות ובפעל. והם חסרים הדביקות בו יתברך, וזה שלימות מעלתם, אשר מרמז עליו העליה במדריגת הסולם, שיהיה בשלימות ובפועל, ולכך הם משועבדים לאחרים. ואם היו עולים אל שלימות מדריגתם להיות דביקים בו יתברך לגמרי, לא היו משועבדים לאחרים. והבן את ד' דברים 'במסים וכו'' שזכר, נגד ד' מלכיות שהם משועבדים להם:

והבן עוד מה שאמר 'האומות שהם מכלין שדותיהם, אותם אעשה כלה, ישראל שאינם מכלין שדותיהן, לא אעשה כלה'. והדברים האלו גדולים מאוד כאשר תבין הדברים אשר בארנו לך למעלה. כי ישראל אינם בעלי השלמה מצד עצמם, כמו שהם האומות. ולפיכך צוה השם יתברך לישראל מצוה זאת (ויקרא כג, כב) "לא תכלה פאת שדך", שמאחר שישראל אינם בעלי תכלית מצד עצמם, יהיו נוהגים במדה זאת "לא תכלה פאת שדך". וצוה לתת הפאה לעניים, וזה נחשב כאילו הפאה שלהם - שהוא תכלית שלהם - הוא אל השם יתברך. וכך אמרו במדרש (תו"כ שם) כל הנותן מתנות עניים כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. ודבר זה בארנו בפרשת אמור בחבור גור אריה (ויקרא פכ"ג אות כד), כי הנותן מתנות עניים דוקא כאילו נתנו אל השם יתברך. וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל השם יתברך, כי הוא יתברך תכלית להם. ומפני זה אין לישראל קץ ותכלית, שהרי לא הגיעו אל התכלית בצד עצמן, רק תכלית שלהן אל השם יתברך, ומצד הזה אין הפסק להם. וזה שאמר כי באומות שמכלין שדותיהן, וזה מורה לך כי התכלית שלהן הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלים שדותיהן, הם נותנים הפאה - שהוא התכלית - אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב מתנת עניים כאילו נתנו אותו אל השם יתברך, ובשביל כך תכלית ישראל אצל השם יתברך:

ופסוק זה של "לא תכלה פאת שדך" כתיב קודם ראש השנה, שהוא יום הדין ויום המשפט. ואמר לך כי אל תהיו יראים מיום הדין שיהיה חס ושלום כליון בישראל, כי זה אינו, כאשר ישראל אינם מכלים שדותיהן, ונותנים הפאה - שהוא התכלית - אל השם יתברך, להורות כי תכליתן של ישראל הוא אל השם יתברך, ודבר זה אין לו הפסק וכליון. וכך מורה עצם השם שנקראו "ישראל", כתיב בסוף השם שם "אל", להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל השם יתברך, ויתבאר עוד בפרק שאחר זה. וזה שאמר הכתוב (ירמיה ל, יא) "בכל הגוים אעשה כלה ואותך לא אעשה כלה ויסרתך למשפט". כלומר, אף שהוא יתברך במשפט מייסר אותם, אבל אין עושה אותם כלה. והתבאר כי ישראל הם עומדים קיימים לנצח. ואל תאמר כי אלו דברים נאמר בהרחבת הלשון בלבד, רק נאמרו בחכמה מופלגה מאוד. ואין להאריך עוד בזה, אך יש לך להבין הדברים האלו:

פרק כא

אחר שבארנו לך בפרקים הקודמים, שאי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכות. וישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל, כמו שבארנו למעלה, כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש (ויקרא יט, ב), ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם

רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחוקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכויות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל:

וזה ענין ד' מלכויות שעמדו בעולם, שהם נגד ד' צדדין אשר הם אל הגשם, והאמצעי מן השטח מתיחס אל הנבדל, כאשר התבאר פעמים הרבה, שכשם שהצדדין מן השטח הם מתיחסים אל הגשם, בעבור שהצדדין הם בעלי רוחק, שהרוחק הוא מתיחס לגשם. אבל האמצעי מתיחס אל הנבדל, שאין לאמצעי שום רוחק, ומפני זה הוא מתיחס אל הנבדל מן הגשם, שלא שייך רחוקים בדבר אשר הוא נבדל. ולכך היה המלכות הקדושה האלקית אחת, והיא כנגד הבחינה הנבדלת הבלתי גשמית בעולם הזה. אבל המלכויות שהם מצד הגשמי של עולם הזה, הם ד', כמו שהתבאר. ואלו דברים הם ברורים מאוד. ולפיכך תמצא שאמר (דניאל ז, ב) "חזה הוית בחזוי לילא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא". ומן הים היו עולים אלו ד' חיות, שהם ד' מלכויות שראה דניאל. וזה מפני שאמרנו, כי אלו ד' מלכויות הם מכח העולם הזה הגשמי כמו שהתבאר, ולכן ד' רוחי שמיא היו מביאין אלו ד' חיות, שהם ד' מלכויות:

ובפרק קמא דע"ז (ב ע"ב) קאמר מאי שנא דחשיב טפי הני תרי מלכותא, דהיינו מלכות פרס ומלכות רביעית, משום דמשכי מלכותיהו עד ביאת המשיח. ויש לשאול על שתי מלכויות אלו, למה מלכות שלהם נמשך עד מלך המשיח, ולא מלכות בבל ולא מדי. וכל אלו הדברים תבין מן הדברים אשר אמרנו למעלה, כי אלו ד' מלכויות הם מתחייבין מן ד' צדדין כמו שאמרנו, ואלו ד' צדדין יש בהן שני צדדין שהם צד הימין צד השמאל, שהם שקולים ושוים:

ובפרק קמא דיומא (י ע"ב) אמר רבי יהושע בן לוי אמר רבי, עתידה שתפול אדום ביד פרס, שנאמר (ירמיה מט, כ) "לכן שמעו דבר ה' אשר יעץ על אדום אם לא יסחבום צעירי הצאן אם לא ישים עליהם נוח וכו'". עוד שם, אמר רבה בר בר חנא אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה בר אלעאי, עתיד אדום שתפול ביד פרס קל וחומר, ומה מקדש ראשון שבנאו בני ישראל, והחריבו כשדיים, נפלו כשדיים ביד פרסיים. מקדש שני, שבנאוהו פרסיים, והחריבו אדום (גיטין נו.), אינו דין שיפול אדום ביד פרסיים. אמר רב, עתידה פרסיים שיפלו ביד אדום. אמר ליה רב כהנא בנוי ביד סתורי, אמר ליה אין, גזירת מלך היא. איכא דאמרי, אמר ליה אינהו נמי דסתרי בי כנשתא. תני נמי הכי, עתידה פרס שתפול ביד אדום; חדא - דסתרי בי כנשתא. ועוד, גזירת מלך היא שיפלו בונין ביד סותרין. אמר רב יהודה אמר רב, אין בן דוד בא עד שתפשוט מלכות הרשעה בכל העולם כולו ט' חדשים, שנאמר (מיכה ה, ב) "לכן יתנם עד עת יולדה ילדה ויתר אחיו ישובו על בני ישראל", עד כאן. ומחלוקת החכמים האלו הם דברים נפלאים מאוד. יש לך להבין אותם מן הדברים אשר בארנו לך, כי אלו שני מלכויות הם נמשכים עד המשיח, ומחלוקתם איזה יהיה בסוף. כי אף שאמרנו כי אלו שני מלכויות הם מתדמים במשיכת המלכות, אבל שיהיו שניהם נמשכים לגמרי עד זמן המשיח - דבר זה אי אפשר, כי יש לאלו ב' מלכויות בחינות מחלוקות שאין זה כמו זה. ולפיכך אי אפשר שלא יהיה האחד גובר על השני אותו שהוא מוכן ביותר לזה:

ואמר אחריו שאין בן דוד בא עד שנתפשוט מלכות הרשעה בכל עולם ט' חדשים. והטעם כי יהיו ישראל נחשבים כאילו נולדו, וכדכתיב (תהלים כב, לב) "ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה". ועוד כתיב (ישעיה סו, ח) "היוחל ארץ ביום אחד היולד גוי פעם אחד". ועוד כתיב (תהלים קב, יט) "תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל וגו'", ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש, ומפני שיוצא לפעל הכח הנסתר העליון הפנימי הוא עולם המשיח. וקודם זה יהיה מתפשוט מלכות הרשעה ט' חדשים בכל העולם, ובזה הזמן

יולד בו ישראל, שנקראים ישראל 'אדם' (יבמות סא.). ובאלו ט' חדשים אשר יוצא לפעל ישראל, יהיה מלכות הרביעית מושל בעולם, ומן מלכות זה יקבל המלך המשיח המלכות. ולא יהיה מלך המשיח מקבל המלכות מן שנים, רק מן אחד, ראוי לענין זה נקרא מלכות ד'. ולכך תחלה תפול מלכות פרס, שהוא שלישי, ביד מלכות רביעית, ומן מלכות רביעית יקבל מלך המשיח המלכות:

ובמדרש "כי פי שנים יכרתו והשלישית יותר בה" (ר' זכריה יג, ח), אלו ישראל שהם בני שלשה אבות, הוא יעקב שהוא שלישי לאבות, עד כאן. הרי ביארו ז"ל כל דברינו על הכתוב שנאמר "כי פי שנים יכרתו". ורוצה לומר, המלכות המחולקת אי אפשר שיהיה קיום להם מצד השניות שבהם, ואין לזה קיום. והשלישית, האומה היחידה, שהיא שלישי ביניהם, יצרף אותם השם יתברך, והיא קיימת לנצח בעבור שהיא יחידה בעולם. והבן מה שאמר שהם בני שלושת אבות, כי דבר זה גם כן ענין מופלא מאד. ויש להבין עוד, כי מה שישראל הם זרע האבות, וכתוב "והיה פי שנים יכרתו וגו'", האבות אשר הם אבות העולם, אין ראוי שיהא הפסק לאומה הזאת הבנויה על יסודי עולם, אשר הם האבות, ויסוד שלהם משתלשל מן האבות. "והבאתי את השלישית באש וצרפתי אותו בצרות כצרוף כסף" (ר' שם שם ט):

ותבין ממה שבארנו לך אצל יעקב אבינו לא מת' (תענית ה ע"ב) בחבור גור אריה בפרשת ויחי, ובחבור באר הגולה, שם הארכנו. כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא "ישורון" (ישעיה מד, ב), ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו (תענית ה ע"ב) יעקב אבינו לא מת, כמו שהתבאר שם. ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב (דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד", הרי כי נקראו "ישורון", וכבר בארנו זה במקומו באריכות. ומפני זה אמר הכתוב (ר' זכריה יג, ח) "והיה בכל הארץ פי שנים יכרתו", הם המלכיות המחולקות, שהם הקצוות. כי אלו שני מלכיות מחולקים, והם כמו שני קצוות. ולכך ראה דניאל האחת שהיא של כסף, והשנית של ברזל:

ובענין ד' מלכיות אלו, הם מפקפקים במלכות ישמעאל. כי יש היו אומרים כי מלכות רביעית הוא מלכות ישמעאל, כי הוקשה להם כי היא חיה גדולה מאוד, וראוי לתת למלכות זה כח חיה רביעית, ואם לא כן, מאי מלכות זה. אבל מדברי חכמים, אשר הם יודעים מצפוני התורה וסוד המלכיות כלם, והם בארו כי אינה מלכות רביעית. ודבר זה ידעו בבירור הגמור מחמת כמה דברי חכמה. אמנם מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב (דניאל ז, יז-יח) "ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמא". הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים:

וביאור זה כאשר קדישין עליונים היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות, כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע. אבל מלכות ישמעאל, אף על גב שישמעאל היה תקיפא לחדא, לא עמדה מכח מלכות קדישין עליונים. רק אלו ד' מלכיות עמדו מן מלכות קדישין עליונים. ולכך אלו ד' מלכיות, מפני שעמדו וקבלו מלכות קדישין עליונים, הם מעכבים הגאולה, וארכה נתן להם. וכל זמן שהם מולכים, לא יחזרו ישראל - אשר

נטל השם יתברך המלכות מהם ונתנו לאלו ד' מלכיות - אין חוזרין למקום מעלתם ולמלכותם. ואם מלכות ישמעאל מלכות תקיפא, מכל מקום אינו בכלל ד' מלכיות אשר קבלו מלכות קדישין עליונין. ואין ראייה מן הממשלה והשלטון:

אבל עיקר הפירוש כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס הכל מלכות אחד. כי אלו ד' מלכיות הם מחולקים בהנהגתם, ואין זה כמו זה. וכמו שאמרו במסכת ע"ז בפרק קמא (ב ע"ב), נכנס מלכות רביעית ואומרים להם במה עסקתם בעולם, אומרת הרבה שווקים תקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו. נכנס מלכות פרס, אומרים לה במה עסקתם, אומרים הרבה גשרים עשינו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו. ומזה תראה כי הד' מלכיות הם מחולקים במעשיהם, שאין זה כזה. והדברים האלו ידועים למה מלכות זה מיוחד בדבר זה, ומלכות אחר מיוחד בדבר אחר. וכמו שהד' רוחות הם מחולקים, כך מחולקים אלו ד' מלכיות, שהם נגד אלו ד' רוחות, והם מחולקים. ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד, כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים. ודבר ידוע הוא כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושונים בעניניהם ובהנהגותיהם, ואין כאן קשיא כלל:

וכאשר תתבונן באלו ארבע, תמצא בהם דבר שאמרו חכמים; כי ג' מלכיות, דהיינו מלכות בבל מלכות פרס מלכות יון, שלשתן יש להם חבור אל ישראל, ומפני כך היו נמשכין אחר ישראל. כי כבר אמרנו כי ד' מלכיות נגד ד' צדדין, שיש לכל דבר שיש לו התפשטות הגשם. וישראל נגד האמצעי, שאין לו רוחק כלל, כמו שאמרנו. ושלושה מן הרוחות הם פונים אל האמצעי, כי כל פינות שאתה פונה אינו אלא לימין (יומא טו ע"ב), ולכך הצד הימין פונה אל האמצעי. וכן המעלה והמטה גם כן הוא פונה אל האמצעי. אבל הצד השמאל, כאשר הוא פונה אל הימין, אדרבה, יש לו פרישה והבדל מן האמצעי. ולא כן שלש רוחות כשהם פונים אל הימין, הם מתחברים אל האמצעי, אבל צד הרביעי פורש מן האמצעי. וזה אמרם במדרש (ויק"ר יג, ה) "את הגמל ואת הארנבת וגו' ואת החזיר" (ויקרא יא, ד-ז), זה אדום שאינה מגדלת את הצדיקים. ולא די שאינה מגדלת הצדיקים, אלא שהורגתם. וכן במדרש "ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר לא עלה עליה עול וכו'" (ר' במדבר יט, ב), כמו שהוא מפורש במדרש. ומפני כך יש לך לדעת, כי מלכות רביעית מחולקת מן ג' מלכיות; כי שלושה מלכיות יש להם חבור יחד, כי כל שלושה יש להם חבור עד שנעשו כמו דבר אחד, ועל ידי ג' מלכיות, כאשר הם ביחד, יש כאן הממשלה לגמרי. אבל מלכות רביעית אינה מתקשרת עמהם, ולה הממשלה בלבד. לכן אמרו (שם) כי שקולה מלכות רביעית נגד כל אלו שלושה. ולכך דניאל ראה אלו ג' בלילה אחד, ומלכות רביעית בלילה אחד בפני עצמו. ודי בזה להבין קצת מן ענין ד' מלכיות:

פרק כב

אחר שהתבאר לך כי האומה הזאת, אשר בחר בה השם יתברך, היא עיקר המציאות בעולם, ובשביל כך כאשר באו בגלות נחשב דבר גדול מאוד, שיהיה השתנות בדבר שהוא עיקר העולם:

ובפרק קמא דברכות (ג.) תניא אמר רבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח. ואמר לי בני, מה בת קול שמעת בחורבה, אמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת, אוי שהחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי בני לבין האומות. אמר ליה בני, חייך וחיי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ג' פעמים אומרת כך. ולא עוד, אלא בכל זמן שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין אמן יהא שמייה רבא מברך,

הקב"ה מנענע בראשו ואומר, אשרי המלך שמקלסין אותו כך, ומה לו לאב שהגלה את בניו לבין האומות, ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם, עד כאן:

אין ספק כי החסידים, כמו רבי יוסי, היו משמשים בבת קול משמתו נביאים אחרונים. וכל שכן כאשר היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת, והיא מחורבת ירושלים, שהחורבה מצד עצמה במה שהיא נבדלת מן בני אדם, נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול. ואליהו זכור לטוב נגלה שם, כמו שמוכן להיות נגלה שם בת קול:

ונראה מה שאמר שהיה בת קול מנהמת כיונה, מפני שהיונה הזכר והנקבה מכירין זה את זה ביותר, אין לזכר כי אם נקבה אחת מיוחדת לו, ומפני כך הזכר מצטער אחר זוגתו, שהיא מיוחדת לו. ולפיכך אמר ששמעתי בת קול שמנהמת כיונה, שהוא מנהם אחר זוגתו עבור שהיא מיוחדת לו. כך השם יתברך נוהם אחר ישראל, שהם מיוחדים לו יתברך:

ואמר לו אליהו, לא כמו שאתה סובר כי שעה זו בלבד שמעת, ואין זה עיקר כוונתו בעולם הזה, אבל ג' פעמים בכל יום. כי דבר כמו זה, שהוא בית המקדש וישראל, הם עיקר כוונתו של השם יתברך בעולם הזה. לכך בכל יום אומרת כך ג' פעמים, ערב ובקר וצהרים, כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים:

'ולא עוד אלא כשנכנסים לבית הכנסת'. פירוש, כי השבח הזה שהוא 'אמן יהא שמיה רבה' מורה על מעלת ישראל, כי בו נזכר מה שלא נזכר בשום שבח, שאומר שהוא מברך לעלם ולעלמי עלמיה, רוצה לומר בכל העולמות, אף לעולם הבא. לפיכך אמרו ז"ל כל העונה אמן יהא שמיה וכו' קורעין לו גזר דין של שבעים שנה. כי גזר דין של שבעים שנה הוא כל זמנו של אדם בעולם הזה. ובעולם הזה אין השתנות לו, מפני שנגזר על כל עולמו, שהוא שבעים שנה. לכך בעולם הזה אין בטול לו, כי אם מן העולם הבא העליון, שיש השתנות אל גזירת עולם הזה, כי עולם הבא יותר במעלה מן העולם הזה. וכאשר אמר 'אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיה', וממנו יכול לבטל הגזירה של ע' שנה. ולפיכך לא מצינו בכל השבחים שמתחיל ביו"ד העתיד לומר 'אמן יהא שמיה רבה מברך', רק שבח זה, כי יו"ד העתיד מורה על עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל (סנהדרין צא.) "אז ישיר משה" (שמות טו, א), 'שר' לא נאמר, אלא "ישיר", מכאן לתחיית המתים מן התורה:

ויפה אמרו (תוספות ברכות ג.) שלכך השבח הזה בלשון ארמי, שלא יבינו אותו מלאכי השרת, שאינם מבינים בלשון ארמי, שלא יקטרגו עלינו כשאנו משבחים שבח כזה. ואין ספק שנמצא דבר זה במדרש חכמים. והפירוש הוא, כי אי אפשר למלאכי שרת לשבח שבח זה, שלא יוכל לשבח ולקלס בריאה את בוראה במעלה מה שלא נמצא איתו. ומה שהשם יתברך עושה לבריאה, יש לבריאה לקלס את שמו. ולכך ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיה', עד עולם העליון, הוא עולם הבא. אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשאים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קנין מדריגה יותר גדולה שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בהם הויה אחרת. ודבר זה רמזו חכמים במדרש (במד"ר כ, כ) גם כן; "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" (במדבר כג, כג), לעתיד לבא יהיה מחיצתן של ישראל לפנים ממחיצות המלאכים, ומלאכי השרת שואלים אותם מה הורה לכם הקב"ה, זהו "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל". ולכך כאשר מזכירין 'לעלם ולעלמי עלמיה', ובזה מדריגת ישראל יותר קרוב אל השם יתברך מן המלאכים,

ולפיכך יש כאן קנאה. כי השבח הזה אינו ראוי למדריגות המלאכים, ומסולק מהם. ולכך יש לומר בלשון אשר הוא נבדל מן המלאכים. ודבר זה ענין עמוק:

ולפיכך אמר (ברכות ג.) 'אשרי המלך שמקלסין אותו כך'. ואמר 'ומה לו לאב שהגלה את בניו משלחן אביהם'. כי אין שבח למעלה מן השבח הזה, שמגיע עד עולם העליון. ואין ראוי לתת שבח זה רק אל ישראל בלבד, מה שהם עומדים ומוכנים לעולם הבא. ומצד הזה לא היה ראוי להם שיהיו נפרדים משלחן אביהם:

והתבאר לך השנוי אשר יש בעולם מצד גלות ישראל. ואין זה נחשב חסרון במה, רק כי נחשב חסרון בדבר שהוא עיקר כונת השם יתברך, עד שדבר זה כאילו כל העולם בטל. וזה מפני שהוא יתברך העלה אל ישראל, ומצד הזה היה ראוי שיהיה כאן הקשר העלול עם העלה לגמרי. וכאשר נפרד העלול מן העלה, על זה יאמר 'ומה לו לאב', שהוא העלה, 'שהגלה את בניו משלחן אביהם', ונעשה פירוד זה, שהוא שנוי אשר אין ראוי שיהיה כלל. ויותר, שנחשב חורבן בית המקדש חסרון אל כל המציאות, וכמו שהתבאר למעלה בפרק ט', במה שאמר (חגיגה ה ע"ב) 'שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי השרת בכו', שתראה מזה הגודל ההשתנות שהוא בעולם, עד שהדבר זה גורם השתנות לעליונים ולתחתונים:

ובפרק אין דורשין (חגיגה יג ע"ב), כתוב אחד אומר (ר' ישעיה ו, ב) "שש כנפים לאחד שיש כנפים לאחד", וכתוב אחד אומר (ר' יחזקאל א, ו) "ארבע כנפים לאחד ארבע כנפים לאחד". לא קשיא, כאן בזמן שבית המקדש קיים, וכאן בזמן שאין בית המקדש קיים, כביכול נתמעט כנפי החיות. הי מנייהו אתמעט, אמר רבי חנינא אמר רב, אותן שאומרות בהן שירה, כתיב הכא (ישעיה ו, ב-ג) "בשתים יעופף וקרא זה אל זה ואמר", וכתוב (משלי כג, ה) "התעיף עיניך בו ואיננו". ורבנן אומרים, אותם שמכסות בהם רגליהם, שנאמר (יחזקאל א, ז) "ורגליהם רגל ישרה", אי לאו דאמעט - מנא הוה ידענא. ודלמא דגלאי ואחוי. דאי לא תימא הכי, "ודמות פניהם דמות אדם" (יחזקאל א, י), הכי נמי דאמעט, אלא דגלאי ואחוי ליה. הכי השתא, התם בשלמא אפי, אורחא לגלוי קמי רביה, אלא כרעיה, לאו אורח ארעא לגלוי קמי רביה. כתוב אחד אומר (ר' דניאל ז, ז) "אלף אלפים ישמשוניה ורבוה רבבון קדמוהי יקומו", וכתוב אחד אומר (איוב כה, ג) "היש מספר לגדודיו", לא קשיא, כאן בזמן שבית המקדש קיים, וכאן בזמן שאין בית המקדש קיים, כביכול נתמעטו פמליא, עד כאן:

כבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד שאל תטעה בדברי חכמים שיש מעוט לעליונים בעצמם, או שיהיה בהם ההשתנות, רק כי כן הם נמצאים אל העולם בהשתנות, כי הוא העולם אשר בו השתנות. וקאמר רבי חנינא דאמעט - אותן כנפיים שאומרים בהם שירה - אמעטו, שהרי הכתוב אומר "ובשתים יעופף". וביאור ענין זה, כי יש לעליונים בחינה מה שבו יש התדמות במה אל הסבה הראשונה. כמו שנאמר על האדם (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים עשה את האדם", וכן הוא אצל המלאכים, כי יש להם התדמות במה לבוראם. ודבר זה עיקר מעלתם, שיש להם התדמות מה אל העלה. ויש להם גם כן ענין מה שבו הם נבדלים מן העלה יתברך. ולפיכך אמר (ר' ישעיה ו, ב) "בשתים יכסה פנים", כי פנים הוא הדבר שיש לו התדמות מה אל העלה יתברך. וזה שהשם יתברך הוא נגלה לנמצאים כדמות אדם, אף שאין דמות ודמיון לו יתברך, מכל מקום כך הוא נראה לנמצאים כדמות זה, כמו שאמר (ר' יחזקאל א, כו) "ועל הכסא דמות כמראה אדם", וכמו שהתבאר בחבור דרך חיים. ונאמר עליהם (ר' יחזקאל א, ה) "דמות אדם להם", ודבר זה עיקר אצלם. ולכך אמר "בשתים יכסה פניו", כי אצל השם יתברך אין המציאות שלהם הפעל הגמור,

ולפיכך מכסה את פניו. בעבור כי בפנים שם יש לו התדמות אל העלה, אך אינו נמצא בפעל הגמור, שאם כן היה לו שתוף עם העלה, ולכך כתיב "בשתים יכסה פניו":

והכנפים הוא עצם מה שהוא מלאך. וזה כי המלאך פועל פעולתו במהירות, בעבור שאין בו כבידות החמרי, רק כאילו יש להם כנפי רוח. ולפיכך מתיחס למלאך כנפים. וזה עצם המלאך, שהוא נשלח מן השם יתברך לעשות שליחות. ודבר זה מכסה הפנים, שאין נמצא הפנים - שיש לו דמיון אל העלה - בפעל הנגלה, רק מהות המלאך. והמורה על המהות הזו, הם הכנפים, הוא מכסה הפנים, שבו ההתדמות אל העלה. שאין נמצא ההתדמות הזו בפעל הגמור. ולכך אמר "ובשתים יכסה פניו":

וכן "בשתים יכסה רגליו" (ישעיה ו, ב). הרגל הוא הפך זה, דהיינו הדבר שבו הם נבדלים מן העלה. ונקרא זה 'רגל', בעבור שהרגל הוא הדבר הפחות והשפל, ובו הוא נבדל לגמרי מן העלה. וגם זה יש לו כסוי כנפים, שאין נמצא זה בפעל הגמור הנגלה. כי מפני שיש לעלול דבר מה התיחסות אל העלה, לכך החסרון יש לו כסוי מצד מהות המלאך. וזהו "ובשתים יכסה רגליו". ואמר (שם) "ובשתים יעופף". ורוצה לומר, כי זה אמתת עצמו, הם כנפים. כי הכנפים מיוחסים למלאך, לפי שהכנפים מורים על הזריזות היותר אל מה שהוא נשלח, ובכנפיים עושה השליחות, שנקרא בשביל זה 'מלאך'. וכאילו אמר כי ג' בחינות יש בהם; הבחינה האחת - מצד העלה, כמו שאמרנו. והבחינה השנית - מצד שהוא עלול בעצמו. הבחינה הג' - מצד מהות עצמו, ועל זה אמר "ובשתים יעופף":

ואמר כי אלו שתים דאמעטו הם אותם שאומרת בהם שירה. ופירוש זה, כי השירה היא השבח להקב"ה, והמלאכים מורים על שבח היוצר, ואלו כנפים אמעטו משחרב בית המקדש. כי לא בא מהם הפעולה שראוי לבא מהם - פעולתם בשלימות. ומפני כך אלו כנפים שנאמר עליהם "ובשתים יעופף" - הוא השליחות אל פעולתם, וזהו השירה, כי פעולתם הוא שבח השם יתברך. ומכי חרב בית המקדש אמעטו, כי אז אין פעולתם בשלימות הגמור, וכאשר אין פעולתם בעולם כפי מה שראוי, אין מורים על שבח יוצרם כפי מה שראוי, ולכך אמר דאמעט כנפי החיות מיום שחרב הבית:

ובמדרש אמר שלכך מכסין רגליהם, כדי שלא יהא נזכר עון העגל, שנאמר (ר' יחזקאל א, ז) "ורגליהם רגל עגל". ופירוש זה, כי כאשר עשו ישראל את העגל, ובחרו בדמות שור, [משום] שכל רצונם היה להיות להם אלקים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור מפני שהוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר (ר' יחזקאל א, י) "ופני השור מהשמאל", ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור, שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותנו. ולפיכך החיות - ארבעת רגליהם רגל עגל. כי הרגל נבדלים בו מן העלה, כמו שבארנו לפני זה, וכל אשר נבדל מן העלה נוטה לשניות. לכך רגליהם בפרט רגל עגל, כי העגל הוא השור מן המרכבה, שהיא בשמאל, אשר השמאל נבדל במה מן העלה. ומפני כי נמצא בהם בשביל זה דבר שאינם דביקים באחדותו יתברך, (ו) דבר זה הם מכסים, שלא נמצא בפעל הנגלה. והיינו כמו שאמר בגמרא (חגיגה יג ע"ב) כי כסוי הרגל הוא מה שיש בהם מן החסרון מה שהם נבדלים מן העלה. ולפיכך אמר גם כן כי מכסים רגליהם שלא יהא נזכר עון העגל, פירוש, כי אילו היה נמצא דבר זה בפעל הנגלה, היה נגלה החטא בפעל הנגלה. אבל אחר שמכסים רגליהם, היינו מה שהם נבדלים מן העלה, לכך לא נמצא גם כן בפעל החטא של ישראל. והבן הדברים האלו, כי דברים ברורים הם:

ולדעת רבנן (חגיגה יג ע"ב) אמעט שתי כנפים שמכסים רגליהם. וזה כי הכנפים שהם מכסים רגליהם - שלא ימצא חסרון עם השם יתברך. וכאשר יש חסרון בעולם הזה כאשר חרב בית המקדש, ודבר זה נחשב חסרון, והרי החסרון נגלה בפעל. ולכך נגלה יתברך אל הנמצאים כאשר הנמצאים בעצמם בחסרון, כי גלוי הרגלים דבר זה הוא חסרון כבוד אליהם, כי כן ענין הרגל:

כלל הדבר; לדעת רבי חנינא, בשביל חורבן בית המקדש אמעט הכבוד. ולכך דוקא אמעט כנפי החיות שאומרים בהם שירה. אבל לומר דאמעט כנפי החיות שמכסים פניהם - אין זה מעוט הכבוד, שמכסים פניהם שאין לעלול שתוף עם העלה, ולא שייך בה מעוט הכבוד. גם לא שייך לומר דאמעט הכנפים שמכסים בהם רגליהם - שלא יהיה נגלה במה שיש בהם מן החסרון, זה אינו, כי דבר זה לא אמעט. ולדעת רבנן יותר ראוי לומר דאמעט הכבוד, כי הרגל הוא חסרון הכבוד, וכאשר חרב בית המקדש, שאמעט הכבוד, אמר כי רגל שלהם - שהוא חסרון הכבוד - נגלה. ולכך אמר דאמעט כנפי החיות דמכסות בהם רגליהם. ואלו הדברים ברורים מאוד:

וכן מה שאמר (חגיגה יג ע"ב) 'קודם שחרב הבית כתיב (איוב כה, ג) "היש מספר לגדודיו", ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה'. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש. וכל זה ברור, והבן הדברים, כי הם דברי אמת ברורים:

והתבאר לך, כי חסרון בית קדשינו ותפארתינו נחשב חסרון אצל העליונים. ואין זה רק מצד המקבל, כי בודאי אין שנוי לעליונים, רק שכך נמצא השם יתברך אל עולם הזה שלא בשלימות כבודו. ויאמר כך כאשר לא נמצאו בשלימותן ובמעלתן מצד המקבל, כי סוף סוף יש בהם בחינה זאת, שנראה כך אל המקבל, הוא האדם. ואין זה נחשב דבר קטן, אבל הוא חשוב דבר גדול. כי דבר זה עיקר כאשר הוא נמצא כך אל המקבל. כמו שתמצא שהאדם קרא שמות לכל הנמצאים (ב"ר יז, ד), מזה נראה כי הכל נחשב כפי מה שהוא אל המקבל, הוא האדם. ואף אל השם יתברך קרא שם, וכמו שאמר במדרש (שם) כאשר קרא האדם שמות לכל, מפני שהכל נחשב כפי מה שהוא אל האדם, שהוא המקבל. אמר לו הקב"ה, ומה שמי, אמר לו א"ד, אמר הקב"ה זה שמי שקרא לי אדם. אשר מזה תבין ותדע כי הכל הוא כפי מה שהוא המקבל, הוא האדם. לכך כאשר השם יתברך נמצא אל המקבל, הוא האדם, בענין אחד, נאמר אותו ענין עליו. ודבר זה ביארנו במקומות הרבה מאוד בחבור באר הגולה, ושאר מקומות. ומזה תוכל ללמוד החסרון שנמצא בעולם הזה מצד חסרון בית המקדש, כי אף על הקב"ה אמרו דאמעט פמליא שלו, כאשר אין השם יתברך נמצא בשלימות כבודו אל הנמצאים נאמר כך, שכך הוא נמצא לעולם:

ובפרק בתרא דסוטה (מח.) תנן, מיום שחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים, ופסקו אנשי אמנה מישראל, שנאמר (תהלים יב, ב) "הושיעה ה' כי גמר חסיד וגו'". רשב"ג אומר משום רבי יהושע, מיום שחרב בית המקדש, אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, ובטל טעם הפירות. רבי יוסי אמר אף בטל שומן הפירות. רבי שמעון בן אלעזר אומר הטהרה בטלה את הטעם ואת הריח. המעשרות בטלו שומן הדגן. וחכמים אומרים הזנות וכשפים כילו את הכל, עד כאן:

המשנה הזאת בא לבאר לך, כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה, במה שבית המקדש שלימות לכל העולם, וכאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים. כי על ידי בית המקדש, שהוא בתחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה. וזה שאמר 'משחרב הבית בטל השמיר, ונופת צופים, ופסקו אנשי אמנה'. באלו שלשה דברים נזכרו כל הברכות; וזה כי השמיר היה בו כח ועז, כמו שמפרש בגמרא, והוא נגר טורא, כשמניחין אותו על סלע מתבקע ממנו הסלע (גיטין סח ע"ב). ואין ספק שזה מפני הכח הגדול שיש לו. והפך זה נופת צופים, שהוא מתוק בתכלית המתיקות. עד שאלו ב' דברים, אשר הם שתי כוחות הפכים, שזה עז בתכלית, וזה מתוק בתכלית, ובטלו לגמרי מן העולם. וכל הדברים אשר בעולם, יש בהם איכות זה שהוא החוזק, או איכות המתיקות. ועל כל פנים יש לו דבר מה מהם. ואם אלו שניהם בטלו לגמרי (כמו) כאשר חרב בית המקדש, נחסרו כמה דברים שיש בהם מן העזות והתוקף, והפך זה המתיקות והרכות. ואחר כך אמר 'ופסקו אנשי אמנה'. דבר זה ענין שלישי, שפסקו אנשי אמנה, וזה שנוי באדם עצמו. ובזה היה כל העולם מקבל חסרון; אם כוחות טבעי הדברים, אשר נכללו באלו שני דברים אשר אמרנו. ואם האדם עצמו. והבן זה מאוד:

ואמר אין יום שאין בו קללה. כי בבטול בית המקדש בטלה הברכה מן העולם. וכל יום קללתו מרובה משל חברו. וביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך אחר שנוי - שנוי יותר. ולא ירד הטל לברכה. אחר שאמר שלא היה יום שאין בו קללה, ואחר כך אמר שלא היה ברכה בעולם. ונכלל זה בשני דברים; שלא ירד הטל לברכה, ונטל טעם הפירות. ואלו שני דברים הם מחולקים, כי הטל הוא בלילה, וטעם הפירות מכח השמש, שנותנת טעם בפירות, שנאמר (דברים לג, יד) "וממגד תבואות שמש". וכאילו אמר שלא היה ברכה לא בלילה, ולא ביום. ומה שאמר רבי יוסי אף בטל שומן הפירות. פירוש, כי השומן הוא גוף הדבר, ורוצה לומר לא שהיה חסרון בטעם וכיוצא בזה, שהם איכות בלבד, אבל היה חסרון בגוף הדבר. וזה שאמר שנטל שומן הפירות, כי השומן הוא גוף הדבר. כי הדבר שהוא כחש בטל מגופו, אבל דבר שהוא שמן יש לו גוף עב. ודבר זה קללה בפני עצמו:

וקאמר רבי שמעון בן אלעזר הטהרה נטלה טעם הפירות והריח. ורוצה לומר כאשר היו נוהגים בטהרה היה הטעם הפירות וריח הפירות קיים. כי הטומאה והזוהמא הפך הריח, וכן הטעם, כי הריח הוא שמריח ריח הטוב, וכן הטעם שנותן טעם טוב לאדם. וכמו שהתעוב והזוהמא משוקץ וסרוח, כך צריך אל הריח והטעם הטהרה. וכאשר בטלה הטהרה, והיו הבריות מתועבין ומשוקצין, דבר זה נטל הריח והטעם. 'והמעשרות בטלה השומן'. וזהו כמו שאמרנו ז"ל (תענית ט.) עשר בשביל שתתעשר, נמצא כי המעשר גורם הרבוי. ולפיכך כאשר אין מעשר, בטל השומן, שהוא הרבוי, רק יש כאן כחישות, כמו (ש"ב יג, ד) "מדוע ככה אתה דל". וחכמים אומרים כי הזנות והכשפים בטלו הכל. פירוש דבר זה, כי הזנות הוא יציאה מן הסדר, ומפני זה בכל מקום כאשר ירצה הכתוב לומר שסרו מן השם יתברך אחר אלקי נכר, אמר (דברים לא, טז) "וזנו אחר אלקי נכר הארץ", ודבר זה בטל את הכל. וכן הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע. ולכך הזנות והכשפים בטלו הכל, עד שהכל יוצא מסדר וממנהגו של עולם. והמשנה הזאת נזכרו בהם דברים גדולים מאוד, אי אפשר לפרש יותר, רק תעמוד על הדברים אשר אמרנו, איך חורבן בית המקדש היה מחסר העולם, עד שנמצא חסר בכל. ואי אפשר לפרש יותר:

ובגמרא קאמר (סוטה מט.), אמר רבא, וכל יום קללתו מרובה משל חבירו, שנאמר (דברים כח, סז) "בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בוקר". אילימא "בוקר" דלמחר, מי ידע מאי הוי, אלא דחליף ואזיל.

אלא עלמא אמאי קאי, אסדרא דקדושא, ועל אמן יהא שמיה רבא דאגדתא, שנאמר (איוב י, כב) "ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל", הא איכא סדרים תופע מאופל, עד כאן:

וביאור זה, כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין בטול לו, ולא יפול תחת הבטול כלל, ועל דבר זה קאי עלמא. כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה הברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה - שהעולם הזה מקבל מן העולם העליון. ולפיכך קאמר דקאי על סדרא דקדושא ו'אמן יהא שמיה רבא' דאגדתא, כי על ידי זה מביא הברכה מעולם העליון לעולם הזה, כי זאת הברכה לא שייך בה הפסק כלל. ובשניהם אנו אומרים 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', וכן ב'יהא שמיה רבה' אנו אומרים 'מברך לעלם ולעלמי עלמיא'. ולא תמצא זה בשום שבח בעולם, רק בשני שבחים אלו, בעבור כי אלו ב' שבחים בפרט משבחים הקב"ה מצד עולם העליון, ועל דבר זה העולם עומד, מצד שהשם יתברך מברך העולם הזה מן עולם העליון:

ועל זה תקנו אלו ב' שבחים בפרט בלשון ארמי, כי לשון ארמי אינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים לכל אומה ואומה, וכבר בארנו דבר זה למעלה כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל, ואינו מיוחד, לכן ראוי שיהיה השבח הזה בלשון שאינו מיוחד. ואינו ראוי שיהיה בלשון הקודש, מפני כי לשון הקודש לשון מיוחד. וכל שאר הלשונות כלם הם לשונות מיוחדים, חוץ מלשון ארמי:

ויראה מה שאמר 'אמן יהא שמיה רבה' דאגדתא, הוא מפני כי ראוי זה להגדה, שהיא תורה, כי על ידי הקדיש שהוא אחר התורה בפרט, יש לאדם דביקות יותר על ידי קדיש שאחר התורה, עד שמביא הברכה והקיום מעולם העליון. וכן יש במדרש (ילקו"ש משלי רמז תתקנא) "נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם וגו' מאוד נעלה" (תהלים מז, י), אימתי שמו של הקב"ה מתעלה, בשעה שישיראל נאספים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, ונותנין שבח וגדולה להקב"ה. אמר רבי ישמעאל, באותה שעה כששומעין הגדה מפי חכם, ואחר כך עונין 'אמן יהא שמיה רבה', באותה שעה הקב"ה שמח, ואמר למלאכי שרת, באו וראו עם זו שיצרתי בעולם במה הן משבחין אותי, באותה שעה מלבישין הקב"ה הוד והדר, לכך נאמר (משלי יד, כח) "ברוב עם הדרת מלך", עד כאן. הרי לך מבואר כי השבח הזה, שהוא מברך לעלם ולעלמי עלמיא, מיוחד למעלת התורה, אשר היא גם כן מעולם העליון, כאשר בארנו. ולכך ביארנו שצריך לומר שנים מקרא ואחד תרגום (ברכות ח.), כמו שמבואר בחבור התפארת, עיין שם:

והבן עוד, כי אלו ב' דברים, האחד בו ברכה, והשני קדושה, כנגד 'קדוש' ו'ברוך', ולכך מזכיר תחלה סדרא דקדושא, ואמן יהא שמיה רבה מברך דאגדתא. ואלו שני דברים ביחד הם סדרים לעולם הזה. כי על ידי קדושה יש לעולם הזה דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש. ומפני כך הוא מקבל הברכה מן עולם העליון, שהוא יתברך מבורך לעלם עלמי עלמיא. וכאשר בית המקדש היה בעולם, היה מקבל ברכה על ידי בית המקדש, שהוא קדוש, והיה דביקות לעולם הזה בעולם הקדוש. אבל כאשר אין בית המקדש, צריך האדם אל סדר קדושה, שעל ידי הקדושה הזאת יש לעולם דביקות בעולם הקדוש, ועל ידי 'אמן יהא שמיה רבה מבורך לעלם ולעלמי עלמיא' באה הברכה מעולם העליון לעולם הזה, ועל זה קאי עלמא:

פרק כג

התבאר לך כי חורבן בית המקדש הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים, ולכך צריך שיהיה הנהגת האדם על ענין זה כפי שהוא ענין העולם, ויהיה נוהג באבילות על דבר זה. וכאשר יש אבילות על ירושלים, ובזה

נראה כי יש הפסד וחסרון בעולם, ולכך הוא חוזר אל הסדר. וזה שכתוב (ישעיה סו, י) "שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה", רוצה לומר כי המתאבלים עליה בשביל החסרון שהגיע לעולם הזה, ועל זה הוא מתאבל. וכבר התבאר שכל דבר שיש בו שנוי, כמו זה, הוא חוזר אל הסדר, לכך "שישו אתה משוש כל המתאבלים". אבל אם אינם מתאבלים, וכאילו לא היה כאן חסרון, וכאשר אין כאן חסרון אין כאן חזרה:

ובברכות פרק אין עומדין (ברכות ל ע"ב), [אין עומדין] להתפלל אלא מתוך כובד ראש. ובגמרא מנא הני מילי, וקאמר רב נחמן בר יצחק, דכתיב (תהלים ב, יא) "עבדו את ה' ביראה וגו'". מאי "וגילו ברעדה", במקום גילה שם תהא רעדה, עד כאן. וביאר ענין זה, כי המתפלל אל השם יתברך מורה על שהאדם עלול מן העלה, שהרי צריך האדם אל השם יתברך. ומפני כך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, להראות שהוא עלול מן העלה, ושהוא צריך אל העלה בתפילתו. ובברייתא קאמר (ברכות לא.) אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה. ופליגי ברייתא אמתניתין, דסבירא אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש:

וביאור מחלוקת זה, כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השנייה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו. ולפי דעת שניהם התפילה מורה על שהאדם עלול אל השם יתברך, ונתלה בו. ולכך לתנא דמתניתין יש לעמוד מתוך יראה לתפילה, שהעלה נבדל מן העלול, ולכך יש לעמוד מתוך יראה וכובד ראש. ולברייתא צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה, מצד הבחינה השנייה, שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזירותיו ומצותיו עליו, וזהו הבחינה השנייה שיש לעלול עם העלה. למתניתין עדיפא היראה, משום שזה עבודה הוא אל השם יתברך לגמרי, כאשר ירא לפניו. ולברייתא שמחה עדיפה כמו שהתבאר:

ויש לפרש בפשוטו, כי התפילה הוא שנכנס לעמוד לפני השם יתברך, והנכנס לפני המלך ראוי שיכנס באימה וביראה, ולכך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. ובברייתא קאמר אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, כי על ידי השמחה שהיא שלימות הנפש, ועל ידי זה השכינה שורה עליו, והוא עם השם יתברך, ודבר זה ברור:

ושם אמרו עוד (ברכות ל ע"ב) אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזי דהוי בדח טובא, אמר ליה "וגילו ברעדה" כתיב (תהלים ב, יא). רב ירמיה הוי יתיב קמיה דרבי זירא, חזי דהוה בדח טובא, אמר ליה לא סביר מר "בכל עצב יהא מותר" (משלי יד, כג), אמר ליה תפילין קא מנחנא, עד כאן. כך הוא גרסת רב אלפס, והיא נכונה. וביאור זה מה שאמר תפילין מנחנא, מפני שכבר אמרנו למעלה כי אין ראוי שיהיה האדם, אשר הוא עלול, בשמחה כלל, רק יהיה עליו יראת העלה, לכך אמר ליה תפילין מנחנא. פירוש, כי התפילין - שם ה' נקרא על האדם, כדכתיב (דברים כח, י) "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואמרו (ברכות ו.) אלו תפילין של ראש, והם כתר על האדם ופאר עליו. ואמר, הנה אף שראוי מחמת שהאדם עלול לכך צריך שיהיה עליו יראת העלה, מכל מקום אני שמח בעלה עצמה, מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתתי, ומזה הצד ראוי אל האדם השמחה. שאין לומר שאין ראוי אל האדם השמחה במה שהוא עלול, כי השמחה הזאת היא מצד העלה, בשביל כי השם יתברך - שהוא העלה - הוא תפארתו, והוא כתר על ראשו, והם התפילין, וראוי שישמח בכתר ובפאר הזה. ולכך אמרו 'תפילין מנחנא'. וכבר אמרנו גם כן לפני זה, כי מצד שיש לאדם צירוף אל העלה, ראוי אליו השמחה. והצירוף

האמתני הם התפילין, אשר שם ה' נקרא עליו, ומפני כך ראוי אל האדם השמחה בתפילין, בפרט מה שהמצוה הזאת היא עצם הצירוף שיש לו אל השם יתברך:

ואב"י כאשר יתיב קמיה דרבה, מפני שהיה תלמידו, והוא בדח, קאמר ליה רבה "וגילו ברעדה". ולא קאמר ליה "בכל עצב יהא מותר", מפני שהיה תלמיד, ואינו רב, אין עליו להחמיר כל כך, רק כי לכל הפחות לא ישמח כל כך, רק יהיה רעדה עם הגילה. ולכך אמר ליה "וגילו ברעדה" כתיב, שיהיה עם הגילה רעדה. אבל רבי ירמיה לאו תלמידו דרבי זירא היה, שהרי קראו 'מר', שאמר ליה 'לא סביר מר' "בכל עצב יהיה מותר". ורוצה לומר שבכל עצב יהא מותר, ולא ישמח כלל, כי היה חכם, ויש לו לדקדק במצות מאוד. ולכך קאמר "בכל עצב יהיה מותר", ולא ישמח כלל, שכל אשר בדעתו, כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה (אבות פ"ג מ"א), בשביל זה יהיה לו מותר, שיש לו שכר על זה. וזה בשביל שהוא יודע בחסרונו, ולכך מתעצב בחסרונו, וראוי הוא להשלמה. אבל השמח, הרי בדעתו שהוא שלם, ואינו מבקש בהשלמתו, לכך אין מקבל השלמה. ודבר זה יתבאר בסמוך, ודבר זה ענין נפלא מאוד מאוד. והשיב לו תפילין מנחנא, כמו שהתבאר:

ויש לפרש עוד, כי מה שאמר 'לא סבר מר' "בכל עצב יהיה מותר", רצה בזה כי האדם הזה אשר הוא חמרי גשמי, אין ראוי אליו השמחה. כי השמחה שייכת אל הנפש הנבדלת, ואין האדם נבדל במעלתו, רק הוא חמרי גשמי. ומפני שהוא חמרי גשמי, אין ראוי לו השמחה, ובעצבות שלו יש לו מותר. והיינו כי כאשר בדעתו שהוא בעל חומר חסר, אז השם יתברך ממלא חסרונו, כמו שהתבאר:

ועל זה השיב תפילין מנחנא, כי התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית, שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין. ולכך התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל, וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש. ולפיכך אמר 'תפילין מנחנא', והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל, ומצד הזה ראוי לו השמחה מצד שלימות הנפש. ודבר זה גם כן ברור מאוד, ואמת בלי ספק, כי התפילין אשר הם לאדם הם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל, ומצד הזה ראוי לו השמחה, ודי בזה:

ועוד אמר שם (ברכות לא.) רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר (תהלים קכו, א) "אז ימלא שחוק פינו ולשונינו רינה", אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש"יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה" (שם). אמרו על ריש לקיש, שמימיו לא מלא שחוק פיו כי שמעה מן רבי יוחנן רבו. ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב (תהלים ד, ח) "נתת שמחה בלבי". אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק. ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר "אז ימלא שחוק פינו", כי יאמרו "הגדיל ה' לעשות עם אלה". כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק. ומה שאמרו שאסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, אינו מצד החורבן, שהרי אמרו 'אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה', ודבר זה משמע אף בשעת בנין הבית אסור למלאות שחוק פיו בעולם הזה, עד שיהיה העולם בשלימות בלא חסרון:

אבל מה שראוי לאדם מצד חורבן בית קדשנו ותפארתינו, אם באנו לעשות כמו שראוי להיות נוהג האדם כמו שאמרנו, הרי לא היה נשאר לו חיים לגמרי. כדאמרין בפרק חזקת הבתים (ב"ב ס ע"ב) כשחרב הבית באחרונה, רבו פרושים בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להם רבי יהושע, אמר להן, בני, מפני מה אין אתם אוכלים בשר ואין שותים יין. אמרו לו, נאכל בשר שממנו מקריבין על המזבח, ועכשיו בטל. ונשתה יין שממנו מנסכין על גבי מזבח, ועכשיו בטל. אמר להם אם כן לא נאכל לחם, שכבר בטלו מנחות וכו', עד שתקו. אמר להם בני, בואו ואומר לכם; שלא להתאבל כל עיקר - אי אפשר, שכבר נגזרה גזירה. להתאבל יותר מדאי - אי אפשר, שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה. אלא אמרו חכמים, אם אדם סד ביתו בסיד - משייר בו דבר מועט. וכמה, אמה על אמה. אמר רב חסדא, כנגד הפתח. עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר בה דבר מועט. מאי היא, כסא דהרסנא, שנאמר (תהלים קלז ה-ו) "אם אשכחך ירושלים וגו' תדבק לשוני לחכי". מאי "על ראש שמחתי" (שם ו), זה אפר מקלה שבראש חתנים. אמר ליה רב פפא לאביו, היכי מנח לה, אמר ליה במקום תפילין, שנאמר (ר' ישעיה סא, ג) "לשום לאבלי ציון לשום פאר תחת אפר". וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמת ציון, שנאמר (ישעיה סו, י) "שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה", עד כאן:

הרי לך כי הפרושים היו אומרים כי ראוי שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין, מפני שהיו קרבין על גבי המזבח. וזה בשביל להודיע כי הכל הוא בשביל השם יתברך, ולא בשביל האדם. כי הבשר נברא שיהיה קרב על המזבח, והיין לנסך אותו על המזבח. ולכך עתה שאין מנסכין היין, ואין מקריבין הבשר על המזבח, ראוי הוא שיתבטל האדם מאכילת בשר ומשתית יין, אחר שבטל הקרבנות על המזבח. רק שאין גוזרין גזירה על הצבור רק אם רוב הצבור יכולים לעמוד בו, שאם אין רוב הצבור יכולים להתקיים, אין כלל כאן קבלת הגזירה. שצריך שיהיו מקבלים הגזירה הרוב, וכאשר אין רוב הצבור יכולים לעמוד, אף על גב שרוצה איזה אדם לקבל דבר שהוא קשה, אין כאן קבלה. כי כן כל דרכי התורה ראויים לקבלה, ואין דבר בתורה שהוא כנגד האדם, ולפיכך אי אפשר לגזור דבר שאין לו קבלה אל הרוב:

אלא שכך צריך להיות שלא ישכח ירושלים כלל, כמו שאמר (תהלים קלז, ה) "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני". כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר - אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר "תשכח ימיני", שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם. ולפיכך אין ראוי לשכוח ולעשות כל צרכיו בשלימות כאילו היה בית המקדש קיים, שאם כן עושה עצמו שלם אחר שהוא באמת חסר, כמו שהתבאר:

ולפיכך אדם סד ביתו בסיד, ומניח אמה על אמה שאינו סד, וכנגד הפתח. והטעם שהוא כנגד הפתח, כי אם לא כן, ויהיה במקום אחר, הרי בטל אותו מקצת אצל השאר, ואין כאן חסרון. אבל כנגד הפתח, שראוי ששם יהיה יפה ביותר, וגם כאשר נכנס אין רואה רק זה המקום בלבד, אין לומר בזה שהוא בטל אצל השאר. ועוד, כי הנני שהוא כנגד הפתח, הוא נוי ביותר. ואם יהיה נשאר הנני אשר הוא נגד הפתח, יהיה כאן נוי ביותר, והנני היותר - אין ספק שבטל, ולכך משייר אמה על אמה נגד הפתח. וכן כולם, דמשייר דבר מועט, והוא כסא דהרסנא, והוא מאכל חשוב ביותר. וראוי שלא יהיה כאן חשיבות ביותר. וכן צדעא ובת צדעא, הוא נוי ביותר, ראוי שלא יהיה, כך יראה. ומה שאמר דמשייר דבר מועט, היינו דהוא מועט בכמות, אבל הוא חשוב יותר. ובזה לא נשכח ירושלים, שהוא מקום אחד חשוב. וקאמר 'מאי' "על ראש שמחתי", זהו אפר מקלה וכו'. ופירוש, שהכתוב אומר כאשר יש לחתן שמחה, יש להזכיר השמחה

שהיה לו ונתבטל. ולכך נותנין אפר מקלה בראש חתנים, כי האפר מקלה שבראש חתנים מורה על בטול הפאר שהיה ראוי, ונעשה מזה אפר. כי 'אפר' אותיות 'פאר', שנתבטל הפאר, ונעשה לאפר:

וקאמר (ב"ב ס"ע"ב) כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה, כאשר הוא שלם קודם זה, ואיך יתהוה. ודבר זה ענין ברור מאוד, ונתבאר גם כן בחבור הזה. והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה. כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהוה, ולכך אין רואה בנחמות ציון. ודבר זה ברור מאד למי שמבין דבר זה. והרי התבאר לך כי לפי מדת האמת והיושר ראוי היה שנחסר עצמינו בשביל חורבן קדשינו ותפארתנו, רק כי אין הגזירה חלה על דבר שאין הצבור יכול לעמוד (שם):

ובפרק קמא דגיטין (ז.י.), שלחו ליה למר עוקבא, זמרא מנא לן דאסור, שירטט וכתב ליה (הושע ט, א) "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים". ולשלח ליה מהכא (ישעיה כד, ט) "בשיר לא ישתו יין", אי מההיא הוה אמינא זמרא דמנא, אבל בפומא שרי, קא משמע לן, עד כאן. פירוש, מאחר שאין שמחה בישראל, אין ראוי לישראל לשמוח. וקאמר 'ולשלח ליה מהכא, דכתיב "בשיר לא ישתו יין"', שמזה הכתוב מסיק בפרק בתרא דסוטה (מח.י.), דתנן התם משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר "בשיר לא ישתו יין". ולכך פריך ולשלח מהכא. אבל ליכא למימר דמשום כך פריך 'ולשלח ליה מהכא' משום שאין אסור רק על היין, ובהאי קרא כתיב "בשיר לא ישתו יין". דזה אינו, דהתם מוכח דלאו בשיר שהוא בין דוקא משתעי, אלא אפילו בלא יין נמי אסור. דקאמר שם (סוטה מח.י.) אמר רב הונא דנגדי ודבקרי שרי, פירש רש"י ז"ל (שם) ספינות שמושכין בחבל, שאינם אלא לכוון אותם למלאכה. ודבקרי - שמזמרין בשעת שחורשין, ואינו אלא לכוון השוורים לתלמיהם, שהולכים לקול השיר, שערב להם. ודגרדי אסור - שאינו אלא לשחוק, עד כאן. הרי מוכח דבין על היין ובין שלא על היין - אסור. והא דקאמר 'בטל השיר מבית המשתאות', נראה דלרבותא קאמר, אפילו בשעת שתיית האדם, שדרך האדם לזמר, וכאילו היה דבר זה מנהג לאדם, אפילו הכי אסור:

ושם אמר (סוטה מח.י.) אודנא דשמע זמרא - תעקר. אמר רבא, זומרא בביתא חורבא בסיפא, שנאמר (צפניה ב, יד) "קול ישורר בחלון חורב בסף כי ארזה ערה". אמר רבי יצחק, [אפילו] בית המסוכך בארזים מתרועע. אמר רב אשי, שמע מינה כי מתחיל חורבא - בסיפא מתחיל, שנאמר "חורב בסף", עד כאן. והדברים האלו ידועים למשכילים למה אמר 'אודנא דשמעא זמרא - תעקר', וזה מפני כי השיר הוא מיוחס למדת הדין, שהרי הלויים היו משוררים דוקא, ודבר זה ידוע למשכילים. וכאשר משורר, ואין ראוי לו השירה, פוגע בו מדת הדין. וכן הבית אשר שם השיר, חרב מכח מדת הדין, שמחריב הכל. וקאמר שהתחלת החורבן הוא בסף, מפני שהוא מקום ששם הכניסה והיציאה לבית, והוא עיקר ישוב הבית, ששם נכנסין ויוצאין, ולפיכך שם מתחיל החורבן, כי מדת הדין המחריב פוגע דוקא בדבר שהוא מיושב יותר. ולכך אמר שם במשנה (סוטה מח.י.) משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות. שכאשר היו הסנהדרין יושבין ודנין, היה נמצא מדת הדין בעולם, וראוי גם כן שיהיה השיר בעולם, המיוחס למדת הדין. אבל כאשר בטלה סנהדרין, ואין מדת הדין עם בני אדם, ולכך אין ראוי להיות השירה נמצא אצלם, כי כל שירה הוא מצד מדת הדין:

וזה שאמר שם (סוטה מח.) אמר רבי יוחנן, כל השותה יין בארבע מיני זמר, מביא חמש פורענות לעולם, שנאמר (ישעיה ה, יא-יב) "הוי משכימי בבקר שכר ירדופו מאחרי בנשף יין ידליקם והיה כנור ונבל ותוף וחליל ויין משתיהם ואת פועל ה' לא יביטו". מה כתיב אחריו (ר' שם שם יג) "לכן גלו עמי מבלי דעת וכבודו מתי רעב צמא וישח אדם וישפל איש". ומה כתיב אחריו (שם שם יד) "לכן הרחיבה שאול נפשה", עד כאן. וביאור ענין זה, כאשר שותה יין בד' מיני זמר, הרי דבר זה חמשה מיני שמחה, כי היין עצמו הוא החמישי, ולכך מביא חמשה פורענות לעולם. כי כאשר חוטא במדת הדין לגמרי, ושותה יין בד' מיני זמר, וכבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד (שמות ט, ג) "יד ה' הויה במקנך", וכתיב שם "בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד". ולכך מביא חמשה פורענות לעולם, מפני כי מדת הדין הקשה שולט כאשר יחטא במדת הדין, כמו שהתבאר. ואין דבר חטא במדת הדין יותר כמו זה לשורר כאשר אין ראוי השירה והזמרה:

אף על גב שהגאונים פסקו דלתת שיר ושבח להקב"ה מותר, מפני שאין שיר של בשר ודם שיר שלם, ולכך הוא מותר. אבל שיר המלאכים הוא שיר שלם, ולכך אמעטו כנפי חיות שלא לתת שיר שלם. אבל שיר של שמחה שאינו להקב"ה, אסור בודאי, והוא חוטא במדת הדין, ולכך עונשו כמו שהתבאר. וראוי לשמוע דברי חכמים, המלמדים את האדם לטוב. אמנם לא ידעתי מנין דבר זה כלל, כי אם אנו באים לתת שיר ושבח להקב"ה, דבר זה יש להיות בלא שתיית יין, כי איך יהיה שבח ושיר להקב"ה ככלי זמר על השתיה, והרי אמרו (סנהדרין קא.) כי התורה חוגרת שק ואומרת 'עשוני בניך ככלי זמר שמנגנין בהם', וכי השיר והשבח להקב"ה גרע מזה, שלא יהיה שם כלי זמר. ואילו לדידי צייתי, לא היה זה כלל ולדעתי אף בשעה שבית המקדש קיים אסור להזכיר שמו כך בשכרות, כי אף בשעת התפילה אסור לעמוד לפני הקב"ה כאשר הוא שכור (ברכות לא.), והמונע עצמו מזה תבא עליו ברכה. ואף כי מותר לברך ברכת המזון אף אם הוא שכור (שו"ע אור"ח סי' צט ס"א), ואין זה ראייה, כי ברכת המזון מחויב לברך, וכתיב (דברים ח, י) "ואכלת ושבעת וברכת", ומאחר שברכת המזון בשביל אכילה, יש לו לברך אף אם הוא שכור. אבל לתת שבח להקב"ה מתוך שכרות, נראה שהוא אסור גמור:

עוד שם בפרק קמא דגיטין (ז.), אמר ליה ריש גלותא לרב הונא, כלילא מנא לן דאסור, אמר ליה מדרבנן, דתנן בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס. אדהכי קם רב הונא לאפנוי, אמר ליה רב חסדא קרא כתיב (ר' יחזקאל כא, לא) "כה אמר ה' הסר המצנפת והרם העטרה זאת לא זאת השפל הגבה והגבוה השפל", וכי מה ענין מצנפת אצל עטרה, אלא בזמן שיש מצנפת בראש כהן גדול - עטרה בראש כל אדם. נסתלקה מצנפת מראש כהן גדול - נסתלקה עטרה מראש כל אדם. אדהכי אתי רב הונא, אשכחינהו דהוי יתבי, אמר להו האלקים מדרבנן, אלא חסדא שמך, וחסדאין מילך. רבינא אשכחיה למר בריה דרב אשי דהוי גדיל כלילא לברתיה, אמר ליה לא סבר מר "הסר המצנפת והרם העטרה", אמר ליה דומיא דכהן גדול בגברי. מאי "זאת לא זאת", דרש רב עזירא, זמנין אמר ליה משמיה דרב אמי, בשעה שאמר הקב"ה לישראל "הסר המצנפת והרם העטרה", אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, זאת להם לישראל שהקדימו בסיני נעשה לנשמע. אמר להם, לא זאת לישראל שהשפילו הגבוה, והגביהו את השפל, והעמידו צלם בהיכל, עד כאן:

הא דקאמר רב חסדא קרא כתיב, אף על גב דבהדיא אמרינן (סוטה מט.) 'בפולמוס של אספסינוס גזרו', היינו שגזרו אף בזמן שבית המקדש קיים, אבל בשעת חורבן קרא כתיב. ורש"י ז"ל (גיטין ז.) פירש עטרות ממש. וכתבו התוספות (שם ד"ה עטרות) שאין נראה, דאמרינן עלה בסוטה בפרק בתרא (מט ע"ב) לא שנו אלא של ורד ושל הדס, אבל של קנים ושל חילת מותר, עד כאן. ואין דרך לעשות עטרה משל קנים, עד

כאן. ויראה דאין זה קשיא כלל, דודאי אין דרכו לעשות של קנים ושל חילת כך בפני עצמן, אבל בודאי היו מציידין הקנים ומיפים אותם, עד שהיו נאים מאוד. וכדפירש רש"י משמע, דקאמר 'כל זמן שהמצנפת בראש כהן גדול - עטרה בראש כל אדם'. ואם כפירוש התוספות שפרשו שהיו עושים מקום לחתן לישב תחתיו, מה ענין זה לזה, דתלה במצנפת של כהן גדול. ועוד, דקאמר 'מר בריה דרב אשי גדיל כלילא לברתיה', עד 'דומיא דכהן גדול', ואם לא היה דומה כלל עטרת חתנים למצנפת, מה שייך דומיא בזה, דקאמר 'דומיא דכהן גדול':

וכך פירושו, בזמן שהעטרה בראש כהן גדול, וזה מורה על המדריגה האלקית שיש לישראל, ומצד הזה יש לאדם מעלה גם כן מה שהאדם הוא מלך בתחתונים, וראוי לאדם העטרה הזאת. אבל כאשר אין המעלה הקדושה האלקית הזאת לישראל, אין עטרה הזאת לאדם מה שהאדם מלך בתחתונים, והיא בטילה. משל זה, כאשר יש מלך במדינה, אז יש כאן שרים ומושלים עמו גם כן. אבל אם אין מלך במדינה, אז אין גם כן מושלים למטה ממנו במדינה. וזה שאמר אם יש מצנפת - שהיא המעלה האלקית הקדושה - נמצאת, ראוי שיהיו עמו המעלה למטה מזה, דהיינו עטרת בראש כל אדם, כאשר יש מצנפת בראש כהן גדול:

וקאמר בשעה שאמר הקב"ה הסר המצנפת והרם העטרה, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, וזאת להם לישראל שהקדימו נעשה לנשמע (ר' שמות כד, ז). ומפני הקדמה הזאת ראויים לכתר ועטרה, שהרי ירדו ק"ך רבוא מלאכי שרת באותה שעה שהקדימו נעשה לנשמע, וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד "נעשה", ואחד כנגד "נשמע" (שבת פח.), ועתה אמר הסר המצנפת והרם העטרה. וכבר פרשנו בחבור התפארת כי ראויים לישראל לכתרים בשביל "נעשה ונשמע", ושם פרשנו הטעם כי למה היה להם הכתרים על ידי "נעשה ונשמע", עיין שם, ותמצא מבואר. ועל זה השיב הקב"ה לא זאת לישראל, שהגביהו השפל והשפילו הגבוה, לכך ראוי שיהיה בטל גבהותם גם כן מהם:

לכך על האדם להתאבל על חורבן בית המקדש, ויהיה מתאונן ומקונן על חורבנו, ויתפלל שיחזור ויבנה בית המקדש. וכאשר אין האדם עושה דבר זה, כאילו הוא היה סבה לחורבנו. ובירושלמי (יומא פ"א ה"א) הראשונים העבירו את התקרה, והאחרונים פעפעו אותו, וכל כך למה, שלא עשו תשובה. וביאור זה, כי הראשונים, אשר בשביל חטאם נחרב הבית, אין זה רק העברת התקרה. אבל האחרונים שלא עשו תשובה, אין זה רק עקירת השורש. והטעם, כי האחרונים אשר ראו לפנייהם חורבן הבית, ואין עושים תשובה להחזיר את הבית, אין זה כי אם שאינם חפצים בבית, מאחר שיש לפנייהם במוחש חסרון הבית, ואינם עושים תשובה להחזירו. ולא כך הראשונים, שלא היה לפנייהם במוחש חורבן הבית - שתאמר שלא היו חפצים בבית, לכך לא היה זה כל כך. וזה שאמרו כי הראשונים העבירו את התקרה, כי חטאם שהיה גורם להחריב הבית - דבר זה נקרא העברת התקרה בלבד. ולא שייך בזה שלא היו חפצים בבית כלל, ודבר זה [לא] נקרא עקירת שורש, שאינם חפצים בבית המקדש כלל. רק אותם שרואים במוחש לפנייהם חסרון בית המקדש, ואינם עושים תשובה, הרי כאילו אינם חפצים בו, ודבר זה נקרא פעפוע משרשו:

ועוד יש לך לדעת כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל, וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו.

אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו. ומה נחשב מי שאינו נותן לבו כלל על זה, ואינו מתאונן על כבוד שמים, כאשר יראה ארמון זרים על מרום הרים, והדום רגלי בית אלקינו חרב בעונינו:

אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתנו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו. ואלו שנים, תורת אלקינו ובית קדשינו, הוא תכלית הכל, כמו שאנו אומרים (אבות פ"ה מ"כ) 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך'. וענין אלו שני דברים שחיבר אותם ביחד הוא דבר מופלג ועמוק. ועתה אנו ערומים מכבוד התורה, שלא נמצא בנו לא תורה ולא חכמה, והוצגנו ככלי ריק. או אם נתאונן על אנשי מעשה שאבדו מן הארץ, ונשארו באין מחסה ומסתור. עד כי לגודל חסרונינו זכינו לנחמה, כדכתיב (ר' ישעיה נט, טז) "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע ותושע לו ימינו וזרוע צדקתו סמכתהו וגו'". וזו עיקר הבטחתינו ונחמתנו בגלותינו, אשר אין דבר טוב בעולם, וקרובים הם ימי התשועה. כי דבר ברור הוא ואי אפשר, שיהיה העולם אשר נברא מן השם יתברך עומד כך, וכן יהי רצון אמן:

פרק כד

מן המבואר כי גלות ישראל וחורבן בית קדשנו ותפארתנו הוא שנוי בסדר העולם. וידוע כי הדבר שהוא יוצא מסדר העולם, והוא בשינוי, אין קיום לו רק לפי שעה, כי אי אפשר שהוא יוצא מן הסדר ויש לו קיום, שאם כן יהיה דבר היוצא מן הסדר מסודר, מאחר שהוא קיים כמו הדבר שהוא מסודר. ומפני כי לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך, ומכל שכן האומה הישראלית שהיא אומה יחידה, שאין לה דבוק וחבור כלל אל האומות מצד עצמה, שאין ראוי שתהא עומדת בתוכם, לכך נחשב עמידת ישראל בין האומות שלא כטבע. וכל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו. וכבר בארנו זה בהקדמה:

וזה שרמזו בחכמתם בגיטין בפרק המגרש (פח.), "וישקוד ה'העל הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה'" (דניאל ט, יד), אמר רבי חסדא דריש מרימר, משום ד"צדיק ה'" - "וישקוד על הרעה", אלא צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה גלות צדקיה, ועדיין גלות יכניה קיימת, דכתיב (ר' מ"ב כד, טז) "החרש והמסגר אלף חרש", בשעה שפותחין - נעשו הכל כחרשים. והמסגר - בשעה שסוגרין, אין פותחין, וכמה, אלף. עולא אמר, שהקדים שני שנים אל (דברים ד, כה) "ונושנתם". אמר רבי אחא בר יעקב, שמע מינה "מהרה" דהקב"ה תתנ"ב הויין. וביאור ענין זה כמו שפרשנו בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, שאם עמדו ישראל בארץ ישראל כמנין "ונושנתם", שוב לא היה מקום מיוחד להן. וכאשר גלו מן הארץ, היו חס ושלום נאבדים, כי היו כמו דבר שאין לו מקום מיוחד, והוא נאבד מיד. אבל עתה שהקדים שתי שנים קודם "ונושנתם", אף אם היו גולים ממנו, והם בארץ אחרת, לא סר מקום זה מאתם, שהרי לא נגמר ישיבתם

מה שראוי להיות בארץ, שהוא מקומם. ואם כן הם כמו אדם שיצא ממקומו, והוא בארץ אחרת, שעדיין שם מקום הראשון עליו, ואף כאשר גלו מן הארץ, עדיין ארצם מקום להם:

ומה שאמר הכתוב "ונושנתם בארץ", ואין ראוי שיהיה בטול אל דברי השם יתברך. ועוד, למה הקדים דוקא שתי שנים, ולא יותר ולא פחות. כי דבר זה מפני כי שתי שנים הם כמו גבול וסוף של זמן של "ונושנתם", והגבול בכל דבר נבדל מן הדבר עצמו, ואינו בחזקו ובתוקפו בגבול כאשר הוא בעיקר. ולפיכך כאשר הגיע אל הגבול, ואין הישיבה בכוחה, אז גלו. וכתב "ונושנתם בארץ", דמשמע שיהיו שם כמנין "ונושנתם", מאחר ששתי שנים אלו נחשבים גבול של "ונושנתם", [ו] דבר שהוא גבול בטל אצל הדבר עצמו. ולפיכך בטלים אלו ב' שנים אצל עיקר הישיבה, כאילו ישבו שם "ונושנתם", כי הגבול נמשך אחר גוף הדבר. וטעם כי ב' שנים הם גבול, מפני כי מספר שלש שנים הם חשובים ביותר, כמו שתמצא כי חזקת הבתים ג' שנים (ב"ב כח.), לכך מספר ג' אינם גבול, רק מספר שתי שנים - שאינם נחשבים בעצמם ענין חזקה - הם נחשבים גבול. וכיון שגלו שתי שנים קודם "ונושנתם", ולא היו שם כל מה שראוי שיהיו שם, עדיין שם הארץ עליהם אף בגלותם ממנו, ולכך אין מקויים בהם "ואבדתם מהרה" (דברים יא, יז). אבל אם חס ושלוש ישבו שם כל זמן שלהם, שוב לא נקרא ארץ ישראל מקום שלהם, והיה חס ושלוש מקויים בהם "ואבדתם מהרה":

ומעתה תוכל לדעת כי בלתי טבעי הוא הגלות לעמוד האומה היחידה שלא במקומה המסודר לו. ואם יש שנוי בסדר המציאות - הוא לפי שעה בלבד, ולבסוף יחזור אל סדר שלו. וזה כמו כל אדם שיוצא ממקומו שהוא מסודר לו, ולבסוף יחזור אל מקומו המסודר, ואין זה נחשב שנוי גמור, כיון שבסוף יחזור אל סדר שלו. ולכך גלו שני שנים קודם "ונושנתם", כדי שישאר עליהם שם מקומם שגלו ממנו. ואף אם אינם במקומם, נחשב זה מקום שלהם, כיון שלא ישבו שם כל אשר היה ראוי להם שישבו שם. אבל שיהיו בארץ אחרת - ולא יחזרו כלל למקומם - דבר זה אי אפשר כלל, שאם כן מסולקים הם לגמרי ממקומם, והם בארץ אחרת, ואין לך שנוי הסדר יותר [מזה]:

ואף כי לקמן נבאר כי מה שישאל הם פזורים ונפרדים בין האומות מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל (ר' אסתר ג, ח) "ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם". וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, אם כן יש לאבד אותם לגמרי. ואדרבה, כי אילו היו לישראל ארץ מיוחדת, אם כן מאחר שיצאו מארצם ומקומם אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ - הוגלו בכל העולם. ואם כן אף אם ישבו בארץ מיוחדת, הרי לא שייך אצלם שאינם במקומם. אין זה קשיא, כי שני דברים הם; כי דבר זה מועיל שאינם בארץ אחרת, כאשר העולם כולו מקומם. מכל מקום כיון שאינם יושבים בארצם המיוחד להם, דבר זה היה אבוד להם. כי ראוי להם ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים. ובזה שגלו מן הארץ שתי שנים קודם, לא בטל מהם הארץ. ולקמן (פרק נו) יתבאר זה עוד:

ודבר זה ראיה ברורה מחייבת שיהיה קץ לגליותינו. כי אם היו ישראל נשארים בגלותם, היה אפשר לומר כי נסתלק השם יתברך מאתם, והם כמו שאר גויי הארץ. אבל עתה שאינם בארצם, והם תחת רשות אחרים, ועל דבר זה לא נבראת שום אומה ולשון, והוא שלא כסדר העולם, דבר זה אי אפשר שיהיה כך

תמיד, ולא יהיה קץ לדבר זה. ועם שאין הדבר הזה רק לזמן, מכל מקום אם לא שהשם יתברך גזר דבר זה על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות, לא היה לדבר זה קיום אף זמן מה, לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים. ואם לא כן, היה ראוי שיהיה מחויב אחד משני דברים; או שיהיה חוזר אל הסדר, ויהיה הגלות בטל. או חס ושלום שיהיו גוברים על עצמם לגמרי. אבל שיהיה קיים הגלות מצד עצמו - אינו ראוי לפי הסדר, לכך גזירת השם יתברך הוא אשר מעמיד דבר זה:

וכן בפרק בתרא דכתובות (קיא.) "השבעתי אתכם בנות ירושלים וגו'" (שיה"ש ב, ז), אמר רבי יוסי בר חנינא, ג' שבועות הללו למה, אחת - שלא יעלו ישראל בחומה. ואחת - שהשביע הקב"ה לישראל שלא ימרדו באומות העולם. ואחת - שהשביע אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. ורבי לוי אמר שש שבועות הללו למה, ג' הא דאמרן, אינך - שלא יגלו את הקץ, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו את הסוד לאומות העולם. "בצבאות או באיילות השדה" (שם), אמר רבי אליעזר, אם אתם מקיימים את השבועה - מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאיילות השדה, עד כאן. וביאור ענין זה, כי הגלות כמו שאמרנו הוא שנוי מסדר העולם, ודבר כמו זה קשה שיעמוד בשנוי הסדר שלו, ותמיד הוא חפץ לבטל השנוי, דהיינו שיתקבצו מן הפיזור, ויעלו בחומה לשוב מן האומות, וזהו פירוד זה מזה. השני - שלא ימרדו ישראל באומות, וזהו מצד ישראל. הג' - שלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, וזה מצד האומות, ובזה יהיה נשאר הגלות:

וכבר בארנו למעלה אצל (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", ידוע שאני ממשכנן, תדע שאני פורקן. ידוע שאני משעבדן, תדע שאני גואלם. ידוע שאני מפזרן, תדע שאני מכנסן (ב"ר מד, יח), כמו שהתבאר למעלה. והם הם אלו דברים שנזכרים כאן, כי כנגד 'שאני ממשכנן', והמשכון הוא תחת מי שממושכן בידו, לכך גזר שלא ימרדו באומות לצאת מתחת רשותם. וכנגד 'שאני משעבדם', גזר שלא יהיו האומות משעבדים בהם יותר מדאי. ואם לא כן, לא היה קיום אל הגלות שגזר השם יתברך עליהם, כי די בעצם הגלות אף שאינו יוצא מסדר העולם, ולכך לא יוסיפו עליהם בשעבוד. וכנגד 'שאני מפזרן' גזר עליהן שלא יעלו בחומה, שזהו קבוץ גלויות, והוא בטול הפיזור. וכנגד אלו ג' יש כאן ג' שבועות; כי שלא יתגברו ישראל ויצאו מרשותם - השביעם שלא ימרדו באומות. נגד השני - שלא יתגברו האומות לגמרי עליהם, השביעם שלא ישתעבדו בהם יותר מדאי. נגד הג' - שלא יפרדו זה מזה, השביעם שלא יעלו בחומה:

ורבי לוי דרש עוד, "אם תעירו ואם תעוררו" כל אחד ואחד בפני עצמו, והרי הם שש שבועות. כי בכתוב נאמר ג' פעמים "השבעתי אתכם". ודרש רבי לוי "אם תעירו ואם תעוררו" הם שתי שבועות כל אחד, כפל לשנים, הרי שש. ולפיכך הוסיף עוד שלש שבועות; האחת - שלא יגלו הקץ, כי כאשר יגלו הקץ, הרי יש כאן גאולה. כי מי שידע זמנו לצאת, כאילו הוא נגאל. והשם יתברך שם הגלות, ולא יהיה נמצא הקץ קודם זמנו, ולפיכך אל יגלו הקץ. ופירש רש"י (כתובות קיא.) 'אל יגלו הקץ' היינו הנביאים שבתוכם אל יגלו הקץ. ולי נראה ש'אל יגלו הקץ' שלא יעסקו בענין הקץ לעמוד עליו, עד שיהיו יודעים הקץ. גם 'לא יגלו' לומר בפרהסיא כי בזמן הזה תהיה הגאולה, ופירוש זה ברור. וכן שלא ידחקו את הקץ, פירוש להביא את הקץ שלא בזמנו על ידי תפלה ורחמים:

ושלא יגלו הסוד. ובמדרש שבסמוך משמע שלא יגלו סודותיהן. פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו - והוא סוד שלו - אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר

שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי. ודבר זה יתבאר עוד בסמוך, וכן הוא הפירוש הזה:

ודע כי ג' שבועות הראשונות [הם] שלא יבטלו השעבוד והגלות, וג' אחרונות הם שלא ישנו בעניין הקץ. וזה כי שלא יגלו הקץ, וכן שלא ידחקו הקץ, כל זה שייך אל הקץ. ושלא יגלו סודותיהן לאומות הוא דבר מופלג מאוד, כי כאשר יגלו סודותיהן לאומות, דבר זה הרחקה לקץ, בשביל שהם לגמרי תחת האומות, ומתחברים לאומות אפילו בנסתר שלהן. ולכך דבר זה מרחיק הקץ חס ושלוש שלא יצאו מן האומות. כי הקץ הוא ממדריגה עליונה נסתרת, שאין שולטים בהם האומות. ואם מגלים הסוד, הרי הם תחת האומות לגמרי אף בנסתר שלהם. והנה דבר זה שהם מגלין מסתורין שלהם הוא הרחקה לקץ, כי בזה מרחיקין הקץ יותר מדאי. ו'שלא ידחקו הקץ' דבר זה להיפך, שהם מקרבים הקץ יותר מן הראוי. ו'שלא יגלו את הקץ', כי הקץ צריך שיהיה נבדל מן האדם, וזה אשר מגלה הקץ כאילו היה הקץ עם האדם, ובזה מבטל הקץ. כי אין הקץ כך שהוא עם האדם. וכל אלו הם בטול אל הקץ:

ובמדרש אמר ד' שבועות השביעים; השביעים שלא ימרדו על המלכיות, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו מסתורין שלהם, ושלא יעלו בחומה מן הגולה. אם כן למה משיח בא, לקבץ גליותיהן של ישראל, עד כאן. ופירוש 'מסתורין' הוא כמו שאמרנו, שלא יגלו שום סוד וסתר לאומות. ועוד שם (שיה"ש ב, ז) "השבעתי אתכם בנות ירושלים", במה השביעים, רבי אליעזר אומר השביעים בשמים ובארץ, "בצבאות" (שם) בצבא מעלה ובצבא מטה, "בצבאות" בשתי צבאות. רבי חנינא בר פפא ורבי יהודה בר סימון; רבי חנינא אומר השביעים באבות ובאמהות, "בצבאות" אלו אבות שעשו צביוני ועשיתי בהם צביוני. "באילות השדה" אלו השבטים. רבי יהודה בר סימון אומר, השביעים במילה, "בצבאות" בצבא שיש בהם אות. "או באילות השדה", ששופכים דם כדם צבי ודם איל. ורבנן אמרי השביעים בדורו של שמד, "בצבאות" - שעשו צביוני ועשיתי צביוני בהם. "או באילות השדה", ששופכים דם על קדושת שמי, הדא הוא דכתיב (תהלים מד, כג) "כי עליך הורגנו כל היום", עד כאן:

ובמדרש זה שאמר שהשביעים בד' שבועות, ונראה שדרש גם כן (שיה"ש ה, ח) "השבעתי אתכם בנות ירושלים אם תמצאו את דודי וגו'", אף על גב שאינו דומה אל השאר. שלא יתכן שידרוש "אם תעירו ואם תעוררו" לשתי שבועות, שאם כן היו כאן שש שבועות, לא ד' שבועות. ויראה שלכך אמר שהשביעים בד' שבועות, מפני כי המשביע את אחר הוא משביע שלא יצא מדבר שמשביעו עליו, רק יהא נשאר עליו לגמרי מבלי נטייה ימין ושמאל לפנים ולאחור. ומפני זה היו ד' שבועות, כי ההסרה מן הענין אשר הוא עליו הוא בד' צדדין, כמו שהתבאר:

ויראה לומר דגם בגמרא (כתובות קיא.) לדעת רבי חנינא שאומר כי ג' שבועות השביעים, הוא ענין זה כאשר תבין דברי אמת, שאמר ג' שבועות השביעים. מפני שהוא סובר כי ההסרה הוא בג' פנים; האחד - הוא בטולו לגמרי. השני - שלא יוסיף. הג' - שלא יגרע ממנו. ולכך היה צריך ג' שבועות. וגם רבי לוי שאומר שהם שש שבועות (שם) דעתו כך, כי השבועה שישאר עומד על ענין אשר עליו, ולא יהיה לו הסרה לשום צד. והצדדין הם ששה כאשר יצטרף אל זה המעלה והמטה, ולכך קאמר שהשביעים בשש שבועות. ולמדרש שאמר שהם ארבע, כי הצדדין שהם בשטח הם ד', ולכל אחד יש טעם מופלג. וכלל אלו דברים, כי גזר השם יתברך את הגלות שלא יצאו מן הגלות והשעבוד, כי הגלות צריך לזה כמו שהתבאר, ולכך גזר שלא יסור לשום צד. ודברים אלו הם ברורים:

ומה שאמר רבי אלעזר שהשביעם בשמים ובארץ, כלומר שהשביעם בשמים ובארץ, שהם שומרים הסדר אשר השם יתברך סדר אותם, ולא ישנו ולא ימירו את אשר גזר השם יתברך, ואין אחד שיעבור. וכך ישמרו ישראל מה שגזר השם יתברך בגלותם על ישראל. וכמו שאם היו יוצאים שמים וארץ ממה שסדר השם יתברך להם, דבר זה היה הפסד לעולם, וכך אם יהיו יוצאים ישראל ממה שגזר השם יתברך הגלות, הוא איבוד לישראל, לכך לא ישנו הגזירה. ומה שאמר רבי יהודא בר סימון שהשביעם באבות ובאמהות, פירוש כי אין לומר שהשביעם בשמים וארץ, כי השמים והארץ אינם פועלים רק בטבע כמו שבראם השם יתברך, ולכך הם שומרים הסדר. אבל הגלות הוא נגד טבע האדם, וקשה על האדם. ואם לא היה משביעם רק בשמים ובארץ, לא היה שבועה זאת קיימת לסבול קושי הגלות. ולכך אמר שהשביעם באבות ואמהות, שעשו רצונו של מקום אף שהיה קשה עליהם, ונבחנו ונצרפו, ולכך באבות השביעם. ומה שאמר רבי חנינא שהשביעם במילה, דעתו כי אין ראוי שישביעם באבות בלבד, כי בגלות היו שופכים דם שלהם כמים. ולפיכך אמר שהשביעם במילה, שגם במילה שפרכת דם, ולפיכך במילה השביעם:

ומה שאמרו רבנן השביע[ם] בדורו של שמד, כי לא די שהשביעם במילה, כי המילה אינו רק שפרכת דמים בלבד, אבל הגלות היו מייסרין אותנו ביסורים משונים וקשים מאוד. ולכך אמר שהשביעם בדורו של שמד, שהיו מסרקין את בשרם במסריקות ברזל, ולכך השביעם בדורו של שמד. ואם תאמר, דורו של שמד עצמן במה השביעם שלא ישנו. ואין זה קשיא, כי פירוש 'בדורו של שמד' היינו במדה שהיה לדורו של שמד, שהיו דביקים בה דורו של שמד, ובאותה מדה השביע אותם שלא ישנו בענין הגלות. כי דורו של שמד, אף על גב שהגיע להם המיתה בגלות, לא היו משנים. ועוד פירוש 'בדורו של שמד', רוצה לומר אף אם יהיו רוצים להמית אותם בעינוי קשה, לא יהיו יוצאים ולא יהיו משנים בזה. וכן הפירוש אצל כל אחד ואחד, ויש להבין זה:

פרק כה

התבאר לך בפרק שלפני זה, שהשם יתברך, אשר נתן ישראל בגלות, גזר קיום הגלות גם כן. שהדבר אשר הוא שנוי, יוצא מסדר המציאות, צריך שמירה וחיזוק ביותר שיעמוד. לכך גזר השם יתברך אופן קיומו. ולכן צריכים ישראל, בגלותם שנתנם השם יתברך תחת האומות. ודבר זה הוא בטול לישראל, שאינם נחשבים אומה לעצמה כאשר הם פזורים ונפרדים בין האומות. וידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק. ולכן אף שישראל הם נחלקים ופזורים הם בין האומות, ואינם שלימים להיות אומה שלימה ביחד, מכל מקום אותם שהם ביחד צריכין שיהיו נשמרים מן החלוק והפירוד. כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק, והוא מוכן לקבל התפעלות יותר. ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם. ודבר כמו זה מוכן לקבל התפעלות מן אשר פועל בו. ואינו כן הדבר שהוא שלם בעצמו, מאחר שהוא שלם בעצמו הוא חזק יותר, ואינו מוכן לקבל התפעלות. וכך הם ישראל בעצמם; אם הם אומה שלימה, ואינם נחלקים כלל, אז אינם מוכנים לקבל התפעלות בגלותם. וכאשר הם נחלקים, אז חס ושלום הם מוכנים לקבל ההתפעלות, והם מקבלים התפעלות מן אשר יפעל בה חס ושלום:

והחכמים הנאמנים גלו דברים אלו בחכמתם הרמה והנשאה. אמרו בספרי (במדבר ו, כה) רבי אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו עובדין עבודה זרה אמר הקב"ה אין השטן נוגע בהם, שנאמר (ר' הושע ד, יז)

"חבור אפרים עצבים הנח לו". אבל משנחלקו מה נאמר (הושע י, ב) "חלק לבם עתה יאשמו הוא יערוף מזבחותם ישדד מצבותם". הא לך גדול השלום ושנאו המחלוקת, עד כאן בספרי. ואתה בן אדם, פקח עיניך והבן הדברים האלו מאוד, על הלשון הזה אשר אמרו 'אין השטן נוגע בהם'. כי השטן, אשר יש לו כח על ההעדר וההפסד, אין נוגע בהם. וזה מפני כי השלום הוא מסולק מן ההעדר, מצד השלימות אשר בו. לכך כאשר יש כאן אומה שלימה בלתי מחולקת, אין השטן נוגע בהם ושולט עליהם, לסבת השלימות אשר בהם. אבל כאשר חלק לבם, ונחשבו חלק בלבד, וכל חלק הוא חסר, "עתה יאשמו" על ידי השטן. ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר אומות. ומאחר שהם אומה יחידה שלימה, כמו שבארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות, אין ספק כאשר יש שלום ביניהם, ראוי שאין השטן - שהוא הכח על ההעדר - שולט בהם. ועתה עם ממושך וממורט (ישעיה יח, ז), אשר הכל מושלים עליו, איך לא יעלה על דעתם דברים אלו. ודבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד. וישראל אשר הם בגלות, ראוי להם שיהיו מכינים עצמם, שלא יהיו מקבלים התפעלות מן אשר גובר עליו:

ויותר מזה, כי כאשר יתבונן האדם, כי אין ענין זה רק להוסיף עצם הגלות. כי כאשר תדע, כי עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל. והנה כאשר הם מחולקים גם כן בעצמם, הנה עוד מוסיפים חלוק ופיזור יותר על מה שנתן השם יתברך אותם. והפך זה כאשר הם עם אחד, הנה נחשב דבר זה יציאה מן הפיזור והגלות. גם דברים אלו גילו חכמים בדבריהם הנחמדים, וביארנו אותם למעלה, כמו שאמרנו (ברכות ח.) כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הציבור, מעלה עליו הכתוב כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות. ומה שאמר 'ומתפלל עם הציבור' פרשנו למעלה, עיין שם. ואין ספק, כי כאשר יש כאן בחינה מה של יציאה מן הגלות, כמו שהוא כאשר ישראל הם מתאחדים ואינם מחולקים, (ו) זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. כי בגלותם הם פזורים בין האומות, וכאשר ישראל מתאחדים - דבר זה נחשב שהם יוצאים מן הגלות. ודבר זה הוא גורם שיהיה להם יציאה לגמרי מן הגלות:

וכשם שקיום ישראל היא השמירה מן חלוק עצמם, שבזה יהיו אומה שלימה, וזהו קיום ישראל בגלותם. וכן ההבדל מן האומות - עד שהם אומה שלימה בעצמם - הוא קיום ישראל. שאם אין ישראל נבדלים מן האומות, הרי אינם אומה שלימה בעצמם. כי הדבר אשר הוא שלם בעצמו, הוא עומד בעצמו. ולכך הבדל ישראל מן האומות - עד שהם עומדים בעצמם ואין להם שום חבור אל האומות - הוא קיומם בגלותם:

ודבר זה יש לך ללמוד מגלות הראשון, הוא גלות מצרים. שנאמר עליהם (דברים כו, ה) "ויהי שם לגוי גדול", מלמד שהיו ישראל מצוינים (ספרי שם). וזה כי ישראל מעטים היו, שלא היו רק שבעים נפש (שמות א, ה), והמעט בטל וטפל אצל העיקר, ונמשך אחריו. מכל מקום היו מצוינים מסומנים, ולא היה להם חבור אצל מצרים. ואם לא היה דבר זה, לפי רוב העבודה הקשה אשר היה עליהם (דברים כו, ו), והיו המצרים פועלים בהם, היו נאבדים ביניהם. אבל מפני שהיו מצוינים ביניהם, והיה אומה שלימה. והדבר שהוא שלם לא ישלט בו ההעדר, כמו שהתבאר לך למעלה. והוא שעמדה להם בגלותם גם כן, כמו שאמרו ז"ל במדרש בשביל ד' דברים נאלו ישראל; שלא היו פרוצים בעריות, ושלא היה בהם לשון הרע, שלא שנו את שמם, ושלא שנו את לשונם. ובחבור גבורות השם בארנו כי כל ד' דברים אלו היו פרישה מן מצרים, עד שהיו לעם מיוחד בפני עצמם, ולא היה להם עירוב עמהם, שמצד הזה זכו לגאולה להיות יוצאים מתוכם לגמרי. שאם היה להם עירוב וחבור אל האומות עד שיהיה להם חבור עמהם, לא היה אפשר שיהיו נפרדים

ונבדלים מתוכם, כיון שכבר יש להם חבור עמהם, אין ראויים להפרד מתוכם. ועיין בחבור גבורות השם, שם תמצא פירש אלו ד' דברים:

וכך מוכח במדרש במקום אחר, הלכה בשביל כמה דברים נגאלו אבותינו במצרים; שלא שנו את שמותן, ולא שנו מלבושין, ושלא גלו מסתורין שלהם. שמשא אמר (שמות ג, כב) "ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב", והיה הדבר מופקד בידם שנים עשר חדש, ולא גלה אחד מהם. ולא נתפרצו בעריות וכו'. מה שאמר 'שלא גלו מסתורין שלהם', דבר זה מוכח גם כן כי הפירוש שאמרנו למעלה בפרק שלפני זה 'שלא יגלו הסוד' (כתובות קיא.) הוא נכון וברור באין ספק. ומוכח הדברים אשר בארנו שם, כי הזכות הזה שלא היה להם חבור למצרים, ולכך אמר שלא גלו מסתורין שלהם. ו'שלא שנו את מלבושיהן', ודבר זה גם כן הבדל מן האומות. אמנם מה שלא אמר במדרש הראשון גם כן שלא גלו מסתורין שלהן ושלא שנו את מלבושיהן, אין זה קשיא, כי גלוי הסוד - שהוא הפנימית שבאדם - אל האומות, דבר זה הוא חבור לגמרי אל האומות, ועל זה אמר שאם תעברו זה "בצבאות או באיילות" (שיה"ש ב, ז), שתהיו הפקר לגמרי:

כלל הדבר, כאשר ישראל הם אומה שלימה בעצמם, נבדלים מן האומות, אין האומות פועלים ושולטים בהם, כמו כאשר חלק לבבם בעצמם, או שיש להם חבור אל האומות אף במלבושיהם. ובני אדם גורעין מדבר זה מה שראוי לישראל האחדות, ולא יהיה להם חלוק ופירוד כלל, ומדבר זה גרעו. והוסיפו על החבור, שיש להם חבור מה שאין ראוי להיות להם חבור אל האומות. ודבר זה בעצמו הוא סבת הגלות:

וכבר נשאלנו על זה מן האומות, באמרם כי אתם אומרים כי ישראל הם האומה הטובה, ואם כן אין משתוקקין אל הרע תמיד. ולא שהם חפצים ברע למתנגדים להם בדתם, רק כי אותו אשר הוא עמיתו, עמו בתורה ובמצוות, מבקש רעתו ולא טובתו, והתורה אמרה (ויקרא יט, יח) "ואהבת לרעך כמוך". ואולי אתם מפרשים, אשר הוא כמוך במעלה ובמדריגה - תאהב אותו. וכל אחד רואה עצמו שהוא יותר במעלה, ולכך אין צריך שיאהב את אחר, עד כאן שאלה שלו. ושאלה זאת היא שאלה קדומה מן האומות על ישראל. ובאמת דבר זה הוא גנאי נגד האומות, כאשר תראה בכל האומות שאין מדה זאת נמצא ביניהם:

וזאת תשובתנו על דבר זה; מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם גם כן שיהיו מחולקים בדעתם. שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד - אותם שהם אחד, ולב אחד להם. ואם יש להם לב אחד ביחד, אין כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותם יחד, וגזירת השם יתברך שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מתחייב פיזור ופירוד לבביהם. שאם היה האחד שמח בגדולתו וחפץ בשלוות של אחר, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חבור לגמרי:

השיב על זה, הדברים האלו בודאי ראויים והגונים לקבלם, אם לא היה נראה דבר זה בשורש מחצב שלכם. כי כאשר היו בני יעקב שנים עשר, היו מקנאים בצעיר אחיהם, כדכתיב (בראשית לז, יא) "ויקנאו בו אחיו". וגם אחר כך היה קורח ועדתו מקנאים על כהונת אהרן (במדבר טז, יא). ולכך ראוי לומר שדבר זה הוא סגולה בכם, אבל היא סגולה לרעה:

השבת, כן הוא שהוא סגולה בישראל, והשטן הוא מגרה ביותר להרוס בית בנוי ממה שיהרוס בית מהורס. וכמו שתמצא שהיה השטן מגרה בישראל עד שהיו רודפים אחר העבודה זרה. וכל זה מפני שהשם יתברך אחד, הוא אלקים להם, והם אומה יחידה. ולכך השטן היה מגרה בישראל שילכו אחר העבודה זרה, ולא כן לכל העמים אשר הם לאלוקים אחרים. וכבר התבאר זה למעלה באריכות (פ"ב ופ"ג),

כי זהו היה גורם מה שישראל היו עובדים לאלוקי נכר. וכן זה בעצמו ישראל הם עם אחד מה שלא תמצא בשום אומה, והשטן הוא מגרה בהם להפרידם ולחלק אותם. השיב כי תשובה זאת היא מערכה על הדרוש, כי כל זה אני אומר מה שהיו ישראל עובדים עבודה זרה הוא עוד יותר רע, ואיך אתה בא לתקן הרע ביותר רע. אמרתי, אם לא תתן תוקף לכל הדברים, הנה בודאי אף כי מדה זאת מגונה היא מאוד, וראוי לגנות בעל מדה זאת, כי משלים נפשו בחסרון חבירו:

אמנם מדה זאת אינו בישראל מצד כי נפשם רעה, לומר כי "נפש רשע אותה רע" (משלי כא, י), כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראויים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות, וכדכתיב (דברים כח, א) "ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ". רק שהחטא גורם, מכל מקום עצם בריאתם על תכונה זאת שנפשם חשובה. והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה. ולא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו, ודבר זה טבע הטובים וההגונים. רק איש רע מרבה המדה משלו, לא מצד התכונה שנתן השם יתברך בו, כי השם יתברך נתן בישראל תכונת המעלה בלבד, ותכונה זאת תכונה טובה וראויה היא לישראל. וכך יורה שם, שנקראו "ישראל" על שם (בראשית לב, כט) "כי שרית עם אלקים ועם אנשים", שראויים לתכונתם המעלה. רק הבלתי הגונים והוסיפו על המדה משלהם, לקנאות על כל דבר מעלה וכבוד או עושר או קנין אשר יראו בחבריהם, כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר, לכך אינם חפצים במעלת אדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות. וראיה לזה, כי נראה לחוש כי כאשר יגיע לאחד צרה, הנה הכל הם אליו כאח נגש לצרה. זה מפני כי ישראל עם אחד בארץ, ולכך הם מרחמים זה על זה בצרתם מאוד מאוד, רק כי מקנאים בגדולה אשר יש לאחר:

וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתת גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף, שהכתוב מגנה בה ישראל, שאמר (דברים ט, ו) "כי עם קשה עורף אתה". אל תאמר כי מדה זאת אינה יוצאת מתכונה טובה, רק במה שיש לישראל נפש נבדלת בלתי חמורת, כי החומר הוא שמקבל התפעלות ואינו דבר מקוים, אבל הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שנוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף לחזור בתשובה, הכל בשביל שאינם חמריים, אשר בעל החומר בלבד מתפעל, אבל ישראל, שהם רחוקים מן החמרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם. וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב:

ענה ואמר, ומי יתן שלא יצא שכר שלכם בהפסד. אמרתי לו כי שאלה זאת הוא שאלה מן רבוי המצות לישראל, שאתם אומרים כי יצא השכר בהפסד, ואנחנו אומרים כי מדרך השם יתברך להשפיע השלימות. ולכך הוא יתברך נתן אל ישראל תכונות הטובות, והרשות נתונה אל המקבל לעשות כמו שירצה, וצדיק מה פעל, אשר הוא משפיע הטוב. ומעתה יסולק הקושיא מכל וכל מה שאנו רואים אשר גובר מדה זאת בישראל, ודי בזה:

והתבאר לך כי קיום ישראל בגלותם התאחדם והתחברם ביחד, והפרדם מן האומות. ואמרו במדרש "הן עם לבדד ישכון וגו'" (במדבר כג, ט), מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתיחהן. אינם דנין עם האומות; ישראל - דן אותם ביום, והאומות - בלילה, שנאמר (ר' תהלים צח, ט) "והוא ישפוט

תבל בצדק ולאומים במישרים". זכר כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל:

ואמר שישראל דן ביום, והאומות בלילה. גם זה מורה על הבדלם, כי דן ישראל ביום לפי שהם אמיתת המציאות, אשר המציאות הוא נחשב כמו יום, אשר בו נמצא הכל. והאומות אשר אין להם אמיתות המציאות, דין שלהם בלילה, לפי מדריגתם אשר אינם אמיתת המציאות, ולכך דין שלהם בלילה, אשר לא נמצא בו דבר:

וכבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו "מים" בכל מקום, כדכתיב (תהלים יח, יז) "ימשני ממים רבים". ועוד (שם קמד, ז) "והצילני ממים רבים מיד בני נכר". וכדכתיב (שיה"ש ח, ז) "מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה". ועוד (ר' ישעיה יז, יב) "הוי המון עמים רבים כהמות ים". ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה (כה ע"ב) "מימינו אש דת למו" (דברים לג, ב), אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד - המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים - שהם האומות - גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים "מים רבים", עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים:

והתבאר לך הפך מחשבותם אשר נבערו מדעת החכמה. כי הבערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם - אז האומות גוברים ומבטלים חס ושלום אותם. ואם נפרדים ונבדלים, ישראל גוברים עליהם, כל שכן שאינם יכולים להם. וזהו מסגולת אש ומים, אשר אל זה דומים ישראל והאומות. אף כי בודאי כי ראוי לישראל בעצמם קבלת עול מלכות שלהם עליהם, וכמו שאמרו (כתובות קיא.) שלא ימרדו באומות. ואמר (שם) אם אתם משמרים השבועה - מוטב, ואם לאו - הריני מפקיר עצמכם בצבאות ואיילות השדה. אבל דברינו אלה על ההבדל בלבד, אשר צריך להסכים על זה כל אשר נתן השם יתברך בו חכמה:

ולכך כאשר באו ישראל בגלות בין האומות, אז היה צריך לעשות הבדל יותר נגד הקירוב אשר באו בין האומות, "וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל בפת בג המלך וביין משתיו" (דניאל א, ח), והוא עיקר השמירה מן בטול ההבדל, כמו שאמרנו שהשביע השם יתברך את ישראל שלא יגלו הסוד (כתובות קיא.), כמו שהתבאר. וראוי לישראל כאשר אנחנו בסוף גלותינו, אשר הוא קשה עלינו יותר מידי יום יום, להיות שומרים ההבדל הזה ביותר:

ונראה כי רמזו דבר זה במה שאמרו (כתובות קיא.) 'שלא יגלו הסוד', והיו [צריכים] לומר 'שלא יגלו דבר סתר'. אף כי יש לפרש דלכך אמר 'הסוד', כלומר שהוא סוד גדול, כי דבר שאינו כל כך סוד, לא נחשב - אף אם מגלה אותו אליו - שיש לו חבור אל האומות, רק אם מגלה דבר שהוא סוד לגמרי, שאין לגלות אותו, והוא מגלה אותו אליו, בזה נראה שיש לו חבור לו לגמרי. לכך אמר 'שלא יגלו את הסוד', דהיינו סוד מיוחד, שהוא סוד לגמרי:

אבל נראה ברור 'שלא יגלו הסוד', רצו בזה שלא יהיה החבור להם בדבר שהוא מספר 'סוד', וזהו היין שהוא במספר סוד. וזה מפני כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן תוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא כמספר 'סוד'. ועל זה אמרו 'שלא יגלו הסוד', כלומר כל דבר שהוא סוד פנימי, לא יהיה לישראל שום שתוף עם האומות, ולא יהיה שום חבור להם. כי אם ישתתפו האומות עם ישראל בדבר שהוא פנימי נסתר, דבר זה הוא שתוף וחבור להם לגמרי, וישראל צריכים שיהיו נבדלים מן האומות, וזהו קיום שלהם בין האומות. ולפיכך כאשר בא דניאל בגלות תחת האומות, היה גוזר על יין נסך, שלא יהיה חבור לישראל לאומות בדבר שהוא פנימי נסתר, כמו היין שהוא נסתר בפרט. כי כאשר ישראל בגלות, ודבר זה נחשב חבור להם כאשר הם ביניהם, צריכין ישראל להיות נבדלים מהם, כנגד החבור שיש להם בגלותם. לכן גזר דניאל על יין נסך, שיהיו ישראל פרושים מהם. וגדר הגדר וההבדל הזה בפרט, כי כאשר יש לישראל חבור להם בדבר שהוא פנימי, דבר זה הוא חבור גמור, ויהיה להם חס ושלום חבור בעיקר. ולכך אמר 'שלא יגלו את הסוד', ונאמר זה שלא יהיה לישראל חבור להם בדבר שהוא פנימי, דהיינו - הן שלא יגלו הדבר שהוא סוד ופנימי אצלם. וכן לא יהיה מתחבר להם ביין שלהם, כי גם זה חבור להם בדבר שהוא פנימי נסתר, וכאשר מתחבר בדבר כמו זה הוא חבור לגמרי, לכך גזרו על יין נסך:

ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם, מנוחתם כבוד. והכל בסבה זאת כי עמדו ראשים, ועליהם שמן משחת קודש, ויאמרו לאשר הוא מחויב לגדור גדר ולעמוד בפרץ, מה לך פה, כי אין לך כח ויכולת על זה. וכיוצא בזה עושים, עד שהותרה הרצועה לעוברים בכמה דברים. ועל זה אני אומר כי נקרא באמת 'ראש', ובאמת הוא ראש ועליון כאשר מדריך אשר תחתיו ביראת שמים, והוא הולך לפני הצבור בכל צרכיהם בראש, ומשתדל לטוב להם, ועל זה ראוי לומר אשרי לו ואשרי חלקו. אבל אם אין מדריך אותם ביראת השם, אז הוא בהפך זה, כי הפך מן 'ראש' הוא 'שאור', שיש בו אותיות 'ראש' למפרע. כי מחמיץ את אחרים, כמו שאור המחמיץ את העיסה. והמה מעדת ירבעם, ואי אפשר לספר קלקול זה. ויושבים אנחנו באפילה, כי אין מאיר לפנינו. והוא יתברך, ברחמיו וברוב חסדיו, יוציאנו מאפילה הזאת, ויאיר נרו לפני להביאני אל ארץ החיים, ולא אביט עוד אל עמל ושוא אשר הוא בקצת מדינות אלו, אמן כן יהי רצון. ובחבור באר הגולה שם הארכנו בענין זה מאוד, עיין שם:

וכן המלבושים אשר ישראל נבדלים מהם, ותמצא שהיו מוסרים נפשם על זה. בפרק מי שמתו (ברכות כ.) אמר ליה רב פפא לאביי, מאי שנא ראשונים דאיתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא איתרחיש לן ניסא. אמר ליה, קמאי מסרי נפשיהו על קדושת השם, אנן לא מסרינן נפשינן על קדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההוא גויה דהוי לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מיניה. אגלאי מלתא דגויה היא, שיימוה בד' מאה זוזי. אמר לה מה שמך, אמרה לו מתון. אמר מתון מתון, ד' מאה זוזי שויה, עד כאן. ואם לא היה נחשב גדול מאוד ההבדל הזה מה שיש לישראל נבדלים מן האומות אף במלבושים, לא היו מוסרים נפשם על זה. וגם בהבדל זה פרצו מאוד, עד שרוצים לדמות להם בכל מה שאפשר. ואין זה רק להכביד על גלותינו, עד כי ישפוך עלינו רוחו ממרום לטהר לבבינו מן השאור שבעיסה, לעבדו שכם אחד, אמן:

פרק כו

בפרק בתרא דמכות (כד.), וכבר היה רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכים בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטום ברחוק מאה ועשרים מיל, התחילו הם בוכים, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו, למה אתה משחק. אמר להם, למה אתם בוכים. אמרו לו, גוים הללו יושבים בטח ושלוחה והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלקינו נשרף באש. [אמר להם], לכך אני משחק, אם לעוברי רצונו כך, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. שוב פעם אחת היו עולים לירושלים, כיון שהגיעו להר צופים קרעו בגדיהם. כיון שהגיעו להר הבית, ראו שועל יוצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הם בוכים, ורבי עקיבא משחק. אמרו לו, עקיבא למה אתה משחק. אמר להם, מפני מה אתם בוכים. אמרו לו, מפני שכתוב בו "הזר הקרב יומת", עכשיו נתקיים "על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו" (איכה ה, יח), ולא נבכה. אמר להם, לכך אני משחק, דכתיב (ישעיה ח, ב) "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו", וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, והלא אוריה במקדש ראשון, וזכריה במקדש שני. אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, כתיב באוריה (מיכה ג, יב) "לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער", בזכריה כתיב (זכריה ח, ד) "עוד ישבו זקנים וזקינות ברחובות ירושלים". עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שמא לא תתקיים נבואתו של זכריה. עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע שתתקיים נבואתו של זכריה. ובלשון הזה אמרו לו, עקיבא נחמתנו, עד כאן:

ומה מאוד השיב רבי עקיבא לדבר הזה, כשיבין אדם דבר זה. כי ישראל ומעלתם עד היכן מגיע לא יוכל האדם לדעת, אך כאשר יראו האומות, אשר אי אפשר שלא יהיה להם זכות מה, שבשביל אותו דבר מועט יזכו לדבר גדול כזה. ואם כן איך יסופק בו יתברך, שהוא מסדר הכל במשפט וביושר, שבשביל זכות הגדול שיש לאומה ישראלית, עד היכן יגיע שכרה. ולפיכך אמר כאשר שמע קול צווחה של רומי ברחוק ק"ך מיל, והוא מהלך ג' ימים, עשרה פרסאות ליום. וכמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; (במדבר י, לג) "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים", (שמות ח, כג) "דרך שלשת ימים נלך במדבר", (בראשית ל, לו) "וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו'". כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק. ולפיכך אמר ששמעו קול צווחה של רומי כך. ואף על גב שאי אפשר בטבע לשמוע האוזן כל כך מרחוק, מכל מקום הם שמעו ברוח הקודש שעליהם קול צווחה זאת. ועוד, כי האדם מקבל מן הקול התפעלות. וכאשר היו בקרוב מהלך שלשת ימים, היו מקבלים מן צווחה של רומי התפעלות בעצמם. ודבר זה היו יודעים בחכמתם שהגורם הזה הוא קול צווחה של רומי, שעל ידה היו מקבלים בהלה ורעד, כמו מי שראוי שיהיה מקבל התפעלות על ידי הקול:

ועוד אמר שפעם אחת היו עולים לירושלים וכו'. ורוצה לומר, כי מפני שהיתה הגזירה על בית אלקינו אלו שני דברים ביחד, דהיינו השממון הגדול, וגם זה שישבו שם זקנים וזקינות. וכאשר כבר נתקיימה הגזירה האחת, שהיה מקוים "והר הבית לבמות יער", הרי אנו מובטחים שתצא הגזירה השנית לפעל גם כן. כי אלו שני עדים, דהיינו החורבן וגם שישבו בו זקנים וזקינות בירושלים, האחד מעיד על השני. כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר אז לא תחול שום הויה. שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי. ולפיכך אמר הכתוב "ואעידה עלי עדים נאמנים אוריה הכהן וזכריה בן יברכיהו", כי עדותם עדות אחת לגמרי. כי האחד הוא ההעדר, והשני הוא ההויה, וההעדר הוא סבה להויה. וכאשר מקוים הגזירה האחת, שהוא החורבן, אין ספק שיהיה גם כן מקוים הגזירה השנית, היא ההויה שהיא לבית המקדש. אבל אם לא היה מקוים הגזירה שהוא החורבן, היו מסופק בנבואת זכריה. אף על גב שאין לספק בנבואת הנביא, מכל מקום יש לחשוב כי בודאי יהיו יושבים זקנים וזקינות בירושלים, אבל לא הרבה, רק

איזה יחידים, ולא תהיה מיושב לגמרי. אבל כאשר ראו החורבן והשממון הגדול, שיצא שועל מבית קדשי קדשים, וזה בודאי חורבן גדול, אז ידעו כי כמו ההעדר - שהוא קודם ההויה - כך יהיה ההויה, שיהיה ירושלים מיושב לגמרי בישוב הגמור:

ובמדרש (ב"ר ב, ה) רבי חייא רבה אמר, מתחילת ברייתו של עולם צפה הקב"ה המקדש בנוי וחרב [ו] בנוי. "בראשית ברא אלקים וגו'" (בראשית א, א), הרי הוא בנוי, כדכתיב (ישעיה נא, טז) "לנטוע שמים ליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה". (בראשית א, ב) "והארץ היתה תוהו ובהו", הרי זה חרב, כדכתיב (ירמיה ד, כד) "ראיתי הארץ והנה תוהו וגו'". (בראשית א, ג) "ויאמר אלקים יהי אור", זה בנוי ומשוכלל, שנאמר (ישעיה ס, א) "קומי אורי כי בא אורך", עד כאן. פירוש דבר זה, מה שנרמז ענין בית המקדש בתחילת בריאת עולם, כי ראוי דבר שהוא עיקר בבריאה, והוא שלימות הבריאה, שהוא קודם. ואף כי אינו יוצא אל פעל השלימות לגמרי, ואדרבה, הוא מאחר לצאת אל פעל השלימות, כמו שהתבאר למעלה, מכל מקום התחלתו קודם הכל, רק כי ההשלמה אינו בתחלה, ודבר זה מבואר בבירור. ולכך נרמז ענין בית המקדש בתחלת בריאת העולם:

וכתיב "בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'", כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר - יתחדש, ולכן ההויה - קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה "והארץ היתה תוהו וגו'", ואחר כך "יהי אור". וכן לפני הוית בית המקדש, שהוא קדוש לגמרי, צריך שיהיה העולם תוהו ובוהו וחושך, כמו קודם הוית האור שהיה החושך הגמור. וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב "והארץ היתה תוהו", שלפני הויה הזאת היה חושך והוא העדר, שאי אפשר שיתוהו דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר. לפיכך גם כן אם לא היה חורבן בית המקדש, לא היה כאן חסרון במקבל - שיהיה מקבל הטוב והשלימות שבא אחר כך. כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה. ולכך הפסד וחורבן הבית הוא סבת הויה האחרונה. ולא שיהיה כאן העדר מה, רק העדר גמור, כמו שאמר "תוהו ובוהו וחושך", ואז "ויהי אור", הוא האור העליון שהוא נבדל לגמרי:

ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה "אלקי עולם" נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר "אלקי עולם", כאשר בית המקדש חרב בעונינו. אבל מפני כי כל הויה יוקדם לה העדר, ואם כן העדר בית המקדש הוא סיבת הויתו, וכאילו כבר התחיל הוית בית המקדש. ולפיכך כמו שהלילה והיום הוא אחד, בעבור שהלילה הוא שייך ליום, מפני כי העדר הוא סבת הויתו, וכן חורבן בית המקדש סבת הויתו. ולכך רמז הכתוב חורבן בית המקדש בהתחלת בריאתו של עולם, כי מזה יש ללמוד כי אף חורבן בית המקדש - כיון שהוא סבת הויתו - נכנס בגדר הויה, ולכך נקרא "אלקי עולם". רק כי אין בית המקדש נמצא בדורותינו על זה להתאונן, ואל הדור אשר אין בית המקדש נמצא אליהם הוא החסרון, ולהם נגלה השם יתברך כמו שראוי להיות נגלה להם, כמו שהתבאר למעלה:

ובמדרש איכה רבתי (א, נא), רבי שמעון אמר עובדה הוה בחד בר נש, דהוי רדי, געת תורתא. עבר עליו חד ערבי, אמר ליה מה את, אמר ליה יהודאי אנא. אמר ליה שרי תורך ושרי פרנך. אמר ליה למה, אמר ליה מקדשאי דיהודאי חרב. אמר ליה מנא ידעת, אמר ליה מגעת דתורך. עד דעסק עמיה, געת זימני אחריתי. אמר ליה אסור תורך אסור פרנך, דאתיליד פרקאי דיהודאי. אמר ליה ומה שמיה, אמר ליה מנחם שמיה.

ואביו מה שמיה, אמר ליה יחזקיה. אמר ליה והיכן שרייה, אמר ליה בבירת ערבא בדבית לחם יהודא. זבין ההוא גברא תורא, זבין פרני, והוה מזבין ליבדין דינוקין. עלול לקרתא ועלל למדינה, ונפק למדינה, עד דמטא לתמן. אתיא כל כפריא למזבין מינה, וההוא איתתיה - אימה דההוא ינקא - לא זבנית מיניה. אמר לה לית אנת זבנית ליבדין דינוקא. אמרה ליה דנחשיה קשי לינוקא. אמר לה למה, אמרה ליה דעל רגליה בית המקדש חרב. אמר לה רחיצין במריה דשמיא דעל רגליה חרב, ועל רגליה מתבני. אמר לה נסיב לך מן אילין לבידין דינוקא, ולבתר יומי אנא אתי לביתך ונסיב פרוטך, נסבא ואזלא. לבתר יומין אמר איזיל ואחמי ההוא ינוקא מאי עביד. אתא לגבה, אמר לה ההוא ינוקא מאי עביד, אמרה ליה לא אמרית לך דנחשיה קשי, דמן ההוא שעתא אחיין רוחין ועלעולין טעוניה ואזלי להון. אמר לה, ולא כך אמרית, דעל רגליה חרב, ועל רגליה מתבני. אמר רבי אבין, ולמה לי ללמוד מן ערבא, הלא מקרא מלא, דכתיב (ישעיה נ, לד) "והלבנון באדיר יפול", וכתיב (ישעיה יא, א) "ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה", עד כאן:

פירוש המאמר, כי כבר בארנו בחבור באר הגולה אצל 'כלבים בוכים' ענין בעלי החיים שאינם מדברים, כי הם מקבלים הרגש מלמעלה יותר מן האדם. כי האדם, לחשיבת צורתו, אינו מיוחד לקבל הרגשה, כמו שהוא הבהמה, לפי פשיטותה ביותר, שהיא בהמה, לכך מרגשת יותר מן העליונים, יותר מן האדם שאינו פשוט כל כך. כי התחתונים הם קשורים עם העליונים, ולכך הם מקבלים קודם. ודמיון לזה אמרו (ב"ב יב ע"ב) מיום שחרב הבית נטלה הנבואה, וניתנה לתנוקות ולשוטים. וכל זה כי כל אשר הוא פשוט ואין בו דבר, הוא מיוחד לקבל מן העליונים. אבל האדם שהוא בר דעת, והוא לעצמו, אינו מוכן לקבלה. ולפיכך נתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שרואה האדם (רש"י במדבר כב, כג), כמו שתמצא אצל אתון בלעם. וכן תמצא שדברים הרבה שמקבלים הבעלי חיים שאינם מדברים, יותר ממה שמקבל האדם, כדאיתא בגמרא בפרק השולח (גטין מה.) גבי מעשה דרב עולש, הוי יתיב גבי חד דהוה ידע בלישנא דציפורא, אתא עורבא וקא קרי וכו'. הרי יש ידיעה לבעל חי, ולא תמצא זה באדם, לטעם שבארנו, וכן יתבאר עוד בסמוך. ולכך אל תתמה מה שאמר ההוא ערבא, שידע חכמה זאת להבין מבעלי חיים שאינם מדברים שחרב בית המקדש. ודבר זה אין ספק שהיו יודעים להבין בבעלי חיים מן הקול שלהם:

ולפיכך כאשר גת פעם ראשונה, אמר שחרב. ובפעם שניה אמר שנולד המשיח. כי כבר אמרנו למעלה כי חורבן הבית הוא סבה להויתו, מפני שהדבר השלם לא יתהוה. וכאשר חרב הבית, אז ראוי שיבוא המשיח. ומפני זה אמר ד'על רגליה מתבני', פירוש כי נולד המשיח. והלידה זאת אינה לידה ממש גשמית כמו שהיה ענין כל לידה, כי אין החכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי. ורצונם לומר 'שנולד המשיח', דהיינו מצד עצם כח המשיח שהוא נמצא בעולם. וזה כי קודם שחרב הבית לא שייך משיח בעולם כלל, כי השלם לא יתהוה, כמו שאמרנו. וכאשר חרב הבית, אז יש בעולם כח מה שלא היה קודם, ויש כאן ההעדר שהוא סבה אל ההויה. ובודאי יש מונע ומעכב מצד אחר, כי עדיין כחות הטומאה גוברים בעולם, עד שראויים שיעברם השם יתברך מן העולם. סוף סוף נולד שם משיח, שלא היה דבר זה קודם, כי קודם אין ראוי שיהיה המשיח כלל בעולם:

ואמר 'מנחם בן חזקיה שמו'. פירוש, שכל מי שהוא בכח על דבר אחד, ומצפה לטוב ותשועה, נקרא שיש לו נחמה. לכך המשיח, שהוא נחמות ישראל בגלותם, נקרא 'מנחם', כי הוא תנחומין של ישראל בגלותם. ומפני כי כל תנחומין נותן חזוק וכח לאשר מקבל התנחומין, כי האבל חלש מצד עצמו, והתנחומין שיש לו מקום אחר מחזיקים אותו, ולכך קאמר שהוא 'בן חזקיה'. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב) מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר (איכה א, טז) "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי". ואין ספק כי המשיח הנפש הוא המחזיק אחד מחולשתו, ולפיכך נקרא המשיח 'מנחם בן חזקיה'. ודבר זה מורה כי המשיח הוא נבדל מן

ישראל, כי הנחמה הוא מצד זולתו, אשר הוא נבדל ממנו. וכך המשיח אינו מכלל ישראל, רק הוא במעלה היותר עליונה ונבדל מן ישראל, ולכך נקרא משיח 'מנחם'. וזה שאמר הכתוב "כי רחק ממני מנחם משיח נפשי", כי בודאי המשיח הוא רחוק ביותר מן ישראל מצד עצם מעלת המשיח, ודבר זה יתבאר עוד:

ואמר 'והיכן שרי בבירת ערבא'. כך הגרסא בספרים שלנו. וכבר בארנו למעלה כי כל הדברים האלו בלתי גשמיים, רק כי הכל מחייב הסדר השכלי, שהמשיח הוא בבירת ערב, ורוצה לומר שיש לו צירוף וקישור לשם. ודבר זה ענין מופלא, כי אין ראוי שיהיה אצל ישראל. שקודם הגאולה אין ראוי להם מדריגת המשיח, ודבר זה מדבר קודם הגאולה. ודבר זה עצמו שגדל משה בבית פרעה, ולא בבית אביו. וזה כי בוודאי חטא מצרים מתועבתם היה גורם שיפקד השם יתברך על חטאם, וכמו שהוא מפורש בכתוב. ולכך המצרים בעצמם הם שמגדלים הגואל, אשר על ידי הגואל יהיה השם יתברך נפרע מהם, ולכך היה גדל משה בבית פרעה. וכך הערביים, אצלם גדל מלך המשיח, כי האומה הזאת מגיע לה הקצה, ומצד הקצה שיש לאותה אומה נמשך מלכות המשיח, אשר ביאתו נמשך אחר הקצה והסוף של אותה אומה. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות השם (פי"ח), עיין שם ותמצא מבואר ביותר. ולכך אמר כאן כי דירתו הוא בבירת ערבא, כמו שהיה משה רבינו עליו השלום גדל בפלטיין של פרעה. כי המשיח הוא דבק בהעדד אותה אומה, כמו שפרשנו לפני זה, לכך המשיח הוא בבירת ערבא. ואמר 'בבית לחם', כי המלכות ראוי בבית לחם בפרט:

ויש להבין מה שאמר דוקא בבירת ערבא. כי המשיח הוא רוכב ומתעלה על מדריגת הערביים, שהם בני ישמעאל. והוא דבר מופלג ועמוק בחכמה, כי כח ישמעאל נאמר עליו (בראשית יז, כ) "שנים עשר נשיאים יוליד", ודרשו ז"ל כי "נשיאם" חסר כתיב, ורוצה לומר יכלו כענן. ודבר זה רמז מופלג בענין כח ישמעאל, אשר ישמעאל מתעלה בכוחו למעלה למעלה, אבל הוא כמו ענן זה שיכלה בסוף. אבל מלך המשיח מתעלה עליהם, שהרי נאמר (דניאל ז, יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אנשי", ודרשו חכמים (סנהדרין צח.) זכו - "וארו עם עני שמיא", לא זכו - "עני רוכב על החמור" (זכריה ט, ט). הרי כי מדריגת המשיח לעתיד שיהיה מתעלה על כל העולם החמרי הזה מעלה מעלה, ולכך הוא רוכב על הענן, שהוא למעלה, לפי שיהיה מתעלה על עליונים. ולכך המשיח גדל בבירת ערבא, לפי שהמשיח מתעלה על כח ישמעאל. ולפיכך הוא נמצא בבירת ערבא בבית לחם, כי הוא מתעלה על כח הערביים, שעליהם נאמר "שנים עשר נשיאים יוליד", אשר כח שלהם הוא הענן, והמשיח הוא מתעלה על הענן, כדכתיב "וארו עם ענני שמיא כבר אנשי", שזה נאמר על המשיח, ולכך אמר שהוא בבירת בית ערבא:

ובמדרש הזה מוכח כי המשיח בבירת בית ערבא, הם ישמעאלים. ובגמרא (סנהדרין צח.) אמרו שהוא על פתח של מלכות רביעית. ומחלוקת זה כמו שהתבאר למעלה מי יהיה בסוף מושל, או מלכות פרס, שפרשנו למעלה שהם מלכות ישמעאל, או מלכות רביעית, הוא מלכות אדום, כמו שהתבאר למעלה, והבן זה. וכבר אמרנו לך, שלא תטעה לפרש דברים אלו גשמיים, רק שבאו לומר לך ענין המשיח, מופשט מן הגשמי:

וכן מה שאמר 'דזבין לבידין, ועלל למדינה ונפק למדינה', כל הדברים האלו הם שכליים, שכך מתחייב מצד השכל המופשט. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, ואין צריך להאריך בדברים אלו. ומה שאמר כי רוחין ושדין נטלו אותו, כי בוודאי כוחות הטומאה שעדיין בעולם הם מתנגדים לענין משיח, ומהם מגיע בטול אליו, וזהו שטענו אותו. ולפיכך השיב 'דרחיצין אנן במארי שמיא דעל רגליה חרב ועל רגליה מתבני', כמו שהתבאר למעלה, שהחורבן המגיע לבית המקדש הוא סבת הוייתו שיהיה לו בסוף. וכאשר תדע

ותבין דברים אלו, אז תבין דברים גדולים, כי חורבן הבית, אף שהוא חורבן אליו בעצמו, הוא סבה להויה יותר עליונה מאוד, כמו שנתבאר למעלה:

ועוד, כי לא היה ראוי שיהיה מן השם יתברך, אשר הוא הטוב האמיתי, חורבן הבית הקדוש, ויהיה הוא יתברך סבה להפסד, שהוא חורבן הבית הקדוש, כי אין דבר זה מתייחס אל השם יתברך, אם לא היה דבר זה שיעלה הכל אל הויה יותר עליונה. ואף בית המקדש ראשון שחרב בעונינו, אמרו (ר' חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון אמר ה'", ופרשו ז"ל (ב"ב ג.) שהיה בית שני יותר גדול בשעורו מן הבית הראשון. וגם בזמנו היה יותר גדול, שזה היה עומד ת"י שנה, וזה ת"ך, כדאיתא ביומא (ט. ט). מזה תראה כי מן השם יתברך, אשר מאתו המציאות, אי אפשר שיבא חורבן והפסד המציאות, אם לא אאשר יעלה אל הויה ואל מציאות יותר במעלה, ולכך יקבל המציאות שלפניו הפסד:

ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש (ברכות כח.) אל המדרגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדרגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים. כי אף אם חרב הבית, אל תאמר שזה הוא כאילו לא היה כלל הבית בעולם. כי דבר זה אינו, שסוף סוף כבר היה נמצא הבית בעולם, וקדושה זאת לא נתבטלה. וחורבן של בית ראשון הוא לקבל הויה אחרונה עליונה, כמו שיוקדם העדר לכל הויה. הרי לך כי כל אדם, אשר נתן בו השם יתברך דעת וחכמה, מבין דברים אלו. כי מן השם יתברך, אשר מאתו מציאת העולם והוייתו, אין ראוי שיהיה חורבן והפסד, שהוא חורבן הבית, כי אם שיהיה מתעלה אל הויה יותר עליונה. וכל אלו דברים בארו חכמים, כמו שאמרנו. וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון. והבן הדברים האלו:

פרק כז

בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן. ומפני שהם תלויים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה (קהלת ג, א) "לכל זמן ועת לכל חפץ". ובמדרש רבה (שם קה"ר ג, א) זמן היה לאדם הראשון לכונוס לגן עדן, שנאמר (ר' בראשית ב, טו) "[ויקח] (ויקרא) אלקים את האדם וגו'". זמן היה לו שיצא ממנו. זמן היה לנח ליכנס לתיבה, שנאמר (בראשית ז, א) "בא אתה וגו'". זמן היה לו שיצא ממנו. זמן היה לו לאברהם שנתנה לו המילה, שנאמר (בראשית יז, כו) "בעצם היום וגו'". "ועת לכל חפץ", זמן היה לו לאותו חפץ שהיה בשמים שינתן לארץ, אימתי (שמות יט, א) "בחודש השלישי וגו'", עד כאן. וביאור ענין זה, כי הדברים (ש)תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות - דהיינו עשייתם - נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם. אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן. אבל שייך בזה "עת", כי אין העתה זמן, כאשר ידוע למי שמבין את זה. לכך אמר "ועת לכל חפץ", כי העתה אינה זמן, ובעתה אשר מוכן לזה היה ראוי שתנתן התורה, וכבר כתבנו זה בחבור תפארת. ומכל מקום למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם, והנה הדברים מבוארים:

ובפרק חלק (סנהדרין צז.) תנא דבי אליהו, שית אלפי שנה הוי עלמא; ב' אלפים תוהו, ב' אלפים תורה, ב' אלפים ימות המשיח, ובעונותינו שרבו יצאו מה שיצאו, עד כאן. ואין ספק שצריך טעם וסברא שמחלק הזמן של עולם לאלו חלקים, ובאיזה צד מתיחס כל אחד ואחד מאלו דברים לחלק ממנו. וביאור ענין זה, כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים. וכל אחד ואחד יש לו שם בפני עצמו. שאין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו. ומפני זה מחלק גם כן זמן כל העולם לשלשה חלקים אלו. כי זמן כל ימי עולם הוא ו' אלפים, כדאיתא התם (סנהדרין צז.) אמר רב קטיני, שית אלפי שני הוי עלמא, וחד חרב, שנאמר (ישעיה ב, יא) "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", ונאמר (תהלים צב, א) "שיר ליום השבת", ליום שכולו שבת. ונאמר (תהלים צ, ד) "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול", עד כאן:

וביאור ענין זה מה שאמר כי 'שית אלפא שני הוי עלמא וחד חריב', וזה כי הדעת מחייב שיהיה השם יתברך לבדו בעולמו, וזהו "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא". כי אם העולם נוהג בהנהגתו לעולם, היה הוא יתברך מצטרף אל הנמצאים תמיד, והוא יתברך נבדל מכל נמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן. ולפיכך במה שהוא סבה להם - מנהיג אותם, ונותן להם הויה. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם - הוא נשגב לבדו, ולא נמצאו הנבראים. ולפיכך 'וחד חרב', שנאמר "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא", שיהיה הוא יתברך בלבד, ואין נמצא אתו שום מציאות. ועוד, כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים, אם היה העלול נמצא תמיד - היה משתנה אליו העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה, ואין כאן מקום זה כלל לבאר. לכך, במה שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים, נמצאו הנמצאים בהיותן. ובמה שהוא יתברך נבדל מהם, יש כאן שבייתה מהם. לכך שית אלפי שני הוי עלמא, במה שהוא מצטרף אל הנמצאים. וחד חרוב, הוא אלף השביעי, וזהו מצד שהוא נבדל מן הנמצאים:

ומאחר שאי אפשר לומר רק שיהיה כאן שבייתה והפסק, ובו יהיה נשגב לבדו, נבדל מן הנמצאים, ראוי אל זה השביעי. כי בכל מקום הוא מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולכך השם יתברך, שהוא קדוש בכל הקדושות, לכך נבדל מן הנמצאים. והוא יתברך מתקדש מן העולם באלף הז', ונשגב באלף הז'. וכל דבר שהוא חמרי או נוטה אל החמרי הוא חרב, כי אין העולם הגשמי יש לו כח באלף השביעי, מפני כי אלף השביעי מיוחד לנבדל מן הגשמי. ולפיכך אמרו שם (סנהדרין צז.) כשם שהשביעית משמט אחד לז' שנה, כך העולם משמט אחת לז'. כי העולם נשמט ממנו, והוא נשגב לבדו. ומאחר שימי עולם שית אלפי שנה, חילק אותם לג' חלקים שהזמן נחלק בראשון אליהם, כמו שהתבאר למעלה, ההתחלה והאמצע והסוף:

וקאמר 'שני אלפים תוהו' נגד התחלה, שכן ההתחלה עדיין אין בו דבר, וזה מסגולת ההתחלה, שאין בו דבר ממש. ואמר 'שני אלפים תורה', כי הזמן האמצעי מיוחד לתורה, ודבר זה בארנו בסוף חבור גבורות ה' ובכמה מקומות, מפני שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק, לכך מתייחס הזמן האמצעי - שאין לו רוחק - אל בלתי גשמי, כמו התורה, שאין שייך בה גשמות כלל. ו'שני אלפים ימות המשיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא ההשלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה העולם בשלימות. ולכך ראוי שיהיה

מלך המשיח - שהוא המשלים - בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר. ודבר זה מבואר, ועוד יתבאר דבר זה:

ומה שאמר 'ב' אלפים תורה', אינו רוצה לומר חס ושלוש שאחר 'ב' אלפים לא יהיה עוד תורה, אלא רוצה לומר כל אלו 'ב' אלפים הם ראויים לתורה. ואילו לא נתנה תורה על ידי משה רבנו עליו השלום, אפשר שתנתן באלו 'ב' אלפים שנה על ידי אחר. אבל קודם זה או אחר זה, לא היה אפשר בקבלת התורה אפילו על ידי משה רבנו עליו השלום, כי אלו 'ב' אלפים מיוחדים לתורה. וכן אמרו (סנהדרין כא ע"ב) ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו, אלא שהקדימו משה. מכל מקום אלו 'ב' אלפים הם ימי תורה. וכן 'ב' אלפים ימי המשיח', רוצה לומר שהם מיוחדים למשיח, אבל קודם לכן אי אפשר שיבוא המשיח בשום אופן, בכל תשובה ומעשים טובים בעולם. רק באלו 'ב' אלפים אחרונים הם ימי המשיח. שהזמן האחרון הוא מיוחד אל ביאת המשיח, ובתוך אלו 'ב' אלפים שנה זמן הכשר לזה שיבוא המשיח:

הנה התבאר לך שהזמן אשר הוא מיוחד למשיח, שיהיה מאחד את הכל, הוא באחרית הימים, שהוא השלמת ימי עולם. ואם כן לא יקשה אם כל כך מעכבין עקבת המשיח, מפני שהזמן אשר ראוי לו הוא באחרון מן הזמן, והוא מיוחד אליו, ו"דבר בעתו מה טוב" (משלי טו, כג). ולא אמרו 'ב' אלפים ימות המשיח' רק לענין זה שאפשר לבוא מלך המשיח באלו 'ב' אלפים. והיינו דקאמר 'שני אלפים ימות המשיח', ולא אמר 'שני אלפים מלכות המשיח', ולמה תלה זה בימים, אבל מפני כי רוצה לומר כי שני אלפים הם הימים שאפשר לבוא בהם המשיח, כי כבר הוא חלק האחרון מן שלשה חלקים, שראוי שיבוא המשיח בחלק האחרון מימי העולם. ואם ישראל זוכים זכות גדול מאוד אפשר שיבוא המשיח בתחלת חלק האחרון מימי העולם, אבל אם אינם זוכים זכות גדול, אינו בא רק בזמן שלו, שהוא זמנו המיוחד לו, ומוכן לו ביותר, כמו שאמרנו למעלה. וכאשר תדקדק ותבין דברים אלו, יוסר מעליך חרפת המחרפים עקבות המשיח, וישמח לבך בדברים אלו, בדברים אשר אמרנו, וכלם הם ברורים ואמתיים לכל איש משכיל. ועוד יתבאר בפרקים שלפנינו בענין אריכות הגלות, והם גם כן דברים של אמת:

פרק כח

יש לך לשאול, אחר אשר אמרנו כי הזמן אשר הוא מסוגל שיגלה בו המשיח [הוא] באחרון ימי עולם, אם כן לא ימשך מלכות המשיח זמן רב. ואם כן מהו הטובה שיקבלו ישראל בזמן המשיח, אשר המשיח הוא תקות ישראל ותוחלתם. ואומר, דודאי למי שאומר בפרק חלק (סנהדרין צט.) כי זמן המשיח יהיה זמן ארוך, וכמו שיתבאר עוד, ואין זה סותר למה שאמרנו שימי המשיח באחרית הימים, כי ימי המשיח זמן אחד, לא כמו שהוא הזמן הזה, בשביל רוב הצרות שהם בזמן הזה, נחשב הזמן ארוך מאוד. אבל ימי המשיח, ימים שיהיו בסוף הזמן, הוא אחד. ולפי אותם שאומרים שאין מלכות המשיח נמשך כל כך, אין זה קשיא, שאם היינו אומרים כי טובת המשיח לאכול ולשתות בלבד, היה לך להקשות קושיא זאת. אבל אנו אומרים כי המשיח יבוא כדי להשלים ולהיישיר העולם, לקנות תחיית המתים ועולם הבא, אם כן מה בכך שלא יהיה נמשך מלכות המשיח, כל כי האי ריתחא לירתח, שיתן להם מדריגה יותר עליונה, הוא מדריגת תחיית המתים לעולם הבא, וימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגת תחיית המתים ועולם הבא, כמו שאמרנו למעלה. ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו

המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה:

ובפרק חלק (סנהדרין צח.) רבי יהושע בן לוי אשכחיה לאליהו, דהוי קאי אפתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי. אמר ליה אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה אם ירצה האדון הזה. אמר ריב"ל, שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי. אמר ליה אימת אתא משיח, אמר ליה זיל שיילי לדידיה. היכי יתיב, אפתחא דמלכות רביעית. ומאי סימניה, יתיב בין עניים סובלים חלאים, וכולם אסרי ושרי בחד זימנא, איהו שרי חד ואסר חד. אמר, דלמא מבעינא ולא מעכב. אזל לגביה, אמר ליה שלום עליך רבי ומורי. אמר ליה שלום עליך בר לוואי. אמר ליה אימת אתי מר. אמר ליה היום. אתא לגבי אליהו, אמר ליה, מאי אמר לך. אמר ליה שלום עליך בר לוואי. אמר ליה אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי. אמר ליה שקורי משקר בי, דאמר לי היום אתינא, ולא אתא. אמר ליה כי אמר לך "היום אם בקולו תשמעו" (תהלים צה, ז), עד כאן:

דברים אלו צריכים ביאור. דע שאין ספק, כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רבי שמעון בן יוחאי הקדוש נטמן ראוי לזה. ואין ספק שהיה נגלה אליהו להקדוש רשב"י כמה פעמים במערה, והיה גלוי של אליהו נמצא שם בשכבר, גם עתה נגלה שם אליהו. ואין חלוק בין אם היה נגלה לו במראה, או כך נגלה לו בלא מראה. כי פעמים הרבה היה אליהו מגיד דברים לאחד, ולא ידע האדם מאין באו לו הדברים, והיה נדמה לו כאילו הדברים היה לו מעצמו, ואינם אלא דברי אליהו שהגיד לו הדברים. וכן מוכח קצת במסכת ערובין (מג.) גבי הני שמעתתא שנאמרו בבי מדרשא, וקאמר מאי לאו דאמרינהו אליהו. והרי לא ידעו אותם אשר הם בבית המדרש מי אמרם, כי באו בדעתם הדברים ההם, ולא ידעו מי אמרם. וחכם גדול כמו רבי יהושע בן לוי, יודע היה שהשגה הזאת מן אליהו זכור לטוב, והיה אליהו זכור לטוב מגיד לו סתרי חכמה:

ושאל את אליהו ז"ל אם יזכה לעולם הבא. והשיב 'כשירצה האדון הזה'. כי ענין עוה"ב מצד עצמו נסתר, ולכך אמר 'כשירצה האדון הזה', הוא השם יתברך, בו בלבד תלוי עוה"ב. ומכל מקום לא אמר 'כשירצה הקב"ה', כי בא לומר כי יש לאליהו ז"ל חבור עם השם יתברך, לכך אמר 'האדון הזה' שהוא עמו. והיינו דקאמר 'שנים ראיתי, וקול שלשה שמעתי', שרוצה לומר שאף על גב שלא היה לו לרבי יהושע בן לוי דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך. ורוצה לומר קצת דבוק, ואינו דבוק לגמרי, כי הקול נשמע אף על גב שאינו עמו לגמרי. אבל הראיה הוא פנים בפנים. לכך אמר 'שנים ראיתי וקול שלשה שמעתי', כי על ידי אליהו ז"ל שהיה עם ריב"ל, היה לו דביקות בו יתברך גם כן, עד ששמע קולו של הקב"ה. ושאל אחר כך אימת אתי משיח, ואמר שייליה לדידיה. פירוש, כי כאשר יתבונן בענין משיח בעצמו ובמדריגתו, ידע כי היום אתי:

והיכא יתיב, אפתחא דמלכות רביעית בין עניים וסובלי חלאים. אל תטעה לומר כי דבר זה שאמר כאן 'והיכא יתיב' הוא דבר מוחש כלל, אבל אין כאן דבר מוחש לעין. רק כמו שבארנו לך פעמים הרבה, כי דברי חכמים מצד ענין המופשט מן הגשמי. ואין ספק כי אף קודם שיצא המשיח לפעל לגמרי, הנה סדר המושכל שלו נמצא מופשט מן הגשמי. ועל זה אמר 'שייליה לדידיה', כלומר שיתחבר בעיון אל המושכל המופשט בענין של משיח, ואז יעמוד על ביאתו. ומה שאמר 'דיתב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית, כי כן אמר במדרש רבות בפרשת שמות (א, כו) משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם, שנאמר (ר' ישעיה כז, י) "שם ירעה עגל ושם ירבוץ כפיר". וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך, כי

בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח. כי אין העולם חסר מלכות, לכך בהכרח מתחייב שיגלה מלך המשיח. והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו (בראשית כה, כו), שהעקב הוא סוף האדם, והוא כנוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח. ולפיכך אמר שיושב על פתח מלכות רביעית, שהפתח הוא סוף העיר, ושם דבק המשיח בהעדר שלהם. ולפיכך בסוף העיר של מלכות רביעית, שם דבק משיח. ובחבור גבורות השם שם תמצא עוד מבואר:

ועוד תדע, כי מלכות ישראל הוא מלכות נבדלת מן מלכות האומות, ולכך המשיח מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות, כמו שיוצא הפרי מתוך הקליפה. וכך מלכות ישראל הוא נבדל מן מלכות האומות, ומלכות האומות נחשב כמו קליפה אל מלכות ישראל. וכמו הפרי שהוא גדל בתוך הקליפה, כאשר הפרי על שלימותו אז הקליפה נופלת ונבדלת ממנו, אבל מכל מקום תחלת גידול הפרי הוא תוך הקליפה, כך ישראל מלכות שלהם היא מתעלה ומתגדל מתוך מלכות האומות. והיינו שמכח מציאות מלכות האומות וממדרגתם, מתעלה אל מדריגה יותר עליונה. וכאשר מלכות ישראל בשלימות, אז יסולק מלכות האומות, כמו שמסולק הקליפה ונופל, כאשר הפרי על שלימותו. ודבר זה עצמו פירוש הראשון כאשר תבין:

ולפי שעולם הזה הוא טבעי גשמי, אבל מעלת המשיח נבדל מן העולם הזה הטבעי הגשמי, וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי, ודבר זה בארנו למעלה והארכנו בזה איך הטבעי הגשמי הוא מתנגד לדבר הבלתי טבעי ובלתי גשמי. ולכך אמר שהמשיח יושב בין עניים, כי אין למשיח חלק מן עולם הזה כלל, והוא כמו העני שאין לו עולם הזה, ובין סובלי חלאים שיש להם התנגדות מן עולם הזה, שהרי הם מדוכאים בחולי. וראוי שיהיה יושב המשיח ביניהם, רוצה לומר מצטרף להם, כי גם המשיח אין לו חלק בעולם הזה כלל, לפי שאין מעלת המשיח מן עולם הטבע, ולכך הוא מתיחס לעני, שאין לו חלק בעולם הזה. ויושב גם כן בין סובלים חלאים, שמתנגד לו עולם הטבע. ושני דברים אמר; בין עניים, וסובלי חלאים. כי עניים הם חסרים מן עולם הזה, וסובלי חלאים מתנגד להם עולם הזה:

וקאמר 'ומה סימניה'. ורוצה לומר כי מה הבדל יש בין המשיח שמנגד לו הטבע, ובין שאר סובלי חלאים שמנגד להם עולם הטבע. ועל זה אמר כי סימן של משיח דאסר חד ושרי חד, עד שהוא מוכן ומזומן לגאול ישראל, וכל שעה אפשר שיבוא המשיח, לכך אסר חד ושרי חד, משום דלמא מבעינא ליה. וזה מורה שאין המשיח (יש לו) חבור אל עולם הזה, כי אם היה ראוי לעולם, וכל אשר הוא בעולם יש לו זמן מיוחד, אם כן לא היה אומר כל שעה דלמא מבעינא ליה, שזה מורה שאין לו זמן מיוחד בעולם. וכאשר הנה מתבונן בענין המשיח שיצא לפעל, מצא כי המשיח אומר שהיום יבוא, כלומר בזה היום [שהוא] כל יום שהיה שואל אותו. כי מעלתו בלתי טבעי ובלתי גשמי כלל, והדבר שאינו גשמי אינו תחת הזמן, ולכך המשיח אומר 'היום אתינא'. ויש לך להבין אמיתת דברים אלו, כי הם דברים ברורים כאשר תבין:

ומפני כי דבר זה אינו לפי החוש הגשמי הנגלה, ולכך היה אומר זה לאליהו זכור לטוב, אשר מברר ענין המשיח, ואמר 'שקורי משקר'. רוצה לומר כנגד החוש הנגלה הוא משקר, שהרי לא אתא היום. והשיב שכך הוא, כי בודאי מצד המשיח בעצמו - אינו נופל תחת הזמן, וביאתו כל יום. רק שצריך מקבל מוכן, שאם היה המקבל ראוי לזה, אז מצד המשיח אין כאן זמן. ומפני כי מדריגת משיח למעלה ממדריגת אליהו, ואליהו הוא שמברר ענין המשיח, ולכך לא שאל את המשיח בעצמו, כי בירור ענין המשיח הוא

שייך לאליהו. ומה שאמר לו 'זיל שייליה לדידיה', מפני כי תשובתו 'היום אתינא', ודבר זה הוא מצד המשיח עצמו ומעלתו, שאינו תחת הזמן:

ומה שאמר שבשביל שאמר 'שלום עליך בר לוואי' אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי. היינו כמו שאמרנו למעלה כי אין המשיח רק שיקנו מעלה ומדריגה יותר עליונה, הוא מדריגת עולם הבא. ומכיון שרבי יהושע בן לוי היה לו מצד מעלתו חבור אל המשיח, שאמר 'שלום עליך בר לוואי', מורה כי יש לו שלום וחבור עם מדריגת המשיח, לכך בזה הבטיח אותו לעולם הבא, כי עולם המשיח על ידו קונה עולם הבא. ומצד ריב"ל לא היה מניעת ביאת המשיח, ואדרבה, היה לו שלום וחבור עמו, כאשר אמר לו 'שלום עליך בר לוואי', כי המשיח הוא הכנה לעולם הבא, כמו שאמרנו. וכן אביו גם כן הוא בן עולם הבא אחר שהזכיר את שמו, לכך היה למשיח חבור אל אביו גם כן. ולפיכך שניהם, גם הוא גם אביו, יש לו צירוף וחבור אל עולם המשיח לגמרי, במה שאמר אליו 'שלום עליך בר לוואי'. ולכך הוא מוכן לעולם הבא, כי עולם המשיח הוא מדריגה לעלות למדריגת עולם הבא. והתבאר לך ענין המאמר הזה, והם דברים ברורים, אין ספק בהם כלל. ואל תטעה לפרש, כי דברים אשר נאמרו במאמר הזה הם הכל שכלים, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה, ודי בזה:

פרק כט

בני אל חי, זרע אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, אל יהא קטן בעיניכם התוחלת והתקוה הזאת שהיא לזכות ולצדקה עולמית, מורה על זרע אמת, לא ישקרו באמונתם, העם אשר יושבים בחושך, נותנים שכמם לסבול עול הגלות, ולהתבזות מן האומות זה עידן עדנין, דבר זה בודאי מורה על אמונתם. ובמדרש "אהבו את ה' כל חסידיו אמונים נוצר ה'" (תהלים לא, כד), אלו שהם אומרים אמן באמונה; אומרים 'מחיה מתים' ועדיין לא ראו אלא לפי שעה, מאמינים שאני מחיה מתים. אומרים 'גאל ישראל', ועד עכשיו לא נגאלו אלא לפי שעה, וחזרו ונשתעבדו, והם מאמינים שאני עתיד לגאול אותם, הוי אומר "אמונים נוצר ה'", עד כאן. בארו בזה כי האמונה הוא דבר גדול מאוד, שהוא מאמין בגאולה, ואף כי עדיין לא ראה. ודבר זה מורה כי הוא דבק בו יתברך לגמרי, שכל תקותו ותוחלתו בו יתברך. לכך כתיב "אמונים נוצר", שהשם יתברך נוצר ושומר אותו, כי ראוי הוא לשמירה, אשר הוא עם השם יתברך ולא נבדל מאתו יתברך, כמו שהוא האמונה:

ובמכלתא, אתה מוצא שאין הגליות מתכנסות רק בשביל האמונה, ואמר (ר' שיה"ש ד, ח) "אתי מלבנון כלה תבואי מראש אמנה". וגדולה האמונה לפני מי שאמר והיה העולם, שבשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, שנאמר (שמות יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" "אז ישיר וגו'" (שמות טו, א). וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים רק בזכות האמונה, שנאמר (בראשית טו, ו) והאמין בה' ויחשבה לו צדקה". וכן הוא אומר (תהלים לא, כד) "אמונים נצר". וכן הוא אומר (ר' שמות יז, יב) "ואהרן וחור תמכו בידי והיו ידיו אמונה", מזכירין זכות אבות. "זה השער לה' צדיקים יבואו בו" (תהלים קיח, כ). בבעלי האמונה מה הוא אומר (ר' ישעיה כו, ב) "פתחו שערי צדק ויבא בו גוי צדיק שומר אמונים". השער הזה כל בעלי אמונה נכנסים בו. וכן הוא אומר (תהלים צב, ב) "טוב להודות לה' להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות", מי גרם לנו לבוא לידי שמחה, בשכר אמונה שהאמינו אבותינו בעולם הזה שכולו לילות וכו':

בא לבאר ולפרש מעלת האמונה. ובארנו דבר זה גם כן בחבור גבורות השם, ובמקום הזה נבאר עוד. כבר אמרנו כי האמונה הוא הדביקות בו יתברך מכל וכל, כאשר הוא מאמין בו יתברך בכל לבבו ובכל נפשו, כי זהו ענין האמונה. ולכך אמר שהגליות מתכנסות בזכות האמונה, כי זהו ענין האמונה שהוא יוצא מרשות עצמו, ולהיות אל השם יתברך להתדבק בו. ולכך הגליות - אשר הם נפרדים מן השם יתברך - מתכנסות אל השם יתברך בזכות האמונה, להיות דבקים בו מצד האמונה. וזה עצמו ששורה עליו רוח הקודש בשמחה, [ד] כאשר הוא דבק בו יתברך שורה עליו רוח הקודש. ולכך כאשר ישראל מאמינים בו יתברך בבטחון גמור, אז הגליות מתכנסות אל השם יתברך. לכך מה נעים תקותינו בו יתברך, ומה יפה אחריתנו של התקוה והתוחלת הזאת, שאם חשבה השם יתברך לאברהם לזכות ולצדקה עד עולם, ומכל שכן לישראל המיחלים לחסד ה' תמיד, ועיניהם מצפים וחוזרים ומצפים אל השם יתברך:

ועל מעלת האמונה ומדריגתו אמרו בפרק במה מדליקין (שבת לא.) "והיה אמונת עתך חוסן ישועת חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו" (ישעיה לג, ו), אמר רבא, בשעה שמכניסין האדם לדין אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה. כי לשון "חוסן" מלשון יורש, והיינו שיהיה לו בן יורש. צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי "יראת ה' היא אוצרו" - אין, אי לא - לא. משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חטין לעליה, והעלה לו. ערבת קב חומטין, אמר לו לאו. אמר לו מוטב לא העלית, עד כאן:

ופירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם. וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים - שהם נבדלים שכליים - שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל:

ועל זה אמר הכתוב (תהלים כד, ג-ד) "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב", רוצה לומר שזה הוא שראוי להיות נכנס במחיצת השם יתברך, אשר הוא נקי כפים, אשר לא לקח דבר שאינו ראוי לו, ובשביל זה הוא פשוט ואינו חמרי, כי החומר הוא שמקבל. ולפיכך אמר אחריו "ובר לבב", כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי:

וזוהו שאמר כאן גם כן אחר שאמר 'נשאת ונתת באמונה' - 'קבעת עתים לתורה'. כלל הדבר, הדין בתחלה כאשר בא לעליונים אשר אינם בעלי גשם, אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת השכלית, או היה נמשך אחר גופו הגשמי. ואמר 'קבעת עתים לתורה', כי מצד הנשמה שהיא נבדלת, ראוי שיהיה נמשך אחר השכלי. ולפיכך תחלת דין האדם 'קבעת עתים לתורה', שפנה מעניני החמרים אל התורה, עד שהיה קובע עתים לתורה. כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ולא היה השכל אצלו דבר מקרה:

וכן 'עסקת בפריה ורביה'. כמו שאמרנו, שראוי שיהיה נוטה אחר הנבדל מן החמרי, ולכך יש לו לעסוק בפריה ורביה. לפי שהנבדל אינו נחשב פרטי רק כללי, והוא אין צריך לו לעסוק בפריה ורביה, כי הוא בעצמו אינו נחשב פרטי, כי הפרטי הוא מצד הגשמי בלבד, אבל הנבדל הוא כללי, כמו שמבואר זה מעצמו. ומי

שעוסק בפריה ורביה, הרי הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי, ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי:

ואמר עוד 'צפית לישועה'. וביאור ענין זה, כי הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח. וכאשר אינו מצפה לישועה, הרי האדם הוא בכח ולא בפעל. אבל המצפה לישועה, שיהיה האדם בפעל כמו שהם הנבדלים שהם בפעל, לא נחשב אדם זה בכח, רק כאילו הוא בפעל כאשר הוא מצפה לישועה אל הפעל. כי התבאר לך כי הישועה שתהיה לעתיד שיהיה אז האדם בפועל לגמרי, מה שלא היה עד ביאת המשיח. לכך הדין אם היה מצפה לישועה, שיהיה בפעל, ולא יהיה נשאר בכח. ודברים אלו מבוארים:

וכן מה שאמר 'פלפלת בחכמה', 'הבנת דבר מתוך דבר'. כל זה מעלה נבדלת, שכך ראוי מי שנתן בו השם יתברך נשמה משכלת, שיהיה משכיל בחכמה ובבינה. ולפיכך צריך שיהיה נמצא על שלימתו הראוי, ואם לא כן יתן הדין על זה, כאשר היה נוטה אל החמרי. הרי לך ו' דברים, בקטון החל ובגדול כלה. והבן הדברים האלו מאוד מאוד:

ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקיים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב (ישעיה לג, ו) "יראת ה' היא אוצרו", כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך. ולא קאמר 'אהבת ה' אוצרו', כי אין דבר זה מקיים את הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה:

והרי נתבאר לך ענין זה 'המצפה לישועה', שהוא מחוייב על האדם שיצפה לישועת השם יתברך תמיד, שיהיה האדם בפעל השלימות כמו שהם העליונים. ולפיכך הדין על זה תחלה, כמו שהתבאר:

פרק ל

כבר התבאר לך כי גלות ישראל, עם שהוא חסרון מצד עצמו לישראל, הוא סבה אל הטוב המקווה לנו לבסוף. ועם כי אין הגלות סבה לטוב המקווה בעצם, הוא סבה מכל מקום לטוב, כי כל הויה יוקדם לה העדר, כמו שבארנו כמה פעמים. כמו שיוקדם הלילה לפני היום, וכך יוקדם עולם הזה לפני עולם הבא, ולכך ראוי שיוקדם לפני זה העדר וחסרון הוא הגלות. אבל יותר מזה, כי מצד בחינה אחרת, כי כאשר הוציא אותם מן הגלות, ובזה לקח השם יתברך אותם לו לעם, וקודם זה היו תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר. אם כן במה שהם אל השם יתברך כאשר הוציאם מן האומות, בזה נמצאו בפעל, אחר שלא היה להם קודם זה מציאות בפעל כלל, ובזה השם יתברך אמיתת צורתם, ובו יתברך מציאותם של ישראל, ולא היה זה להם אם לא הוציא אותם. וזה עיקר הפירוש מה שאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". שאין ספק אחר שהוציא אותם מארץ מצרים ולקחם לו לעם, וקודם זה לא היה להם מציאות כלל, הנה השם יתברך נחשב

צורתם. לכך אמר "ה' אלקיך", כי אף שהוא יתברך אלקי הכל, מכל מקום אינו דומה, כי עצם מציאותן של ישראל כאשר השם יתברך אלקיהם, מאחר שהיו ישראל משועבדים למצרים, ולא היה להם מציאות קודם, והשם יתברך הוציאם לעבודתו, ובזה בעצם שלהם הוא יתברך אלקים:

לכך האבות שהם נבחרים אל השם יתברך, לא היו בלא הוצאה מן האומות. ובפרקי רבי אליעזר (פרק מח) אמר שם חמש אותיות נכפלו, כולם לשון גאולה; כ"ך שנגאל אברהם אבינו מאור כשדים, שנאמר (בראשית יב, א) "לך לך מארצך". מ"ם שנגאל בו יצחק מפלשתים, שנאמר (בראשית כו, טז) "לך מעמנו כי עצמת ממנו". נ"ן שנגאל בו יעקב אבינו מיד עשו, שנאמר (ר' בראשית לב, יא) "הצילני נא מיד עשו". פ"ף שנגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר (שמות ג, טז) "פקוד פקדתי". צ"ץ עתיד הקב"ה לגאול את ישראל בסוף מלכות רביעית, שנאמר (זכריה ו, יב) "איש צמח שמו ומתחתיו יצמח וכו'". הרי כי האבות שנבחרו אל השם יתברך, כולם הוצרכו לגאולה. כי הגאולה היא למעלת הנגאל, מה שלא היה אם לא היו בגלות כלל, ולא היו צריכים לגאולה, רק היו ברשות עצמם, היה להם מציאות עצמם, ולא היה נחשב כי השם יתברך צורתם האחרונה. אבל כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט. והנה הגלות הזו, שעתידי השם יתברך להוציא אותנו מן הגלות אל השם יתברך. ואף כי בחר השם יתברך בישראל כשיצאו ממצרים, דבר זה ענין אחר, שהוא ההוצאה מכל המלכיות ומכל האומות, וצריך גאולה חדשה לזה, עד שבשביל זה יהיו אל השם יתברך לגמרי. כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישאל אל השם יתברך, עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות:

ובפרק קמא דברכות (י"ע"ב) "זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובתמים ואת הטוב בעיניך עשיתי" (ישעיה לח, ג), מאי "הטוב בעיניך עשיתי", זה שסמך גאולה לתפלה. רבי לוי אמר שגנז ספר רפואות, עד כאן. ומה מאוד יש לתמוה באיזה ענין נזכר כאן שסמך גאולה לתפלה, או שגנז ספר רפואות. אבל בודאי מחלקותם, כי כאשר חלה חזקיהו והתפלל אל השם יתברך שירפא אותו מחליו, אמר "הטוב בעיניך עשיתי", כלומר כי ראוי שתרפאני בשביל כי הטוב בעיניך עשיתי. למר סבר כי סתם חולי מחמת רוחות ופגעי הזמן הוא, ולכך אמר "והטוב בעיניך עשיתי" שהיה סומך גאולה לתפלה, ואמרו ז"ל (ברכות ט"ע"ב) כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזוק כל אותו יום. כלומר שאין פגעים חצונים שולטים בו, ולכך אין ראוי שיהיה ניזוק מן הפגעים רעים. ולמר שגנז ספר רפואות, סבר כי סתם חולי הוא שהחולה מפני טבעו - מה שהוא שנוי בטבעו שהגיע לו, ולכך התפלל מאחר שגנז ספר רפואות שלא יהיו בטוחים על הטבע, רק יתפללו אל השם יתברך להציל אותם, ולכך מאחר שהוא גנז ספר רפואות, ובטח בו יתברך, ראוי שיציל אותו מן הטבע, ולא יהיה נמסר אל הטבע הרע. והנה למר שסמך גאולה לתפלה, היה ירא כי הפגעים הרוחניים היו שולטים, ומחמתם הוא חולי. ולמאן דאמר שגנז ספר רפואות, היה ירא שהוא חולי מפני טבעו, כך יראה:

מכל מקום יש לדקדק, מנין לנו שדבר זה נרמז במה שאמר "והטוב בעיניך עשיתי", שמא מרמז זה במה שאמר "אשר התהלכתי לפניך באמת ובתמים". אבל מפני שאמר "והטוב בעיניך עשיתי", לכך אמר כי הדבר שהוא טוב לגמרי, ואין (על) זה [אלא] כאשר סמך גאולה לתפלה. כי דבר זה הוא הטוב הגמור על

הכל, כי מה שהוציא השם יתברך את ישראל מן הגלות, והוצאה הזאת הוא לעבודת השם יתברך שיהיה אלקיהם, וזהו התפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך. כי אם היתה הגאולה, ולא היה הגאולה שלקחם השם יתברך לעבודה, רק שיהיו כמו עם אחר, אם כן לא היה הגאולה בשביל העבודה, ובזה לא היה השם יתברך צורה אחרונה להם, כי אין כאן הלקיחה לו יתברך. אבל מה שסמך גאולה לתפלה, והתפלה היא עבודה אל השם יתברך, ומורה זה כי עצם הגאולה היא לעבודת השם יתברך. וכן אם היה התפלה, ולא סמך גאולה לה, אין זה מורה כי השם יתברך צורה אחרונה לישראל, כאשר לא היו מתחלה בשעבוד. רק כאשר היו קודם בשעבוד, והשם יתברך לקחם לעבודתו, בזה נראה כי מה שהיו ישראל לעם, דהיינו שיצאו מן האומות השם יתברך לקח אותם לעבודתו, ודבר זה הוא המדריגה האחרונה העליונה. ולכן דבר זה נקרא "טוב", והוא הטוב על הכל, כאשר ישראל דבקים בו יתברך לגמרי:

אבל מי שאמר שגנז ספר רפואות, במה שספר רפואות הוא טבעי, ויש בזה הרע, כאשר מסלק ענין הטבע, כמו זה שגנז ספר רפואות, שהוא הטבע, שדבק בטבע החמרית הרע, וסילוק דבר זה מן העולם הוא "הטוב". ולדעת רבי לוי, כי מה שגנז ספר רפואות, שלא יהיה האדם נמשך אחר הטבע לגמרי, וספר הרפואות [הוא] הטוב שעשה. ולתנא קמא נקרא הטוב שעשה דבר הטוב, וזה שסמך גאולה לתפלה, שהוא המדריגה האחרונה מן הטוב, כמו שאמרנו. אף על גב שאמרו חכמים (ב"ק פה.) שניתן רשות לרופא לרפאות, מכל מקום ישים עיקר בטחונו בו יתברך, לדרוש בו יתברך, שיהיה הוא הרופא שלו בטבע. אבל בימיו היו דורשים הכל אחר הטבע, ולא היו מביטים כלל אחר הרפואה שהיה מן השם יתברך שלא בטבע. ולפיכך מה שגנז ספר רפואות, שהוא בעצמו רע, והיה מסלק דבר זה מן כלל העולם, הוא טוב:

ועוד יש לפרש, דבזה פליגי; כי למאן דאמר שגנז ספר רפואות, סבר כי בזה היה מזכה כל העולם. אבל מה שסמך גאולה לתפלה, אף על גב שדבר זה הוא יותר טוב מה שהיה דבק בו יתברך לגמרי, אין זה זכות הרבים, לכך אין זה נחשב כל כך. אבל אידך סבר, אדרבה, ואף על גב שאין זה זכות הרבים, מכל מקום מה שסמך גאולה לתפלה נקרא טוב גמור. ועוד יש לומר, כי מחלוקת כמו שפרשנו למעלה, כי למאן דאמר שסמך גאולה לתפלה, שהיה ירא חזקיה מן הרוחות רעות ששולטים בעולם. ולמאן דאמר שגנז ספר רפואות, היה ירא מן הטבע, והיה מתירא כי חולי שלו שהטבע שלו נשתנה. וכל אחד מפרש "הטוב בעיניך עשיתי" למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה:

וכך פירושו מה שאמרו (קידושין פב.) 'טוב שברופאים לגיהנם'. פירוש, מי שהוא רופא ואינו בעל תורת אלקים עם זה, הרי כל ענינו שהוא מעיין בחמרי בלבד, לכך הוא בעל גיהנם. שאין ענין הגיהנם רק ההעדר והרע, ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפעל. לפיכך בעל הטבע, המעיין בענין החמרי שאין לו מציאות בפעל, הוא בעל גיהנם. שגיהנם אין לו מציאות בפועל גם כן, אבל הוא חושך וצלמות, וזה אינו מציאות נחשב כלל. ודבר ברור הוא כי בעל הטבע החמרית, אשר אין לו רק שמתעסק בחמרי, אשר החומר אין לו מציאות בפעל, הוא בעל גיהנם. וזה שאמרו 'טוב שברופאים לגיהנם', ופירוש זה ברור גם כן מאוד:

ומעתה התבאר המעלה הגדולה אשר יקנו כאשר יצאו מרשות האומות להיות דבקים בו יתברך, כי דבר זה יותר מעלה משאם לא היו תחת רשותם. ודבר זה ענין גדול ומעלה יתירה כאשר תפקח עיניך על הדברים אשר אמרנו. שאם יסמוך גאולה לתפלה יקנה הדביקות בו יתברך, קל וחומר וקל וחומר הגאולה בעצמה, ודי בזה:

פרק לא

התבאר לך מן הדברים אשר אמרנו, כי הגלות הוא יציאה מן סדר העולם, ומכל שכן חורבן הבית הקדוש שדבר זה יציאה מן הסדר הראוי לגמרי, שהרי סדר המציאות חייב שיהיה הבית קדוש לעולם. ולכך אמרם כי מי שאינו עושה תשובה, עד שיהיה חוזר הבית כבראשונה, כאילו החריב אותו, כמו שהתבאר למעלה. ולכך מצאנו בדברי חכמים, כי הוא יתברך, אשר סדר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים, מקוה ומצפה אל הגאולה:

ובפרק חלק (סנהדרין צז ע"ב) תניא רבי נתן אומר, מקרא זה נוקב ויורד עד התהום, "כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא ולא יאחר" (חבקוק ב, ג). לא כרבותינו שהיו דורשים (דניאל ז, כה) "עד עידן עידנין ופלג עידן". ולא כרבי שמלאי שהיה דורש (תהלים פ, ו) "האכלתם לחם דמעה ותשקו בדמעות שלישי". ולא כרבי עקיבא שהיה דורש (חגי ב, ו) "עוד אחת מעט ואני מרעיש את השמים ואת הארץ". אלא מלכות ראשונה ע' שנה, שנייה נ"ב, ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה. מאי (חבקוק ב, ג) "ויפח לקץ ולא יכזב", אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא - שוב אינו בא, אלא חכה לו, שנאמר (שם) "אם יתמהמה חכה לו". שמא תאמר אנו מחכין והוא אינו מחכה, תלמוד לומר (ישעיה ל, יח) "לכן יחכה ה' לחננכם ולכן יחוס לרחמכם". וכי מאחר שאנו מחכים, והוא מחכה, מי מעכב, מדת הדין מעכבת. וכי מאחר שמדת הדין מעכבת, אנו למה מחכים, כדי לקבל שכר, שנאמר (שם) "אשרי כל חוכי לו". באו לבאר כל ענין הקץ האחרון, שהוא נעלם ואין עוד לעמוד על הקץ, מה שלא היה בגאולה הראשונה, שהיה נודע הקץ. כי כבר התבאר לך ענין הגאולה האחרונה ועיכוב שלה יותר מן הגאולה הראשונה, והם דברים ברורים, עד שאין בכל הדברים אשר אמרנו ספק בזה:

עוד יש הפרש גדול בין הגאולה הראשונה ובין הגאולה האחרונה, עד שמזה מתחייב העלם והסתור הגאולה האחרונה, והוא גם כן דבר ברור שאין לספק בו. וזה כי גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאלו הבנים. לכך היה אפשר לדעת הקץ, כי הקץ היה מצד האבות. אבל גאולה אחרונה הוא מן השם יתברך בעצמו, לכך הקץ מופלא, דבר שהוא מן השם יתברך בעצמו. וזה שאמר 'מקרא זה יורד ונוקב עד התהום'. פירוש שהוא מדקדק על ענין הקץ עד התהום. כי הכתוב הזה שאמר (תהלים פ, ו) "כי עוד חזון למועד", שרוצה לומר כי המועד אשר כתוב עוד יש חזון עליו, שאין החזון מבורר. אף כי נרמז הקץ כאן, מכל מקום אין הקץ מבורר גמור, ולפיכך אין לחשבו מתוך הכתוב. ולא כרבותינו שהיו חושבים הקץ ממה שכתוב "עדן עדנין" על מלכות ראשונה, ורבי שמלאי שהיה דורש "ותשקמו בדמעות שלישי" על מלכות שנייה, ורבי עקיבא שהיה דורש "עוד אחת מעט" על מלכות כוזיבא. כי כולם לא חשבו האמת, שהרי מלכות ראשונה ע' שנה, מלכות שנייה נ"ב שנה, מלכות כוזיבא שתי שנים ומחצה:

ומה שאמר 'תפח נפשם של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ שוב לא בא', אין הפירוש חס ושלוש שהיו מתייאשים מן הגאולה, רק פירושו שגורמים שיאמרו הבריות שאינם מבינים, שכאשר לא יבוא אל תחכה לו עוד. כי אין קץ מוגבל, רק תחכה לו עוד שיגאל את ישראל. וכן הוא יתברך מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות, והוא יתברך חפץ בשלימות העולם, ולפיכך הוא יתברך מחכה לגאולה. ומי מעכב - מדת הדין מעכב, שאין ראויים במדת הדין. ומכל מקום במדת הטוב והחסד שנוהג הוא יתברך עם עולמו, מצפה לחונן את ישראל. ואמר אחר שמדת הדין מעכבת, אם כן למה אנו מצפין ומקוין. ואמר כדי לקבל שכר. כבר התבאר לך למעלה ענין השכר אשר הוא מצפה לגאולה. מכל

מקום התבאר לך מדברי חכמים, כי הוא יתברך אשר סדר המציאות על סדר שלו, הוא מצפה ומקוה אל הגאולה, להסיר הגלות אשר הוא יוצא מן סדר העולם. ומכל שכן האדם שהוא בגלות, בכל נפשו יצפה אל הגאולה:

ובפרק המוכר את הספינה (ב"ב עד.), אמר רבה בר בר חנא, אמר לי ההוא טייעא, תא אחוי לך טורא דסיני. אזלי ואחוי דהדרן ליה עקרבא וקיימין כי חמרתא חיותתא. שמעתי בת קול שאומרת, אוי לי שנשבעתי, מי מפר לי. כי אתאי לקבליהו דרבנן, אמרו לי כל אבא חמרא, וכל בר בר חנא סיכסא, הוה לך למימר מופר לך. ורבה בר בר חנא, דלמא משבועתא דמבול קאמר. ורבנן, אם כן 'אוי לי' למה, עד כאן:

המאמר הזה מופלא, כי למה היו עקרבים סביב להר סיני, ומה הוא ענין הטייעא שידע זה. אבל יש לך לדעת, כי החכמות הם שתיים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא [נתן] זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש (איכ"ר ב, יג) אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר (ר' איכה ב, ט) "אין תורה בגוים". אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר (ר' עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמה מאדום וגו'", אם כן אית בהו:

והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא', אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה. וקאמר שאמר ליה 'ההוא טייעא', הוא השכל האנושי אשר תשיג כל הדברים. 'לרבה בר בר חנא', שהוא בעל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא מקבל מן שכל האנושי גם כן כאשר צריך לו, ועיקר האדם כאשר יש לו דעת התורה. ולכך מה שאמר כי הטייעא אמר לרבה בר בר חנא, כאילו אמר כי שכל האנושי היה מורה ומלמד את אשר יש לו שכל התורה. כי רבה בר בר חנא היה נודע שמו שהוא בעל תורה. ואמר כי הטייעא, שהוא רמז על שכל האנושי, אמר לרבה בר בר חנא, הוא הדעת אשר לאדם בתורה. שמפני שבא לומר בסוף המאמר ששמע בת קול שאמר 'מי מפר', ואין הפרת נדרים שייך רק בתורה, ולכך אמר שאמר הטייעא לרבה בר בר חנא, ורוצה לומר כי בעל התורה היה מקבל מן שכל האנושי. ואמר 'תא אחוי לך הר סיני'. ורוצה לומר שידע להבין הר סיני ומעלתו, והיה מקבל רבה בר בר חנא מן שכל האנושי מעלת הר סיני:

וחזאי דהדרן ליה עקרבי, וקיימין כי חמרא חיוורתא. וכל ענין זה שרוצה לומר כי מעלת הר סיני נבדל מן האדם לגמרי, ולכך אמר 'דהדרן ליה עקרבי', כי העקרב הוא הממית, כמו שאמרו (אבות פ"ב, מ"י) עקיצתן עקיצת עקרב. ודבר זה כי ההעדר הוא שמפסיק בין האדם ובין הר סיני, כי מעלת הר סיני כאשר יבחן מעלתו הוא כל כך גדול, והוא נבדל מן האדם, עד שאין שם מגיע מעלת האדם, ושם יקבל האדם העדר, לפי רוממות ומעלת הר סיני. ולפיכך קאמר 'דהדרן עקרבי להר סיני', והוא ההעדר הגמור, כי ההעדר מפסיק בין האדם ובין הר סיני, עד שלא יכול לבוא שם האדם:

וקאמר שהיו גדולות כמו חמרי. פירוש, מצאנו שני דברים הנושכים; האחד - הוא עקרב, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב', והעקרב הוא נושך וממית בודאי. ומכל מקום אינו רק עוקץ אחד, ואינו מכלה הגוף וממית. והחמור הוא נושך ומשבר הגוף, כמו שאמר רבי עקיבא (פסחים מט ע"ב) כשהייתי עם הארץ

אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. וקאמר ולימא ככלב, זה נושך ואינו משבר עצמות, וזה נושך ומשבר עצמות. והיינו דקאמר שהיה סביב הר סיני עקרבה כמו חמרתא, לומר שההעדר בין סיני ובין האדם העדר מוחלט, עד שלא יגיע שם האדם, ומגיע לאדם העדר גמור כאשר רוצה להגיע שם. לכך נתן לו שני תארים; עקרבים - שממיתין האדם, וגם הם מסלקים גוף האדם, ודבר זה העדר גמור, גוף ונפש. כי כאשר יבחן מדריגת הר סיני, יש לאדם במדריגה עליונה זאת של הר סיני העדר גמור, גוף ונפש, עד שאין לאדם שם מציאות כלל, רק העדר מוחלט. ואילו אמר 'עקרבים', אין העקרוב פועל בגוף, רק עקיצתו בלתי נראה בגוף. אבל העקרוב הזה היה כמו חמור, שהוא נושך וממית ומכלה את הגוף גם כן:

ואמר שהיו לבנים, לומר כי ההעדר הזה מצד הפשיטות שיש להר סיני. והצבע הלבן יש בה הפשיטות הגמור, כי לא נקרא הצבע הלבן גוון, כי הצבע הזה יש בו הפשיטות הגמור. והאדם המורכב, יש לו העדר אצל הפשיטות הזה. ובשביל כך אמר גם כן כי היו כמו חמרא, כי החמור - מפני מעוט הדעת שיש בו - מתייחס אליו הפשיטות ביותר משאר בעל חי. כמו כל תמים בדעתו מתייחס אליו הפשיטות ביותר. והוא הפך הנחש שהוא ערום (בראשית ג, א), וזה יוצא מגדר הפשיטות. ומפני כי בא לומר כי יש להר סיני הפשיטות הגמור, וזהו מעלתו העליונה. ודבר זה הוא העדר האדם המורכב, ולכך אמר 'דהדרן ליה עקרבה כמו חמרי חירותא'. ואף כי החמור הוא יותר חמרי מן שאר בעלי חיים, מכל מקום הוא חומר פשוט, שכך אמרו (סנהדרין צח.) גם כן על המשיח, דכתיב אצלו (זכריה ט, ט) "עני רוכב על החמור", שהוא חמרא דהוא בר חיור גוונא, כמו שנתבאר במקומו:

וקאמר 'ושמעתי בת קול שאומרת אוי לי שנשבעתי וכו'. פירוש, שאין ראוי שיהיה שבועה נמצא בעולם, כי אין השבועה דבר מצד עצמו, רק שהוא נשבע על זה ואוסר עצמו. אבל מעצמו אינו כך, ואין ראוי שיהיה נמצא כי אם דבר שהוא כך מעצמו. אבל השבועה הוא לפי הגזירה, אבל אין הדבר ראוי מצד עצמו. ולפיכך בת קול אומרת 'אוי לי שנשבעתי, ועכשיו שנשבעתי מי מפר'. ודוקא בת קול יוצא מהר סיני, כי על ידי הר סיני ראוי להפר הנדר, כי אין הפרת הנדר רק מזולתו. וכמו שלמדו רז"ל (חגיגה י.) ממדרש הכתוב (במדבר ל, ג) "לא יחל דברו", 'הוא אינו מחיל, אבל אחרים מחילים את נדרו'. והר סיני הוא שמוכן לדבר זה, דהיינו שמצורף השם יתברך לישראל, וישראל אל השם יתברך, שהרי ירד השם יתברך על הר סיני (שמות יט, כ) להיות עם ישראל, ושייך בזה שנזקק השם יתברך לישראל, וישראל אליו, ושייך בזה שיפר נדרו. שאם אין כאן צירוף השם יתברך אל האדם, אין כאן הפרה שהפרת הנדר על ידי שנזקקין ומצורפים אל הנשבע. ואפילו על ידי שליח אין להתיר הנדר, שצריך שיהיו נזקקין אל הנשבע:

ובמדרש רבות פרשת האזינו (דב"ר י, ב), ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". בא משה ועשה את התחתונים לעליונים, ואת העליונים לתחתונים, שכן כתיב (שמות יט, ג, כ) "ומשה עלה אל האלקים וירד ה' על הר סיני". ולפיכך משם יצא בת קול ואמר 'מי מפר הנדר', וזה הבת קול היה על הר סיני, שהוא מיוחד שמצטרפים עליונים והתחתונים ביחד:

וקאמר כי רבנן הם אומרים כל אבא חמרא וכו'. פירוש, כי כאשר היה מצטרף השגה זאת אל השגה יותר פשוט, אשר השגה היא נקרא 'רבנן', כי שכל רבים כמו שהם רבנן הוא שכל פשוט. ומן השכל הפשוט יש סתירה על זה, שהיה לו לומר מופר לך. אבל ההשגה אשר אמרנו הוא בהשגה שאינו כל כך השגה פשוטה, והיא מתיחסת אל השגת היחיד שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה. ולכך הלכה כרבים בכל מקום. וקאמר כי בהשגה הזאת שהוא אינו כל כך השגה פשוטה,

היה סבר דלמא ממבול קאמר, ולפיכך לא היה רוצה לומר 'מופר לך'. ורבנן אמרי, אם כן לא הוה ליה לומר 'אוי לי'. כי שבועת המבול, כיון שהוא לקיום העולם, והוא יתברך סדר העולם כסדרו, ולא היה אומר 'אוי לי', כי השם יתברך חפץ בקיום. אבל על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי', וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'. ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך, אבל אי אפשר שיהיה רק כך:

וכאשר תבין דברים אלו, אז תמצא שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגלותנו. ואם אתה אומר שהדבר שהוא במקרה כמו הגלות לא יתקיים, היינו כאשר המקרה אינו נמשך אל דבר עצמי, אבל כאשר המקרה נמשך אל דבר עצמי - המקרה קיים, כמו שקיים המקריים שבגלגל, כמו ההארה והזכות שבגלגל, מצד שהם נמשכים אל עצם הגלגל אין להם הסרה, אף על גב שהוא דבר מקרי. וכן הגלות הוא נמשך אחר חטא ישראל, ואם הם עומדים בחטאם הנה הגלות נצחי להם. הלא גם דבר זה אינו, כי בודאי החטא לישראל גם כן מקרה, כאשר התבאר, ואם כן גם דבר זה אי אפשר שיהיה קיים נצחי, כי עצם ישראל מצד עצמו ראויים שיהיו בלא חטא, וכבר בארנו זה למעלה, עיין שם תמצא מבואר וברור ענין זה, ואין לכפול הדברים. ועוד, כי איך אפשר שיהיה החטא נצחי, כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן, והתבאר כבר שאין מקרה מתמיד:

ובפרק חלק (סנהדרין צז ע"ב) אמר רב, כל הקיצין כלו, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ובמעשים טובים. ושמאל אמר, דיו לאבל שיעמוד באבלו. כתנאי, רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, ואם לאו - אין נגאלין. אמר לו רבי יהושע, אם ישראל אין עושין תשובה - אין נגאלין, אלא הקב"ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשין, ומחזירן למוטב. תניא אידך, אמר רבי אליעזר, אם ישראל עושין תשובה - נגאלין, שנאמר (ירמיה ג, כב) "שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם". אמר לו רבי יהושע, והלא כתיב (ישעיה נב, ג) "חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו", לא בתשובה ומעשים טובים. אמר לו רבי אליעזר לרבי יהושע, והלא כבר נאמר (מלאכי ג, ז) "שובו אלי ואשובה אליכם". אמר לו רבי יהושע, והלא כבר נאמר (ר' ירמיה ג, יד) "כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון". אמר לו רבי אליעזר, והלא כבר נאמר (ישעיה ל, טו) "בשובה ונחת תושיעון וגו'". אמר לו רבי יהושע לרבי אליעזר, והלא כבר נאמר (ר' ישעיה מט, ז) "כה אמר ה' גואל ישראל וקדושו לבזה נפש למתעב גוי גו'". אמר ליה רבי אליעזר, והלא כבר נאמר (ירמיה ד, א) "אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב". אמר לו רבי יהושע, והלא כבר נאמר (דניאל יב, ז) "ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור וירם ימינו וגו'", ושתק רבי אליעזר:

וביאור ענין זה, כי יש זמנים מהן מוכנים לגאולה, שכאשר לא הגיעו אותם זמנים הם מעכבין הקץ. וכבר עברו כולם, ואין עוד קץ מעכב לגאולה. וזהו כי כל הקיצין כלו, ואין מעכב אלא תשובה ומעשים טובים. ולא שיהיה דעת רבי אליעזר שלא יהיה גאולה אלא אם עשו תשובה, ואם לא יעשו תשובה יהיה הדבר בספק, שזה אינו, שאין ספק בגאולתן של ישראל. אלא הפירוש הוא כמו שאמרנו, כי הגלות הוא דבר מקרה, הן הגלות מצד עצמו, שהוא דבר יוצא מסדר העולם. כי לפי סדר העולם ראוי שיהיה האומה הישראלית תחת רשות השם יתברך, ולא תחת רשות אחרים. ואם הגלות תולה בחטא, גם כן אין החטא דבר בעצם, רק הוא ענין מקרה, ודבר שבמקרה אין קיום לו. ולפיכך אי אפשר שלא יעשו תשובה, אלא בודאי יעשו תשובה:

ולשמואל, אף אם לא יעשו תשובה מצד עצמם כמו שראוי, 'דיו לאבל שיעמוד באבלו', כי האבילות אינו לפי סדר המציאות, והוא שגור בפי חכמים על האבילות ענין זה. כאמרם 'אתרע ביה מלתא', או 'אירע בו אבילות'. וכל לשון 'אירע' הוא קרי והזדמן, ואין דבר זה הוא תמידי. ולכך אמר לשון זה 'דיו לאבל שיעמוד באבלו', כלומר שאין ראוי שיהיה דבר זה תמידי, דבר שהוא המקרי, ואין זה דבר שבעצם, ודי לו במה שעומד באבלו במקרה. ואין הגלות דבר עצמי, ולפיכך אף על גב שאין עושין תשובה, עם כל זה מצד האבילות שהוא מקרי, אי אפשר שיהיה לעולם:

אמנם רבי יהושע לא סבר שיהיה תולה דוקא בתשובת ישראל, רק הגאולה תלויה בו יתברך, כשירצה לגאול את ישראל הוא גואל אותם. ודבר זה ראוי לומר, לא שתהיה הגאולה ביד ישראל. ולכך סבר שודאי צריכין ישראל לעשות תשובה, ואז יהיו נגאלין, ובלא תשובה אין השם יתברך גואל אותם. ואם השם יתברך רוצה לגאול את ישראל, ואין עושים תשובה, השם יתברך מעמיד להם מלך שגזירותיו קשות כמו המן, ומחזירן למוטב. סוף סוף לדברי הכל אי אפשר שיהיה הגלות מתמיד כלל. ומכל מקום קיימא לן כרבי יהושע, דקאמר אף אם אין עושין תשובה נגאלין, דהא שתיק רבי אליעזר במסקנא:

ופירוש הראיות כך הם; שרבי אליעזר הביא ראייה ממה שכתוב "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם". והשיב רבי יהושע, הלא נאמר "חנם נמכרתם וגו'", ומוכח שלא יגאלו בתשובה, ואם כן מה שכתוב "שובו בנים שובבים" לא לענין גאולה נאמר הכתוב, רק לענין כפרת החטא והעון, וזהו "ארפא משובותכם". והביא רבי אליעזר ראייה כי על ענין הגאולה קאמר, דכתיב "שובה אלי ואשובה אליכם". ואם כן מה שכתוב "חנם נמכרתם ולא בכסף", היינו לענין מעשים טובים שנקראו "כסף", אבל תשובה - להיות חוזרים מחטא - בודאי צריך שיעשו תשובה. לכך קאמר רבי יהושע על פסוק "לא בכסף תגאלו", כי לא בתשובה ומעשים טובים תגאלו. ו"חנם נמכרתם" היינו כי מה שבאו ישראל בגלות, לא שהיה ראוי הגלות לישראל, רק "חנם נמכרתם", כי בשביל החטא היה זה, והחטא אינו לישראל דבר עצמי, לכך נקרא זה "חנם", כמו שהתבאר כמה פעמים. והתשובה ומעשים טובים שמצטרפין ומזככין הנפש נקרא "כסף", שהוא צרוף ומזוכך. אבל רבי אליעזר סבירא ליה כי "לא בכסף תגאלו" לענין מעשים טובים בלבד קאמר, אבל תשובה צריך. ואמר הכתוב שאין צריכין לתת מעשה הטוב עבור הגאולה, כמו שנותנים הכסף בעד החפץ, רק תהיו נגאלים שלא בשביל שום מעשה, אבל תשובה צריך:

ומייתי רבי יהושע ראייה, והא כתיב "כי אנכי בעלתי בכם וגו'", ומשמע שעל כרחם יהיה לאדון להם. והיינו שיעמוד להם מלך שגזרותיו קשות, ומחזירים למוטב על כרחם, וזהו "כי אנכי בעלתי בכם" על כרחם. ואם כן בודאי הא דכתיב "שובו אלי ואשובה אליכם" היינו שמזהיר הכתוב אותם שיחזרו בתשובה, אבל אם לא יחזרו בתשובה - מחזירים למוטב בעל כרחם שלא בטובתם, על ידי מלך שגזרותיו קשין. ורבי אליעזר מייתי ראייה דכתיב "בשובה ונחת תושעון", לשון זה משמע שלא יחזור אותם בתשובה על כרחם, שכן משמע "בשובה ונחת תושעון". ואם כן צריך לומר הא דכתיב "כי אנכי בעלתי בכם" לא לענין זה שעל כרחם יגאל אותם, רק שלא יוכלו ישראל לפרוק עלו מן השם יתברך. ולכך אמר "כי אנכי בעלתי בכם" שלא תוכלו לפרוק עלו מאתכם. והביא רבי יהושע ראייה, דכתיב "לבזה נפש וגו'", דמשמע שהן בזויים בעבירות, אפילו הכי יגאל אותם. ואם כן בודאי הא דכתיב "בשובה ונחת תושעון" אינו משמע רק שכאשר יעשו תשובה יושעו בלא יסורים, אבל אם אין עושין תשובה יעמוד להם מלך שגזרותיו קשה, כדלעיל. והביא רבי אליעזר ראייה, והלא כתיב "אם תשוב ישראל אלי תשוב", דמשמע מלת "אם" שהוא תנאי, ש"אם תשוב" אז "אלי תשוב" גם כן מן האומות. ואם לא תשוב, לא תשוב אלי מן האומות כלל, ומשמע שלא ישובו כי אם בתשובה. ואם כן הא דכתיב "לבזה נפש למתעב גוי", היינו שיהיו שפלים

ונבזים, אבל לא בעבירות. והביא רבי יהושע ראייה, והא כתיב "ואשמע את האיש וגו'", ואם כן נשבע שיגאל אותם, אף על גב דאף לרבי אליעזר אי אפשר שלא יגאל את ישראל, כמו שאמרנו למעלה, מכל מקום כיון שהתשובה תולה בישראל, לא שייך בזה שבועה, כי אם דבר שהוא תולה בו יתברך בלבד, ולא בישראל כלל. ואז שתיק רבי אליעזר, והודה שהגאולה היא הכרחית, כמו שבארנו גם כן בראיה ברורה מן השכל, ודי בזה:

פרק לב

כל הויה שהוא בעולם היא מתהווה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהווים מקצת אחר מקצת. ומעתה יש לך לשאול הסבה שתראה בענין הגלות הפך זה. שקודם וסמוך לביאת הגואל נראה שפלות ישראל יותר ממה שהיה כבר, הן מצד שפלותם בעצמם, שכמעט נשתכחה תורה, ואין גדולה בישראל. והן מרודים ושפלים ובזוים בין האומות מאוד מאוד, כל שעה יותר ממה שהיה. ודבר זה שאלה גדולה. וכאשר עיינו בדברי חכמים, יש לעמוד על דבר זה. בפרק חלק (סנהדרין צו ע"ב) אמר ליה רב נחמן לרב, מי שמע לך אימת אתי בר נפלי. אמר ליה, מאן בר נפלי. אמר ליה, משיח. משיח בר נפלי, אין, דכתיב (עמוס ט, יא) "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת". אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן, דור שבן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטין, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה, וצרות רבות וגזירות קשות מתחדשות, עד שהראשונה פקודה השניה ממחרת לבא. תנו רבנן, שבוע שבן דוד בא בו, שנה ראשונה מתקיים מקרא זה (עמוס ד, ז) "והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר". שניה - חיצו רעב משתלחין. שלישית - רעב גדול, ומתים אנשים ונשים וטף חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכחת מלומדיה. ברביעית - שובע ואינו שובע. בחמישית - שובע גדול, ואוכלין ושותין ושמחין, ותורה חוזרת ללומדיה. בשישית - קולות. בשביעית - מלחמות. במוצאי שביעית בן דוד בא. אמר רבי יוסף, הא כמה שביעית היה כן, ולא אתא. אמר אביי, בשישית קולות ובשביעית מלחמות לא היה. ועוד, כסדרן מי הוה, עד כאן:

הרי אמרו, כי ביאת המשיח, שבו התחדשות הויה, יגרום הפסד הויה הראשונה. ולפיכך בשבוע שבן דוד בא, מפני שהוא קרוב אל ההויה החדשה, לכך הוא גורם הפסד הויה הראשונה, עד שנה שלישית, הוא תכלית הפסד. וברביעי, שהוא באמצע השבוע, אמר שיהיה שובע ואינו שובע. רוצה לומר, שאין כאן הויה שלימה עד השנה החמישית, שאז יהיה הויה שלימה מכח ההויה החדשה שתהיה בעולם. לכך בחמישית שובע גדול. והשובע הוא שלימת עולם הזה בלבד. ובשישית - קולות, כאשר הוא קרוב אל הויה החדשה שתהיה בעולם, אז תצא לפעל מה בקולות אשר יהיו. וכל זה מכח התקרבות אל הויה החדשה. ובשביעית - מלחמות, כי אז יתחיל כח ישראל מכח ההויה החדשה שתחול בעולם. וכבר ידוע כי כח ישראל הוא מתנגד לכח האומות, ולכך מלחמות בשביעית:

ובמוצאי שביעית בן דוד בא. יש לך להתבונן, כי אין ראוי למשיח רק המספר שהוא אחר השבעה, וזהו מדריגת המשיח למי שידע מדריגתו של משיח ומעלתו העליונה. כי מדריגת עולם הזה מדריגתו מספר שבעה בלבד, מפני כי מדריגת המשיח על עולם הזה, ועולם הזה הוא מיוסד על ז'. ובמסכת ערכין (יג ע"ב) כינור של מקדש של ז' נימין, שנאמר (תהלים טז, יא) "שובע שמחות", אל תקרי "שובע", אלא 'שבע'. ולימות המשיח של שמונה נימין, דכתיב (תהלים יב, א) "למנצח על השמינית". ולעולם הבא עשרה נימין, שנאמר (תהלים צב, ד) "עלי עשור ועלי נבל", ואומר (תהלים לג, ב) "הודו לה' בכינור בנבל עשור וגו'". ולעולם

הבא, איידי דנפיש נימין דידיה נפיש קליה דנבל, וקרי ליה "נבל", עד כאן. ופרשנו זה למעלה, כי עולם הזה שלימתו ומעלתו שיש בו רבוי שלם בלא חסרון. ולכך ראוי שיהיה הכינור, שהוא השמחה והשבח אל השם יתברך, כפי השלימות אשר הוא בעולם. כי השלימות בעולם הוא רבוי שהוא בעולם. ומספר שבעה תמצא בכל מקום על הרבוי, כמו (ר' דברים כח, ז) "בדרך אחת יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", (משלי כד, טז) "כי שבע יפול צדיק וקם", וכן הרבה. ולכך היה הכינור במקדש של שבעה נימין, שהשמחה של עולם הזה, דהיינו מפני השלימות שיש בו הרבוי, וזהו שלימתו. ולפיכך הכינור, שהוא השמחה המורה על השלימות, יהיה מן שבעה נימין:

אבל לימות המשיח הוא מדריגה יותר על זה. כי לימות המשיח יתאחד הרבוי אשר הוא בעולם הזה על ידי המשיח, ולכך הכינור הוא של שמונה. כי השמיני הוא נגד האחדות אשר הוא לאלו השבעה אשר יש בהם הרבוי, ולכך הכינור הוא של שמונה נימין. ולעולם הבא, שיהיה הסתלקות הגשמי, ויהיה העולם קדוש ונבדל מן הגשמי, ולכך יהיה לכינור עשרה נימין. כי העשירי הוא קדוש, מורה על מדריגה נבדלת לגמרי, לכך יהיה לכינור לעולם הבא עשרה נימין:

ומפני זה אמר כי בשביעית מלחמות. כי השביעי הוא קרוב אל השמיני, שבו יהיה התחלת הויה של ישראל. כי התחלת השמיני מיוחד דוקא לישראל, כמו שהתבאר. ודבר זה ידוע ממה שהיו מקריבים בשבעת ימי סוכות, שהיו מקריבין שבעים פרים כנגד האומות (סוכה נה ע"ב), כי אין באומות אחדות רק רבוי. לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות, כי שבעה ושבעים דומים ושונים. ומזה תדע כי האומות יש להם עולם הזה שנברא בז' ימי בראשית. ואחר השבעה מקריבין פר אחד (במדבר כט, לו), נגד האומה הישראלית היחידה (סוכה נה ע"ב). ואמר 'במוצאי שביעית בן דוד בא', ודבר זה מבואר, כי כל ענין המשיח במעלה אלקית יתירה על הטבע. ומזה יתרבה השכל והדעת והחכמה, כל הדברים הבלתי טבעיים, והם מה שאחר הטבע:

ובפרק הבא על יבמתו (יבמות סב.), אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, שנאמר (ישעיה נז, טז) "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי", עד כאן. וביאור ענין זה, כי הנשמות שהם קודם ימות המשיח, נקרא המקום שבאו משם 'גוף', כי קודם ימי המשיח יש לנשמות הצירוף אל הגוף. אבל לימות המשיח, לא יהיו הנשמות מוטבעות בגוף, אבל יהיו נבדלים מן הגוף. ולפיכך אמרו 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות מן הגוף', שאז יהיו הנשמות באות לעולם נבדלים. ועוד, שהנשמות אשר באים לעולם הזה, המדריגה הזאת נקראת 'גוף', מפני שהמדריגה הזאת היא 'גוף' - המקום אשר ראוי לנשמות אשר הם בעולם הזה, בלא תוספות ובלא חסרון. אבל לימות המשיח, יבואו הנשמות ממדריגה יותר עליונה, ואין זה 'גוף' - המדריגה אשר היא ראויה לעולם הזה:

ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית ושלמה מעמונית. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה. והיינו דאמרין בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג), אמר הקב"ה לאברהם, שתי בריכות טובות יש לי להברוך ממך, רות המואבית ונעמה העמונית, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי אלו דוקא נקראו 'שתי בריכות טובות', אף על גב דכמה וכמה גרים טובים נתגיירו בישראל, לא חשיב רק אלו 'שתי בריכות טובות'. שאלו ב' בריכות נברכו להוציא פרי חדש בישראל, אשר לא היה קודם. ותבין מאוד איך היו אלו

ב' בריכות סבה להוציא פרי חדש, וזה כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר יותר רחוק מיישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מיישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם (ר' דברים כג, ד) "לא יבואו בקהל לעולם", שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה:

ואל יקשה לך, שאם כן בכל גרים יהיה שייך דבר זה, וזה אינו, דאמרין בפרק החולץ (יבמות מז ע"ב) אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר (ישעיה יד, א) "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב", עד כאן. וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול (חולין נח ע"ב), והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת - שהוא נוסף - שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל. אבל אלו שנים אינם תוספות, אבל הם משלימים את ישראל, ואינם נחשבים תוספות, רק הם מתחברים להם, כמו בריכה שאינה תוספות. וכך אלו שנים אינם תוספות, רק לקנות הויה חדשה אשר לא היה מקודם, ודבר זה אינו שייך בגרים אחרים:

ואין לך להקשות, כי למה היה זה בעמון ומואב דוקא. כי יש לך לדעת, כי דבר זה מפני כי לוט - שממנו יצא עמון ומואב (בראשית יט, לז-לח) - היה אצלו טפה של קדושה שהגיע ללוט, בשביל שהיה לוט בן אחיו של אברהם. רק שאצל לוט היה הטפה הזאת מעורבת בזוהמא ובסיג, עד שהיתה הטפה הקדושה הזאת בטילה, ולא היה אפשר שיהיה מקבל אברהם הטפה הזאת, כי היה עם הטפה הזוהמא והפסולת, שהיה מצורף לטפה זאת. עד אחר כך שנזדכך ונטהר הטפה הזאת, והבריכה השם יתברך בישראל אחר שנטהרה. ומפני כי אברהם היה טהור ונקי, לא היה ראוי לאברהם לקבל אותה טפה, כי אם לוט. כי לפי אותו זוהמא שהיה אצל אותה טפה, היה בטילה אותה טפה. ודומה לזה הכסף שהוא זך ונקי ביותר, אין לו מציאות רק בסיג. וכן לא היה נמצאת אותה טפה רק אצל לוט. ולבסוף נזדכך אותה טפה, ונתחבר אל ישראל על ידי רות ונעמה, וזהו ההברכה. ולבסוף אותה טפה מזדכך יותר, עד שמזה יהיה נולד המשיח. וזהו ההברכה כאשר תבין, כי אי אפשר לכתוב זה בפירוש:

ובפרק חלק (סנהדרין קג.) אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי, מאי דכתיב (רות ג, יז) "ותאמר שש השעורים האלה נתן לי", מאי "שש השעורים", אלימא שש השעורים ממש, וכי דרכו של בועז ליתן מתנה שש השעורים. אלא שש סאין. וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין, אלא רמז לה שעתידין שש צדיקים לצאת ממנה, שמתברכים בשש ברכות. ואלו הן; דוד, ומשיח, דניאל, חנניה, מישאל, ועזריה. דוד, דכתיב (ר' ש"א טז, יח) "ויען אחד מן הנערים ויאמר הנה ראיתי בן ישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וה' עמו". אמר רב יודא אמר רב, כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע. "יודע נגן" שידוע לשאול. "גבור חיל" שידוע להשיב. "איש מלחמה" שידוע לישא וליתן במלחמתה של תורה. "נבון דבר" שמבין דבר מתוך דבר. "איש תואר" שמראה פנים בהלכה. "וה' עמו" שהלכה [כמותו] בכל מקום וכו'. משיח, דכתיב (ישעיה יא, ב) "ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה וגו'", וכתוב (שם ג) "והריחו ביראת ה' לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח". אמר רבי אלכסנדר, מלמד שהטעינו מצות ויסורים כריחיים. רבא אמר, דמורח ודאין, דכתיב (שם ג, ד) "לא למראה עיניו ישפוט ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי הארץ". בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא, אמר להו לרבנן, אנא

משיח. אמרו ליה במשיח כתיב 'דמורח ודאין', כיון דחזיא דלא מורח ודאין קטלוהו. דניאל חנניא מישאל ועזריה, דכתיב בהו (דניאל א, ד) "ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה וכו'":

וביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים, וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה העליונה. ולכך רמז לה שיצאו ממנה ששה בנים, וכל אחד מתברך בשש ברכות. ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס אחד (רש"י שמות א, ז), וזה גם כן בשביל שנתברכו במצרים בברכה עליונה בבנים, עד שכל אחת ואחת ילדה ששה בכרס אחד. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך בישר, ואינו נוטה ימין ושמאל. וכל זה כמו שאמרנו, כי הברכה החדשה שהיה הקב"ה מברך בישראל היה מוסיף בישראל זרע אמת כלו. ועוד אלו דברים מופלגים מאוד בחכמה:

וכאשר תבין זה תדע, כי ענין עמון ומואב ראוי לזה. מצד שהיה ענין בעמון ומואב שלא היה בשאר האומות, שהם נולדו מאב שבא על בנותיו (בראשית יט, לז-לח), לא כמו שאר בני אדם, שיש לכל אחד אשה - שהיא חומרית - גם כן חלק בבן, ומתוך כך אינו הכל מן האיש. וכאשר בא לוט על בנותיו, אשר בנותיו נחשבים טפלים אצל האב, והם גם כן יצאו ממנו, לכך נחשב הכל מן האב. ותולדות אלו הם נוטים אחר הצורה, כי יש אל האיש משפט הצורה. ולפיכך נאסרו הזכרים ולא נאסרו הנקיבות (יבמות ע"ב), כי הזכרים יש להם משפט הצורה, והצורה באומה זאת יוצא מסדר המציאות, כאשר כל האומה הזאת יצא מן האב שבא על בתו. כי הבת בטילה אצל האב, וכאילו הכל היה מן האב שהוא זכר. לכך כל האומה הזאת, עמון ומואב, נמשכים אחר הצורה, והצורה הזאת יוצאת מסדר המציאות. כי תולדות אלו אינם כמו אשר סדר השם יתברך, כאשר בא הכל מן האב אשר נחשב צורה, והוא צורה זרה. ולכך נאסרו הזכרים דוקא, ולא הנקיבות. כי הזכרים, אשר יש להם משפט הצורה, ראוי שיהיו אסורים, שהם צורה זרה, שהדבר הזה זר ביותר, ולא הנקיבות:

ומכל מקום מוטבע באומה זאת כח הצורה ביותר. אבל כאשר נטע בריכה זאת בישראל, היה עושה פרי חדש, והיה עושה שלטון, כאשר ראוי אל הצורה שהיא שולטת. והיה עושה צורה שלימה על כל, הוא המשיח, שהוא צורה נחשב לישראל. ומזה תבין איסור עמון ומואב [ש]איסור שלהם איסור עולם (דברים כג, ד), בעבור נטותם אל הצורה היוצאת מן סדר העולם, ואי אפשר לחבר צורה הרעה אל ישראל, אשר צורתם אלקית נבדלת. ולפיכך מעולם היה עמון ומואב צוררי ישראל יותר מכל האומות, ועליהם אמר הכתוב (איכה א, י) "ידו פרש צר על כל מחמדיה", זה עמון ומואב, כדאיתא בפרק קמא דיבמות (טז ע"ב). והבן מה שאמר "ידו פרש צר", ולא אמר 'אויב', כי אין להם חבור ביחד בשביל הצורה הזרה. אבל הנקבות מותרות, מפני שהנקיבה אינה צורה, ולפיכך אפשר לה הדביקות בישראל. ואדרבה, ראויים הם שעל ידם יהיו נולדים השלטונים האלקיים:

וזה שאמרו במדרש (ב"ר נא, ח), "ונחיה מאבינו זרע" (בראשית יט, לב), 'בן' לא נאמר, אלא "זרע" הבא ממקום אחר, וזהו מלך המשיח, עד כאן. וביאור ענין זה, כי לא היה ראוי לצאת המשיח רק בהרכבה הזאת מלוט שבא על בנותיו, שהיה נמשך הזרע מן הצורה, ויברך אותם בישראל, ואז יצא הצורה האלקית הקדושה, הוא המשיח, שיהיה לעתיד השלטון הזה. והיינו דאמר 'זרע הבא ממקום אחר', רוצה לומר שצריך פרי חדש אחר כמו שהתבאר, וצריך נטיעה חדשה. ודברים אלו עמוקים מאוד מענין זה שאמר 'זרע הבא ממקום אחר', כאשר תעמיק ותבין זה. ועל זרע האלקי הזה אמרו בגמרא (סנהדרין צג ע"ב) שהיה

רומז לה בועז לרות שיצא ממנה ששה בנים, וכל אחד משש מדות. כי כל זה מורה שהקב"ה היה מברך בישראל זרע אמת אלקי, ומצד עצמם הם זרע פסול, רק מפני כי שתי בריכות שהוברכו בישראל, והם אינם זרים. כי הפסול שלהם מצד הצורה, והם נקיבות, ואינם נחשבים צורה. לכך אינם פסולים, והם מוכנים אל הזרע הזה, הוא המשיח. ולפיכך כל אחד ואחד יש בו שש מדות:

ומה שאמר "יודע נגן" - 'יודע לשאול', פירוש, מי ש"יודע נגן" והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם, וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן. והתשובה שמשביב לו דומה ל"גבור חיל", מנצח את השואל, וזה "גבור חיל". אבל הנושא ונותן בתורה, בעל משא ומתן מקשה ומתרץ, זהו נקרא "איש מלחמה". וכן "איש תואר", שמראה ומתאר את דבריו, הכל מדה אחת היא. וכן "וה' עמו", שהלכה כמוותו בכל מקום. כי הוא יתברך אמת, וכאשר דבריו אמת לפי ההלכה, אז הקב"ה עמו, וזה מבואר:

אבל שש מדות האלקיות שהם במשיח הם יותר ויותר. ולפיכך מדות שלו הוא "רוח חכמה ובינה עצה וגבורה והריחו ביראת ה'". אמר רבי אלכסנדר, מלמד שהטעינו מצות ויסורים כרחיים. ובהרבה נוסחאות לא מצאתי 'שהטעינו מצות', רק 'שהטעינו יסורים כרחיים'. ואם גרסין 'מצות', פירוש שהטעינו מצות התורה, והמשיח יהיה מקיים התורה, וזה נקרא 'שהטעינו מצות כרחיים'. וכן היסורין גם כן הם זכוך הנפש. ומפני זה כתב "והריחו" לשון נופל על לשון, שמפני שיהיה לו יסורין ומצות שקשים עליו כרחיים, כתב גם כן "והריחו". כי מי שיש לו מעלה הנבדלת מן החומר, לכך העולם החמרי מתנגד לו ביותר, ולפיכך יש עליו יסורים כרחיים. ודרש זו (ש)הוא לשון נופל על לשון, לא שיהיה פירוש "והריחו" לשון רחים, כי המ"ם הוא שורש. רק הוא לשון נופל על לשון, כמו שהתבאר בחבור באר הגולה:

ובמדרש, רבי אחא בשם רבי הונא, לשלושה חלקים נתחלקו היסורים; אחד לדוד, ואחד לדורו של שמד, ואחד למשיח. וביאור ענין זה, כי ענין היסורים הם מצד התנגדות אשר יש לדבר אחד, לכך באים יסורים עליו. וידוע כי האומות וישראל הם מתנגדים. ודוד היה ההתחלה לענין זה, שהיה לוחם באומות המתנגדים. ומפני כך האומות, שהם רוצים לבטל אשר מתנגד להם, לכך האומות גם כן היו מתנגדים ביותר אל דוד, שהוא כמו התחלה לדבר זה. והרוגי מלכות הם עצם ישראל שהאומות מתנגדים להם. כי הרוגי מלכות היו מוסרים נפשם על התורה והמצות, ולכך היו הם עצם ישראל שהאומות היו מתנגדים להם, והיו שולטין בהם. ומלך המשיח הוא יהיה סוף ההתנגדות, לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות. ולכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח. ואלו דברים הם עמוקים מאוד. וזהו 'דמורח ודאין'. וכל הדברים האלו מעידים ומורים על מעלת המשיח:

פרק לג

כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז "לא ישא גוי אל גוי חרב" (ישעיה ב, ד), ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתיים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמורה, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח:

ובמדרש תנחומא "בשרתי צדק בקהל רב" (תהלים מ, י), מה בשורה היו צריכין בימי דוד, והלא בימי דוד לא היה רק מעין דוגמא של משיח, אלא שהיה פותח ודורש לפנייהם דברי תורה שלא שמעה אדם מעולם, עד כאן. וביאור זה, כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב (ר' מ"א א, כט) "ויצא ירבעם מירושלים", ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות (שם שם לא). שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד. כי המלכות נקרא "בית", כמו שדרשו (סוטה יא ע"ב) על הפסוק (שמות א, כא) "ויעש להם בתים". ומלכות שלמה לא היה מלכות אחד רק זמן מעט, ולא נקרא זה מלכות, כי תיכף שמלך נקרע מלכותו מיד:

ובפרק בתרא דפסחים (קיט ע"ב), דרש רב עזריא, זימנין אמר ליה משמיה דרבי אמי, זימנין אמר ליה משמיה דרבי אסי, מאי דכתיב (ר' בראשית כא, ח) "ויגמל הילד ויעש משתה גדול ביום הגמל את יצחק" מאי "ביום הגמל את יצחק", עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסד עם זרעו של יצחק. לאחר שאוכלים ושותים, נותנים כוס של ברכה לאברהם לברך. אמר להם אני לא אברך, לפי שכבר יצא ממני ישמעאל. נותנין ליצחק, אומר להם אני לא אברך, לפי שכבר יצא ממני עשו. נותנין לו ליעקב, אומר להם אני לא אברך, לפי שכבר נשאתי שתי אחיות בחייהן, שעתידה תורה (ויקרא יח, יח) לאוסרן עלי. אומרים לו למשה, טול אתה וברך, אומר להם לא אברך, שלא זכיתי לכנוס לארץ, לא בחיי ולא במותי. אומרים לו ליהושע טול אתה וברך, אומר איני מברך, שלא זכיתי לבן, דכתיב (דה"א ז, כז) "נון בנו יהושע בנו". אומרים לו לדוד טול אתה וברך, אומר אני אברך, ולי נאה לברך, שנאמר (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". ודקדוקים הרבה יש בדברים אלו. שהרי אם אלו הרחיקו עצמן מן הברכה מה שלא זכה משה לארץ ויהושע לבן, כל שכן דוד שנמצא בו חטא גם כן. וגם אבשלום יצא ממנו. ושאר דברים שנראים קשים לאדם במאמר הזה:

אבל הענין הזה, שהקב"ה עתיד לעשות סעודה לצדיקים לזרעו של יצחק, ביום שיגמול חסד לזרעו של יצחק, שקבלו מדת הדין, והיו בניו של יצחק, שמדתו מדת הדין. ועתה יעשה להם חסד כנגד הדין שהיה להם. וסעודה זאת - רוצה לומר השכר על מה שהגיע להם מן הצרה בגלותם, וקבלת שכר על זה, שאוכלים את שכרם [מחמת] שהיו בצרה - נקרא זה 'סעודה'. והסעודה הזאת אינה גשמית, רק קבול השכר נקרא שעושה להם סעודה. כי לשון סעודה אינו רק לשון 'סעד', שהוא החיזוק והקיום שיהיה להם. ולא יקשה לך מה שאמר שנותנין לאברהם כוס לברך, וכן לכולם, שאין כל דבר זה גשמי. וזה שאמר אחרי שאכלו ושתו נותנים כוס לאברהם לברך. כלומר כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב (דברים ה, י) "ואכלת ושבעת וברכת". כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך. ומפני כך, כפי מה שהיה לאדם בעולם הזה, כך לעתיד יעשה הקב"ה גם כן סעודה לצדיקים, שיתן קיום לצדיקים, ויהיה מדריגתם כפי מעלתם שהיה להם בעולם הזה. ומפני כי דוד היה שלם בלי חסרון, והוא היה מתברך בשלימות, לכך הוא מברך השם יתברך. כי הוא יתברך מבורך בשלימות הגמור בלי חסרון, והיה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך מבורך. וזה שאמר שהוא מברך את השם יתברך, שהוא יתברך מבורך בשלימות הגמור. כלל הדבר, כי דוד בפרט בו היה נראה כי השם יתברך הוא מבורך לגמרי, כאשר לא היה חסרון בברכת דוד, והיה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך מבורך:

ואמר אברהם אני איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. וביאור ענין זה, כי ישמעאל הוא אומה שאין ראוי לה המציאות, ויש בה חסרון. ונמשך מן אברהם, מן מעלתו הגדולה, החסרון שהגיע לישראל מן ישמעאל. ולא היה דבר זה במקרה, רק כי ראוי אברהם מצד עצמו לצאת ממנו ישמעאל. אף על גב שאברהם יש לו

מעלה גדולה, מצטרף חסרון אל מעלתו כאשר ישמעאל בא ממנו. כי הצדיקים מחולקים במעלתם, לפעמים יש לצדיק מעלה גדולה מאוד, ומצטרף אליה חסרון. ומפני כך אין ראוי להיות מברך אל הממציא הטוב שהוא מבורך, אשר ממנו הטוב הזה, כי אין לו השלימות בפעל. וכיון שאין לו השלימות בפעל, אין מברך אל השם יתברך שהוא יתברך מבורך. כי אין זה מורה על הממציא הברכה שהוא מבורך. ויותר מזה, לא שהיה לו חסרון שאינו שייך לסעודה, רק החסרון הזה [ש]נמשך ממנו - הפך הסעודה. כי הסעודה הוא טובת ישראל, ומן החסרון נמשך גלות וצרות ישראל כמו שיתבאר:

ואין בכל הצדיקים כמו דוד. שכל הצדיקים היה להם חסרון בדבר מה. ואין זה נחשב חסרון במעלתם, שכל כך היה להם מעלה עליונה, עד שאותה מעלה אי אפשר שתהיה בלא חסרון, וכמו שיתבאר. אבל לדוד לא היה חסרון, ולכך ראוי לברך אל הממציא מאתו הברכה. וזה שאמר שנותנין כוס לברך לדוד, מפני שלא היה לו חסרון, רק הכל היה בשלימות. ואמר אברהם שאין ראוי לו לברך, מפני שבצד מה היה אברהם היפך לסעודת ישראל וברכתם, לפי שיצא ממנו ישמעאל שהוא מתנגד לישראל, והוא מבטל טובתם וברכתם. ולכך אין נאה לו לברך אל השם יתברך. שאין הברכה באה רק ממי שאין לו בחינה כלל בדבר מה שיהיה הוא הפך הסעודה הזאת. והרי אברהם יצא ממנו ישמעאל, שהוא הפך סעודת ישראל. וכן יצחק, שיצא ממנו עשו, שהיה מתנגד לישראל, ומבטל טובתם וברכתם:

וכן יעקב שנשא שתי אחיות, הרי מורה דבר זה על שישראל יהיו מחולקים; שבט אפרים מלכות אחד, שיצא מן רחל. ושבט יהודה מלכות אחד, שיצא מן לאה. ולפיכך מה שנשא יעקב שתי אחיות היא בטול אל טובתם של ישראל בצד מה. ולפיכך אין הסעודה של ישראל, שהוא קבלת טובתם, מיוחד לגמרי אל יעקב, כי הוא סיבה בצד מה אל הפך זה. ואיך יהיה מברך אחד מן אלו שהוא יתברך מבורך, והרי הם היו סבה בצד מה אל הגלות עצמו:

וכן משה שלא זכה לכנוס לארץ, הוא הוראה שלא ירשו הארץ בשלימות. כי לא היה כח יהושע כמו משה לגרש את כל הגוים, ונשאר מהם. והיו האומות אשר נשאר בו לשכים לצנינים להם, והיו צוררים אותם, וכדכתיב בכתוב (שופטים א, כז, כט) "ולא הוריש מנשה וגו' ואפרים לא הוריש". וכל זה מפני שהיה המכניס את ישראל לארץ יהושע, ולא היה לו כח להוריש את הגוים. אבל משה הוא המחריב את האומות. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' אצל "ומשה היה רועה צאן יתרו וינהג הצאן אחר המדבר" (ר' שמות ג, א) דבר זה. כי אם משה היה מכניס את ישראל לארץ, היה מגרש את כל האומות, ולא היו הנשארם בארץ מחטיאים את ישראל, והיו נשארם בארץ לעולם. הרי כי היה משה מצד מה נגד טובת ישראל וסעודתן, שלא זכה לארץ, ואז היה מוריש את ישראל הארץ בכללה:

וכן מה שלא זכה יהושע לבן, היה מורה זה על שלא יהיה נחלת ארץ ישראל מה שהנחיל חלקו נמשכת. אפילו מה שהנחיל את ישראל לא יהיו נמשך. שהרי יהושע, שהוא היה המנחיל את ארץ ישראל (דברים ג, כח), לא היה לו בן שירש ממנו נחלתו, והיה באה נחלתו לאחרים, וזרים אוכלים אותה. ואיך מה שהנחיל את ישראל יהיה נחלה מקוימת נמשכת, דבר זה אינו. ולכך אין בכל אלו אשר הוא ראוי לברך אל השם, כי היו מצד מה סבה אל הפך הסעודה, ואם כן איך יברכו אל השם יתברך שהוא מבורך בשביל הטוב שגומל עם ישראל, מאחר כי בא מהם מצד מה סבה לגלות ישראל, כמו שאמרנו:

אבל דוד אמר שאילו נאה לברך, כי הוא מיוחד בסעודה זאת לגמרי. כי כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד, והיה מבטל מלכות אדום, וכדכתיב (ר' דהי"א יח, יג) "וישם באדום נציבים ויהיה כל אדום עבדים לפני דוד". ומה שיצא ממנו אבשלום, הוא עצמו דוגמא למלך המשיח. ובפרק קמא דברכות

(י.) למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, אם יאמר אדם כלום יש עבד שמורד ברבו, תאמר לו כלום יש בן שמורד באביו, אלא הוי, הא נמי הוי, וכמו שבארנו זה במקומו. ולכך בסעודה שהשם יתברך יעשה לזרעו של יצחק שקבלו מדת הדין, דוד הוא המברך אל השם יתברך, כי דוד הוא המתייחס אל הסעודה הזאת לגמרי. ולכך אמר דוד (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", כי אף על גב כי היו האבות ושאר צדיקים גדולים הרבה יותר, מכל מקום היה מצורף אל המעלה העליונה שלהם חסרון, כמו שהתבאר. ומפני כך מצד הזה אין הברכה נמצא בשלימות, ואין מורים על שהוא יתברך מבורך. אבל דוד, שהיה ברכתו בשלימות הגמור, מבלי שיצורף לזה שום חסרון, לכן ברכתו בפעל, ומורה על שהשם יתברך שהוא מבורך. וכל זה בא להגיד כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח, שיהיה משלים העולם שיהיה בלא חסרון. וזהו עיקר מעלתו של עולם שיהיה לעתיד:

פרק לד

התבאר לך כי בזמן המשיח אז יהיו ישראל אחד, ומלך אחד לכולם. אבל קודם שיבוא המשיח, אין ראוי שיהיה בעולם האחדות, שיהיה העולם אחד לגמרי. ובמדרש אמרה רחל לפני הקב"ה, רבונו של עולם, גלוי לפניך שיעקב בעלי אהבני אהבה יתירה, ועבד בשבילי שבע שנים. ובהשלימו אותן שבע שנים, והגיע זמן נשואי [ל]בעלי, יעץ אבי להחליפני לבעלי בשביל אחותי, והוקשה עלי הדבר עד מאוד, כי נודעה לי העצה. והודעתי לבעלי, ומסר לי סימן שיכיר ביני ובין אחותי, כדי שלא יוכל אבי להחליפני. וגמלתי חסד עם אחותי, ומסרתי הסימנים לאחותי, ולא קנאתי בה, ולא הוצאתיה לחרפה ולבושה. ומה אני, שאני בשר ודם עפר ואפר, לא קנאתי לצרה שלי, ולא הוצאתיה לבושה ולחרפה. ואתה מלך חי וקיים רחמן, מפני מה קנאת לע"ז שאין בה ממש, והגלית בני, ונהרגו בחרב, ועשו אויביהם בם כרצונם. מיד נתגלגלו רחמיו של הקב"ה, ואומר בשבילך רחל אני אחזיר את ישראל למקומן. הדא הוא דכתיב (ירמיה לא, יד) "כה אמר ה' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה מאנה הנחם על בניה כי איננו". וכתיב (שם שם טו) "כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה כי יש שכר לפעולתך וגו'". וכתיב (שם שם טז) "ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבנו בנים לגבולם":

ומדרש הזה נראה קשה, כי בשביל שרחל קבלה עליה אהבה, ולא ביישה אחותה, לכך ימחל הקב"ה לישראל שעבדו ע"ז. אבל ביאור ענין זה, כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי בפרט לזה שלא יהיה לו אשה אחת, שאם היה ליעקב אשה אחת, היה זרעו - שהם שתיים עשרה שבטים - בלתי מחולקים, ודבר זה אין ראוי שיהיה בעולם הזה, שיהיו ישראל אחד. ולכך קבלה רחל דבר זה באהבה, אף שידעה רחל כי היא עיקר אשת יעקב, והיא ראויה לו בפרט, ידעה גם כן שאין יעקב ראוי שיהיה לו אשה אחת בלבד, לכך קבלה דבר זה באהבה, מאחר שאין העולם ראוי לכך. ומכל שכן השם יתברך שהוא חי וקיים, אף אם עבדו ע"ז, דבר זה מפני שאין עולם הזה ראוי שיהיה בו השם אחד עד לעתיד. ולפיכך מה שהוא טבע עולם הזה, ראוי שימחל השם יתברך, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה הוא שגורם לישראל לחטוא, שזהו החסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות. שאם לא היה מסדר העולם להיות בו צרה, לא היה דבר זה לאבות, שהאבות הם עיקר העולם וסדר שלו. וכיון שמצאנו שהיה ענין שלהם להיות להם צרה ושניות, כמו שהיה לרחל, אם כן ענין זה ראוי לעולם הזה. ולפיכך רחל בפרט מבקשת רחמים בלבד, והבן זה היטיב:

ובפרק חלק (סנהדרין קי ע"ב) תנן, עשרת השבטים אין עתידין לחזור, שנאמר (דברים כט, כז) "וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה". מה היום הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים, דברי רבי עקיבא. רבי אלעזר אומר, מה היום מאפיל ומאיר, אף הם שאפלה עליהם, עתידה להאיר להם. ואין מחלוקת אם יהיו לעתיד כל עשרת השבטים, או רק יהודה ובנימין. שאין לומר שיהיה חסר שבט אחד מישראל חס ושלום, שדבר זה אי אפשר לומר, שאין חילוק יותר מזה שיהיו חס ושלום מקצת ישראל בלבד, ולא הכל. וצריך לומר הא דסבירא ליה למאן דאמר עשרת השבטים אין עתידין לחזור, דלא איירי בכל עשרת השבטים, שהרבה מהן כבר שבו, והרי אמרינן בגמרא (מגילה יד ע"ב) דירמיה החזיר אותם, רק הדברים נאמרו על עשרת השבטים שהגלה אותם סנחריב, ועל בניהן אמר כך:

ובגמרא בפרק חלק (סנהדרין צד.) אמר להיכן אגלא להו, מר זוטרא אמר לאפריקי, ורבי חנינא אמר להרי סלוג. ומעתה למאן דאמר אפריקי, הרי אפריקי אין שם ישראל ידועים. ואין לומר שהיו מתערבים עם הגוים, ופליגי אם אותן שנטמעו בין הגוים יחזרו לעתיד, דבפרק קמא דיבמות (יז.) מוכח דלא חיישינן להכי, דקאמר שם גוי שקדש בזמן הזה, אין חוששין לקדושין, ולא חיישינן שמא הוא מעשרת השבטים, דגמירא דבנתייה דההוא דרא אצטרווי אצטרי. פירוש, נבקע רחמה, ולא קלטו הזרע, ושוב ליכא למיחש שנשארו מן עשרת השבטים. ולפיכך צריך לומר דהא דקאמר 'עשרת השבטים עתידין לחזור', הכי קאמר, דלעתיד יחזרו עם שאר גליות. כי עתה גם כן הם בתוך שאר הגליות, כי מתחלה הגלה אותם שלבסוף יוכלו לחזור עם שאר הגליות, שהגלה אותם מתחלה לאפריקי או להרי סלוג, ואחר כך העתיקו ממקומם להיות בין שאר גליות. כי כמה פעמים האדם מעתיק מקומו והולך למקום אחר. ולמאן דאמר אינם חוזרים, אותם עשרת השבטים הלכו להם, ונאבדו מן הארץ. וזה שאמר 'אין עתידין לחזור', כלומר מתחלה לא הגלה אותם שיחזרו לעתיד, אלא יאבדו מן ישראל. ומכל מקום חס ושלום אין לומר שיהיה חסר שבט מישראל, רק כמו שאמרנו, כי חזרו בימי ירמיה, וישימו מלך עליהן (מגילה יד ע"ב). ולא דיבר רק על אותם שלא חזרו בימי ירמיה אם עתידים לחזור, שעל אותם אמר "וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה", שלא יחזרו:

ועוד יראה דהכי פירושו, דמתחלה הגלה אותם לאפריקי. ואינו אפריקי שהוא ידוע לנו, אבל הוא מקום דפסקי הרי חושך, וזה נקרא גם כן 'אפריקי'. וכך מוכח במסכת תמיד (לב.), דקאמר אלכסנדר מוקדן לזקנים דבעינא למיזל למדינת אפריקי, אמרו ליה לא מצית, דפסקי הרי חושך. שמע מינה דאי אפשר לעבור שם, ואפריקי הידוע אין נראה דפסקי הרי חושך. ועל כל פנים לא היה השם יתברך מפריש אותם מן ישראל, רק השליך אותם מעל פניו; לימין שהוא צד דרום, או לצד צפון שהוא צד שמאל. ולכל אחד ואחד יש טעם מופלג בחכמה; כי למר שהשליך אותם לימין, רוצה לומר כי בכח ימין משליך למרחקים. ולמר השליך אותם לשמאל, כי השמאל הוא נבדל מעל פניו לגמרי, ודבר זה מבואר. ופליגי אם עתידין לחזור אחר שהובדלו והופרשו מן ישראל. ומוכח התם דהלכה כמאן דאמר עשרת השבטים עתידים לחזור:

ובמדרש "לאמר לאסורים צאו" (ישעיה מט, ט) עומד ומסיח במלך המשיח. "כה אמר ה' בעת רצון עניתך ואצרך" (ר' שם שם ח), ומהו "ואצרך", אמרו רבותינו אין סוף ליסורים שהוא מתייסר בכל דור ודור, לפי עונות הדור. אמר הקב"ה, באותה שעה בורא אני אותו בריה חדשה, ואינו מתייסר עוד, "ואצרך ואתנך" (שם). מהו "לאמור לאסורים צאו", ג' גליות נעשו בעשרת השבטים; אחת גלתה לסמבטיון, ואחת גלתה לפנים מנהר סמבטיון, וכשם שיש מארץ ישראל לסמבטיון, כך יש מסמבטיון לשם. ואחת גלתה לדופנה של רבלתא, ונבלעה שם. "לאמור לאסורים צאו" - לאלו שנתונים בסמבטיון. "ולאשר בחושך הגלו" (שם)

שם ט) - לאלו שנתונים בפנים לסמבטיון. ולאלו שנבלעו ברבלתא, הקב"ה עושה להם מחילות מחילות מלמטה, והם הולכים בהם עד שהם באים תחת הר הזתים שבירושלים, והקב"ה עומד עליו והוא נבקע, והם עולים מתוכו. כמו שאמר זכריה (זכריה יד, ד) "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים אשר על פני ירושלים מקדם ונבקע הר הזתים מחציו מזרחה וימה". הדא הוא דכתיב (ישעיה מט, כא) "ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה גולה וסורה ואלה מי גדל הן אני נשארתי לבדי ואלה איפה הם". ואלו גליות אינם לבד, אלא כל מקום שיש שם ישראל, מתכנסין ובאין. "הנה אלה מרחוק יבואו הנה אלה מצפון ומים" (שם שם יב), אלו שנתונים במקומות רחוקים באספמיא. "ואלו מארץ סינים" (שם), אלו בני יונדב בן רכב. ומי שהוא מהלך בדרך הוא רעב וצמא, והם אינם כן, אלא "לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש" (שם שם יז). ולא עוד אלא מרחוק יבואו הנה, שהקב"ה משפיל לפנייהם את ההרים, ועושה אותם דרכים לפנייהם. וכן כל מקום שהוא עמוק, מגביה לפנייהם ועושה אותם מישור, דכתיב (שם שם יא) "ושמתי כל הרי לדרך ומסילתי ירומון". וכיון שהם מתכנסים ובאים, הקב"ה אמר לשמים ולארץ מה אתם עומדים, כשהיתה כנסת ישראל אבלה - נתאבלתם עמה, דכתיב (ר' ישעיה ג, ג) "אלביש שמים קדרות ושק אשית כסותם", ועכשיו שבאת השמחה שישו ושמחו עמה, שנאמר (ישעיה מט, יג) "רנו שמים וגילו ארץ פצחו הרים [רנה]", עד כאן במדרש:

וביאור ענין זה, כבר אמרנו שיש למעלת המשיח התנגדות עולם הטבעי, ואין סוף ליסורין של המשיח, כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים (פסחים מט ע"ב) שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי. והן הן היסורים שאמר שהוא מתיסר בכל יום לפרענות הדור. שאלמלא עונות הדור, היה המשיח יוצא אל הפעל, והיה גובר עליהם. אבל מפני עונות הדור, מעלת המשיח אינו כל כך, לפיכך אינו גובר על הטבע, ומתנגד לו עולם הטבעי. והם היסורים שסובל המשיח עד עת קץ, ויהיה מציאתו בפעל. כי עד לעתיד אין מציאתו רק בכח ולא בפעל, ולכח הזה יש התנגדות מעולם הטבעי, עד לעתיד שיהיה עולם חדש, שיהיה עולם נבדל, ושוב לא יהיה לו התנגדות כלל, ולא יתייסר עוד:

ובמה שאמר שהגלה אותם לפנים מנהר סמבטיון, המדרש הזה משמע שעשרת השבטים הוגלו למקום רחוק מאוד, וכדכתיב (דברים כט, כז) "וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה", עד שאי אפשר לבוא להם. וכן מוכח הא דקאמר בגמרא דידן (סנהדרין צד.) דהגלה אותם למדינת אפריקי, שאי אפשר לבא שם, כדלעיל (ד"ה ועוד יראה). ומכל שכן להרי סלוג (שם בסנהדרין), דמשמע שיותר רחוק מזה עוד, דודאי לאסופי אתי, ולא למעט הריחוק. ויש בני אדם אומרים, שחכמי האומות הם שכתבו מקום ומקום בכל ישוב הארץ, ואין עוד שום מקום שלא נרשם בספריהם, והכל נודע להם, ואין מקום שידוע עשרה שבטים. ואין ראיה משם בשביל דבר זה, הבל יפצה פיהם, כי אפשר ואפשר הוא שיהיה מקום אחד בארץ שלא נודע להם, לפי שמפסיק אותו מן הישוב ההרים וכיוצא בזה. והרי אמרו שמקורב נמצא מקום אחד, קוראים אותם בלשונם 'עולם חדש', שלא נודע מקודם. וכך אפשר שימצאו מקום עוד שיש שם בני אדם ואי אפשר לבא אליהם. ומכל שכן כי הגלות הזה של עשרת השבטים מה שהגלה אותם למדינה אחרת, הוא בשביל גזירת השם שגזר עליהם "וישליכם לארץ אחרת כיום הזה", והדבר הזה גזירה מן השם יתברך שלא יהיו נודעים ולא יתחברו ביחד, עד עת קץ, ולא קודם. לכך, כמו שגזר הפירוד והפיזור על ישראל בכל קצוי ארץ, כך גזר ההבדל והפרישה אלו מאלו, ולא יתחברו ביחד עד עת קץ, שאז יתאחדו לגמרי, ולא קודם לכך. שאם היו נודעים, היה זה קצת חבור ואחדות ישראל ביחד, כאשר היו יודעים מקומם. והשם יתברך

גזר על ישראל הפירוד וההבדל, עד שיהיה הרצון ממנו יתברך שיקום (ישעיה כז, יג) "ובאו האובדים בארץ אשור וגו'". והגזירה הוא המעכב שלא נמצא מקומם:

ויראה שבשביל כך היה נבדל יוסף, שממנו שבט אפרים (בראשית מח, ה), שהוא עיקר עשרת השבטים וכל מקומם. והיה נבדל מאחיו, ולא היו יודעים מקומו כלל. והיה זה גזירה מאת השם יתברך שלא יהיה נודע להם. וכל ענין זה סימן לעתיד, שיהיו עשרת השבטים בארץ אחרת נבדלים מישראל אחיהם, עד עלות הרצון לחבר אותם ביחד. וכך יש במדרש (ב"ר צג, יב) "ויתן את קולו בבכי" (בראשית מה, ב), כשם שלא פייס יוסף את אחיו רק בבכי, כך אין הקב"ה גואל את ישראל אלא בבכי, שנאמר (ירמיה לא, ח) "בבכי יבאו ובתחנונים אובלים". ופסוק זה נאמר על עשרת השבטים. והיה מה שנודע יוסף לאחיו דרך בכי ותחנונים, רמז לעתיד שכך יתוועדו עשרת השבטים לישראל. כי לעולם אותו שנאבד הוא בוכה, כמו שהיה יוסף נאבד מן אחיו, וכשהיה חוזר לאחיו היה בוכה. לכך עשרת שבטים, שהם נאבדים מישראל, כשיחזרו נאמר עליהם "בבכי יבאו ובתחנונים אובלים". ולא היה יוסף רחוק כל כך מאביו ומאחיו עד שלא יהיו יודעין השבטים היכן הוא, רק שהיה גזירת השם יתברך על זה שיהיה נבדל מאחיו. וזה בעצמו גם כן שהגזירה מן השם יתברך שלא יהיו נודעים עשרת השבטים:

אמנם קצת מוכח ממדרש דלעיל שיש למדרש דבר פנימי. שאמר שאותן שגלו עושה הקב"ה להם מחילות תחת הקרקע, ודבר זה אי אפשר לפרש כמשמעו. ואין ספק שדבר זה פירושו, שעשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל, והם בכח לא בפעל, עד לעתיד יתגלה כח שלהם. ואינו דומה לשבט יהודה, אף על גב שאינו בממשלתו, מכל מקום אין כח שלהם נסתר וכאילו אינו נמצא לגמרי, רק שהם משועבדים תחת המלכיות. ומכל מקום כתיב (בראשית מט, י) "לא יסור שבט מיהודה", אלו ראשי גליות (סנהדרין ה.). ולפיכך, אינו מדבר בעשרת השבטים הפרטים, אלא בכח שלהם, שהוא נסתר ונעלם ובלתי נמצא עד לעתיד. ואז יתגלה כח עשרת השבטים, ויהיה נמצא מה שלא היה נמצא קודם, ויהיו ישראל הכל אחד, ומלך אחד יהיה לכלם. כי עתה כח שלהם נסתר ונעלם, כאילו אין עשרת השבטים במציאות, עד שלעתיד יתגלה כחם. ולכך יעשה להם מחילות תחת הקרקע, כי הדבר שהוא נסתר - הוא נסתר בארץ. ועוד יתבאר בסמוך למה אמר דוקא עשרת השבטים. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים. לכך אמר שבאים מתחת הקרקע עד הר הזתים, והקב"ה עומד עליו והוא נבקע. ודבר זה, כי הקב"ה מוציא הכל אל הפועל. ודבר זה מוכן לו הארץ, שהיא מוכן לזה בפרט להוציא אל הפועל, הן פירות הן שאר דבר. והר הזתים מיוחד גם כן לדבר זה. ולכך אמר שהם באים עד הר הזתים, ושם נבקע הר הזתים, והם יוצאים אל הפועל לגמרי:

ואמר כי שלש גליות נעשו בהם. כלומר כי באלו שלש נעשו הפירוד; האחד - הריחוק, כאשר הם גולים למרחוק. וכנגד זה אמר כי אחד גלתה לסמבטיון, שהיא רחוק. השני - לא הריחוק בלבד, רק שיש דברים המפסיקים בינם ולמקום שגלו משם. השלישי - שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם, כי הבליעה היא בתוך אחד. כנגד הריחוק אמר שגלו עד סמבטיון, שהוא רחוק ביותר. וכנגד שיש דבר המפסיק בין ישראל וביניהם, אמר שגלו לפני מנהר סמבטיון. וכנגד אותם שנבלעו בין האומות, אמר שנבלעו בריבלתא:

ומפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות. ולכך כאשר גלו, אותם שהם עיקר נשארים היו כך, אבל אותם שהם תוספות, כאשר גלו, נתרחקו לגמרי ונבדלו מהם. ופליגי, למאן דאמר אין עתידים לחזור, שלא יחזרו

לחשיבותן הראשונה. ולמאן דאמר שעתידין לחזור, שיהיו חוזרין למעלתן ולחשיבותן כראשונה, כאשר היו בתחלה - יחזרו. אף שהגיעו למקום רחוק, או שיש דבר המפסיק כמו שהתבאר, או שנבלעו:

פרק לה

במה שקודם התבאר, כי כל הויה חדשה הוא הפסד הויה הראשונה, ולפיכך הוא הגורם שיהיה העדר הויה בעולם קודם שיתגלה המשיח, עד שיהיה כאן הפסד הויה הראשונה, ואז יתחיל ההויה מחדש. ולכך אמרו בפרק חלק (סנהדרין צו ע"ב), אמר ליה רב נחמן לרב יצחק, מי שמיע לך אימת אתי בר נפלי. אמר ליה, מאן בר נפלי, אמר ליה משיח. משיח בר נפלי קרית ליה, אמר ליה [אין], דכתיב (עמוס ט, יא) "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת". אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן, דור שבן דוד בא, תלמידי חכמים מתמעטין, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה, וצרות רבות וגזירות קשות מתחדשות, עד שהראשונה פקודה ושניה ממהרת לבוא. עוד שם (סנהדרין צז). תני רבי יהודה אומר, דור שבן דוד בא בו, בית הועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן ישתומם, ואנשי גליל יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, ופני הדור כפני הכלב, והאמת נעדרת, שנאמר (ישעיה נט, טו) "ותהי האמת נעדרת". מאי "ותהי האמת נעדרת", אמרי דבי רב, מלמד שנעשית עדרים עדרים והולכת לה. מאי "וסר מרע משתולל" (שם), אמרי דבי רבי שילא, כל מי שסר מרע משתולל על הבריות. תניא רבי נהוראי אומר, דור שבן דוד בא בו, נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה באמה, וכלה בחמותה, ופני הדור כפני הכלב. תניא רבי נחמיה אומר, דור שבן דוד בא בו, העזות תרבה, והיוקר יעות, והגפן יתן פריו והיין ביוקר, ונהפכה כל המלכות למינות, ואין תוכחה. מסייע ליה לרבי יצחק, דאמר רבי יצחק אין בן דוד בא עד שתתהפך כל המלכות למינות. אמר רבא מאי קרא, (ויקרא יג, יג) "כולו הפך לבן טהור הוא":

וביאור דברים אלו, דע שנקרא מלכות בית דוד 'סוכה'. כי כל מלכות נקרא 'בית', וכמו שפירשו רז"ל (סוטה יא ע"ב) "ויעש להם בתים" (שמות א, כא), בתי כהונה ומלכות. לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע. וכן המלכות נקרא 'בית', מפני החוזק והקביעות שיש למלכות. וכמו הכהונה נקרא 'בית' מפני חוזק הכהונה, שאין לו הסרה לעולם. ולפיכך קרא מלכות בית דוד 'סוכה', לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו 'בית', שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעיים שהם בעולם קבועים. אבל הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי, כמו הסוכה שהיא ארעי. ולפיכך קיימא לן סוכה דירת ארעי בעינן, מפני שהסוכה מצוה אלקית, ראויה שתהיה הדירה שבה ארעי ולא קבע. ואמר (עמוס ט, יא) "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת":

ועוד, הבית כאשר נופל, נתבטל ענינו הראשון שהיה לו. ואם חוזר לבנות, הוא בית חדש. ולא נקרא שהקים בית נופל, שכבר נתבטל, רק כאילו בנה בית חדש מתחלה. אבל הסוכה, שאינו בית שהוא בנין גמור וקבוע, ובקלות הוא חוזר ומעמידו, לכך אם נפל שייך בו הקמה, והוא חוזר לענין הראשון בקלות. וכן מלכות בית דוד, שהוא עומד להקמה אחר נפילת המלכות, נקרא המלכות "סוכת דוד הנופלת". ואף בשעת נפילתה יש עליה שם "סוכה", כיון שהסוכה עומדת להקים אותה, וקרוב מאוד הוא להקימו בקלות:

ומה שקרא רב נחמן משיח בשם 'בר נפלי', בא לגלות על מה שאמר הכתוב (בראשית מט, י) "לא יסור שבט מיהודה". כי משיח נקרא 'בר נפלי', שהמלכות נפלה ועומד להקימה. כמו האדם שנופל, שודאי יעמוד, ולא יהיה נופל לעולם. וכך מלכות בית דוד נקרא 'נופל', שהוא עומד להקמה. ומאחר שהוא כך, אם כן לא

סר שבט מיהודה, שכאשר יבוא מלך המשיח, אין זה רק שיקים סוכת דוד הנופלת, שהוא ראוי להקמה. ולא יהיה מלכות חדש, כמו מי שבונה בית שהוא בנין חדש - כאילו לא היה כאן בית. אבל מלכות בית דוד היא כמו סוכה הנופלת, שעומד להקים אותה מנפילתה, ולא נקרא הקמת בנין מחדש, רק שמקים אותה, ושם ראשון עדיין עליה, והרי לא סר שבט מיהודה. אף כי בעוונותינו הרבים כבר סר הממשלה מן יהודה, כיון שתחזור השבט ליהודה כמו בראשונה, נקרא זה "לא יסור שבט". ואילו כתיב 'יהיה שבט מיהודה', אז יש להקשות הרי עתה אין כאן שבט מיהודה. אבל "לא יסור" כתיב, שלשון זה משמש שלא יוסר מכל וכל עד שלא תחזור הממשלה אליו, זה הוא הסרה בודאי. אבל כאשר היא לזמן, ותחזור הממשלה ליהודה, הרי לא סר, שאילו סר - לא חזרה אליו הממשלה. ולכך אמר "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת":

ומדברי רז"ל נראה לפרש, כמו הסוכה כשהיא נופלת נראה רושם הסוכה, והיינו הסכך שנשאר. וכך מלכות בית דוד, בזמן נפילתה נראה רושם מה אל סוכה. וזהו שאמרו חז"ל (סנהדרין ה.) "לא יסור שבט מיהודה", אלו ראשי גליות שבבבל. ודבר זה רושם סוכה הנופלת. וכבר פירשנו, כי לאו דוקא ראשי גליות שבבבל, הוא הדין נמי כאשר אין ראשי גליות, זוכה שבט יהודה להעמיד בני אדם חשובים. סוף סוף לא סר השבט מכל וכל, כי 'לא יסור' פירושו לא יסור לגמרי מכל וכל. וזה שאמר 'אימת אתי בר נפלי':

ואמר לו הכי אמר רבי יוחנן, דור שבן דוד בא וכו'. וביאור ענין זה, שקודם שיבוא המשיח ראוי שיהיה נמצא הפסד גמור, כיון שיהיה הויה חדשה, ויהיה כמו עולם חדש. שקודם זה הגיעו ישראל עד עפר, ועתה ירום קרנם עד שמי שמים, וכי אין דבר זה הויה חדשה. ולכך כאשר תחול הויה חדשה, אז יהיה בטילה הויה הראשונה, ותתבטל צורת העולם הראשון. ולכך יהיו תלמידי חכמים מתמעטין, פירוש אותם שיש בהם השכל, יתמעטו. וכאשר השכל יתמעט, אז יבוא פורעניות על השאר, כי כאשר תלמידי חכמים בעולם, אין פורענות בא לעולם. ואמר 'והשאר', שאינם תלמידי חכמים, 'עיניהם כלים ביגון ואנחה, וצרות רבות מתחדשות, וגזירות קשות מתחדשות בעולם'. וזכר ג' גזירות; כי לפעמים הצרה הוא מצד אריכות הזמן, שעומד בפורעניות זמן רב. וכנגד זה אמר 'עיניהם כלים ביגון', שזה נאמר שתמיד יום ויום מצפים להרוחה, ולא תבא להם הרוחה, שמאריך בצרתם. ולפעמים הפורעניות הוא מצד הרבוי, וכנגד זה אמר 'וצרות רבות מתחדשות'. ולפעמים הגזירה בעצמה קשה, וכנגד זה אמר 'וגזירות קשות מתחדשות'. הרי לך כל החלקים, עד שיהיה הפסד בכל:

ומפני שזכר כאן הפסד שיהיה בעולם לבני אדם, זכר אחריו בברייתא ההפסד שיהיה במילי דשמיא, וזה שאמר 'בית הועד יהיה לזנות וכו'. כל הדברים אשר נזכרו כאן הם מילי דשמיא. ויותר מזה, כי כולם הולכים מהיפך להיפך. כי 'בית הועד יהיו לזנות', דהיינו שהדבר הטוב יהיה לרע, וכן כולם. אבל "ותהי האמת נעדרת", משמע שיהיה האמת בטל בלבד. לכך דרש "ותהי האמת נעדרת" שנעשים עדרים עדרים והולכת לה. שלא תאמר כי הפחותים יהיו משקרים בשביל פחיתות שלהם, ולא נקרא זה שהאמת הלכה לה, רק שהם אינם חפצים באמת. כי זה אינו, כי לא ימצא כלל אף אצל אשר נקראו 'טובים', ועל זה נאמר שהאמת הלכה לה, ולא ימצא האמת. ודבר זה יותר פחיתות, שאם בני אדם מצד שהם אינם טובים משקרים, אין כאן בטול האמת מן העולם, רק שהבריות הם אינם טובים, ובאים לידי שקר. ולפעמים ימצא אדם כשר, ואין הכל משקרים. אבל לעתיד יסולק האמת מצד עצמו, ולא נמצא אצל אחד האמת, רק כל אדם כוזב. וזה פחיתות גדול שאין האמת מצד עצמו נמצא:

וקאמר עוד תניא רבי נהוראי וכו'. ובא לומר כי עוד יהיה בדור שבן דוד בא שלא יהיה סדר בעולם. ודבר זה ענין בפני עצמו, כי ראוי לפי הסדר שהקטנים מכבדים לגדולים, ודבר זה הוא סדר הדור. ואילו בדור של משיח, לא יהיה סדר הדור כלל. ולכך קאמר 'נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים'. וכן שאר הדברים, כלם יהיה בהם שנוי הסדר, ודבר זה הפסד גמור:

ורבי נחמיה אמר כי בדורו של משיח יהיה העולם יוצא מן הסדר לגמרי. וידוע כי העזות יוצא מן הסדר השווה בעזות. וכן כאשר זה שהוא יקר ונכבד יעות, דבר זה שנוי, יוצא מן הסדר לגמרי. 'והגפן יתן פריו והיין ביוקר', דבר זה שנוי גמור, שהגפן יתן פריו והיין ביוקר. 'והמלכות תהפך למינות', דבר זה ברור, כי המין הוא בפני עצמו, יוצא מן האמונה. 'ואין תוכחה', שיוצא מן הסדר, וכאשר יוכיח אותו אין מקבל תוכחה. הרי ה' דברים שהעולם יוצא מן הסדר הראוי:

ומפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך (מנחות כט ע"ב), שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה' א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר. והם חמשה דברים אשר נזכרו בדברי רבי נחמיה, שיהיו קודם לזמן המשיח. וכן בדברי רבי נהוראי גם כן זכר חמשה דברים, 'נערים ילבינו וכו'', והכל טעם אחד כמו שאמרנו, כי אלו גם כן שינוי העולם שנברא בה"א. אבל רבי (נהוראי) [יהודה] זכר שמונה דברים, וכולם הם הדברים שהם אלקיים, כמו התורה והחכמה, יהיה בטול להם. ולא שיהיה בטול להם, רק שיהיו מגונים ושפלים בעיני בני אדם:

ואמר רבא, מאי קרא, (ויקרא יג, יג) "כלו הפך לבן טהור הוא". והנה נראה לפי הדעת רחוק מאוד שיביא ראייה ממקרא זה שמדבר בצרעת. ודע, כי הכתוב שאומר "כלו הפך לבן טהור הוא", מפני כי כאשר הצרעת במקצת טמא אותו התורה (ויקרא יג, ג), כי הצרעת הוא הפסד לאדם, כדכתיב (במדבר יב, יב) "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו". והפסד זה אינו ראוי לפי סדר המציאות. אמנם כאשר פרחו בו צרעת בכלו הוא טהור, כי בצד הזה אין הצרעת חוץ לסדר העולם, כאשר הפסד הוא בשביל הויה. כי כל הויה יוקדם לה העדר, ומפני כי יוקדם אל ההויה ההעדר, לכך העדר זה הוא בשביל ההויה. ואם הצרעת הוא במקצת, והנה יש מקצת הויה, והצרעת שהוא בו הפסד ההויה, לכך הוא טמא. כי אין ההפסד זה בשביל ההויה, רק הוא הפסד ההויה. כלל הדבר, כאשר יש כאן הפסד להויה, יש כאן טומאה. רק אם ההפסד הוא בשביל הויה אחרת, שכל הויה יוקדם לה ההעדר, אין זה נקרא הפסד, רק הוא הויה. וכך גם כן כאשר הדור כולו מקולקל ונפסד, אז אין הפסד זה יוצא מסדר המציאות. שכבר התבאר לך כי התחדשות הויה צריך שיהיה קודם העדר הויה הראשונה, והפסד זה הוא הויה, והוא הסדר. שראוי והכרחי להיות הפסד שהוא צריך אל ההויה. ומעתה מביא ראייה מן הכתוב כראוי מאוד, כאשר תבין:

תנו רבנן (סנהדרין צז.), "כי יראה כי אזלת יד" (דברים לב, לו), אין בן דוד בא עד שירבו המסורות. דבר אחר, עד שיתמעטו התלמידים. דבר אחר, עד שתכלה פרוטה מן הכיס. דבר אחר, עד שיתיאשו מן הגאולה. ואלו ד' דברים בודאי כולם הם "אזלת יד". כי כאשר האדם נמסר ביד האחר אשר לא יוכל קום, בשביל זה מטה ידו וכחו, אשר נמסר ביד אחר. וכן עד שיתמעטו התלמידים, וזהו מטת יד מצד היסוד של עולם. כי התלמידים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל, בשביל התורה. וזה שאמר 'עד שתכלה הפרוטה מן הכיס', כלומר שהדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב (דברים יא, ו) "ואת כל היקום [אשר ברגליהם]", זה הממון. ולפיכך אמר 'עד שתכלה פרוטה מן הכיס'. ויהיה להם עוד מטת יד מצד עצמם, וזה שאמר 'עד שיתיאשו מן הגאולה':

וכאשר תבין תדע, שאין עוד דבר יותר מן אלו ד' דברים הללו. למה זה דומה, לאילן אחד, שאם רוח סערה בא עליו - עוקר אותו. וכן אם אין שרשיו מרובין - נעקר מעצמו, שאין לו יסוד קיים. וכן אם הוא נטוע בארץ מליחה לא תשב, ואין לו כח יניקה מן הארץ, גם הוא נפסד, ולבסוף הוא נעקר. וכן אם יזקין האילן, עד שאין לו כח מצד עצמו, הרי נחשב נאבד. ואלו דברים מפסידים האילן. וכנגד הרוח סערה שעוקר אותו, הן הן המוסרין, שהן באים על האדם ברוח חזק, לכך מפילין את האילן בחוזק. וכנגד זה שאין לו ליחות ויניקה מן הארץ, על זה אמר 'עד שתכלה פרוטה מן הכיס'. וכנגד אותו שאין לו שרשים מרובים, אמר שיתמעטו התלמידי חכמים, שהם לעולם כמו יסוד ושרשים. וכנגד האילן הזקן, אמר שיתיאשו בגלות מן הגאולה. סוף סוף אלו ד' דברים הם מטת יד. וכבר התבאר לך שצריך קודם שתחול ההויה האחרת - הפסד הויה הראשונה בכל. ולפיכך כאשר יש מטת יד באלו ד' דברים, הוא הפסד הויה הראשונה לגמרי, ואז ראוי שיבא הגואל. וגם באלו ד' דברים אשר התבאר יש עוד דברים עמוקים:

פרק לו

התבאר למעלה שיהיה בעולם הפסד הויה הראשונה, והוא שגורם השתנות בכמה דברים. וכמו שמצד הפסד הויה ראשונה יהיה השתנות, (ו) כן יהיה גם כן שנוי בעולם מצד הויה החדשה שיהיה בא אל העולם. שכמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד ההויה והבריאה שבא לעולם:

ובפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב), אמר עולא ייתי ולא אחמניה. וכן אמר רבה, ייתי ולא אחמניה. רבי יוסף אמר, ייתי, ואזכה ואיתיב בטולא דכופיתא דחמריה. אמר ליה אביי לרבה, מאי טעמא, אילימא משום חבלו של משיח, והתניא, שאלו תלמידיך את רבי אליעזר, מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח, יעסוק בתורה ובגמילות חסדים. ומר, הא תורה והא גמילות חסדים. אמר, שמא יגרום החטא. כדרבי יעקב בר אידי, דרבי יעקב בר אידי רמי, כתיב (בראשית כח, טו) "והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך", וכתוב (בראשית לב, ח) "ויירא יעקב מאוד וייצר לו", שהיה מתירא שמא יגרום החטא. כדתניא, "עד יעבור עמך ה'" (שמות טו, טז) זו ביאה ראשונה, "עד יעבור עם זו קניית" (שם) זו ביאה שניה. אמור מעתה, ראוין היו לעשות להם נס בביאה שניה כביאה ראשונה, אלא שגרום החטא. וכן אמר רבי יוחנן, ייתי ולא אחמניה. אמר ליה ריש לקיש, מאי טעמא, אילימא משום דכתיב (ר' עמוס ה, יט) "כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב וסמך ידו אל הקיר ונשכו נחש", בא ואראך דוגמתו בעולם הזה; בזמן שאדם יוצא לשדה, ופגע בו סנטר, דומה כמי שפגעו ארי. נכנס (לביתו) [לעיר] פגע בו גבאי, דומה כמי שפגעו דוב. נכנס לביתו, ומצא בניו ובני ביתו מוטלין ברעב, דומה כמי שנשכו נחש. אלא משום דכתיב (ירמיה ל, ו) "שאלו נא וראו אם יולד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו וכו'". מאי "ראיתי כל גבר", אמר רבא בר יצחק אמר רב, מי שכל גבורה שלו. ומאי "נהפכו כל פנים לירקון" (שם), אמר רבי יוחנן, פמליא של מעלה ופמליא של מטה. באותה שעה אמר הקב"ה, הללו מעשה ידי והללו מעשי ידי, האיך אעבור אלו מפני אלו. היינו דאמרי אינשי, רהיט ונפל תורא, ואזיל ושדי ליה סוסיא באוריה:

פירוש דעת רבי יוסף שאמר ייתי ואחמניה ואשב בצל יציאת החמור שלו, כי העולם הזה גשמי ביותר, ועולם המשיח הוא יהיה נבדל יותר. ואמר, שאם לא אפשר לי להיות עם המשיח ולהיות עמו במעלה הגדולה שלו, שאז בודאי יקנה האדם מעלה אלקית. אלא אף אם לא אזכה לזה, רק שאהיה בתכלית הרחוק - עד שלא אשתתף עם עיקר המעלה האלקית שלו, רק אשתתף ואשב במדריגה הפחותה. ונקרא זה יציאת החמור שלו, כלומר בעניין החמרי שלו אשתתף, ולא עם עיקר החמור, רק עם היוצא מן החמור שלו, רוצה לומר הנדחה מן החומר, והוא המדריגה השפילה ביותר, אם אשתתף בזה - די לי. שגם בזה יקנה האדם מעלה עליונה, במה שהוא בדור עם המשיח, ויקנה מעלה האלקית. שהרי העולם הזה, המעלה הגדולה שלו, אינו שווה למעלה הפחותה שהיא בתכלית הפחיתות של המשיח. ולפיכך אמר 'אזכה ואשב בכופיתא דחמרא':

וקאמר ליה אביי לרבה, למה אמר 'ייתי ולא אחמניה', 'אילימא משום חבלי משיח'. וכמו שאמרנו למעלה (ד"ה התבאר למעלה), כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הויה המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה - שנוי, וכל שנוי - רע. והתניא וכו'. פירוש, כי מציאות עולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע. וכאשר האדם הוא בעל גמילות חסד ובעל תורה, ועוסק באלו שניהם, הוא מתחבר בטוב בכל שני חלקים. כי התורה היא טוב בלתי גופני, וכמו שאמר הכתוב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". וגמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות. כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה, וזהו עניין גמילות חסדים. ואיש כזה הוא טוב לגמרי, שהוא טוב לשמים ולבריות. וכאשר הוא טוב, יוצא מחבלי המשיח. כי חבלי משיח הוא מצד השנוי, וזהו ענין חבלי המשיח. וכל שנוי אינו טוב, אבל הוא רע. לפיכך המתדבק לגמרי בטוב; בתורה - שהיא טוב אלקי, וטוב הבריות - שהוא טוב גופני, ינצל מחבלי המשיח, שאינו טוב רק רע. וראיה לזה, שביום שני, שהוא התחלת השנוי, שלכך נקרא "שני" על שם שנוי, לא נאמר בו "טוב". כי בריאת יום השני הוא שנוי, שהוא חלוק המים אלו מאלו, לכך אין ראוי שיהיה טוב בו כלל. ולפיכך אלו שני דברים, כמו שחבלי המשיח הוא שנוי, וכל שנוי הוא רע, כך אלו שני דברים הם הטוב, ולא ימשול בו רע כאשר הוא דבק בטוב. ולפיכך הרוצה שיהיה ניצול מחבלי המשיח, יהיה עוסק בתורה ובגמילות חסדים:

והדבר הזה הוא עוד ענין עמוק מאוד, שהרוצה להנצל מחבלי המשיח יהיה עוסק בתורה ובגמילות חסדים, באלו שתי מדות, שהם התורה והחסד, מדות שבהם מדריגות הפשיטות, התורה והחסד. והוא נרמז במה שאמר הכתוב (ר' משלי טז, ו) "כי בחסד ואמת יכופר עון". ומצד הפשיטות שיש באלו שתי מדות נצול מן חבלי המשיח, שהוא שנוי בעולם. כי הפשיטות אין בו שנוי, כאשר ידוע למבין. ומתוך 'שמא יגרום החטא'. וכבר בארנו דבר זה בחבור גבורות ה', עיין שם ותמצא מבואר:

וקאמר ריש לקיש לרבי יוחנן, מאי טעמא אמרת 'ייתי ולא אחמניה'. אילימא משום דכתיב וכו'. פירוש, בודאי מה שכתוב (עמוס ה, יט) "כאשר ינוס האיש מפני הארי וגו'", הכתוב בא לומר שלא יהיה באותו זמן השקט ומנוחה, וזהו חבלי המשיח. כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל. ולפיכך אמר "כאשר ינוס האיש מפני הארי וכו'". והדוב הוא יותר רע מן הארי, דכתיב (ר' ש"א יז, לו) "גם את הארי גם את הדוב הכה עבדך", לשון "גם" יש בו תוספות. והנחש עוד יותר רע ומזיק. וקאמר, שאין הכתוב מדבר מן כמה גדול יהיה השנוי, רק הכתוב מדבר מן רבוי הצרות, שלא יהיה השקט ושלוח, שכן הוא עניין השנוי שאין שם הנחה. ולפיכך המשל הוא אל אשר הוא ממונה על מצרי השדות, וגובה מס מבני העיר. וכאשר יבוא אל השדה, והסנטר בא עליו, דומה כאילו בא עליו ארי. ובזרע אל העיר, ושם רגיל יותר להיות מנוח לו, שאין הסנטר רודף אחר אדם, רק כאשר ימצא אותו על השדה שממנו המס. וכאשר בא לשם יבוא עליו גבאי גובה מס

המלך, שחוזר בעיר, ודומה לו שבא עליו דוב. והוא בא לביתו, ושם סובר שימצא מנוח, שאין גבאי חוזר רק בעיר, ומצא שם בניו ובני ביתו מוטלים ברעב, וזהו כאילו נשכו נחש. ואין הענין רק שיש רבוי צרות בכל מקום, שאין מקום בלא צער, ואין מדבר בצער גדול שיהיה:

כלל הדבר, שאמר כי חבלי משיח אין זה רק כמו שבא הארי והדוב וכן הנחש שבאים על האדם, שאפשר שהאדם יציל עצמו מהם. כך ישראל נקראים 'אדם' (יבמות סא.), באים עליהם האומות, שהם ארי ודוב ונחש. ויש לישראל כח להציל עצמם מהם, רק שלא יהיה כאן השקט ומנוח כלל. אבל הצער הגדול שיהיה - אין ראיה מזה, ואם כן למה אמר 'ייתי ולא אחמניה'. ומתוך, משום דכתיב (ירמיה ל, ו) "מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו וכו'". וביאור זה, כי ההתהוות המשיח הוא אבדון האומות, וזהו השנוי הגדול. ודבר זה נחשב הפסד העולם, כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו. והבן מה שאמר "מדוע כל גבר", ודרשו אותו 'מי שכל גבורה שלו'. שפעל הזה הוא גבורה, לאבד ולשנות אלו מפני אלו. ואף מי שהוא גבור, נהפך כחו מכח גבורה זאת ושנוי זה. מפני כי אחר שנוי כמו דבר זה, שהוא שנוי גדול בכלל העולם, ימשכו עוד שנוים אחרים גם כן, ולכך קאמר 'ייתי ולא אחמניה':

ובפרק כל כתבי (שבת קיח.), אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים ג' סעודות בשבת, ניצול מג' פורעניות; מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח, כתיב הכא (שמות טז, כב) "יום", וכתוב התם (מלאכי ג, כג) "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול וגו'". מדינה של גיהנום, כתיב הכא "יום", וכתוב התם (צפניה א, טו) "יום עברה היום ההוא". ממלחמת גוג ומגוג, כתיב הכא "יום", וכתוב התם (יחזקאל לח, יח) "ביום בא גוג". וביאור ענין זה, כי השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג. והעולם היה בבילתי שלימות בג' פנים; האחד, אם היה בבריאה תוספות דבר, זה נחשב לחסרון, שהרי כל תוספות כנטול דמיה. והשני, אם היה חסרון ממש בבריאה. השלישי, אם לא נשלמה הבריאה, והיה תמיד הויה חדשה. כי כל הויה - שנוי וצער, ואין כאן הנחה. והן הן ג' דברים; הרבוי, והמיעוט, והשינוי, כמו שהתבאר. וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב (ר' קהלת ג, יד) "כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע". וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך יש לענג שבת בג' סעודות, שהם ג' עונגים על השלימות הזו. ולפיכך נאמר ג' פעמים "היום", כי שם "יום" נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל, וכבר כתבנו זה פעמים הרבה, שהרי נקרא "חושך" מלשון העדר ומניעה, כמו (בראשית כ, ו) "ואחשך אותך מחטא לך", (שם כב, יב) "ולא חשכת את בנך וגו'":

וכמו שנמצא המנוחה והעונג כאשר אין כאן תוספות, ואין כאן חסרון, וכבר נשלמה ההויה בשלימות. והפך זה הפורענות הוא בג'; או מצד תוספות והרבוי, או מצד חסרון ומיעוט, או מצד השנוי, שאין כאן הנחה. וג' פורעניות אלו, שהן מלחמות גוג ומגוג ודיני גיהנום וחבלי המשיח, הם ג' פורעניות אלו. כי גוג ומגוג הוא פורענות מצד התוספות, [כי] בימי גוג ומגוג יתרבו הגוים והמון שלהם בתוספות גדול ונורא מאוד, וכדכתיב (תהלים ב, א) "למה רגשו גוים וגו'", וזהו התרגשות רבוי הגדול והנורא מאוד. נמצא כי פורענות וצער זה מתחדש מן הרבוי והתוספות שיש בעולם, כי מאחר שבסוף יתבטלו מן העולם, א"כ נחשבים הם תוספות בעולם:

אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמבואר למעלה. וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא (ירמיה ב, ו) "ציה וצלמות", שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון. והשלישי הוא חבלי המשיח, והוא יציאת הויה לפעל. וכל הויה בעצמו שנוי, והוא רע. ולפיכך המקיים ג' סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא מאמין שהעולם מסולק מזה. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, ואין ספק בפירוש זה:

וכאשר תבין דברי חכמה מאוד, הנה אלו ג' דברים יש לכל אחד עולם ומציאות בפני עצמו; כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן עולם הזה. וחבלי המשיח יהיה בסוף ימי עולם הזה, כאשר יתחדש הויה אחרת, כמו שאמרנו למעלה. וגוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח, ויבוא גוג ומגוג עליו למלחמה, כדכתיב (תהלים ב, א-ב) "למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק יתיצבו על ה' ועל משיחו". ולכך נכתב שכל אחד "יום" בפני עצמו כמו שאמרו חכמים (שבת קיח.), שכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו כמו שאמרנו, כי שם "יום" נאמר על המציאות. ועיין בחבור באר הגולה, ושם עוד יותר נתבאר, והכל הוא ענין אחד, ואין להאריך. והתבאר לך ענין חבלי המשיח, הוא התחדשות עולם הויה חדשה, ודבר זה מביא שנוי לפי החדוש הגדול. ועוד יתבאר בפרקים:

פרק לז

בזמן המלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך אחד בעולם, הוא המלך המשיח. וענין מלחמה זאת שיהיה מן גוג ומגוג, כי כאשר אין המשיח במדריגתו [ה] אחרונה, שכל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה. ומפני כך אינו נמצא בלבד בעולם, רק ימצא כח האומות גם כן. שכל דבר שאינו הכל, רק חלק בלבד, ימצא אחד עמו. ולכך בתחלה מלכות משיח, ועדיין אינו שלם לגמרי במלכותו, עדיין ימצאו גם כן האומות. ולפיכך כאשר יהיה בתחלת מדריגת המשיח, יהיו האומות נמצאים עם המלך המשיח, ויהיה להם כח גדול מאוד, כמו שיש למלך המשיח. והאומות, מפני שהם מסוגלים אל הרבוי, כאשר הרבוי תמיד אצלם, לכך הם רוצים להתגבר על מלך המשיח. ויהיה התנגדות גדול מאוד, ויהיה נהרג משיח בן יוסף:

ובפרק בתרא דסוכה (נב.), "וספדה לו כל הארץ משפחות לבד" (ר' זכריה יב, יב), האי הספידה מאי עבידתיה, פליגא בה רבי דוסא ורבנן; חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג. וחד אמר על יצר הרע שנהרג. בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג, שנאמר (ר' שם שם י) "והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד והמר עליו כהמר על בנו הבכור". אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג, הספידה בעי למעבד, שמחה בעי למעבד. כדדריש רבי יהודה בר אילעי, לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע, ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים; צדיקים נראה להם כהר גבוה, רשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין; צדיקים בוכים, האיך יכולנו לכבוש את ההר הזה. רשעים בוכים, האיך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה. ואף הקב"ה תמה עמהם, שנאמר (ר' זכריה ח, ו) "כי יפלא בעיני שארית העם הזה אף בעיני יפלא". אמר רבי אסי, יצר הרע בתחלה דומה כחוט של עכביש, ולבסוף דומה כעבותות העגלה, שנאמר (ישעיה ה, יח) "הוי מושכי העון בחבלי שוא וכעבות העגלה חטאה", עד כאן:

ופירוש זה, כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים, והם מנויים וידועים, והם כנגד י"ב מזלות, וכנגד י"ב חדשי השנה. ויש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב (ר' שופטים א, ב) "יהודה יעלה בראש". ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. [שכן] תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע, דומה ללב שהוא באמצע האדם. וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב. וכן הוא מלכות יהודה, כאשר המלכות הוא כראוי, אז מקבלים כבוד ה', ואין כאן רק מלכות בית דוד. ולפיכך ראוי כי יהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים, שהם י"ב אברי האדם. אבל כאשר אינם זוכים, אינם מקבלים לגמרי כבוד השם, ואין להם מעלה זאת כאשר ראוי, ואז נחלק המלכות. ורוב האברים נמשכים אל הלב, שהוא עיקר, ומעוט אל הראש, כאשר הוא בחסרון. לכך לא היה ליהודא רק שבט יהודא ובנימין, שהם האברים הקרובים ביותר לקבל כבוד השם, כאשר המקדש בחלקם. אבל שאר האברים, שהם השבטים, לא היו נמשכים אחריהם, כאשר לא היו ישראל במדריגה הזאת העליונה לקבל זה:

מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד (הוריות יא ע"ב). וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש (ש"א י, א), והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים. ומזה הטעם ראוי לישראל שיהיה להם משיח בן יוסף גם כן. שכיון שראוי שבט אפרים למלוכה, מצד שהשבט הזה דומה ללב, לכך יהיה להם בסוף המושל הזה, שהוא משיח בן יוסף. ומכל מקום גוברים עליו האומות, כי ממשלה ומעלה זאת יש לו הפסק ובטול. ולפיכך גוג ומגוג, שהוא מתנגד לישראל כמו שהתבאר, יהיה גובר על משיח בן יוסף, ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זאת מן ישראל:

ובפרק החליל (סוכה נב.), תנו רבנן, משיח [בן דוד] שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה שאל ממני מה אתה מבקש ואני נותן לך, שנאמר (תהלים ב, ז) "אספרה אל חוק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך". כיון שרואה למשיח בן יוסף שנהרג, אמר לפניו, רבונו של עולם, איני מבקש אלא חיים. אמר לו הקב"ה, עד שלא עמדת כבר התנבא עליך דוד אביך, שנאמר (ר' תהלים כא, ה) "חיים שאל נתתי לו וכו'", עד כאן. וביאור עניין זה כמו שאמרנו למעלה, כי מעלת משיח בן יוסף יש לו הפסק, שיהיו גוברים עליו האומות, ויש הפסק למעלתו. אבל משיח שאל שלא יהיה הפסק למדריגתו, ולא יהיו גוברים עליו האומות. וזהו החיים אשר שאל, דהיינו כי אל כח מציאתו לא יהיה לו הפסק. לא כמו שהיה משיח בן יוסף, שהיה לכו שלו הפסק, אבל לכו מעלת משיח בן דוד לא יהיה לו הפסק. ואז יהיו גוים נחלתו ואחזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות, ועמהם מסתלק היצר הרע:

והנה הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול. ואילו הרשע הוא רע, והוא דומה ליצר הרע. ולכך אין הרשע נדמה לו היצר הרע רק כמו חוט השערה. ואלו הדברים עוד עמוקים יותר. ולפיכך אלו בוכים ואלו בוכים; [אלו בוכים] על הצרה שהגיע להם מן היצר הרע. כי כן דרך שהאדם בוכה על הצרה שהגיע אליו כבר. ואלו בוכים על הצרה שיגיע להם עדיין. והתבאר לך מזה כי מלחמה זאת של גוג ומגוג להסיר חסרון עולם הזה, ולכך יוסר אז היצר הרע. ואין כאן מקום להאריך:

פרק לח

כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני. לכך אי אפשר רק שיהיה כל אחד עומד בעצמו, עד שלא יהיה להם חבור ושתוף כלל. אבל כאשר יגיעו ימי המשיח, אשר הזמן ההוא ראוי שלא יהיה עוד חלוק והבדל, ואי אפשר שיהיה כל אחד עומד בעצמו, שאז לא יהיה העולם אחד, רק מחולק. ואז כל אחד הוא בטול השני, שאי אפשר שיתקיים השניות והחלוק בעולם:

וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים, ובטול לישראל האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה:

ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד (דברים ו, ד), והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה (מנחת שבת) 'אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד. ומפני כך מלחמות גוג ומגוג, אשר מלחמה זאת על ישראל במה שהאומות הם רבים וישראל אומה יחידה, ויחידות ישראל הוא מצד השם יתברך, אם כן מלחמות גוג ומגוג הוא על השם יתברך נחשב בפרט, כי הוא יתברך אחדות ישראל:

ובמדרש (ילקו"ש יהושע רמז יט) "ויתקבצו יחדיו להלחם עם יהושע" (יהושע ט, ב), אמר רבי איבו בשם רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, בשלשה מקומות היו חולקים באי עולם על הקב"ה; אחד בדור הפלגה, שנאמר (בראשית יא, א) "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", דברי חרופין היו משיחין אחר הקב"ה. ואחד בימי גוג ומגוג, שנאמר (תהלים ב, ב) "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". ואחד בימי יהושע, שנאמר "ויתקבצו יחדיו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד". מהו "פה אחד", שחלקו על הקב"ה, שנאמר בו (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי לכך היו חולקים על השם יתברך שהוא אחד, כי עתה נעשו האומות הרבה כאשר נפלגו בדור הפלגה, ולקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו לפי שהוא אחד. ואז האומות, שהם רבים, כי אז נפלגו והיו רבים, ומכח רבויים - אשר הרבוי מתנגד לדבר שהוא אחד, היו חולקים על יחידו של עולם. וכאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה השכינה בארץ. והיה אז האחדות יותר בעולם, כאשר היה בעולם ארץ יחידה, שבה היה הדבור מן השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך. כלל הדבר, כאשר היה בעולם אחדותו יתברך, אז האומות - שיש בהם הרבוי - היו מתנגדים אליו:

ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו. על זה אמרו בפרק קמא דברכות (י.) אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו, כתיב (תהלים ג, א) "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו", וכתיב (ר' תהלים נז, א) "מזמור לדוד בברחו מפני שאול במערה", הי מעשה הוי ברישא, מכדי מעשה דשאול הוה ברישא, הוה ליה לכתוב ברישא. אמר ליה, אתון לא דרשיתו סמוכין - קשיא לכו, אנן דרשינן סמוכין - לא קשיא לן, דאמר רבי [יוחנן] סמוכין מן התורה מנין, שנאמר (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר". למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם כלום

יש עבד שמורד ברבו, אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו, אלא הוה, הכא נמי הוה. והנה הכתוב בא לבאר הספק הזה, איך יבא מן השם יתברך דבר כמו זה, שיהיו כל האומות מתנגדים אל השם יתברך. ולפיכך קבע אחר כן "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו", לומר כי כמו שאבשלום היה רוצה להרוג את אביו, מפני כי היה רוצה למלוך במקומו, ולכך היה רוצה להרוג את אביו. וכן בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם. ולכך סמך אחרי מלחמות גוג ומגוג "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו". והתבאר לך ענין מלחמות גוג ומגוג:

פרק לט

נתבאר לך תשובת שאלה, במה שקודם ביאת הגואל ימצא בעולם הפסד ושנוי המציאות, והסבה מבוארת גלויה לכל. ודבר זה שמו חכמים סימן ברור ואות על ביאת הגואל וזמנו המיוחד לו, כשנראה הפסד ואפיסת המציאות. ובפרק חלק (סנהדרין צח.) אמר רבי אבא, אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח) "ואתם הרי ישראל ענפיתם תתנו ופרייתם תשאו לעמי ישראל". רבי אלעזר אומר, אף מזה, שנאמר (זכריה ח, י) "כי לפני הימים האלה שכר האדם לא נהיה". מאי "ליוצא ולבא אין שלום מן הצר" (שם), רב אמר אף תלמידי חכמים שיש בהם "שלום רב לאוהבי תורתך" (תהלים קיט, קסה), אין להם שלום מן הצר. ושמואל אמר עד שיהיו כל השערים כולן שקולים:

כל הדברים האלו באו להעיד על העדר הויה שיהיה קודם התחדשות הוית דור המשיח, ולפיכך אמר אין קץ מגולה, כמו זה מדכתיב "ואתם הרי ישראל ענפיתם תשאו וכו'". מזה תלמוד שקודם זה לא היה דבר זה, שלא היו הרי ישראל נותנים פריים, וזהו קץ מגולה כאשר הדברים הטבעיים יהיו נעדרים. ואין זה מדרך הטבע, שהעולם כמנהגו נוהג (ע"ז נד ע"ב). ורבי (יוחנן) [אלעזר] הוסיף, שקודם התחדשות הויה האחרונה יהיה העדר אף לדבר מלאכתי, שהוא שכר האדם, שיהיה קלוקל והעדר בו. וזה מורה גם כן על שנוי גדול, כי דבר כזה אין ראוי שיהיה העדר לו, שהוא דבר מלאכתי, ואין צריך לברכה כמו ענין שבא בטבע, וגם בדבר זה יהיה העדר. ורב הוסיף שאף לתלמידי חכמים לא יהיה שלום. אף כי תלמידי חכמים מרבים שלום, כל שכן שראוי שיהיו הם בשלום, ועם כל זה לא יהיה שלום להם. וכל זה מפני המעלה העליונה וההויה החדשה שתהיה באה לעולם, עד שגם תלמידי חכמים יקבלו העדר קודם, שלא יהיה שלום להם. ושמואל הוסיף שכל השערים שקולים. כלומר שיהיה העדר בכל הדברים. כי לפעמים יש חסרון בדבר זה, ולפעמים באחר, אבל אין הקללה בכל הדברים. שכמו שיהיה הויה חדשה לגמרי, כך יהיה העדר בכל הדברים. ולפיכך אמר עד שיהיה כל השערים שקולים:

והבן מה שאמר שיהיה העדר והפסד בדברים הטבעיים. והוסיף רבי (יוחנן) [אלעזר] דבר בלתי טבעי, והם המלאכתיים, והוא דבר יותר רחוק מן השנוי. והוסיף רב אף לתלמידי חכמים, כי התלמיד חכם הוא שכלי, והוא בודאי יותר רחוק מן השנוי. כי הדבר המלאכתי, אף על גב שאינו טבעי, והוא מתחדש מן הרצון של אדם, מכל מקום אינו שכלי. אבל התלמיד חכם הוא שכלי, והוא יותר רחוק מן השנוי, ואף בו יהיה העדר. והנה בזה נכללו כל המעלות. והוסיף שמואל הכללי, שיהיה העדר בכלל הדברים הנמצאים. ולפיכך אמר עד שיהיו כל השערים כולם שקולים, כלומר הפסד יהיה בכל הדברים, עד שיהיו כל הדברים שוים. וראוי לך להבין דברים אלו מאוד מאוד, כי הם דברי חכמה, כאשר תבין ענין אלו ד' דברים שזכרו אלו החכמים,

כי אי אפשר לפרש עוד יותר. וכאשר תתבונן בדברים אלו אשר אמרנו לך, יודע לך מעלת ההויה החדשה שיהיה בעולם, שמן השנוי אשר יהיה בעולם נוכל לדעת ההויה החדשה העליונה שתהיה:

ובפרק חלק (סנהדרין צח.) , אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר, חכה לו, שנאמר (ישעיה נט, יט) "כי יבא כנהר צר רוח ה' נוססה בו", וכתוב (שם שם כ) "ובא לציון גואל". ואמר רבי יוחנן, אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או בדור שכולו חייב. בדור שכולו זכאי, דכתיב (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ". בדור שכולו חייב, דכתיב (ישעיה נט, טז) "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע". אם ראית דור שפוחת והולך, חכה לו, שנאמר (ר' ש"ב כב, כח) "ואתה עם עני תושיע ועינים רמות תשפיל", עד כאן. וביאור ענין זה, שהדור שיבוא בו משיח יהיה לדור ההוא התנגדות, לפי שיש בהם התחלה מה למדריגה האלקית. ודבר זה נרמז במה שנאמר "כי יבא כנהר צר". כבר התבאר בכמה מקומות מאוד כי הנהר תמיד הוא בא על ענין חמרי, והארכנו בזה. ולכך אמר "כי יבא כנהר צר", "כי יבא כנהר צר" בכח גשמי, מפני כי "רוח ה' נוססה בו" במלך המשיח, ולכך יבוא הצר כמו נהר, ודבר זה מבואר:

ועוד אמר שאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או כולו חייב. כי מעלת מדריגת המשיח אינו שייך רק אם כל הדור זכאי, או כל הדור חייב. כי יש לך לדעת כי המשיח יהיה משלים כל העולם, ואם הדור זכאי, כולם ראוי להשלמה. ואם הדור כולו חייב, והם בעלי העדר והפסד, וההעדר הוא קודם הויה, ולפיכך בשביל הדור שכולו חייב יבוא המשיח. ועוד אמר 'אם ראית דור שנתמעט וכו'. פירוש, כי הדור אשר יבוא בו משיח הוא דור שפל יותר מכל הדורות. ואלו יזכו אל המשיח, כאשר אין כאן הויה בעולם כלל, ויש כאן העדר, ואז יתחדש הוית המשיח, ויש בו הויה אל כל העולם. וכאשר שהוא כאן חסרון הויה לגמרי בעולם, כפי חסרון הויה יתחדש הויה שלימה, ודבר זה מבואר:

עוד שם (סנהדרין צח.) אמר רבי חנינא אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה ולא ימצא, שנאמר (יחזקאל לב, יד) "אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך", וכתוב בתריה (יחזקאל כט, כא) "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל". וביאור ענין זה, מפני שהדגים אינם שלימות הבריאה, ולכך הם רחוקים יותר מן ההפסד הבא על הבעלי חיים. שכל אשר שלם הבריאה, יותר קרוב אל ההפסד שבא עליו מבחוץ. כמו שתראה באדם, אשר הוא שלם הבריאה מכל הנמצאים, רגיל בו השנוי וההפסד מן החלאים המשונים הבאים עליו בחוץ, יותר מכל בעלי חיים. ואשר אין כל כך שלם הבריאה, כמו בעלי חיים, יותר רחוקים מן ההפסד. ולכך הדגים אשר אינם שלימי הבריאה, יותר עוד רחוקים הם מן ההפסד מבחוץ משאר בעלי חיים:

ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד (חולין כז.). וגם תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור. ולפיכך בעת המבול הגיע הפסד לאדם מתחלה, ואחר כן לשאר בעלי חיים, כדכתיב (ר' בראשית ז, כג) "מאדם ועד בהמה", ודגים בים לא נמחו לגמרי. ועם כל זה, אין בן דוד בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי וההפסד, ואף אלו יקבלו שנוי:

וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי. ולכך אמר אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה, ולא יהיה נמצא. שיהיה שנוי בדבר אשר הוא רחוק מן המציאות. וזה מעיד על שיבוא הויה חדשה בכל העולם בכלל, כי לפי ההעדר יש כאן הויה. וכאשר יש כאן העדר גמור, בא גם כן הויה גמורה. ופירוש זה ברור מאוד כאשר תבין על אמתתו, שכל ענין זה להודיע על מעלת ההויה החדשה אשר יבוא לעולם בביאת הגואל, כאילו היה עולם חדש. והבן זה, כי הוא עוד דבר מופלא מאוד:

עוד שם (סנהדרין צח.), אמר רבי חמא בר חנינא, אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מישראל, שנאמר (ישעיה יח, ה) "וכרת הזלזלים במזמרות". וכתוב (שם שם ז) "בעת ההיא יובל שי לשם ה' צבאות". וכן עוד שם, אמר רבי זעירא אמר רבי חנינא, אין בן דוד בא עד שיכלו גסי רוח מישראל, שנאמר (צפניה ג, יא) "כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך", וכתוב (ר' שם שם יב) "ושארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם ה'". עוד שם אמר רבי שמלאי משום רבי אליעזר בר שמעון, אין בן דוד בא עד שיכלו שופטים ושוטרים מן ישראל, שנאמר (ישעיה א, כה-כו) "ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבוד סגיך וכו' ואשיבה שופטיך":

כל אלו שלשה דברים, מפני כי יהיה הויה חדשה בעולם המשיח, אשר מעלתו הפשיטות. לכן אמר שהשם יתברך יסלק מן העולם המלכות הזלה, כי כל מלכות יוצא מן הפשיטות. וכן דיינים [ו]שופטים, אשר יש להם שם חשיבות, כי כל אלו יוצאים מן הפשיטות. וכן גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים, כל אלו הם יוצאים מן הפשיטות. ולא יהיה נשאר רק עם עני ודל, ויש להם הפשיטות הגמור, לא כמו הגדולים שאין להם הפשיטות. ומה תראה כי לזמן המשיח יהיה עולם פשוט, וזה מעלת עולם המשיח, וזה מבואר:

פרק מ

בפרק חלק (סנהדרין צז.), "ואפס עצור ועזוב" (דברים לב, לו), כביכול אין סומך ואין עוזר לישראל. כי הא דרבי זירא, כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו במטותא מנייכו, לא תרחקוה. דתני, ג' באין בהיסח הדעת, אלו הן; משיח, מציאה, ועקרב. וביאור ענין זה, כי כאשר לא יהיה עצור ועזוב, אז יתייאלו מן הגאולה, ולא יחשבו כלל שיהיו נגאלים, ואז יבא הגואל, כי ג' באים בהסח הדעת וכו'. וביאור זה, כי הדברים אשר הם מסדר הנהגת העולם, באים בסדר ובמחשבה עליהם, לפי שהם קרובים אל העולם. אבל הדברים אשר הם רחוקים מן העולם, יש בהם היסח הדעת, שהרי הם רחוקים מן סדר העולם, ולכן אינם באים רק בהיסח הדעת. והדברים אשר הם יוצאים מסדר העולם הם שלשה, כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות. והמקריים הם שנים; האחד - הוא מקרה הטוב, והשני - הפך זה, והוא המקרה הרע. השלישי - יוצא מסדר, לא שהוא מקרה, רק הוא מצד עלוי המעלה, שהוא על סדר עולם הזה. ולפיכך הדברים אשר הם רחוקים מסדר העולם הם אלו; האחד - הוא המציאה, שלא בא לידו רק במקרה, ולא כן שאר פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם. אבל המציאה אינה כסדר העולם, רק במקרה קרה, והוא לטוב. וכן העקרב שנושך את האדם אינו מסדר העולם, רק במקרה, והוא לרע. לא כן הכלב, שאין הכלב ממית. וגם הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב. והוא יתברך ברא סדר העולם, לא הטוב המקרה הפתאומי, וגם לא ינהג ברע הגמור, שהוא עקיצת עקרב, המקרה הרע. אמנם המשיח הוא מדה שלישית, מצד המעלה היותר גדולה והעליונה, ואין זה מסדר העולם והנהגתו:

ולפיכך אלו ג' דברים מיוחדים לבא בהיסח הדעת. כי הדבר כאשר מסיח דעתו מן הדבר, הוא נבדל ממנו, שהרי הסיח דעתו ממנו. ואם בא - הרי בא מן המדריגה שיש לו, דהיינו שהוא רחוק מן מדריגת האדם. זה הוא דרך פתאומית, דהיינו ענין פתאומי, שכל ענין פתאומי אינו מסדר העולם. ולפיכך אי אפשר לבוא כאשר מתעסקין בו, כי אז לא היו מסיחין דעת ממנו, ואין זה שייך למשיח. כי במה שאלו ג' דברים הם נבדלים מן סדר הנהגת העולם, הוא בא בהסח הדעת דוקא, כי דבר שהוא בהסח הדעת ופתאומי הוא

נבדל מן סדר העולם. ופירוש זה ברור בלי ספק. ומזה תבין המעלה העליונה שיהיה למשיח, שיהיה נבדל מכל סדר העולם. וזה מעלתו העליונה של משיח, כאשר תבין את הדברים האלו מאוד:

ובמדרש, "ויבא מלך הכבוד" (תהלים כד, ז), למה נקרא שמו של הקב"ה "מלך הכבוד", שהוא חולק כבוד לבריות. כיצד, מלך בשר ודם, אין רוכבין על סוסו, ואין משתמשיין בשרביטו, ואין יושבין על כסאו, ואין לובשיין עטרה שלו. אבל הקב"ה הרכיב את אליהו על סוסו, דכתיב (נחום א, ג) "אשר בסופה וסערה דרכו", ונאמר (מ"ב ב, יא) "ויעל אליהו בסערה השמים". ומסר שבטו למשה, שנאמר (שמות ד, כ) "ויקח משה את מטה אלקים בידו". והושיב לשלמה על כסאו, שנאמר (דהי"א כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה' למלך". ומלך המשיח עתיד ללבוש עטרה שלו, שנאמר (תהלים כא, ד) "תשית לראשו עטרת וכו'", ונאמר (שיה"ש ה, יא) "ראשו כתם פז", עד כאן. ובפרק כהן גדול (סנהדרין כב.) לא זכרו רק ג' הראשונים, ולא זכרו העטרה:

וביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך. כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם, ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזו, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו. כמו שאמרו (שבת קנב.) (דעל סוס - מלך. [ו] כנגד הממשלה שיש לו על העם, אשר המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר אין משתמשיין בשרביטו. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא שבט מושלים. ולכך אין משתמשיין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה. וכנגד השלישי, שהמלך מנהיג את העם במשפט ישר, וכנגד זה אמר 'ואין יושבין על כסאו'. כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, [ש] היה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו. אלו הם ג' דברים אשר המלך נבדל מהם. אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו:

ואמר כי המלך בשר ודם אין לו השתתפות עם העם. ואם היה נותן סוס שלו לרכוב עליו אחר, היה זה השתתפות. אבל השם יתברך, מאתו יתברך הכל. ומאחר שמאתו הכל, לא שייך בזה השתתפות. כי מה שהיה נותן ממשלה למשה על פרעה, ממשלה זאת היא עצמה ממשלת השם יתברך, ולא שייך בה השתתפות עמו יתברך. וכבר התבאר זה גם כן למעלה (סוף פרק יב) ענין זה באריכות אצל מה שקרא ישראל בשמו יתברך. ולפיכך מה שהושיב שלמה על כסאו של השם יתברך, דבר זה עצמו הוא אל השם יתברך. ומאחר שכן הוא, אין כאן שתוף כלל. ואל המשיח, שיגלה במהרה בימינו, יתן עטרה שלו. דבר זה מורה על עצם מעלת המשיח, שיהיה לו מדריגה אלקית נבדלת, וזהו העטרה של השם יתברך. שהוא יתברך נבדל מהכל, ויתן אל המשיח גם כן המלכות מן השמים, וזאת היא העטרה של משיח:

ועוד מדברי חכמים אשר העמיקו בחכמתם, גלו ענין מעלתו של המשיח. (סנהדרין צח.) אמר רבי אלכסנדר, רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב (דניאל ז, יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אינש", וכתיב (זכריה ט, ט) "עני רוכב על החמור". זכו - "עם עננא שמיא", לא זכו - "עני רוכב על החמור". אמר ליה שבור מלכא (לישראל) [לשמואל], אמריתו משיח על חמרא אתי, אשדר ליה אנא סוסיא ברקא. אמר ליה, אית לך בר חיור גוונא. ופירשו מאה גוני, כי 'חיור' בלשון פרס לשון מאה, כמו שפירוש רש"י ז"ל. ורוצה לומר, כי מה שאנו אומרים שהמשיח אתי על חמרא, דבר זה מורה על מעלת המשיח. מפני שהחמור הוא פשוט יותר

מכל בעלי חיים, שהוא בריה פשוטה, שאין לו דעת וחכמה. וכאשר רוכב הוא על דבר פשוט, מורה שהוא נבדל במעלתו לגמרי. ואל תשגיח במה שהוא שהחמור חמרי, אין זה קשיא, דסוף סוף הוא חומר פשוט יותר, והוא הפך הנחש שיש בו ערמומית, ואין לה הפשיטות. והרוכב על הפשוט הוא נבדל לגמרי. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות ה' אצל "וירכב משה את אשתו ובניו על החמור" (ר' שמות ד, כ), ושם בארנו לך הטעם למה הובחר לו חמור, עיין שם, מפני כי שלמעלת המשיח שהוא נבדל לגמרי, לכך ראוי שירכב על החמור, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים, כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט:

והרמב"ם בספר מורה נבוכים פירש כי מה שכתוב בתורה (שמות כד, י) "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר", רוצה לומר ותחת סבתו שמסובב ממנו החומר הראשון. ונקרא "לבנת הספיר", שמפני שהספיר הוא פשוט אין בו גוון כלל, לכך מקבל כל הגוונים. וכך החומר הראשון לפשיטותו, מקבל כל הצורה בזה אחר זה. ועם שבעיקר הפירוש אין דעתי נחה בפירושו, מכל מקום מדבריו ראיה לדברינו, שהחמור הפשוט, שהוא החומר הראשון, נקרא "ספיר", שמקבל כל הגוונים:

ולכך אמר 'אית לך אחד שיש לו מאה גוונים'. ורוצה לומר, כי החמור שהוא למשיח, שהוא רוכב עליו, מפני שהמשיח מתרומם, והוא נבדל מן החומר שהוא פשוט, עד כי מפני הפשיטות מתייחס אליו הרבה גוונים. וכך פירושו, 'אית לך אחד בר מאה גוונים', כלומר אין הפירוש מה שכתוב (זכריה ט, ט) "עני ורוכב על החמור" שהמשיח רוכב על החמור בלבד, רק שהוא רוכב על החומר הפשוט לגמרי, לכך יש לו מאה גוונים. ולפיכך יש לו לרכוב על חמור, כמשמעו גם כן, ולא סוס, שהוא נקרא 'חמור' על שם החומר, ויש בו מאה גוונים, כלומר שהוא מקבל כל הגוונים. לכך ראוי שיהיה משיח דוקא רוכב על החמור. והענינים האלקיים אינם כמו שאר דברים שהם בעולם, שהמלך בוחר סוס חשוב לרכוב עליו. אבל הדברים העליונים האלקיים אינם תולים בחשיבות, רק מה שראוי לפי ענינו, ויותר ראוי למשיח חמור מטעם אשר אמרנו למעלה:

ולפיכך רבי יהושע בן לוי הקשה, דכתיב (דניאל ז, יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אינש", לא זכו רוכב על החמור. וכאשר תבין, כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי תמיד אלו שניהם מתייחסים אל החמרי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאוד. והענן, שבו המים, נקרא 'ענן שמים'. הנה הענן הוא ענין חמרי למעלה, ועליו רוכב משיח. אם זכו יהיה רוכב ומתעלה על חומר העליונים, ומתעלה על השמים. ואם לא זכו, יהיה "עני ורוכב על החמור", פירוש שהוא מתרומם על חומר הראשון, הוא חומר העולם התחתון בלבד:

ובבבא בתרא בפרק המוכר את הספינה (עה ע"ב), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, ג' דברים נקראו על שם הקב"ה; צדיקים, משיח, וירושלים. צדיקים - דכתיב (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". משיח - דכתיב (ר' ירמיה כג, ו) "וזוה שמו אשר יקראו לו ה' צדקיננו". ירושלים - דכתיב (יחזקאל מח, לה) "ושם העיר מיום ה' שמה", אל תקרא "ה' שמה", אלא "ה' שמה", עד כאן. וביאור ענין זה, כי השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו, ומפני כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא, ואלו שלשה מורים על אמתת השם יתברך, ולפיכך נקראו על שמו. והם שלשה, כנגד שלשה עולמות הם; התחתונים, ומה שהוא בין העליונים והתחתונים, והעליונים לגמרי. והנה ירושלים הוא בתחתונים. והצדיקים הם מן עליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים. אבל המשיח, שנאמר עליו (ישעיה נב, יג) "ונשא" מן המלאכים, נחשב מן העליונים. והנה

ירושלים בתחתונים, מורה על השם יתברך, שהוא שוכן בה. והצדיקים שהם עובדים השם יתברך, מורים על השם יתברך, אשר הם עובדים אליו. והמלך המשיח, אשר בימיו יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד, לכך כל אלו נקראו על שמו יתברך. ויש לך להבין את דברים אלו, כי אי אפשר לפרש יותר:

ובמדרש תנחומא, "הנה ישכיל עבדי וירום וגבה ונשא מאוד" (ר' ישעיה נב, יג), "וירום" מאברהם, דכתיב אצלו (ר' בראשית יד, כב) "הרימותי ידי לאל עליון". ונישא ממשה, שכתוב אצלו (במדבר יא, יב) "שאהו בחיקך". "וגבה" ממלאכי שרת, דכתיב אצלם (יחזקאל א, יח) "וגביהם וגבה להם". וכן הוא אומר (זכריה ד, ז) "מי אתה הר הגדול", שהוא גדול מאבות. ופירוש זה, המשיח יהיה גדול מכל העולם. ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו (ע"ז ט. ב) 'אלפים תוהו. ומשה היה כאשר היה עיקר העולם בפעל, וזה כאשר יצאו ישראל ממצרים, כי אז נחשב כי העולם הוא בפעל. והמלאכים הם בפני עצמם שהם בעליונים. והמשיח, שהוא השלמת העולם, "ירום וגבה ונישא", והוא כמו התכלית כאשר הוא השלמה, והתכלית הוא על הכל, כי הכל נמשך אל התכלית. ולכך אמר "וירום וגבה ונישא", זה המשיח:

ובפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב) אמר רב יודא אמר רב, עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, שנאמר (ר' ירמיה ל, ט) "ועבדו את אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם", 'הקים' לא נאמר, אלא "אקים". אמר ליה רב פפא לאביי, והא כתיב (יחזקאל לז, כה) "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", כגון קיסר ופלגא קיסר כו'. ונראה שמקשה, והרי כתיב "דוד עבדי נשיא להם", אם כן לא יהיה המשיח מלך, רק נשיא בלבד, וכיון דליף מן "ואת דוד מלכם", אם כן יהיה מלך. ומתרץ כגון קיסר ופלגא דקיסר, כי המשיח יהיה מלך, והנשיא הוא פלגא דקיסר. כי נקרא 'משיח' כי קדושתו ביותר, ועל כן נקרא 'משיח'. כי פלגא דקיסר יהיה קדוש, והקיסר שיהיה עליו הוא קודש קדשים, כי כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי. ומפני מעלתו וקדושתו יהיה תחתיו אחר, והוא כמו פלגא דקיסר, כי אין ראוי שיהיה הוא עצמו למנהיג, למעלת קדושתו שנקרא 'משיח'. רק שיהיה תחתיו נשיא, והוא יהיה מנהיג, רק כי המשיח יהיה מנהיג בדברים האלקיים לגמרי. גם יש לפרש כן "דוד עבדי נשיא", משמע דוד הראשון. והדברים עמוקים מאוד:

פרק מא

התבאר לך המעלה העליונה הרמה שירש המלך המשיח. וכמו כן יהיה מעלתו כוללת כל המעלות. שיש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת, כמו שתראה שאברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה, כמו שהתבאר למעלה. ויצחק ירש מדה אלקית, הוא הדביקות בו יתברך. ויעקב ירש מדת הקדושה האלקית, כמו שהתבאר למעלה. והמלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, יהיה לו הכל. ועל דבר זה רמזו חכמים בסודותם בפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב), מה שמו, דבי רבי שילא אמרי שילה שמו, שנאמר (בראשית מט, י) "עד כי יבא שילה". דברי רבי ינאי אמרי ינון שמו, שנאמר (תהלים עב, ז) "יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו". דבי רבי חנינא אמרי חנינא שמו, שנאמר (ירמיה טז, יג) "אשר לא אתן להם חנינה". ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו, שנאמר (איכה א, טז) "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי". ורבנן אמרי חירודא דבי רבי שמו, שנאמר (ישעיה נג, ד) "אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע ומוכה אלקים ומעונה":

הנה יש לך לתמוה מאד, איך רבי שילא אמר כי שמו שילה כשמו, רבי חנינא גם כן קורא אותו כשמו. אבל דבר זה מורה על מעלת המשיח אשר כולל הכל, ולפיכך הוא אל המעיין בו ומשיג בו, כאשר הוא אותו

המעייין. ודבר זה אמרו על המלך המשיח, לפי שהוא כלול מכל מעלות כמו שיתבאר, ולכך נדמה למשיג בו כפי מה שהוא. ואינו דומה לשאר צדיקים, אשר יש להם שמות פרטיים. ומפני שהוא כולל הכל, לכך יקרא לו הקורא שם כפי מה שהוא הקורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו. לכך תנא דבי רבי שילא אמר כי שמו שילה כשמו. וכן דבי רבי חנינא אמרי חנינא כשמו. וכן דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו, וזה גם כן כשמו. ולא פליגי אלו החכמים כלל, רק כי כל אחד אמר שהמשיח שיהיה במהרה בימינו יהיה כולל כל המעלות, ולכך אמר כל אחד שנקרא בשמו. ואמר רבי שילא שילה שמו, כי בודאי שם שילה מורה על דבר מיוחד, ומפני כי המשיח כולל הכל, לכך אמר שילה שמו. ורבי חנינא אמר חנינא שמו. ורבי ינאי אמר ינון שמו, כי בודאי שם ינון בא על דבר מה, לכך אמר ינון שמו, כי המשיח כולל הכל:

גם נראה לומר כי שם שילה בא על שהשם יתברך יתן הכל תחתיו, והכל יובילו שי לו, ולכך אמר שילה שמו. ורבי ינאי אמר ינון שמו. ולשון זה הוא לשון גדולה, כלומר שיהיה הכל. ואלו שתי שמות; השם הראשון מורה שיהיה הכל ברשותו, ושם ינון מורה על הגדולה והמעלה העליונה. ולמאן דאמר חנינא שמו, שהשם יתברך יהיה מחונן אותו במה שישאל מאתו, וכדכתיב (תהלים ב, ח) "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך":

ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו מנחם בן חזקיהו. כי הוא כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו. וכך המשיח יהיה מנחם אותם ומשיב נפשם, וכאילו חוזר להם חיותם. וקאמר שהוא בן חזקיהו, כי אין ספק כי הנחמה הוא מחזיק הנפש. ולפיכך המשיח שהוא מחזיק את ישראל, הוא מנחם בן חזקיהו. ומביא הכתוב לראיה "כי רחק ממנה מנחם משיב נפשי". ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל:

ורבנן אמרי חירא דבי רבי שמו. עוד כולל המשיח מעלה השכלית, ולפיכך רבנן, בעלי השכל, קראו לו חירא דבי רבי. ודבר זה ענין עמוק, כי הצרעת הוא דבר שנבדל מן העולם הזה, וזה מורה מה שהמצורע הוא נדחה מן מחנה ישראל, ואין לו שייכות אל העולם, ולכך כתיב (ויקרא יג, מו) "בדד ישב". ומפני כי המשיח גם כן הוא נבדל מן עולם הזה לגמרי, לכך קודם שיבוא המשיח הוא דומה כמו מצורע, שאין לו שתוף וחבור אל העולם, רק הוא מחולק הימנו. ומפני כי מה שהמשיח הוא מחולק מן העולם בשביל כי המשיח יהיה שכלי לגמרי, ואילו העולם הזה הוא גשמי, ולכך יש לו המשפט המצורע. לכך נקרא שמו חירא דבי רבי, כי בבית רבי היו מנוגעים, מפני כי בבית רבי היו נבדלים מן עולם הזה, והיו נמשכים אחר השכלי, אשר הוא נבדל מעולם הזה, לכך בא עליהם הצרעת, שהוא נבדל גם כן מן הבריות. ולכך אמר כי המשיח, אשר הוא שכלי לגמרי, הוא נבדל לגמרי מן העולם הזה, ולכך חירא דבי רבי שמו. והוא עצמו מה שאמרו (סנהדרין צח.) דיתב בין סובלי חלאים, והבן זה מאוד:

פרק מב

כבר התבאר לך פעמים [הרבה] כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן. ודבר זה מבואר למעייין בדבר זה. ואף כי בארנו למעלה כי עולם הזה אין מוכן לישראל, ואיך יהיה המשיח בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, שכל ענין המשיח הוא אלקי לא גשמי. ואין דבר זה קשיא, כי ימות המשיח הם אחד, ולכך כל ימי המשיח נקרא 'סוף העולם', וסוף העולם הוא מוכן

שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי. אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי. ודבר זה גם כן אצל העולם, כי בסוף ימי עולם, שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים. וכן בסוף ימי העולם יהיה העולם אחד לגמרי. כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב (שמות לו, יג) "ויהי המשכן אחד", רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות. והתבאר לך כי בימי המשיח, שאז יהיה העולם בשלימות, כאשר כל סוף הוא מסוגל אל השלימות, מתחייב שיהיה העולם אחד, שאם לא היה העולם אחד, לא היה בו שלימות:

ודבר מבואר הוא בפרק אלו עוברין (פסחים נ.), "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), וכי עד האידנא לאו אחד. אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אמי, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה - על שמועות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'ברוך דיין האמת'. אבל לעולם הבא כלו הטוב והמטיב. "ושמו אחד", וכי עד האידנא לאו אחד, אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא באל"ף דל"ת. עולם הבא נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא ביו"ד ה"א, עד כאן:

וביאור זה, כי מה שכתב "והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו'", אין זה חס ושלוש מצד עצמו, כי הוא יתברך מצד עצמו הוא אחד לעולם. אבל הענין הוא מצד המקבלים, כי הנמצאים בעולם הזה מקבלים מהשם יתברך פעולה לטובה ופעולה לרעה, ואם שהוא יתברך אחד, הפעולות הבאות מאתו מחולקות. וכן מה שמקבלים הנמצאים אינו מאמתת שמו יתברך, שאין העולם נוהג באמתת שמו יתברך, כמו שהתבאר. כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם. ובעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, לכך בעולם הזה הקריאה בפני עצמו בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו, לכך בעולם הזה נקרא בשם אד'. אבל לעולם הבא, שלא יהיה האדם חמרי וגשמי כמו שהוא בעולם הזה, רק יהיה האדם במדריגת המלאכים המסולקים מן הגשמיות, יהיה נקרא גם כן בשם בן ד':

כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השנייה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון. ולפיכך בעולם הזה השם יתברך נמצא אל עולמו כמו האדון אל העבד, ולכך אף כי הוא יתברך נכתב בשם המיוחד, נקרא אל האדם בשם אד' - בשם אדון, כי הוא יתברך נבדל מן עולמו במה. אבל לעתיד יהיה כאן הבחינה השנייה, שהוא יתברך יש לו צירוף וחבור אל העולם, והוא הבחינה שיש בה צירוף וחבור אל העולם. ולכך נכתב בשם המיוחד, ונקרא בשם המיוחד, וזה יהיה לעולם הבא:

ובספרי (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו" על כל באי עולם הזה, "ה' אחד" (שם) בעולם הבא, עד כאן. וביאור ענין, דהוי לכתוב 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד'. אלא שיש ב' בחינות בו יתברך; במה שהוא אלקי כל הנמצאים, והבחינה הזאת הוא מצד העלול, והרי העלול אינו אחד. אבל לעתיד יהיה החבור הזה מצד העלה יתברך, לכך לא היה מצורף השם יתברך אל עולמו רק מצד שהוא אחד, לא מצד העלול, כי העלול

אינו אחד. וזה מה שאמר "ה' אלקינו" בעולם הזה, "ה' אחד" לעולם הבא. והנה עצם המשיח שהוא יהיה המאחד הכל ומשלים הכל, עד שיהיה העולם אחד, ולכך אמרו "ה' אחד" לעולם הבא. ומזה עצמו התחייב בטול מלכות רביעית מן העולם, שכל דבר שהוא יוצא מן האחדות יהיה מסולק, עד שהעולם יהיה אחד בלתי מחולק כלל. ואשר הוא מתנגד אל זה הוא כח אדום, שזאת המלכות הוא התנגדות אל האחדות:

ובערבי פסחים (פסחים ק"ח ע"ב), אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, "גער חית קנה" (תהלים סח, לא) שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד. "עדת אבירים בעגלי עמים" (שם) ששחטו אבירים כעגלים שאין להם בעלים. "מתרפס ברצי כסף" (שם) שפושטים ידיהם לקבל ממון, ואינם עושים רצון בעלים. "פזר עמים קרבות יחפצו" (שם), מי גרם להם לישראל שיתפזרו בין האומות, קרבות שהיו חפצים בהם. כבר התבאר למעלה (פכ"א ד"ה וכאשר תתבונן) כי ג' מלכיות מן האומות הם נמשכים במה אל ישראל אף בעולם הזה, וכמו שנתבאר במדרש. אבל מלכות רביעית היא מתנגד להם. ולכך לימות המשיח יהיו שלש מלכיות לגמרי נמשכים אחר מלכות ישראל, אבל במלכות רביעית אין התאחדות עם ישראל. ועל זה אמר "גער חית קנה", פירוש גער חיה, וממילא תקנה עדה. כי אי אפשר שיהיה למלכות זה התאחדות עם זרע יעקב, ותבין זה. ולכך אם תגער חית קנה, ותהיה מרחיק אותה, ממילא תהיה מקרב עדה, הם ישראל. כי אי אפשר שיהיה הצטרפות למלכות הרביעית עם ישראל. וקרא אותה 'חיה' סתם, כי כל ג' מלכיות הראשונות יש להם שם מיוחד; שהרי קרא האחת ארי (דניאל ז, ד), שניה דוב (שם שם ה), שלישית (נשר) [נמר] (שם שם ו). ואילו חיה רביעית אמר (ר' שם שם ז) "וארו חויא עזה אחרי" בלבד. ולכך אמר "גער חיה", שדבר זה תולה בזה, שכאשר תגער חיה זאת, שהיא הפך ישראל, ממילא תקנה עדה. והוא לשון נופל על לשון כדרך הנבואות. לכך אמר גער חיה שהיא בין הקנים, ותקנה עדת ישראל. ומה שקרא הכתוב מלכות רביעית סתם חיה, כי הארי והדוב נקראו חיה, ומפני כי בכח מלכות רביעית כח ארי וכח דוב, לכך נקרא בשם חיה סתם:

ואמר שכל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד. פירוש שכל המלכיות יש בהם קצת דבר טוב. והטעם הוא כמו שהתבאר למעלה, והדברים ברורים. ואמר 'קרבות שהיו חפצים בהם' גורם זה. כי כל הדברים שהם הפכים זה לזה, כמו אש ומים, לא יתחברו ביחד. ואם היו מרחיקים אותם, לא היו מתפזרים בין האומות, ולא היו באים בהם, כי לא יתחברו שני הפכים. אבל בשביל הקירוב שהיה לישראל אליהם, התפזרו ביניהם, ודבר זה נתבאר למעלה. והוא המעיד על דברינו שהתבארו למעלה, והארכנו בהם מאוד מענין גליותינו. ואמר ש'פושטים ידיהם לקבל וכו'". כי מלכות רביעית, אף כי יש לה כח גדול מאוד, הוא חסר ואינו שלם. וכל חסר מקבל, ואינו שבע. ואילו היה שבע היה עושה רצון בעלים, כי היה שבע רצון. אבל מפני שאין לו שביעה, אין לו רצון. ולפיכך אינו עושה רצון בעלים:

והבן הדברים אשר אמרנו לך פה. ונתבאר לך במופת אמיתי שאין ספק ביאת גואלנו בסוף ותכלית, עד שיהיה הכל כמו שמחויב מצד העלה, שהוא אחד:

ובפרק אלו טרפות (חולין סג.), "רחם" (ויקרא יא, יח) זה שרקרק, ולמה נקרא שמו "רחם", אמר רבי יוחנן כיון שבאה רחם - בא רחמים לעולם. אמר רב ביבי בר אביי, והוא דיתב אמדי ועביד שרקרק. וגמירי, דאי יתיב על ארעא ושריק, אתי משיח, שנאמר (זכריה י, ח) "אשרקה להם ואקבצם". אמר ליה רבי יודא בר שימי למר בר איהי, והא ההוא דיתב בי כרבא ושריק, ואתי גלגלא פסיקיה למוחיה, אמר ליה ההוא ביידא הוה, עד כאן. ויש בני אדם נותנים פירושים שונים למאמר הזה, והמה אינם בכתובים, ואין להאריך בדברים שאין בהם ממש. אבל המאמר הזה הוא כפשוטו. ובאו לפרש במאמר הזה כי לעתיד לימות

המשיח יהיה העולם אחד לגמרי. ויש מיני נמצאים שמסוגלים לדבר אחד. ויותר מכל זה הם מיוחדים העופות, בעבור שהם נקראים "עוף השמים" (בראשית א, ל). והם מסוגלים לאיזה דברים, כמו שידוע מצפצופי העופות. וגבי רב עילש (גטין מה.) דקאמר היונה עילש ברח. ודבר זה מבואר בכמה מקומות:

ויש מין עופות שהם באכזריות, כמו העורב. ויש בחסידות, כמו החסידה שעושה חסידות עם חברותיה. ויש ברחמים, כמו עוף שנקרא "רחם", ולפיכך נקרא "רחם" על שם הרחמים. ולא פירשו חכמים שמרחם על חבריו, שלא נקרא רק רחום בשורק, והוא פעול. ולא נקרא רחם החי"ת בצירי, שמשמע על אחרים, אבל רחום, החי"ת בשורק, אינו משמע רק הרחמנות בעצמו, והוא מורה על הרחמנות שבא לעולם. ולפיכך אמרו כיון שבא הרחם - בא רחמים לעולם. והיינו כמו שמפרש, 'דיתב אמידי ועבד שרקרק'. דוקא 'שרק' 'שרק', מפני כי אותיות 'שרק' מחוברים וקשורים יחדיו - ק. ר. ש. , וכן הם כתיבת 'קשר'. וזה מורה על רחמנות, כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב (תהלים קג, יג) "כרחם אב על בנים", מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב (בראשית מד, ל) "ונפשו קשורה בנפשו". ודוקא אלו ג' אותיות אחרונות, ולא ראשונות, כי אין זה קשר (כי) אם בתחלה הם קשורים, ואחר כן מתפרדים, רק כאשר נשאר הקשר. ולא היה בהם הת"ו, כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים. ודבר זה ידוע:

והאותיות הם למפרע, כי זה ענין הליכתם לאחדות ולקבוץ. כי אם היה 'קרש', הנה בענין זה הקו"ף פונה אל השי"ן, אבל אין השי"ן פונה אל הקו"ף, וזה אינו קשור וחבור יחד. רק אם הקו"ף מתחבר אל השי"ן, והשי"ן מתחבר אל הקו"ף. והנה באותיות 'שרק', השי"ן הולך אחר הקו"ף, ובאלפא ביתא הקו"ף הולך אחר השי"ן, ובשביל זה יש כאן חבור שי"ן בקו"ף, וחבור קו"ף בשי"ן, וזהו חבור קשור גמור. ועוד יתבאר בסמוך ענין זה כי 'שרק' הוא חבור דוקא:

ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים. ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא "רחם", לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה, ועביד 'שרק' 'שרק', מטעם אשר התבאר למעלה, כי 'שרק' דוקא הוא חבור גמור, כי יש כאן חבור שי"ן בקו"ף, וקו"ף בשי"ן:

ועוד, כי 'שרק' מלשון שורק, שהוא שורק את פיו. וכאשר שורק פיו, מקבץ השפתים יחד. ולכך נקרא השורק 'קבוץ שפתים'. והקבוץ הזה מורה על רחמים. והרי האוהב, שהוא קשור בחבירו, נקרא 'רחמוהי', כל חבור הוא רחום. וכאשר באים רחמים מלמעלה לעולם, מפני כי השם יתברך מתחבר לתחתונים ומרחם עליהם, ולכך העוף הזה שנקרא "רחם", עביד שרקרק, המורה על חבור:

וזהו דוקא כאשר יתיב על מידי, לא כאשר הוא פורח מלמעלה באויר. שאין כאן חבור רק כאשר הרחמים למטה, לא כאשר החבור הוא למעלה באויר, שאין כאן חבור למטה. וכאשר יתיב על ארעא ועביד שרקרק, נעשו עליונים חבור לתחתונים חבור אחד לגמרי, והרחמים הם בארץ, כאשר יש כאן חבור מן העליונים בתחתונים, ולפיכך אתי משיח. אבל כאשר לא יתיב ארעא, רק דיתב על מידי, אף על גב שהרחמים באים לעולם, אינם בארץ לגמרי. ולכך לא יתיב ארעא ועביד שרק. אבל כאשר יתיב ארעא, אז הרחמים בארץ, והדיבוק והחיבור נמצא בארץ לגמרי, והבן זה:

וקאמר דהוה יתיב בי(ני) כרבא, ועביד שרקרק, ואתי גללא ופסקיה לרישא. וביאור זה, אף על גב שיש דברים סגולים בבעלי חיים, אין להביא ראיה מזה. שאין הסגולה בעצם - עד שלא תמצא רק כך, כי

לפעמים לא תמצא הסגולה, וכאשר היה משנה בסגולה הזאת שראויה לו - היה נדחה. ולפיכך קאמר דאתא גללא ואפסקיה לרישא, הוא הביטול אשר הגיע לו. והמקשה היה סובר כי מה שישב על הארץ ועביד שרקרק, לכך נפל גללא ופסקא למוחיה. כי ישיבתו על הארץ הוא שינוי אליו, לכך אתא גללא ואפסקיה לרישא בשביל השנוי, שלא היה נמשך אחר מה שהוא מסוגל אליו. ומכל מקום קשה, שהרי לא אתא משיח - כדאמרת דהיכי דיתיב אארעיה אתי משיח. ומתרץ, ההוא שקרא הוה. פירוש, שלפעמים יש בשום בריאה תבונה משונה, ובשביל אותה תבונה משנה ומשקר:

כלל הדבר הזה, העוף הזה מסוגל לרחמים, ולפיכך עביד שרקרק, כמו שהתבאר למעלה. אבל יתיב על מידי, מפני שאין הרחמים לגמרי בארץ, לא אתי משיח. רק כאשר יושב על הארץ ועביד שרקרק, הנה הרחמים שבאים מלמעלה הם בארץ לגמרי, ואז יבא משיח במהרה בימינו אמן:

פרק מג

התבאר לך כי בזמן מלך המשיח יהיה העולם בשלימות, כמו שבארנו לך הרבה מאוד. וכל דבר שהוא בשלימות הוא בפעל, ואינו בכח עוד. כי כאשר הדבר הוא עדיין בכח הוא חסר השלימות. ולפיכך כאשר יהיה העולם בשלימות, כמו שהוא לימות המשיח שיהיה העולם בשלימות, וזה נקרא שהעולם הוא בפעל השלימות, וזהו ענין מדריגת העולם, שיהיה לעתיד לימות המשיח:

ובפרק חלק (סנהדרין צד.) "למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו'" (ישעיה ט, ו), אמר רבי תנחום, דרש רבי שמעון בר קפרא בציפורי, מפני מה כל מ"ם שבאמצע התיבה פתוחה, וזה סתומה. בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשית אותו משיח, חזקיה שעשית לו כל הניסים הללו, ולא אמר לפניך שירה, תעשה אותו משיח. מיד פתחה הארץ ואמרה, רבונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו, שנאמר (ישעיה כד, טז) "מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק וגו'". אמר שר העולם לפני הקב"ה, עשה צביונו לצדיק זה. יצאת בת קול ואמרה (שם) "רזי לי רזי לי". אמר נביא (שם) "אוי לי", עד מתי, יצאת בת קול ואמרה עד "בוגדים בגדו וכבגד בוגדים בגדו" (שם). ואמר רבא ואיתימא אמר רבי יצחק, עד דאתי בזוזי, ובזוזי דבזוזי, עד כאן:

דברים אלו קשים להבין, דבשביל שלא אמר שירה יחזקיה, לא יעשה אותו משיח, דמה ענין שירה למשיח. ועוד, דמה ענין שאמרה הארץ שירה בשבילו. דע, שהיה לחזקיה ענין שראוי להיות משיח, מפני שבא עליו סנחריב (מ"ב יח, יז), שהיה מבלבל כל האומות, והביאם על יחזקיה למלחמה, כמו שלעתיד שיהיה גוג ומגוג מבלבל כל האומות, ויביאם על המלך המשיח. ואין ענין משיח רק שיהיה מבטל כח האומות, אחרי שהם יבואו עליו לבטל אותו. ולפיכך ראוי שיהיה נעשה יחזקיה משיח. וכאשר נעשה לו הנס, היה ראוי שיאמר יחזקיה שירה. כי הנס הוא מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימת העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי. והאדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתתה, הוא יושב ודומם, ולא יפתח את פיו. אבל כאשר הוא בשלימות, והוא בפעל הגמור, אז מוציא גם כן הדבר אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל השם יתברך, שממנו ההשלמה:

ויחזקיה אף על גב שהיה צדיק, לא היה שלימותו בפעל, ולכך לא אמר שירה. כי השירה, שהוא מוציא אל הפעל השיר הזה, מצד כי האדם שנותן השירה הוא בפעל גם כן, ולכך מוציא השירה אל הפעל. ולכך אין ראוי שיהיה משיח, כי אין המשיח רק שהכל יהיה בפעל השלימות, ומפני שלא אמר יחזקיה שירה מורה שאינו בפעל השלימות. כי כבר אמרנו שאין הצדיקים כלם הם במעלה אחת, כי יש לפעמים לאחד מעלה עליונה, כמו שהיה ליחזקיה, מכל מקום אפשר שיהיה חסרון במעלתו במה. ומצד אשר מעלתו אינו בשלימות, הוא בכח בלבד, ואינו בפעל מצד החסרון. ויחזקיה לא היה לו המעלה זאת שיהיה בפעל, ולכך לא אמר שירה. ומפני כך המ"ם של "למרבה המשרה" (ישעיה ט, ו) סתומה, להעיד על מעלת חזקיה, כי כח שלו סתום, ואינו נמצא בפעל השלימות, ובשביל זה לא היה מוכן לשירה. ומפני כך אינו גם כן מוכן להיות משיח, שעל ידו הכל בשלימות בפעל:

ולכך השירות אשר הם אצל דוד, כולם לשון נקיבה. ואף שירות משה כתיב (שמות טו, א) "השירה הזאת", בלשון נקיבה. אבל לעתיד נאמר (תהלים צח, א) "שירו לה' שיר חדש". כי הזכר הוא יותר במעלת השלימות מן הנקיבה, והוא יותר בפעל מן הנקיבה. ומכל שכן שלא אמר יחזקיהו כלל שירה, שאין ראוי שיהיה על ידו העולם בפעל השלימות כמו שיהיה לימות המשיח. ואין הפירוש שלא רצה לומר שירה, שאין הדבר כך, רק היו באותו דור יודעים שאין ראויים לומר שירה מטעם אשר התבאר, כי אין ראוי שיהיה העולם בשלימות ובפעל על ידי יחזקיהו. ואם לא כן, דבר קטן הוא שיאמר שירה:

וכן הא דאמר שם (סנהדרין צד.) כיצא בדבר אתה אומר "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'" (שמות יח, י), תנא משום רבי פפיס, גנאי למשה רבינו שלא אמר "ברוך" עד שבא יתרו ואמר "ברוך", עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר "ברוך". כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר "ברוך", כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו "ברוך". אבל יתרו שלא היה בצרה, והיה אוהב את ישראל, ובא אליהם להיות אתם, ונתוסף יתרו על ישראל, היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו "ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו'". אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר "ברוך". וכן מה שלא אמרו שירה יחזקיהו וסייעתו, שלא היה מעלה זאת ליחזקיהו. ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר ברוך. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין:

ואז אמרה הארץ, מה מעכב שלא יהיה יחזקיהו משיח - מפני שלא אמר שירה, שזה מורה שאין שלימתו בפעל, הנה אני אומר שירה בשביל הצדיק. וזה כי האדם מצד שיש לו נשמה מן העליונים, אין שלימתו בפעל מה שראוי לה. אבל הארץ היא מן התחתונים, ושלימות הארץ כאשר יש צדיק בארץ, כמו יחזקיהו שעשה הקב"ה לו נס. לכך אמרה הארץ שהיא תאמר שירה בשביל הצדיק. כי בודאי כאשר אין צדיק בארץ, אין הארץ גם כן בשלימות, כי "הארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז). וכאשר בני אדם שעליה הם חסרים, אין הארץ בפעל השלימות. אבל יחזקיהו שהוא צדיק, ועשה לו הקב"ה נס, ועל כל פנים מצד מה היה הוא בשלימות, ולכך הארץ שהוא מן התחתונים, ושלימות התחתונים אין צריך כל כך, לכך אמרה הארץ שהיא תאמר שירה בשביל יחזקיהו. אף על גב כי יחזקיהו עצמו - מצד שהאדם נשמתו מן העליונים - לא היה בשלימות, ומצד הזה אין כאן שירה, מכל מקום השירה היא מן הארץ שהוא מן התחתונים, והאדם נברא גם כן מן התחתונים (בראשית ב, ז), והוא על הארץ, ומצד זה יש כאן שירה:

ואמר שר העולם, שלפי סדר העולם ראוי שיהיה נעשה יחזקיהו משיח. ויצאת בת קול ואמרה 'רזי לי רזי לי', שאין הדבר כך, רק שמדריגת המשיח הוא נסתר ונעלם מן עולם הזה, ולכך 'רזי לי רזי לי וכו'". וקאמר עד דאתו בזוזי ובזוזי דבזוזי. ופירושו, יבזוזו מלכות בבל את ישראל, ומלכות פרס יבזוז את בבל, ומלכות יון יבזוז את מלכות פרס, ומלכות אדום יבזוז את מלכות יון, ואז במלכות אדום יבוא המשיח:

והתבאר לך כי ענין המשיח שיהיה העולם בפעל בשלימות. ובפרק חלק (סנהדרין צח ע"ב) אמר רב, לא אברא עלמא אלא לדוד. ושמואל אמר, למשה. ורבי יוחנן אמר, למשיח, עד כאן. וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם. ולדעת רב לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל. ולשמואל לא אברא עלמא אלא לדוד, מפני שהעיקר הוא גוף הדבר. וכאשר היה דוד מלך על ישראל, היו ישראל במעלתם היותר עליונה. וזה ראוי שיהיה עיקר, כאשר היו ישראל במעלתם העליונה. ולדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו, כמו שהתבאר למעלה:

פרק מד

הבנין אשר שוא עמלו בוניו בו הוא חשבון הקץ, כמו שהתבאר למעלה שדבר זה לא יבוא בו הידיעה לשום אדם ושום רעיון, וכמו שיתבאר עוד טעם דבר זה. ובפרק מקום שנהגו (פסחים נו.), אמר רבי שמעון בן פזי, "ויקרא יעקב אל בניו" (בראשית מט, א), בקש יעקב לגלות קץ הימין לבניו, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, חס ושלום יש פסול במטתי, כאברהם אבי אבא שיצא ממנו ישמעאל, וכיצחק אבי שיצא ממנו עשו. אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד). אמרו, כשם אין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. מיד פתח הזקן ואמר, 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אמרו רבנן, היכי נעבד; נימריה - לא אמריה משה. לא נימריה - אמריה יעקב. התקינו שיהא אומרים בחשאי. אמר רבי יצחק בשם רבי אמי, משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, תאמר - יש לה גנאי, ולא תאמר - יש לה צער, התחילו והביאו לה בחשאי, עד כאן:

וביאור ענין זה, כי יעקב הוא שמוכן לגלות קץ הימין יותר מכל האבות, וזה מפני שהקץ האחרון הוא גאולה מן אדום המתנגד ליעקב, וכמו שהתבאר למעלה (פרק טז) דאמר 'ווי לדין כד יקום דין'. ומפני כך יעקב הוא סבת הגאולה העתידה, ולפיכך יעקב הוא מגלה קץ הימין. ומזה הטעם נזכרו האבות אחורנית, כי הכתוב הזה נאמר על הגאולה שתהיה לעתיד, ויעקב הוא סבה ראשונה לגאולה העתידה. כמו שהיה אברהם סבה (ל)ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח (ר' בראשית טו, יד) "וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי". ולכך יעקב הוא מגלה הקץ שלעתיד:

ועוד מטעם אחר יעקב ראוי לגלות הקץ שלעתיד. כי הקץ לעתיד הוא סתום ונעלם מאוד, ויעקב מעלתו ומדריגתו עד המדריגה שהוא נעלם ונסתר, כמו שידוע ממדריגת יעקב. ולכך אפשר לו לגלות הקץ, אף שהוא נסתר ונעלם. ודבר זה זכה אליו יעקב, מפני שלא היה פסול בזרעו, ולא היה זרעו דבק בכחות

חיצונות, רק כולם היו דבקים בכח פנימי קדוש. ולכך היה מעלתו ומדריגתו מגיע עד המדריגה שהיא פנימי נסתר, והיה אפשר לו לגלות הקץ הפנימי הנסתר. ומפני שאין ראוי לגלות דבר זה, שהרי עולם המשיח כאילו הוא עולם חדש, ואין ליעקב לגלות מצפוניו, ולכך נסתלקה ממנו שכינה. ואמר יעקב שמא יש פסול בזרעו, כי אם יש פסול בזרעו, והיה זרעו יוצאים מן המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית, מצד הזה אין יכול לגלות הקץ:

לכך אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבנו אלא אחד. וכך 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב:

כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותנו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת, כמו שהתבאר למעלה. ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה (פ"ה מ"ב), שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת. וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דבקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד. ולפיכך הם אומרים "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד":

ועוד, כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם "אחד", כי האחד הוא נבדל מהכל. ואחר כן ח' בני גבירות, כנגד החי"ת במלת "אחד", כי יוסף נעשה ממנו שני שבטים, אפרים ומנשה (בראשית מח, ה). ואחר כן ד' בני שפחות, כנגד הדל"ת במלת "אחד". ולכך אמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד', כי הוא כנגד מלת "אחד", שהוא התיבה, כך אנו כנגד האותיות שבשם "אחד", ואנחנו נעשים לאחד על ידי יעקב, שהוא כנגד מלת "אחד":

ואז ענה הזקן 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וביאור זה, כי יעקב הוא שומע מה שבניו מקבלים האחדות, כי הוא היותר קרוב להם, ושומע מהם שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. לכך עליו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כי הברכה הזאת שהוא מברך שם כבודו הוא יותר עוד. כי כאשר יאמר 'ברוך שם כבודו' בזה הוא מברך את שמו במה שמורה שמו הגדול על אמתת מהותו:

ולא היה ראוי לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק ליעקב, מפני שיעקב היה קדוש ה', כדכתיב (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב". ואין אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק בקדושה. ולכך לא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק במקדש, שהוא קדוש אל השם. ולכך המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר, ראוי להם שבח זה 'ברוך שם כבוד מלכותו'. כי אין לברך השם, המורה על המהות, כי אם המסולק והנבדל מן החמרי. ולפיכך ראוי ברכה זאת למלאכים, שהם קדושים מן החמרי הגשמי. וביום אשר מסולק האדם מן החומר, כמו יום הכפורים, שאסור באכילה ובשתיה (יומא עג ע"ב), ומסולק מאתו שאר ענינים הגשמיים, עד שהאדם קדוש והוא במדריגת המלאכים בפרט, ביום זה אומרים 'ברוך שם

כבוד מלכותו בקול רם, כמו המלאכים, אשר ראוי להם שבח זה בפרט. וכן במקדש גם כן היו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו', וכל זה מפני קדושת המקדש:

וכמו ששבטי יעקב היו מקבלים אחדותו על ידי יעקב אביהם כמו שהתבאר, וכן אנו מקבלים מלכותו על ידי כלל ישראל. שהכלל הוא אחד, והפרטי הוא היחיד, והיחיד מקבל מלכותו על ידי הכלל, אשר אלקותו יתברך הוא על הכלל, שהוא אחד. ועל ידי זה מקבל אחדותו האדם הפרטי, לפי שהפרטי הוא תוך הכלל, ולכך אומרים "שמע ישראל וגו'":

וקאמר 'נמרינהו, לא אמר משה'. כי משה אמר (דברים ו, ד) "שמע ישראל" אל כל ישראל, לכך לא אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו וגו''. כי 'ברוך שם כבוד' אין שייך שבח זה רק למי שהוא קדוש, כמו שהתבאר. ומשה שאמר "שמע ישראל" דיבר כנגד כל אדם, והרי כל אדם לא שייך לשבח הזה, כמו שהתבאר. 'לא נמרינהו הרי אמרו יעקב'. כי יעקב מצד קדושתו ראוי לשבח השם יתברך בשבח הזה, כמו שאמרנו. ועל כל פנים יש בכל אדם דבר מה של קדושה, לכך ראוי אדם בצד מה לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו':

ולכך אמר משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה וכו'. מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך, כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה. ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, הוא משתוקקת אל השבח הזה, כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה, וכל דבר משתוקק אל הראוי לו. ולכך אמר 'שהריחה ציקי קדירה', שהריח שייך לנשמה ביותר, כמו שאמרנו (ברכות מג ע"ב) איזה דבר שהנשמה נהנה ממנה, הוי אומר זה הריח. ואמר 'תאמר יש לה גנאי', כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה, וזה בודאי גנאי הוא לה. 'לא תאמר יש לה צער', דסוף סוף מצד הנשמה עצמה ראוי לה השבח הזה, ולכך אמר 'לא תאמר יש לה צער':

ולכך תקנו לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' בחשאי, לא בנגלה. שאין ראוי לאדם הנגלה השבח הזה, רק מצד הנשמה, שהיא יושבת בסתר בחדרי חדרים. כמו שאמרנו חכמים (ברכות י.) 'תבוא הנשמה שהיא יושבת בסתר בחדרי חדרים'. ולכך אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בחשאי הנסתר, כמו שיושבת הנשמה בחדרי חדרים. רק ביום הכפורים, מצד סלוק הדברים הגופניים, יש לאדם קדושה. ולכך אמרו (שבת קיט.) "ולקדוש ה'" (ישעיה נח, ג) זה יום הכפורים, שאין בו אכילה ושתייה, והאדם אינו נמשך אחר הגופני, ראוי לישראל השבח הזה אף שלא בנסתר. ובשאר ימות השנה בנסתר, מפני כי מצד הנשמה, שהיא נסתרת, ראויים ישראל לזה השבח. ואין להאריך עוד, כי אלו דברים עמוקים מאוד מאוד:

ולא באנו לבאר רק כי גלוי הקץ אין ראוי לשום אדם, וכל זה מפני מעלת הקץ. לכך לא היה ראוי לגלות הקץ כי אם ליעקב, שהקץ נעלם, אין ידיעה בו. ולכך תפח רוחן של מחשבי הקץ (סנהדרין צז ע"ב). ומזה תדע כי כל מה שאמרנו חכמים בענין הקץ, לא שהיו גוזרים שכך יהיה בודאי באותו זמן ובאותו שעה, רק שגלה לנו זמן מוכן שראוי שיהיה בו הקץ, ועד אותו הזמן אין ראוי שיהיה הקץ כלל, עד אותו זמן שהוא מוכן. אבל לא באו לומר שהזמן והקץ הוא בודאי באותו זמן, שדבר זה אי אפשר, כמו שהתבאר שהקץ הוא מן הדברים הנעלמים, אשר אי אפשר שיהיה נגלה בבירור. ועוד יתבאר:

פרק מה

בפרק חלק (סנהדרין צט.) "כי יום נקם בלבי" (ישעיה סג, ד), מאי "יום נקם בלבי", אמר רבי יוחנן, ללבי גליתי, ולאברי לא גליתי. רבי שמעון [בן לקיש] אומר ללבי גליתי, למלאכי שרת לא גליתי. הבן הדברים האלו, איך בא להפליג הקץ, שאינו תלוי רק באמתת השם יתברך, לפי גודל המעלה של הקץ. וזה שאמרו 'ללבי גליתי', רצונו לומר שאין הגאולה תלוי בתארים שלו יתברך, שהוא יתברך מתואר במדותיו. ואין עצם הגאולה תלוי במדות השם יתברך, שהם תארים לו, רק הקץ הוא מאמתת עצמו, כי לפי מעלת ואמתת הגאולה אינו תלוי בתארים של השם יתברך. וריש לקיש סבר דאם אנו אומרים כך, יהיה הקץ נעלם יותר מדאי, ואם כן יהיה זמן ארוך יותר לגאולה עד בלי שיעור. ולפיכך אין לומר רק 'למלאכי השרת לא גליתי'. כלומר שאין הקץ תלוי בהם, כי לא יגאל אותם על ידי מלאך, ולפיכך למלאכים לא גליתי. אבל לומר 'לאברי לא גליתי' זה אין לומר, כי היה הקץ נסתר לגמרי, ולא היה יוצא אל הפעל. ולפיכך ראוי לומר 'למלאכים לא גליתי' למעלת הגאולה:

ובפרק חלק (סנהדרין צז ע"ב) אמר ליה אליהו לרב יהודא אחוה דרב סלא חסידא, אין העולם פחות משמונים וחמשה יבולות, וביובל האחרון בן דוד בא. אמר ליה, בתחלתו או בסופו. אמר ליה, איני יודע. אמר ליה, כלה או אינו כלה. אמר לו, איני יודע. רב אשי אמר, הכי אמר ליה, עד הכא לא תסתכי ליה, מכאן ואילך תסתכי ליה. שלח רב חנן בר תחליפא לרבי יוסף, מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ובלשון הקודש. אמרתי לו, זו מנין לך. אמר לי, לחילות נשכרתי, ובין גנזי רומי מצאתיה, וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לאחר בריאתו של עולם, עולם יתום, מהם מלחמות תנינים, מהם מלחמות גוג ומגוג, והשאר ימות המשיח. ואין הקב"ה מחדש עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה. רב אחא בריה דרבי אבא אמר, לאחר חמשת אלפים שנה אתמר:

ופירוש מאמר זה דבר עמוק מאוד. דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא, והכי איתמר שם; אמר רבי עקיבא, אלו עשרים ושנים אותיות, אמרה בי"ת לפניו, רבונו של עולם, רצונך שתברא העולם בי, שכן אומרים בכל יום "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" (תהלים פט, נג). משיב הקב"ה הן, "ברוך הבא בשם ה'" (תהלים קיח, כו). מיד קבלו הקב"ה וברא את העולם בבי"ת, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא". ואל"ף, כיון שראה את הקב"ה שקבלו ממנו לברוא את העולם, עמד לצד אחד ושתק. עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף, מפני מה אתה שותק, ואין אתה אומר לי כלום. השיב לו אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם, מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבין במנין מרובים, ואני במנין מועט; ב' בשתים, גימל בשלשה, וכן כלם, ואני באחד. משיב לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תירא, שאתה ראש לכולן כמו המלך, אתה אחת, ואני אחד, והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך":

וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד. ואף על גב שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות, כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי. ולכך אמר שהתחיל בב', מפני שכתוב בו "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", רוצה לומר שהב' מורה ברכה. ויש לך לדעת, כי 'ברוך' כל האותיות שלו מענין זה, שהרי הב' - שנים באחדים. והכ' - שנים בעשריות. והר' - שנים במאות. ולכך לא היה אות

ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם - רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה. ואילו התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי:

ומכל מקום התבאר לך כי התחלת העולם בב'. והיו"ד היא סוף, שהרי היא סוף האחדים. ומן הב' עד היו"ד הם ט' אותיות. רק אין היו"ד נחשב לגמרי אל האחדים, שהרי היו"ד מצטרפת גם כן לעשרות. ולפיכך לא נחשב רק חצי. וכל אחד מן האותיות כולל י' עולמות. כי כל אות ואות למעלתו כולל עשרה עולמות. וכל יובל נחשב עולם בפני עצמו. ולפיכך אין בן דוד בא עד פ"ה יובלות, שזהו תשלום מן האותיות, ואז אפשר שיבוא המשיח. וכל הדברים האלו אשר אמרנו, היינו שלא יהיה פחות, אבל אפשר שיהיה יותר, וכדמוקי ליה רב אשי בתר הכי:

ולמאן דאמר לאחד ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד [שנה] עולם יתום, דסבירא ליה דבעינן פ"ה יובלות לכל הפחות לביאת המשיח, וצריך עוד ארבעים שנה עד שיצמח המלך המשיח בשלימות, כמו שהיה תחלה כאשר יצאו ממצרים, ואחר ארבעים [שנה] (במדבר יד, לג) היו גוברים על שונאיהם לכולות אותם. ולפיכך אחר ד' אלפים ורצ"ה שנים עולם יתום. כי פ"ה יובלות הם ד' אלפים ומאתים וחמשים, וארבעים שנה לצמיחת המשיח, ואחר כך עולם יתום בשנת מ"א. ומה שאמר שיהיה 'מהם מלחמות תנינים', רוצה לומר גוי אכזר, כמו דכתיב (איכה ד, ג) "גם תנין חלצו שד הניקו גוריהן". כן מה שאמר 'מהם מלחמות גוג ומגוג', היינו אומה שכוחה מחמת הרבוי, וכמו שמבואר בכתוב כי יהיה הרבוי לגוג ומגוג. ומלחמות תנינים ומלחמות גוג ומגוג שני דברים מחולקים; האחד מחמת הכח שיהיה אל האומות, שנקראו תנינים. והשנית מחמת הרבוי. וכל זה הענין בא לבאר לך, שבסוף ימי העולם יתגברו הכחות האלו המתנגדים למשיח. ואלו שני כחות מתנגדים אליו; הרבוי מן האומות יהיו מתנגדים לישראל, והם מלחמות גוג ומגוג. והשני, אשר מיוחס להם גודל הכח, והם מלחמות תנינים. ודברים אלו יש להבין אותם:

ומתבאר לך כי יש זמן מיוחד לקץ הגאולה. ואולי יקשה לך מה שאמרנו למעלה, שאמר המשיח 'עתה אתינא וכו'". כי הכל אמת נכון. כי מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל, ואין לו זמן מוגבל. רק כי יש מניעה מצד שהמקבל אינו מוכן, אבל אין מניעה מצד המשפיע. והיינו דאמר ליה "היום אם בקולו תשמעו" (תהלים צה, ז), כלומר אם המקבל מוכן אין מניעה מצד המשפיע. אמנם המקבל אינו מוכן, והקץ הוא הכנת המקבל כמו שאמרנו. וגם בזה יתבאר לך תשובת השואלים אריכות הגלות, כיון שצריך קץ מוכן ומסודר מן השם יתברך. ואין לשאול על הסדר של השם יתברך למה כך, כמו שאין לך לשאול על כל הדברים המסודרים בבריאת השם יתברך:

ובמדרש (דב"ר ב, כג), בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ. מתוך צרה, דכתיב (שמות ב, כג) "ויאנחו בני ישראל". מתוך תשובה, דכתיב (שם) "ותעל שועתם". מתוך זכות אבות, דכתיב (שמות ב, כד) "ויזכור אלקים את בריתו". ומתוך רחמים, דכתיב (שמות ב, כה) "וירא אלקים את בני ישראל". מתוך הקץ, "וידע אלקים" (שם). ואף לעתיד לבא אין נגאלין אלא מתוך חמשה דברים הללו; מתוך צרה, דכתיב (דברים ד, ל) "בצר לך", הרי מתוך צרה. "ושבת עד ה' אלקיך" (שם), הרי מתוך תשובה. "כי אל רחום ה' אלקיך" (דברים ד, לא), הרי לך מתוך רחמים. "ולא ישכח את ברית אבותיך" (שם), הרי מתוך זכות אבות. "ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים" (דברים ד, ל), הרי מתוך הקץ:

וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה. והמבין יבין איך אלו חמשה דברים נגד הה"א הראשונה שבשם המיוחד. וכאשר יש בגאולה ה' דברים אלו, אז החמשה דברים ביחד גורמים הגאולה, שהוא כמו הויה חדשה. אבל דבר אחד או שתיים אינו גורם הויה החדשה שמתחדש על ידי הגאולה, רק כאשר יש חמשה דברים נגד הה"א שבשם המיוחד, ואז יזכו אל הגאולה, שהוא הויה חדשה. ודי בזה:

פרק מו

ממה שהתבאר יש לך לדעת, כי ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל (שבת קנא ע"ב) "זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה" (ר' קהלת יב, א), אלו ימי הזקנה. "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם" (שם) אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל:

ויראה שאין לומר שלא יהיו ישראל קונים עוד שלימות ומעלה לימות המשיח, רק שלא יוכל הרשע לשנות מעשיו שיהיה צדיק. ודבר זה נקרא 'יציאה לפעל', אחר שהיה רשע כבר, שיהיה מעתה צדיק. ולכך הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע. אבל אם כבר הוא צדיק, אז בודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר. והדעת נותן כך, כי אין ימי המשיח שיהיה העולם שכלי לגמרי, ויהיו כמו מלאכים נבדלים, שהרי יהיו אוכלים ושותים, ואינו עולם המשיח כמו עולם הבא. ולפיכך בודאי שייך בו קנין מעלה, רק שלא יהיה דבר זה שיהיה האדם משנה מעשיו מן הרע אל הטוב, או מן הטוב אל הרע:

כי בודאי אם הוא רשע כל ימיו, אם יראה בימות המשיח הטוב שיעשה השם יתברך לישראל, בודאי יחזור בתשובה כדי לקבל הטוב, ודבר זה אין נקרא תשובה כלל. ולכך אמר הכתוב שיעשה תשובה קודם זמן המשיח, שזה נקרא בודאי תשובה שלימה. אבל התשובה שהיא כאשר יתגלה המשיח, אין זה תשובה. אבל מי שהיה כבר צדיק כל ימיו, לא התחיל בתשובה בשביל הטוב שהשם יתברך עושה לצדיקים, רק כבר היה לפני ביאת המשיח צדיק, בודאי יקנה יותר מעלה אף בזמן המשיח:

ויש לפרש כי זה ענין מצות עירוב תבשילין. שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת (ביצה טו ע"ב). כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מענין עולם הבא, ומי שטרם בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל. ויום טוב הסמוך לשבת, הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח, וכל ימים טובים שיש לאדם. ואז לא יבשל בתחלה בהן לשבת, שאין יום טוב מכין לשבת (ביצה ב ע"ב), שיהיה מתקן בו - בימות המשיח שהם ימים טובים, או שאר ימים טובים שיש לאדם - לא יכול לתקן מה שיאכל לעולם הבא. שזה אינו, שאם מקיים מצות ומעשים בשביל שיש לו הרבה טובות, והוא מקיים מצות, אין

זה כלום. לכך אין מבשלין מתחלה מיום טוב לשבת. וכמו שאמר הכתוב על איוב שהיה "ירא אלקים" (איוב א, ח), אמר השטן (ר' איוב א, ט-יא) "החנם איוב ירא אלקים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב מעשה ידיו ברכת מקניהו פרץ בארץ ואולם שלח נא ידך וגו'". ולפיכך האדם אם הוא צדיק מפני הטוב, אין זה דבר. ולכך אין מתקנין מיום טוב לסעודת שבת, רק אם התחיל לבשל לפני יום טוב - הוא מבשל אף ביום טוב, שזה מוכח שלא בשביל יום טוב הוא מבשל לשבת - עד שלא יהיה רשאי לבשל מתחלה לשבת - שהרי התחיל כבר לפני יום טוב:

ועל ענין זה נראה לפרש מה שאמרו בפרק אמר להם הממונה (יומא כח ע"ב), אמר רב ואיתימא רב אסי, קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין, שנאמר (בראשית כו, ה) "ותורותי", אחד דברי תורה, ואחד דברי סופרים. ולמה אמרו דוקא מצוה זאת, אבל מפני שבא לומר כי אברהם קיים כל התורה כולה, ויש לחשוב מה בכך שקיים כל התורה כולה, הרי כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב (בראשית כד, א) "וה' ברך את אברהם בכל", ולא היה לו צער כמו שהיה ליעקב וליצחק; שיצחק היה בעל יסורין כל ימיו, ויעקב אמר (בראשית מג, יד) "אל שדי", [מי] שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, שמעולם לא נח ולא שלו (ב"ר צב, א). ולא כן היה באברהם, שמת בשיבה טובה (בראשית טו, טו), וכמו שהארכנו בחבור גבורות ה'. ולפיכך אמר שקיים עירובי תבשילין, דכל קיום המצות היה על דרך זה, שקודם זה כבר נתנסה שהושלך לכבשן האש (פסחים קיח.), וכמה נסיונות נתנסה, ואם כן התחיל קודם יום טוב לתקן לשבת. ואז היה קונה שלימות ומעלה אף בימים טובים, שהיה לו הטוב בעולם הזה:

וכהאי גוונא אמרו בפרק ב' דיבמות (כד ע"ב), תנו רבנן, אין מקבלים גרים לימות המשיח. כיוצא בו, לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. אמר רבי אלעזר, מאי קרא, (ישעיה נד, טו) "הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול", מי גר אתך בעניותך - הוא דעלך יפול, אבל אידך לא. הרי לך שאין מקבלים גרים כאשר יהיו ימי הטוב, לפי שאין לעשות התחלה מימים טובים, כי בודאי אדם בזה הוא עובד השם יתברך כאשר יראה הטוב. ולפיכך צריך שיהיה תחלתו קודם, ואז יקנה עולם הבא אף בימים טובים:

אמנם מה שאמר (שבת קנא ע"ב) שאין בהם לא זכות ולא חובה, אין לפרש כך. כי תינה זכות ליכא, אבל חובה אמאי אינו לימות המשיח. ולפיכך נראה כמו שאמרנו, כי לדעת הברייתא יהיה לימות המשיח העולם בשלימות ובפעל לגמרי, וכאשר העולם בשלימות ובפעל אין בו שנוי כלל, ולמה יחטא, והכל הוא עומד כפי מה שהוא, ואין בו קנין שלימות. ובשביל השלימות שיהיה בעולם יסולק יצר הרע, כי יצר הרע הוא החסרון שהוא בעולם. וכאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב (דברים ו, ו) "ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", לכך אין בו חובה. וכן ממילא כאשר אין יצר הרע אין כאן זכות, כמו שאמרו במסכת יומא (סט ע"ב) כלום בראת יצר הרע רק כדי לקבל אגרא וכו', לכך לא יהיה זכות ולא יהיה חובה:

אמנם מכל מקום נראה כי סבירא ליה לברייתא שאין קנין מעלה לימות המשיח, היינו שיקנה מה שירצה כמו שהוא הענין קודם ימות המשיח, שאם ירצה להיות צדיק גדול ולקנות מעלה יתירה, יקנה כל אשר ירצה. אבל לימות המשיח לא יכול לקנות כאשר ירצה, רק כפי אשר סדר השם יתברך, שיקנה כל אחד ואחד לפי מעלתו ומדריגתו, וזה בקיום המצות ועשיית רצונו יתברך. אך שיהיו הכל עובדים את ה' במצותיו, ולא יהיה לאחד מהם כח להוסיף על מה שנברא עליו לקנות מעלה יותר, ולא יהיה תולה בבחירתו לעשות כך, [זה אינו]. כי אין נראה כלל שלא יקנו מדריגה יותר לימות המשיח ממה שהיה להם קודם, כך הוא דעת הברייתא. ופירוש זה נכון וברור:

ורש"י פירש שם (שבת קנא ע"ב) דאיירי במצות הצדקה, שלא יהיה זכות במצות הצדקה, לפי שהכל יהיו עשירים, ולכך אין בו זכות וחובה. ואינו נראה כלל, דעל זה לא אמר "ימים שאין חפץ במ" בשביל שאין כאן מצות הצדקה שכולם יהיו עשירים. ועוד, קרא לא איירי במצות הצדקה בלבד, אלא בכל המצות איירי. והא דקאמר (שם) ופליגי אדשמואל, דאמר שמואל אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד, שנאמר (דברים טו, יא) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", לא מייתי זה רק דמזה לומדין שיהיה חסרון בעולם, שהרי כתיב "לא יחדל אביון מקרב הארץ", והוא הדין שאר דברים יהיו נוהגים גם כן כמנהגו של עולם. וכן הא דאמר (שבת קנא ע"ב) 'עשה עד שאתה מוצא, ומצוי בידך לעשות', לא איירי לענין הצדקה, רק בכל המצות. והכי פירושו; 'עשה עד שאתה מוצא' המצות, שמא לא יהיה לך פנאי לעשות. ולכך כאשר מוצא ומצוי לך לעשות, עשה המצות. 'ועודך בידך' לעשות קודם ימי הזקנה, כי אז לא תוכל לעשות, כך נראה:

ואפילו לשמואל דסבירא ליה דיהיה יצר הרע בעולם, אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר (דברים ל, ו) "ומל' ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". רק דסבירא ליה דמכל מקום עדיין נמצא היצר הרע, רק שאינו אלא בפרטים, אבל הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים. ויקום (ר' דברים טו, ד) "אפס לא יהיה בך אביון", כי ימצא פרטים שלא יהיו צדיקים. וזה החילוק שיש בין הברייתא ובין שמואל; כי הברייתא סוברת דבין יחיד בין רבים לא יהיה בהם זכות וחובה. אבל לשמואל בודאי יהיה החטא נמצא ביחידים. ומכל מקום אי אפשר שיהיו חוטאים הרוב, שכבר אמרנו לך כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם. הרי כי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה שלא מענין עולם הזה. ולכך נמצא לחכמים (סנהדרין צט.) שהיו אומרים כי ימי המשיח הוא כמו עולם הזה, לפי שהוא עולם בפני עצמו:

ובפרק חלק (סנהדרין צט.), תניא, רבי אלעזר אומר, ימות המשיח ארבעים שנה, שנאמר (תהלים צה, י) "ארבעים שנה אקוט בדור". רבי אלעזר בן עזריה אומר שבעים שנה, שנאמר (ר' ישעיה כג, טו) "והיה ביום ההוא ונשכחת צור מעיר שבעים שנה כימי מלך אחד", איזהו מלך מיוחד, הוי אומר זה משיח. רבי אומר ג' דורות, שנאמר (תהלים עב, ה) "יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים". רבי הלל אומר, אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי יחזקיהו. אמר רב יוסף, שרי ליה מרי לרבי הלל, חזקיה אימת הוה - בבית ראשון, ואילו זכריה קא מתנבי בבית שני, ואמר (ר' זכריה ט, ט) "גילי מאוד בת ציון הריעי מאוד בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע". תניא אידך, רבי אלעזר אומר ימות המשיח ארבע מאות שנה, שנאמר (תהלים צ, טו) "שמחינו כימות עיניתנו וגו'", וכתיב (בראשית טו, יג) "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". רבי אומר שס"ה שנים, כמנין ימות החמה, שנאמר (ישעיה סג, ד) "כי יום נקם בלבי". תניא אבימי בריה דרבי אבהו, ימות המשיח לישראל שבעת אלפים שנה, שנאמר (ר' ישעיה סב, ה) "כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך". אמר רב יודא אמר שמואל, ימות המשיח כמיום שנברא העולם ועד עכשיו, שנאמר (דברים יא, כא) "כימי השמים על הארץ". רב נחמן אמר כימי נח עד עכשיו, שנאמר (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי":

וביאור מחלוקתם, כי סבירא לרבי אלעזר כי המשיח אינו רק שיוציא אותם מן הגלות, ואחר שהוציא אותם מן הגלות יהיה הקב"ה בעצמו ובכבודו מנהיג את ישראל. ודבר זה יהיה עוד מעלה יותר, רק כי עיקר ההוצאה מן הגלות הוא על ידי משיח. ולכך ימי משיח ארבעים שנה, כי תהיה ההוצאה מן הגלות עד שיבאו לכלל מנוחה והשקט ארבעים שנה, כמו שהיה כשיצאו מצרים, שהיו ארבעים שנה במדבר עד שבאו לכלל מנוחה:

ומי שאמר שבעים שנה "כימי מלך אחד וכו'" (ישעיה כג, טו), אין הכתוב תולה צור במלך המשיח, דמאי ענין צור למלך המשיח. רק שהכתוב אומר כי תהיה נשכחת צור "כימי מלך אחד", רוצה לומר המלך שהוא מיוחד, ויש לו המשך מלכות כראוי. ואין מי שראוי למלכות כמו מלך המשיח. ולכך אמר "כימי מלך אחד" זהו מלך המשיח. וסוף סוף המשך המלכות שראוי למלך המשיח הוא שבעים שנה. ולפיכך אי אפשר שתהיה מלכות של משיח פחות מן שבעים שנה, שאם לא כן יהיה חסר מלכותו של משיח. וכן למאן דאמר שלשה דורות, שכך ראוי, שעד שלשה דורות נחשב כמו דור אחד, כדכתיב (בראשית כא, כג) "לי ולניני ולנכדי", והם שלשה דורות, דהיינו הוא ובנו ובן בנו יהיה מלכותו. ואם לא כן, היה חסר מלכותו. אבל יותר מן שלשה דורות הוא מלכות אחר:

ומה שאמר הילל 'אין משיח לישראל', חס ושלום לא היה כופר במשיח, אבל היה סובר שהשם יתברך יגאל אותם בעצמו. ואם תאמר, אם כן אמאי קאמר 'שרי ליה מריה'. דאין זה קשיא, דכל מי שאומר דבר ונראה סתירה מבוארת בכתוב, נאמר עליו 'שרי ליה מריה'. דבר זה מצאנו גם כן בשאר מקומות. תדע לך, דהא למאן דאמר ימי המשיח ארבעים שנה, או שלשה דורות, מה יהיה אחר כך. אלא אחר שכלו ימי המשיח, יהיה השם יתברך מנהיג אותם, או שישפוך רוחו על כל בשר, ויהיו כולם חכמים כולם יודעים את התורה אחר כך. וכך הוא דעת הילל שאמר ש'אין משיח לישראל', רוצה לומר כי יהיו נגאלים על ידי השם יתברך, ולא על ידי המשיח. ואל תאמר כלל כי לדעת הילל היו כל הבטחות הטובות נאמר על יחזקיה חס ושלום, שלא היו הטובות בימי יחזקיהו כל כך. אך רוצה לומר כי לא יהיה משיח לישראל, כי מעלת המשיח מעלת מיוחדת, שהשם יתברך מפיל שונאיו לפניו. וקאמר שדבר זה לא יהיה לישראל, שכבר אכלוהו בימי יחזקיהו. וכמו דסבירי להו להנך תנאי שיהיה אחר דורו של המשיח, כך סבירא להילל שיהיה בתחלת הגאולה גם כן כך. ולכך קבע דברי הילל אחר דבריהם, והפסיק בדברי הנך תנאי דאמרי כי ימות המשיח גדול מאוד כדלקמן:

"שמחינו כימות ענינתנו". פירוש עינוי הקצוב, לאפוקי גלות אדום שאין קצבה ידוע. ועוד, כי גלות שאר מלכויות נקרא 'גלות' ולא 'עינוי'. אבל עינוי לא היה רק במצרים, כדכתיב (בראשית טו, יג) "וענו אותם ארבע וכו'". וכנגד זה ימי השמחה, שאלמלא לא היה שמחה כנגד העינוי, היה חס ושלום הרע יותר בעולם מן הטוב, דלא מצאנו ארבע מאות שנה טוב כמו שהיו במצרים ארבע מאות שנה עינוי, כדכתיב מפורש. ואי אפשר שלא יהיה הטוב בעולם כמו הרע. ולפיכך אמר ימי המשיח ארבע מאות שנה:

ולמאן דאמר שס"ה שנה, הוא ענין גדול מאוד. כי הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה, היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי. ולכך אמרו כי ימי המשיח שלש מאות ששים וחמש שנים, נגד ימי החמה. וכן תמצא במדרש (שמו"ר טו, כג), "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), עד שלא הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים הודיע להם שאין המלכות עומדת להם אלא שלשים דור, שנאמר "החודש הזה לכם". הלבנה שלשים יום, ומלכות ישראל שלשים דור. הלבנה מתחלת להאיר יום ראשון של חודש, וכל שהיא הולכת ומאירה עד ט"ו יום שלה - מתמלא, ומט"ו ואילך מתחסר, ובשלשים אינה נראת. כך ישראל, מאברהם עד שלמה ט"ו דור, אברהם התחיל להאיר כו'. ומפני כי הלבנה יש לה כל יום אור בפני עצמו, ולכך היה הגאולה ל' דורות כנגד הלבנה, לא שלשים שנה. כי כן כל דור ודור הוא בפני עצמו. אבל הגאולה האחרונה שס"ה שנה:

ולמאן דאמר שבעת אלפים שנה, שנאמר (ישעיה סב, ה) "כמשוש חתן על כלה". פירוש שמחה שלימה, שהרי החתן ראוי שיהיה לו שמחה שלימה עם אשתו, לכך שמחתו שבעת ימים. ויומו של הקב"ה אלף שנה (ב"ר ח, ב), וזה הזמן ישמח השם יתברך עם ישראל שמחה שלימה, שבעת אלפים שנה. שכל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע. ולמאן דאמר מיום שנברא העולם וכו'. פירוש, כי ימות המשיח עולם בפני עצמו, ולכך הוא שקול כמו מן בריאת עולם עד המשיח. אף על גב כי שמואל אמר (שבת קנא ע"ב) אין בין עולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות, מכל מקום מדאמר שמואל 'אין בין עולם הזה לימות המשיח', משמע דכל אחד נחשב עולם בפני עצמו. ולמאן דאמר מן המבול, לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה. וכאשר נאמר כי עולם המשיח עולם בפני עצמו, שוה עולם המשיח לעולם שלפניו. וזה העולם הוא מן המבול עד עכשיו, שזה נחשב עולם חדש בפני עצמו, וכזה יהיה ימות המשיח. ודבר זה מבואר:

פרק מז

החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקדוש ברוך הוא יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע (ב, כא) "וארשתוך לי לעולם וארשתוך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים". הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה. ובכתוב הזה כתיב "וארשתוך" שלש פעמים; "וארשתוך לעולם", "וארשתוך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים", "וארשתוך באמונה" (שם שם כב). וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים, וכן בחסד, וכן שאר המדות. ולפיכך אמר "וארשתוך לי לעולם", שיהיה חבור זה נצחי. ואמר עוד "וארשתוך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד. שאין ספק כי החסד והמשפט כל אחד דבר בפני עצמו. וכן הרחמים והצדק, כמו שיתבאר ענין אלו דברים בסמוך (ד"ה וביאור ענין). ואחר כך אמר "וארשתוך לי באמונה", שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר "וארשתוך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", אין זה רק שישאל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר "וארשתוך לי באמונה", שלשון זה רוצה לומר חבור גמור. ואם כן הוא חבור ברחמים גמורים, וכן בחסד, שעל זה יפול לשון אמונה, כאשר הוא חבור גמור, ודבר זה מבואר:

ובמדרש (דב"ר ג, ז), אמר רבי שמעון בן חלפתא, משל למה הדבר דומה, למלך שנשא למטרונה, והכניסה לו שני אריסין, אף המלך זקף לה שני אריסין כנגדן. אבדה מטרוניתה את שלה, אף המלך נטל את שלו. לימים עמדה וכשרה את עצמה, והביאה אותם שני אריסין. אף המלך הביא את שלו. אמר המלך אלו ואלו יעשה עטרה, ויתנו בראשה. כך אתה מוצא אברהם נתן לבניו שני אריסין, "כי ידעתיו למען אשר יצוה ביתו לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, ט). אף הקדוש ברוך הוא זקף לו חסד ורחמים, "ושמר לך ה' אלקיך את החסד ואת הרחמים". אבדו ישראל את שלהם, "ההופכים משפט לרשע וצדקה ללענה", אף הקדוש ברוך הוא נטל את שלו, "כי אספתי את שלומי מאת העם הזה את החסד ואת הרחמים" (ר' ירמיה טז, ה). עמדו ישראל וכשרו את עצמם, דכתיב (ישעיה א, כז) "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה". אף הקדוש ברוך הוא מביא את שלו, שכן כתיב (ישעיה נד, י) "כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה וחסדי מאתך

לא ימוש וברית שלומי וגו'". אמר הקדוש ברוך הוא, אלו ואלו יעשו עטרה וינתנו בראשיהם של ישראל, שנאמר (הושע ב, כא) "וארשתוך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", עד כאן:

וביאור ענין זה, כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים. ודבר זה כאשר ישראל עושים המשפט והצדק, אשר דבר זה ראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, כי אם לא יעשה משפט הרי יוצא מן הדבר שהוא מחויב לעשות. וכן הצדק, הוא ראוי שיעשה הדבר שהוא צדק. וכאשר למטה עושים מה שראוי להם לעשות למטה, גם השם יתברך עושה להם מה שראוי לעשות, והוא החסד והרחמים. ולכך אמר 'אלו ואלו יעשו עטרה בראשה'. כי העטרה בראשה מורה שיש בה מלכות, ולכך ראוייה אל המלך. וכאשר יש להם המשפט והצדק והחסד והרחמים, ראויים להיות דבקים בו יתברך, כמו שאמר "וארשתוך וגו'". והרי הוא מבואר ענין החבור לעתיד שיהיה לישראל עם השם יתברך; שיהיה החבור נצחי, ויהיה בכל מדותיו, ויהיה חבור גמור, שאלו מעלות כוללות הכל:

כאשר תבין דברי חכמה עמוקה מאוד, תדע כי אי אפשר להיות לעתיד פירוד בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין ישראל, שהם עלולים, מן השם יתברך. ודבר זה התבאר לך ממה שאמר הנביא ירמיה (ירמיה לא, ל-לא) "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם נאם ה' וגו'". וביאור ענין זה, כי בעולם הזה הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השם יתברך, שהוא העלה. לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השם יתברך להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם הזה בלתי גשמי חמרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה. ובעולם הזה השם יתברך היה מחזיר אחר ישראל. וכשיגיע הסוף, שיהיה סלוק הגשמי, יהיה החבור לגמרי. רק ישראל, מפני שהם בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד מן השם יתברך, אינם מחזירים אחר השם יתברך. עד לבסוף, שאז יסולק ההבדל הזה:

וזו שאמר הנביא הושע (ר' הושע ב, יח) "ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי בעלי". פירוש, כי שם 'אישי' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא "ובעלה" (דברים כד, א) שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה. וכיון שהוא מצד הדבר הפועל החבור, אפשר שיהיה פירוד לדבר זה מצד ישראל. אבל שם 'אישי' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד. וחבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה. ולכך אמר "ביום ההוא תקראי אותי אישי ולא בעלי". ומעתה תבין הכתוב אשר אמר (ירמיה לא, לא) "אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם". שבשביל כי הקדוש ברוך הוא היה פועל בהם החבור, וזהו חבור עלה אל העלול, ואין כאן קישור וחבור גמור, "הפירו הברית". אבל לעתיד לא יהיה הוא יתברך פועל בהם חבור, אבל ישראל יהיו מתחברים בו יתברך:

ובפסחים בפרק האשה (פ. ז.), "ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי בעלי" (הושע ב, יח), 'אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה', שהיא כבר אצלו, ואין כאן פירוד והבדל כלל. 'ולא ככלה בבית אביה', שיש כאן הבדל והפרש. וכאשר ישראל בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד ונבדל במה מן השם יתברך, נקראים שהיא בבית אביה, ולא בית חמיה. אבל לעתיד, כאשר לא יהיה העולם גשמי כמו שהוא עולם הזה, ואז יהיו

נקראים 'ככלה בית חמיה'. לכך אמרו במדרש "נקבה תסובב גבר" (ירמיה לא, כא), בעולם הזה הקדוש ברוך הוא מחזיר על ישראל שיעשו רצונו ויעשו תשובה. אבל לעתיד לבא ישראל מחזרים על הקדוש ברוך הוא לעשות רצונו, שנאמר "נקבה תסובב גבר". וביאור ענין זה כמו שפרשנו, כי כאשר יסולק ולא יהיה כאן הבדל, אז ישראל יחזרו אחר הקדוש ברוך הוא כאשר אין כאן הבדל, ואי אפשר שיהיו זולתו יתברך כלל, והבן הדברים האלו מאוד. וזה שאמר הושע הנביא (ר' הושע ג, ה) "ואחר ישובו בני ישראל ובקשו את אלקיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים". והרי ביאר כל מה שאמרנו למעלה, כי באחרית הימים (ו) ישובו אל ה' ויבקשו אותו, כי אז יתדבקו ישראל העלול בעלה, לא העלה בעלול. והבן הדברים הנכבדים האלו מאוד, ואז תמצא שאי אפשר שיהיה בטול אל החבור הזה:

ומפני ההבדל הזה שיש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה, נאמר בגאולה ראשונה "ואכלתם אותם בחפזון כי בחפזון יצאת ממצרים". ובגאולה אחרונה כתיב (ר' ישעיה נב, ב) "כי לא בחפזון תצאו משם וגו'", ולמה החלוף הזה. ובמכלתא (שמות יב, יא) "כי לא בחפזון תצאו", לפי שנאמר בגאולת מצרים "ואכלתם אותם בחפזון", זה חפזון מצרים. רבי יהושע בן קרחה אומר, זה חפזון ישראל. אבא חנן אומר, זה חפזון שכינה, אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים". יכול אף לעתיד [לבוא] כן יהיה בחפזון, תלמוד לומר "כי לא בחפזון תצאו", עד כאן. וביאור ענין זה, כי מפני שהגאולה הראשונה לא היתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה. וכך היה ענין הגאולה גם כן, דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה, ומיד עובר. ולא היתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים. ולפיכך היה יציאתם בחפזון גם כן, כי כל דבר שאינו קיים תמידי הוא עובר במהירות לשעה. אבל הגאולה אחרונה, שהוא גאולה נצחית מבלי שנוי כלל, רק תמיד קיים. ולכך לא יהיה לדבר זה חפזון, כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה, וירא שמא יעבור הזמן, לכך ממהר מעשיו. אבל דבר שאינו לשעה, אינו ממהר. והדברים האלו מבוארים מאוד. והתבאר לך ענין החבור הנצחי שיהיה לעתיד במהרה בימינו אמן:

פרק מח

בזה הפרק נוסף ביאור שלא יהיה השתנות לגאולה העתידה, והיא נשאר קיימת לעולם ולעולמי עולמים. כבר התבאר לך כי הגאולה האחרונה היא שלימות העולם, ולפיכך היא באחרית הימים. שכל דבר מתהווה בזמן הראוי לו, ואין זמן יותר ראוי אל השלימות רק זמן האחרון, מפני ששלימות הדבר הוא בא בסוף. ודבר זה ידוע, כי הדבר אשר מתהווה ויוצא אל הפעל, שלימות אותה ההויה באה בסוף הויה. ולפיכך ראוי שתהיה הגאולה האחרונה - שהיא שלימות העולם - בסוף, וכמו שהתבאר פעמים הרבה. והדבר שהוא ידוע, שהדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם. ולכך הגאולה האחרונה, שאז יהיה העולם שלם לגמרי, לא יהיה לה הפסד:

ובמדרש "שירו לה' שיר חדש תהלתו מקצה הארץ" (ישעיה מב, י), "כי גאל ה' עבדו יעקב" (ישעיה מח, כ), כל השירות כולן קרואות בלשון נקיבה; כשם שהנקיבה יולדת וחוזרת ויולדת, כך התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד. אבל התשועה העתידה להיות, אין אחריה שעבוד. לכך נקראת בלשון זכר, שנאמר (ירמיה לו, ו) "שאלו נא וראו אם יולד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו". שכשם שהזכר אינו יולד, כך

התשועה העתידה לא יהא אחריה שעבוד, שנאמר (ישעיה מה, ז) "ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד", עד כאן:

וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי השירה מורה על שהדבר הוא שלם, ומצד השלימות שבו הוא אומר שירה. הפך האבל שיש לו העדר וחסרון, ומפני כך הוא יושב ודומם. ומכל מקום אפשר כי שלימות שלו אינו שלם לגמרי מכל וכל, והוא דומה לנקיבה, עם שהוא אדם אשר בריאתו שלימה, ומכל מקום אינה שלימה לגמרי בערך הזכר. ודומה לזה הגאולות הראשונות, נמצא בהם החסרון, כמו שנמצא החסרון בנקיבה בערך הדבר שהוא שלם. והיינו דאמר שהשירות הראשונות נקראות בלשון נקיבה, שהנקיבה יולדת. וביאור ענין זה, שהנקיבה שהיא יולדת הוא מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל. ו'איל' לשון קושי, מלשון (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח". וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילונת' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות. ומפני כך הגאולות הראשונות נקראות בלשון נקיבה, אשר לחולשתם יש השתנות אל הגאולות הראשונות. אבל גאולה אחרונה אין השתנות לה, ולכך נקראת בלשון זכר, שאין השתנות לזכר:

ועוד תבין גם כן, כי הגאולות הראשונות לא היה לה[ן] מעלה הנבדלת לגמרי. ולפיכך השירה בלשון נקיבה, שהיא חומרית. אבל לעתיד השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית. ומפני זה גם כן הגאולות הראשונות כלם היה להם שנוי, שהדבר אשר הוא חמרי, או מתייחס אל החומר, יש לו שנוי, כאשר ידוע מענין החומר. אבל הגאולה האחרונה יהיו העולם נבדל לגמרי, ולכך הגאולה האחרונה השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה שאינה גשמית, ולא אל החומר כלל. ודבר שהוא בלתי חמרי הוא אין לו שנוי, רק עומד קיים מבלי שנוי:

ובמדרש "אנכי אנכי הוא מנחמכם" (ישעיה נא, יב), אמר רבי אבא בשם רבי שמעון בן לוי, משל למלך שכעס על מטרונה, וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו. לאחר ימים בקש להחזירה. אמרה, יכפיל כתובתי, ואחר כך הוא מחזרני. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בסיני אמרתי לכם פעם אחת (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", ובירושלים לעתיד לבא אני אומר לכם שתי פעמים "אנכי אנכי הוא מנחמכם". דבר אחר, בסיני קבלו שני "אנכי", "ה' אלקיך", "אל קנא" (שמות כ, ה), ולפיכך הקדוש ברוך הוא מנחם בשני "אנכי". דבר אחר, ב"אנכי" בראתי את העליונים ואת התחתונים, "אנכי עושה כל" (ר' ישעיה מד, כד). ב"אנכי" בראתי אדם, "אנכי עשיתי הארץ ואדם עליה" (ר' ישעיה מה, יב). ב"אנכי" דברתי עם אברהם, "אנכי מגן לך" (בראשית טו, א). ב"אנכי" דברתי עם יצחק, "אנכי האל אלקי אביך" (ר' בראשית כו, כד). ב"אנכי" דברתי עם יעקב, "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד). ב"אנכי" העליתיו, "ואנכי אעלך גם עלה" (שם). ב"אנכי" נגליתי על משה, "אנכי האל אלקי אביך" (ר' שמות ג, ו). ב"אנכי" שמתי הדבור עם פיו, "ואנכי אהיה עם פיך" (שמות ד, יב). ב"אנכי" נתתי הדברות, "אנכי ה' אלקיך". ב"אנכי" הולכתיה במדבר, "הנה אנכי מפתיחה והולכתיה המדבר" (הושע ב, טז). ב"אנכי" אני בונה ציון, "הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך" (ישעיה נד, יא). ב"אנכי" אני מביא גואל, "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא" (מלאכי ג, כג). ב"אנכי" אני מנחם אתכם, "אנכי אנכי הוא מנחמכם". זהו שאמר הכתוב (הושע ו, א) "כי הוא טרף וירפאנו", לפי שנאמר (איכה א, ב) "אין לה מנחם מכל אוהביה", וכל מקום שנאמר "אין לה" הוה לה, לכך נאמר "אנכי אנכי הוא מנחמכם", עד כאן:

במדרש זה רמזו כל אשר אמרנו. ורצו בזה כי מלת "אנכי" מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת "אני" ובין מלת "אנכי", כי מלת "אנכי" הוא מורה על עצמו של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל "אני" מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח. והתי"ו דגושה, היא הבלעת הנו"ן של "אני", ובתרגום 'אנת'. אבל מלת "אנכי" אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון "אנכי" על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנכת. וכאשר אמר "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב), כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם. ובשביל כי עצמו הוא אלקיך הנה זה בעצמו הוא הכתובה שכתב לישראל, שהוא יתברך אלקיהם, ואם כן יהיה להם שכר גדול:

ולא נאמר רק "אנכי" פעם אחד. וזה מפני שאף שהשם יתברך עצמו אלקיהם, ולא נתן להם לשום שר ולשום מלאך, לא היה זה - מה שהוא בעצמו אלקיהם - מחויב מוכרח. ולפיכך היה שנוי לדבר הזה, ונפרד השם מהם. אבל לעתיד כתיב "אנכי אנכי" שתי פעמים, ודבר זה מורה כי השם יתברך יהיה אלקיהם הוא מחויב ומוכרח. כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום (פסחים סא, ו"ג) 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה. אבל בסיני לא אמר רק פעם אחד "אנכי", ולא היה זה מוכרח, ולדבר זה היה פירוד. ולכך אמר שהוציא אותה מתוך פלטין שלו, כלומר שהיה פירוד לדבר זה. ולעתיד יהיו חפצים ישראל שלא יהיה פירוד אל חבור הזה, ולכך אומרים ישראל יכפול לי כתובתי. כלומר שיהיה לישראל יותר מעלה ממה שהיה קודם, עד כי לא יהיה לישראל עוד פירוד כלל. והכפל הוא החוזק אל החבור הזה, כי שנה עליו הכתוב לעכב שלא יהיו פירוד לעולם. והדברים האלו מבוארים למי שיבין דברי חכמה:

ומפני כי התורה לא תוסר ולא תשתכח מישראל, לכך בסיני ששם היה קבלת התורה, נאמר שני פעמים "אנכי". כי הכפל מה שכתוב (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", "אנכי אל קנא" (שמות כ, ה). אבל הלשון הראשון שאמר כי בסיני לא אמר רק "אנכי" פעם אחד, לא חשיב "אנכי אל קנא", שהוא נאמר לרעה. וסבר כי סוף סוף היה פירוד אחר כך, ולכך לא כתב שם הכפל. אבל לעתיד שיהיה קיים תמיד לא יוסר, כתב שני פעמים "אנכי". ואמר דבר אחר 'באנכי בראתי וכו'". וביאור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי בלשון "אנכי" הכל, לפי שהוא מורה על עצם של המדבר. ולפיכך ב"אנכי" ברא הכל, כי מאמתת עצמו נברא הכל. לכך מנחם את ישראל בלשון "אנכי", לומר שהנחמה שלעתיד בה הכל, ויהיו ישראל מנוחמים בכל. ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו:

פרק מט

אמר יהודה בן לאדוני אבי בצלאל זכרונו [לברכה] לחיי העולם הבא, הנחמות העתידים לבא על ישראל ועל ירושלים, אל יעלה על דעתך ואל יבא במחשבתך דבר שהוא מחשבת און שאפשר הספור, ויבא בהם הדבור על שפתי בן אדם, ואף שישלוט בהם המחשבה ויתפוס בו הרעיון ענין הנחמה, כי דבר זה אי אפשר והוא מן הנמנעות. ואם יבא בדעתך ויעלה דבר זה על מחשבתך, תשים לנגדך ואל יסור מעיניך הצרות אשר היו בעם ה'. וכי אפשר שיבא בהם המספר וישלוט בהם המחשבה, עד כאשר ישים האדם המחשבה

על זה - הלא ישתומם, ורעיוניו יבהלו, ולבו ידום ויחרוש בקרבו. כי אם יהיו נאמרים בספור, לא יפול בהם אמונה בלב, ויאמר האומר הלא זה דברי חידה, ולא היה, אך ממשיך משלים הוא. ואם היינו חס ושלוש מזרע זרים, לא זרח כבוד ה' אלקי ישראל עלינו, ולא ראינו אור תורת אלקינו, היו הדברים קשים להאמין את אשר עבר על נפשנו בגלותינו ועד עתה. אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים שורש אמת:

כי לפי הדעת והשכל, אם יבואו עליו כל האומות בעולם, מבלי יכולת לזוז האילן הזה הבנוי על שרשי האמת, תקוע בארץ, ועל יובל ישלח שרשיו, מתפשטין בכל רוחות העולם, שתול על פלגי מים היוצאים מן העדן. המשפט נותן והדעת מחייב שלא יעקר אותנו, ולא ישלוט בו יד האדם לזוז אותו ממקומו, ולא יבאו עליו בצורת. אף אהבת עולם אהב עמו לתת להם חקים ומשפטים, לא עשה כן לכל גוי. עם עוללים ויונקים דיבר, ולעיני אמהותיו נגלה כבודו, והיו בשלום סכו ומעונתו בציון (תהלים עו, ג). זנח מרכבת כבודו, ומחשמלי זוהר ירד, גם שמים לא זכו בעיניו (איוב טו, טו), ובמלאכיו ישים תהלה (איוב ד, יח), ובין מצוקי ארץ ישב. נפלאות הוא בעיני כל באי עולם:

ועתה כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו (ירמיה ז, יב), בו שלטו ערלים, בו נכנסו טמאים, נתנו אותו שממה בחמודותיו, לאל זר, הבלי הגוים כבדוהו. ולקדישין עליונים חלקו בהם דינין; אלו נהרגין, ואלו נשרפין, גם אלו הלוקין והגולין, זה ימים ועידן עדנין. גם שם לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה, לא נתנו להם אדמה טמאה לשבת ולנחלה, ויתהלכו מגוי אל גוי. לא היה אומה ולשון אשר לא עלה עולם עליהם, עד כי השביעו נפשו מהם, והיה להם לזרא, ותקיא נפשם גם אותם, ובזה הלכו מדחי אל דחי, ונדחו עד קצה השמים. ועתה אם בריאה יברא ה', שמים וארץ חדשה, אין לנו לשבת ומקום לנוח, עד אל אשר בשם "בני אל חי" (הושע ב, א) נקראו, אומרים (ר' ישעיה נב, יא) "סורו סורו טמא אל תגעו". בשבתם אתם נתנו עליהם חוקים חדשים, מקרוב באו. הלא בתורת משה עבד ה' [כתיב] לשום לבניו פאר על ראשם לכבוד ולתפארת, ונגד לבם חותם הקודש, ובבגדיהם צבע כסא הכבוד, והכל לפאר ולהדר ולרומם הוד מיחדיו ומעידיו. ועתה אם תורה חדשה ניתן על ידי זרים, לשום תחת פאר התפילין כובע כרום זולת, ותחת חותם קודש נגד לב - חותם זר מגונה, ותחת יקר כבוד, בעטיפות אבל על שפם יעטה. הלא אם כל האגמים דיו, וכל קני הים קולמסין, וכל שמים יריעות, וכל בני אדם סופרים, לא יספיקו לכתוב התלאות והצרות המשוונות יוצאים חוץ לטבע ומנהגו של עולם אשר עברו על עם ה':

ועתה ה' אלקינו, אבינו אתה, ושמן הגדול נקרא על בניך, למה יתחלל שמך הקדוש והנורא על ידי בניך לאמר, אם "בני אל חי" אתם, למה מעלים עיניו ממכם כל הימים, וכצאן לטבח יובל, ניתנו בידי זרים. אם אבותינו ואנחנו חטאנו לך, הלא בידך אנחנו להעבירנו, ומה לנו בעולמך להתחלל שם קדשיך על ידי בניך. לכן בקשתינו מלפני כסא כבודך, שאל תתן אותנו בידי זרים, ולהיות למשל ולשנינה בין כל העמים, וחוס עלינו והוציאנו מידי זרים:

ובמדרש (ילקו"ש ישעיה רמז תמג), "נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם" (ישעיה מ, א), כתיב (תהלים מה, ח) "אהבת צדק ותשנא רשע", רבי עזריה בשם רבי יודא בשם רבי סימון פתר קרא בישעיה; אמר ישעיה, מטייל הייתי בבית תלמודי "ואשמע את קול ה' אומר וגו'" (ישעיה ו, ח). אמר, שלחתי את עמוס, והיו קורין אותו פסילוס. אמר רבי פנחס, למה נקרא שמו 'עמוס', שהיה עמוס בלשונו. אמרו, הניח הקדוש ברוך הוא את עולמו, ולא השרה שכינתו אלא על הדין פסילותא, על הדין קטוע לישנא. שלחתי את מיכה, והיו מכין אותו על הלחי, כמו דאמר (ר' מיכה ד, יד) "בשבט יכה על הלחי". מעתה את מי אשלח, ומי ילך לנו.

"ואומר הנני שלחני" (ישעיה ו, ח). אמר ליה הקב"ה, ישעיהו, בני טרחנים הם, סרבנים הם, מקבל אתה עליך ללקות ולהתבזות מהם. אמר על מנת כן, "גווי נתתי למכים" (ישעיה נ, ו), ואיני כדאי שאלך בשליחותך אצל בניך. אמר ליה הקב"ה (היא) ישעיהו "אהבת צדק", אהבת לצדק את בני, "ותשנא רשע" שנאת מלחייבם, "על כן משחך אלקים אלקים ששון מחבריך" (תהלים מה, ח). מהו "מחבריך", אמר ליה הקב"ה, חייך שכל הנביאים מתנבאים נביא מפי נביא, שנאמר (מ"ב, טו) "נחה רוח אליהו על אלישע", ורוח משה על שבעים זקנים. אבל אתה מתנבא מפי הגבורה, הדא הוא דכתיב (ר' ישעיה סא, א) "רוח ה' עלי". ולא עוד, אלא שכל הנביאים מתנבאים נבואות פשוטות, אבל אתה מתנבא נבואות כפולות; "עורי עורי" (ישעיה נא, ט), "התעוררי התעוררי" (ישעיה נא, ז), "שוש איש" (ישעיה סא, י), "נחמו נחמו עמי" (ישעיה מ, א), עד כאן:

כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתו. ולפיכך היה מצדיק ישעיהו את ישראל, ואמר, אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע, כמו שהתבאר למעלה בפרקים הקודמים. וזה היה מורה על מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתו נבדלת. ואמר שאיני כדאי להיות הולך בשליחותך אצל בניך, מפני מעלת הצורה של ישראל שהיא אלקית. ולפיכך אמר, כל הנביאים קבלו נבואתם נביא מפי נביא, וזה כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא. לפיכך כל הנביאים שלא היה צורתו כל כך נבדלת מן החומר, היה מבדיל החמרי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היה צריך לקבל נבואה שלהם מנביא אחר. אבל ישעיה שהיה נפשו שהיא צורתו נבדלת, ולא היה החומר שלו מסיך ומבדיל בין השם יתברך ובין האדם, אין לו אמצעי, ומקבל הנבואה מן השם יתברך בעצמו. וכן מה שהיה (מקבל נבואתו על ידי אמצעי) [מתנבא בנבואות כפולות], הכל ענין אחד, וטעם אחד להם, כמו שהתבאר:

ובמדרש, חטאה בכפלים "חטא חטאה ירושלים" (איכה א, ח), ולקו בכפלים "כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה" (ישעיה מ, ב), ומתנחמים בכפלים "נחמו נחמו עמי" (ישעיה מ, א). וביאור זה - כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתו האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר. ולקו בכפלים, פירוש, כשם שחטא שלהם אינו לפי מעלת צורתם הנבדלת, שאין ראוי שיהיה בהם חטא לפי מעלתם הנבדלת, ולכך לקו בכפלים, שכל מכות היה שלא בטבע, כי היו מכות מופלאות ומבדלות גם כן, כפי מדריגת הצורה. וכן מתנחמים בנחמות כפולים. והם נחמות שהם שלא בטבע, וכולם הם נחמות אלקיים שראויים אל מעלת הצורה, והם נקראים 'נחמות כפולים'. כי הדבר שהוא לפי הטבע החמרי הוא ענין אחד, ושלא כטבע הוא כפל, לכך היו דוקא הנחמות כפולות:

ובמדרש, חטאו בראש "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד), ולקו בראש "כל ראש לחלי" (ישעיה א, ה), ומתנחמים בראש "ויעבור מלכם לפניו וה' בראשם" (מיכה ב, ג). חטאו בעין "ומסקרות עיניהם" (ר' ישעיה ג, טז), ולקו בעין "עיני עיני ירדו מים" (איכה א, טז), ומתנחמים בעין "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח). חטאו באוזן "ואזניהם הכבדו" (זכריה ז, יא), ולקו באוזן "ואזניהם תחרשנה" (מיכה ז, טז), ומתנחמים באוזן "ואזניך תשמענה כו" (ישעיה ל, כא). וביאור ענין זה, כי כל ענין ישראל הוא בדקדוק גמור. שאם חטאו ישראל באבר אחד, אותו דבר נלקה, ואותו דבר חוזר להרפא, ובזה נתרפאו לגמרי. ואם

חטאו באבר זה, ובאה המכה על ענין אחר, לא נתרפא החטא לגמרי, מאחר שלא הוכה באותו אבר שהיה בו החטא. לכך באותו דבר שחטאו בו נלקו, ובו נתרפאו:

פרק נ

כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל. כי למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות, יהיה העולם נוהג על פי טבעו ומנהגו בדברים הטבעיים, ולא יהיה נוהג שלא על פי הטבע, רק יהיה נוהג בדברים אשר הם אפשר בטבע, רק שיהיו הכל צדיקים:

וכך לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל, אם לא שהחטא גורם. ובספרי (ספרא ויקרא כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם", בלילי שבתות. אמרו בימי שמעון בן שטח, היו גשמים יורדין מלילי שבתות עד לילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות, ושעורים כגרעיני זתים, ועדשים כדגרי זהב. צררו מהם חכמים והניחו דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם. וכן אומר (ר' ירמיה ה, כה) "כי אם עונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם", עד כאן. הרי הברכה מוכנת לה הארץ, אם לא היה החטא. ואם כן בזמן המשיח תהיה הברכה בארץ, כאשר הארץ מוכנת בעצמה. וכתוב (ויקרא כו, ד) "ונתנה הארץ יבולה", לא כדרך שעושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם. מנין אתה אומר שתהא השדה נזרעה ועושה פירות בת יומא, תלמוד לומר (תהלים קיא, יד) "זכר עשה לנפלאותיו". ואומר (בראשית א, יא) "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע", ביום שנזרעה בו עשתה פירות. "ועץ השדה יתן פרי" (ויקרא כו, ד), לא כדרך שעשתה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. מנין אתה אומר כי יהא אילן נוטע ועושה פירות בת יומא, תלמוד לומר "זכר עשה לנפלאותיו". ואומר (בראשית א, יא) "עץ פרי עושה פרי למינו", בו ביום היה עושה פירות. מנין שאף העץ עתיד להיות מאכל, תלמוד לומר "עץ פרי". אם לומר שעושה פירות, הרי כבר נאמר "עושה פרי". אם כן למה נאמר "עץ פרי", אלא מה פרי מאכל, אף העץ מאכל. מנין שאף אילני סרק עתידין להוציא פירות, תלמוד לומר "ועץ השדה יתן פרי", עד כאן. הרי כי לעתיד, כאשר יסתלק החטא מבני אדם, האדמה אשר אררה השם בשביל חטא אדם (בראשית ג, יז), תחזור לקדמותה ולברכתה, כאשר היה קודם שחטא האדם. ולמאן דאמר אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, לא יקשה מה שאמר כאן כי תוציא הארץ פירות כל יום ויום, כי דבר זה לא נקרא נס, שהרי היה בתחלת בריאת העולם אם לא היה החטא. והרי לפעמים גם כן היה חדוש שהיו החטים ככליות. ואין דבר כמו זה נקרא שנוהג העולם שלא בטבע:

ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין (לע"ב), יתיב רבן גמליאל ודרש, עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר (ירמיה לא, ז) "הרה ויולדת יחדיו". לגלג עליו אותו תלמיד, אמר "אין חדש תחת השמש" (קהלת א, ט). אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה תרנגולת. ותו יתיב רבן גמליאל ודריש, עתידין אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר (יחזקאל יז, כג) "ונשא ענף ועשה פרי", מה ענף בכל יום, אף פרי בכל יום. לגלג עליו אותו תלמיד ואמר, והכתיב "אין חדש תחת השמש". אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה צלף. ותו יתיב רבן גמליאל ודריש, עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת,

שנאמר (תהלים עב, טז) "יהי פיסת בר בארץ". לגלג עליו אותו תלמיד ואמר, "אין חדש תחת השמש". אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה כמהין ופטריות, וכלי מלת - נברא קורא, עד כאן:

הנה רבן גמליאל באר לנו כי כל שלשה חלקים המוציאים תולדות על ידי ברכת השם יתברך, כי האדם מוציא תולדות, [והעץ מוציא פירות], והארץ מוציאה פירות. כולם לעתיד בהסתלק החטא יסולק מהם גם כן החסרון, ויתברכו להוציא בכל יום ויום, והעץ יוצא פירות כל יום, והארץ תוציא דברים אשר הם שלימי בריאה. ויש לך להתבונן מאוד, כי אצל האדם ואצל פירות העץ אמר שיהיו מוציאים תולדות כל יום, ואצל הארץ אמר שתוציא דברים שלמים. כי זכר אצל כל אחד ואחד מה שראוי לו; כי האדם והעץ השדה יותר שלם, והדבר השלם מעכב ומשהה תולדתו ביותר. והארץ היא ממהרת להוציא תולדות, ומוציאה פרחים וצמחים כל שעה, רק שאינם שלמים, כי הארץ בעצמה היא אדמה ועפר. ועל זה אמר כי הארץ תוציא דברים שלמים, ולא תוציא הארץ דבר חסר:

וגם זה אינו קשיא למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות כאשר ימצא כך, שהרי היה נמצא דבר זה גם כן בבריאת עולם, שחווה ילדה ליומא (רש"י בראשית ה, א), וכן עץ פרי ליומא. ולעתיד לפי מדריגת העולם ומעלתו, שיהיה מתברך מן השם יתברך, אין זה שלא בטבע כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה. ומפני שלעג התלמיד ש"אין כל חדש תחת השמש", במה שהעולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח, ומאחר שהוא עולם אחד, אין ראוי שיהיה נמצא בו חדוש כמו [זה], שאם כן היה זה העולם מחולק. ואף כי לפי ענין הנס ימצא כך לפעמים, מכל מקום אינו דומה אל הנס, במה שהנס הוא לצורך שעה. אבל דבר שאינו לצורך שעה, אינו כך. ולכך אמר אותו התלמיד ש"אין חדש תחת השמש". ולכך הראה לו לאותו תלמיד תרנגולת שמולידה ביצה בכל יום. וכן דברים שצומחים כל יום, ודברים שהארץ מוציאה, והם שלמים ואין צריכין תקון. ומעתה אין לומר "אין חדש תחת השמש", כי דבר זה היה קשיא אם לא היה נמצא כלל בעולם, שאז יאמר "אין חדש תחת השמש". אבל כיון שמצאנו גם עתה דבר זה בעולם, אף אם לא היה נמצא במין זה עצמו, רק במין אחר, אין זה נקרא 'עולם חדש':

ועוד אפשר לומר ולפרש, כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום, פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד בחבור באר הגולה, כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו. ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה, מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה. מכל מקום, כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל, עד שיוציא לפעל מה שראוי. ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשיג על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד. ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום, ועץ עושה פרי כל יום, ותוציא גלוסקאות וכלי מלת. ואם יש

מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתו, ואין להשיגה אשר הוא מצד החומר. ומעתה, אין אתה צריך לומר שהדבר הזה נמצא לפעמים, אבל כך הוא לפי מעלת הצורה בעולם הזה, שאף אם יש מונע מצד החומר, ולכל הפחות מועיל כי אינו מונע מכל וכל, אבל יוצא לפעל מה שראוי. ויש לך להבין דברים אלו, והם ברורים, ודי בזה:

פרק נא

אחר שבארנו לך בפרק הקודם ענין הארץ הקדושה ומעלתה, יש לדעת גם כן ממעלת עיר קדשינו ותפארתינו, ירושלים עיר הקדושה, תבנה ותכונן במהרה בימינו. כי יש לך ללמוד דכל שכן וכל שכן הדבר שהיה במעלה אלקית כבר, שיוסיף בקדושה ובמעלה אלקית ממה שהיה לו. ובבא בתרא (עה.) "ושמתי כדכד שמשותיך" (ישעיה נד, יב), אמר רבי שמואל בר נחמני, פליגי ביה תרי אמוראי דארץ ישראל; יהודה, ויחזקיה בניו של רבי חייא. ותרי מלאכי ברקיע; מיכאל, וגבריאל. חד אמר דשוהם, וחד אמר דישפה. אמר להם הקב"ה להוי כדין וכדין. "ושעריך לאבני אקדה" (שם), כי הא דיתיב רבי יוחנן וקא דריש, עתיד הקדוש ברוך הוא להביא אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהן עשר ברום עשרים, ומעמידם בשערי ירושלים. לגלג עליו אותו תלמיד, השתא כביעתא דציצלתא לא משכחן, כולי האי אשכחן. לימים הפליגה ספינתו בים, חזא מלאכי שרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהן עשר ברום עשרים. אמר להו, הני למאן. אמרו ליה, שעתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים. אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה דרוש רבי, ולך נאה לדרוש, כאשר אמרת כן ראיתי. אמר ליה, ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי אתה. נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות. מתיבי, "ואוליך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג), רבי מאיר אומר מאתים אמה, כשתי קומות של אדם הראשון. ורבי יודא אומר, מאה אמה, כנגד היכל וכותליו, שנאמר (תהלים קמד, יב) "אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל". כי קאמר רבי יוחנן לכוי דבי זיקי:

וביאור ענין זה, כי ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית. ולפיכך אמר הכתוב "ושמתי כדכד שמשותיך", כי "כדכד" היא אבן יקרה. ולפיכך אמר, כי לעתיד למעלת ירושלים, שתהיה מעלתה יותר אלקית עוד ממה שהיה קודם, וראוי שיהיה בניינה לפי מעלתה, מאבנים טובות ויקרות. ולכך חושן המשפט, שהיה בו אורים ותומים שמות הקדושים, היה חושן המשפט מאבנים טובות. ופליגי מיכאל וגבריאל בענין החומה הזאת, כי החומה בה יוגדר העיר, עד שנקרא המקום על שם החומה, "בית מושב עיר חומה" (ויקרא כה, כט). וכן השער במה שהוא כניסת העיר, שגם המקום נקרא על שם השער, כדכתיב (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך". ולפיכך החומה והשער, שהם צורת המקום, ראוי שיהיו כפי מדריגתה:

ופליגי בה תרי מלאכים. ורז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש. ולפיכך מיכאל, שהוא ממונה על המים, אמר שצורת העיר הקדושה יהיה הטוב, שתהיה דביקה בחסד ובטוב. ולפיכך החומה יהיה של שוהם, כי השוהם גוון שלו מורה חסד וטוב, וראוי למקום הקדוש להיות צורה האלקית שלה

דבר זה. וגבריאלי, שהוא דין, אומר שצורת המקום יהיה ישפה, שהוא גוון מורה דין. ואין ספק שכל אחד ואחד מן שתי המדות האלו הוא מעלה בפני עצמה. וכמו שיש למעלה כוחות מחולקות, יש ממונה על החסד ויש ממונה על הדין. וכן יש צדיקים בארץ, יש שנפשו מוכן לעשות הטוב והחסד, ויש שהוא מוכן לדין, וכל אחד ואחד מעלה בפני עצמו. לכך תרי מלאכי ברקיע ותרי אמוראי בארץ דומים ושוים. והדברים ידועים למשכילים, ואין כאן מקום זה:

ואמר שהקב"ה אמר כדין וכדין תהוי. ומפני שהשם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה. ומצד הפתח תהיה מעלתה נבדלת לגמרי, ולכך כתיב "ושעריך לאבני אקדח". והוא דומה אל האדם, שהפנים שלו מאירות, וכך השער, שהוא פני העיר, יהיו אבני אקדח המאירים. ומורה זה על מעלת אלקית, כמו האדם כאשר יש לו פנים מאירים, שנאמר (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו". וביאר לך כי שני מעלות יהיו לירושלים; אם המעלה שתהיה כוללת הכל, כמו שאמר הקב"ה 'תהוי כדין וכדין'. ואם שתהיה לה המעלה העליונה הצורה הנבדלת, עד שתהיה דביקה בעולם הנבדל לגמרי:

ומה שאמר לעתיד מביא הקב"ה אבנים שלשים על שלשים. כי עשרים לא יתכן, שהרי הפתח גבוה עשרים, וצריך יותר, ומדאפקתיה מן עשרים, אוקמיה אשלשים. והם מרובעים, כי המרובע הוא שלם בלא חסרון, והוא לפתח העיר. ומה שאמר 'לגלג עליו אותו תלמיד', מפני שהיה התלמיד מדמה העולם שלעתיד לעולם הזה:

ואמר פעם אחד הפליגה ספינתו בים הגדול. רוצה לומר שהשיג בענין הזה לעיין בעומק דבר זה, ועתה ראה בחכמה שהמלאכים מנסרים וכו'. פירוש, שהחכמה היא רחבה מני ים. ופעם הפליגה ספינתו, שהיה נכנס בחכמה שהיא רחבה מני ים, ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון גזירה הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים, והם גוזרין, ולכך נקרא זה ניסור. ואז היה מודה לדבר. ומפני שלא היה מאמין, עשאו גל עצמות, שנענש על ידו ומת, ונעשה גל עצמות:

ומקשה מיתבי וכו'. ונראה מחלוקת החכמים בענין זה; דמאן דאמר מאה, כי מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימת מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם. ולפיכך אמר שקומת האדם מאה אמה. ומאן דאמר מאתים, כשתי קומות של אדם הראשון, דעתו כי אדם היה מאה אמה, כי זה המספר הוא שלם. לכך אדם הראשון שנברא בשלימות, היה לו המספר הזה, עד אחר שחטא שמעט אותו. ומכל מקום, אדם הראשון לא היה לו השלימות רק מצד גופו החמרי. אבל לעתיד יהיה השלימות הן מצד גופו החמרי, הן מצד הצורה. והצורה יש לו מדריגה השנייה, ולכך קומת האדם יהיה מאתים. וכבר התבאר למעלה אצל כפל "אנכי" (ישעיה נא, יב) ענין זה. ורבי יהודא סבר מאה אמה, כי האדם דומה להיכל שהוא קדוש, והוא היה מאה אמה. וזה יהיה לעתיד, שיהיה האדם בית קדוש, ובו יושב הנשמה, שהיא נצוץ מן השם יתברך, וכמו שהיה במקדש נצוץ כבודו יתברך. ולפיכך אמר כי יהיה מאה אמה, כמו בית המקדש:

ודע עוד, כי מאן דאמר מאתים אמה כפל קומת האדם הראשון, סבר כי אדם הוא גשמי, והצורה בטלה אצלו, וכאילו היה כולו גשמי חמרי. אבל לעתיד יהיה קומת אדם מאתים, נגד חומר וצורה, ואין אחד בטל

אצל השני. ומאן דאמר מאה אמה, כי לעתיד יהיה החומר בטל אצל הצורה, וכאילו האדם אינו גשמי, ולכך לא יהיה רק מאה אמה:

ומתרץ הנהו לכוי דבי זיקי. פירוש, חלונות המביאים האויר לשם. שאף על גב שאינו פתח לכנוס, מכל מקום שם פתח עליו, שהוא מביא האויר, ויש עליו שם פתח. אף שאינו פתח גמור לכנוס לשם, מכל מקום הוא פתח שהוא מביא אויר. וכל פתח הוא צורת העיר. ולכך אמר 'הני לכוי דבי זיקי', כלומר שהשעור שאמר רבי יוחנן, אין זה רק שיש שם פתח עליו להביא האויר לשם, לא שיבא האדם שם. ולא דברנו רק מצד מעלת המקום מצד עצמו, לא מצד האדם. אבל מצד האדם, בודאי יהיה יותר גדול:

ועוד שם (ב"ב ע"ב) אמר רבה אמר רבי יוחנן, עתידה ירושלים שתגבה שלשה פרסאות למעלה, שנאמר (זכריה יד, י) "וראמה וישבה תחתיה", מאי "תחתיה" - כתחתיה. ו[מ]מאי תחתיה שלשה פרסאות הוי, אמר רבא, אמר לי ההוא סבא, ירושלים קמייתא תלתא פרסאי הות. ושמא תאמר יש לה צער לעלות, תלמוד לומר (ישעיה ס, ח) "מי אלה כעב תעופינה". אמר רב פפא, שמע מינה האי עיבה תלתא פרסא מודלי. וביאור ענין זה כי ירושלים היא ג' פרסאות, כי ירושלים עיר קדושה, ולכך מדריגתה ג' פרסאות, כי הקדושה השלימה הוא על ידי ג', כנגד ג' "קדוש" (ישעיה ו, ג). וכל "קדוש" שיאמר הוא מדלי מן הארץ. ומפני כי ירושלים תהיה קדושה לגמרי, תהיה מדלי מן הארץ ג' פרסאות, כנגד כמו שהיא תחתיה, ואז יהיה קדושה בשלימות, לא התחלת קדושה:

ואמר שמא יש צער לעלות. רוצה לומר, שמא לישראל הדרים בה, מפני כבידות החמרי, שהוא מבדיל בינם ובין הקדושה, יהיה להם צער לעלות. רוצה לומר לקנות אותה מדריגה הקדושה, ומפני כך יהיה קשה לעלות. ועל זה אמר "וכיונים אל ארובותם" (ישעיה ס, ח). ידוע לכל שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה. והבן הדברים הגדולים האלו. ומפני זה מדמה אותו לעב, שהעב הוא ענן שמים. ואמר הכתוב אף אם יהיה האדם לעתיד גם כן חמרי, לא יהיה חומר שלהם גס וכבד כמו שהוא עתה, רק כמו חומר הענן, שהוא חומר שאינו נחשב מן התחתונים, שהרי נקרא 'ענן שמים'. ולפיכך הענן נבדל מן הארץ ג' פרסאות. והתבאר לך הקדושה העליונה של ירושלים:

פרק נב

התבאר לך דבר מקדושת ירושלים וממעלתה. אך הדבר שהוא קודש קדשים הוא בית קדשינו ותפארתינו, שיהיה לעתיד ובמהרה בימינו. אמרין בפרק האשה (פסחים פח). אמר רבי אליעזר, מה דכתיב (מיכה ד, ב) "והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב", 'אלקי אברהם' 'אלקי יצחק' לא נאמר, אלא "אלקי יעקב". לא כאברהם שכתוב בו "הר", שנאמר (בראשית כב, יד) "בהר ה' יראה". ולא כיצחק שכתוב בו "שדה", שנאמר (בראשית כד, סג) "ויצא יצחק לשוח בשדה". אלא כיעקב שקראו "בית", שנאמר (בראשית לה, ז) "ויקרא יעקב למקום אל בית אל", עד כאן. וביאור ענין זה, דע כי בית המקדש הוא המקום שהשם יתברך יש לו חבור ודביקות עם התחתונים, שזהו ענין בית המקדש. ומפני שמדת אברהם הוא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול. כי מי שהוא מדקדק עם אחר, משהו המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין. אבל בעל החסד אינו מדקדק, ועושה חסד גדול, וכדכתיב (תהלים לו, ו) "צדקתך כהררי אל". כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול, ואינו משהו המדה ביושר,

כמו שהוא עושה בעל מדת הדין. ומפני כי על ידי מדה זאת יש אל השם יתברך חבור לתחתונים, קרא אברהם בית המקדש - שבו חבור השם יתברך לתחתונים - "הר", לפי שעל ידי מדת אברהם - שהיא מדת החסד - החבור הזה:

וכן יצחק שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין. וגם מדה זאת מדה אלקית, ועל ידי מדה זאת גם כן יש אל השם יתברך חבור ודביקות אל התחתונים להיות ביניהם. ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה', כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר:

אמנם יעקב קראו 'בית', שדבר זה מיוחד למדתו, שמדת יעקב מדת רחמים, וזהו עצם החבור. שאינו דומה מדת אברהם, אף על גב שעל ידו יבוא לכלל הדבוק האלקי, אין מדה זאת - שהוא מדת אברהם - עצם החבור. וכן אף על גב שמדת יצחק - שהוא מדת הדין - סבה שעל ידו הדיבוק האלקי לגמרי, אין זה עצם הדיבוק. אבל מדת יעקב - שהוא מדת רחמים - הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי "אוהב" תרגומו 'מרחמוהו' (בראשית כה, כח). וכן בלשון חכמים (כתובות קה ע"ב) 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו, כמו שהתבאר למעלה דבר זה, עיין שם. ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים:

ולפיכך לא היה מי שקראו 'בית' רק יעקב, כי הבית ששם הדירה, הוא החבור בעצם. ולפיכך אברהם, וכן יצחק, אין מדתם מביא החבור הזה - שהוא בבית המקדש - בעצם, רק שלא בעצם. ודבר זה יש לו הסרה, וכמו שהתבאר לך פעמים הרבה, כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו. ולפיכך מצד מידת יעקב החבור בעצם, ולדבר זה אין לו הסרה, ולפיכך קרא אותו יעקב 'בית'. ולפיכך נאמר (מיכה ד, ב) "ואל בית אלקי יעקב", שהכוונה בזה שהבית הזה, שהוא החבור של השם יתברך עם הנמצאים בעצם, הוא בשביל "אלקי יעקב", אשר מדת יעקב גורם דבר זה שהשם יתברך דר עם התחתונים על ידי החבור בעצם. ואמר "אל בית אלקי יעקב", רוצה לומר כי הבית עשוי לדירה, לכך הוא חבור בעצם, ודבר כזה אין לו הסרה. אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, כיון שהוא עשוי לדירה, לא יסולק דבר זה:

ובפרק חלק (סנהדרין ק.), יתיב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא, ויתיב וקאמר, עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי קדשים ועליו כל מיני מגדים, שנאמר (ר' יחזקאל מז, יב) "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתום פריו לחדשיו יבכר כי מן המקדש המה יוצאים והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה". אמר לו ההוא סבא, יישר. וכן אמר רבי יוחנן, יישר. אמר ליה רבי ירמיה, כהאי גוונא מחזי כאפקרותא. אמר ליה, האי סיועי קא מסייעי ליה, עד כאן. וביאור ענין זה, לפי מעלתו העליונה, שיהיה בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו. ולפיכך יוצא מן הקדוש הפנימי השפע, הוא הנחל, שיוצא מן המקום העליון. ומורה זה על הברכה העליונה בלי קץ, והבן זה:

ובמדרש עוד, "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים". אמר רבי פנחס בשם רבי ראובן, עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל וחרמון, ולבנות בית המקדש עליהם. מה טעם, "והיה באחרית הימים". אמר רב הונא, דיך, אלא בית המקדש אומר שירה, וההרים עונים אחריו. ומאי טעם, "ונשא הוא מגבעות" (ישעיה ב, ב), אין לשון "ונשא" אלא לשון שירה, שנאמר (ר' דה"א טו, כז) "וכונניה ישור במשא",

עד כאן. וביאור ענין זה, שבא לומר כי בית המקדש לעתיד יהיה מתרומם על הכל, וכל העולם יבואו לבית המקדש לעבוד את השם יתברך, וכדכתיב (ישעיה ב, ב) "ונהרו אליו". ולכך אמר שיביא הקב"ה אלו ד' הרים, נגד ד' צדדין, ויבנה בית המקדש עליהם. כלומר שיהיה בית המקדש מתעלה על כל. וזה שאמר הכתוב (ר' מיכה ד, א-ב) "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים ונשא הוא מגבעות ונהרו אליו עמים והלכו גוים אליו". רוצה לומר בזה, כי לא כמו שהיה בראשונה, שלא היה בית המקדש שלימות כל העולם, שלא הלכו גוים אליו מכל העולם, וזה מפני שלא היה בית המקדש מתעלה על כל העולם. אבל לעתיד, שיהיה בית המקדש מתעלה על כל העולם, ולכך ילכו אליו גוים רבים מכל צד. והבן שנקרא בית המקדש "הר ה'", כי ההר הוא מתעלה למעלה:

ואמר רב הונא דייך, עד כאן. כלומר, כי אין זה די מה שיהיה בית המקדש מתעלה על התחתונים, שאין זה כך. רק כי בית המקדש יאמר שירה, ויענו ההרים אחריו שירה. וזה כי השירה אמרנו למעלה בענין שירת יחזקיהו, כי כאשר דבר אחד בשלימות הגמור, והדבר שהוא בשלימות הוא בפעל. וזהו השירה, מחמת שהוא בשלימות, ואין עמו חסרון, והוא נמצא בפעל, ואז פותח פיו ומשורר. כי על ידי השירה הוא בפעל לגמרי, והפך זה האבל, שהוא בחסרון, והוא יושב ודומם. ולעתיד יהיה מעלת בית המקדש בשלימות לגמרי, ויהיה בשלימות שאין למעלה מזה. ולכך אמר שבית המקדש לעתיד יאמר שירה. שכאשר יהיה בית המקדש בשלימות, ויהיה בפועל, וזהו השירה. ואמר כי ההרים יענו אחריו השירה. וזה כי על ידי בית המקדש, שהוא שלימות כל העולם, יושלם גם כן הכל. כי כמו שעל ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו, וכך על ידי בית המקדש, שהוא מקום קדוש בארץ, יושלם הכל. ולפיכך אמר כי בית המקדש יאמר שירה, וההרים שהם נגד ארבעה צדדין יענו אחריו שירה. ודברים אלו עמוקים מאד במעלת בית המקדש איך ישלים כל העולם. יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותחזנה עינינו בשוב שכינתו לתוכו במהרה בימינו אמן:

פרק נג

כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם, כמו שבארנו והארכנו בזה בחבור גבורות ה'. וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו (אבות פ"א מ"ב), עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה. ובפרק קמא דסנהדרין (ו ע"ב), "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי ב, ו), במשה כתיב (דברים לג, כא) "ומשפטיו עם ישראל", משה אמר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין איש לחבירו, שנאמר (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמישור הלך אתי", עד כאן. הרי לך כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד:

ובאבות דרבי נתן (פ"ב מ"ג), רבי מאיר אומר, מה תלמוד לומר (מלאכי ב, ו) "ורבים השיב מעון", מלמד שהיה אהרן מהלך, אם פגע בו אדם רע או רשע, נתן לו שאלת שלום. למחר ביקש אותו האיש לילך ולעבור עבירה, וכן אמר, אוי לי איך אשא עיני ואראה את אהרן, בושתי ממנו שנתן לי שלום. נמצא אותו

האיש נמנע מלילך לעבור עבירה. שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הולך אהרן וישב לו אצל אחד מהם, ואומר לו; ראה בני, חבירך מהו עושה, מטרף לבו, מחנק עצמו, תולש בשערו, ואמר אוי לי איך אשא עיני בחבירי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. והיה יושב אצלו, עד שהיה מוציא כל קנאה שיש בלבו. שוב הולך אצלו חבירו ועושה לו כך. וכשפגעו זה בזה נשקו וחבקו זה לזה, שנאמר (במדבר כ, כט) "ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל", עד כאן:

ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם (זבחים קב.). והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו (משלי כט, ד) "מלך במשפט יעמיד ארץ". והבן הדברים האלו מאוד:

ולעתיד תהיה הגאולה גם כן על ידי שנים; האחד הוא המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך המשיח. והשני אליהו, שלא יהיה ענינו רק לחבר ולקשר ולסדר את ישראל הכל בחבור אחד:

ובסוף מסכתא עדיות (פ"ח מ"ז), אמר רבי יהושע, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבים בזרוע, ולקרב המרוחקים בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן, וריחקה בני ציון בזרוע. ועוד אחרת היתה שם, וקרבו בני ציון בזרוע. כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר ולרחק ולקרב. רבי יודא אומר לקרב, אבל לא לרחק. רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום ביניהם, שנאמר (מלאכי ג, כג-כד) "הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם":

וביאור ענין זה, שיהיה מלך המשיח מלך כמו שאמרנו. ועוד יהיה להם אליהו זכור לטוב, שיהיה מסדר אותם עד שיהיו מקושרים. ולפיכך אליהו זכור לטוב בא לקרב ולרחק אותם שהם מרוחקים בזרוע, ואותם שהם מקורבים בזרוע, וסדר המשפחות והשתלשלות שלהם, הוא סדר וחבור אל ישראל. ולפיכך בא לקרב אשר מרוחקים בזרוע, ולרחק המקורבים בזרוע. ולפי זה פירוש "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות", שידעו סדר יחוסם והשתלשלות שלהם, מי הוא אב של זה, ומי הוא בנו. וזהו "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות". כל ענין זה קשור וחבור ישראל. ולפיכך מקרב את מי שראוי לקרב, ולרחק את מי שראוי לרחק, עד שיהיה ענין ישראל מסודר כראוי, ויהיו אחד על ידי זה לגמרי, ולא יעבור זר בתוכם. ולדעת רבי יודא, מפני שאלהו זכור לטוב לא יבא רק לטוב, ולא לרעה. ולפיכך לא יבוא רק לקרב, ולא לרחק, שזהו אינו ראוי למדת אליהו, שהוא הטוב:

ולדעת רבי שמעון יבא להשוות המחלוקת. שזה הדבר ראוי לאליהו, כמו שהיה מדת אהרן כמו שהתבאר, שהיה משה הכל. ולפיכך אליהו יהיה משה המחלוקת, שלא יהיה מחלוקת עוד בישראל, ובשביל זה נשלח אליהו. ולפי זה פירוש הכתוב "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבות", רצה לומר שיסיר מהם המחלוקת, ובזה שייך לומר "והשיב לב אבות על בנים". ורצה לומר, שמתחלה אף בין אבות ובנים היה מחלוקת, ועתה "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות":

וחכמים אומרים שיבוא להרבות שלום בעולם. כלומר מעלה שלו יותר עליונה, ולא לבד להסיר המחלוקת, כי לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי. וראוי שיהיה העולם בלב אחד, כמו אבות ובנים שהם אחד לגמרי, וזהו תכלית האחדות. ולפיכך אמר שיעשה אליהו שלום בעולם, לקרב את ישראל בחבור גמור. ולדברי הכל ענין אליהו זכור לטוב הוא הסדר והקישור שיהיה על ידו לישראל:

ובמדרש, בחמשה מקומות אליהו זכור לטוב חסר וי"ו; חד "מלאך ה' דבר באליה" (ר' מ"ב א, ג). וחד "וילך אליה ויאמר איש בעל שער (ר' מ"ב א, ד). וחד "ויאמר אליה אם איש אלקים אנכי" (ר' מ"ב א, יב). וחד "ויאמר אליהם אליה התשבי הוא" (ר' מ"ב א, ח). וחד "הנה שולח לכם את אליה" (ר' מלאכי ג, כג). ובחמשה מקומות יעקב מלא בוי"ו; חד הך דהכא. וחד "את זרע יעקוב אם אמאס" (ר' ירמיה לג, כו). וחד "ושב יעקוב ושקט" (ירמיה מו, כז). וחד "הנני שב את שבות יעקוב" (ר' ירמיה ל, יח). וחד "לא כאלה חלק יעקוב" (ירמיה נא, יט). וזה רומז על שנתן אליהו ליעקב ערבון. וכתוב (משלי ו, א) "אם ערבת לרעיק תקעת לזר כפך וגו'". והנה היד יש בו חמשה אצבעות היד. ולכך נמצא חמשה ואי"ן אצל יעקב, כי האצבע דומה לוי"ו, ונתן לו כף על זה, והוא הערבות שנתן ליעקב. ועוד דכתיב "תקעת לזר כפך", ובמסכת אהלות (פ"א, מ"ח) מונה שלשים אברים בפיסת היד. וחמשה וואי"ן הם שלשים:

וכונת המדרש הזה, כי אליהו לא נברא רק לגאול את ישראל. וכל זמן שאין גומר דבר זה אליהו, הנה נחשב חסר, ולכך חסר בחמשה מקומות. ונמצאים אלו ואי"ן אצל יעקב, שהשלמת אליהו נמצא אצל יעקב. וזה כאשר יגאל את בניו, ובניו של יעקב נגאלין בזכות יעקב, כמו שרמז במה שכתוב (ויקרא כו, מב) "וזכרתי בריתי יעקב", מקדים את יעקב בגאולה אחרונה. לכך יעקב הוא מלא בחמשה מקומות, מפני שהוא משלים את אליהו, שהוא חסר בחמשה מקומות. ונראה כי עיקר הרמז בזה, כי אם לא היה אליהו שעל ידו תהיה הגאולה, לא היתה הגאולה האחרונה. וכן אם לא היה יעקב, לא היתה הגאולה האחרונה. לכן נטל יעקב אות משם אליהו, לחבר את יעקב ואליהו ביחד, לומר כי יעקב נטל אות אחת משמו של אליהו לערבון, שיבוא ויגאל בניו:

פרק נד

בארנו לך בפרק הקודם ענין השווי וההתדמות אשר יש בין הגאולה הראשונה ובין גאולה אחרונה בגאולים. אמנם יש לך להבין מה שהיה מצטרף מרים אל משה ואהרן. מפני כי כבר התבאר מענין אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומקרב את הבריות ביחד (אבות פ"א מ"ב), לכך היה אהרן מקשר את ישראל ומאחדם יחד. וכן בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד, ובזה היה עושה שלום וקשור בין ישראל ובין אביהם שבשמים. וזהו תכלית הקשור והאחדות שהיה על ידי אהרן. ועל ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל (זבחים קב.), והמלך הוא אחד. כי על ידי סדורם והתקשרם יחד, בשביל זה עדיין אין ראוי לומר עליהם שהם אומה שלימה אחת. כי לא היה על ידי אהרן רק שלא היו מחולקים. ועל ידי משה רבינו עליו השלום היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד. ודבר זה הוא ענין זולת הקשור והחבור שני דברים יחד, כאשר תבין זה:

אמנם אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות זה להיות עם ישראל. אמנם כמו שהשם יתברך הוא חפץ בדביקות ישראל, כמו כן ישראל הם חפצים ומשתוקקים אל השם יתברך, כי "דודי לי ואני לו" (שיה"ש ב, טז). ולפיכך היה

עוד גואל שלישי, הוא מרים, נגד ישראל שהם משתוקקים אל השם יתברך. לכך היה גואל זה נקבה, כי חבור זה מצד כי ישראל שהם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום, הם משתוקקים אל השם יתברך:

ובפרק קמא דתענית (ט. ט.), רבי יוסי בן רבי יהודה אומר, ג' פרנסים טובים עמדו לישראל, ואלו הן; משה, ואהרן, ומרים. וג' מתנות נתנו על ידיהן; הבאר, והענן, והמן. באר בזכות מרים, עמוד הענן בזכות אהרן, המן בזכות משה. מתה מרים - נסתלק הבאר, דכתיב (במדבר כ, א) "ותמת שם מרים", וכתוב בתריה (שם שם ב) "ולא היה מים לעדה", וחזרה בזכות שניהם. מת אהרן - נסתלקו ענני כבוד, שנאמר (במדבר כא, א) "וישמע הכנעני מלך ערד", מה שמועה שמע, שמע שמת אהרן, ונסתלקו ענני כבוד, וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל. והיינו דכתיב (במדבר כ, כט) "ויראו כל העדה כי גוע אהרן", אל תקרי "ויראו", אלא 'ויראו'. חזרו שניהם בזכות משה, שנאמר (ר' זכריה יא, ח) "ואכחיד שלשה הרועים בירח אחד", וכי בירח אחד מתו, והלא מרים מתה בניסן, ואהרן באב, ומשה באדר, אלא שנתבטלו שלשה מתנות טובות שניתנו על ידם, ונסתלקו כולם בירח אחד, עד כאן:

ויש לשאול, למה היו ענני כבוד על ידי אהרן, והמן על ידי משה, והבאר על ידי מרים. אבל כאשר תבין הדברים אשר התבאר לך למעלה, תבין אלו דברים. כבר בארנו, כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה:

וענני כבוד היו על ידי אהרן. כבר אמרנו לך כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים - היה על ידי ענני כבוד; "וירא ה' בעמוד ענן" (ר' דברים לא, טו), וזה תמיד. "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד" (שמות יט, יז). וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר:

אמנם על ידי מרים היה הבאר. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב (במדבר כא, ז) "עלי באר ענו לה". כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה. וכמו שהיה הענן יורד מלמעלה, כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן שמים', וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים, כמו שהתבאר. כן הבאר הוא מורה על השתוקקות התחתונים למעלה, ולכך הבאר היה עולה מן התחתונים. ומפני זה נקראת האשה בכתוב "באר", כדכתיב (משלי ה, טו) "שתה מים מבורך". וכל זה כי האשה והבאר הם מתדמים ומתייחסים, וכבר בארנו זה גם כן בחבור גבורות ה' (פי"ט) אצל "וישב משה על הבאר" (ר' שמות ב, טו). ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה. והבן הדברים האלו, כי הם נאמנים מאוד מאוד, אין ספק בהם:

ואמר כאשר מתה מרים, חזר הבאר בזכות שניהם. מת אהרן, חזרו בזכות משה. וזה כי אין ספק כי בכח מדריגות משה העליונה, בכח שלו כל המעלות האלו. כי משה שהיה נחשב צורת ישראל, כמו שהתבאר, ולפי מדריגתו ומעלתו ראוי שיהיה חבור מן השם יתברך אל ישראל, ויהיה גם כן כאן חבור ודביקות לישראל בו יתברך, ולכך בכחו הכל. וכן אין ספק כי אהרן, שהיה על ידו הדביקות והחבור מן השם יתברך

אל ישראל, שראוי שיהיה גם כן דביקות ישראל אל אביהם שבשמים. ולכך כאשר מתה מרים, חזר הבאר בזכות משה ואהרן, כי בכח המעלה הזאת. וכאשר מת אהרן, חזר הבאר בזכות משה, כי בכחו כל הדברים האלו. כי מי שידע להבין דברים אלו, ידע כי כל השלשה דברים האלו יש להם קשור ביחד. כמו שהיו אלו שלשה דברים לשלשה - לשני אחים ואחותם עמהם - אשר יש להם חבור ביחד. ולכך בכח המדריגה העליונה יש המדריגה אשר הוא מחובר אל זה, ולמטה הימנה. ויש במדריגות משה ואהרן - מדריגת מרים, אשר היא מחובר אליהם, ולמטה מהם. ובמדריגת משה כל שלשתן, שהם מחוברים ומצטרפים אל מדריגת משה כל אלו הדברים. והבן הדברים האלו מאוד:

וכאשר תבין דבר זה אז תדע, כי לא יהיה בגאולה אחרונה רק גואלים שנים, כי השלישי - שעל ידו חבור העלולואל העלה - דבר זה לא יהיה צריך לעתיד. כי כבר אמרנו למעלה כי לעתיד יהיה דביקות ישראל בו יתברך מצד עצמם, וכמו שאמר הכתוב (ירמיה לא, כא) "נקבה תסובב גבר", כמו שבארנו לך למעלה. ולכך אין צריך אל אמצעי שעל ידו יהיה דביקות זה, הוא התחברות העלול בעלה, כי יהיה לישראל דבר זה בעצמם, מבלי שום אמצעי כלל, כמו שהארכנו בזה למעלה. גם כי למדריגת הגאולה האחרונה, שיש חלוף ביניהם; כי הגאולה האחרונה כולו זכר ולא נקבה, כמו שהתבאר בפרקים שלפני זה, שהשירות הראשונות כולם בלשון נקיבה, ולעתיד לבא כתיב לשון זכר, והבדל הזה בארנו לך למעלה. ולכך אין במעלת ובמדריגות הגאולה האחרונה מדריגת נקבה, רק הכל זכר. ולכך לא יהיה רק אליהו זכור לטוב ומשיח, שהם ראויים להנהגת ישראל לעתיד, כמו שבארנו:

פרק נה

מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות, ובזמנים אשר מיוחדים אל האומות ומתיחסים אליהם היה נמצא ההתנגדות אל ישראל, כמו שהתבאר. כי דבר זה ברור, כי יש לכל דבר ודבר זמן מיוחד אליו, כמו שקיימו וקבלו החכמים דבר זה (אבות פ"ד, מ"ג) אין לך אדם שאין לו שעה. ואם הדבר הזה בבני אדם פרטיים, איך לא יהיה דבר זה באומות הכללים. ולכך היה נמצא בעולם הזה זמנים מיוחדים שהיו מיוחדים אל האומות. ולעתיד גם אויביהם ישלים עמהם, הוא העולם המשיח, ולא יהיה עוד התנגדות לישראל בשום בחינה, עד שהכל יושלם עמהם. ובשביל זה יהיה להם הנצחית, כאשר יש שלום להם מכל אויביהם, ואין כאן סבת ההפסד. כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא הפסד אליו. וכאשר אין הפך - אין כאן הפסד:

ומזה יצא דעת האומרים שאין העולם נפסד, שאין לו הפך נפסד אליו. ודבר זה אינו, כי אף שאם אין הפך אליו, מכל מקום העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו. ואם יאמר שיש לו הקיום והנצחיות מצד העלה שהיתה מחויבת, גם דבר זה אינו, כי ההעדר אשר אפשר לו מצד עצמו אי אפשר שלא יצא אל הפעל. שלא ישוו יחד העלה - שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו, אף שהוא מחויב מצד עלתו. ולכך המציאות שלו כאשר הוא ימצא מצד העלה, [ו] יגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה:

ומה שלא יהיה לישראל הפך ומתנגד לעתיד, אמר הנביא (ר' זכריה ה, יט) "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה". וביאור זה, כי כבר התבאר בחבור הזה כי אלו הזמנים היו מיוחדים אל החורבן שהגיע לישראל למשול בם מתנגדים שלהם, כאשר

התבאר באריכות. ואמר כי הזמנים האלו יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה. כי הזמנים אשר היו מתנגדים להם, עד שהגיע להם בם חורבן - ישלימו עמהם, ויהיו לששון ולשמחה:

ובמדרש, אמר רב, עלה אריה, במזל אריה, והחריב את אריאל. 'עלה אריה' זה נבוכדנצר, דכתיב (ירמיה ד, ז) "עלה אריה מסבכו". 'במזל אריה' "עד גלות ירושלים בחדש החמישי" (ירמיה א, ג). 'והחריב את אריאל' "הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד" (ישעיה כט, א). על מנת שיבוא אריה, במזל אריה, ויבנה אריאל. 'יבוא אריה' זה הקב"ה, דכתיב ביה (עמוס ג, ח) "אריה שאג מי לא ירא". 'במזל אריה' "והפכתי אבלם לששון" (ירמיה לא, יב). 'ויבנה אריאל' "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס" (תהלים קמז, ב):

וביאור זה, כי היה לנבוכדנצר כח גדול, שלכך נקרא 'אריה', שהוא מלך. וישראל נקראו 'אדם'. וכאשר האדם בשלימותו כתיב (ר' בראשית ט, ב) "ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ". וכאשר אין האדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר. כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוה. שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווה, שאינו לא קר ולא חם, רק כמו שראוי אל האדם שהוא ממוזג. אבל נבוכדנצר היה לו כח ארי, שאין אומות העולם נמשלים לאדם, והיה כחו יוצא מן הממוצע אל הטומאה. ולפיכך היה מצד הזה גובר על ישראל:

והחריב בית המקדש בחודש החמישי, שמזלו אריה. כי זה החודש כחו גדול בחמימותו, ואינו ממוזג. ולכך חודש הזה מזלו אריה, שכחו גדול, ותוקף גדול יש לו, והוא כוחו של נבוכדנצר:

ובית המקדש נקרא 'אריאל', בשביל הכח הגדול אשר היה לו. וכבר בארנו בחבור גור אריה כי בית המקדש ראשון כחו הימין, ולכך אמרו (יומא כא ע"ב) אש של מזבח רבוצה כארי. ונקרא 'אריאל', חתם שם 'אל' בסופו, משום כי נבוכדנצר נקרא אריה מפני שכחו כח טומאה, והיה יוצא מן הממוצע. לכך נקרא 'ארי', שהוא בהמה טמאה. אבל בית המקדש כחו מן השם יתברך כח קדוש, כי לשון 'אל' כח קדוש. וכאשר חטאו ישראל, וניטל כח הקדוש מן בית המקדש שנקרא 'אריאל', לא היה כאן רק 'ארי'. ונבוכדנצר נקרא 'אריה', שם 'אריה' מלא ושלם. אבל כאשר היו ישראל בקדושתן ובמעלתן, היה גובר השם שהוא 'אל' בסוף שם 'ארי', על האריה. כי השם הקדוש הזה הוא כח קדוש נבדל, כאשר שם 'אל' בלשון 'אריאל', והוא בפני עצמו. אבל בשם 'אריה', שם 'יה' הוא מן השם. כי מקבל כח מן הנרמז בשם 'יה' דרך טומאה, כמו נביאי אומות העולם אשר נגלה השם יתברך עליהם בטומאה. כדכתיב (ר' במדבר כג, ד) "ויקר אלקים לבלעם". ולפיכך גובר שם 'אריאל' על שם 'אריה'. אבל כאשר השם יתברך מסתלק מן 'אריאל', ונשאר 'ארי', [חסר כח קדוש שהיה בבית המקדש, היה גובר כח אריה על ארי, והחריב אריאל:

אמנם לעתיד כמו שאמרנו, כי יהיה לישראל הכח העליון, כי יתוסף על ישראל כח על כח מן השם יתברך. וכמו שהיה חורבן הבית במזל אריה, לפי שהיו חסרים ישראל הכח הזה, ולא היה להם תוקף הזה, ולכך נחרב הבית במזל ארי. כי מזל זה כח האומות היה קודם החורבן, כי לא יקראו ישראל 'אריה', כי אין ראוי שיהיו מקבלים כח השם דרך קדושה וטהרה לגודל הכח הזה, עד לבסוף יהיה להם הכח הגדול הזה בקדושה. אבל השם יתברך שנקרא 'אריה' בשביל הכח הגדול, ולעתיד יהיה השם יתברך עמהם בכח שנקרא 'אריה', כי אז ישראל יזכו לכח אריה שיקבלו אותו בקדושה, ואז יהפך להם החודש הזה לששון ולשמחה. כי קודם זה לא היה החודש הזה אשר הוא מיוחס לאריה שייך לישראל, כי לא היה מדריגתם כל כך שיקבלו כח זה בקדושה, רק לעתיד יהיה להם דבר זה, שיקבלו כח עליון בקדושה. אבל כח זה היה לאומות, כי האומות מקבלים כח זה בטומאה:

וכמו שאמרו זכרונם לברכה (ספרי דברים לד, י), "ולא קם נביא כמשה עוד בישראל" (ר' דברים לד, י), [בישראל] לא קם, אבל באומות קם. ואיך אפשר לומר כך כי לא קם בישראל, וקם באומות. אבל נביאי האומות מקבלים היו כח נבואה עליונה במקרה ובטומאה, ולכך היו מקבלים הנבואה הזאת שלא בקדושה. אבל בישראל, שהם מקבלים הנבואה בקדושה, "לא קם כמשה". ולכך ישראל אשר מקבלים כח עליון בקדושה ובטהרה, לא היה להם כח זה, הוא כח אריה. רק האומות (ש) מקבלים הכח הזה, כי אריה הוא בהמה טמאה, ויש לו כחו הגדול בטומאה. ולכך נבוכדנצר נקרא 'אריה', והיה גובר על ישראל בחודש אריה, שהוא מיוחד לאומות, ולא אל ישראל:

אבל לעתיד יזכו ישראל אל המעלה העליונה לקבל כח זה בקדושה. כי לעתיד יוסר הטומאה מן העולם, ויהיו הכל בטהרה, ויהיה לישראל כח האריה בקדושה. וזה שאמר (זכריה ח, יט) "צום הרביעי וצום החמישי וגו'", כי אלו זמנים היו מתנגדים לישראל מצד זה שהם יוצאים חוץ מן הממוצע בתוקף, ולכך הם נותנים כח לטומאה. כי אין ראוי שיהיה לעולם הזה התוקף והכח הגדול כי אם בטומאה. רק לעתיד, שיהיה העולם בשלימתו, ראוי לעולם לכח והתוקף הגדול, ואז יהיה הכח הזה לישראל מצד הקדושה והטהרה. וזה שאמר (זכריה ח, יט) "האמת והשלום אהבו". כלומר האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוה, כאשר התבאר במקום אחר. והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוה, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוה, הוא השלום. ואז יהיה צום הרביעי וצום החמישי, שהם יוצאים מן היושר והשווי, יהיו לששון ולשמחה, כאשר יהיו אוהבים האמת והשלום:

ובפרק קמא דר"ה (יה ע"ב), אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידה, מאי דכתיב (זכריה ח, יט) "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וגו'", קרי ליה "צום" וקרי ליה "ששון". בזמן שיש שלום - יהיו לששון, אין שלום - צום. רב פפא אמר, בזמן שיש שלום - יהיו לששון, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום - רצו מתענין, רצו אין מתענין, עד כאן. ומתמיהין על זה, דמה קשה ליה 'קרי ליה צום וקרי ליה ששון', הרי פשוט הוא שהכתוב אומר שיהיה הצום אשר הוא עתה, יהיה לששון ולשמחה לעתיד. ודבר זה אין קשיא, כי הנביא היה מתנבא זה כאשר נבנה בית שני, ואמר להם השם, כאשר שלחו בני גולה בחודש החמישי אם אעשה כמו שעשיתי זה כמה שנים מיום החורבן, והשיבו השם כי צמתם וספוד בחמישי זה שבעים שנה, ומכאן ואילך יהיו לששון ולשמחה אחר שנבנה הבית. וכך פירש רש"י ז"ל במסכת ראש השנה (שם). ואם כן כבר אינה צום, ולמה קרא אותם 'צום'. אלא לא בטל שם הצום, שאם יחזור ויהיה חרב יהיה צום:

ובלא זה לא קשיא, כי היה לו לכתוב 'יום צום הרביעי יהיה לששון ולשמחה', וכך יש לומר כי היום שיש בו צום יהיה יום של ששון ושמחה. אבל מה שכתוב 'צום הזה יהיה לששון ולשמחה', איך שייך לומר שהצום עצמו יהיה לששון ולשמחה. ולפיכך פרשו כי לא יהיה לגמרי הצום בטל, ואם אין שלום עדיין הצום במקומו:

ומכל מקום יש לשאול, מה טעם יהיו לששון ולשמחה, די היה שכאשר יש שלום לא יהיה בו צום, אבל למה יהיו לששון ולשמחה. ואין לומר דכך פירושו; יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה אם רוצים, ואין מצוה שיהיו לימים טובים. דבפרק קמא דר"ה (יה ע"ב) בפירוש אמרו; רב ורבי חנינא אמרו בטלה מגילת תענית, הכי קאמר, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום. 'והני' - דהיינו שאר מגילת תענית שהיו גם כן ימים טובים לישראל - 'כי הני'. שכאשר בית המקדש היה קיים היו ימים טובים,

ועכשיו אינם ימים טובים. ואם כן מוכח כי אלו ארבעה הצומות כאשר בית המקדש היה קיים היו ימים טובים ומועדים:

ויש לפרש כמו אשר בארנו למעלה, כי ההפסד אשר הגיע לבית המקדש היה סבת הוייתו, כי לא היה חורבן בית המקדש ראשון - גם לא היה חורבן בית המקדש שני - לעצמו, רק שהיה נמשך אחריו בנינו, שביום שחרב הבית נולד המשיח, כמו שהתבאר למעלה. ולכך בזמן דאיכא שלום יהיו אלו הימים לששון ולשמחה, כי ההפסד שהגיע אל הבית הוא היה סבה אל הוייתו. וכאשר נבנה הבית, ראוי שיהיה מועד - הזמן אשר הוא סבה לחורבן שלו. ועדיין לא יספיק זה מה שהכתוב קרא אותם מועדים טובים, אשר שם זה נופל על זמן טוב, ודבר זה שאמרנו שהחורבן וההפסד הוא סבה להויה אחרת - אינו כדאי לשם הזה:

אבל יש לך לדעת, כי הזמנים האלו מתנגדים אל ישראל מפני שהם שני הקצות מן הזמן, אשר כל קצה הוא יוצא מן השווי. ומפני שהוא יוצא מן השווי הוא מתנגד אל ישראל, אשר להם השווי בלבד. ואל יקשה לך מן שלשה בתשרי, שאין זה קשיא, כאשר תעיין בדברים אשר התבארו לך למעלה, כי מצד מה היה מיוחד ג' בתשרי להריגת הצדיק הזה וליטול נשמתו, כמו שהתבאר זה למעלה. ויש לך לדעת כי אלו הזמנים אשר אמרנו, אף כי הם יוצאים מן השווי, מכל מקום הם מורים על כח ותוקף גדול מאוד. ולפיכך גם כן הזמן הזה ראוי לששון ולשמחה. אף כי אין הזמן הזה מיוחד לקדושה, בעבור שאין קדושה רק לזמן השוה, אבל מסוגל הזמן לכח גדול. וכאשר בית המקדש קיים, גם כן הזמן הזה מסוגל להם, כאשר יש להם הכח והתוקף הגדול. רק כאשר אין בית המקדש קיים, ואין ישראל בכח ובתוקף שלהם, והכח והתוקף הוא לאומות, אז הזמן הזה מיוחד לצום:

ואל תאמר דסוף סוף הזמן הזה יוצא מן השווי, ואין ראוי זמן זה לישראל. דבר זה היה קשיא אם הזמן הזה הוא מתחבר אל זמן שהוא שוה ואינו יוצא מן השווי. אבל השוה הוא אחד, לא שייך בזה יוצא מן השווי. ומורה זמן הזה על התוקף והכח הגדול בלבד. וזה כאשר ישראל הם הכל, כמו שיהיה לעתיד, והם מתדמים אל השנה שהוא הכל, וכל זמן מן השנה מורה על בחינה מיוחדת. ולכך אמר הכתוב (ר' זכריה ה, ט) "צום הרביעי וצום החמישי שיהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו'", ועוד יתבאר:

פרק נו

הנחמה שיש לישראל בגלותם, כבר הארכנו בזה כי השכל מחייב הענין הזה. כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בנינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלוש ישראל, היה בטל כל העולם. ואף בהיותם בארץ אויביהם והן בהסתר פנים, דבר זה אינו מבטל מעלת ישראל כלל. ואף כי נתן אותנו ירודים ושפלים, הנה בעצם שפלותם נראה ונגלה מעלתם העליונה. כי עיקר שפלת ישראל שהם פזורים בין העמים, הנה הם פזורים מן קצה העולם אל קצה העולם. והאדם יחשוב כי דבר זה מורה על חסרון גדול מאוד. וכן הוא נראה בתחלת הדעת, שאי אפשר שיהיה חסרון באומה יותר מזה שהוא פזורה בכל העולם מקצה אל קצה. עד שיאמרו האומות כי אי אפשר לומר עם זה שיהיה נשאר אצל ישראל שום דביקות אלקי:

והנה נבאר לך בראיות ברורות, כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם. וזה כי כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי. שכאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו, ודבר זה כבר התבאר למעלה. עד שאם הדבר יצא ממקומו המיוחד לו, הוא נחשב אליו אבוד. וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי. אבל כאשר גלו מן הארץ, אם היו גולים למקום אחד פרטי, אין זה מתיחס אל ישראל, כי ישראל הם עיקר העולם. וכבר אמרנו כי ראוי שיהיה המקום מתיחס לבעל המקום. ולכך נתפזרו בכל העולם, שכך הוא ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם:

ובפרק קמא דעבודה זרה (י"ע"ב), קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלים, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער. אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו; חדא - דלא מצית מכלית להו, דכתיב (זכריה ב, י) "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם". מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל. ועוד, קרי לך מלכות קטיעה. אמר מימר שפיר אמרת, מיהו מאן דזכי למלכא שדי ליה לקומינא הלילא, פירוש בית מלא עפר (רש"י שם). כד נקטוה ליה ואזל, אמרה ליה ההיא מטרוניתא, ווי ליה לאלפא דאזלא בלא מכס. גחון ונפל על ערלתיה, וקטעיה בשניה. אמר, יהבת מכסאי, יהבת שדי, חלפא ועברה. יצאת בת קול ואמרה, קטיעה בר שלום מזומן לחיי עולם הבא. בכה רבי ואמר, יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים, עד כאן:

הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם", ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר "כארבע רוחות", לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם, ולכך פיזר אותם בארבע רוחות. ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי. והתבאר לך כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם, מורה זה מעלתם. ודבר זה יש להבין, כי הוא הוראה גמורה על מעלת ישראל העליונה, שהם כל העולם:

ובמדרש, נחמות עליונים, נחמות תחתונים, נחמות חיים, נחמות מתים, נחמות בעולם הזה, נחמות בעולם הבא, נחמות נחמות על עשרת השבטים, נחמות נחמות על שבט יהודה ובנימין. לפי שכתוב שתי בכיות (איכה א, ב) "בכה תבכה בלילה", לכך נאמרו (ישעיה מ, א) "נחמו". רוצה לומר כי לכך נאמר לשון רבים "נחמו", כי מתחייב הנחמה לישראל מכל המציאות, מטעם אשר אמרנו למעלה, כי ישראל הם עיקר העולם, ואם לא היה נחמה להם, נחשב בטול אל כל המציאות בכלל. ולכך נחמות עליונים נחמות התחתונים, נחמות בעולם הזה, נחמות בעולם הבא, נחמות חיים, נחמות מתים. כי אלו הם כל המציאות, ומצד כל המציאות מתחייב להם הנחמה, כמו שהתבאר, כי ישראל הם שלימת הכל, ואם ישראל בטל, הכל בטל חס ושלוש, ולכך מקבלים הנחמה מהכל:

ואמר (שם) "נחמו נחמו" כפל, כמו שסיים הכתוב (שם שם ב) "כי לקתה כפלים בכל חטאתיה". ודבר זה בארנו למעלה באריכות, כי מכת ישראל היו שלא בדרך הטבע, ודבר זה היא כפל המכות, כאשר המכה שלא בדרך הטבע, וכמו שהארכנו למעלה. ועל זה אמר גם כן כי הנחמה תהיה שלא כדרך הטבע, ושלא כמנהגו של עולם. ואמר (שם שם ג) "קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקיננו". רוצה לומר, כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מדת הדין דבר זה. ולכך אמר "קול קורא במדבר", שהוא מקום מדת הדין. ומה יהיה מתחייב, "פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקיננו", הוא הדביקות שיהיה לישראל בו יתברך לגמרי, עד שלא יהיה לישראל מונע מן הדביקות הזה. רק יהיה ההתדבקות אליו יתברך, כמו מי שהלך במסילה מבלי שום מונע כלל אל ה' אלקינו. ולכך (שם שם ד) "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו", שלא יהיה מונע:

אמנם כאשר היה הגלות בשביל החטא, אם כן במה נתכפר חטאם. ובגמרא בפרק רבי עקיבא (שבת פט ע"ב) אמרו בענין זה מה שהוא סילוק החטא מישראל. דרש רבא, מאי דכתיב (ישעיה א, יח) "לכו נא ונוכחה יאמר ה'", "לכו נא" - 'בא נא' מבעי ליה. "יאמר ה'" - 'אמר ה'" מיבעי ליה. לעתיד לבא יאמר הקב"ה לישראל, לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם. ויאמרו לפניו, רבונו של עולם, אצל מי נלך, אצל אברהם שאמרת אליו (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", ולא בקש רחמים עלינו. אצל יצחק שברך את עשו (בראשית כז, מ) "והיה כאשר תריד", ולא בקש רחמים. אצל יעקב שאמרת לו (בראשית מו, ד) "אנכי ארד עמך", ולא בקש רחמים, אצל מי נלך עכשיו יאמר (ה' אמר) להם הקב"ה, הואיל ותליתם עצמכם בי, אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו" (ישעיה א, יח), עד כאן:

בדבר זה בארו לך כי ישראל תלויים בו יתברך בעצמו, ולא יהיה להם סילוק חטא בשביל האבות. כי האבות, אף שהם התחלה לישראל, הם התחלה במה. אבל שיהיו האבות התחלה מצד אמתת ישראל, דבר זה אינו כלל. רק כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך. ואם באמת האבות הם התחלת ישראל, דבר זה לא מצד אמתת ישראל, אבל מצד אמתת ישראל הם דביקים בו יתברך, ודבר זה הוא סילוק החטא מישראל. וזה שאמר כי לעתיד יאמר השם 'לכו נא אצל האבות ויוכיחו אתכם'. ורוצה לומר כי גם אצל האבות לא ימצא לכם זכות, שאם יש לכם זכות מצד האבות, היה נמצא זכות שלכם אצלם. ועל זה אף כי הם אבות לנו, והם התחלה לישראל, אין זה מצד אמתת ישראל. שאילו היו האבות לישראל התחלה לאמתת ישראל, כאשר נגזר על אברהם "כי גר יהיה זרעך", ועל יצחק "כאשר תריד", ועל יעקב "אנכי ארד עמך מצרימה", היה [להם] לבקש רחמים עלינו. אלא אף כי האבות הם התחלה לישראל, מכל מקום מצד אמתת עצמן אין תלויים אלא בו יתברך:

וזה כמו שהתבאר למעלה, כי השם יתברך בעצמו הוא צורת ישראל, כמו שחתם בשם 'אל', לומר כי הוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר הקב"ה 'הואיל ותליתם עצמכם בי' אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'". ודבר זה רוצה לומר, כי מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד ובלי שום חציצה כלל, והוא יתברך בעצמו צורה אחרונה להם, לכך השם יתברך מסלק ומטהר חטאם. אף אם חטאו כבר, הרי יש לישראל השבה אל השם יתברך בעצמו, מבלי הפרד מאתו כלל, ואין כאן עוד חטא להם במדריגה זאת. ואף כי חטאו, דבר זה היה מצד כי יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא:

אבל מצד בחינת אמתתם הם אל השם יתברך, ובצד הזה יש להם סילוק חטא לגמרי. כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו. וכדכתיב (ירמיה יז, יג) "מקוה

ישראל ה", ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא (פה ע"ב) מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל. וזה כי המקוה נקרא בשם הזה, מפני שנקוים ונאספים המים לתוכו. והוא יתברך נקוים אליו כל המציאות, ולכך הוא מטהר את כל אשר נקוה ונאסף אליו. וישראל נקוים בפרט אל השם יתברך כמו שאמרנו, לכך מטהר אותם. ולפיכך אמר 'הואיל ותליתם עצמכם בי, אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'". ומאחר כי הוא יתברך מטהר ישראל מחטאם, ולפיכך לעתיד כאשר יהיו ישראל דבוקים בו יתברך, יהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו, וכדכתיב (ר' ירמיה נ, כ) "ביום ההוא יבקש עון יהודה וגו'":

ובספרי (דברים לב, א), עתידה כנסת ישראל שתאמר, רבונו של עולם, הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם, ובושני מהם. אמר להם הקב"ה הריני מעבירם, שנאמר (ישעיה מ, ד) "כל גיא ינשא". אמרו לפניו, רבונו של עולם, הרי עידי קיימים, שנאמר (דברים ל, יט) "העדוטי בכם היום את השמים ואת הארץ". אמר הקב"ה הריני מעבירם, שנאמר (ר' ישעיה סה, יז) "כי הנה בורא שמים חדשים וארץ חדשה". אמרו להקב"ה הרי שמי קיים. אמר להם, הריני מעבירם, שנאמר (ישעיה סב, ב) "וקרא לך שם חדש". אמרו לו, הרי שמות עבודה זרה קיים. אמר להם, הריני מעבירם, שנאמר (הושע ב, יט) "והסרותי שמות הבעלים מפיה". אמרו לו, אף על פי כן בני ביתי יהיו מזכירין. אמר להם, "ולא יזכרו עוד" (שם), עד כאן:

המדרש הזה בא לבאר, שלא תאמר איך אפשר שיהיה הדיבוק אל הקב"ה בשלימות מבלי שום מונע כלל, והרי חטאו ישראל, ודבר זה מעכב הדביקות בו יתברך. וזה שאמר לעתיד יאמרו 'הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם ובושני'. והמקום הזה הוא המדריגה הפחותה שהגיע לה כאשר חטאו. ועל זה אמר 'הריני מעבירם'. כלומר שיהיה כאן הויה חדשה, ומה שנחשב חטא בעולם הזה, לא יהיה נחשב חטא. ויאמרו 'הרי עידי קיימים', (העדים) כי השם יתברך העיד על ישראל השמים והארץ, ורוצה לומר כי השמים והארץ הם המציאות שהשם יתברך סדר אותם, והם שומרים הסדרים אשר סדר להם השם יתברך, ואינם יוצאים מן הסדר. ולכך הם מעידים על מי שעבר הסדר אשר סדר לו השם יתברך, עד שהחטא אשר הוא יוצא מן הסדר נמצא בפעל הנגלה. ועל זה אמר 'הריני מעבירם'. כי יהיה הנהגה חדשה בעולם, אשר לא היה בראשונה, וכאילו יהיו שמים וארץ חדשה, והרי אין כאן עדות. כי העדות היה מצד הויה הראשונה, ואז נמצא חטא ישראל בפעל. וכאשר יסולק הנהגה והויה הראשונה, לא נמצא חטא ישראל בפעל, ותבין זה:

ועוד אמר [ו], 'הרי שמי קיים'. ורוצה לומר כי סוף סוף השם קיים, ואף שיהיו צדיקים יותר, ולא יהיה בהם חטא, דבר זה מתחלף בפחות ויותר, שיהיו יותר טובים ממה שהיו קודם, ולא יסולק מהם בזה ענין הראשון שהיה להם כבר. כמו אדם שהיה רע, ונעשה טוב ממה שהיה קודם. ועל זה אמר כי יהיה לישראל מדריגה אחרת, עד שיהיה להם שם אחר, ולא יהיה להם שם הראשון כלל. וזהו דכתיב "וקרא להם שם חדש", שלא יהיה החלוף בפחות ויותר, רק יהיה להם שם חדש. ואמרו עוד כי שמות העבודה זרה קיים. ואם היה בנמצא שמות העבודה זרה בעולם הזה, היה חטא ישראל נמצא גם כן. שהרי יש לישראל יחוס וצירוף אל העבודה זרה, שהיו עובדים אותה, והנה נמצא חטא ישראל בדבר מה. ואמר השם יתברך שלא יהיה נמצא בעולם החטא כלל, ולא יהיה להם שום צירוף ויחוס אל חטא, אף בענין רחוק:

פרק נז

הדבר אשר יבחן מזולתו, הוא הבחינה האמיתית, אשר לא יפול בו ספק. והדבר הזה הודיע הודע לנו תורת אמת, אשר פסלה עדות קרובים. ואין הטעם מפני שיעיד שקר, כי לא נחשד משה להעיד דבר שאינו,

ואהרן שיעלים האמת. רק מפני שאין עדות רק מזולתו, ודבר זה כבר בארנו בחבור התפארת. והנה יתבאר לך עוד, וזה כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה, וכל קבלת עדות פסול בלילה, והסומא פסול לעדות, כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל:

ולכך כאשר הקרוב הוא מעיד, שהוא חלק מעצמו, והוא כמו חצי בשרו, כמו שאמר הכתוב אצל מרים (ר' במדבר יב, יב) "אל נא תהי כמת בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו". ומאחר שהעד המעיד על הנדון הוא חלק מן אשר מעידין עליו, אין כאן עדות בפועל. כי כל דבר נמצא בפועל לאחר, ולא נמצא בפועל לעצמו, רק לאחר צריך שיהיה נמצא בפועל. ודבר זה ידוע לנבונים. ולכך הקרוב שהוא חלק מעצמו, אין עדות שלו עדות, כי כל עדות שהוא מעיד שכך נמצא בפועל, ואין נמצא בפועל לעצמו:

ומטעם זה פסלה תורה נשים לעדות, כי האשה היא חמרית, ואין החומר יש לו מציאות בפועל. והתורה אמרה שיהיה העדות נמצא בפועל, שזה נקרא עדות שבא עליו הדין. וכן פסלה התורה גוים, שכל זה עדות אינו בפועל. ומכל שכן שכל אלו פסולים לדין, דאם לעדות פסול משום שהדין בא על העדות, כל שכן שפסולים לדין. וכל אלו הדברים ברורים בחכמה עמוקה מאוד:

ומפני זה היה בלעם, שהוא זולת ישראל. וזה שכבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות, כמו שבארנו לך פעמים הרבה בזה החבור. ובלעם היה בוחן ישראל מצד אמתת צורתן, אשר בו נמצאו ישראל בפועל. ולכן היה מעיד על אמתת ישראל יותר מכל. וזה מפני שלא היה לו קירבה וחבור לישראל, לכך היה בלעם מעיד עליהם מצד אמתת ישראל אשר נמצאו ישראל בפועל. וזהו שגורם שהיה נבואת בלעם על ישראל הכל לטובה, כאשר הפך הקב"ה את הקללה לברכה (דברים כג, ו), שהיה רוצה לקלל אותם, ונהפך לברכה, ברכות שאין כמותם:

ובמדרש, כשבירך בלעם את ישראל, היה קולו הולך ס' מיל, כמחנה ישראל. וגדולה ברכה שבירך בלעם את ישראל, מברכות שבירך יעקב את השבטים, ומברכות שבירך משה את השבטים. כשבירך יעקב את השבטים, (ו) הוכיח את ראובן (בראשית מט, ד), ואת שמעון ואת לוי (בראשית מט, ה-ז). אבל ברכת בלעם אין בהם תוכחה, ואין בהם פגם. ולפיכך גבה דעת של ישראל, ובאו לידי תקלה בעצת בלעם, עד כאן. הן הדברים שלמעלה, כי מה שאמרו שהיה קולו ששים מיל נגד מחנה ישראל, מה שלא היה כשברך אותן משה, וזה מפני כי ברכת בלעם - הברכה הזאת בפועל יותר, כמו שהתבאר לך למעלה. כי נבואתו היה על ישראל מצד אמתת צורתן, שעל ידה ישראל הם בפועל הגמור. ולכך היה נבואתו גם כן בפועל הגמור על ישראל. ולכך היה קול הולך (כו) ששים מיל נגד מחנה ישראל:

והיו ברכותיו שוות בלא תוכחה, מה שלא היה כך ברכת יעקב ומשה. וזה כי יעקב ומשה שהיו מכלל ישראל, והדבר שהוא חלק מהכל, אינו נמצא בפועל אליו הכל. ולכך לא היה ברכתם על ישראל מצד אמתת עצמן, דהיינו מצד אמתת צורתן שבו נמצא בפועל. לכך דוקא בלעם, שהוא זולת ישראל, ונחשבו ישראל אליו בפועל הגמור, לכך היה מתנבא על ישראל מצד צורתן של ישראל, שבו הם נמצאים בפועל. וכבר אמרנו שישראל נמצאים שלמים לגמרי מצד אמתת צורתן, אבל שלא מצד אמתת צורתן נמצא

בהם החסרון. ולכך יעקב ומשה, שלא היו מתנבאים על ישראל מצד אמתת צורתן בצד אשר נמצאו בפועל, כי יעקב ומשה היו חלק מישראל, ואין הדבר נמצא בפועל לעצמו. לכך לא היו מברכין שניהם ישראל מצד אמתת צורתן לגמרי, והיה תוכחה עם זה גם כן, שהרי נמצא חסרון בזה. אבל בלעם היה ברכתו לישראל מצד אמתת צורתן, אשר הם שלמים בלא חסרון כלל. ולכך הברכות בלא תוכחה, כי מזה הצד לא נמצא שום תוכחה, רק הכל ברכה לגמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים:

ומפני שאין בלעם אוהב את ישראל עד שיבוא ממנו הברכה לישראל, הגיע דבר זה על ידי שבא לקלל אותם, והפך השם יתברך לברכה. ולכך לא היה מיוחד לפועל זה רק מואב ובלעם. וזה כי אומת מואב הם מרוחקים מן ישראל, שלא מצאנו על שום אומה שצוה (ר' דברים כג, ד) "לא יבאו בקהל ה'" רק מואב. ובזה נדע כי מואב מרוחק מן ישראל. ובלעם גם כן, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין קה.) "בלעם" (במדבר כב, ה) בלא עם. דבר אחר, בלע עם. "בן בעור" שבא על בעיר. תנא, הוא בעור, הוא כושן רשעתים, דעביד שתי רשעות; אחד בימי יעקב, ואחד בימי שפוט השופטים, ומה שמו - לבן שמו. ויראה פירוש 'בלא עם', שאין לו עם מיוחד, שהיה נבדל מכל האומות, והיה לו מדריגת הנבואה, ולפיכך נקרא 'בלא עם', ואין להאריך במקום הזה. וכן 'בלע עם', שעל ידי עצתו נפלו מן ישראל, כי ענין בלעם היה מוכן לרע ולהפסד:

וכאשר תשים עיניך על ברכת בלעם, היו ברכותיו נחלקים לשלשה חלקים. מפני שבלעם היה מכוין לקלל, וידע כח עם ישראל ומעלתם, ובוודאי לא תשלוט בהם הקללה מצד כלל ישראל. והיה רוצה למצוא צד בחינה מיוחדת, אשר מצד אותה בחינה תחול חס ושלום הקללה. ולכך אמר (במדבר כג, יג) "אפס קצהו תראה וכלו לא תראה", וכמו שיתבאר בסמוך. כי היה חושב כי יותר תבא הקללה מצד המקצת, יותר מאשר היתה באה מצד הכל. וידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה, כמו שיתבאר. ולפיכך הבחינה הראשונה מן בלעם שהיה מתבונן אם ימצא חסרון וקללה - מצד התחלתם:

ובמדרש, "כי מראש צורים אראנו" (במדבר כג, ט), להודיעך שנאתו של אותו רשע, שמתוך ברכותיו אתה יודע מחשבותיו. למה הוא דומה, לאדם שבא לקוץ את האילן. מי שאינו בקי, קוצץ את הענפים, כל ענף וענף, ומתיגע. והפקח מגלה את השרשים, וקוצץ. כך אותו רשע אמר, מה אני מקלל לכל שבט ושבט, הריני הולך לשרשים, וקוצץ. בא ליגע, ומצאן קשים. לכך נאמר "כי מראש צורים אראנו", אלו האבות, "ומגבעות אשורנו" (שם) אלו האמהות. "הן עם לבדד ישכון" (שם), כשהוא משמחן אין אומה שמחה עמהן. וכשהאומות שמחין בעולם, הן אוכלים עם כל מלכיות, ואין עולה להם מן החשבון, שנאמר (שם) "ובגוים לא יתחשב". דבר אחר, "מראש צורים אראנו", אני רואה אותם שקדמו לברייתו של עולם. משל למלך שהיה מבקש לבנות, היה חופר ויורד ומבקש למצא יסודות לבנין, והיה מוצא מים. וכן במקומות הרבה. היה חופר במקום אחר, ומצא סלע, ונתן היסוד ובנה. כך הקב"ה היה מבקש וברא את העולם, והיה יושב ומתבונן בדור אנוש ובדור המבול. ואמר, האיך אני בורא את העולם, ורשעים אלו עומדים ומכעיסים אותי. כיון שצפה הקב"ה באברהם, אמר הרי מצאתי סלע לבנות עליה וליסד עליה. לכך קורא לאברהם 'צור', שנאמר (ר' ישעיה נא, א-ב) "הביטו לאברהם צור חצבתם וגו'", עד כאן:

והנה בארו בזה מה שאמרנו, כי בלעם היה רוצה לקלל את ישראל מצד התחלתן. ולכך כאשר היה מהפך השם יתברך הקללה לברכה (דברים כג, ו), היה מברך אותם מצד התחלתן, לומר כי מצד התחלתן ויסוד שלהם קשים הם. ויותר מזה, שהתחלתם מקודם בראשית, ודבר זה מורה על התחלה העליונה שיש לישראל. וזה שאמר "הן עם לבדד ישכון", כלומר כי לפי עלוי התחלתן עם זה לבדד ישכון, כי יש להם התחלה עליונה על כל. ולכך אמר "ובגוים לא יתחשב". ופירשו, כי הטוב אשר מגיע לאומות, אין הטוב הזה נבדל מן ישראל. כי אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלויים בישראל, ואין ישראל תלויים באומות. ולכך הטוב שמגיע אל האומות אינו נבדל מן ישראל, כיון שכל האומות קיום שלהם מכח ישראל. אבל האומות אין שמחים עם ישראל, מפני כי יש לישראל התחלה מיוחדת, שאין מגיעים לשם, ודבר זה מבואר:

ובמדרש, "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י), כשבא בלעם ראה כל המדבר מלא ערלות. אמר, מי יכול לעמוד בזכות דם ברית מילה זאת שהיא מכוסה בעפר, שנאמר "מי מנה עפר יעקב". מכאן תקנו חכמים שיהיו מכסין את הערלה ואת הדם בעפר, עד כאן. פירוש המדרש הזה, כי הכתוב שאמר "מי מנה עפר יעקב", רצה לומר כי יש לישראל יחוס גדול אל העפר. וזה כי ישראל הם האומה הקטנה שבכל האומות, ומצד הזה ראוי לה שם העפר, שהוא קטון:

ובמדרש עוד, "והיה זרעך כעפר הארץ" (בראשית כח, יד), מה העפר אינו מתברך אלא במים, כך בניך אינם מתברכים אלא בתורה שנמשלה למים. מה העפר מכלה כל כלי מתכת, כך בניך מכלים כל האומות העולם, והן קיימין לעולם. מה העפר הוא דיש לעולם, אף בניך דיש למלכות, עד כאן. הנה בארו בזה שלשה דברים שישראל דומים אל העפר; ענין הראשון, כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה, כמו המים שיורד לה מן השמים. כך ישראל מיוחדים לקבל דברים עליונים. ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי [הדבר הגדול] משום גדלתו אינו בעל קבלה:

הענין השני מה שאמר שהעפר מכלה המתכת והיא קיימת, וכך ישראל מכלים האומות. ודבר זה ענין נפלא, כי האומות נמשלו למתכת, שהרי דניאל ראה מלכות בבל של זהב (דניאל ב, לח), מלכות מדי של כסף (שם שם לב), מלכות יון של נחושת (שם), וראה מלכות רביעית פרזלא (שם שם מ). ודבר זה, כי כל מתכות משמיע קול, וממנו נעשה הפעמון, שמשמעת קול. ודבר הנשמע - נגלה, ואין לו ענין פנימי, שכל דבר שהוא פנימי אינו נשמע. ומפני כי כח המלכיות אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה, ולכך הם דומים למתכות שמשמיע קול. אבל ישראל הם הפך זה, שהם דומים לחול ועפר, כמו שאמרו במדרש (שמו"ר א, כט) נמשלו ישראל לחול, מה חול אדם נוטלו ממקום זה ונותנו למקום אחר ואין נשמע קולו, כך ישראל אין ראוי שיהיה בהם דלטוריא, כמו שפירש רש"י בפרשת שמות. וכבר בארנו דבר זה בחבור גור אריה בפרשת שמות, ובחבור גבורות ה', שדבר זה נאמר על שישראל יש להם מדריגה פנימית נסתרת בלתי נגלית, ולכך הם כמו החול שאין נשמע קולו, עיין שם, [ו] שם הארכנו בענין זה. ודבר זה גם כן מצד הדקות והקטנות שיש לעפר, ובשביל כך לא נשמע קולו, כי יש לו ענין פנימי נסתר. ועוד יתבאר איך העפר מיוחדת בזה יותר מכל. ולכך אמר כי יש לישראל סגולת העפר, אשר אינו נשמע קולו, ולכך מכלין את כח האומות, שכח שלהם כח נגלה, כמו המתכות הזה שהוא משמיע קול, והוא נגלה:

ועוד אמרו שיש לישראל התייחסות אל העפר, מצד כי העפר היא קטנה מכל היסודות, בשביל כך יש לעפר בחינה זאת שנעשית דיש לכל. ויש לישראל שתי בחינות מחולקות. כי מצד הקטנות שלהם יש להם מעלה אלקית עליונה, כי ראוי אל המעלה האלקית הקטנות, יותר מן הגדלות, שהיא סגולת הגשם.

ולכך הקטון, שאין לו רוחק גדול, הוא קרוב אל הבלתי גשמי. ולכך הקטנות שיש להם, כדכתיב (ר' דברים ז, ז) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט". ודבר זה ראוי להם, כי ישראל קרובים אל הבלתי גשמי. ובשביל זה מקבלים ישראל הדישה, מצד הקטנות שלהם. והתבאר לך ענין העפר, שיש לה ענין פנימי דק נסתר, ודבר זה ידוע מאוד למבינים. והנה תמצא בעפר מה שלא תמצא בכל היסודות, שהעפר היא בפרט תוך ופנימי לכל היסודות, והיא בתוך שלהם, שזה מורה כי יש לעפר ענין פנימי. ומפני שבא בלעם לברך את ישראל, ולומר כי נמשך התחלת זרע האבות ממקום עליון פנימי נסתר בלתי מתייחס לגשמי, קרא זרע האבות "עפר". ואמר "מי מנה עפר יעקב", כי הדק אשר יש לו הרבוי גם כן בפרט, מורה על מדריגה עליונה מאוד, שממנו הרבוי:

והנה גם כן תמצא בארץ, שהיא פנימי ותוך היסודות כולם, ומורה זה על הפנימית. ומפני זה העפר מסוגל למצות אלקיות, מצד שיש לעפר ענין ראוי למצות. כי הדקות אשר יש לעפר הוא מדריגה פנימית קרוב אל הדבר הנבדל. ובמדרש (במ"ד כ, יט) "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י), מי יוכל למנות המצות שהם עושים בעפר; "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" (דברים כב, י), "לא תזרע כרמך כלאים" (דברים כב, ט), "ואסף איש טהור" (במדבר יט, ט), "שלוש שנים יהיה לך ערלים" (ר' ויקרא יט, כג), "ומן העפר אשר בקרקע המשכן" (ר' במדבר ה, יז), עד כאן. בארו בזה גם כן, כי מה שאמר "מי מנה עפר יעקב" היה משבח מה שישאל הם נמשלים לעפר, שזה מורה על מדריגה אלקית שיש לישראל, אשר מצד הזה יש להם מצות יותר בעפר. וזה שאמרו גם כן כי ראה בלעם עפר המדבר מכוסה בערלות ישראל, ועל זה אמר "מי מנה עפר יעקב". וזה כמו שהתבאר, כי העפר מסוגל למצות ביותר:

ולכך דבר זה מה שמשימין הערלה ודם ברית בעפר, וענין מצוה זאת כמו שאמרה תורה כאשר שפך דם חיה ועוף אשר שחט אותם. ואלו שני מינים, כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה, כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבדות הטבע. וזה מורה שיש בהם יסוד העפר, ואינו צריך כסוי בעפר. שכל דם שחיטה ראוי שיהיה מכוסה בעפר, כי דם שחיטה היה לו גלוי יותר מדאי כאשר שפך דם בשחיטה. כי אין ראוי לדם, שהוא הנפש, הגלוי כל כך. ולכך צוה בתורה לכסות הדם של חיה ועוף, שאין להם כבידות הטבע, לכסות אותם בעפר. כי העפר יש לה ענין ההסתר והכסוי, כאשר אמרנו לך למעלה, שהרי העפר היא פנימי ותוך היסודות, שהרי כולם מבחוקן, והיא מבפנים. ולפיכך ראוי שיהיו מכסים דם הערלה בעפר גם כן, כי גם זה דם שפיכה. הוא ועל זה אמר בלעם "מי מנה עפר יעקב", רצה לומר כי כמה גדולה מעלת ישראל במה שהם נמשלים לעפר, ובשביל זה יש להם הרבה מצות בעפר:

ובסוטה (יז, ד), דרש רבא, בשכר שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), זכו בניו לשתי מצות; עפר סוטה, ואפר פרה. והא איכא נמי עפר כסוי הדם, התם הכשר מצוה איכא, הנאה ליכא. ומנין לרבא זה לומר, כי בשכר שאמר "ואנכי עפר ואפר" זכו בניו לשתי מצות אלו. אבל הפירוש הוא, כי העפר יותר ראוי למצות מטעם אשר אמרנו, כי העפר והאפר מיוחדים למצות יותר משאר דברים. ומפני שהיה לאברהם יחוס אל העפר, שנאמר "ואנכי עפר ואפר", אי אפשר שלא יהיה לו על ידי זה מצוה שהיא בעפר ואפר, כמו עפר סוטה ואפר פרה. ובפרט אלו שתי מצות, שיש בהם הטוב והזכות, שהרי יש בהם טהרת ישראל, כמו שהוא אפר פרה, וטהרת אשה לבעלה. ואין כאן מקום לבאר יותר:

ובגמרא בפרק המפלת (נדה לא, ד), דרש רבי אבהו, מאי דכתיב (במדבר כג, י) "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", מלמד שהקב"ה ישב וספר את רביעתם של ישראל, מתי תבא טפה שהצדיק נוצר ממנו.

ועל דבר זה נסמת עיניו של בלעם הרשע, אמר, מי שהוא טהור, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה. מיד נסמת עינו, דכתיב (במדבר כד, ג) "נאם הגבר שתום העין". והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (בראשית ל, טז) "וישכב עמה בלילה הוא", מלמד שהקב"ה סייעו באותו מעשה, עד כאן. רבותינו זכרונם לברכה פרשו כי בלעם קרא זרע ישראל "רובע", מלשון "לא תרביע בהמתך" (ר' ויקרא יט, יט), "ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה וגו'" (ויקרא יח, כג). וכמו שהיה משבח "מי מנה עפר יעקב", שהוא נאמר על התחלת ישראל. כי העפר והדקות מורה כי זרע האבות נמשך התחלתן ממדרגה עליונה, שירה עליו ענין העפר, שבו הקטנות גם הרבוי שיש בעפר, כמו שהתבאר. ולכך אחר שאמר (במדבר כג, ט) "כי מראש צורים אראנו", שהוא נאמר על שהם נמשכים מן האבות החזקים (רש"י שם), אמר "מי מנה עפר יעקב ומספר רובע ישראל". כי שם "ישראל" יותר במעלה מן שם "יעקב". ולכך אמר "ומספר את רובע ישראל", הוא התחלתן עוד יותר, שהתחלה זאת לגמרי עם השם יתברך. וזה שכתוב "ומספר את רובע ישראל", מצד שהתחלה זאת עצמה היא עם השם יתברך. ודבר זה מה שאמר "ומספר את רובע ישראל", מורה כי הזרע של ישראל יש לו ספירה לפני השם יתברך, כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. ולפיכך אמר שהקב"ה יושב וסופר מתי תבא הטיפה שנולד ממנו הצדיק:

ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו'. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו (בראשית מב, יב) "ערות הארץ באתם לראות", מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר (ב) זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה:

ואמר בשביל כך נסמת עינו של בלעם. רוצה לומר מפני כי אין ראוי לבלעם לראות אותה המעלה הפנימית העליונה, ולכך נסמת עינו כאשר היה רואה המעלה העליונה הפנימית, אשר אין ראוי לבלעם, כי אצלו הוא דבר גנות וערוה. ועוד אמרו (סנהדרין קה.) כי בלעם קוסם באמתו היה. וכן אמרו עוד שם (שם) כי בא על בהמתו. הכל שהיה בלעם דבק בערוה ובזנות ובטומאה. ומחלקותם, למר היה משמש בגנות זה לדברים הרוחניים, וזה ענין ערוה וגנאי גדול מה שהיה משמש בזה לדברים הרוחניים. ולמר היה בא על אתונו, שזהו גנאי גדול להתחבר אל בהמה. ואין כאן מקום זה להאריך:

פרק נח

כבר בארנו לך, שהברכה הראשונה מן בלעם היה לישראל בצד התחלה, כי התחלה במה שהוא התחלה בלבד, הוא בחינה בפני עצמו. וכך יש לדבר בחינה מצד שלימתו, והוא בחינה בפני עצמו, ובכל אחד קללה וברכה. וכל הברכות אשר ברך את ישראל בתחלה, היו מצד התחלת ישראל העליונה. ורמז הכתוב דבר זה, במה שאמר (במדבר כב, מא) "ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם". כי ההתחלה הוא קצה, ושייך בזה "ויעלהו". ובשניה לא נאמר רק (במדבר כג, יד) "ויקחהו שדה צופים". שאף שהיה בגובה בפסגה, מכל

מקום היה נקרא "שדה צופים". וכל אלו דברים ידועים למי שיש בו חכמה, כי ברכה זאת נאמר לישראל מצד שלימות הווייתם. ודבר זה גם כן קצה, ולכך אמר גם כן "וירא משם קצה העם":

ויש לך לדעת, כי אלו שני הקצוות הם זה כנגד זה. דמיון זה, מתחילה ראה דגל ראובן, שהוא הבכור (בראשית לה, כג), והוא התחלת ישראל, ושייך בזה קצה. ועתה ראה דגל דן, שהוא קצה, שהוא בסוף ושלימות ישראל. ויש לישראל בחינה מיוחדת מצד התחלתם, ובחינה מיוחדת מצד השלימות, וכל אחד שייך בו קללה, ושייך בו גם כן ברכה. והברכה אשר נאמרה כאן כולה הוא על ענין זה. ולכך התחיל לומר (במדבר כג, יט) "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה". כי בלק היה חושב כי אפשר שיגיע שנוי לברכה מצד אחר כמו שאמרנו, ולכך אמר "לא איש אל ויכזב וגו'". כלומר, כי אין שנוי אצל השם יתברך מצד עצמו, כי "לא איש אל ויכזב וגו'". "וברך ולא אשיבנה" (במדבר כג, כ), כלומר באולי תאמר כי השנוי הוא מצד המקבלים, ואפשר שיהיה בהם שנוי, אף כי אין כאן השנוי מצד השם יתברך. דבר זה אינו, כי אין שנוי בהם, ולכך אמר "וברך ולא אשיבנה". ולמה זה, ועל זה אמר (שם כא) "כי לא ראה און ביעקב ולא ראה עמל בישראל". ולכך אף מצד המקבל אין כאן שנוי:

ולכך אמר (שם) "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו". פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב (במדבר י, ט) "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם". וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים - נענים, וכדכתיב (ר' דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". וכך פירוש "ותרועת מלך בו", כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם:

ובמדרש, פרדס שאין לו שומר, הגנב יכול להזיקו. או אם ישן לו השומר, הגנב נכנס. ואלו "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל" (תהלים קכא, ד), והאיך אני יכול להזיקו. "ה' אלקיו עמו", אמר לו בלק, [אם] אי אתה יכול להזיקו מפני משה רבן, ראה זה מה אחריו יהיה. אמר לו, אף הוא קשה כמותו, "ותרועת מלך בו", תוקע ומריע ומפיל החומה (יהושע ו, כ), עד כאן. הרי לך כי מצד שהוא תוקע ומריע ומפיל החומה, מורה כי השם יתברך עמו בלי פירוד. והבן הדברים האלו, כי הם דברים ברורים:

והבן עוד דברי חכמה, כי מצד אשר השם יתברך נלחם להם בכח דין ומשפט, שהוא על ידי תרועה זאת, שיוצא נגד אויביהם כאיש גבור מלחמות, יריע אף יצריח, ועושה הדין באויביהם. מורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד. והדברים האלו ברורים מאוד באין ספק, ואין פירוש זולת זה. וכך פירוש זה אצל חכמי התנאים, שהרי "ותרועת מלך בו" נאמר עם פסוקי שופרות בראש השנה (ר"ה לב ע"ב). וכן הוא דעת אונקלוס, שתרגם (במדבר כג, כא) 'ושכינת מלכהון בניהון', שהשם יתברך עמהם בחבור גמור. הנה כל הדברים הם על סגנון אחד:

ואמר אחר כך (במדבר כג, כב) "אל מוציאם ממצרים". רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב (במדבר טו, מא) "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים":

ואמר "כתועפות ראם לו" (במדבר כג, כב). כי השם יתברך יש בו שני דברים; כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו. והוא מחריב ומאבד את העולם מפני עונש הבריות, כשיגזור זה מצד חכמתו, כמו שעשה בימי דור הפלגה ודור המבול. וזה שאמר "כתועפות ראם לו", "כתועפות" אלו

המלאכים (גיטין סח ע"ב), אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים. "וראם" אלו המזיקים, שהם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם. והשם יתברך יש בו שניהם. וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב (שמות טו, ו) "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב". ופירשו במכילתא ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים. וזהו "כתועפות ראם לו". וההוצאה הזאת הכל מורה שישראל הם עם השם יתברך, וכמו שאמר (במדבר כג, כא-כב) "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אל מוציאם מצרים כתועפות ראם לו".

ואמר אחריו (במדבר כג, כג) "כי לא נחש ביעקב וגו'". והכתוב הזה בא לבאר כי אין ישראל כמו שהם האומות, אשר הם קוסמים ומעוננים. וכל אלו הם כחות הטומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות. אבל ישראל אין בהם קסם, אבל מקבלים נבואתם מן השם יתברך בעצמו. ובמדרש, ראתה עינו של בלעם שישראל יושבים לפני הקב"ה, ומבררים כל פרשה ופרשה למה נכתבה. וכן הוא אומר (ר' ישעיה ל, כ). "כי ליושבים לפני ה' תהיה סחרה", "לא יכנף עוד מוריק ויהיו עיניך רואת מוריק" (ר' ישעיה ל, כ). ומלאכי השרת שואלים, מה הורה לכם [הקב"ה], לפי שאינם יכולים לכנוס למחיצתו, שנאמר (במדבר כג, כג) "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל", עד כאן. וכל זה מפני כי ישראל הם עם השם יתברך בלא חציצה ופירוד כלל, שבשביל זה הם יושבים לפני ה', כמו שהתבאר. ומצד הזה עצמו גם כן אינן ראויים שיהיה בהם נחוש, כי בענין הנחוש הם נבדלים ונפרדים מן השם יתברך, כי הנחוש מכחות חיצוניות כחות הטומאה, ולכך אין ראוי אל ישראל הנחוש:

ובפרק ארבעה (ד נדרים לב.), תניא רבי אהבה בריה דרבי חייא, כל אדם שאינו מנחש, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם, שנאמר "כי לא נחש ביעקב וגו'". ופירוש זה כמו שאמרנו, כי הניחוש הוא נבדל מן השם יתברך, והוא חבור לכוח חיצוני. ומי שאין לו ניחוש, ופורש מן כוחות חיצוניות, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם. כי גם המלאכים יש בהם צד מה מענין זה, כמו שידוע. ולכך אמר במדרש שלפני זה, כי ישראל יושבים לפני הקב"ה, ומלאכי השרת - שהם יושבים חוצה - שואלים את ישראל מה הורה לכם הקב"ה. ולכך אמר שמכניסין אותו במחיצתו שאף מלאכי שרת אין נכנסין שם, והבן זה. והנה התבארו לך הדברים על אמתתם:

ואמר אחריו (במדבר כג, כד) "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה". ובמדרש "הן עם כלביא יקום", אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצוות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין קריאת שמע, [1] ממליכים להקב"ה, ונעשים כאריות. מפליגין לדרך ארץ למשא ומתן, אם נתקל אחד מהם, או מחבלים באים ליגע באחד מהם, ממליך להקב"ה. "לא ישכב עד יאכל טרף", כשהוא אומר "ה' אחד" (דברים ו, ד), נאכלים כל המחבלים מפניו, עד כאן. ורצו לפרש במדרש הזה כמו שהתבאר, כי ישראל הם עם השם יתברך מבלי חציצה. ולכך אין ראוי לשבח את ישראל בכח ובגבורה אנושית. אבל השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית. ומה שהכתוב אומר "הן עם כלביא יקום", רוצה לומר שכל ענין שלהם אינו דברים פחותים, רק עושים מעשים גדולים ונוראים, ודבר זה הם מצות אלקיים, וזה נקרא שהם "עם כלביא יקום", כלומר שמעשיהם גדולים. ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה - שהוא מעשה אלקי - נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם "עם כלביא יקום וכארי יתנשא". ומה

שהוא גובר על הדברים הרוחניים, הוא נקרא שיאכל טרף. כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא". ודי בזה:

פרק נט

הנה אמרנו לך כי בלק, גם בלעם, היה חושב באולי ימצא מקום אשר אפשר שתחול הקללה. והיה בוחן את ישראל בכל שלש בחינות; אם מצד התחלה שלהם, ואם מצד השלימות והסוף, ואם מצד האמצע. והוא החלק הנכבד, כמו שיתבאר, שכל נמצא יש לו ענין גדול, והוא מתייחס אל האמצעי. וכבר בארנו לך, כי כל ברכה ראשונה (במדבר כג, ט-יא) נאמרה על ההתחלה של אומה זאת. וכל ברכה שניה (במדבר כג, יט-כד) נאמרה על שלימות האומה הזאת. והברכה השלישית (במדבר כד, ה-ט) נאמרה מצד האמצעי, החלק הנכבד יותר. ומזה תבין, כי בברכה שלישית לא נאמר כמו שנאמר בשני ברכות הראשונות, שלא נאמר כאן שראה בלעם קצה העם, רק נאמר (במדבר כג, כח) "ויקח בלק את בלעם ראש הפעור הנשקף על פני הישימין". וזה מפני כי התחלה והסוף שניהם מצד מה, ולכך הראה לו קצה העם. ואילו כאן לא נאמר קצה העם, לטעם אשר אמרנו לך למעלה, והוא דבר ברור מאוד:

וכאן נאמר (במדבר כד, ב) "וירא את ישראל שוכן לשבטיו". ורוצה לומר כי היו ישראל שוכן לשבטיו מסודרים בסדר, בלתי מבולבלים יחד, רק מסודרים. ודבר זה סגולת האמצעי, שהוא מסודר יותר מכל החלקים, הן התחלה הן השלימות. וזה תבין, כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי. לכך כאשר היה בוחן את ישראל מצד הזה, יש כאן עליהם רוח הקודש נבדל. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) מכאן שהאמצעי משובח, כמו שהארנו בזה למעלה מאוד:

ולפיכך הבחינה שיש לישראל מצד ההתחלה, והבחינה שהיא מצד שלימות, מפני שהם קצוות, אין מצד זה הקדושה הנבדלת כמו שהוא הבחינה מצד האמצעי. לפיכך כאן כתיב (במדבר כד, א) "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל". כי בבחינה הזאת טוב בעיני ה' לברך את ישראל, "כי שם צוה את הברכה חיים על העולם" (ר' תהלים קלג, ג). ושם ברכת יעקב, שהוא השלישי שבאבות, ברכה שהיא בלי מצרים. ופירוש "ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים" (במדבר כד, א), פירוש באולי יכול למצוא מקום לקללה. וכאשר ראה כי לא היה יכול לפעול דבר זה מצד כח הניחוש, התחיל לומר (שם שם ה) "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". כל הדברים האלה כמו שאמרנו למעלה, על קדושתן של ישראל ועל פרישותם:

ובפרק חזקת הבתים (ב"ב ס.), שנו רבותינו, לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח נגד פתח. מנא הני מילי, דאמר קרא (במדבר כד, ב) "וישא בלעם את עיניו וירא", מה ראה, שאין פתחיהן מכוונין זה נגד זה. אמר, ראויין אלו שתשרה שכינה עליהן, עד כאן. הנה בארו הכתוב הזה שאמר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" על קדושת ישראל וצניעותם. כי האהל שם הצניעות, ולכך אמר שראוי שתשרה שכינה עליהן:

ועוד בפרק חלק (סנהדרין קה ע"ב), אמר רבי אלעזר, מברכתו של אותו רשע אתה יודע מה היה בלבו; בקש לומר לא יהיה להם בתי כנסת ובתי מדרשות, אמר "מה טובו אוהליך יעקב". בקש לומר לא תשרה שכינה עליהם, "משכנותיך ישראל". לא תהא מלכותם מושכת, "כנחלים נטיו" (במדבר כד, ו). לא יהיה להם זתים וכרמים, "כגנות עלי נהר" (שם). לא יהיה ריחן נודף, "כאהלים אשר נטע ה'" (שם). לא יהיה להם מלכים בעלי קומה, "כארזים עלי מים" (שם). לא יהיה להם מלך בן מלך, "יזל מים מדליו" (שם שם ז). לא תהא מלכותן שולטת באומות, "וזרעו במים רבים" (שם). לא תהא מלכותן עזה, "וירום מאגג מלכו" (שם שם ח). לא תהא אימה למלכותו, "ותנשא מלכותו" (שם). אמר רבי אבא, וכולם חזרו לקללה, חוץ מבתי כנסת ובתי מדרשות, שנאמר (דברים כג, ו) "ויהפוך ה' לך את הקללה לברכה", ולא קללות לברכה, עד כאן:

הנה תמצא בכאן עשרה ברכות זו אחר זו, כנגד ברכת יעקב, שהם גם כן עשרה. וכל אלו עשרה ברכות הם כולם מצד קדושת ישראל. ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות. ואמר "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל", על שיש בישראל בתי כנסיות ובתי מדרשות, אשר הם מקדש מעט. וכאילו אמר 'מה טובו קדושתך יעקב', כי האוהל והמשכנות הוא מיוחד לקדושה. וכן מה שאמרו 'לא תהא מלכותן נמשכת', המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד שהיה מלכותו נמשכת. וכן מה שאמר ש'לא יהיה להם זתים וכרמים'. אין בכל האילנות שהם צריכין לקדושת ישראל כמו זתים למנחות, וכרמים לנסכים. ומפני זה ישראל, שצריכים להם אלו דברים לקדושתם, אמר שאל יהיה להם זתים וכרמים, אף אלו דברים שהם שייכים אל הקדושה, כל כך יהיו רחוקים מן הקדושה. וכן מה שאמר 'לא יהיה ריחו נודף'. רצה לומר שלא יהיה בעלי שם טוב, כי זהו גם כן מעלה קדושה. וכן מה שאמר 'לא יהיה להם בעלי קומה', רצה לומר מלך, שאין לו יראה מאחר. כי זה ענין שהולך בקומה, שאין לו יראה. וזה מורה על חשיבותם, שאין להם יראה מאחר, וכדכתיב (ויקרא כו, יג) "ואוליך אתכם קוממיות", שלא יהיה להם יראה מאחר. וכן אמר ש'לא יהיה להם בן מלך', הוא מלכות יותר במדריגה כאשר הוא מלך בן מלך. כי בודאי מלך בן מלך מלכותו יותר. וכן המלכות שהיא שולטת בשאר אומות, הוא מלכות עוד יותר במדריגה. וכן התוקף אשר יש למלכות, והאימה שיש למלכות, כל הדברים האלו הוא מעלת המלכות ותוקפו. וכל עוד שהמלכות יותר בתוקף, היא מלכות יותר מאוד, כמו שהתבאר. וגם לפי זה "מה טובו אוהליך יעקב" נאמר על מעלת ישראל, שיש להם מדריגה עליונה. לכך דרשו כתוב זה על בתי כנסיות ובתי מדרשות, שדבר זה קדושת ישראל, שהם "מקדש מעט":

ובמדרש, "כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב" (ירמיה ל, יח), לפי שנאמר (בראשית כה, כז) "ויעקב איש תם יושב אהלים", אמר לו הקב"ה, התחלת באהלים, חייך כשאשוב לירושלים, בזכותך אני חוזר. אמר רב שמואל בר נחמני, "כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב", 'אהלי אברהם ויצחק' אין כתיב כאן, אלא "אהלי יעקב ומשכנותיו ארחס". וכן הוא אומר "מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל", עד כאן. ומה ענין זה בשביל שהתחיל יעקב באהלים, כשישוב לירושלים ישוב בזכות יעקב. אבל פירוש זה, כי יעקב היה לו מדריגה העליונה הפנימית הנסתרת, לכך כתיב "ויעקב יושב אהלים", אשר האהל עשוי להיות שם בפנים. ולכך אמר כי בזכותך אשוב לירושלים, ולהיות שכינת כבודי במקדש בפנים, והבן זה. והתבאר לך הכתוב שאמר "מה טובו אוהליך יעקב וגומר":

ואמר "יזל מים מדליו" (במדבר כד, ז). כי ההזלה הוא יוצא מדבר אחר. ורצה לומר כי יקבלו שפע מתוך שפע, וזהו שפע עליון. ולפיכך במדרש דרשו אותו על שיהיה להם מלך בן מלך, ודבר זה הוא שפע מתוך שפע:

ובגמרא במסכת נדרים (פ.א.), אמרינן שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה, שנאמר "יזל מים מדליו". מפני מה תלמידי חכמים אין מצוי לצאת מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו תורה ירושה לנו. רב שישא אמר, [כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אמר, מפני שהן מגדרין על הצבור. רב אשי אמר], משום דקרי לאנשי 'חמרי', עד כאן. הנה בארו מה שאמר "יזל מים מדליו" נאמר על השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל. ואמר "מדליו", רמז על שהשפע העליון יותר יש הכנה שיצא אל הפעל על ידי עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה. וכאשר מסולק מן מדריגת עולם הזה, ראוי שיצא על ידו לעולם התורה השכלית. אף כי אם יש לאדם עולם הזה אפשר שיקנה גם כן עולם הנבדל, וזוכה לשתי שלחנות, אבל אין יוצא לפעל השכל האלקי רק על מי שאין לו חלק בעולם הזה. והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי. ולכך הוא בפרט מוכן לצאת ממנו תלמידי חכמים, שהוא שכלי:

ויש לך להבין גם כן מה שאמר שלכך אין תלמידי חכמים מצוי שיצא מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו התורה ירושה לנו. פירוש, שהחכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו (אחריו) רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות (פ"ב מ"ט) חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד:

ומה שאמר 'שלא יתגדרו על הצבור'. פירוש, המעלה הזאת - הוא תלמיד חכם בן תלמיד חכם - היא עליונה מאוד מאוד, שאין ראוי לעולם הזה. וזה שאמר 'שלא יתגדרו על הצבור', פירוש שאין ראוי שיהיה נבדל מן הצבור במעלות כלל, אבל יהיה תוך הצבור. ואם יהיה תלמיד חכם יוצא מן תלמיד חכם, יהיה נבדל מן הצבור לגודל המעלה הזאת. ודבר זה אין ראוי כלל, כי האדם אינו שכלי לגמרי, ואם היה יוצא [תלמיד חכם] מן תלמיד חכם, היתה אדם שכלי לגמרי:

ומה שאמר מר זוטרא 'מפני שהם מתגדרים על הצבור'. פירוש, כי אי אפשר שלא יהיה התלמיד חכם מתגדר במה על הצבור, ובזה נבדל מן הכלל שהם הצבור. ולכך אין ראוי שיצא מהם זרע תלמיד חכם, שיש בו השכל. כי הזרע הזה הוא בא במדריגה הכללית העליונה, וכאשר הם מתגדרים על הצבור, אין לו מדריגה הכללית, לכך אין זרעם בא ממדריגה הזאת, והבן זה:

ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פירוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמריים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל] אנשי חמרי'. ולכך אין להם מדריגה העליונה כאשר הוא נבדל מן הכלל, רק יהיה תוך הכלל לגמרי, ודבר זה הוא מדריגה הכוללת, ואין ראוי שיצא ממנו תלמיד חכם. ולפיכך מה שקוראים לאנשי חמרי, רוצה לומר שבערכו הם חמריים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו. ואף אם לא יחשוב כך, כיון ששאר בני אדם הם כך במדריגתו, אין לו צירוף גמור אל הכלל. ואין לו המדריגה הזאת

להיות יוצא ממנו תלמיד חכם, שהוא המעלה העליונה הכוללת, והבן זאת מאד. ומכל מקום התבאר לך מה שאמר "יזל מים מדליו", שנאמר על השפעת תלמיד חכם, שהוא השכל הנבדל האלקי:

ואמר "וזרעו במים רבים" (שם), דבר זה נאמר על התפשטות הרבוי. וכן תרגם אונקלוס, שתרגם (שם) 'יסגא מלכא דיתרבא מבנוהי ישלוט בעממין סגיאין'. ואלו שני דברים; "יזל מים מדליו" נאמר על השפע העליון שיהיה לו. ואחר כך אמר שיתפשט השפע הזה. והנה יהיה לו הברכה מצד שני דברים; שיהיה לו השפע, וגם יתפשט השפע הזה. וזה שאמר "יזל מים מדליו וזרעו במים רבים":

ואמר עוד (במדבר כד, ז) "וירום מאגג מלכו". דבר זה ענין נפלא מאוד. כי אגג הוא מתנגד לישראל תמיד, שהוא מזרע עמלק (ש"א טו, ח), אשר התבאר ענין עמלק בכמה מקומות למעלה. "וירום מאגג" היא מעלה עליונה לישראל. ומפני שלא אמר רק "וירום מאגג מלכו", ודבר זה נאמר על שאול המלך, שיהיה מתרומם על אגג בלבד. אבל "ותנשא מלכותו" (במדבר כד, ז) הוא התנשאות בתכלית:

ואמר אחריו (במדבר כד, ח) "אל מוציא ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו". כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה "אל מוציא ממצרים", ולכך "יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ". מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר "אל מוציא ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו". ולא מצינו לשון זה למעלה, רק אמר (במדבר כג, כד) "לא ישכב עד כי יאכל טרף". תלה בטרף בלבד, וזה מורה על הגבורה והכח למלחמה, וכמו שהתבאר למעלה. אבל כאן מדבר על ענין אחר, שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר' (פסחים מט ע"ב), והוא ברור:

ואמר "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימינו" (במדבר כד, ט). דבר זה מורה על חוזק שלהם במציאות. והם נמשלים כמו ארי וכלביא, אשר ישכב בחוזק, ואין אחד מתחבר אליו להקים אותם משם. וכך ישראל לא יהיה להם שיתוף וחיבור כלל, מפני שהם נבדלים מכל האומות:

ואחר כך אמר (שם) "מברכיך ברוך ואוררך ארור". ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאות. לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר. ואשר מברך ישראל, ומוסיף מציאות, הרי זה נכנס תחת המציאות, הפך אשר מתנגד לו, לכך ראוי לו הברכה, והוא תוספות מציאות:

ותדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכיך ומקלליך אאור". וכן ביעקב כתיב (בראשית כז, כט) "אורריך ארור ומברכיך ברוך". וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה (ע"ז ט). שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב, וכמו שהתבאר למעלה כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך "ואברכה מברכיך ומקלליך אאור", לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת:

וכן יעקב היה עצם העולם. שכן אמרו זכרונם לברכה במדרש בפרשת בחקתי (ויק"ר לו, ד), רבי פנחס בשם רבי ראובן, אמר [הקב"ה לעולמו], עולמי עולמי, מי בוראך ומי יצרך. אומר לך מי בוראך, אומר לך מי יוצרך; יעקב בוראך, ישראל יוצרך, דכתיב (ישעיה מג, י) "בוראך יעקב ויוצרך ישראל". רבי יהושע דסכניה בשם רבי לוי אומר, אף בהמות לא נבראו אלא בשביל יעקב, דכתיב (ר' איוב מ, טו) "הנה נא בהמות אשר עשיתי אתך". רבי יהושע בשם רבי חנן בר יצחק אמר, שמים וארץ לא נבראו אלא בשביל יעקב, שנאמר (תהלים עח, ה) "ויקם עדות ביעקב", ואין עדות אלא שמים וארץ, שנאמר (ר' דברים ל, יט) "העדותי בכם את השמים וארץ". רבי ברכיה אמר, שלא נברא שמים וארץ אלא בשביל יעקב ששמו ישראל, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". אמר רבי אבהו, לא נברא הכל אלא בשביל יעקב, שנאמר (ר' ירמיה י, טז) "כי לא כאלה חלק יעקב יוצר הכל", עד כאן:

וכל אלו הדברים ידועים למשכילים, כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכלל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן. מכל מקום אלו הם המציאות. ולכך היה מתברך בברכה זאת "אורריך ארור ומברכך ברוך", כמו שהתבאר למעלה. וכן ישראל נתברכו בברכה זאת, במה שהם עיקר ועצם העולם. ודבר זה נרמז בברכה זאת, ולכך היא אחרונה לכל הברכות:

ומה שהקדים בלעם הברכה לקללה (במדבר כד, ט), הפך יצחק שאמר (בראשית כז, כט) "אורריך אור ומברכך ברוך". אמרו זכרונם לברכה (ב"ר סו, ד), מפני שהרשעים - מברכיהן קודמין למצעריהן. אבל הצדיקים - אורריהן קודמין. פירוש זה, כי הצדיק שלימות מעלתו הוא באחרונה, כאשר יושלם. והפך זה הרשע, כי חסרון שלו ימצא כאשר הוא באמתת עצמו. ובסוף שלו הוא אמתת עצמו, כמו שהתבאר למעלה בכמה מקומות. ואף על גב כי ברכה זאת נאמרה לישראל, מכל מקום כיון שאצל בלעם - ברכת הרשע בתחלה וסופו קללה, זכר בלעם סדר שלהן איזה קודם רק. ואמר "מברכך ברוך וגו'". אבל יצחק שהוא צדיק, ואצלו המקללין קודמין, זכר סדר שלהן, והבין זה:

והנה כל הברכה השלישית (במדבר כד, ה-ט) היא על ישראל, שיש להם מעלה אלקית עליונה. וכאשר תבין תדע, כי אלו שלש ברכות; "כי מראש צורים אראנו" (במדבר כג, ט), וכן "לא הביט און ביעקב" (במדבר כג, כא), "מה טובו אהליך יעקב" (במדבר כד, ה), הם נגד שלשה אבות. "כי מראש צורים אראנו" הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא "צור מחצבתם בו". וברכה שניה נגד יצחק. כבר אמרנו כי כל ברכה שניה על שאין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש (ספרא ויקרא כו, מב) שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק. שנאמר (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי את אברהם אזכור". הרי בכל האבות נאמר בהן זכירה, חוץ מיצחק. ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל. ו"מה טובו אהליך יעקב ומשכנותיך ישראל" הוא בשביל זכות יעקב, כמו שהתבאר, דכתיב (בראשית כה, כז) "ויעקב איש תם יושב אהלים וגו'":

וקאמר בגמרא (סנהדרין קה ע"ב), שכלם נהפכו לקללה, חוץ מן בתי כנסיות ובתי מדרשות. כי כל הברכות שברך בלעם, אין ברכה יותר מיוחדת ושייכת לישראל כמו ברכה זאת מה שאמר "מה טובו אהליך יעקב", כמו שהתבאר. ולכך הקדים אותה בברכה שלישית, לומר "מה טובו אהליך יעקב", כי ברכה זאת היא קרובה לישראל לגמרי. וכאשר הפך השם יתברך את הקללה לברכה, לא נהפכה הברכה שהיא שייכת

לישראל לגמרי, ולא חזרה לקללה. ושאר הברכות שאינם כל כך קרובים אל ישראל, חזרו לקללה, עד לעתיד, אז יחזרו כלם לברכה:

פרק ס

אחר שבירך את ישראל בשלש ברכות אשר הם שייכים לישראל בעולם הזה, התחיל בלעם במעלה שאינה בעולם הזה כלל. כי "מן אראנו ולא עתה" (במדבר כד, יז) הכל נאמר לימות המשיח, שאז יהיה לישראל מעלה מיוחדת, מה שלא היה להם קודם זה. ולכך לא כלל ברכה זאת עם שלש ברכות ראשונות. וכן פירוש זה "אראנו ולא עתה", שאין הנבואה הזאת בעולם שהוא עתה. "אשורנו ולא קרוב" (שם), שאין הנבואה הזאת קרובה לעולם הזה:

ובמדרש, "אראנו ולא עתה", אמר רבי יצחק, משה אמר (דברים לב, לה) "כי קרוב יום אידם", "כי קרוב אליך הדבר" (דברים ל, יד), ובלעם אמר "אראנו ולא עתה". משל למלך שנתן מדינה לבנו במקום רחוק, והיה אוהבו ואויבו הלכו עמו. כשהיו מהלכין בדרך, אמר אויבו, לפי ששונא אותך אביך, נתן לך מדינה במקום רחוק. קצרה דעתו של בן המלך. אוהבו אמר לו, עכשיו אנו מגיעין אצל מדינה, ומתקנין לנו כל מעדנים. מיד נתקררה דעתו של בן המלך. וכן ישעיה אמר (ר' ישעיה יג, ו) "כי קרוב יום ה' ונורא הוא", עד כאן:

ויש לך להבין מדברי חכמים, כי לפי האמת המדינה שנתן מלך מלכי מלכים לישראל - הוא עולם המשיח - הוא מדינה רחוקה. אבל אוהבו אמר כי קרוב הוא, וכמו שאמר ישעיה "כי קרוב יום ה' כי גדול ונורא הוא". אף כי רחוק הוא, הרי הוא קרוב מצד התשובה, כמו שהתבאר למעלה (פכ"ח) שאמר משיח היום אתינא (סנהדרין צח.), עיין שם. ולפיכך הנביאים, שהם אוהבי ישראל, היו אומרים "כי קרוב יום ה'". כלומר, אל תאמרו כי השם יתברך אשר נתן חלקכם לימות המשיח, הוא דבר מופלג מן עולם הזה. אבל אין הדבר כך, רק כי קרוב הוא מאוד אל עולם הזה אשר אתם רוצים, והוא יותר קרוב מאשר הוא ענין אחר. שהרי דבר זה, שהוא ביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום, כמו שאמרנו, כי זמן ביאת הגואל זמנו כל יום ויום. ולכך קראו ימות המשיח 'קרוב', כי מסוגל הגאולה לזה, שאין לה זמן מיוחד, כמו שהתבאר. אבל בלעם אמר על הזמן שהוא רחוק, כאשר אין כאן תשובה. ודברים אלו גדולים מאוד מאוד:

ואמר "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" (במדבר כד, יז). קרא מלך המשיח "כוכב", מן הטעם אשר אמרנו למעלה, כי כמו שהכוכב נבדל מן האדם, שהכוכב ברקיע והאדם על הארץ, וכך הזמן של משיח נבדל מן עולם הזה לגמרי. ועוד, כי מעלתו ומדריגתו של משיח למעלה, כמו שפרשנו למעלה, שעליו נאמר (ר' ישעיה נב, יג) "וירום וגבה ונשא", ולכך קראו אותו "כוכב", שהוא מתנשא על כל. ועוד יש לך לדעת, כי הכוכב הוא מושל בכל העולם כולו, כאשר הוא מסבב את כל העולם. ולכך מדמה מלכות המשיח שתשלוט בכל העולם, כמו שאמר אחריו (במדבר כד, יז) "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת", לכך מדמה אותו לכוכב. ואמר לשון "דרך כוכב מיעקב", כי נראה כאילו היה דורך בשמים. והוא נקרא כוכב דשביט, שהוא דורך במרוצה. וזה שאמר אחריו "וקם שבט מישראל", שניהם ענין אחד, שהרי נקרא 'כוכבא דשביט' (ברכות נח ע"ב), ושניהם באים בחוזק ובתוקף גדול מאוד. וכן יהיה מלכות המשיח, שיבוא בכח:

ואמר "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה וגו'" (במדבר כד, יז-יח). לא הזכיר רק "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה", וזה מפני שבא הכתוב לומר כי ישלוט בכל אדם. ולא אמר 'כל בני אדם', ובזה היה כולל הכל, כי זה לא שייך מפני שני דברים; האחד, שבא לחלק אותם מן

שאר האומות, כי אין כלם ענין אחד, רק הם מחולקים. ואשר הם מחולקים הם מואב ואדום, כי אלו שתי אומות אינם בכלל שאר אומות, והם מיוחדים מן שאר אומות. שהרי אל מואב נתן השם יתברך ארץ לנחלה, ואמר (ר' דברים ב, ט) "לא תתגר במלחמה". וכן לאדום גם כן, שכן אמר (דברים ב, ד) "אתם עוברים בגבול אחיכם וגו'". וכן בכל מקום אלו שתי אומות, מואב ואדום, מזכיר אותם בפני עצמם, וכדכתיב (ישעיה יא, יד) "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". והטעם הוא שאלו שתי אומות יש להם כח עליון מלוט ועשו, שהיו קרובים אל הקדושה:

ולא אמר גם כן 'וקרקר כל בני אדם', דאין לומר 'וקרקר כל בני אדם', שהרי ישראל ישארו, וישראל יקראו בני אדם יותר מן האומות, כמו שאמרו (יבמות סא.) אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם'. ולכך אמר "וקרקר כל בני שת", כי אותם שהם נקראים "בני שת" לא יהיו נשארם. ואמר (במדבר כד, יח) "וישראל עושה חיל". רוצה לומר כמו שהתבאר למעלה בישראל, כי ישראל יקבלו כח האומות האלו, כאשר יאביד השם יתברך האומות. ואמר (שם שם יט) "וירד מיעקב והאביד שריד מעיר", רוצה לומר כי אחד בלבד ירד מיעקב. "והאביד שעיר מעיר", שלא יהיה הכל נשאר שם ושארית להם, רק יהיה תחת ידם:

ואחר שהזכיר זה, מזכיר מה שיגיע לאומות בסוף הכל, והוא יהיה השלמה ותכלית. ולכך אמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד". ובמדרש, כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר (ישעיה ל, כ) "לא יכנף עוד מוריך". רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר, כל זמן שזרעו של עמלק קיים, לא השם שלם ולא הכסא שלם. בזה רמזו דברים נפלאים. כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל. ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק:

וכן מה שאמר ש'אין השם שלם, ואין הכסא שלם'. דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי דבר זה נאמר כי כל זמן שעמלק בעולם נמצא השניות בעולם, שהוא מתנגד לישראל, ולפיכך 'אין הכסא שלם ואין השם שלם'. כי השם הזה הוא השם המיוחד. והכסא כסא מלכותו, שבו הוא מלך מיוחד על הכל, כמו שנתבאר הכל במקומו:

וזה שאמר "ראשית גוים עמלק", כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא "ראשית גוים". כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר "ראשית גוים עמלק וגו'", ובשביל זה "עדי אובד". ואין להאריך במקום זה:

ובמכלתא, "ויבא עמלק" (שמות יז, ח), אמר הקב"ה, אני יצרתך אחר שבעים לשון, ועכשיו תהא לי ראש לפורענות לכל יורדי גיהנם, שנאמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד". גם כן רצו בזה, כי היצירה שנברא אחרון לכל האומות, מורה כי הוא ראשית. כי הדבר שהוא ראשית בעצמו, הוא יוצא לפעל בעולם הנגלה באחרונה. כמו ישראל, כי ישראל קדמו אל הכל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא", בשביל ישראל - שנקראו "ראשית תבואתו" (ירמיה ב, ג) - ברא שמים וארץ (ויק"ר לו, ד). ולענין יציאה אל הפעל הנגלה יצאו באחרונה, כי כל האומות יצאו אל הפעל קודם ישראל. כי ישראל יצאו אל

הפעל כאשר יצאו ממצרים, וכל האומות היו לעם גדול קודם זה. וכן עמלק "ראשית גוים", ולענין יציאה אל הפעל עמלק הוא האחרון. ואמנם הראשית הזאת של עמלק הוא עצמו גורם לו ההעדר וההפסד, כי מה שהוא "ראשית גוים" והתחלתם, והגוים הם יורדי גיהנם, ולכך הוא "עדי אובד" בודאי, ואין להאריך יותר:

ואחר כך אמר (במדבר כד, כא) "וירא את הקיני". אחר שזכר את עמלק שהוא נבדל ונפרד מן ישראל, ובשביל כך "אחריתו עדי אובד", זכר את הקיני שהוא הפך זה, שהוא בא לחבר אל ישראל. ודברים אלו זה כנגד זה; שכשם שיש באומות - והוא עמלק - אשר הוא מתנגד לישראל לגמרי, והוא אויב לה'. כן יש באומות הפך זה גם כן, כי יש מי שבא להתחבר ולתקוע עצמו בישראל, ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר "וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קינך". שיש לו מדריגה זאת, שנתיישב בחוזקן של ישראל. כי "עד מה אשור תשבך" (שם שם כב), כלומר כי אשור תשבך בלבד, ואין זה כלום. כי בלעם רצה להזכיר אחדות העולם שיהיה בזמן המשיח, ולכך אחר שזכר את עמלק שהוא נבדל מן ישראל, והוא יהיה "עדי אובד", והכל כדי שיהיה העולם אחד. זכר אחר כך כי הקיני אשר מתחבר אל ישראל לגמרי, עד שיהיה אחד עמהם, ואין כאן דבר יוצא מן האחדות:

ואמר "או מי יחיה משמו אל" (במדבר כד, כג). ובפרק חלק (סנהדרין קו.), אוי לו מי שמחיה עצמו בשם אל. רבי יוחנן אמר, אוי לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו. מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה, עד כאן. פירוש, אוי לאותה אומה שמחיה עצמה בשם "אל". היא האומה שממעט אלקותו יתברך, ומחיה עצמו בשם "אל", כאילו הוא אל. וזהו "משמו אל", כי מי שממעט אלקותו ומגדיל עצמו, זה עושה עצמו "אל". ודבר זה נאמר על מלכות רביעית, האומרת (תהלים עג, כה) "מי לי בשמים", וכמו שהתבאר למעלה שעושה עצמו כזה. ולרבי יוחנן אוי לאומה שתמצא בשעה שהשם יתברך עושה פדיון לבניו. גם זה על מלכות רביעית נאמר, שהיא החוצצת ומפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. שכל זמן שהמלכות הזאת נמצאת, ישראל מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, כמו שהתבאר פעמים הרבה בחבור הזה. וכאשר השם יתברך יתחבר ישראל אליו, אז אוי לאומה שתהיה מבדלת בין השם יתברך ובין ישראל, וכמו שאמר מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה. כי לגודל רצון השם יתברך בחבור הזה אשר יהיה באותו זמן, אוי לאומה המפסקת. וזה שאמר "אוי מי יחיה משמו אל". שישו בשם יתברך לפדות את בניו, ומי שהוא מתנגד לזה, אוי לאומה המפסקת ומבטלת פדיון אומתו. הרי כל הדברים אשר נאמרו כאן, כלם נאמרו על אחדות העולם, שיהיה הכל אחד. ואמר אחר זה (במדבר כד, כד) "וצים מיד כתים וענו אשור וענו עבר וגם הוא עדי אובד". ותרגומו ידוע שהוא על מלכות רביעית:

ובפרק חלק (סנהדרין קו.), "וענו אשור וענו עבר" (במדבר כד, כד), עד כאן מקטל קטלי, מכאן ואילך שעבודי משעבדי, עד כאן. ורצה לומר, כי מפני שהאומה הזאת כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה (ר' דניאל ב, מ) "ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא וכפרזל דתשל ומהדק כולה כן תדיק ותריע". מפני זה גם כן הוא "עדי אובד" כמו עמלק. כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ. ומפני זה גם כן הוא "עדי אובד", כי יהיה העולם בשלום ובאחדות:

והרי לך שלשה "וישא משלו" זה אחר זה; האחד (במדבר כד, כ) על עמלק, והשני (שם שם כא) על הקיני, והשלישי (שם שם כג) על הכתים. וכן הם נבואות בלעם תמיד, כמו שהתבאר, כי היה בוחן את ישראל בכל ג' חלקים. וכך היה בוחן האומות מכל שלשה חלקים, כמו שהתבאר למעלה, ואמר עליהם (ר' במדבר כד,

יז-יח) "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה ירושה שעיר וגו'". וכן היה בוחן אותם אשר הם מיוחדים מן שאר אומות, והם עמלק, קיני, כתים. ונתן לכל אחד ואחד ענינו כמו שהוא. אמר על עמלק שהוא "עדי אובד" (במדבר כד, כ). ואמר על הקיני ששם בסלע קינו (במדבר כד, כא). ואמר על מלכות רביעית (במדבר כד, כה) "וצים מיד כתים" וגם הם "עדי אובד" (שם). ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו. ולכל אשר השם יתברך נתן בו חכמה ודעת, יראה כמו שמש בצהרים, איך נבואה זאת של בלעם מעידה על גאולת ישראל העתידה שתהיה במהרה בימינו, אמן:

פרק סא

בפרק הכונס (ב"ק ס ע"ב), רב אמי ורב אסי הוי יתבי קמיה דרבי יצחק. חד אמר, לימא מר שמעתתא, וחד אמר לימא מר אגדתא. פתח למימר שמעתתא, ולא שביק מר. פתח למימר אגדתא, ולא שביק מר. אמר להם, אמשול לכם משל, למה הדבר דומה, לאדם שיש לו שתי נשים, אחת זקנה ואחת ילדה. ילדה מלקטת לבינים, הזקינה מלקטת לו שחורים, נמצא קרח מכאן ומכאן. אמר להו, אי הכי אימא לכו מלתא דשוו לכו לתרוויכו. "כי תצא אש ומצאה קוצים" (שמות כב, ה), "כי תצא אש" מעצמה משמע, "שלם ישלם המבעיר את הבעירה" (שם). אמר הקב"ה, אני הצתי אש בציון, שנאמר (איכה ד, יא) "ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה". ואני עתיד לבנותה באש, שנאמר (ר' זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה". "שלם ישלם המבעיר הבעירה", אמר הקב"ה עלי לשלם הבעירה שהבערתי. שמעתתא, פתח הכתוב בנזקי [גופו], וסיים בנזקי [ממוניה] [גופו], לומר לך אשו משום חציו, עד כאן:

והדרש הזה נראה רחוק מפשוטו של כתוב. אבל בדרש הזה חכמה נפלאה, כי בא לומר כי חורבן בית המקדש הוא מתייחס אל השם יתברך, לגודל כח תוקף פעל זה. שהיה ראוי אל בית המקדש הקיום הגמור לפי מעלתו, לכך מתייחס פעל זה אל השם יתברך, שהוא יתברך היה פועל כגודל כוחו. וגם מתייחס פעל זה אל האש, כי אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר (ר' דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלת אל קנא". ואף כי באמת חורבן בית המקדש היה על ידי גוים, והם האומות, עם כל זה פעל זה מתייחס אל השם יתברך, כמו שמתייחס פעל חזק האש אל האדם, אף כי יצא האש מעצמו, וכמו שיתבאר (ד"ה ודרש זה). וכל זה לחזק פעולת האש, מתייחס פעל זה אל האדם. ואם אחד נטל גחלת, והצית אש בגדיש, מתייחס פעל זה אל האדם אשר האש ברשותו (ר' ב"ק סא ע"ב). כך מתייחס פעל זה, שהוא חורבן בית המקדש, אף כי נעשה דבר זה על ידי האומות, מתייחס פעל זה לגודל הכח שהיה בחורבנו, שהיה פעל במדת הדין, ומתייחס פעל זה אל השם יתברך:

ומפני כי מתייחס פעל זה אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות, והנה בא מאתו חסרון אל העולם, הוא חורבן הבית הקדוש, שהוא שלימת כלל העולם. לכך מצד השם יתברך בעצמו ראוי שיושלם דבר זה, כי הוא השלם, וראוי שישלים הכל. ואין ראוי שיבוא מאתו יתברך חסרון. ובפרט פעל הזה, שהיה פעל בכח מדת הדין הגדול, אשר הוא מתייחס אל השם יתברך בפרט, כמו שידוע כי הדין הוא ביד השם יתברך. ועל זה אמר 'אני הוא שהצתי אש בציון, ואני עתיד לבנותה באש'. שרצה לומר אני הוא בעצמי שעשיתי פעל זה, לגודל כח וחזק הפעולה במדת הדין, שהוא חורבן הבית, ובא חסרון מן אשר הוא השלם בתכלית השלימות. ולכך ראוי שיושלם חסרון זה על ידו. ולכך כתיב (זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה חומת אש", כי החומה הוא בנינה וקיומה בחזק מן השם יתברך בעצמו:

וּדְרַשׁ זֶה מִן הַכְּתוּב שֶׁאָמַר (שְׁמוֹת כ"ב, ה) "כִּי תֵצֵא אֶשׁ" מֵעֲצָמוֹ, "שְׁלֹם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵיר אֶת הַבְּעֵרָה" (שִׁם). וְדִקְדַּק בְּכַתּוּב, שֶׁאָמַר תַּחֲלָה "כִּי תֵצֵא אֶשׁ", וּמִשְׁמַע מֵעֲצָמוֹ, וְאַחֵר כֵּךְ אָמַר "הַמִּבְעֵיר אֶת הַבְּעֵרָה", תַּלְהַזְזֵה בְּפִעֻלָּה. אֲבָל הַכְּתוּב רוֹצֵה לִּימָר, שֶׁאֵף שֶׁהָאֵשׁ יֵצֵאת מֵעֲצָמָה, כְּדַכְתִּיב "כִּי תֵצֵא אֶשׁ", עִם כָּל זֶה מִתִּייחַס פִּעֻלָּה זֶה אֶל הַמִּבְעֵיר לְגַמְרֵי. וְדַבֵּר זֶה לְפִי חוּזֵק הַפִּעֻלָּה שֶׁל אֶשׁ, שֶׁהוּא פּוֹעֵל בְּכַח וּבִתְרוּקָה, תַּלְהַזְזֵה הַכְּתוּב בְּמִי שֶׁהָאֵשׁ תַּחַת רִשּׁוֹתוֹ, כִּי אֵילוֹ הִיָּה הוּא הַפּוֹעֵל. וּלְפִיכֵךְ כָּתִיב "שְׁלֹם יִשְׁלַם הַמִּבְעֵיר", כִּי אֵילוֹ הוּא בְּעֲצָמוֹ פִּעֻלָּה זֶה, וְלִכְךָ רָאוּי הוּא לְהִשְׁלִים הַחֲסֵרוֹן. וְכֵן אֲשֶׁר בֵּא מִמֶּנּוּ עֵינֵי זֶה. כִּי לְפִי הַכַּח שֶׁפִּעֵל הַהִזְקָה, רָאוּי שִׁישְׁלִים הַחֲסֵרוֹן אֲשֶׁר בֵּא מִמֶּנּוּ לְגַמְרֵי תִשְׁלֹמִין גְּמוּרִים, כְּדַכְתִּיב "שְׁלֹם יִשְׁלַם":

וְהִנֵּה יֵשׁ לְדְרוֹשׁ מִן הַכְּתוּב שֶׁמֵּעַתָּה, מֵה שֶׁפִּתַּח הַכְּתוּב בְּנִזְקֵי מִמוֹנָא, וּמִסִּיִּים בְּנִזְקֵי גּוֹפּוֹ, לִימָר לֵךְ כִּי אֲשׁוּ מִשּׁוּם חֲצִי. וְדַבֵּר זֶה הוּא עֲצָמוֹ כְּמוֹ שֶׁאָמַרְנוּ, שֶׁהַכְּתוּב בֵּא לִימָר אֵף שֶׁיֵּצֵא הָאֵשׁ מֵעֲצָמוֹ, מִתִּייחַס פִּעֻלָּה זֶה אֶל הָאָדָם, שֶׁהוּא עֹשֶׂה זֶה לְכַח פִּעֻלָּה הָאֵשׁ, וְנִחְשָׁב זֶה כִּי אֵילוֹ יִרְהַח שְׁלוֹ. וְהִנֵּה הַשְּׁמַעְתָּה וְהָאֲגָדָה יֵשׁ לָהֶם שׁוֹרֵשׁ אֶחָד; שֶׁמֵּעַתָּה לְלִמּוּד מִמֶּנּוּ כִּי פִעֻלָּה שֶׁל אֶשׁ, לְפִי גּוֹדֵל כַּח פִּעּוּלָּתוֹ, הוּא כִּי אֵילוֹ יִרְהַח חֵץ, וְלִכְךָ יִשְׁלַם הַפִּעּוּלָּה כִּי אֵילוֹ עֹשֶׂה בִּידֵים. וְכֵן יֵשׁ לְדְרוֹשׁ גַּם כֵּן, כִּי מִתִּיחַס פִּעֻלָּה זֶה - שֶׁהוּא הַחֲוֹרְבָן - אֶל הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ לְגַמְרֵי, שֶׁהוּא הִיָּה הַפּוֹעֵל, וְהִיָּה מִתְחַיֵּב מִן הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ חֲסֵרוֹן. וּמֵאַחֵר שֶׁבֵּא מִמֶּנּוּ חֲסֵרוֹן, רָאוּי לוֹ שִׁישְׁלִים, עַד שֶׁאֵין חֲסֵרוֹן נִמְצָא מֵאַתּוֹ, רַק תִּשְׁלֹמִין גְּמוּרִים:

וּבְמִדְרַשׁ, "כִּי הוּא טָרַף וִירְפָאֵנִי" (הוֹשֵׁעַ ו', א). לְמִי שֶׁעֲלָתָה לוֹ מִכָּה, וְקִרְעָה הַרּוּפָא. כִּיִּן שְׂרָאָה שְׁלֵא נִתְרַפָּא מִכְתּוֹ, הוּא מִחֲזִיר אַחֵר רּוּפָאִים, וְלֹא הִיָּה מִרְפָּא לוֹ. אָמַר לוֹ, לֵךְ אֲצֵל הַרּוּפָא שֶׁקִּרְעָה לֵךְ הַמִּכָּה, וְהוּא מִרְפָּא אוֹתָךְ. כֵּךְ אָמַר הַנְּבִיא, כָּל מֵה שֶׁאַתֶּם מִפְּלִיגִים מִן הַקֶּב"ה הַנְּחֻמּוֹת רַחוּקִים הֵם, אֲלֵא עֲשׂוּ תִשׁוּבָה וְהַקֶּב"ה גּוֹאֵל אֶתְכֶם. הוּא שֶׁהִכָּה הוּא שֶׁמִּרְפָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (דְּבָרִים ל"ב, ט"ז) "מִחֲצָתִי וְאֲנִי אֶרְפָּא". אֲנִי הוּא שֶׁהַכְּתִיב, שֶׁנֶּאֱמַר (אִיכָה א', יג) "מִמְרוֹם שְׁלַח אֶשׁ", וְאֲנִי הַמִּרְפָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (יִשְׁעִיָּה נ"א, יב) "אֲנִי הוּא מִנְחַמְכֶם", עַד כֵּאֵן. בֵּאֲרוּ בְּזֶה גַם כֵּן אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָמַרְנוּ. כִּי הַמִּכָּה שֶׁבָּאָה עַל יִשְׂרָאֵל הִיָּה מִן הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ, וְלְפִיכֵךְ אֵי אֶפְשֵׁר רַק שֶׁהוּא יִתְבַּרְךָ הַמִּרְפָּא. מִשָּׁל לְרּוּפָא שֶׁקִּרְעָה הַמִּכָּה, כִּשְׁבָא הַמִּכָּה לִיד הַרּוּפָא אַחֵר, לֹא יוּכַל לְרַפְּאוֹת רּוּפָא אַחֵר, אֶת אֲשֶׁר אֵין יוֹדֵעַ דְּעַתּוֹ שֶׁל רּוּפָא הַרְּאִשׁוֹן. וְלִכְךָ אָמַר בְּמִדְרַשׁ הַזֶּה כִּי הַקֶּב"ה, שֶׁהוּא יִתְבַּרְךָ הַמִּכָּה, כְּדַכְתִּיב "מִמְרוֹם שְׁלַח אֶשׁ", שִׁיּוּרָה זֶה עַל שֶׁבָּאָה הַמִּכָּה מֵאַתּוֹ יִתְבַּרְךָ בְּעֲצָמוֹ בְּגוֹדֵל כַּח, לִכְךָ הוּא צָרִיךְ לְרַפְּאוֹת אֶת הַמִּכָּה הַזֹּאת בְּעֲצָמוֹ, לְפִי גּוֹדֵל כַּח:

וְהִבֵּן מֵה שֶׁהִמְשִׁיל מִכַּת הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ לְרּוּפָא שֶׁקִּרְעָה הַמִּכָּה. לִימָר לֵךְ, כִּי מִכַּת הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ, כָּל מִכּוֹתִיו אֵינִם רַק לְרַפְּאוֹת אֶת הַחֹלָה. וְאֵף כִּי הִכָּה הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ אֶת יִשְׂרָאֵל, אֵין זֶה הַכֹּאֵה נִחְשָׁב, רַק שֶׁהַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ מִכָּה אוֹתָם לְהַסִּיר הַחֲטָא עַל יְדֵי יִסּוּרִין:

וְכִנְגַד שְׁנֵי דְבָרִים אֲשֶׁר הִיוּ בְּחֹרְבָן בֵּית קִדְשֵׁינוּ וְתַפְאֲרֵתֵנוּ; הָאֶחָד - הַחֲוֹרְבָן בְּעֲצָמוֹ, וְהַשֵּׁנִי - סְלוּק הַשְּׁכִינָה מִשָּׁם. וְכִנְגַד הַרְּאִשׁוֹן אָמַר שֶׁהוּא יִתְבַּרְךָ יִבְנֶה אוֹתוֹ בְּחוּזֵק, וְיִהְיֶה לָהּ חוֹמָה סְבִיב. וְכִנְגַד שֶׁנִּסְתַּלַּק שְׁכִינָה מִשָּׁם אָמַר "וְלִכְבוֹד אֵהִיָּה בְּתוֹכָהּ", אֲמֵן, וְכֵן יִהְיֶה רְצוֹן בְּמַהֲרָה בְּיַמֵּינוּ אֲמֵן:

פֶּרֶק ס"ב

"גִּילִי מְאוֹד בַּת צִיּוֹן הִנֵּה מִלֶּכֶךְ יָבֵא לֵךְ צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ" (ר' זְכַרְיָה ט', ט). הַכְּתוּב הַזֶּה נֶאֱמַר עַל הַגְּאוּלָּה הָעַתִּידָה, כְּמוֹ שֶׁפָּרְשׁוּ זְכוּרֹנִים לְבִרְכָה. וּבְמִדְרַשׁ, "צְדִיק וְנוֹשֵׁעַ", שֶׁלֵךְ וְשָׁלִי הִיא הַגְּאוּלָּה, דְּכַתִּיב (ר' תְּהִלִּים פ', ג) "לְפָנַי אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה עוֹרֵרָה גְּבוּרָתִיךָ וְלִכָּה לִישׁוּעָתְךָ לָנוּ", אָמַר רַבִּי מֵאִיר, "וְיִוִּשֶׁע ה' בְּיוֹם הַהוּא" כְּתִיב (שְׁמוֹת

יד, ל), כביכול כשישראל בצרה, אף הוא עמהם בצרה, שנאמר (ישעיה סג, ט) "בכל צרתם לו צר". וכתוב (תהלים צא, טו) "יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה". וכתוב (תהלים נ, כג) "ושם דרך אראנו בישע אלקים", 'בישע ישראל' אינו אומר, אלא "בישע אלקים". אמר רבי ברכיה הכהן, ראה מה שכתוב "גילי מאוד בת ציון הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע", 'צדיק ומושיע' אין כתיב כאן, אלא "ונושע". וכן הוא אומר (ישעיה סב, יא) "אמרו לבת ציון הנה ישעך בא", 'הנה מושיעך' לא נאמר, אלא "ישעך". אמר רבי אבהו, משה מקלס לישראל "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה" (דברים לג, כט), 'לה' אין כתיב, אלא "בה". משל לאדם שיש לו סאה של מעשר שני, מה הוא עושה, נותן מעות ופודה אותה. כך ישראל, במה נפדים, בהקב"ה, "עם נושע בה". אמר הקב"ה, בעולם הזה על ידי שהיתם נושעים על ידי בני אדם; על ידי משה ואהרן, בימי סיסרא על ידי דבורה וברק, ועל ידי שהיו בשר ודם, הייתם חוזרים ומשתעבדים. אבל לעתיד, אני בעצמי גואל אתכם, ועוד יותר אין אתם משתעבדים, שנאמר (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה" תשועת עולמים" עד כאן:

כבר בארנו לך בפרקים הקודמים, כי השם יתברך הוא כמו צורת ישראל האחרונה, ולפיכך שתף השם יתברך שמו בהם, כי הוא יתברך צורת ישראל בפרט. וכמו שאמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". ומצד בחינה הזאת, שהוא יתברך צורת ישראל האחרונה, נאמר "צדיק ונושע", כי הוא יתברך נושע עם ישראל מאחר שהוא צורה אחרונה לישראל, וגאולת ישראל נחשב להקב"ה גאולה גם כן:

ורבי אבהו אמר, משה משבח את ישראל (דברים לג, כט) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה" מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במתימו תדרך". וזה הכתוב הוא הכתוב האחרון שדבר משה לישראל. כי ראוי שיהיה הכתוב הזה האחרון, כי הוא המעלה והמדריגה היותר עליונה ואחרונה לישראל, כי בו נזכר שהשם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, כדכתיב "מי כמוך עם נושע בה", 'עם נושע לה' אין כתיב, אלא "בה", רצה לומר בו יתברך עצמו נושעים, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה לישראל, ולכך הם נושעים בה'. ולא כתיב 'מה', שהיה משמע פירוד והבדל. ודבר זה דומה לאדם שיש לו סאה של מעשר שני, שפודה את מעשר שני במעות. כך שישראל נפדים בהקב"ה עצמו, והוא עצמו גאולתן של ישראל, כמו שהכסף של מעשר שני הוא גאולת ופדיון הפירות. וכל זה כמו שאמרנו, מפני שהשם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, לכך ישראל נפדים בו בעצמו. ולא תאמר כי מן השם יתברך מתחייב ובאה הגאולה של ישראל, כי דבר זה אינו, רק כי הוא יתברך הוא עצם גאולתן של ישראל:

ולכך אמר משה באחרון דבריו "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה" מגן עזריך ואשר חרב גאותיך". ובפסוק הזה נזכרים שלשה דברים אשר יש לישראל מן השם יתברך; האחד - החוזק שיש לישראל מן השם יתברך. כי אף אם כל האומות יבואו על ישראל לעקור אותם, אין יכולים להם, מפני שהקב"ה צורה אחרונה לישראל, ואיך אפשר שיהיו עוקרים אותם, אחר שהוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר "מי כמוך עם נושע בה" מגן עזרך", שהוא יתברך מגן וציונה של ישראל בעצמו, כמו שהתבאר:

ולכך אמרו בפרק קמא דפסחים (ה.), תניא דבי רבי ישמעאל אומר, בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון; להכרית זרעו של עשו, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו - שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ולבנין בית המקדש - דכתיב (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו". ולשמו של משיח - דכתיב (ישעיה מא, כז) "ראשון לציון הנה הנם" עד כאן. דברים אלו צריכין

פירוש, כי מנין לנו דברים אלו לומר כי 'בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון'. כי אף שהם משותפין בשם "ראשון", בשביל כך אין מחויב לומר ש'בשכר ראשון זכו לג' ראשון':

אבל ביאור ענין זה, כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב (שמות כג, טו), ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות "ביום הראשון" שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו, שהוא כלו פסולת, כדכתיב (עובדיה א, יח) "והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש", והקש הוא פסולת, והסרת הפסולת הזה הוא השלמה ראשונה:

ויום ט"ו תשרי נקרא גם כן "ראשון" (ויקרא כג, לט), לפי שהוא ראשון אל השלמה. כי בט"ו ניסן חודש האביב, והוא התחלה, לפי שבו מתחיל הויות העולם, וכך ט"ו בתשרי כבר הכל הוא בהשלמה - כל הדברים שהם בעולם. לכך נקרא "ראשון" מצד שהוא עיקר גם כן, והוא ראשון השלמת הויה. ולכך בשביל זה יזכו לבית המקדש, כי בנין בית המקדש השלמת העולם:

ובזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ). דבר זה ענין בפני עצמו, כי מצד השלמת הויה, העולם הזה מגיע לקנות השלמה יותר עליונה, והוא הדביקות בו יתברך. ולכך כתיב אצל מצות לולב (שם) "ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם", כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה. וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם". ולפיכך בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו לשמו של משיח, כי המשיח הוא יהיה משלים את העולם, ויהיה העולם בהשלמה, עד שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, וזהו ההשלמה האחרונה והדביקות הגמור. ובשביל כך כתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", כי כל השלמה יש בה שמחה. ולכך אמרו 'בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו לשמו של משיח', כי המשיח הוא השלימות האחרונה, שיקנו הדביקות בו יתברך:

ובבראשית רבה (סג, ח) אמרו שם, ורבי ברכיה בשם רבי לוי, בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ) הרי אני נגלה לכם ראשון, ופורע לכם מן הראשון, זה עשו הרשע, שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ובונה לכם ראשון, זה בית המקדש, דכתיב (ירמיה יז, יב) "מרום מראשון מקום מקדשינו". ומביא לכם ראשון, מלך המשיח, דכתיב (ישעיה מא, כז) "ראשון לציון הנה הנם ולירושלים מבשר אתן", עד כאן. הנה רבי ברכיה תלה הכל בזכות "ולקחתם לכם ראשון". וזה כי "הראשון" אשר נאמר אצל מצוה זאת, הוא יותר עליון מכל ראשון, כמו שהתבאר לפני זה. ולכך דעתו כי בזכות ראשון אשר נאמר אצל מצות לולב, שהוא השלמה האחרונה, ודבר "ראשון" לגמרי, ובו יזכו אל כל דבר שיש לו מעלת "הראשון". ולפיכך בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" שהוא השלמה האחרונה, בזכות זה יזכו לכל השלימות, שהיא לפני ההשלמה אחרונה:

והוסיף לומר, כי לא זה בלבד אשר הוא מגן עזרם, שלא יוכלו האומות להם, אלא כי הוא יתברך גאות לנצח של ישראל את האומות לכלותם. ולא זה בלבד, רק יותר מזה, "יכחשו אויביך לך ואתה על במתימו תדרוך". רצה לומר כי האומות מתנגדים לישראל, וישראל הם מתעלים עליהם, וזה שאמר "ואתה על במתימו תדרוך". וכל אלו שלשה דברים אשר זכר; אשר ישראל נושע בו יתברך והוא מגן עזרם, ואשר

הוא חרב גאותם, ואשר ישראל מתעלים על האומות, כל אלו השלשה - זה אחר זה - מורה כי הם בפרט המעלה האחרונה שיש לישראל, כאשר תבין אלו שלשה דברים, שאין עליהם מעלה. ודבר "מגן עזרך" נגד מדת אברהם, דכתיב (בראשית טו, א) "אנכי מגן לך". ואמרו בתפלות "מגן אברהם". וזכר "ואשר חרב גאותיך" נגד זכות יצחק, דכתיב (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי", ומשם יבא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב. "ואתה על במתימו תדרוך", בזכות יעקב, דכתיב (ישעיה נח, יד) "והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך", וכל זה ההתעלות שהיה ליעקב. וכל אלו דברים הם דברי חכמה מאד מאד. ואלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון "אשריך" (דברים לג, כט), כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם, ולכך נאמר בלשון רבוי "אשריך ישראל":

ובספרי (דברים לג, כט), נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו (ע"ה), מה טובה עתיד הקדוש ברוך הוא ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם. משל לאדם שמסר את בנו לפדגוג, והיה מחמדו ומראה לו, ואמר לו כל האילנות הללו, כל הגפנים הללו, שלך. כל הזתים, שלך. כשהגיע להראות, אמר ליה איני יודע מה אומר לך, אשריך מה מתוקן לך. כך אמר משה לישראל, איני יודע מה אומר לכם, אשריכם ישראל, מה מתוקן לכם, "מה רב טובך אשר צפנת ליראך" (תהלים לא, כ), עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה:

וזה שאמר במדרש, כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם, ולא היתה הגאולה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. ולכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה" תשועת עולמים". וכמו שאמר "מי כמוך עם נושע בה" (דברים לג, כט), אמר גם כן כאן "ישראל נושע בה":

ואף כי גאולה אחרונה גם כן יהיה על ידי המשיח, חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת [יש לה] הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם, (ש) יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל. וכבר התבאר למעלה על פסוק (ר' ישעיה נב, יג) "ירום וגבה ונישא", כי מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו. אבל גאולה ראשונה היתה מצד ישראל, וזכות ומדריגות האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים. עד שבשביל זה אמרנו כי האבות נזכרו בגאולה ראשונה כסדר. וזה כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותנו ראשון:

אבל גאולה אחרונה אינה מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה. ויעקב קרוב אל השם יתברך, כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד (חולין צא ע"ב), וכמו שהתבאר למעלה שיעקב קרוב אל השם יתברך מצד הסדר שהוא אל האבות. ומה שאמרו כי גאולה אחרונה נצחית, במה שהגאולה מצד שהשם יתברך צורה אחרונה לישראל, וכך היא נצחית. וכמו שאמר הכתוב (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה" תשועת עולמים":

פרק סג

"רנו שמים כי עשה ה' הריעו תחתיות ארץ כי גאל ה' את יעקב ובישראל יתפאר" (ר' ישעיה מד, כג). הכתוב בא להגיד כי גאולתינו העתידה, שאין מעלה יותר עליונה, עד שעל הגאולה העתידה ראוי שירונו שמים ויריעו תחתיות ארץ, כי היא שלימות כל העולם בכלל. עד שבשביל זה אמר "רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ וגו'", כי אלו הם כל המציאות. וראוי להם הרינה מפני הגאולה, כמו שאמר "כי גאל ה' יעקב וגו'". כי השירה והרינה מורה כאשר האחד הוא בשלימות, ואז הוא משורר בשמחה. ומפני כי הגאולה היא שלימות הנמצאים, לכך ראוי להם השירה והרינה. וכבר בארנו לך כי ראוי הסוף דוקא אל ההשלמה, כי שלימות כל דבר הוא בסופו, ששם הוא נשלם, כאשר בארנו זה פעמים הרבה. וגאולה האחרונה, שהיא בסוף הזמן (ע"ז ט. ט.), ראוי אל השלמה, שאז יהיה שלימת העולם:

ובספרי (דברים לב, מג), "רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ", מנין שעתידין שמים וארץ לקלס לפני ישראל, שנאמר "רנו שמים כי עשה וגו'". מנין שאומות העולם עתידין לקלס לבני ישראל, שנאמר (דברים לב, מג) "הרנינו גוים עמו". מנין אף ההרים והגבעות, שנאמר (ישעיה נה, יב) "ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה". ומנין אף המלכיות, שנאמר (שם) "וכל עצי השדה ימחאו כף". ומנין שאף אבות ואמהות, שנאמר (ישעיה מב, יא) "ירונו יושבי סלע מראש ההרים יצוחו", עד כאן:

בא לבאר כי הכל היה בהשלמה על ידי ישראל. וזה כמו שאמרנו, כי כאשר אחד בהשלמה, הוא נותן קילוס ושירה אל דבר שהוא השלמתו. ומפני כי בסוף יהיה העולם בשלימות בגאולה אחרונה, ולכך כאשר ישראל יהיה בשלימות, אז הכל בשלימות. כי שלימות ישראל במה שהוא יתברך נחשב צורה אחרונה להם, ובזה נחשב כי הוא יתברך צורה אחרונה לעולם. ולכך אמר הכתוב "רנו שמים הריעו תחתיות ארץ", כי שלימות ישראל הוא שלימות שמים וארץ:

ואחר כך אמר 'מנין שהאומות עולם עתידים לקלס לפני ישראל'. כי גם מצד הזה יהיה שלימות ישראל שלימות האומות, לכך אמר 'מנין אף האומות'. ואחר כך אמר 'מנין שאף המלכיות', על זה אמר הכתוב (ישעיה נה, יב) "וכל עצי השדה ימחאו כף". מדכתיב "כף", נאמר זה על בני אדם, וגם להם שלימות ישראל שלימות שלהם, מטעם שהתבאר. ולכך אף הם יקלסו לפניהם, שכל אחד מקלס בפני מי שהוא שלימתו. לכך יהיו מקלסין לפני ישראל, מפני כי השם יתברך הוא שלימות העולם, והמלכיות הם גם כן בכלל העולם. ואחר כך אמר עוד כי אף האבות והאמהות יהיו מקלסים לישראל. כי מעלת ושלימת האבות הם ישראל, מטעם אשר התבאר. וכל הדברים על מעלת ושלימות הגאולה האחרונה:

יהי רצון שנזכה לישועתו. ונחזה בשוב שכינתו. ואף נשורר על חסדו ועל אמונתו. וימלא פינו תהלתו. על רוב טובתו. אמן כן יהי רצון במהרה בימינו:

תם ונשלם בפרשה כי ש"ם י"י אקרא לפ"ק: