**% [י]**

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

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

**% [יא]**

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

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

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

#**כי כבר**= אמרנו לך עניין חכמים, שלא השגיחו כלל בענין הגשמי, רק על עניין המהות. ואמרנו לך גם כן, כי מי שסובר כי שם 'הרקיע' הנאמר כאן הוא הגלגל, לא הבין דברי חכמים, ולא ידע מאומה. כי הרקיע הזה הוא מבדיל בין העליונים ובין התחתונים. כי אין ספק, כי יש גבול בין העליונים לתחתונים, שנבדלים העליונים מן התחתונים, והרקיע הזה מבדיל בין עליונים לתחתונים. ולדברי הכל החמה מהלכת ומסבבת למטה מתחת לארץ. ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, כי לדעת רבי אליעזר, אין רקיע, שהוא המבדיל בין עליונים ותחתונים, בצד צפון, לטעם שנבאר. ואין הרקיע הזה הוא הגלגל, רק שהרקיע הוא המבדיל בין עליונים ותחתונים. ולפי דברי הכל החמה הולכת למעלה מן הרקיע, כלומר שיש הבדל, הוא הרקיע, בין החמה ובין הארץ. וזה שאמר שהולכת 'למעלה מן הרקיע', כמו שהתבאר למעלה שכך דעת חכמי ישראל. ולפיכך לפי דברי הכל בלילה החמה למעלה מן הרקיע. ומפני כי לרבי אליעזר אין רקיע בצד צפון, והחמה מהלכת בצד צפון, אי אפשר לומר שמהלכת אחורי הכפה, שאין רקיע בצד צפון, ולכך אמר כשהיא מגיע\* לקרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, והרקיע מפסיק בין החמה ובין הארץ. [ו]לרבי יהושע גם הרקיע בצפון, ואין צריך לומר שהחמה נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, רק שהולכת אחורי הרקיע. ובודאי היא סובבת כאבן המשחזת\* מן הארץ לתחתיה, מכל מקום על כל פנים סובבת ברוח צפונית. ולרבי אליעזר אין רקיע בצד צפון, ומפני כי החמה הולכת בצד צפון, לכך אמר שהיא נכפפת למעלה, כלומר שאין נחשב הליכתה בצד צפון, כיון שאין רקיע בצד צפון, רק נחשב כי החמה היא נכפפת למעלה מן הרקיע. כי אף שהחמה הולכת למטה מן הארץ, נחשב העיגול שהחמה סובב בו למעלה. וצד\* צפון, כיון שאין רקיע בצד צפון, נחשב שהחמה סובב למעלה. וצד צפון נחשב למטה מן העיגול שהחמה סובב בו, עד למטה מן הארץ, עד הנקודה התחתונה למטה מן הארץ, זה נחשב צד צפון. כי העיגול שסובב בו החמה למטה מן הארץ, אין העיגול הזה למטה מן הארץ לגמרי, שהיא הנקודה התחתונה, זה אינו. אבל צד צפון נחשב למטה מן העיגול שהחמה סובב בו עד למטה מן הארץ לגמרי. והנה מה שאמרו שהחמה נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע, אין הכונה רק שהעיגול שהחמה סובב למטה מן הארץ, אין זה נחשב שהולכת בצד צפון, רק צד צפון נחשב למטה מן העיגול עד הנקודה התחתונה, והעיגול שסובב בו החמה נחשב למעלה מצד צפון. וזה שאמר שהחמה נחשב שהיא הולכת למעלה מן הרקיע, כלומר הרקיע נחשב שהוא למעלה, ושם הולכת. ומה שאמרו שהולכת אחורי הכפה, אין זה נאמר כלל על הגלגל, כי אין דבר שייך לזה, רק נאמר על הרקיע, שהוא מבדיל בין המעלה והמטה. ועוד יתבאר בסמוך טעות זה.

#**ומה שסבר**= רבי אליעזר כי הרקיע דומה לאכסדרא שפרוץ בדופן רביעי, וזה כי לחסרון העלול אי אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי מבלי חסרון כלל, אבל העולם חסר נברא, כי אי\* אפשר שיהיה העולם שלם לגמרי, כי העלול אינו בשלימות. לכך אף הרקיע שהוא התחלת העולם, אשר הוא המבדיל בין עליונים לתחתונים, הוא חסר. וזה דעת רבי אליעזר, שצד צפון, שהוא מתיחס לשמאל, והשמאל הוא פחות וחסר מן הימין. וזהו חסרון העלול, שכל עלול אינו שלם לגמרי. ולפיכך סבר כי הרקיע אינו בשלימות, וזאת היא הפרצה. ולפיכך אמרו במדרש (פרקי דר"א פ"ג) רוח צפונית שלג וברד, וממנו גשמים יוצאים, ושם מדור המזיקים, שנאמר (ירמיה א, יד) "מצפון תפתח הרעה". הרי בארו כי אי אפשר שיהיה העולם בשלימות מפני חסרון העלול, ולכך יש פרצה בצד צפון, רוצה לומר שאין שם שלימות העולם. וזה שאמר שעולם דומה לאכסדרה, שאינו שלם רק בג' רוחות, וברוח אחד אינו שלם, ולפיכך שם מדור המזיקים, שהם בריות חסרות. וכמו שרמזו חכמים עליהם (ב"ר ז, ה) שקדש עליהם היום, ולא נגמרו, למי שיודע בסודי התורה. וכבר אמרנו לך הטעם למה דוקא רוח צפונית, מפני כי השמאל הוא חסר מן הימין, וצד דרום נקרא ימין. אבל מערב שנקרא אחור, אף על גב שאינו במדריגת הפנים שהוא מזרח, מכל מקום אין חסרון בו. אבל צד שמאל חסר, כמו שידוע שהיא חסרה, ודבר זה ידוע. ודעת רבי יהושע שרוח צפונית אינו חסר, אף כי יש חסרון בעולם שהוא העלול, אין צריך לומר כי הוא חסר בענין זה עד שנחשב שצד צפון מן הרקיע פרוץ לגמרי, רק החסרון הוא מצד אחר, ואין בהתחלת העולם, שהוא הרקיע, חסרון.

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

**% [יב]**

#**עוד הביא**= לתת דופי בדברי חכמים, כאילו הם מאמינים כל זרות. בפרקי ר"א (ספ"ה); השמש רוכב במרכבה, ועולה מעוטר כחתן וכו'. וכן במדבר\* רבה (במדב"ר יב, ד) אמרו; "מרכבו ארגמן" (שיה"ש ג, י), זה השמש שהוא נתון למעלה, ורוכב במרכבה, ומאיר לעולם, דתניא "והוא כחתן וכו'". והאיש הזה בא לתרץ כי המרכבה הזאת הם ד' תקופות השנה, ורצה לחבר דברי חכמים אל דברי האומות\*. שקלה טיבותיה ושדיא אחזרא, כי לא נאה ולא יאה לאיש כמוהו לפרש דברי חכמים, כי אין לו עסק בנסתרות. כי איך הדבר זה יסבול כי רוכב במרכבה הם ד' תקופות, כי מה רצו להעלים בדבר זה לדבר ברמז, כי מי לא ידע כי יש לשמש ד' תקופות. אבל הפירוש הוא, כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה (ח"א פ"ע), והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד. וכבר אמרנו למעלה פעמים הרבה כי החמה היא נבדלת מן כל הנמצאים התחתונים שהיא מושלת בעולם, ולפיכך היא רוכבת עליהם. וזהו עצמו מה שאמר השמש שהוא נתון למעלה, ורוכב במרכבה, יורה שהיא נתונה על כל התחתונים, ונבדלת מהם. ודבר זה הוא מהות השמש, שהיא נבדלת מן הנמצאים התחתונים, כמו שהארכנו בזה למעלה.

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

#**עוד לקח**= בידו אבני חפץ ואבני נזר, והשליך אותם מידו כאילו הם צרורות, כי הבין כל הדברים בלא חכמה ודעת. וזה כי מה שתרגם יונתן בן עוזיאל (בראשית א, ז) "ויעש אלקים את הרקיע [ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי כן]"; 'ועביד סומכיה דרקיע תלתא אצבעתא ביני סטרא שמיא למי אוקינוס, ואפריש בין מיא דלרע לרקיע ובין מיא דמלעילא לרקיע'. ומפני שהבין הרקיע הזה שהוא הגלגל, היה נפלא על המאמר הזה. ובדעתו השיב הוא אחור דברי יונתן בן עוזיאל, אשר בחכמתו כל עוף הפורח עליו נשרף (סוכה כח.). ובאמת אין ראוי להשיב על דבריו, ועליו נאמר כדאמרי אינשי; כי אחד מן בני אדם ירבה לשאול יותר ממה שמאה חכמים גדולים יכולים להשיב. ומכל מקום נשיב על דבריו, אחר שגלה פניו, ודרש בהגדה של דופי. וזה כי כבר אמרנו, כי אין הרקיע הוא הגלגל, רק התחלת עולם התחתונים, והוא מבדיל בין התחתונים לעליונים. והרי כל דבר שהוא מבדיל בין דבר לדבר, והוא באמצע, יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה. ולכך תרגם יונתן בן עוזיאל על\* הרקיע שהוא כמו ג' אצבעות. שירצה בזה כי הרקיע הזה מבדיל, מתיחס אל אשר הוא למעלה מן הרקיע, ומתיחס גם כן אל אשר הוא למטה מן הרקיע, ויש בו דבר מיוחד לעצמו, כמשפט המבדיל, כמו שהתבאר. ולא באנו לבאר לך עיקר סוד מים עליונים ומים תחתונים והרקיע שהוא מבדיל ביניהם, כי אין זה מקומו, רק מה שאמר כי הרקיע זה הוא ג' אצבעות, הוא ענין חכמה במעשה בראשית. והרי גמרא היא בפרק אין דורשין (חגיגה טו.) צופה הייתי בין מים עליונים ולתחתונים, ואין בין מים עליונים לתחתונים רק ג' אצבעות. והרי הכתוב אומר (בראשית א, ו) "יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים". ולא היה ראוי לדבר בזה כלל, רק להראות לכל איך לעג על דברים שהם דברים גדולים מאוד מאוד.

**% [יג]**

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

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

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

**% [יד]**

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

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

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

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

**% [טו]**

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

#**ועתה צא ולמד**= בפרק הספינה (ב"ב עה.), יתיב רבי יוחנן וקדריש עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות, שהם שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשר ברום עשרים, ומעמידם בשערי ירושלים. לגלג עליו אותו תלמיד, השתא כביעתא לא אשכחינן, כולה האי אשכחינן. לימים הפליגה ספינתו בים, חזי מלאכי שרת דמנסרי אבנים טובות ומרגליות, שהם שלשים על שלשים, חקוק עשר\* ברום עשרים. אמר, הני למאן. אמרו, עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים. אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, דרוש, ולך נאה לדרוש, כאשר אמרת כן ראיתי. אמר ליה, ריקה, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי חכמים אתה. נתן עיניו בו, ונעשה\* גל של\* עצמות, עד כאן. וכמה גלים וגלי גלים היו נעשים בעצמות האיש הזה, על כל דבר ודבר שאינו מאמין. כאשר יראה האדם בדבריו, שכל דבר אשר הוא קצת זר בעיניו, הוא אומר שהוא המצאה, וכיוצא בו.

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

#**וכן הראיה**= שהביא מהא דאמר (ירושלמי שבת פט"ז ה"א) 'הכותבה אין לו חלק', חס ושלום שיאמר דבר כזה על האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם, למי שידע להבין. אבל דבר זה, כי היו רגילים לכתוב אגדות, כי כל הלכות היו רגילים ושכיחים בהם על פה, אבל אגדות לא היו רגילים בה על פה, והיו צריכים לכתוב. ולפיכך תמצא גמרא בכמה דוכתי; (ברכות כג.) גבי רבי יוחנן, כד הוי עייל לבית הכסא, הוי נקט ספר אגדתא והוי יהיב ליה. ועוד (ב"מ קטז.), הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשוים להשאיל ולהשכיר. ועוד (גטין ס.) רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא. ולא תמצא 'ספר הלכות', וזה מפני כי היו רגילים בעל פה בהלכה, ולא היו צריכים לכתוב\*. אבל אגדה היו כותבים, מפני שלא היו בקיאים בה על פה. ועל זה אמרו שם (ירושלמי שבת פט"ז ה"א) 'הכותבה אין לו חלק', מפני שאסור לעשות ספר חוץ מן כ"ד ספרים, ולפיכך 'אין לו חלק', כלומר שאין לו חלק לעולם הבא, דהוי כאילו מוסיף תורה, כך היה בימיהם. ועתה משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך", לכך כותבין תורה שבעל פה (גיטין ס.). וכן 'הדורשה מתחרך', היינו שדורשה מתוך הספר. וכן 'השומע אינו מקבל שכר', מפני שבאה הדרשה על ידי דבר שאסור לעשות, ולפיכך אינו מקבל שכר. והרי הדבר מבואר בירושלמי בפרק כל כתבי (שבת פט"ז ה"א), דאייתי ליה אהא מלתא דאין כותבין תורה שבעל פה. והנה גברא דלא ידע להבין סוגיא דגמרא ופשט המאמר, יקשה על דברי חכמים, עד שכתב בסוף דבריו, וזה לשונו; 'ואשר יוציאנו מן המצר הזה יהיה הגאון רב שרירא, כתב וזה לשונו; הני מילי דנפקא מפסוקא וכו''. הראה שלכך סבירא ליה לרבי יהושע בן לוי\* דאין ללמוד האגדות, משום דאין בהם דבר רק אומדנא. ולא הבין לא דברי ירושלמי, ולא דברי רב שרירא, אם כתב רב שרירא גאון הדברים האלו.

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

#**ובשביל כך**= אמרו גם כן (ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח) אין למדין הלכה\* מתוך האגדה, כי לא נתברר על ידי קושיות ותשובות, שאז היה ראוי ללמוד הלכה מתוך האגדה, אבל כיון שלא נתברר בבירור, אין למדין הלכה מתוך אגדה. וזה שאמרו בענין העקידה (ב"ר נו, ו), מנין לשחיטה וכו', ואמר שם אי מן אולפן אמר לך, לית הוא הדר ביה. ואין מן אגדה אמר לך, הדר הוא בזה. פירוש, אי אמר לך ללמוד דין שחיטה מקרא, בודאי נתברר דין זה על ידי קושיות ותרוצים, והוא מזוקק שבעתיים, לכך אינו חוזר בו. אבל אם אמר דברי אגדה בלבד, ומתוך שלא נתברר בזיקוק על ידי קושיות ותרוצים, לפעמים הוא חוזר. ומפני שלענין ההלכה צריך שיתברר על ידי קושיות ותרוצים, לכך אין למידין הלכה מתוך אגדה. וכן בשביל טעם זה אמרו אין למדין הלכה מפי משנה. הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה.

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

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

**% [טז]**

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

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

**% [יז]**

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

#**אבל האמת**= הוא\* כך; כי מה שאמר כאן שנכנס היתוש בחוטמו, הענין הזה כי לכל בעל חי יש מהות מיוחד בפני עצמו, שבו הוא מה שהוא. ודבר זה נכנס בחוטמו, מהות היתוש, והיה פועל בו. כי היתוש הוא כח פועל, ודבר זה נכנס בחוטמו כח פועל, וזהו מהות היתוש. ומה שאמר (גיטין נו:) כאשר שמע קול הפטיש מן הנפח אשתוק. דבר זה ידוע, כי שנוי כמו זה שהיה במוחו, היה פועל עד שאינו שנוי עוד, וכאשר הוא מורגל, שוב לא יפעל עוד. וזה שאמר כיון דדש דש. ואמר כיון שמת פצעו\* מוחו להכיר השנוי הנעשה במוחו, ואז אמדו\* כי הכח אשר היה פועל הוא כח פועל כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרא. אף כי מתחילה היה כח קטון כאשר התחיל לפעול, מכל מקום אחר כך נעשה כח גדול. ומה שאמר שהיה משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרא, דבר זה יתבאר בסמוך. ואביי אמר כי פיו היה נחושת וצפרניו ברזל, הכל הוא על מהות המיוחד שהיה לו. ובאור זה, כי היתוש מצד שני דברים היא פועלת\* באחר; האחד, מצד שהיא מכה ומנקר, והפעל הזה על ידי הכאה, שהוא מנקר בו. וכל שהוא יותר קשה ויותר חזק, הוא פועל יותר. ופעל שני מצד החדות, הוא מחתך ופועל באחר, ופעל זה על ידי הצפרנים, שהם חדים, ובהם מחתך ומסרט. וכל שהוא יותר חד, יותר פועל. ואצל טיטוס נכנס כח פועל, הן מצד הקושי, הן מצד החדות. לכך אמר כי נכנס בו כח חזק לפעול בתכלית, עד שמהות הכח הקשה הזה מהות קושי של נחושת, שאין לך דבר יותר קשה כמו נחושת. וזה שאמר 'פיו היה נחושת', כי פעולת הקושי מתיחס לפה של עוף, שהוא קשה. ועוד היה לה החדות בתכלית, עד שהיה\* מהות החדות שלו מהות חדות הברזל, וזהו 'וצפרניו היה של ברזל', רוצה לומר מהות החדות שלו היה מהות חדות הברזל, ודבר זה היה פועל בו בתכלית. ואל תאמר כי פירוש זה יוצא מן פשט דברי חכמים, שהפשט הוא על יתוש גמור חמרית, וכל הדברים כמשמען. כי דבר זה הוא מפעל הדמיון. אבל למי שיש בו דעת וחכמה, שיודע כי כל הדברים הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר. וכבר אמרנו לך, כי אין דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי. וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם\* לגמרי, מבלי שום פירוש, רק דברי חכמה הן.

#**וכדי שתדע**= פירוש המאמר הזה עוד, שתדע שכלו הוא הלולים, ולא נאמר המאמר הזה בדרך המצאה רק חכמה גדולה ועמוקה, וכל דבור ודבור ממנו הוא סתרי חכמה. דע, כי טיטוס הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו, ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השם יתברך כמו זה הרשע. וזהו אף כי נבוכדנאצר הרשע החריב את בית אלקינו, אינו דומה לזה, כי מפני שהיו מורדים בו, היה מחריב (מ"ב כד, א), ולא היה עיקר דעתו להחריב את בית אלקינו. ולא היה אדם כמו טיטוס, שלא היה דעתו כי אם לשם יתברך ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם (גיטין נו:) שאמר "אי אלהימו צור חסיו בו" (דברים לב, לז), זה טיטוס הרשע, שחירף וגידף כלפי מעלה, כמו שמסופר עליו. והנה בדבר זה היה יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך בעצמו. ואולי ישיב אדם, שהרי נמצא בספר יוסיפון כי אדרבא, טיטוס היה מוחה בהם שלא לשרוף. אף כי נודה לדברי יוסיפון, הן חכמי אמת יודעים באמתת התורה, והם\* היו יודעים שלא היו דברים אלו, רק להעמיד בית המקדש להיות בידו למלאות רצונו וחירופו וגידופו בו. והוא יתברך אשר ידע לבו, נתן בית המקדש לשריפת אש, למען לא יתעולל בו הרשע בחרופו וגידופו, כאשר עשה, כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל השם יתברך, ואם לא כן, לא היה נעשה על ידו מעשה זה, שנשרף בית אלקינו, ודבר זה אין נעשה רק על ידי מי שמוכן לו. ולפיכך כל דבריו אשר נוטים שהיה רוצה שלא יהיה בית אלקינו נשרף, הכל עשה לחלל כבוד המקדש בתועבותיו. ולפיכך ראוי שיבא עליו כפי מה שהוא מתנגד אל השם יתברך בפרט. ולא היה ראוי לו טביעת המים, כמו שאמר שם (גיטין נו:), רק כי זה הרשע אמר כי מפני שאין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם, ולפיכך אין כחו יתברך על האדם רק במים. וזה שהיה אומר שיעלה ביבשה, כי כח האדם הוא בישוב. והיה סובר כי בישוב ששם כח האדם, לא יוכל לו השם יתברך. וכאשר אחד רוצה להתגבר על מי שהוא מתנגד לו, כמו שהיה טיטוס הרשע מתנגד אל השם יתברך, אשר לו הגבורה, אז מתגבר עליו אשר לו הכח לגמרי. כי אם אדם שפל מרד במלך, אינו בא עליו בכל חילו, שאם כן אף אם היה מתגבר על מתנגדו, היה אומר כי המורד הוא עצום גם כן, רק שהמלך מפני שהוא יותר עצום בחיל שלו נצחו. ולפיכך שולח עליו אחד מעבדיו וגובר עליו, וגבורה זאת שמתגבר עליו הוא בתכלית הגבורה, שהרי אחד מעבדיו הקטנים גבר עליו. ומפני כך שהיה טיטוס הרשע מחרף ומגדף, לא היה ראוי שיתגבר עליו רק דבר קטן, ולפיכך היתוש הוא דבר שראוי שיתגבר על המתנגד הזה.

#**וקאמר שהוא**= כצפור דרור משקל ב' סלעים, ולברייתא משקל ב' ליטרא (גיטין נו:). לא היה זה בחנם, שלפי דברי הכל היה בו שנים; או משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרות\*. ולפי שניהם היה בו גם כן שלימות; או כמו צפור דרור שלימה, או כגוזל בן יונה שהיא שלימה בשנתה. כי רוצה לומר שהיה מן השם יתברך המלחמה הזאת, ומפני זה היתה היתוש הזאת מוכנה למלחמה, שהיה לה כח שלם. כי מה שהוא כצפור\* דרור או כגוזל בן שנה, זהו כח שלם, כי צפור דרור הוא דבר שלם וכן גוזל בן שנה שלם בשנתו. ומה שאמר משקל ב' סלעים או משקל ב' ליטרות, רוצה לומר שבכחה ההריגה, שכל הריגה הוא חלוק. ולפיכך אמר משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרא, שכל שניות הוא חלוק ופירוד. והנכנסים בפנימית החכמה, יודעין ענין זה, ומאיזה מדריגה נמצא בריה זאת, שיש לה כח חלוק והפרדה. כי היתוש הוא דבר קטון, וכל דבר קטון מחלק ומפריד ביותר. ולפיכך אמר שהיה דוקא יתוש, והיה בה משקל ב' סלעים או ב' ליטרא, ורוצה לומר שהיה בה כח חלוק וההפרדה\*. וכל זה מפני שהשחית טיטוס בית אלקינו, והוא היה ראש המשחיתים, בא עליו השחתה והפרדה גמורה. ודבר זה בארנו בחבור הנצח, עיין שם. והכל נאמר על המהות כמו שהתבאר למעלה, כי כן ראוי לחכמים לדבר מן איכות ומהות הדבר, ואין מדבר מן הגשמי, רק המהות המופשט מן הגשמי. והדברים האלו מובנים ליודעי חכמה. כלל הדבר, זה שרצו לומר, כי מפני שטיטוס השחית את בית אלקינו, שעל ידי הבית הזה היה חבור ישראל\* לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חבור כל העולם אל השם יתברך, והיה עולם אחד. והיה הוא משחית ומקצץ חבור זה, עד שהיה כאן פירוד וקיצוץ. לכך המכה שבאה עליו היה כח מקצץ ומפריד, כי בודאי פועל כזה הוא מקצץ. לכך אמר שהיה כח זה ביותר, כמו שאמר שהיו צפרניו של ברזל ופיו של נחושת כמו שמבואר למעלה. ואמר\* כגוזל בן שנה משקל שני ליטראות, כלומר כח שלם מיוחד לקצץ. ומפני שהיה הרשע הזה מוכן אל הקיצוץ, ולכך כאשר מת צוה לקבץ\* את קטמו, ולפזר אותו על שב ימי\*, כמו שבארנו במקומו, ורוצה לומר כי כפי מעשה הרשע בחייו, כך גוזר\* על עצמו שיהיה נעשה בו אחר מותו. וזה נקרא שציוה לעשות לו כך אחר מותו, אף כי לא ציוה זה בפירוש. לכך כד אסקוה בנגידא, אמר כי דינו ומשפטו כמו שפסק הוא על נפשו, כמו שבארנו במקומו, עיין שם, ואין להאריך כאן. ולא בארנו לך דברים אלו רק שהדברים מסודרים בתכלית החכמה, כי בא על טיטוס עונשו הראוי לו מן השם יתברך. והיה משחית את בית אלקינו, לכך בא עליו כמו שהוא ראוי לרשע כמותו. ומה שהביא ראיה מסופרי האומות, אין להשיב על זה, שאם כן היה צריך להשיב על כל מה שאמרו סופרי האומות. וכאשר האדם יעיין בדברים אלו, ימצא כל הדברים שנאמרו מפיהם\* הם סודי התורה והחכמה. ואף אם היה הדבר הזה כמו שהעידו קצת מסופרי האומות, אף כי זה אומר בכה, וזה\* אומר בכה, הלא לפי הפירוש אשר אמרנו למעלה אין קשיא כלל אפילו לדבריהם, כי כל הדברים נאמרו ואינם רק דברי חכמה, ולפיכך אף אם נאמרו שהרשע מת בחולי מה שמת לא יקשה לזה כלל. ואם היה בו חכמה היה עומד קצת על דבריהם, אך לא הבין דבר מה מדבריהם. ואין להאריך עוד בזה.

**% [יח]**

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

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

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

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

**% [י]**

<> לבאר זה, וכפי שדבריו הקודמים הם אכן סיכום כיצד לגשת לדברי חכמים.

<> כוונתו לספר מאור עינים לעזריה מן האדומים [אטליה], שיצא לאור בשנת של"ה בעיר מנטובה. וכן בנצח ישראל פ"ה [קכט.] הזכיר אותו, ויובא בהמשך.

<> אולי רומז בזה שכך היא הדרך לגשת לדברי תורה, מתוך השתוקקות גדולה, וכפי שכתב בדרוש על התורה [כג.]: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה" [הובא למעלה בסוף הערה 611]. וכן כתב בהמשך הדרוש [לז:]: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה. וכן אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה, עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וזו היציאה של חתן לקראת כלה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל [תנד.], שבכך השלמתו [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 585], כי האהבה שייכת לדבר המשלימו [נתיב אהבת השם פ"א (ב, לח:)]. וכך צריך לגשת אל תורה.

<> צריך ביאור, כיצד קריאת ספר ["בקראי בו"] שייכת לאזנים, עד שיאמר "אוי לאזני שכך שומעים". ונראה שבגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [סד"ה ואף] כתב ששמיעה שייכת ללימוד ולהבנה. וכן מבואר בפירוש הגר"א לישעיה י, ט-י, ששמיעה שייכת להבנה ולתורה שבע"פ. ולכך קריאה של הבנה אמנם נעשית בעינים, אך גם שייכת לאזנים [להבנה].

<> סוכה כח. "דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - הויות דאביי ורבא". וראה תפארת ישראל פי"א הערה 49.

<> לשון הגמרא שם: "מלמד שהראהו הקב"ה [לאדה"ר] דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו". וכתב שם בח"א [ג, קנג:] בזה"ל: "כי אדם הראשון שהיה אדם ראשון, ממנו היה סדר כל אותם שהם ראשון לדור. כי הפרנסים והדורשים הם הראשונים... עד שכל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם, שהוא בריאה ראשונה אל כל העולם, וממנו היה סדר אותם שהם ראשונים ועיקר בכל דור ודור... וזה סדר העולם, כי ראוי שיהיה כל העולם אשר יצאו מן אדם הראשון מתיחסים אליו, עד שכלם הם כמו אדם אחד שבאו ממנו. כי מפני שהאדם הזה היה ראשון, ראוי שיתחייב ממנו אותם שהם ראשונים. וזה שאמר שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור ומנהיגו". ושם מבאר כיצד ישנם הבדלי דרגות בין המנהיגים השונים, שאף הבדלים אלו נקבעו על פי אדה"ר. ודברים אלו שייכים מאוד לדבריו כאן, שיש סדר בדורות, והבדלי דרגות ביניהם, ולכך מן הנמנע שהפחות חשוב יחלוק על החשוב הימנו.

<> תוספות יומא ג: ד"ה דרביה, שהקשו שם: "ואם תאמר, ורבי יוחנן היכי פליג על רבי ישמעאל שהוא תנא". ובכסף משנה בהלכות ממרים פ"ב ה"א כתב: "לא פליגי אמוראי אתנאי... שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו גם בחתימת הגמרא, שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובשו"ת מהר"ם אלשקר סימן נג כתב שהכלל שקבעו הגאונים "הלכה כבתראי" [רי"ף סוף עירובין, רא"ש עירובין פ"ב סימן ד, הליכות עולם שער ח פ"ג] נאמר רק על הדורות שקדמו להם, היינו מחכמי התלמוד באמוראים, לא על הבאים אחריהם, שלא ראו דבריהם ולא הבינו דרכיהם, ואסור להעלותו על לב, שאין יחס לדורות אלו עם הראשונים. וכן כתב בדרוש על המצות אודות ירידת הדורות מימי האמוראים, וז"ל [נה:]: "ומאז התלמוד נחתם, ובעד כל אור יחתום. ונבוני לב כלו ויתום. ומאז באו הגבורים כאנשים חכמי חרשים. אור מן ההדיוט היו מגישים. כי אין עוד אור בשמים. כי ננעל מעיין החיים. ויבש הנהר היוצא מעדן. אשר היה זמן ועדן" [הובא בהקדמה הערה 84].

<> כפי שביאר בארוכה בהקדמה [מד"ה אך החכמים, עד ד"ה ודבר זה], שהחכמים ידעו ערך עצמם [שם הערה 10], עיי"ש. וכן אמרו [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורו] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך הגלגל העליון לגרגר החרדל" [ראה בהקדמה הערה 58]. וכאן עוסק ביחס של האמוראים עם התנאים. וראה הערה 802.

<> אודות שהתנאים היו קרובים אל הנביאים, הנה אמרו במשנה [אבות פ"א מ"א] "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". ושם בדר"ח [כ.] ביאר את השייכות בין נביאים לאנשי כנסת הגדולה. ואמרו [מגילה יז:] על אנשי כנסת הגדולה שהיו "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים".

<> כפי שכתב כמה פעמים על דורו, וכגון בדרוש על המצות [נה:]: "ולא נותרה שום חכמה, וחשכו הרואות בארבות, ונשכחו כל הטובות, אבדה חכמת חכמיו, ובינת נבוניו תסתתר". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", ושם הערה 26. ובכמה מקומות בספריו תלה את העדר החכמה בשיטת הלימוד הקלוקלת [גו"א דברים פ"ו אות ז, נתיב התורה פ"ה, תפארת ישראל פנ"ו, דרוש עה"ת (מח:)]. ולמעלה בהקדמה [ד"ה הרי שהם] כתב: "ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה", ושם הערה 57.

<> הנה תקופת התנאים משתרעת מימי שמעון הצדיק [התנא הראשון (אבות פ"א מ"ב, שנת 3448 לבריאה, שאז מת עזרא הסופר)] עד חתימת המשנה [רש"י ב"מ פו., שהיא בשנת 3978 לבריאה], שזו תקופה של 531 שנה. תקופת האמוראים משתרעת מאחרי חתימת המשנה (3979 לבריאה) עד חתימת התלמוד [רש"י ב"מ פו., אגרת רב שרירא גאון ח"ב פ"ג, שהיא בשנת 4236 לבריאה], שזו תקופה של 257 שנה. נמצא כי מסוף תקופת האמוראים (4236 לבריאה) עד ימי המהר"ל [שנת של"ה (5335 לבריאה), שאז נדפס הספר מאור עינים] עברו 1099 שנה. וזה שכתב כאן "בקדושים אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה". [התאריכים הנ"ל לקוחים מהספר עם עולם, כרך א, עמודים סב-סג.] ואודות שמרחק הזמנים משפיע על החכמה, כן כתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל]: "כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים, והכל מודים בדבר הזה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים", ושם הערות 88, 89.

<> כפי שהעיד על עצמו מחבר ספר מ"ע בחלק אמרי בינה פ"ב: "לרגל המלאכה אשר לפני, יביאני ההכרח בקצת דברים לבקש שיתבררו ויתלבנו בעזר רבים מחכמי האומות... כי לא מבני ישראל המה, כתים ודודנים... הקריאה [בספריהם] לרגעים, וכל שכן לבקש הנוכל להתעורר מהם על ברור איזה דבר... כל מקום שאין בו כפירה לא לתורה שבכתב ולא לתורה שבעל פה, לא דבר ריק הוא בעיני ללמוד הסתום מן המפורש לחכמי האומות". אמנם המהר"ל חולק על גישה זו, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], וז"ל: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד, להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". וראה להלן הערות 986, 992, 1302.

<> "בלשון יוני דבר שקר ומזויף" [לשון הערוך, ערך פלסתר]. ואמרו [ברכות לא:] "ואי אתה עושה תורתך פלסתר", ופירש רש"י שם "פלסתר - שקר", וראה בהקדמה הערה 102.

<> ואנשים נוטים לתת חשיבות לדברים שבאים בדפוס, וכפי שכתב בסוף הבאר הזה: "אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב האדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו". וראה למעלה בבאר השני הערה 592.

<> שבת קטז. "אמר רבי טרפון, אקפח את בני, שאם יבואו לידי [ספרי מינין] שאני אשרוף אותן ואת האזכרות שבהן", וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח, והוסיף: "ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם". ומדובר שם בכתבי הקודש שכתבו מין [גיטין מה:], וק"ו לשאר ספרים. ואודות "ספרי קוסמים", כן הביאו בגמרא [חולין יג.]: "תנו רבנן, שחיטת מין לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, ופירותיו טבלין", ופירש רש"י שם "ספריו - תורה נביאים וכתובים שכתבן מין. כספרי קוסמין - נביאי הבעל, דלשם עבודת כוכבים כתבו, והכי נמי אמרינן במסכת גיטין [מה:] ספר תורה שכתבו מין ישרף". ובירושלמי מעשרות פ"ג ה"ד איתא: "והוה רבי זעירא מקנתר לאילין דאגדתא, וצווח להון סיפרי קיסמי", ופירש הפני משה שם "היה קורא להן ספרי קיסמין, משום שאינם מכוונים להאמת".

<> פירוש - דבריו של ספר זה גרועים יותר מספרי מינים וספרי קוסמים. וכנראה טעמו שיש בספר יותר חשש דילמא מימשך אבתרייהו, כי כביכול הוא מתייחס לדברי חכמים. ועוד, שהרי אמרו בגמרא [שבת קטז.] שהמינין יותר גרועים מעובדי ע"ז "שהללו [המינין] מכירין וכופרין, והללו אין מכירין וכופרין". וכך הדין ביחס לספר זה בנוגע לדברי חז"ל.

<> חגיגה טו: אמרו על דואג ואחיתופל "טינא היתה בלבם", ופירש רש"י שם "רשעים היו מימיהם". ובפירוש הגר"א למשלי יא, ה, איתא "וברשעתו יפול רשע - הרשע שנופל ונכשל בדרכי התורה הוא על ידי הרשעה שעשה מתחלה, זה גרם לו שיטעה ויפול, כמו שאמרו בדואג ואחיתופל שטינא היתה בלבם, ועל ידי זה נפלו". וזהו המשך דבריו כאן, כמו שמבאר שהורגל בספרי האומות.

<> אמנם היו רבנים שמחו בתוקף על הדפסת ספר מ"ע, אך כנראה דבר מחאתם לא הגיע לאזני המהר"ל. וכגון, ר' משה פרובינצל ביקר בחריפות את עמדת הספר כלפי הלוח. וכן לפני סיום הדפסת הספר הטילו רבני ונציה חרם על החזקת הספר וקריאה בו, ובראשם ר' שמואל יהודה קצנאילבוגן. החרם הוכרז גם ברומא, פיסארו, קרימונה, סיינה, פרארה, פדובה, ורונה, ואנקונה. אף במנטובה, העיר שבה הודפס הספר, ושם מחברו היה ידוע היטב, נאסר על צעירים מתחת עשרים וחמש שנה לקרוא בספר. בצפת עמד להצטרף לחרם רבי יוסף קארו, אך הוא נפטר [י"ג ניסן של"ה] לפני שחתם, והחרם הוכרז על ידי רבני צפת האחרים, כפי שהביא החיד"א בספר מחזיק ברכה אורח חיים, קונטרס אחרון, סימן שז אות ה בשם האלשיך הקדוש. [הובא להלן בהערה 1293. מקורות אלו הם ממאמרו של מאיר בניהו, ב"אסופות", ספר חמישי]. @**ודע**^, שבמאמר "תולדות רבי עזריה מן האדומים" [כרם חמד ה (תר"א) הערה 6], מובא שמשכיל אחד העיר על דברים אלו בזה"ל: "וכמעט סותר הרב רבי ליווא [המהר"ל] דברי עצמו, שאיזה דפים לפני זה בספר נצח ישראל [אינו שם, אלא להלן סוף הבאר השביעי (ד"ה ולכך הראשונים)] הוא קורא תגר על כי לא יתנו חכמי הנוצרים להדפיס את טענותינו, וזה אין ראוי להם, כפי אהבת האמת, אשר ראוי לבררה מכל צד רק ע"י שמוע כל הטענות משני הצדדים, יעו"ש. אם כן איפוא איככה יבקש רשות רק לטענותיו אם שכנגדו הוא התקיף, ולהפך, אם הוא התקיף, יתמה על כי יניחו הרבנים לאיזה מתנגד לטעון טענותיו בדפוס". ולא הקשה כלום, כי לשיטתו היה לו להקשות על דברי חז"ל עצמם, שציוו שספר שכתבו מין ישרף, ומדוע חז"ל לא אמרו שהאמת תתברר יותר אם ישָמעו טענות שני הצדדים. אלא שדברי המהר"ל בבאר השביעי מכוונים כנגד הנוצרים, שהמציאו דת חדשה, ולכך בויכוחם עם היהודים, בעלי הדת הקודמת, הם חייבים להרשות לנו להביע את דעתנו, בכדי לברר עם מי האמת, כי אין לך בירור האמת יותר משמיעת שני הצדדים. אך הספר מאור עינים נכתב לישראל, וישראל כבר קבלו את האמת מהר סיני, ולכך בתוך המסגרת שישראל נמצאים בה כבר אין מקום לעסוק בבירור אמיתת דברי חז"ל, וכל מי שמטיל ספק בכך, נדון ככופר באמת שיש לישראל. וממילא איסור גמור הוא להדפיס ספר המעמיד את דברי חז"ל הקדושים "כאילו היו דברי פלסתר ודברי רוח", משום שיש בכך סתירה לאמת שניתנה לנו מהר סיני [מפי מו"ר שליט"א].

<> שתיקת הרבנים.

<> מעין מה שאמרו [גיטין נו.] "אמר, הואיל ויתבי רבנן ולא מחו ביה, שמע מינה קא ניחא להו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא, כתב: "ועוד רעה חולי ראיתי בעו"ה, לבי לחוקקי ישראל רבותי הקדושים שבדור, הנה התחילו לתת ידים במה שהנהיגו לדפוס ספרים בלי נטילת הסכמה... ולא נתנו על לבם מה יהיה באחרונה, כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע, גברו ועתקו ועשו חיל. ואי היה כלל מונח וגדר גדור ותקנה קבוע וחרם לבלי לקנות שום ספר שאין עליו הסכמה מגאוני הזמן... ואז לא היה שום מקום שתתפשט הנגע, ולא נספתו עם ה' אחרי דבריהם. אבל מכיון שיד השרים והסגנים היה תחלה להדפיס ספרים הקדושים בלי הסכמה, על כן אין כח למחות, ונתקלקלה השורה בעו"ה, והיה מה שהיה, ועינינו רואות ולבנו דוה".

<> מעין זה כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ואז], וז"ל: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו, ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלהים בינינו, חדשים מקרב באו, לא שערום ראשונים", וראה להלן בבאר השביעי הערה 371. ומה שתלה זאת ב"יראת אלקים בקרבו", נראה לבאר על פי מה שאמרו [קדושין מ.] "כל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם", ופירש רש"י [חגיגה יא:] "טוב ויפה היה לו אם לא בא לעולם". ובדרשת שבת הגדול [ר.] כתב: "ומה שאמר [אבות פ"ו מי"א] 'כל מה שברא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'... לא בא לומר רק שאם אינו חס על כבוד יוצרו, אינו ראוי לו הבריאה, כמו שאמרו ז"ל כל מי שלא חס על כבוד יוצרו, מוטב לו שלא בא לעולם. כי לא ברא השם יתברך הכל אלא בשביל שיש בהם דבר זה, שהם נותנים לו כבוד". ולכך הירא אלקים, שמבטל את מציאותו לה' [כמבואר למעלה בהערות 640, 641], יודע נאמנה שקיומו בעולם אינו אלא בשביל כבוד קונו, ולכך הוא חס מאוד על כבוד קונו.

<> לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועצם השחוק]: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק", ושם הערה 885.

<> משלי א, כב "עד מתי פתים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת", ובפירוש הגר"א שם איתא: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה מחמת... שתלמודם קשה עליהם, ורוצה שהתורה תבוא להם מעצמה, בלי טורח, וכשרואים שאין התורה באה לידם, עוזבים אותה, כי אינם רואים מתיקותה. וזה שנאמר... 'וכסילים ישנאו דעת'... שאינם חפצים לטרוח ולידע את התורה, הם נקראים 'כסילים', כי הכסיל הוא הפך היודע". ודבריו כאן מתאימים לכת זו שציין הגר"א. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 884.

<> ואם תתחיל להשיב על הדברים, אין לדבר סוף, כי "אין קץ לדברי רוח" [מקור הבטוי מאיוב טז, ג "הקץ לדברי רוח"], ו"אם באנו לכתוב לא הספקנו" [רש"י קהלת יב, יב]. ומעין מה שכתב למעלה [ד"ה ולפרש כל]: "כי לדברי תלונה אין קץ", ושם הערה 789. ונאמר [משלי כו, ד] "אל תען כסיל כאולתו וגו'". וראה להלן הערות 910, 982.

<> מחמת שהשתיקה תתפרש כהודאה. ובסוף הבאר כתב: "ומתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה ע"ה אשמור, שלא לענות אותו [משלי כו, ד "אל תען כסיל כאולתו"]. אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו לקיים הפסוק השני [משלי כו, ה] 'ענה [כסיל] וגו''". ועוד אפשר לבאר דבריו כאן ["כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו"], כי לאחר שהדברים נכתבו בספר, ממילא יש להם קץ, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"ד אות כ: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 218. ולכך הואיל ודברי רוח אלו נדפסו בספר, ממילא אין הם בגדר "אין קץ".

<> פירוש - האומות טוענות שהכתב היווני המצוי בידם כיום לתורה, הוא הוא העתקת התורה ע"י ע"ב זקנים שהזכירו חז"ל [מגילה ט.]. ובכתב זה יש הרבה שנויים מהתורה המסורה לנו. וכן לא נזכרו בו שלשה עשר השנויים שהוזכרו בגמרא [מגילה ט.]. ובפרקים ז-ט באמרי בינה [החלק הראשון של מאור עינים] יש בזה אריכות דברים, כאשר הוא מנסה ליישב את ההבדלים הגדולים הנמצאים בין תורתינו הקדושה לבין אותו כתב יווני.

<> בפרק ח באמרי בינה, שהביא הרבה מחכמי האומות האומרים שהמסורה הנשמרת בישראל היא האמת. והביא חכם אחר שהוסיף שהעתקת השבעים אשר להם היא מזוייפת.

<> "מה לתבן את הבר - מה ענין שקר אצל אמת" [רש"י שם].

<> "למשא" - לטורח, כמו [במדבר יא, יא] "ויאמר משה אל ה' וגו' לשום את משא כל העם הזה עלי". וכוונתו, שזו טרחה מרובה מדי לעבור על כל השנויים הקיימים בתרגום היווני שלהם, רק כדי להוכיח את השקר שבאותו תרגום.

<> כמו שאמרו [סנהדרין צט:] מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי", ולגלגל שם על פסוקים בתורה.

<> נראה שחסרות כאן המלים "שם נשיב עליו", כי בשביל כבוד התורה וחכמיה יש להתגבר על המשא והטרחה בדבר. וכמו שכתב בהקדמה "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה; כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה. שהם כוונו לזכות אותנו הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם", ושם הערה 87. וראה בסמוך הערה 911. ומעין זה מבואר בגו"א במדבר פ"ג אות ח, שהקב"ה יעשה נס בשביל כבוד התורה ולומדיה, והוזכר למעלה בבאר החמישי הערה 648.

<> כן כתב בהקדמה לפרק יא באמרי בינה, וז"ל: "עם המצא לעת כיום אנשי התבונה והנסיון נוטים מקצת דבריהם אשר כתבו על עצמי קצת הנמצאות ומקריהן, כי הנה לא דברו בם כמו בדיני התורה על פי מסורת מסיני וקבלה נבואית, אשר לה בודאי בלתי הרהור ומחקר, תכרע כל ברך. אבל כפי חכמת האדם והשערתו, והיא היתה המפורסמת למעיינים בימים או בגלילות ההמה". ושם מביא את דברי הרמב"ם במו"נ ח"ג סוף פי"ד שכתב כן, וז"ל: "ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו [חז"ל] מענין התכונה למה שהענין נמצא, כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בענינים ההם, או מאשר שמעום מחכמי הדורות ההם". וצריך ביאור, מדוע המהר"ל מתלונן על מחבר זה, שמבסס עצמו על מה שכתב הרמב"ם. ונראה שכבר כתב בסוף דר"ח [שכג:] על דברי המו"נ "כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי הגוים שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפילוסופים, ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו ח"ו מקום אל הכתוב, ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 15]. אך אין להעתיק גישה זו לזמנים אחרים ולדורות מאוחרים יותר.

<> כמובא למעלה [ד"ה ובמסכת תמיד].

<> לאחר שהביא בעל המ"ע [בפי"א מאמרי בינה] גם את המאמר [חגיגה יב.] שהוי חד שיעורא ממזרח למערב ומהארץ עד השמים, וז"ל: "והנה יקשה בשני המאמרים האלה... שהארץ כדורית, והשמים סובבין אותה כעגולה למרכז... אם כן איך יצוייר כי מן השמים לארץ יהיה כשעור אשר מן המזרח למערב, שאמר 'אידי ואידי חד שיעורא הוא', והלא הקוטר המתחיל מצד המקיף ועובר דרך המרכז עד צדו השני, הוא כפל הקוטר אשר יכלה במרכז שזכרנו". וכפי שכתב המהר"ל למעלה [ד"ה בפרק אין דורשין], וז"ל: "דבר זה הוא זר בעיניהם, כי איך אפשר דברים אלו שיהיה מן קצה השמים שהוא מזרח, עד קצה השמים שהוא מערב, כמו מן הארץ עד הרקיע, כי אם נשים הארץ באמצע השמים כמו שהוא האמת, ידוע כי מן קצה מזרח עד קצה מערב כפל מן הארץ עד השמים, ודבר זה מבואר לכל. ואיך נאמר שאין הארץ באמצע השמים, הפך אשר יעיד עליו החוש, כי נגלה חצי השמים, וחצי נסתר, כמו שידוע לבעלי חכמת התכונה, ומורה זה כי הארץ היא באמצע השמים".

<> לשונו שם: "לדעתי יתורץ הקושי באשר תדע לפי מה שיתבאר... כי היות הארץ כדורית ומונחת באמצע מכל צד כמרכז בתוך עגולה, איננו מקובל לכל רבותינו, ולא רמינן בדרוש הזה גברא אגברא. הלא תראה גם דעות חכמי האומות שונות על ככה".

<> "להרבות בקלקולים" - שלא רק שטעו בשיעורים הנ"ל, אלא אף לא ידעו שהארץ היא כדורית.

<> שחז"ל דברו על הריחוק העצמי ולא על הריחוק הגשמי [ד"ה אמנם יש, וד"ה אבל הדברים].

**% [יא]**

<> "פירוש 'אכסדרא'... הוא בית שיש לו שלש דפנות, ודופן רביעי שמעמידין בו דלת, אינה מגופפת כל עיקר" [לשון הערוך ערך 'אכסדרה']. ובסמוך יביא את דברי רש"י שם.

<> בגמרא שלפנינו איתא "אינה מסובבת", אך בעין יעקב הגירסא היא "אינה מסוככת", והכוונה היא אחת, שצד צפון אינה גדורה במחיצה. וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [בבאר השני הערה 15, ובבאר זה הערה 246] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

<> בסוף היום, לאחר שהחמה שוקעת במערב, ומגיעה משם לצד צפון.

<> שגדור לגמרי מארבעה צדדים.

<> "ביום קצר, שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית, ושוקעת בקרן מערבית דרומית, ומהלכת בלילה ג' הרוחות" [רש"י שם].

<> "ביום ארוך של תקופת תמוז, שהיא יוצאה מקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית" [רש"י שם]. ובעל התורה תמימה בקהלת פרק א אות לא כתב: "באור הענין, כי החמה הולכת לעולם ביום ממזרח לדרום, כמו שכתוב [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום'. ובלילה סובבת מתחת לארץ, וביום הארוך עומדת [לפני הזריחה] בקרן מזרחית צפונית, ומהלכת מזרח, דרום, ומערב, ושוקעת בקרן צפונית מערבית, ובלילה סובבת פני צפון. ולמחרת היום נתקצר מעט ההלוך, ואינה יוצאת בקרן, אלא נמשכת מן הקרן ולמזרח מעט, ויוצאה, ובערב שוקעת בתוך המערב משוך מן הקרן מעט. ובלילה סובבת אותו מעט, וכל הצפון, ומעט במזרח, יותר מליל אמש, וכן בכל יום. עד שבתקופת תשרי יוצאת באמצע המזרח, ושוקעת באמצע המערב, ולפיכך אז היום והלילה שוין. ועדיין בכל יום נמשכת לצד דרום ויוצאה, ובשקיעתה נמשכת לצד דרום ושוקעת, עד שיוצאה ביום בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית, ומהלכת דרום לבדו, ושוקעת בקרן מערבית דרומית. ועל פי זה יובן מה שאמרו כאן 'הולך אל דרום ביום', שצד דרום הולך תמיד ביום, בין בימים ארוכים, בין בימים קצרים. וסובב אל צפון בלילה, שלעולם מסבב צד צפון בלילה, בין בלילות ארוכים, בין בימים קצרים. 'סובב סובב הולך הרוח וכו'', אלו פני המזרח והמערב, שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן, כמבואר".

<> שם נכתב "בסכוך הרוח הצפונית", ופירושו שאמנם התנאים נחלקו באם רוח צפונית היא גדורה או לא.

<> שהאבן עושה סבוב של 360 מעלות.

<> שם נכתב "אבל היקפה תמיד הוא למעלה משטח הארץ".

<> "אחורי כפת השמים" אחורי הגלגל, ו"למעלה מן הרקיע" פירושו למעלה מן הגלגל, וכמבואר בהערה הבאה.

<> שם נכתב: "והשמים חופפים עליה בלבד, כגג האכסדרה, או האוהל החופף עם דופניו על רצפת הבית". והבנתו היא, ש"מעל הרקיע" שהזכיר ר"א, ו"כפת השמים" שהזכיר ר"י, נועדו לבאר את סבת החושך בעולם כאשר השמש היא בצד צפון, שאז השמש נמצאת מעבר למחיצה, ולכך נמצא החושך בעולם. ולפי זה בעל כרחך שמחיצה זו היא הגלגל, שהוא דבר מוחשי החוצץ מבעד לקרני השמש להגיע לעולם. ועל נקודה זו יחלוק המהר"ל בחריפות, וכמו שמבאר בהמשך.

<> שסוברים שהארץ שטחית, ולא כדורית. ושם הוא גופא הביא מהרבה מקומות בחז"ל שסוברים שהארץ היא כדורית, ונתונה במרכז השמים.

<> כן כתב למעלה בסוף ההקדמה: "המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים". אמנם לא מצאתי שיאמר כן להדיא בפרק חלק. כי במשנה [סנהדרין צ.] אמרו "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס". ובגמרא [סנהדרין צט:] איתא "אפיקורוס, רב ורבי חנינא אמרי תרוייהו, זה המבזה תלמיד חכם". ומבואר מכך שהמבזה ת"ח לחוד [כי הוא אפיקורוס], והאומר "אין תורה מן השמים" לחוד. ובסנהדרין צט. אמרו "תנו רבנן, 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר, 'כי דבר ה' בזה' זה אפיקורוס". הרי שוב מצינו שהאומר אין תורה מן השמים לחוד, והאפיקורס [והוא המבזה תלמידי חכמים] לחוד. והא תינח מה שכתב כאן ש"המבזה את החכמים... בכלל אפיקורס", אך מנין שהוא בכלל "האומר אין תורה מן השמים". ובסנהדרין צט: הביאו דעה האומרת שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה". ובנתיב התורה פי"א [א, מז.] כתב לבאר זאת, וז"ל: "כי התלמיד חכם הוא עצם התורה" [הובא בבאר הראשון הערה 107]. וראה שם פי"ב [א, נא:]. אך חזינן שלא נמצא שאמרו שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של האומר אין תורה מן השמים, אלא בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. אמנם בדר"ח פ"ג מי"א [קלו.] כתב שחמשת הדברים שהוזכרו במשנה באבות פ"ג מי"א ["המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה"] "הם בכלל אין תורה מן השמים", ושם מבאר טעם הדבר, וז"ל: "כי אלו חמשה הם דברים קדושים אלקיים, והאומר 'אין תורה מן השמים' יאמר כי לא יבוא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף, ובכלל זה גם כן שלא יאמין כי יש דבר בעולם הזה שמקבל קדושה אלקית, מפני שהאדם בעל גוף, ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים". וכן כתב שם במסקנת דבריו: "ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים", והוכיח כן מהגמרא בפרק חלק [סנהדרין צט.]. נמצא שיש כאן שתי הגדרות ל"אומר אין תורה מן השמים"; (א) מובנו המצומצם, שחולק על מסירת תורה מן השמים. (ב) מובנו הרחב, שחולק בכלליות על החלת קדושה על העולם הגשמי. והואיל והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה מן השמים, והמבזה ת"ח נכלל בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, לכך שפיר ילפינן מזה שהמבזה ת"ח נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה מן השמים, כי חולק על כך שהת"ח הם עצם התורה. ומה שבגמרא בפרק חלק חילקו ביניהם, שם מדובר על ההגדרה הראשונה והמצומצמת של המושג, ובה לא נכלל מבזה ת"ח. ובנצח ישראל פ"ה [קלו.] כתב: "המלעיג על דברי חכמים הוא מינות גמורה, אשר הוא עוד יותר מעבודה זרה", ושם הערה 531.

<> על שם הפסוק [ישעיה יט, יד] "ה' מסך בקרבה רוח עועים", ופירש רש"י שם "עועים - שם חולי של טירוף הדעת".

<> כפי שהוזכר בבאר זה פעמים רבות מאוד, וראה למעלה הערות 727, 740, ובסמוך הערה 930.

<> למעלה ד"ה והנה אלו, ושם הערות 259, 273, ובסמוך הערה 912.

<> לשונו למעלה [ד"ה והנה אלו, בביאור המאמר (פסחים צד:) "ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע"]: "והנה אלו בני אדם הם רוצים לחשוב על דברי חכמים, ולא עמדו כלל על דבריהם. שאילו היה דעת חכמים שהחמה בלילה עוברת הגלגל, והולכת החמה למעלה מן הגלגל, לא היו אומרים שהחמה הולכת 'למעלה מן הרקיע', רק 'למעלה מן הגלגל', כמו שאמרו לפני זה [פסחים צד:] 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים'. אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא 'רקיע' הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת חכמים שאמרו 'ביום החמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים, והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר".

<> אודות שיש הבדל בין עליונים לתחתונים, והרקיע הוא המבדיל ביניהם, כן מבואר למעלה בהערות 260, 261, 306, 412.

<> פירוש - כולם מסכימים שהארץ כדורית, וסבת החושך של הלילה היא שאז החמה מסבבת למטה מתחת לארץ, בצד שני של הכדור, ולא כמו שהבין בעל המ"ע שחכמים כאן סוברים שהארץ שטחית, וחושך הלילה הוא מחמת שהחמה נמצאת מעבר לגלגל.

<> לשונו בח"א לב"ב כה. [ג, פ.]: "ענין הרקיע הזה כמו שבארנו במקום אחר, כי הרקיע הוא הגבול המבדיל בין עליונים לתחתונים. ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, כי הרקיע הזה, שהוא התחלת עולם התחתון, אם הוא שלם מכל צד". ולפי זה מה שר"א ור"י הזכירו "מעל הרקיע", "כפת השמים", לא נועד כלל לבאר את סבת החושך [שסבה זו ידועה לכל שהיא מחמת שהחמה נמצאת בצד שני של כדור הארץ], אלא הדבר נועד לבאר שהחמה נמצאת בלילה מעבר לרקיע המבדיל בין העליונים לתחתונים, ונחלקו האם יש רקיע לצד צפון. אך אין הרקיע סבת החושך, כי הרקיע אינו דבר גשמי שיכול לחצוץ מבעד קרני החמה [לעומת הגלגל שהוא דבר מוחשי וחוצץ]. וראה למעלה הערה 265.

<> כוונתו למאמר [פסחים צד: לפי גירסת העין יעקב (למעלה הערה 246)] "תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, ביום חמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למעלה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע". ולמעלה [ד"ה אבל יש] כתב לבאר: "רצו בזה שהשם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם. ולכך החמה שהשם יתברך נתן אותה ביום להאיר על הארץ [בראשית א, יז], היא הולכת למטה מן הרקיע, ואין הרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. אבל בלילה, שלא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים, הוא מבדיל את החמה מן הארץ... הרי התבאר לך דברי חכמים. ובני אדם שלא יבינו אמיתת הרקיע, שהרי הכתוב אומר [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים', ונאמר עוד [שם פסוק ז] 'ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע'. וכל אלו דברים נעלמים מהם, ולא ידעו בזה כלום, כי אין לאותם אנשים חלק רק בנגלה ובמוחש. ואם כן איך ישיבו על דברים הנעלמים והנסתרים, שלא ידעו מהו עניין הרקיע", ושם הערה 273.

<> "ענין נטיה וכפיפה" [ערוך השלם, ערך כף].

<> פירוש - הואיל ואין רקיע מצד צפון, לכך אי אפשר לומר שהחמה בצפון מהלכת מאחורי הרקיע, אלא שכאשר החמה מגיעה לצד צפון, היא מתכופפת כלפי מעלה, עד שעולה מעל הרקיע הנמצא בשאר הצדדים. ובסמוך יבאר שבודאי החמה נמצאת בצד צפון גם לר"א, אך הואיל ובלילה הרקיע מבדיל בין החמה לעולם, ואין רקיע בצד צפון, הנך חייב ליחס את החמה לרקיע שנמצא למעלה.

<> שהוא סבוב שלם של 360 מעלות, וזו סבת החושך בעולם.

<> ובשביל אותה רוח יש צורך שיהיה שם רקיע, שיבדיל בין החמה לארץ. ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:] כתב: "ולדעת רבי יהושע מהלכת אחורי הכפה. פירוש מה שאמר 'אחורי הכפה' אינו אחורי הגלגל, כי דבר זה לא עלה על דעתם. רק כי החמה בלילה נבדלת מן הנמצאים התחתונים, והרקיע הוא התחלת עולם התחתון. נמצא שהחמה הולכת אחורי הרקיע, שהרקיע שהוא התחלת העולם מבדיל ביניהם".

<> ובלילה חייב להמצא רקיע המבדיל בין החמה לעולם, כאשר החמה נמצאת מצדו החיצוני של הרקיע.

<> פירוש - סבוב החמה בלילה מתייחס לרוחות שיש בהם רקיע, כי בלילה הרקיע חוצץ בין החמה לעולם. ולכך אע"פ שהחמה נמצאת בצד צפון הנטול רקיע, מ"מ אך אנו מחשיבים שהיא אינה שם, אלא שהיא למעלה מהרקיע הנמצא בשאר הרוחות.

<> מבאר כעת את מיקומו המדוייק של צד צפון, ולא זכיתי להבין מה בא ליישב בזה, ומדוע הוצרך לזה.

<> פירוש - צד צפון אינו רק בנקודת המטה ביותר בסבוב החמה [כמו מספר שש בשעון], אלא מהתחלת ההיקף התחתון עד נקודת המטה ביותר [רבע עיגול, והוא כמו ממספר שלש עד מספר שש בשעון].

<> פירוש - אין "למטה מן הארץ" רק נקודה אחת בעיגול [מספר שש בשעון].

<> ולאחר שהגדיר מהו צד צפון, יבאר שלדעת ר"א אין אנו מגדירים צד זה כצד צפון.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> אע"פ שבפועל החמה נמצאת שם, מ"מ אין זה נחשב שהיא נמצאת שם, כי אין שם רקיע, ובהעדר רקיע אי אפשר לומר שהחמה נמצאת שם.

<> כי שם נמצא הרקיע.

<> לשונו בתחילת נר מצוה [ח"א ד:]: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון", וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 670, ובבאר זה הערה 77. ומליקוט בספריו מתבאר שישנם שני טעמים לכך שהעלול מחוייב להיות חסר; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא. ואודות טעמו הראשון, ראה דבריו בנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו", וראה שם הערה 14. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "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" [ראה הערה 879]. &**ואודות טעמו**^ השני, כך כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל, ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה שהוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העוה"ב בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף". @**אמנם נראה**^ שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא מההעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". וראה תפארת ישראל פט"ז [רמט.], ושם הערה 88, ונר מצוה [ח"א] הערה 32.

<> כי הרקיע הוא "התחלת התחתונים" [לשונו למעלה ליד ציון 259], וממילא הרקיע הוא "התחלת העולם" התחתון. וכן נתבאר למעלה [ד"ה ואמרו כי] כי הרקיע הוא נגד מאמר "בראשית", שהוא התחלה. וראה הערות 311, 324, 407.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [פה:]: "כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא שמאל". וכגון [יהושע יז, ו] "והלך גבול אל הימין", שהוא דרום, וכמבואר שם. וכן [תהלים פט, יג] "צפון וימין אתה בראתם". ועל הפסוק [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", תרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ ו, ושם הערה 28, שם פי"ז [שצז.] שם פל"ד [תרמז:], גבורות ה' הקדמה שלישית [יח], שם פמ"ז [קפז:], שם פ"ע [שכג.], ועוד. וראה למעלה בבאר השלישי הערה 162.

<> כמבואר למעלה בבאר החמישי הערה 178, שצד ימין יותר נחשב מצד שמאל. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא] כתב: "נברא שמים ביד ימין וארץ נבראת ביד שמאל... וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לו כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה", ושם הערה 136. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "יחס הארץ אל השמאל, לפי שאינה חשובה במדריגה, והשמים אל הימין, שהוא יותר חשוב במדריגה". ובנתיב התורה פט"ז [א, ע.] כתב: "כי יד ימין הוא להגיע לאחר, כי יד הימינית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהוא מגיע לאחר. והיד שמאלי אין לו קלות תנועה, לכן היא עומדת לקבלה, שמקבל בידו, ואינה עומדת להתפשט לאחר".

<> שהרי יחס ימין לשמאל הוא יחס של שמים לארץ [כמבואר בהערה הקודמת], וכבר נתבאר למעלה סוף הבאר הרביעי [ד"ה ויש לפרש] שהשמים הם המקרובים למלך, ואלו הארץ היא המרוחקת ממנו. ולכך חסרון השמאל הוא בריחוקו מהקב"ה, וזהו גופא החסרון של העלול.

<> לשון הב"ר [ז, ה]: "אלו השדים, שברא הקב"ה את נשמתן, ובא לבראות את גופן, וקדש השבת ולא בראן". ובגו"א בראשית פ"ב אות ה כתב: "השדים, אף אם היו נבראים בשבת, לא היה ראוי שיהיה גמר בריאתם ביום השבת, רק בין השמשות של מוצאי שבת, ולכך כאשר נבראו בערב שבת, גם כן לא נגמר בריאתם עד שקדש היום", ושם בהערה 23 נתבאר שהשדים בעצם אינם ראויים להיות בריאה שלימה. וראה למעלה בבאר השני הערה 480. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "שנבראו בין השמשות ולא גמרן, ומה שלא גמרן הוא ברגל... שהדבר שהוא שלם הוא נמצא בפעל הנגלה". וראה בגבורות ה' ס"פ נה [רמו:]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "המזיקים, שהם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם", ושם הערה 39. וראה למעלה בבאר השני הערה 242. ובר"ה יא: אמרו "ליל שמורים [ליל טו ניסן], לילה המשומר ובא מן המזיקין", וכתב שם בח"א [א, ק.] בזה"ל: "ואתה תדע להבין עיקר דבר זה, כי זאת הלילה אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור, בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל. ובמדרש בפרקי ר"א [פ"ג] צפון שם הוא מדור של מזיקים ושדים ורוחות, שנאמר [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה', והלילה הזאת הפך הדבר, שהיא מתיחסת אל החסד. לפיכך אכילת מצה בלילה הזאת דוקא. וכבר אמרנו לך כי זאת הלילה מדת אברהם שולט בו, שהוא מדת החסד, לפיכך אין המזיקים הרעים, שהוא היפך זה, יכולים לשלוט בו".

<> "ורוח צפון נקרא שמאל" [לשונו בח"א לב"ב כה. (ג, פ:)]. ופירושו, שהואיל והשמאל הוא חסר [ביחס לימין], ולכך הצד המקביל והשוה לשמאל הוא הצד שיהיה חסר בעולם, וזהו צד צפון, כי הדרום נקרא ימין. וכן בזוה"ק ח"ג קעח: איתא "סטרא דצפון אשתאר חסר בעלמא כד ברא הקב"ה עלמא".

<> רש"י במדבר ב, ג "קדמה - לפנים הקרויה קדם, ואיזו זו, רוח מזרחית, והמערב קרוי אחור", וגו"א שם אות ב. ורש"י במדבר לד, טו כתב: "רוח מזרחית קרויה פנים, ומערבית קרויה אחור, לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ורש"י שמות כז, יג כתב: "פני המזרח קדם, לשון פנים... לפיכך המזרח קרוי קדם, שהוא פנים, ומערב קרוי אחור, כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', ימא מערבא' [תרגום שם]". ובב"ב כה. פירש רש"י [ד"ה ערפו]: "המערב קרוי אחור, שנאמר [איוב כג, ח] 'הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין וגו''". ובזוה"ק ח"ב נה. איתא "קדם הוא מזרח אחור הוא מערב". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [שכב:]. ובח"א לב"ב כה. [ג, פא:] כתב: "נקרא מזרח 'קדמה', מפני כי משם התחלת התנועה של הכוכבים, וכל התחלה הוא קודם, וכל סוף הוא אחור".

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואם כן תיקשי לך מדוע חסרון העולם מתייחס לשמאל וצפון, ולא לאחור ומערב.

<> בתפארת ישראל פס"ו [תתרלה.] ביאר שהניקוד של קמץ ופתח הוא כנגד צפון ודרום [שמאל וימין], ואילו הניקוד של צירי וסגול [קמץ קטן ופתח קטן] הוא כנגד מערב ומזרח [אחור ופנים], וכלשונו: "הימין יש לו תנועה פתוחה, והשמאל יש לו תנועה קמוצה וסגורה... ולפנים יש לו תנועה פתוחה, ולאחור יש לו תנועה שאינה כל כך פתוחה. לכך פת"ח קטן, שהוא הסגו"ל, הוא כנגד התנועה שלפניו, שהיא פתוחה, אבל אינה כל כך פתוחה... ולאחור גם כן תנועה בלתי פתוח, ולכך נגד זה קמץ קטן". ומבואר שיש תנועה פתוחה לגמרי וכנגדה תנועה סגורה לגמרי, ותנועה שאינה כ"כ פתוחה וכנגדה תנועה שאינה כ"כ סגורה, נראה להטעים זאת קמעא, כי נתבאר שם שהזוג הראשון הוא כנגד הצדדים של דרום וצפון, והזוג השני הוא כנגד הצדדים של מזרח ומערב. ויחס הדרום למזרח הוא כיחס הפתוח לגמרי לפתוח חלקית. כי השמש מתגלה במלוא הדרה בצד דרום, וכפי שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח]: "הדרום... זה הצד נקרא ימין בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול". ואילו בצד מזרח השמש אמנם עולה וזורחת, אך אינה נמצאת ברומה ותוקפה. וצרף לכאן שדרום מורה על חסד [זוה"ק ח"א רנט.] ומזרח מורה על רחמים [שם], וזה ממש היחס של פתוח לגמרי לפתוח חלקי [ראה תפארת ישראל פ"כ הערה 21, ופ"נ הערה 46]. ואילו יחס הצפון למערב הוא יחס הסגור לגמרי לסגור חלקי, שהרי "צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל" [לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' (יח)], וצד מערב הוא הצד ששם שוקעת השמש. והיחס של שמש מוסתרת לעומת שמש שוקעת הוא כיחס של דין תקיפא לדין רפיא, שזהו היחס של הסגור לגמרי לסגור חלקי. וממילא הוא הדין לדידן; שמש מוסתרת [צפון] זהו חסרון גמור, שיש שמש, ועם כל זה היא מוסתרת. אך שמש שוקעת [מערב] אינה כל כך חסרון, כי אין שמש. ובתיקוני זהר תיקון סט [ק:] אמרו "סטר שמאלא תמן פגימו". וראה למעלה בהערה 81, שנתבאר שם שלקוי מאורות הוא חסרון אור יותר גדול מאשר חושך הלילה, כי בלקוי מאורות יש חסרון שחל על האור, מה שאין כן בנוגע לחושך, ששם יש סילוק האור, אך לא חסרון באור. ומעין זה הוא החילוק כאן; צד שמאל וצפון מקביל ללקוי מאורות, ואילו צד אחור ומערב מקביל לחושך הלילה.

<> בחידושי אגדות לב"ב שם [ג, פ:], כתב עד כה אות באות, והוסיף כאן: "ולפיכך סבר שהחמה הולכת למעלה מן הרקיע, כי מהלכה שסובבת ברקיע תחת הארץ, לא נחשב כלל שהולכת בצד צפון, שכבר אמרנו כי צד צפון חסר ברקיע, שהוא התחלת העולם. אבל נחשב שהיא הולכת ברקיע למעלה מצד צפון... ומפני שבני אדם לא ידעו רק הגשמיות, שהוא לחלקם, לא ציור השכלי, וחכמים השיגו בהשתלשלות העולם וסדר שלו, ולפיכך לא הבינו דבריהם. כי כאשר ידעו ציור מהות העולם, שאי אפשר שיהיה שלם בעצמו בעבור שכל עלול חסר, לכך אמרו שהעולם דומה לאכסדרה שפרוץ ברביעית. ואמרו שהעולם נברא כמו בית מוקפת מג' רוחות, וברוח רביעית פרוץ, כך העולם מקיף מג' צדדין, ופרוץ ברביעית. והכל הוא לטעם אשר התבאר".

<> "צד אחר" אופן אחר, אך אין כוונתו מרוח אחרת, שהרי רבי יהושע סובר שהעולם דומה לקובה, "אוהל שכולו מוקף" [רש"י ב"ב כה:], ואין אף רוח שחסרה.

<> משמע שחסרון בהתחלת העולם הוא חסרון בגדר אחר מחסרון רגיל, ולכך רבי יהושע סובר שאין חסרון העלול מתבטא ברקיע, כי הרקיע הוא התחלת העולם ושם לא נמצא חסרון העלול. ואולי הביאור הוא, שנתבאר למעלה [הערה 867] שחסרון העלול הוא ריחוקו מה'. אך דבר שהוא בגדר "התחלה", הרי הוא קשור לה', וכפי שכתב בח"א לב"ק פג. [ג, יג.], וז"ל: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל התחלה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 184, שנתבאר שם קדושת ראשית בביכורים ובבכור ובשאר מילי הנקראים "ראשית". ולכך חסרון העלול אינו נמצא בהתחלת העולם, כי ההתחלה גופא מחוברת לה', ובכך היא מופקעת מחסרון העלול. ועוד אפשר לומר, שהואיל והרקיע הוא התחלת העולם מחמת שהוא מבדיל בין העליונים ותחתונים, א"כ יש לו התייחסות מסויימת גם לעליונים, כפי שכל דבר שהוא על הגבול בין שני דברים מתייחס לשניהם, וכמבואר להלן בדבריו [ד"ה עוד לקח, ושם הערה 913]. ולכך חסרון העלול אינו מתבטא ברקיע, כי הרקיע מתייחס במקצת גם לעלה, וכאשר יש התייחסות לעלה, אי אפשר שיהיה שם חסרון העלול.

<> מבליע בתוך דבריו שחסרון העלול אינו מתייחס כלל אל העלה, אלא זהו חסרון מצד העלול, וכפי שכתב בנר מצוה [ח"א ה:], וז"ל: "אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל, אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון... ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים", ושם הערות 35, 36.

<> "רק אם נאמר" פירושו כאן כמו; וכך היינו אומרים [אם העולם היה שלם בתכלית].

<> לשונו בח"א לב"ב כה: [ג, פא., ועל פי מהדורת כשר ח"ג עמוד פז]: "שהוא יתברך יחיד בעולם, ולפיכך אי אפשר שיהיה פעולתו אשר יבא ממנו שלם בתכלית, שאם היה שלם בתכלית היה כאן עוד אלוה, כי אז היה אפשר העולם שהוא העלול, שלם באופן זה שכל אחד מן העלות היה משלים חציו, והיה פעולת כל אחד חסר מן העלה, ויושלם ע"י האחר, שהוא גם כן אלוה. ולא שייך לומר שאי אפשר שלא יהיה העולם חסר מן העלה, שהרי בודאי חסר, שהרי פעולת כל אחד חסר".

<> דוגמה לדבר; בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון... כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל... כל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל" [הובא למעלה בהערה 158]. הרי שחסרון העלול מחייב שהאדם יברא לבדו [ראה למעלה הערה 863], אך בכדי להשלים את חסרונו נבראה האשה להיות לו לעזר. ואי אפשר היה שהאדם עצמו יושלם ללא עזר, כי אז היינו אומרים ששני אלהות בראו אותו. ולכך האופן היחידי לברוא אדם הוא לבראו יחידי וחסר [כמשפט העלול], ולהשלים חסרונו רק באמצעות השלמה שתבוא דוקא מזולתו. אך אם היו שני עלות, לא היתה כל מניעה שהשלמתו תבוא לו מעצמו [כשם שלאמיתו של דבר השלמתו באה מאשתו], והיינו תולים השלמה זו בהמצאות עלה נוספת. @**אמנם יש**^ להעיר, כי בנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "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" [הובא למעלה הערה 863]. וכן פירש רש"י שם [בראשית ב, יח]: "לא טוב היות האדם לבדו - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג". ולפי דבריו כאן תיקשי לך מדוע לא ביארו שאם האדם היה שלם ללא עזר היו אומרים שנברא על ידי שתי אלהות, וכפי שכתב כאן, ובמקום זאת ביארו שהיו אומרים שהאדם עצמו הוא עלה ואלוה. וצ"ע.

<> לשונו בח"א לב"ב כה: [ג, פא.]: "ודבר זה מבואר שהוא יתברך אחד ואין זולתו, במה שהעולם חסר, ולא יושלם, אם כן אין עוד להשלים העולם. וזה אמרם שהקב"ה ברא העולם שלם מג' רוחות, ופרוץ מצד רביעית, וכל מי שהוא אלוה יגמור אותו. ובאור זה, כי לחסרון העלול שהוא חסר, יש חסרון בעולם. ואם יש בעולם עוד אלוה, למה לא נשלם חסרון. והנה כל דבריהם חכמה והשכל". ולפי דבריו יוצא שרבי אליעזר לשיטתו, שבגמרא בב"ב [כה:] ביאר שרוח צפונית פרוצה מחמת חסרון העלול, ואילו בפרקיו [פרקי דרבי אליעזר] ביאר שרוח צפון נבראה ולא נגמרה כדי להורות שה' אחד, כי חסרון העלול מורה שאין עוד עלה, והם הם הדברים.

<> בטוי מצוי בספריו, וכמו בסוף ספר גבורות ה' [שלד:] כתב: "ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד, ואם הם כטפה מן הים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [רנו:]: "ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים. כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים, כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים".

<> שלא הבחינו בין "רקיע" ל"גלגל", וכמו שנתבאר למעלה בהערות 839, 845.

<> בבחינת "כל הפוסל... במומו פוסל" [קידושין ע.], וכמבואר למעלה הערה 782, ולהלן הערה 976.

**% [יב]**

<> ובעיקר שהארץ שטחית ולא כדורית, וכמו שיבאר. ודברים אלו נאמרו בפרק יא מאמרי בינה.

<> לשון המדרש שם: "המלאכים מנהגין אותו [את החמה]; אלו שמנהגין אותן ביום, אין מנהגין אותו בלילה. ואלו שמנהגין אותו בלילה, אין מנהגין אותו ביום. והחמה רוכב במרכבה, ועולה מעוטר כחתן, שנאמר [תהלים יט, ו] 'והוא כחתן יוצא מחופתו'... כל אלה קצות דרכיו של חמה".

<> לשון המדרש שם: "'רפידתו זהב' [שיה"ש ג, י] זו הארץ, שהיא מעלה פירות הארץ ופירות האילן שהן דומים לזהב. מה הזהב יש בו מינין הרבה וגוונין הרבה, אף פירות הארץ מהן ירוקין ומהן אדומין. 'מרכבו ארגמן', זה השמש, שהוא נתון למעלה, והוא רוכב במרכבה, ומאיר לעולם. כמה דתימא [תהלים יט, ו] 'והוא כחתן יוצא מחופתו וגו''. ומכח השמש הגשמים יורדים, ומכח השמש הארץ מעלה פירות, ולכך קראו 'ארגמן', שיצרו הקב"ה לארוג מן לבריות, ואין מן אלא פירות ומזונות". והיות החמה נמצאת במרכבה, לכאורה בא לבאר שלכך בלילה יש חושך, כי החמה הוסעה מהארץ למקום אחר, ושוקעת שם [באוקינוס וכדומה, באמצעות המרכבה]. וזה מורה לכאורה שחושך הארץ אינו נובע מחמת שהחמה נמצאת בצד שני של כדורית הארץ, אלא שהארץ היא שטחית, וחושך הארץ בא מחמת שהחמה נגנזה במקום מסוים למשך שעות הלילה. וראה הערה הבאה.

<> לשונו באמרי בינה פי"א: "עם שתדע כי דבר שקיעת השמש במימי אוקינוס נמצא גם כן אצל חכמי קדם באומות העולם, ובפרט בראשון מספר ההשתנות... כי אמרו היות לו מרכבה של ארבעה סוסים הנושאים אותו כל היום, ולעתותי לילה הוא משקיעם באוקינוס, ושם יעמדו עד עלות השחר, שאז הם חוזרים אליו... גם אצל רבותינו תמצא בפרקי רבי אליעזר... השמש רוכב במרכבה ועולה מעוטר כחתן וכו'. וכן במדבר רבה י"ב אמרו 'מרכבו ארגמן' זה השמש... כמו שחכמי האומות בארו כי דבריהם הנזכרים הנם מליצה לרמזים אמתיים, כמו שתאמר כי הארבעה סוסים הם ארבע התקופות, וכדומה. ודאי הוא כי תורה שלמה שלנו היא שוה אליהם בזה".

<> בטוי המופיע בגמרא כמה פעמים [שבת סג:, ביצה כט:, כתובות נג:, ב"ק פג., ב"מ סג:], ופירושו "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים" [רש"י ביצה כט:].

<> כי רק מי שיש לו עסק בנסתרות יכול לפרש דברי חכמים באגדותיהם, וכפי שנתבאר למעלה בתחילת הבאר החמישי הערה 7. וכן כתב להלן [ד"ה וכן הראיה], וז"ל: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין". ומקור בטוי "אין לך עסק בנסתרות" נמצא בב"ר ח, ב.

<> כמבואר למעלה [ד"ה שם], ושם הערה 277. ולשם מה יעלימו חכמים דברים הנגלים לכל אדם, כי חכמים העלימו דבריהם רק כאשר דברו על עניני סוד, וכמבואר בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 7], וכן ברדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב], והובא למעלה בבאר החמישי הערה 7. וכן הוא במו"נ ח"א ס"פ לד, ור"פ עא. ובחגיגה יג. אמרו "אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים". הרי שיש קפידא במסירת סתרי תורה למי שאינו ראוי לכך.

<> לשון הרמב"ם שם: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוה יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכתוב נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". ובגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "דע, כי כל רכיבה היא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו - מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], ושם [ג, קצז.]. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף - מחיה אותו ומנהיגו". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 57.

<> כמו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה] שכתב: "יש לשמש שם ממשלה... שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל" ושם הערות 976, 982, 984, 989, 1001, 1005, 1009, ולמעלה הערות 429, 435, 439, 492, שבכל המקומות האלו נתבאר שהחמה היא מושלת ומלך בתחתונים.

<> כמו שכל מלך נקרא רוכב, שהרי אמרו [שבת קנב.] "על סוס - מלך", ופירושו מי שרוכב על סוס דומה למלך. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "לפי שהאדם רוכב ומושל עליו [על הסוס], וזהו שאמרו דעל סוס מלך, כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 987]. וכן הוא באור חדש [קפא.].

<> כלשון המדרש שהובא למעלה, ופירושו שזה עצמו מורה שלטון על התחתונים, וכמו שכתב רש"י [דברים לב, מ, בפירושו השני]: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכ"ש שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". ובנצח ישראל פי"ט [תכז:] כתב: "'ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב], שהוא יתברך עליון ומושל עליהם", ושם הערה 104. וכן נתבאר בנר מצוה [ח"א כז:], ושם הערה 155.

<> שהחמה היא מלך על התחתונים, וממילא היא נבדלת מהתחתונים, כמשפט המלך שהוא נבדל מנתיניו, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 1216, באר החמישי הערה 407, ולמעלה הערה 184.

<> פירוש - מביא ראיה נוספת שחז"ל סברו שהארץ היא שטחית, ולא כדורית.

<> לשונו שם: "כל זה מהאמינם כי היקף השמש הוא תמיד לצדדין מן האופק ומעלה, באשר הארץ שטוחה והגלגלים לא יקיפוה מתחת... הוא אמרם... נמצא כל העולם כלו ככסוי קדרה לגיהנם, עד כאן. הרי שדמו את הארץ בכללה לכסוי השטיח על הקדרה, אשר היא הגיהנם. כי לפי הנראה מדבריהם ז"ל ידמו היות הגיהנם מתחת לארץ ולמטה".

<> פירוש - חז"ל לא באו להשוות את צורת העולם לכסוי קדירה [שהעולם שטוח ככסוי קדירה], אלא שבאו לבאר שיחס הגיהנם לעולם כיחס הקדירה לכסוי שלה, וכמו שמבאר.

<> כמו שפירש רש"י [פסחים צד.] "כיסוי קדירה - דבר מועט". וכן בתענית י. פירש רש"י "נמצא כל העולם ככיסוי קדירה - הקטן נגד הקדרה".

<> פירוש - אין הקדרה עודפת ויתירה על פני כסוי הקדרה מצד שהיא עליונה ממנו, כי אין הקדרה עליונה ממנו כלל, כי הקדרה מגיעה רק עד לכסוי שלה, ותו לא. אך בחמשת הצדדים הנותרים [ארבעה כיווני עולם, ולמטה מכסוי הקדרה] הקדרה עודפת ויתרה על פני כסוי הקדרה.

<> עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית. שאול - דכתיב [יונה ב, ג] 'מבטן שאול שועתי שמעת קולי'". וצריך ביאור, מדוע נקט בשם "שאול" יותר משאר שמות הגיהנם. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה:] כתב: "אין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; שאול ואבדון וצלמות". ועדיין צריך ביאור, מדוע נקט בשם "שאול" יותר משמות "אבדון" ו"צלמות". אמנם נאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", הרי מקרא מלא הוא ש"שאול" מופקע מעליה, ולכך "לא שייך בו עליון". וברד"ק בספר השרשים, שורש שאל, כתב: "'משאול תחתיה' [תהלים פו, יג], 'שאול מתחת רגזה לך' [ישעיה יד, ט]... ענינם קבר. 'אך אלקים יפדה נפשי מיד שאול' [תהלים מט, טז], פירוש שלא תכלה ככלות הגוף ברדתו לשאול, אלא תדבק בעליונים". הרי ש"שאול" עומד כנגד "עליונים", כי הוא מורה על קבר, שהוא בתוך האדמה. ונאמר [דברים לב, כב] "ותיקד עד שאול תחתית", הרי שדוקא לשם "שאול" מוצמד התואר "תחתית", "תחתיה", "מתחת". ואמרו על כך [זוה"ק ח"ג רפה:] "בגיהנם אית מדורא בתראה תתאה דכלהו... וההיא איקרי 'שאול תחתית'". וברלב"ג לפירושו לאיוב כו, ו כתב: "שאול הוא המטה במוחלט, והיא מרכז הארץ". וראה בפירוש הגר"א למשלי טו, יא, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 40, ובסמוך ציון 960.

<> שכשם שהקדרה עודפת על כסוי הקדרה בחמשה צדדים, אך לא מצד המעלה, כך הגיהנם עודף על העולם בחמשה צדדין, אך לא מצד המעלה.

<> והולך להביא דברים מאמרי בינה פי"א.

<> והחידוש בדברי יונתן בן עוזיאל הוא שעובי הרקיע [שלש אצבעות] הוא המפריד בין מי האוקיינוס לבין השמים, הרי שהשמים והאוקיינוס כמעט נפגשים זה עם זה, וזה היה מן הנמנע אם הארץ היא כדורית, והשמים הם היקף כדורי לארץ. וזה לשונו באמרי בינה פי"א: "גם אי לא מסתפינא, הייתי אומר כי אולי מהתפשט דעת השטחיות הנזכר אצל קצת חכמינו, ושאין השמים מקיפין מן האופק ולמטה כנזכר, יונתן בן עוזיאל תרגם פסוק [בראשית א, ז] 'ויעש אלקים את הרקיע' בדבריו אלה; 'ועבד ה' ית רקיעא סומכיה תלת אצבעתא ביני סטרי דשמיא למוי דאוקינוס ואפרש ביני מיא דמלרע לרקיעא וביני מיא דלעילא בקובתא דרקיעא והוה כן'... נראה שהמתרגם הנזכר כיון לומר שלהיות כפת השמים על הארץ לדמיון כפת אוהל, או תאמר כפת תנור, על הרצפה שתחתיה, באופן שקצות השמים קרבו למי אוקינוס השוים לרצפת הארץ. הנה רקיע בן שלש אצבעות הבדיל בינותם, והפריש בין המים התחתונים שהם מים ממש, לחומר מים הקדושים אשר למעלה".

<> כפי שנתבאר למעלה הערות 839, 845.

<> כי הבין שהרקיע הוא דבר מוחשי [כפי שהגלגל הוא דבר מוחשי], ולכך התפלא כיצד המרחק מהשמים עד לאוקיינוס אינו אלא שלש אצבעות.

<> פירוש - לאחר שביאר כך את דברי יונתן בן עוזיאל, הרגיש הוא בעצמו שביאר את דבריו באופן שדברי יונתן בן עוזיאל נראים כלא ראויים [ראה הערה הבאה]. ונאמר [ישעיה מד, כה] "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל", ובגמרא [גיטין נו:] דרשו פסוק זה על חכם שאמר דברים שלא היו טובים וראויים.

<> כך כתב באמרי בינה פי"א: "אך אם דברי אלה על יונתן בן עוזיאל, אשר בעת למודו כל עוף הפורח על גביו נשרף, לא יתכנו אצל המשכילים, הנני מבטלם והיו כאין". הרי שהוא עצמו הרגיש שיש בדברים אלו משום העדר כבוד והשבה לאחור לדברי יונתן בן עוזיאל.

<> לא מצאתי מקור אמרה זו. ומעין זה באוצר המשלים והפתגמים, מספר 2025, שמובא שם: "שוטה אחד יכול לקלקל מה שלא יוכלו אלף חכמים לתקן". וב"מ פד: אמרו "השתא היקפתנו תשובות [שאלות] חבילות, שאין בהן ממש". ועל כל פנים מתבאר שמחמת כן אין טעם להשיב לדבריו, כי אין קץ לדברי רוח [כמובא בהערה 815]. וכן חזר והזכיר להלן [ליד ציון 985], וז"ל: "אשר כבר אמרנו כי זהו דרך הכסילים, שהאחד שואל יותר ממה שישיבו אלף חכמים".

<> כפי שכתב למעלה [סד"ה והיה ראוי]: "והנה אם באנו להשיב על דברים כאלו, היה עלינו למשא. אך במקום אשר דרש בהגדת של דופי, ולקלקל בדבריהם, וגלה פנים בהם שלא באמת, ונתן אותם כבלתי יודעים שום חכמה [שם נשיב על דבריו]". וראה שם הערות 821-823.

<> הרבה פעמים למעלה [ראה הערות 273, 844, 845].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלא.]: "כי הדבר אשר הוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם". דוגמה לדבר; הפרוכת שבמשכן, נאמר עליה [שמות כו, לג] "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים", ופירש שם רש"י [שם פסוק לא] "פרוכת לשון מחיצה היא, ובלשון חכמים פרגוד, דבר המבדיל בין המלך ובין העם". וכאשר כל עדת ישראל ישגו [ויקרא ד, יג] נאמר "והזה שבע פעמים לפני ה' את פני הפרכת" [שם פסוק יז], ולא נאמר "פרוכת הקודש" [כפי שנאמר שם למעלה (פסוק ו) כאשר הכהן המשיח יחטא], וכתב על כך רש"י [שם בפסוק יז]: "משל למלך שסרחה עליו מדינה, אם מיעוטה סרחה, פמליא שלו מתקיימת, ואם כולה סרחה, אין פמליא שלו מתקיימת. אף כאן, כשחטא כהן משיח עדיין שם קדושת המקום על המקדש, משחטאו כולם חס ושלום נסתלקה הקדושה". הרי שהפרוכת מחוברת לישראל ולהקב"ה, וכאשר ישראל חוטאים אין הפרוכת נקראת "פרוכת הקודש", כי המלך נסתלק משם. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''. ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר".

<> כפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו למעלה ד"ה ורבי אלעזר, ושם הערה 685], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות 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 נו"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", ושם הערה 110. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:, והובא בהערה הקודמת] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. אמנם אי משום הא לא איריא, כי ישנם אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, שהרי להלן בהערה 966 מובאים דבריו מדר"ח שביאר שאות למ"ד היא האות האמצעית של האלפ"א בית"א [ללא אותיות מנצפ"ך], עיי"ש. אך מ"מ בנוגע לאות מ"ם ונו"ן עדיין קשה, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... &**והכל נסמך**^ למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... &**ואין לו סמך**^". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכדבריו כאן. @**ושמעתי**^ ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו &**מן**^ הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק.

<> כפי שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צא:], וז"ל: "הרקיע הוא כלול מן שלשה, דהיינו מן הימין ומן השמאל ומן האמצע, כנגד אמצע הרקיע, ושני הצדדין לימין ולשמאל... ודבר זה ענין עמוק מאוד איך הרקיע כלול משלש". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט:], ביאר השייכות בין תפילין של ראש למספר שלש, וז"ל: "התפילין של ראש בין העינים [דברים ו, ח], ושייך שם ימין שמאל ואמצע... וכל אמצע אי אפשר בפחות משלשה... כל דבר שהוא באמצע הוא שלישי, ולכך תפילין של ראש הוא ראוי אל שלשה". וכן בתפארת ישראל פס"ו [תתרלז.] כתב: "אי אפשר לעשות אמצעי בלא שלשה, ואותו שהוא בין השנים הוא האמצעי", ושם הערה 158. ועוד אודות שמספר שלש מורה על האמצעי, ראה תפארת ישראל פ"נ הערות 61, 63, שם פ"ע הערה 33. וראה בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב:] בביאור דברי הגמרא [ערכין טו:] שהלשון נקראת "תליתאי", ודבריו שם שייכים מאוד ליסוד שמניח כאן.

<> וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, ח] "ויקרא אלקים לרקיע שמים - שא מים, שם מים, אש ומים, שערבן זה בזה ועשה מהם שמים". ובביאור שלשת השמות הללו, כתב בגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "ויראה כי אלו ג' לשונות הם שלשה דברים; 'שם מים' רוצה לומר כי גוף הרקיע הוא מן מים ולא מן אש... 'שא מים' רוצה לומר כי הקב"ה בבריאת השמים העמיד המים כמו החלב, שנתן בו דבר המקפיא ומעמיד אותו [ב"ר ד, ז], לכך נקראו 'שא מים'... 'אש ומים' רוצה לומר שהרקיע מורכב משניהם, מאש ומים. ומפני כי שלשתן כאחד טובים ומתפרש בהם ענין השמים, כלל רש"י את כלם יחד, כי הנך לישני כל אחד מפרש ענין שמים בענין מיוחד; כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'. ולמאן דאמר 'אש ומים' רוצה לומר כי השם נופל מה הם חלקי השמים שנעשה מהם השמים, וזהו 'אש ומים'. והב"ר סובר כי השם נופל איך נעשה שמים, ולפיכך דרש 'שא מים טעון מים', כי השמים דבר שהוא קפוי ונושא מים, לכך דרש כך". דוק ותראה שג' שמות אלו מקבילים לג' חלקי הרקיע שביאר כאן; "שא מים" מתייחס כלפי הקב"ה, שמורה כיצד הקב"ה ברא את הרקיע. "שם מים" מתייחס כלפי הארץ, שמורה כיצד הרקיע נראה בפועל, שעיקרו מים. "אש ומים" מתייחס אל עצמו, שמורכב מאש ומים.

<> הרי הכתוב מבאר שהרקיע מבדיל בין מים העליונים לבין מים תחתונים, וכמו שפירש רש"י שם: "בתוך המים - באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ. הא למדת שהם תלויים במאמרו של מלך". ומקור דברי רש"י הוא מהגמרא [תענית י.], ושם אמרו "מים העליונים במאמר הם תלוים", ולא הזכירו שם כלל תיבת "מלך", ומאי האי שרש"י הוסיף תיבת "מלך". אמנם נראה שהוספתו של רש"י שאובה ממה שאמרו חכמים במקום אחר על מעשה הרקיע, שאמרו [ר"ה לא.] "חילק מעשיו ומלך עליהם", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום". הרי שבהבדלה זו של הרקיע נמצאת החלת מלכות ה' בעולם. ולפי דבריו כאן הענין מבואר היטב, שנתבאר שאין הרקיע אלא חציצה והפרדה בין עליונים לתחתונים. והרי רק מחמת חציצה והפרדה זו יש מושג של מלכות ה' בעולם, כי קבלת מלכות יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו, שכידוע זהו ההבדל בין מלך למושל [גו"א בראשית פי"ז אות א, ביאור הגר"א על משלי ס"פ כז, ראב"ע בראשית לז, ח]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שאינו כופה עליו קבלת מלכותו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך הרקיע המבדיל וחוצץ בין עליונים לתחתונים, הוא המאפשר שהקב"ה יהיה מלך בעולם, ולא מושל בעולם, כי כביכול ע"י הרקיע ה' נתעלה לעליונים, והשאיר את האדם בתחתונים לבחור בה' מתוך רצון, ולא מתוך כפיה [ראה תפארת ישראל פי"ט הערה 47]. וכדי להורות שע"י הרקיע נוצרה מלכות ה' בעולם, פירש רש"י שהמים העליונים תלוים "במאמרו של מלך", "מלך" דוקא נקט לה. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א.

**% [יג]**

<> לשון הגמרא שם "רבי אליעזר אומר, עולם מאמצעיתו נברא... רבי יהושע אומר, עולם מן הצדדין נברא... אלו ואלו מציון נבראו ["פירוש, שאמצעיתן של עולם והצדדין, מציון נבראו" (תוספות שם)], שנאמר... 'מציון מכלל יופי אלקים הופיע'".

<> והזכיר ענין זה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומקשה והכתיב], ושם הערה 750.

<> באמרי בינה פרק יא.

<> לשונו שם: "התבאר אל החוקרים הנזכרים, לא בלבד מן המופת, כי גם מן החוש וכלי האיסטרולאביאו, אשר בדקו ומצאו אמתת מה שכתב בטלמיוס בגיאוגראפיאה שלו מאמר ה' פט"ז... כי ירושלים בק"פ המעלות אשר מקצה המערב עד המזרח ברביע הכדור הצפוני כאמור היא במעלה הס"ו, ובתשעים אשר מעגולת משוה היום עד הקוטב היא בל"ב... וכמו שזכר החכם אבן עזרא בפירוש הכתוב [במדבר יג, יז] 'עלו זה בנגב' [לשון הראב"ע שם: "רוחב מצרים פחות משלשים מעלות (מקו המשווה), ורוחב ירושלים שלשים ושלש"]... הרי שהיא רחוקה מאד מן טבור האמתי אשר זכרנו". ופירושו, שאין ארץ ישראל נמצאת על קו המשוה, אלא מוגבהת ממנו שלשים ושתים מעלות לצפון קו המשוה. וראה הערה 933.

<> המשך לשונו שם: "וכבר ידעת מה שכתב הרב המורה חלק ב פרק טו, וז"ל; לא יחסר האמת ולא יחלש בחלוק עליו כל אנשי הארץ". ולשון הרמב"ם שם הוא: "כל מה שהתבאר במופת, לא תוסיף אמתתו ולא יחזק האמת בו בהסכים כל חכמים עליו. ולא תחסר אמתתו ולא יחלש האמת בו בחלוק אנשי הארץ כולם עליו". וראה למעלה בבאר השני הערה 374.

<> על פי הפסוק [ירמיה ו, יד] "וירפאו את שבר עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום", ופירש הרד"ק שם "וירפאו - נביאי השקר והכהנים רפאו את שבר בת עמי. על נקלה - כלומר על אמירה נקלה שאין בו ממש". וכוונתו שלאחר שהקשה המ"ע על דברי חכמים, ישב את דבריהם בתירוץ דחוק ועלוב, שאינו עולה יפה. וכן הזכיר להלן בסוף הבאר, ושם הערה 1287.

<> על פי הפסוק [ישעיה א, ו] "מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה ומכה טריה לא זורו ולא חובשו ולא רוככה בשמן". ורומז כאן ששמן קשור לחכמה, וכמבואר בנר מצוה ח"ב הערה 77.

<> שתירץ על שאלתו בזה"ל: "על אמרם ז"ל שארץ ישראל באמצע העולם, יש לנו להתבונן... כי שם 'עולם' נאמר בכלל ובפרט... שהרצון באלה אפילו מדינה אחת או עיר אחת... וזה המאמר 'באמצע העולם' הן קדם דיינו להבינו על החלק הצפוני המיושב... ועוד, לחבב ארץ ישראל על בעליה, ולתת כבוד לשמה, וטעם אל מעלתה, אמרו היותה באמצע. עם כי לא במחוגה או בחבל תמדוד ממנה אל סביבותיה". וכתירוצו הראשון נמצא בספר כפתור ופרח פרק ו, שכתב: "ירושלים באמצע הישוב, לא באמצע הארץ... ושעור המיושב כלו אינו מתפשט אלא עד כדי מרחב ס"ו מעלות... וירושלים רחוקה מן קו השוה ל"ב מעלות, הרי שירושלים באמצע הישוב פחות מעלה אחת".

<> מאשר אם לא היה משיב כלל.

<> "המשיב" - המקשה [ואינו מתרץ].

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה והנני משתטח], וז"ל: "הבקשה השנית; שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים. ואפשר כי זהו הטעם שלא רצו הראשונים לגלות דברי חכמים, מפני היראה שאם לא היה נכנס הפירוש בלב המעיין, ישים חס ושלום חסרון בדברי חכמים, שיאמר כי אין פירוש עוד, ופירוש זה אינו מתקבל. לכך הניחו הדבר סתום, שיאמר המעיין הנה דברי חכמים כספר החתום, ואין לעמוד עליהם כמו כל הדברים החתומים. ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו", ושם הערה 36.

<> מתחילת הבאר הששי.

<> כמבואר למעלה בהערה 843, שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וראה להלן הערה 1111.

<> פירוש - אם היה השם "אמצעי" ראוי להאמר על האמצעי הגשמי המוחשי [דבר שלאמיתו של דבר אינו ראוי, וכמו שיבאר בהמשך].

<> פירוש - נקודת האמצע בעולם המוחשית מכוונת כנגד נקודת האמצע של היקף החמה בשמים, שהיא כאשר השמש [העוברת מקוטב דרומי לקוטב צפוני] נמצאת בחצי היום, מעל אמצע קו המשוה [ראה הערה הבאה].

<> בביאור "משוה יום", ראה בפירוש מהמלות זרות בסוף מו"נ, שכתב באות קו"ף: "הקו השוה - שם לקו סובב בעגולה גדולה, עוברת על מרכז העולם, מדומה ממזרח למערב, עומדת על עגולת אופק העולם, על זוית נצבת. והקו ההוא באמצע העולם, תמיד חצי העולם לצד צפונו, והחצי לצד דרומו, והיום והלילה שוים לכל העומדים תחתיו... בלשון הפילוסופים 'הקו השוה', או 'משוה היום'... והוא, שרחקו משני הקטבים שוה". קו המשוה הוא מעגל דמיוני המקיף את כדור הארץ במרחק שוה בין שני הקטבים. כיום נמצאות על קו המשוה מדינות כמו ברזיל, אקודור [הנקראת על שמו, מכיון ש"אקוטור" הוא קו המשוה בלטינית], קניה, זאיר, ועוד. ארץ ישראל אינה נמצאת שם, אלא מוגבהת ממנה שלשים ושתים מעלות מצפון לקו המשוה.

<> פירוש - אם אמצע העולם היה נקבע לפי הגשמי והמוחשי, אזי נקודת האמצע בקו המשוה היתה נחשבת לאמצע העולם, כי זהו אמצע העולם לפי היקף החמה בכדור השמים.

<> בסמוך יבאר מדוע "אין ראוי שיהיה אמצעי העולם דבר זה".

<> פירוש - הגדרת אמצעי היא שהוא עומד כנגד הצדדין; בעוד הצדדין הם מחולקים ושונים זה מזה, הרי האמצעי כולל הכל, כי הכל נמצא בו, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט".

<> לשון הפסוקים שם [איוב לז, ט-י] "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [הובא למעלה בהערה 771].

<> בסמוך יבאר כיצד ארץ ישראל היא אמצעית בין הצדדים המחולקים.

<> פירוש - הבדלי הצדדים אינו נתלה בדבר גשמי ומוחשי, אלא נתלה בדבר מהותי ושכלי, ולכך אף אמצע העולם אינו נתלה בדבר גשמי ומוחשי, אלא נתלה בדבר מהותי ושכלי, "שכל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד" [לשונו בח"א לתמיד לא: (ד, קמט:)], ושם מאריך לבאר זאת.

<> לשון המדרש תנחומא שם: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'".

<> דרשה זו אינה במדרש תנחומא שם, אלא מעין זה דרשו בגמרא [סנהדרין לז.] "'שררך' זו סנהדרין, למה נקרא שמה 'שררך', שהיא יושבת בטיבורו של עולם", ופירש רש"י שם "בטיבורו של עולם - שבית המקדש באמצע של עולם". ובמדב"ר א, ד אמרו "'שררך אגן הסהר', מדבר בסנהדרין שהיתה נתונה בלשכת הגזית, והיא משולה בשרר ["בטבור" (מתנו"כ שם)]. ולמה משולה בשרר, אלא מה השרר הזה נתון באמצע הגוף, כך סנהדרין של ישראל נתונה באמצעו של בית המקדש".

<> אלא נמצא בחלק היותר עליון בגוף האדם, לעומת המתנים, שהם נמצאים יותר באמצע גוף האדם.

<> סוטה מה: "מהיכן הולד נוצר... אבא שאול אומר, מטיבורו, ומשלח שרשו אילך ואילך". ובח"א שם [ב, פב.] כתב לבאר: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... כי האמצע הוא התחלה... ואמר ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה, ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר ומשלח שרשיו אילך ואילך, דומה אל עיקר האילן שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך". וקודם לכן כתב: "התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף". וראה גו"א במדבר פי"ד אות לו.

<> והאדם נדון לפי מהותו, ולא לפי גשמיותו. וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות כו שאצל אדם ניתן לומר שם תואר "איש עיור" [ויקרא כא, יח], אך אצל בהמה לא ניתן לומר שם תואר "בהמה עיורת", אלא רק "עורת" בתור שם דבר [רש"י ויקרא כב, כב]. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א בזה"ל: "ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר... כל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'... כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף". הרי הכל נדון בערכין; בהמה הגופנית נמדדת לפי עניני הגוף והגשם, ואילו האדם הרוחני [כמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 52] נמדד לפי עניני השכל. ולכך אמציעתו של אדם נקבעת על פי מהותו, ולא על פי גופו. ובסמוך יתבאר [הערה 952] שאף העולם אינו נקבע על פי גשמיותו, אלא על פי מהותו.

<> לשונו בדרוש על התורה [כ:]: "ומה שנתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', ר"ל כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.], ובאור חדש [פב:]. ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל", ושם הערה 9. וראה בסמוך הערה 949.

<> שהאמצע כולל בתוכו את הכל, וכמבואר למעלה בתחילת הערה 914. ובגו"א בראשית פ"ד אות י הביא את דברי המדרש [ב"ר כב, ז] שקין והבל היו חולקים על בית המקדש, וכתב לבאר: "אמנם מי שסובר שהיו חולקים על בית המקדש, הוא שהפליג מאוד, כי בית המקדש באמת הוא כלול משני כחות של הבל וקין. וראיה לזה כי הותר צמר ופשתן בבית המקדש [ערכין ג:]... כי בודאי ראוי היה להם המחלוקת בבית המקדש, לפי שהוא באמצע העולם, כי האמצעי משותף לשני הקצות שהם הפכים. ולפיכך קין והבל שהם הקצות, כל אחד היה רוצה בבית המקדש המשותף לשני הקצות, כלול מהכל". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב על יעקב אבינו בזה"ל: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי... לכך מדת יעקב אמת" [ראה למעלה בבאר השלישי הערה 48]. וכאן מוסיף, שכשם שהאמצע הוא הכל, כך הכל הוא האמצע, ולכך א"י שהיא הכל, בהכרח שהיא נמצאת באמצע. וכן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], בביאור דברי הגמרא שם שסנהדרין "יושבת בטיבורו של עולם... מגינה על כל העולם כולו", וז"ל: "שהיא יושבת בטיבורו של עולם. פירוש, מפני שהסנהדרין משלימים כל העולם, ומגינים על כל העולם. ודבר שהוא שלימות הכל, מקום שלו הוא מתיחס אל הכל. וטבור של עולם שהוא האמצע, קרוב אל הכל, ומתייחס אל הכל. ולפיכך היתה יושבת בטבור העולם, לפי שהיו מגינים על כל העולם".

<> "יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים, יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין" [רש"י במדבר יג, יח]. וראה גו"א בראשית פכ"ג אות ד.

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ כד: "אבל מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים".

<> ואז אמצע העולם יהיה קו המשוה, וכמבואר למעלה.

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים", ושם הערה 18.

<> כמו שאמרו חכמים [מגילה כא:] "אמצעי משובח". וכן אמרו [יבמות מג.] "אמצעי שלם". ובספרי [במדבר ח, ב] אמרו "האמצעי מכובד". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל , שהיא אמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה. ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה". ושם הערות 30, 31. וצרף לכאן, שיעקב אבינו נקרא "בחור שבאבות" [ב"ר עו, א], וכל זה בא לו מחמת שהוא היה אמצעי, וכמבואר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, ויובא בסמוך. ואע"פ שהעולם הוא עולם גשמי, מ"מ דבק בו ענין אלקי, וכפי שביאר בדר"ח פ"ו מ"י [שכא:]: "וכאשר תשכיל במעשה בראשית... תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ [בראשית א, א] 'ברא אלהים שמים וארץ'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים... שמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלהי, ולכך כתיב לשון בריאה" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 870]. ולכך אין לשוות לכלליות העולם גדר גשמי בלבד, לעומת הבהמות [ראה הערה 945].

<> בכתובות קיא. דרשו שהפסוק [יחזקאל כו, כ] "ונתתי צבי בארץ חיים" מוסב על ארץ ישראל. וכן הביא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמה:]. והפסוק [תהלים קטז, ט] "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", נדרש בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג שמדובר בארץ ישראל [וכן פירש רש"י שם בתהלים], והובא בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ובאבות רבי נתן פל"ד מ"י אמרו "עשרה נקראו חיים; הקב"ה... תורה... ישראל... ארץ ישראל נקראת חיים, שנאמר [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ חיים'".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 263]. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה", ושם הערה 60. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד], ויובא בסמוך. ולמעלה [ד"ה והמעיד על] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה", ושם הערה 179.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רמה:]: "הטעם שנקראת 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם, כמו שבארנו בכמה מקומות, וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים'... ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 180. @**ועוד אודות**^ השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שארץ ישראל נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה. וכן נמצא עוד צד השוה בין יעקב לא"י; שהנה מצינו שקיום מצות ישיבת ארץ ישראל גורם לזכות לפריה ורביה [יבמות סד.]. וכן מצאנו אצל יעקב אבינו שהוא לא היה עקור מעולם [לעומת אברהם ויצחק], "כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת, לפיכך לא היה יעקב עקור" [לשנו בח"א ליבמות סד. (א, קמא:), והובא להלן בבאר השביעי הערה 73]. הרי ה"חיים" של ארץ ישראל ויעקב אבינו מתבטאים בבנים, שהרי מי שאין לו בנים קרוי מת [רש"י בראשית ל, א].

<> פירוש אין צורך לומר שאמצעיות ארץ ישראל צריכה להתבטאות בכך שתהיה נמצאת בקו המשוה, אלא בכך שהיא בין שני חלופי צדדין, וכמו שנתבאר.

<> כמו שנאמר [בראשית מו, ד] "ואנכי אעלך גם עלה", וכן [במדבר יג, ל] "עלה נעלה וירשנו אותה", וכן [יהושע ד, יט] "והעם עלו מן הירדן", וכן הרבה פעמים. ומצינו שבאי הארץ נקראו "עולי מצרים" ו"עולי בבל" [מסכת שביעית פ"ו מ"א, חגיגה ג:, ועוד]. וראה הערה 967.

<> ההעדר.

<> כמו שנאמר [משלי טו, יא] "שאול ואבדון נגד ה'", וכן [משלי כז, כ] "שאול ואבדה לא תשבענה". וכן [איוב כו, ו] "ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון".

<> כמו שנאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", וכמבואר למעלה בהערה 902.

<> אודות שהארץ היא כדורית, כן מבואר בזוה"ק ח"ג י. ובמדב"ר יג, יד אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד", ושם האריכו בזה. וראה למעלה הערה 370.

<> פירוש - הואיל ואין לכדור מקום המוגדר כאמצע מצד המוחש, וניתן לבחור בכל נקודה שעל פני הכדור כמקום האמצע, לכך מן הראוי לבחור במקום שהוא אמצע מבחינה שכלית, שהוא מקום שוה ואינו נוטה אל הקצה, וזהו כאמור ארץ ישראל.

<> שהרי המוחש לא סותר לזה, והמהות מורה כן, אם כן מקום ארץ ישראל "הוא אמצעי בעולם לגמרי". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמג.] כתב: "כי אויר דא"י שהוא ממוצע וממוזג, ומפני כך החכמים שבה ממוצעים בהנחה בהשקט. אבל בבל היא יוצאת חוץ למזוג, ומפני כך היו נוטים אל הכעס". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי... כי הארץ הזאת הקדושה, היא באמצע העולם, יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי". והרבינו בחיי [שמות כה, לח] כתב: "ארץ ישראל... מונחת במבחר המקומות, באמצע האקלים משבעה אקלימים שהעולם נחלק בהם, והיא מזוגה יותר מקור וחום, ומוכנת לקבל המושכלות". וראה דבריו בדברים ח, ט.

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור א"י, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ א"י, למעלת הארץ וקדושתה. [ו]כאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ א"י הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר".

<> בעצם.

<> אודות שהאמצעי הוא הגובה, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רצו.], וז"ל: "ועוד כי התבאר במקום אחר שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, והוא באמצע העולם. ולפיכך אות הלמ"ד [הגבוהה מכל האותיות] ג"כ באמצע אלפ"א בית"א" [ראה הערה 914]. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל:] כתב: "וכל אמצעי תמיד מתרומם ומתעלה, כמו שתראה שהשמש כאשר הוא באמצע העולם, הוא בתכלית הגובה והתרוממות. והדבר שהוא בקצה, יש לו ירידה. ודבר זה ידוע למבינים. וכמו שפרשנו במקום אחר שלכך נקרא א"י גבוה מכל ארצות, מפני שהיא באמצע, והגובה הוא באמצע".

<> כמו שאמרו בקידושין סט: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, מנלן, דכתיב [ירמיה כג, ז-ח] 'לכן הנה ימים באים נאום ה' לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדחתים שם'", ופירש רש"י שם "מארץ צפון דהיינו בבל, ומכל הארצות אשר הדחתים שם, וכתיב 'אשר העלה'". הרי שהפסוק בירמיה גופיה מורה שיש לעלות לא"י מכל הצדדים. אמנם ניחא ליה למהר"ל להביא הראיה ממצרים, כי בזה מבואר להדיא שלא רק מצד צפון יש עליה לא"י, אלא אף מצד דרום. ועכ"פ מבואר שלא מדובר בשיעור גשמי, כי א"כ היה קשה להבין כיצד א"י גבוהה מכל הארצות שבכל הצדדים, הרי במנהג העולם הממקום הגבוה מצד אחד, אינו גבוה מצד שני. אלא בע"כ איירי בשיעור מושכל.

<> ולפי דברים אלו תתיישב קושית תוספות בר"ה כג: ד"ה כמה, ששאלו בזה"ל: "וקשה, היאך אפשר שירושלים הויא טבור של ארץ ישראל, שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה לכל צד, הרי מהלך שני מאות לכל צד הרי מהלך עשרים ימים לאחרון שבירושלים וכו'", עיי"ש. אך עכשו שנתבאר ש"טבור" אינו אמצע מוחשי, אלא רוחני, שוב לא תקשי לך קושיא זו.

**% [יד]**

<> באמרי בינה [הוא חלק ראשון של הספר מאור עינים].

<> כמו שיביא בהמשך, שכך אמרו חכמים [סוכה נא:]: "תניא רבי יהודה אומר, מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים, לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו כפלים כיוצאי מצרים, והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב, כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב... אמר אביי, וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדן. מאי טעמא איענשו, משום דעברי אהאי קרא [דברים יז, טז] 'לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד', ואינהו הדור". ופירש רש"י שם "שהלכו שם יוחנן בן קרח ושרי החיילים לאחר חורבן בית ראשון בימי ירמיה, ונתיישבו שם. ואע"פ שעלה שם נבוכדנצר והחריב את מצרים, ונהרגו מישראל שהלכו שם, כמו שנתנבא עליהם ירמיה [פרק מב], עלו בניהם שם לגדולה ועושר, עד שהחריבם אלכסנדרוס". וכאן יעסוק בשאלה האם הגירסא היא [כפי שבגמרא לפנינו] "וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון", או לא. ודע, שבהגות הגר"א שם אות ה גרס "טרכינוס", במקום "אלכסנדרוס מוקדון".

<> הלשון שם [ ס"פ יב]: "בשגם נרצה להודות שקצת ספורים באו לאזני חכמינו באיזה שבוש".

<> בירושלמי שלפנינו איתא "ומי החריבה, טרוגיינוס הרשע", וכן הביא שם במ"ע. ובהמשך דבריו כאן יביא בשם הירושלמי הגירסא "טרכינוס", וזה כירושלמי שלפנינו, רק שאות גימ"ל התחלפה באות כ"ף ["שהכ"ף נחלפת בגימ"ל, שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו... גימ"ל בכ"ף וקו"ף" (רש"י ויקרא יט, טז)]. וצ"ל שגם כאן כוונתו ל"טרכינוס", ובטעות נכתב באות אל"ף "ארכינוס".

<> לשונו שם [אמרי בינה פי"ב, לאחר שהביא את הירושלמי הנ"ל]: "עד כאן בירושלמי, אשר הוא מיחס הפלת היהודים ההמה לטרגיינוס. וכן תמצא במכילתא דבשלח פרשה ב [שמות יד, יב, שאמרו שם "טורגינוס"], גם במדרש איכה [איכ"ר א, מה] פסוק [איכה א, טז] 'על אלה אני בוכיה', ופסוק [שם ד, יט] 'קלים היו רודפינו' [איכ"ר ד, כב] ספרו המעשה הזה... ויחסוהו לטרכינוס. וכמו כן על הפסוק [שם ג, ה] 'בנה עלי ויקף ראש ותלאה', אמרו [איכ"ר ג, ב] 'ראש' זה אספסיינוס, 'ותלאה' זה טרכינוס. גם על הפסוק [שם פסוק י] 'דוב אורב הוא לי אריה במסתרים', אמרו [איכ"ר ג, ד] 'דוב' זה אספסיינוס, 'אריה' זה טרכינוס. וכן בתחלת מדרש אסתר [פתיחא דאסת"ר אות ג, שהזכירו את "טרכינוס"]. כי הנה הירושלמי ומדרשי הרבות על הרוב דבריהם אחדים... ואולם בגמרא הבבלית דמסכת סוכה פרק החליל הנזכר, הביאה זה המאמר... וסיים בה 'אמר אביי וכולהו קטלינהו אלכסנדרו מוקדון'". וכן הזכיר מדרשים אלו להלן בהערה 1002.

<> שקצת דברים באו לאזני חכמים באיזה שבוש, וכפ שהביא למעלה.

<> פירוש - במקום לומר בפשטות שיש לגרוס אחרת, הוא מכניס עצמו לצרה שכביכול חז"ל קבלו דברי שבוש. וכן בסמוך כתב: "שהיה יכול לומר דכך וכך גרסינן, הוא מקשה עצמו לדעת, ומגרה יצר הרע בעצמו". ודבריו שאובים מדברי הגמרא [נדה יג:] "המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי... דקמגרי יצר הרע אנפשיה". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט.] כתב: "כיון שהוא מביא היצה"ר על עצמו, הרי הוא כולו יצר הרע. שאילו היה שולט בו יצר הרע, והוא לא הביא עליו יצר הרע בעצמו, לא נחשב כולו יצה"ר. וזה שמביא עליו יצר הרע, הוא כולו רע". ובח"א לשבת לב: [א, כו:] כתב: "הממרק עצמו לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". וראה ציונים 989, 1251.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה ולפרש כל]: "ובאמת כמו שהם [המתלוננים] היו חושבים עליהם [על חז"ל], כך הם [המתלוננים] רחוקים מן החכמה האמיתית", ושם בהערה 782 הובאו דברי חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל... במומו פוסל". וראה הערה 883.

<> כמו שמצינו בתוספות בברכות יז:, ברכות כא., שבת צז:, שבת קב:, עירובין צז:, כתובות עא., ועוד, שגרסו גירסא הנראית להם בסוגיא. וכן הוא ברשי בברכות ב:, ברכות יד., ברכות כ:, ר"ה יב:, ר"ה ל:, נזיר ה:, נזיר ס:, בכורות מח:, ועוד.

<> פירוש - כאשר הגירסא שלפני האדם מביאה אותו לידי שבוש, אזי רשאי הוא למחוק ולתקן הגירסא כפי הצורך.

<> פירוש - מצוי שישנם שבושי גירסא בשמות, ולכך רשאי האדם לתקן הדבר כפי הצורך. וכגון תוספות [קידושין טו.] כתבו "ברוב ספרים גרס 'רבי אלעזר'", ולא "רבי אליעזר". ובמנחות ל: כתבו: "ברוב ספרים גרס ר' יונתן, ולא יוחנן". וכן הוא בתוספות פסחים עז., ב"ק עח., ב"ב קנו., בכורות יב., חולין פט., ועוד.

<> כוונתו לגמרא [סוכה כט.] "בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין; על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, וכו'".

<> והם החכמים. וכך ביאר המאמר הנ"ל [סוכה כט.] בדרוש על התורה [לז:], שכתב: "באמרו 'מאורות לוקין' הם החכמים, בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה". אמנם למעלה בתחילת הבאר, ביאר מאמר זה בפנים אחרות. וראה למעלה הערות 108, 160, 176. ובדבריו יש כאן רמז שהקב"ה נתן את החכמים בעולם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי החכמים הם עצם התורה, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 107].

<> למעלה [ליד ציונים 815, 910].

<> כפתגם הידוע "מרבה דברים מרבה שטות" [מכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375, בשם תחכמוני לו, 297]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "אמרו חכמים מרבה דברים מרבה שטות, כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:], בביאור המשנה שאחד מקניניה של תורה הוא "מיעוט שיחה", כתב: "כי מרבה דברים מרבה שטות... כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה" [הובא למעלה בבאר השני הערה 37].

<> בספר מ"ע.

<> ליד ציון 910.

<> כפי שציין לגבי ספר זה כמה פעמים. וראה למעלה הערה 803.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה והיה ראוי, אחר ציון 794]: "ארור יהיה היום אשר בו נגלו ונראים דברים אלו". אך כאן מוסיף "יחשיך היום ההוא, לא תופיע עליו נהורא". ואולי רומז בזה לחושך שירד לעולם כאשר תורגמה התורה ליונית [מגילת תענית מאמר האחרון].

<> ובמקום זה חטא ברבוי דברים.

<> כמבואר בהערה 975.

<> עפ"י הפסוק [הושע ח, יב] "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו".

<> שהרי מהפסוק "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" אמרו במדרש [מדרש תנחומא וירא אות ה] "בקש משה שתהא המשנה אף היא בכתב, וצפה הקב"ה שאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין אותה יונית, והן אומרין אנו הן של ישראל. אמר לו הקב"ה למשה, 'אכתוב לו רובי תורתי' ואם כן 'כמו זר נחשבו'" [הובא בתוספות בגיטין ריש ס:]. אם כן "זר נחשבו" מכוון כנגד אומות העולם. ולכך כאשר "רוב בניינו על ידי סופרי האומות", יש בכך קיום "כמו זר נחשבו".

<> ואסור לתת להם יד ושם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], וז"ל: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד, להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה" [הובא בהערה 803].

<> שתי מלים אלו מופיעות בד"ר, ולכאורה הן משוללות הבנה, וכן בדפוס לונדון הושמו בסוגריים.

<> "הקול קול צוחה ובכי עולה מיעקב, ראה יצחק בנבואה" [רש"י שם]. וראה הערה 1017.

<> כן הקשה מגמרא זו שם באמרי בינה פי"ב, וז"ל: "ובמסכת גיטין פרק הנזיקין מצאנו הבבלי עצמו מגיד דבריו באופן אחר, כי בדרשת פסוק 'הקול קול יעקב', אמרו 'הקול' זה אנדריינוס קיסר, שהרג באלכסנדריאה של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא, כפלים כיוצאי מצרים... עינינו הרואות בה... שהבבלי במסכת סוכה אמר אלכסנדר מוקדון, ובגיטין שינה את טעמו לכתוב אדריינוס".

<> לשון תוספות שם: "והא דאמרינן בהחליל דאלכסנדרוס מוקדון הרגם והחריבה, שמא פעמים נתיישבה".

<> בא ליישב הסתירה בין הבבלי [שתלה את חורבן אלכסנדריה באלכסנדר מוקדון], לירושלמי [שלא תלה זאת באלכסנדר מוקדון], והובא למעלה בהערה 972.

<> פירוש - הואיל ותכלית החורבן לא היתה על ידי אלכסנדר, לכך הירושלמי לא תלה את החורבן בו. וצרף לכאן את דבריו בח"א לשבת ל. [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 599]. ולהבדיל, במדה טובה אמרו [רש"י דברים ח, א] "אם התחלת במצוה, גמור אותה, שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם'. והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה, וגמרוה ישראל, נקראת על שמם". ובגו"א שם אות א [ד"ה והטעם] כתב: "והטעם, כי בגמר המצוה המצוה נעשית, כמו מי שבנה בית, שבגמר הבנין אז נקרא 'בית', וקודם גמר אין שם מצוה עליו".

<> נראה שמחלוקת הבבלי והירושלמי, [שהיא גם המחלוקת בין מסכת סוכה (שהזכירה את אלכסנדר מוקדון) למסכת גיטין (שלא הזכירה אותו)], היא כמחלוקת שמואל ורבי יוחנן [סנהדרין צח:], ששמואל אמר "לא איברי עלמא אלא למשה", ורבי יוחנן אמר "לא אברי עלמא אלא למשיח". ובנצח ישראל ס"פ מג [תשמו:] כתב לבאר: "וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל... וסוף 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 [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 377]... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל... 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" [חלקו הובא למעלה בבאר החמישי הערה 705]. נמצא שהבבלי סובר שההתחלה היא העיקר [וכשמואל], ואילו הירושלמי סובר שהסוף הוא העיקר [וכריו"ח].

<> פירוש - אנדרינוס הוא המלך, והוא שלח את טרכינוס למלחמה. נמצא אדרינוס הוא המשלח, וטרכינוס הוא השליח.

<> פירוש - מעשי טרכינוס [השליח] מתייחסים אל אנדרינוס [המשלח], ולכך הבבלי [גיטין נז:] הזכיר את אנדרינוס. ומעין זה כתב לגבי היחס של אחשורוש והמן, שהנה אמרו בגמרא [מגילה טז.] שכאשר אסתר אמרה [אסתר ז, ו] "איש צר ואויב", "היתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". ובביאור הדבר כתב באור חדש [קא:], וז"ל: "מפני שכתיב [תהלים קא, ז] 'דובר שקרים לא יכון', ומפני שהוא [אחשורוש] אמר [אסתר ז, ה] 'מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן', ובודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש שמכרם, ובלא אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר. ואם אסתר היתה אומרת 'המן הרע' בלבד, דברים אלו הם שקר, כי העיקר הוא אחשורוש, וכתיב 'דובר שקרים לא יכון', ומכל שכן איך אפשר שתבא גאולה על ידי שקר, שאין המן בלבד היה פועל זה, כי אם על ידי אחשורוש גם כן... ומעתה לא יקשה הרי 'דובר שקרים לא יכון', כי סוף סוף היא אמרה האמת, רק שהמלאך סטר את ידה".

<> כמבואר בהערה 973.

<> פירוש - בגמרא דרשו על הפסוק [בראשית כז, כב] "הקול קול יעקב וגו'", "'הקול' זה אדריינוס קיסר שהרג באלכסדריא... 'קול יעקב' זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא". הרי שתלו את חורבן ביתר באספסיינוס.

<> לשון המ"ע באמרי בינה פי"ב: "במסכת גיטין פרק הנזיקין [נז:] מצאנו... 'קול יעקב' זה אספסיינוס קיסר, שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא... ובירושלמי דתענית פרק בג' פרקים [פ"ד ה"ה (כד.)], ובמדרש איכה [איכ"ר ב, ד] פסוק [איכה ב, ב] 'בלע ה'', שספרו שם באורך כל מעשה ביתר ובן כוזביא [ויחסו חורבן ביתר לאדריינוס], וכן בב"ר פרשת תולדות יצחק [סה, כא], יחסו חורבן ביתר כאשר היה באמת לאדריינוס קיסר... גם במדרש שיר השירים רבה [סוף פרשה ב], פסוק [שיה"ש ב, יז] 'עד שיפוח', אמר רבי יוחנן, אדריינוס קיסר הרג בביתר רבוא אלף בני אדם".

<> כשם שהירושלמי בסוכה [פ"ה ה"א] יחס את חורבן אלכסנדריא לטרכיינוס, שהיה בעל המעשה, וכפי שביאר למעלה.

<> נראה שכוונתו ללשון הירושלמי [תענית פ"ד ה"ה], שאמרו שם "קול אדריינוס קיסר הורג בביתר שמונים אלף ריבוא". וכן בב"ר [סה, כא] אמרו "קולו של אדריינוס קיסר שהרג בביתר פ' אלף רבוא בני אדם". הרי שתלו את מעשה ההריגה באדריינוס, ואין זה שולל שהוא נשלח על ידי מי שממונה עליו. אמנם גם בבלי [גיטין נז:] נקטו בלשון זה, ועם כל זה אמרו "זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר וכו'", ולא הזכירו את אדריינוס, אע"פ שאדריינוס היה בעל המעשה. ומוכח שלשון זו אינה בהכרח מוסבת רק על בעל המעשה, אלא על המשלח. וצ"ע.

<> שהרי אם אדריינוס נשלח ע"י הממונה עליו, בהכרח שאין אדריינוס עצמו קיסר, אלא הממונה עליו הוא הקיסר, כי הקיסר הוא המלך [תוספות ע"ז י: ד"ה כל], ואי אפשר שיהיו בו זמנית שני קיסרים, שהרי קיי"ל שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד [חולין ס:].

<> לשון הגמרא שם: "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, שנאמר [ירמיה ל, ט] 'ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם', 'הקים' לא נאמר, אלא 'אקים'. אמר ליה רב פפא לאביי, והכתיב [יחזקאל לז, כה] 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם', כגון קיסר ופלגי קיסר". ופירש רש"י שם "מלך ושני לו". וראה בנצח ישראל ס"פ מ שביאר גמרא זו. וכך גם כאן נבאר שהשליח הוא חצי קיסר, משנה למלך, ולכך נקרא "קיסר".

<> הולך להוכיח שלא רק שניתן לומר "קיסר" על מי שלא היה קיסר, אלא חייבים לומר שכך הוה עובדה.

<> כמסופר בגמרא [גיטין נו.] "שדר עלוייהו לנירון קיסר. כי קאתי שדא גירא למזרח, אתא נפל בירושלים. למערב, אתא נפל בירושלים. לארבע רוחות השמים, אתא נפל בירושלים. אמר ליה לינוקא, פסוק לי פסוקיך. אמר ליה [יחזקאל כה, יד] 'ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו''. אמר, קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא [פירוש, נירון קיסר אמר לעצמו שהקב"ה מעונין להחריב את ביתו, ולבסוף יקנח כביכול את ידיו במחריב (נירון), לאמר שלבסוף נירון יענש על מה שעולל לירושלים]. ערק ואזל ואיגייר. ונפק מיניה רבי מאיר". לכך אי אפשר לומר שנקרא "נירון קיסר" על שם סופו, כי בסוף לא מלך, שהרי התגייר.

<> פירוש - אולי נבאר שנירון כבר היה קיסר בטרם שהתגייר, ונקרא "קיסר" מחמת שכבר היה בפועל קיסר.

<> הרי שאותה לשון שנקטו לגבי נירון, נקטו לגבי אספסיינוס, ובהכרח מה שתבאר לגבי נירון, תבאר לגבי אספסיינוס.

<> פירוש - כשם שלגבי נירון פירשת שהיה כבר קיסר בשעת שילוחו, כך בהכרח שתצטרך לבאר לגבי אספסיינוס, שהוא היה כבר קיסר בשעת שילוחו, כי בשניהם נקט באותה לשון.

<> כמבואר בגמרא שם, שבשעה שאספסיינוס הגיע לירושלים הוא עדיין לא היה מלך ["דלאו מלכא אנא" (גיטין נו.)] , ורק לאחר מכן "אתי פריסתקא עליה מרומי ["שליח" (רש"י שם)], אמר ליה קום, דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי לאותיבך ברישא" [גיטין נו:].

<> הרי שמאספסיינוס מוכח ששם "קיסר" שאמרו עליו ["אספסיינוס קיסר"] אינו על שם מצבו העכשוי, שהרי לא היה עדיין קיסר. ואילו מנירון מוכח ששם "קיסר" שאמרו עליו ["נירון קיסר"] אינו על שם סופו, שהרי לבסוף לא היה קיסר [שנתגייר]. ומצירופם להדדי מתבאר ששם "קיסר" נאמר על מי שלא היה קיסר מימיו, לא בהוה, ולא בעתיד. ותיקשי לך, מדוע אכן נאמר שם "קיסר" על כך.

<> מדוע תלו את חורבן ביתר באספסיינוס, ולא באדריינוס.

<> "הקול קול צוחה ובכי עולה מיעקב, ראה יצחק בנבואה מפלה זו של ביתר" [רש"י גיטין נז:]. הרי שחכמים לא באו לספר אודות ימי עולם של זרע עשו, אלא על מה שהגיע לישראל מידי עשו.

<> חורבן ירושלים לחוד, וחורבן ביתר לחוד, אלא הכל נכלל בחורבן אחד [ירושלים], וכמו שמבאר.

<> כמו שכתב בהקשר אחר בגו"א דברים פי"א אות כד [ד"ה והרמב"ן]: "שפעם אחת נתנה תורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים", ושם הערה 92. ונראה ביאורו, שכבר השריש בכמה מקומות שהחילוק הוא לגשמי, ולא לרוחני, וכפי שכתב בגבורות ה' פמ"ג [קסג.] "שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלהי. כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 484, ולמעלה הערה 764]. ולכך אי אפשר שדברים הבאים מלמעלה יהיו מחולקים, אלא בהכרח שהם אחידים. ולכך גזירה הבאה מהעליונים, בהכרח שאינה מחולקת לשנים, אלא היא גזירה אחת בלבד. @**ובנצח ישראל**^ פ"ח [ריט.] ביאר שחורבן ירושלים כולל בתוכו את סילוקם של קדושי עליון מירושלים, וכלשונו שם: "כי מיתת צדיק 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... כי כך גזר השם יתברך סילוק הקדושה מן העולם באותו זמן". שוב חזינן שאין חורבן אלא אחד, וכל החורבנות הנוספים שיש אינם אלא ענפים העולים מהשורש של חורבן ירושלים.

<> ירושלמי תענית פ"ד ה"ה [כד:] "תני רבי יוסי אור, נ"ב שנה עשת ביתר לאחר חרבן בית המקדש". ומה שכתב "כי נמשך &**מלכותם**^ איזה שנים אחר החורבן", כוונתו למלכות בר כוכבא, וכמבואר בירושלמי שם, וראה הערה הבאה.

<> וזה לשון הרמב"ם בהלכות תעניות פ"ה ה"ג: "ותשעה באב, וחמשה דברים אירעו בו; נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה, ובשנייה, ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד גוים, ונהרגו כולם, &**והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש**^". ולפי דברי המהר"ל לשון הרמב"ם מדויק להפליא.

<> שאמרו שם: "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר", והגמרא שם מבארת בארוכה את שלשת החורבנות הללו. ובנצח ישראל ס"פ ו [קסא:] כתב: "לכך 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". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "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... אבל טור המלכא היה לו כח שמאל". הרי שירושלים היא הלב, והרי "כשהלב נלקה, נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו" [לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א ד"ה ואם, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 665].

<> שני קסרים שונים.

<> כי אספסיינוס החריב את ירושלים, וכמבואר בגיטין נו:, שאמרו לו "אי לאו מלכא את, לא מימסרא ירושלים בידך". והתוספות שם [ד"ה אי] כתבו: "אע"ג דאכתי לא מימסרא בידו עד שבא טיטוס, מ"מ כיון דכבר צר עליה שלש שנים, והוה כפנא [רעב], הוי כאילו כבר נמסרה". הרי שחז"ל לא באו לחלוק ולעקור את פשטות האירועים הנגלים והמובנים על ידי הכל, אלא הם באו להעמיק בהם, ולהצביע על שורש הדברים. וכן למעלה בתחלת הבאר ביאר גם שחז"ל לא רצו לעקור את הסבה הטבעית שבבריאה, אלא דברו על עומק המחייב של הסבה הטבעית. וכן כתב גם ביחס שבין דברי חז"ל לבין פשוטו של מקרא, שזה לשונו למעלה בסוף הבאר השלישי: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב. אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב... והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד". הרי שחז"ל לא באו לעקור את הפשט, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. נמצא שבשלשה מקומות מצינו שחז"ל לא באו לעקור הנגלה והפשוט, אלא שבאו להעמיק בו; ביחס לפשט, ביחס לטבע, וביחס לדברי הימים. וזהו פן נוסף למאמרם [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וראה למעלה הערה 27.

<> על ידי שביאר שיש שבוש בדברי חכמים, ואילו דברי סופרי האומות קבל בשלימות. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "ומה שהשיב המהביל עזריה מהאדומים על דברי חכמים מבואר בתוספות [גיטין נז:], והשבנו על דבריו בחבור באר הגולה".

<> אודות הבטוי "בעל דת", ראה למעלה בבאר השני הערה 350.

**% [טו]**

<> בענין יחס חז"ל אל האגדה. וראה הערה 821 אודות "הגדות של דופי".

<> "לעולם הבא" [קרבן העדה שם].

<> מתחרך מעט בגיהנם" [פני משה שם].

<> "השומעה מתוך הכתב אע"ג דאיהו לאו מידי קעביד, אין לו שכר, כיון דשמיעתו ע"י עבירה היא" [קרבן העדה שם]. וראה הערה 1072.

<> "קע"ה פעמים כתוב בתורה דבר אמירה וציווי בתחלת הפרשה" [קרבן העדה שם].

<> "תהלות כנגד שנותיו של ישראל" [פני משה שם].

<> "דעל כל דבר ודבר של הלל היו עונין 'הללויה' אחר המקרא" [קרבן העדה שם].

<> המשך הירושלמי שם "אפילו כן אנא מתבעי בליליא", ופירש הפני משה שם "ואע"פ שלא הסתכלתי בה אלא פעם אחת, מרגיש אני בשביל כך בא לי פחד ובעיתות בלילה, לפי שאין לקרות בה". הרי שמהירושלמי רואים שרבי יהושע בן לוי לא התעסק באגדה, והזהיר מלעשות כן.

<> לשון הגמרא שם "כלך אצל רבי תנחום בר חנילאי, שהיה רגיל אצל רבי יהושע בן לוי, שהיה בקי באגדה".

<> צריך לומר "וברכות פרק קמא" [כך הוא באמרי בינה שם, והרי כאן מצטט דבריו], והוא ברכות י.

<> הושמטו כאן כמה תיבות מדברי האמרי בינה מחמת טעות הדומות, וכך נמצא שם: "ובמדרש תהלים מזמור כח, 'כי לא יבינו אל פעולות ה'', &**אמר רבי יהושע בן לוי אלו האגדות. ופרק קמא דבתרא [ב"ב ט:], 'רודף צדקה וגו'' [משלי כא, כא]**^, אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לבנים בעלי חכמה בעלי אגדה". והושמטו כאן המלים המודגשות.

<> לשון המ"ע שם: "נתגלה לנו מקום עיון וזרות נפלא, ראוי באמת שידובר עליו. והוא כי מצאנו על אודותם להם ז"ל מאמרים בעלי סתירה רבה. ובפרט לרבי יהושע בן לוי, אשר בקצתם נראהו כשונא את האגדות ומשפילם עד עפר הארץ. ובקצתם הוא חושק בהם ומזרז על למודם, וינשאם וינטלם עד צבא השמים [ומביא שם את המאמרים הסותרים הנ"ל]... הרי הסתירה מבוארת".

<> לשון המ"ע שם: "ואמנה אשר יוציאנו מן המצר הזה, יהיה הגאון האמתי רב שרירא ז"ל, וגם בנו ההולך בדרכיו, הגאון רב האי ז"ל במאמרים, הביאם בעל המנורה בהקדמתו". ושם מביא דברים גם בשם רב האי גאון.

<> הוא ספר שאינו בידינו, ומאמר זה מובא במנורת המאור בהקדמה, ובאשכול ח"ב עמוד 47. ועיין באוצר הגאונים לחגיגה סימן סח. וכן הר"ן פסחים [טז: בדפי הרי"ף], והרמב"ן [בראשית ה, ב] הביאו דברים ממנו. וראה הערה 1062.

<> תרגום; דברים אלו היוצאים מפסוקים, ונקראים 'מדרש' ו'אגדה', הם דברי אומדנא.

<> ועד כאן ציטוט מדברי האמרי בינה.

<> על פי ישעיה ה, יח "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה". וכוונתו שקישור דבריו לדברי רב שרירא גאון, הוא קשר פסול, כי אין כל דמיון בין דבריו לדברי רב שרירא גאון, וכמו שיבאר בהמשך.

<> חגיגה יד., ב"ר עח, א, איכ"ר ג, ח, ועוד.

<> חגיגה יד. "כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי". ובב"ר עח, א אמרו "בכל יום ויום הקב"ה בורא כת של מלאכים חדשים, והן אומרים שירה לפניו, והולכין להן".

<> לשון המ"ע שם: "וכדברי הר"מ ז"ל אשר יחס להם תאר משל, כמו שכתבנו למעלה". וקודם לכן הביא את דברי המו"נ ח"ג פמ"ג שכתב: "הדרשות, שדרכם ידוע למי שהבין דבריהם, וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא. ונחלקו בני אדם בדרשות לשני חלקים; החלק האחד ידמה שהם אמרום על צד באור ענין הפסוק ההוא. והחלק השני יבזה אותם ויחשבם לשחוק, אחר שהוא מבואר נגלה שאין זה ענין הפסוק... ולא הבינה אחת משני הכתות, שהם על צד מליצות השיר, אשר לא יסופק ענינם על בעל שכל. והתפרסם הדרך ההוא, והיו עושים אותו הכל, כמה שיעשו המשוררים מזמורי השיר... מליצת שיר נאה מאד... וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר".

<> לשונו שם: "שהן המצאה גרידא להעירנו על למודים שונים... ושנתרחק מן התחרות והקנאה".

<> שכתב קודם לכן: "לא נחדל מלומר כי האגדות אשר תכליתן... למשוך את לבות בני אדם אל משמע דברינו, לא בלבד שמיעת האזן... אבל שמיעת הלב שהוא העיקר... ולהמשך על פיהם מן הפחיתות אל המעלות... כי כל אחת נאמרה כפי צורך המעריך אותה למשוך את לב העם לטעם זה או לטעם זה, ובעל הדבר עצמו לא יקבע בה מסמרות", וכן יביא את לשונו להלן [הערה 1080].

<> עירובין כא: "כל המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת". ולמעלה בתחילת הבאר השני ביאר את המאמר. ובסמוך יביא מאמר שהלועג על דברי חכמים נעשה גל עצמות.

<> "אמות" [סנהדרין ק., שגם שם מובא המאמר].

<> "שהקב"ה חוקק כמקדח עד שחוקק בהם עשר ברום עשרים" [רש"י סנהדרין ק.]. דרשת רבי יוחנן מוסבת על הפסוק [ישעיה נד, יב] "ושעריך לאבני אקדח".

<> פירוש - עכשיו בימינו אין אנו מוצאים אבנים טובות בשעור של כביצת התור, וכי אבנים כל כך גדולות, כפי שדרש רבי יוחנן, מוצאים אנו [בתמיה].

<> של אותו תלמיד.

<> התלמיד למלאכים.

<> ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פנ"א, וח"א שם [ג, קיא.].

<> כמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות נג [ד"ה ויש]: "ויש לרש"י אילן גדול להתלות בו". ומקור הבטוי הוא מפסחים קיב. "אם ביקשת ליחנק ["לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך" (רש"י שם)] היתלה באילן גדול ["אמור בשם אדם גדול" (רש"י שם)]".

<> "הני מילי דנפקא מפסוקי ומקרי מדרש ואגדה, אומדנא נינהו" [לשון רבי שרירא גאון כפי שמובא בהקדמת מנורת המאור, והובא למעלה לפני ציון 1041].

<> ויבוא לזלזל בדבריהם, מפאת ריחוקם מלשון המקרא, אל יעשה כן, וכמו שמבאר.

<> כן כתב למעלה בסוף הבאר השלישי, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש, אף שהוא רחוק מאוד, סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה", ושם הערות 338-341. ומכל מקום עם כל זה דרשותיהם קשורות ונרמזות למקרא, ולא שהדרשה הושמה על המקרא ללא כל קשר למקרא, וכמו שכתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:], וז"ל: "ואם יאמרו הלא מצאנו בדברי חכמים שדרשו הכתובים בדרש רחוק מאוד. ואפילו אם נודה שכך עשו, לא עשו זה אלא בתורה ובדברי נביאים, שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים. אבל בדברי חכמים, דבר זה לא נמצא. וגם בכתוב ח"ו שיהיו מפרשים הכתוב בפירוש שאין דעתם מסכמת. כי בודאי פירוש שלהם נרמז בכתוב, שאף שנראה הדברים רחוקים מאוד, הוא קרוב למביני דעת וחכמה. וכבר פרשנו והארכנו במקום אחר, ובכמה מקומות השיבו הם 'עד מתי אתה מעוות עלינו הכתובים' [ספרי ר"פ דברים, והובא ברש"י בראשית מא, מג], שתראה שהם מרחקים פירוש זר בפסוק" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 175]. והרי למעלה בתחילת הבאר הראשון [ד"ה השני הם] שלל בתוקף לומר שכך היא האסמכתא, וכלשונו: "המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת", ושם הערה 40. ואולי דעת רב שרירא גאון אינה עולה בקנה אחד עם דעת המהר"ל בזה, וכמבואר בהערה 1061.

<> כמו שכתב הרשב"ם [ב"ב קלב.] "יודע - היינו אומדנא, אע"פ שלא פירש נמי, כמי שפירש דמי". ובב"ב קמו: ביארו שאומדנא דמוכח כו"ע מודו שאזלינן בתריה. ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "כי האומדנא הוא קרוב לודאי".

<> אמנם בדרך כלל בלשון המהר"ל "אומדנא" היא דבר שאינו מחייב כ"כ, והזהיר תמיד שדברי חכמים לא נאמרו באומדנא, וכגון בהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג.]: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". וכן כתב שם בפ"ה מט"ו [רנד:], וז"ל: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה. ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם" [הובא למעלה בבאר השני הערה 383]. וצריך לומר, שמ"מ כך היא דעת רב שרירא גאון, שדברי חכמים נאמרו מחמת ש"הדעת והסברא מחייב אותם" [לשונו כאן], אך המהר"ל עצמו אינו סובר כן. ואכן בסמוך יבאר שאין זה מחוייב שרב שרירא גופא אמר דברים אלו. הרי מוכח שאין דעת המהר"ל נוחה מזה.

<> כמו שאמרו בגמרא [יבמות כב.] "אי הוה כתיב להיתירא מי הוות סמכת עלייהו, דמר בריה דרבנא מי חתים עלייהו". וכוונתו כאן, שהרי אין בידינו מגילת הסתרים של רב שרירא גאון, אלא הוא מצוטט בספרים אחרים [ראה הערה 1040], ואין ודאות שכך הוא אכן כתב. וכן בסמוך כתב: "דברי רב שרירא, אם כתב רב שרירא גאון הדברים האלו".

<> כן כתב גם בסמוך [ד"ה ואל תתמה]: "כי [האגדות] הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום". והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש אגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". ובפירוש הגר"א [משלי כד, ל] איתא: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:], וסנחריב [סנהדרין צו., בענין גילוח הזקן, והובא למעלה בבאר הרביעי], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 12 בדברי הרמב"ם שהובאו שם, ובתחילת הבאר החמישי, ושם הערה 7, ובסמוך ציון 1118.

<> כפי שיוכיח בהמשך דבריו. ונראה שהסבה שבהלכות היתה רגילות, לעומת האגדות, כי ההלכות הן נצרכות לחיי יום יום, והם מעשים בכל יום, מה שאין כן האגדות. וכפי שכתב המשנה ברורה בהקדמתו: "והנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד... הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה, ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב. ועיין ביו"ד [סימן רמו] בש"ך שם [סק"ה] שהביא בשם הפרישה דצריך כל אדם ללמוד הלכות בכל יום, כדי שהלימוד יביאנו לידי מעשה... והנה לפ"ז נראה בעליל דחלק או"ח הוא היותר מוקדם ללימוד לכל, אף שכל ד' חלקי שו"ע הם נצרכים למעשה, מ"מ חלק זה הוא מוקדם לכל, כי ידיעתו הוא הכרחי בכל יום מימי חייו לקיום התורה, ובלעדו לא ירים איש הישראלי את ידו ואת רגלו". @**ובגמרא מובא**^ [שבת קמ:] שרב חסדא אמר "בר בי רב לא ליכול ירקא משום דגריר... אנא לא בעניותי אכלי ירקא, ולא בעתירותי אכלא ירקא. בעניותי משום דגריר. בעתירותי דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי". ובח"א שם [א, עה.] כתב: "בא לומר שאל ילמד אדם דברי הגדה שהם נחשבים ירקא, והשמועות וההלכות החמורות קראו אותו בשרא שמינה, כמו שאמר [ב"ב כב.] אכלו בישרא שמינה בי רבא, מזה תוכל לדעת כי ההגדות ודברים המושכים הלב נקראו 'ירקא', כי הוא מאכל קל על האדם. ואמר כי בר בי רב אל ירגיל עצמו בדברי אגדה, מפני שהם גוררים את האדם אחרי האגדה תמיד, ופורש עצמו מן ההלכות, שהם נקראים לחם ובשר, שהם מפרנסים את האדם. וזה שאמר בר בי רב לא יאכל ירקא משום דגריר. וזה שאמר רב חסדא אחריו אנא לא בעניותי אכלי ירקי ולא בעתירתי, כלומר כאשר לא למד עדיין, לא למד דברי אגדה, משום שהיה ירא שמא ימשוך אחריו ביותר, דגריר לבא אחר דברי האגדה, שהם נחשבים 'ירקי'. 'ולא בעתירתי היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורא', ור"ל עיקרי ההלכות, שהם מפרנסים את האדם, ולא יכנוס לשם דברי אגדה, שאינם עקרי פרנסת הנפש". וראה להלן הערה 1114, שנתבאר שם שההלכה מתייחסת למעשה, והאגדה לחכמה, ויחס המעשה לחכמה הוא יחס מאכלי בשר לפירות וירקות.

<> פירוש - כאשר רבי יוחנן היה עולה לבית הכסא, היה נותן את ספר האגדה שהיה בידו לתלמיד העומד בחוץ.

<> פירוש - היו מוציאים ספר אגדה מחזקת היתומים, אם בעל הספר הביא עדים שהספר היה שלו, ואין היתומים נאמנים לומר לקוח הוא בידינו, משום שהוא דבר שעשוי להשאיל ולהשכיר.

<> בגמרא שם מבואר שהספר לא נאסר בטלטול בשבת מחמת האיסור שכתבו דברים שבע"פ, כי לאחר שהותרה הכתיבה, שוב אין הספר נאסר בטלטול. ובהקדמה לדר"ח [י.] ביאר מדוע בשבת במיוחד היה מעיין בספר דאגדתא. וכן הביא גמרא זו למעלה בסוף הבאר השני [ד"ה ובפרק הנזקין], ושם הערות 593, 605. וכן מוזכר ספר דאגדתא בסנהדרין נז:, חולין ס:, וירושלמי כלאים פ"ט ה"ד.

<> אודות איסור כתיבת ספר חוץ מן כ"ד ספרים, הנה כאשר אסתר בקשה [מגילה ז.] "כתבוני לדורות", השיבו לה בתחילה החכמים "'הלא כתבתי לך שלישים' [משלי כב, כ], ולא רבעים". וביאר שם הפני יהושע בזה"ל: "והנראה לענ"ד בזה דודאי 'הלא כתבתי לך שלישים' אכל התורה כולה קאי, וכמו שפרש"י להדיא במשלי [שם] דשלישים היינו תורה נביאים וכתובים... וזה ברור דבהכי איירי פשטא דקרא. וענינו שהתורה משולשת, ואלו לבד ניתנו ליכתב, ולא יותר. והיינו תורה מפי משה, ונביאים כתבו ספריהם, וכתובים היינו מה שכתבו ג"כ נביאים שביניהם, או עפ"י רוח הקודש, ומיקרו דברי קבלה, ועליהם אין להוסיף שום דבר בכתב, כדקיי"ל [גיטין ס:] דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. והיינו דשלחו לה תחלה 'שלישים' ולא רביעים, דכיון שעדיין לא הופיע רוח הקדש עליהם שיש לקבוע מגילה זו בין הכתובים, יפה השיבו דאיכא איסורא בדבר". הרי שיש איסור להוסיף על כתבי הקודש. והנה הפני יהושע למד שהאיסור הוא משום "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן", אך מלשון המהר"ל לכאורה משמע שאין זה האיסור, שאם כן לא היה לו להזכיר כלל תיבת "ספר", אלא לומר ש"הכותבה אין לו חלק, מפני שאסור לכתוב", ולמה לי "ספר" ו"כ"ד ספרים". אלא שאיירי באיסור של הוספת ספר על כ"ד ספרי הקודש, שהוא בגדר "בל תוסיף" [דברים יג, א, וכמבואר בהערה הבאה]. וראה הערות 1070, 1071.

<> וסותר את היסוד התשיעי "כי התורה הזאת מועתקת מאת הבורא השם יתברך... ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע... שנאמר [דברים יג, א] 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'" [לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, היסוד התשיעי], "שזאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו" [עיקר ט]. והכופר ביסוד זה הוא בכלל הכופרים בתורה, שאין להם חלק לעוה"ב [רמב"ם הלכות תשובה פ"ג הלכות ו, ח].

<> שהיה נוהג איסור של כתיבת דברים שבעל פה, וכמו שמבאר. וצריך ביאור, מאחר שמעמיד את דברי הירושלמי בזמן שהיה נוהג איסור כתיבת דברים שבע"פ, מדוע לא ביאר שהאיסור בכתיבת האגדות הוא מצד איסור זה, ובמקום זאת כתב שהאיסור הוא בהוספת ספר על כ"ד ספרי הקודש [כמבואר בהערה 1068]. ויש לומר, כי כוונתו לבאר את דברי הירושלמי "הכותבה אין לו חלק", כלומר שאין לו חלק לעוה"ב, ואם היה מדובר באיסור כתיבת דברים שבע"פ גרידא, מהיכי תיתי לומר שחמור עונשו עד כדי שאין לו חלק לעולם הבא. אך אם מדובר במוסיף על התורה, מחוורת חומרת עונשו, וכמבואר בהערה הקודמת. וראה ההערה הבאה.

<> וכותבים ספרי אגדות. וצריך ביאור, הואיל והאיסור שהיה נוהג לא היה רק משום "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן", אלא היה גם איסור משום ש"כאילו מוסיף תורה" [כמבואר בהערה 1068], ויש בכך כפירה בעיקר ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת" שענוש על כך באיבוד חלקו לעוה"ב, כיצד הותר איסור חמור זה. הרי משום "עת לעשות לה'" התירו לכתוב דברים שבע"פ, אך מעולם לא התירו חלילה להוסיף תורה. ויש לומר, כל עוד שהאיסור של כתיבת דברים שבע"פ היה נוהג, בהכרח שכל כתיבת ספר של דברי תורה היתה נראית כהוספה על הכ"ד ספרים, כי רק כתיבת כ"ד ספרים הותרה, וממילא כתיבת ספר של דברי תורה בע"כ תסווג כהוספת ספר על הכ"ד ספרים. אך לאחר שהותרה כתיבת תורה שבע"פ, ממילא אי אפשר לסווג כל כתיבת דברי תורה כהוספת ספר על הכ"ד ספרים, שהרי הותרה גם כתיבת דברים שבע"פ, ומהיכי תיתי להחשיב כתיבת ספר אגדות כהוספה על הכ"ד ספרים. לכך מכלל ההיתר של כתיבת דברים שבע"פ, נכללת תפיסה חדשה של כתיבת ספר של דברי תורה [שאינו מעתה רק תורה שבכתב], ושוב אין לחשוש שכתיבה זו תיראה כהוספה על כתבי הקודש. וצרף לכאן את דברי הרד"ל על קהלת רבה יב, יב [על פסוק "ויותר מהמה בני הזהר" (קהלת יב, יב)] שכתב "ספרי בן סירא ובן תגלא, שיש בהן דברי מוסר וחכמה, נאסרו לכתבן בספר בימיהם, שלא יחזיקום בקדושת כ"ד ספרים". והביאור הוא כנ"ל, שכל כתיבת ספר של דברי תורה בימיהם היתה נחשבת כשייכת לכ"ד ספרים, והיתה נראית כהוספה על התורה. וכשם שכתיבת ספר אגדתא נאסרה בימיהם, והכותבה אין לו חלק לעוה"ב, כך היה גם גדר כתיבת ספרי בן סירא ובן תגלא.

<> כפי שביאר הקרבן עדה שם, והובא בהערה 1030. ועיקר נקודתו הוא שאין האיסור בירושלמי משום לימוד דברי אגדתא [כפי שהבין המ"ע], אלא משום כתיבת דברי אגדתא בספר. והנה לשון הירושלמי שם הוא "אמר רבי יהושע בן לוי, אנא מן יומי לא איסתכלית &**בספרא**^ דאגדתא". ולפי דברי המהר"ל הלשון מחוור היטב, שהאיסור הוא &**בספר**^ של אגדתא, וכמו שביאר. אמנם למעלה [כשהביא את לשון הירושלמי] ציטט את לשונו כך: "מן יומא לא אסתכלית באגדתא", והשמיט תיבת "בספר". והביאור הוא, כי למעלה ציטט את לשון המ"ע, ושם בפרק טו מאמרי בינה השמיט תיבה זו [לשיטתו שהאיסור הוא מעצם דברי לימוד אגדתא], אך לפי המהר"ל כל האיסור הוא רק מחמת שזהו ספר אגדתא, והשמטת תיבה "ספר" היא השמטת העיקר מן הספר. ומלבד זאת לשון הירושלמי מורה כדברי המהר"ל, שחילקו שם בין "הכותבה" "הדורשה" ו"השומעה". ואם שורש האיסור הוא הלימוד בדברי אגדתא [כהבנת המ"ע], מאי נפק"מ בין הלומד בצורה זו או בצורה אחרת, סו"ס הוא מתעסק בלימוד האסור עליו. אך לפי המהר"ל ששורש האיסור הוא כתיבת דברי אגדתא על גבי ספר, שפיר יש מקום לחלק בין הכותב עצמו, לבין הדורש מתוך הכתב, ולבין השומע מתוך הכתב, כי יש כאן "פוחת והולך" ביחס לכתיבה עצמה.

<> כי קודם למאמר זה הובא שם: "ברכות ["מטבע ברכות ודומיהן" (קרבן העדה שם)] שכתוב בהן עניינות הרבה מן התורה, אין מצילין אותן מפני הדליקה [בשבת "מפני שלא ניתנו ליכתב" (פני משה שם)]. מיכן אמרו כותבי ברכות שורפי תורה ["שהרי לא יצילם בשבת מפני הדליקה" (קרבן העדה שם)]". והובא שם מעשה עם כותב ברכות, ומיד אחר כך הובא המאמר של רבי יהושע בן לוי. הרי שסמיכות המאמרים מורה שהנושא הוא כתיבת דברים שבעל פה.

<> הובא למעלה [אחר ציון 1038].

<> פירוש - מתוך שהמ"ע מסמיך את דברי רב שרירא גאון למאמרו של ריב"ל בירושלמי, הרי מגלה בזה דעתו שטעמו של ריב"ל [שאסר ללמוד מתוך ספר אגדתא] מוסבר על פי דברי רב שרירא גאון, שדברי האגדה אינם אלא אומדנא בעלמא, ולכך אסור להגות בהם.

<> כמו שביאר למעלה. ולפי דברי המהר"ל אין שום שייכות בין מאמרו של ריב"ל [העוסק באיסור כתיבת דברי אגדתא על גבי ספר], לבין דברי רב שרירא גאון [העוסק ביחס למדרשי חז"ל הנראים רחוקים מלשון הפסוק]. והמהר"ל חולק על המ"ע בתרתי; בהבנת הירושלמי, ובהבנת דברי רב שרירא גאון. וזהו שכתב כאן "ולא הבין לא דברי הירושלמי, ולא דברי רב שרירא".

<> כפי שהסתפק למעלה [ראה הערה 1062].

<> אינו נמצא בפירוש הרבינו נסים המודפס בדפי הש"ס למסכת ברכות, אך נמצא במפתח התלמוד לרב נסים גאון, [המצוי כיום בסוף הספר של פירושי רבינו חננאל למסכת ברכות, במהדורת לב שמח, ירושלים, תשנ"ו, בחלק השני, עמוד עט]. וכן הובא בכותב בעין יעקב [רבי יעקב בן חביב] לדף נט. ד"ה מצאתי. וראה גם בפירושי ההגדות לרשב"א ברכות נט. [הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד סב] שהזכיר את פירושו של "הגאון רבינו נסים ז"ל", ושם הערה 64. והמ"ע הביאו בפרק ט"ו של אמרי בינה.

<> והובא ופורש למעלה בבאר הרביעי, וכמו שיזכיר בסמוך.

<> לשונו באמרי בינה שם: "לא יקבע בה מסמרות, אבל כדברי הירושלמי הנזכר 'הוא מתחרך'". וכוונתו לביאורו לירושלמי הנ"ל, שכתב למעלה "מתחרך - כלומר, שדבריו מצטמקין אף לגבי דידיה". וחלק מדבריו הובא למעלה בהערה 1048.

<> בתמיה.

<> ברכות נט., שסופר שם שכאשר רב קטינא הגיע לפתחו של בעל אוב, נשמעה אז רעידת אדמה, ובעל האוב ביאר שרעידת האדמה נובעת מכך שבשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין האומות, הוא מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו. ורב קטינא עצמו ביאר שרעידת האדמה נובעת מכך שהקב"ה סופק כפיו מתוך צער. וכן הובאו שם דעות נוספות בביאור הגורם לרעידת אדמה. ובודאי תמוה "שיהיו נאמרים על בורא הכל, שאין אצלו ח"ו חסרון כלל, וידוע כי אלו דברים הם חסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה" [לשונו למעלה בבאר הרביעי (ד"ה ועל הדבר), ושם הערות 583-590].

<> באר הרביעי [ד"ה בפרק הרואה] אחרי ציון 564.

<> וכן הרמב"ם שלל בכמה מקומות את פירוש דברי האגדות כפשוטן, וכמו בפיהמ"ש לסנהדרין פ"י מ"א [ד"ה הראשונה], שכתב: "הם מאמינים אותם [אגדות חז"ל] על פשטם, ואין סוברין בהם פירוש נסתר בשום פנים... סוברין שלא כוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו לפי דעתם מהם, ושהם על פשוטם... וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם, לפי שהם מכבדין ומנשאין החכמים כפי דעתם, והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינין זה. וחי השם יתברך כי הכת הזה מאבדים הדרת התורה, ומאפילים זהרה, ומשימים תורת ה' בהיפך המכוון בה. לפי שהשם יתברך אמר בתורה התמימה [דברים ד, ו] 'אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'. והכת הזאת מספרים משפטי דברי החכמים ז"ל... שכששומעין אותו שאר האומות אומרים 'רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה'". וכן כתב בפיהמ"ש בהקדמתו לסדר זרעים [ד"ה והרביעי], מו"נ ח"ב פ"ו, שם ח"ג פמ"ד, ובמאמר תחית המתים. וראה להלן הערה 1190.

<> ירושלמי פאה פ"ב ה"ד "אין למידין... מן ההגדות". והרמב"ם בסוף הפתיחה שלו למו"נ כתב: "אמרו אין מקשין בהגדה". ורב האי גאון [אשכול ח"ב עמוד 47] כתב "אין סומכין על האגדה". ועיין ברשב"א מגילה טו.

<> לא הבנתי מהו "לפשוטה". ומהקשר דבריו נראה שכוונתו שלא מקשים באגדה שאלות מההבנה הפשוטה של האגדה.

<> אמנם שם באמרי בינה הביא בשם רב האי גאון, שכתב טעם הפוך לכך שאין מקשין באגדה, וז"ל: "דע, כי דברי ההגדה לאו כשמועה הן, אלא כל אחד דרש מה שעלה על לבו, כגון אפשר... ולא דבר חיתוך. לפיכך אין סומכין עליהם". וכן הוא באוצר הגאונים חגיגה סימן טז. וראה הערה 1092.

<> אודות שראוי שיהיו מעשי האדם ברורים, וללא ספק, ראה דבריו בדר"ח פ"א מט"ז [נה:], שכתב: "דע כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל כל עניניו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור, ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל... שלא יסמוך על האומדנא... אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת, הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור" [הובא למעלה בבאר השני הערה 229]. וזהו שכתב כאן שפסק דין שיש עליו סתירות ועוררין "אין ראוי לעשות מעשה עליו". וראה למעלה בהקדמה הערה 46.

<> כפי שכתב להלן בסמוך: "כי ההלכה שלימות המעשה... ולא כך האגדה, שאינה מביאה לידי מעשה".

<> פירוש - הואיל ובאגדה אין השלכה למעשה, אם כן הקושיות על האגדה אינן באות לברר את המעשה אשר יעשה, אלא לברר מהי כוונתו של בעל המאמר. והואיל ו"אפשר האומר אותה אמרו על דרך נעלם" [לשונו למעלה], משום כך אין להקשות ולסתור דבריו, כי "מסתמא אינו קשיא, כי לא טעה בעל המאמר". מה שאין כן בהלכה הנוגעת למעשה, שם אין הנדון בירור דעת בעל המאמר גרידא, אלא בירור המעשה אשר יעשה מצד השומע. ובקצור, הקושיות באגדה הן נוגעות לבעל המאמר, ואילו הקושיות בהלכה הן נוגעות לשומע המאמר.

<> כפי שכתב התוספות יום טוב ברכות פ"ה מ"ד: "אך עתה שבתי וראיתי שאין למדין הלכה ממדרש רבות. שהרי ברבות פרשת בראשית סוף פרשה ח [משנה יב] מייתי למתניתין דסוף פרק ו' דיבמות [יבמות סה:] דרבי יוחנן בן ברוקה אמר שעל שניהם [על האיש והאשה] הוא אומר 'פרו ורבו' [בראשית א, כח], וקאמר עלה [שם ב"ר] רבי ירמיה ורבי יצחק בר מריון בשם רבי חנינא דהלכה כותיה, ואנן לא קי"ל הכי [רמב"ם הלכות אישות פט"ו ה"ב]. וכן בירושלמי פ"ב דפאה הלכה ד, רבי זעירא בשם שמואל, אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספתות אלא מן הגמרא". וראה ברד"ל בב"ר שם ס"ק יז.

<> מדגיש בזה שאין פסול בעצם המעכב ללמוד הלכה מתוך אגדה, אלא שהמעכב לכך הוא שהאגדה לא נתלבנה דיה בשאלות ותשובות. וזה לא כדברי הגאונים שביארו שאין ללמוד מאגדה משום שהאגדה לא נאמרה בדוקא וכיו"ב, והובא בהערה 1087. אמנם מתוך טעמו יוצאת חומרא בלימוד הלכה מהאגדה. שהנה מצאנו מחלוקת האם ניתן ללמוד מן האגדה כשאינה מכחישה את הגמרא; דעת הר"ת [ספר הישר סימן תריט] היא שלמדים אז מהאגדה. וכן מוכח מהר"ת המובא בתוספות ברכות מח. [ד"ה ולית] שאמר שם שאין למדים מהאגדה כשחולקת על גמרא דידן, ומשמע שכאשר אינה חולקת למדים הימנה. וכן הוא בכללי גמרא להכנה"ג סימן ע, פרי חדש או"ח סימן קכח, שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן קעה, ורד"ל בב"ר פרשה נו ס"ק יד. אמנם התוספות יום טוב ברכות פ"ה מ"ד [הובא בהערה הקודמת] והנודע ביהודה תנינא יו"ד סימן קסא סוברים שאין למדים כלל מאגדות, אפילו במקום שאינן סותרות את דברי התלמוד, מן הטעם ש"המדרשות והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכך אין למדים מהם לפסק הלכה כלל" [לשון הנוב"י שם]. והמהר"ל יסכים לדברי הנוב"י, אך לא מטעמיה, אלא משום שהואיל והאגדה לא נתבהרה ע"י קושיות ותשובות, שוב אין מקום ללמוד הימנה אף כשאינה סותרת לתלמוד. והרי להלן ישוה זאת לכך שאין למדים הלכה מהמשנה. וכשם שלגבי משנה אין חילוק בדבר, ולעולם אין למדים הלכה הימנה, ה"ה ללימוד הלכה מהאגדה.

<> מתייחס לראיה אחרת שהביא המ"ע באמרי בינה פט"ו, והוא מב"ר נו, ו, שאמרו שם: "רב בעא קומי רבי, והוי יתיב קומי רבי חייא רבה [לגירסת הרד"ל שם ס"ק יד], מנין לשחיטה שהיא בדבר המטלטל, [השיב רבי לרב] מן הכא [בראשית כב, י] 'וישלח אברהם את ידו'. אמר ליה [רב חייא לרב], אין מן ההגדה אמר לך [רבי], חזר הוא ביה. ואין מן אולפן אמר לך, לית הוא חזר ביה" [תרגום; אם מן ההגדה (הובאה הראיה של רבי), אזי הוא חזר בו. אך מן הלימוד (ההלכה) הוא אמר לך, אזי הוא לא חזר בו]. ולכאורה מוכח מכך שבאגדה "אף בעל הדבר עצמו לא יקבע בה מסמרות" [לשון המ"ע, והביאו למעלה (לפני ציון 1080)].

<> "מן הלכה" [רש"י בב"ר שם].

<> פירוש - אם רבי אמר את תשובתו כהוראת הלכות שחיטה, וציין את הפסוק "וישלח אברהם את ידו" כמקור הלכתי לשחיטה בתלוש.

<> כמבואר למעלה [הערות 1088, 1090].

<> כן הוא ברי"ף ראש פ"ד דעירובין, וביבמות סוף פ"ד, ורש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא, רש"י כריתות יג: ד"ה ת"ל, רש"י נדה ז: ד"ה הא קמ"ל, רשב"ם ב"ב קל: ד"ה עד שיאמרו.

<> לשון רש"י נדה ז: [ד"ה הא קמ"ל]: "אין למידין הלכה... מתוך המשנה וברייתא ששנויה בהן הלכה כפלוני, אין למידין מהן, שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים, והעמידו הלכה על בוריה. אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חבירו, אלא כל אחד מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא, והיא היתה נקרא משנה וברייתא, והיה נותן לבו לתת טעם לשמועתו, זה נותן טעם לדבריו, וזה נותן בה טעם אחר".

<> כמבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". והרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], כתב: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו בו ארבעה דברים; האחד, פירוש המשנה וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". ובהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:] כתב: "המשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". וראה גו"א דברים פ"ד אות ב, ושם הערות 12, 13, ח"א לב"מ לג. [ג, כא.], וח"א לע"ז יט: [ד, מט:].

<> מבאר טעם שני.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בבאר הראשון [ותדע עוד] כתב: "ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה'", ושם הערות 310, 311, 313. ובדר"ח ספ"ג [קנח:] כתב: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:] תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה אינה נוטה מנקודת האמת, לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה'. כי ההולך הוא הולך בדרך הישר אינו נוטה לימין ולשמאל, ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף. ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל [סוטה כא.], שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש כי פרשת דרכים הוא הדרך שכבר נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם מאי פרשת דרכים, אמר מר זוטרא זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא פרשת דרכים, שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי. ולכך מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיים עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך. אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור... וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... ההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד... ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים שנואי נפש חכמים".

וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ז.]. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 32. ובאור חדש [רכ:] כתב: "ההלכה הוא היושר, שאינו נוטה מן נקודת האמת, רק הוא היושר הגמור... רמז במלת 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר למקום אשר ירצה ללכת". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל; תפארת ישראל ס"פ יד [רכב:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנדה עג. [ד, קסז:], גו"א שמות פט"ו אות לג , ועוד.

<> "דבר זה אף שאינו לגמרי כך", נראה שיש להגיה "דבר זה אינו לגמרי כך". פירוש אין האגדה לגמרי דומה להלכה בנקודה זו, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> פירוש - הדמיון בין הלכה לאגדה הוא רק מבחינה מסויימת [ששתיהן דברי תורה], אך לא דמיון גמור, ולכך אין למדין הלכה מן האגדה. וראה הערה 1106.

<> כמו שאמרו "שבעים פנים בתורה" [במדב"ר יג, טו]. ועוד אמרו "תורה שנתן הקב"ה למשה, נתנה לו בארבעים ותשע פנים טמא, ובארבעים ותשע פנים טהור" [מסכת סופרים פט"ז הלכה ו].

<> כמו כל אמת גמורה, שהיא אינה אלא אחת, וכפי שביאר בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד", והובא למעלה בבאר השני הערה 374, ובבאר זה הערה 558. והואיל וההלכה אינה נוטה מן האמת הגמורה, בהכרח שתהיה בעלת "פנים אחד". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 297, שביאר שההלכה נקבעה ע"פ הטעם היותר עיקר.

<> נראה לבאר קמעא דברי קודש אלו, על פי מה שכתב לגבי תפילין. שהנה תפילין של ראש הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד [מנחות לד:]. וכתב לבאר זאת למעלה בבאר הרביעי [שצו:], וז"ל: "התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות... אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי הדבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה... ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית אחד. כי אע"ג שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל", וראה שם הערות 482, 491, 494, 497. והואיל ותפילין של יד מורים על המעשה [כמבואר בהערות שם], לכך הוא בית אחד, ואילו תפילין של ראש מורים על המהות, ולכך הם ארבעה בתים. וכיחס זה שבין תפילין של ראש לתפילין של יד, כעין כך הוא היחס שבין האגדה להלכה. האגדה מוסבת על המהות, ולכך היא בעלת פנים הרבה. אך ההלכה מוסבת על המציאות והמעשה [כפי שהדגיש כאן כמה פעמים תיבת "הלכה &**למעשה**^"], ולכך בהכרח שאינה אלא אחת. ולכך אי אפשר ללמוד הלכה מאגדה, כשם שאי אפשר ללמוד צורת תפילין של יד מצורת תפילין של ראש. וכן זהו הטעם שאין מקשין ושואלין בדברי אגדה, כי הקושיות והשאלות הן חתירה להגיע אל אותו אחד גמור [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 32, בדברי הגר"א שם], וזה לא שייך לאגדה, בעלת שלל גוונים.

<> ספרי האזינו [דברים לב, ב]: "'יערף כמטר לקחי' [שם], מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהם מטעמים לכל אחד ואחד לפי מה שהם בגפן, לפי מה שהם בזית, לפי מה שהן בתאינה, כך דברי תורה כולם אחת, ויש בהם מקרא ומשנה הלכות ואגדות". ובירושלמי מגילה פ"ד ה"א אמרו "מקרא ומשנה ותלמוד ואגדה... כבר נאמר למשה מסיני". ובתנחומא יתרו אות י אמרו: "הכל היה משולש, תורה משולשת; תורה נביאים וכתובים. משנה משולשת; תלמוד הלכות ואגדות".

<> הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח כתב: "הכופרין בתורה; האומר שאין התורה מעם ה'... וכן הכופר בפרושה, והוא התורה שבעל פה והמכחיש מגידיה". וקודם לכן בהלכה ו כתב: "ואלו שאין להן חלק לעולם הבא... והכופרים בתורה". ובאגרות החזו"א, ח"א אגרת טו, כתב: "משרשי האמונה שכל הנאמר בגמרא, בין במשנה ובין בגמרא, בין בהלכה ובין באגדה, הם הם הדברים שנתגלו לנו על ידי כח נבואי, שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף... נרתעים אנו לשמוע הטלת ספק בדברי חז"ל, בין הלכה בין אגדה, כשמועה של גידוף ר"ל. והנוטה מזה הוא לפי קבלתנו ככופר בדברי חז"ל, ושחיטתו נבלה, ופסול לעדות, ועוד".

<> ספרי [דברים יא, כב] "דורשי רשומות אומרים, רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 1, ובבאר החמישי הערה 37, ויובא בסמוך]. ולשון הכרה בבורא שכתב כאן הוזכר בגמרא [נדרים לב.]: "בן שלש הכיר אברהם את בוראו". והמ"ע באמרי בינה פט"ו הביא מדרש זה ברשימה של מדרשים המשבחים את האגדה, וכלשונו: "הפך כל זה [מהמדרשים הנראים כשוללים לימוד אגדה] תמצא פרק אין דורשין [חגיגה יד.] אמרו [ישעיה ג, א] 'כל משען מים', אלו בעלי אגדה שמושכין לבו של אדם כמים... ובספרי פרשת עקב [מה שהובא כאן]... ופרק מי שמת [ב"ב קמה:] 'עתיר נכסין' 'עתיר פומבי', זה בעל האגדות. וסוף פרק כסוי הדם [חולין פט.] כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אליעזר ברבי יוסי הגלילי באגדה, עשה אזנך כאפרכסת. וכאלה רבות".

<> ולכך מתוך האגדה מכיר את הקב"ה, כי אין האגדה אלא "חכמה אלקית".

<> וכן למעלה [ליד ציון 930] ביאר שהלועגים על חז"ל הבינו שחז"ל דברו על הגשמי המוחש, ומתוך כך לעגו עליהם.

<> שאמרו שם "אמר לו ר"א בן עזריה, עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות", ופירש רש"י שם "חדל מדבריך עד שתגיע אצל נגעים ואהלות, שהן הלכות עמוקות". הרי שהקדים לימוד נגעים ואהלות ללימוד אגדה. והמ"ע שם הביא מימרא זו, שכתב: "כי לא כל אדם זוכה ליטול בה את השם... ראה רבי עקיבא, דידעינן מאן גבר, ואפילו הכי אמר לו רבי אליעזר 'עקיבא מה לך אצל אגדות, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות'". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ולכך אמרו] הביא גמרא זו, והוכיח ממנה ש"דין נגעים חמור בהשגה יותר... שהלכות אלו חמורות ביותר ועמוקות מאוד" [ראה שם הערה 376]. ועכשו שנתבאר שאף האגדה היא השגה עמוקה, יש מקום לתמוה מהי העדיפות של הלכה על פני אגדה, וכמו שמבאר.

<> למעלה ד"ה ומה שכתב, ושם הערה 1088.

<> כמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [ר' דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [הובא למעלה בהערה 624]. וזהו שכתב כאן "ותכלית &**התורה**^ הוא המעשה". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]. ובגו"א בראשית פכ"א סוף אות כח כתב: "ראוי להיות המעשים נקראים 'בשר ויין', שהם מפרנסים הגוף ונותנים לו פרנסה. וכן המעשים הם אשר יעשה האדם וחי בהם [ר' ויקרא יח, ה]. אבל התאנים והענבים, שהם באים לקנוח סעודה, ואינם עיקר סעודת האדם אשר יחיה עליו. כך החכמות שהם טובים, אבל אינם אשר יחיה בהם, כי אם על ידי המעשים הטובים, שבהם יחיה לעולם". הרי שהשוה את המעשה לבשר [קיום האדם], ואת החכמה לפירות [אינם קיום האדם]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1064] שזהו היחס בין ההלכה לאגדה, ולכך ההלכה עדיפה וקודמת לאגדה. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב: "כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכן הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז]. שדבר שהוא עיקר אשר נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וכשם שה"נעשה" קודם ל"נשמע", כך ההלכה קודמת לאגדה.

<> לשון הפסוק שם: "איש אשר יתן לו האלקים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטנו האלקים לאכול ממנו כי איש נכרי יאכלנו זה הבל וחלי רע הוא".

<> לשון הירושלמי שם: "זה בעל אגדה, שאינו לא אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר ["שאין לו שליטה באיסור והיתר ובדינין" (פני משה שם)]. 'כי איש נכרי יאכלנו', זה בעל התלמוד ["שעל ידי פלפול הגמרא יודע טעמו של דבר ומבין להורות להלכה למעשה" (פני משה שם)]".

<> ראה הערה 1109.

<> כמבואר בהערה 1063.

<> נראה שמצטט כאן מאמר או פתגם, ומעין זה בשבת קנג. שלסעודה שתהיה לעתיד לבא, הצדיקים ישבו ויאכלו, והרשעים עומדים ורואים. וכוונתו לומר שמי שאין בידו מפתח האגדה, הוא יראה הרבה מאמרי חז"ל, אך לא יבין את משמעותם. ומה שכינה את האגדה כבוד ["אוצר הכבוד"], יוטעם על פי מאמרם [ב"ב ט:] "כל הרגיל לעשות צדקה, הווין לו בנים בעלי חכמה בעלי עושר, בעלי אגדה... בעלי אגדה, דכתיב [משלי כא, כא] 'וכבוד'... וכתיב התם [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". ובנתיב הצדקה פ"א [א, קע:] הביא המאמר. ובח"א לב"ב ט: [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שלישי עמוד מח] הוסיף בזה דברים. הרי ש"כבוד חכמים" הוא בעלי אגדה. ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה], רוצה לומר הכבוד ראוי אל החכמים העוסקים בתורה... כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות. ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה בבאר השני הערה 601, ובבאר זה הערה 102]. ונראה לבאר עוד זיקת הכבוד לאגדה, כי כבר השריש בתפארת ישראל פ"י [קסא:] ש"אין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו], סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא 'חכמה'" [ראה הערה 1173]. ואין לך קדושה כאגדות העוסקות בעניני אלקות. ולכך כשם שסדר קדשים נקרא "חכמת" לעומת שאר סדרים מפאת קדושתו, כך האגדה היא "חכמת" לעומת ההלכה מפאת קדושתה. וכבר נתבאר שהחכמה ראויה לכבוד, וממילא האגדה והכבוד צפופים ועומדים יחד.

**% [טז]**

<> לשונו שם בפתח פרק יז: "מן המאמרים... שתתבונן, היותם לא מקבלה קדומה, ולא שהם ז"ל האמינום מוכרחים מן הכתוב... הוא זה שנאמר לך, וזכרהו לתכלית אשר עוד תדענו", ומביא המאמר מפרק בן סורר ומורה, שמביא בסמוך.

<> והגמרא תחילה רצתה להוכיח כן מהרן ושרה, ולבסוף הוכיחה כן מבצלאל בן אורי בן חור, שדורות אלו הולידו בהיותם בן שמונה שנים.

<> זהו המשך דברי המ"ע.

<> ונקודתו היא, שלדורות הראשונים היו חיים ארוכים יותר מדורות שלנו, ולכך המתחייב מזה שיאחרו מלהוליד, ולא שיקדימו להוליד, וראה הערה 1125.

<> "וכל אשר" - והסבה אשר.

<> לשונו שם: "כי מספורי התורה כבר התבאר שהממהר למות ממהר להוליד, וכן בהפך. ראה את דבר עשרת הדורות אשר מאדם ועד נח [בראשית פרק ה]. וכן בהדרגה ראה העשרה דורות שמנח עד אברהם [בראשית פרק יא], ועל נקלה תבין כי הוא הדבר אשר דברנו... וכן התבאר מדברי רש"י ז"ל פסוק [בראשית יז, יז] 'הלבן מאה שנה יולד', שכתב, וזה לשונו; 'אע"פ שהדורות הראשונים היו מולידין בני ת"ק שנה, בימי אברהם נתמעטו השנים, ובא תשות כח לעולם, ומהרו תולדותיהם [צא ולמד מעשרה דורות שמנח ועד אברהם, שמיהרו תולדותיהן בני ל' ובני ע']', עד כאן... אשר מהם הוכחה... כי מהירות התולדה ותשות הכח כאחד יבואו".

<> רש"י בראשית א, כז: "ויברא אלקים את האדם בצלמו - בדפוס העשוי לו. שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ואודות שאדה"ר נקרא "יציר כפיו" של הקב"ה, כן מבואר בב"ר כד, ה. וכן בסדר הושענות לסוכות אומרים "כהושעת אדם יציר כפך". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ב, ושם הערה 4.

<> ב"ר ט, ה "ראוי היה אדם הראשון שלא לטעום טעם מיתה", ופירש המהרז"ו שם "יציר כפו של הקב"ה היה ראוי שיחיה כאחד מצבא מרום, וכמו שנאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו'". וגם כאשר לבסוף נגזרה עליו מיתה [בב"ר שם], מ"מ הואיל והוא יציר כפיו של הקב"ה "ראוי שיהיה חייו ארוכים ביותר". והרמב"ן [בראשית ה, ד] כתב: "והסבה באריכות ימיהם, כי אדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה, נעשה בתכלית השלימות בנוי בכח בקומה, וגם אחרי שנקנס עליו שיהיה בן מות, היה בטבעו לחיות זמן רב".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי]: "כבר היו תמהים גם כן על חילוק הדורות שהיו קודם המבול, ואחר המבול, ואשר הם בזמן הזה. כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים; כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב, יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך; כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר; כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 515]. ומפני שיש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר, פירוש העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזהשי"ת. מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות, מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה. ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 170]... ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי עניינו הראוי לו; הדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות. וקדימת מציאתן נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה, וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן, והכל ימשך אחר הצורה". ובסמוך יבאר יותר החילוק שבין קודם המבול לאחרי המבול.

<> "תולדותם" - אופן הולדת בנים.

<> הרי שחשיבות הדור הבא היא משום שהדור הקודם הולך. באופן, שהמצאותה של מיתה בעולם היא המכתיבה את אופן הולדת הבנים, וכמו שיבאר. וגמרא מפורשת היא, שכך שנו חכמים [ע"ז ה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון וגו''. למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב וכו'". הרי שהגמרא סברה בהו"א שקודם חטא העגל [שישראל לא היו בני תמותה], לא היו מולידים בנים כלל. ובמסקנה הגמרא לא חזרה בה לגמרי מהבנה זו, אלא אמרה "לא תימא 'לא באנו לעולם', אלא 'כמי שלא באנו לעולם'". ופירש רש"י שם "לפי שהן היו חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובים כלום". הרי מוכח שחשיבות הבנים היא מחמת מיתת ההורים, אך כל עוד שהיו ההורים חיים לעולם, אזי הבנים אינם חשובים כלום. וראה בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.] מה שכתב על כך. וכן חזינן מבני אדה"ר, שאע"פ שנולדו קודם חטא אדה"ר, מ"מ נזכרו בתורה רק לאחר החטא [רש"י בראשית ד, א]. אלא הם הם הדברים. כי קודם החטא הרי אדה"ר היה אמור לחיות לעולם [רמב"ן בראשית ב, יז, והובא למעלה בבאר השני הערה 492], ולכך אין לידת בניו בגדר קיום העולם, וממילא הושמטה אז לגמרי מהתורה. ורק לאחר שנגזרה מיתה על האדם, ולידת בניו נהפכה לקיום העולם, אז הוזכרה לידתם.

<> "כפי ערך חייהם" - בהתאם לצרכי חייהם, כאשר היו בגיל מאוחר יותר. ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא ביאר שלאחר רביע שנותיו של אדם צריך שישא אשה, ולכך אמרו [אבות פ"ה מכ"א] "בן שמונה עשרה לחופה", שהוא רביעית משבעים שנה [פחות חצי שנה]. וביאר לפי"ז שבימי האבות, שחיו בממוצע קרוב למאה ששים שנה, רביע שנות האדם היה ארבעים שנה, ולכך עשו נשא נשותיו בהיותו בן ארבעים [בראשית כו, לד]. הרי שזמן נשואיו של אדם נגזר ממשך ימי חייו, וככל שחייו ארוכים יותר, רביע חייו מתאחר יותר, וכדבריו כאן.

<> אך מהמבול ואילך השתנה מאוד אורך ימי בני אדם. שהרי עשרה הדורות שמאדה"ר ועד נח המפורטים בתורה [בראשית פרק ה] חיו הרבה מהם מעבר לתשע מאות שנה [אדה"ר, שת, אנוש, קינן, ירד, ומתושלח], ולמך שמת צעיר מכולם, היה בן שבע מאות ושבעים שנה במותו [בראשית ה, לא]. ואילו עשרה הדורות שלאחר המבול, המפורטים בתורה [בראשית פרק יא], שֵם אמנם חי עד שש מאות שנה [בראשית יא, יא], אך לאחריו היתה ירידה תלולה באורך חייהם, עד שתרח מת בהיותו בן מאתיים וחמש שנים [בראשית יא, לב]. והרמב"ן [בראשית ה, ד] כבר עמד על כך. ומעתה יבאר הטעם שלאחר המבול כ"כ השתנתה אריכות חייהם.

<> "וקצב" - וקצבה.

<> לבני אדם שהיו לאחר המבול.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך]: "ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי. שאחר המבול היה עולם חדש, ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים, שהיו בעולם שעבר, ולפיכך היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר". ומה שכתב בגו"א שהדורות עד המבול הם בגדר "קדימה", הוא מה שכתב כאן שהם "שייכים אל אדם הראשון", שעד המבול העולם השתייך לגדרו של האדה"ר, אך לאחר המבול, שהחל עולם חדש, שוב אין האדה"ר מגביל וקוצב את צורת האדם, ולכך היה שנוי מהותי באורך חייהם. ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "כל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון". ועוד אודות שאחר המבול החל עולם חדש, כן מבואר למעלה בבאר השני הערה 523, ולהלן בבאר השביעי הערה 60.

<> לבני אדם שהיו לאחר המבול.

<> פירוש - לאחר המבול לא היה גדר אחד לזמן הולדת בנים, כי כאמור למעלה הולדת הבנים נגזרת מאורך חייהם, וכשם שלא היתה קצבה באריכות ימיהם, כך לא היתה קצבה לזמן הולדת בנים.

<> יבמות סד: "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב [תהלים צ, ו] 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "אז [בימי דוד] העולם עמד על עמדו, שהיה חיי האדם ע' שנה, והיו הכל שוים. לא כמו שהיה בראשונה, שלא היו חיי האדם זה כמו זה, רק מחולקים בעצמם. אבל מן דוד המלך ואילך היו הכל שוים שנות האדם, זה כזה, ע' שנים". ובביאור הדבר, ראה בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואל], שכתב: "ואל יקשה לך, שא"כ היה ראוי שיהיה דבר זה נמשך, ויהיה תמיד כך פוחת והולך חיי האדם. קושיא זאת היא קושיא של כלום, שאין עוד השתנות... כי דבר זה היה נוהג עד זמן דוד, ולא שייך יותר מזה קדימה, כי נקרא 'קדימה' דבר שהוא מוקדם, ודבר זה אין קדימה אחר שעבר זמן חצי עולם. כי מזמן הבריאה עד דוד פחות מג' אלפים שנה [ראה שם הערה 67 בביאור החשבון], וכל זה 'קדימה' נקרא. וכאשר היה כאן קדימה - לפי זה היה להם חיות ארוך והמשך לזמן. כי מה שהקדים מציאותן מורה על התיחסות שיש להם לעולם הזה ביותר".

<> ראב"ע בראשית לח, א: "והנה נולד אונן... וגדל עד שהיה לו זרע, וזה לא ימצא פחות מי"ב שנה". וכן באמרי בינה פי"ז כתב: "אפילו דרך זרות לא יוליד פחות מי"ב שנים ויום אחד".

<> לשון המ"ע באמרי בינה ס"פ יז: "והנה שמחתי כי אחרי אשר כתבתי עד הנה, ראיתי קיום לדברינו בספר המהדורות להר"ר ישעיה הראשון, כי בפרק בן סורר... כתב", והוא רבינו ישעיה דטראני [תוספות הרי"ד], ונקרא "מהדורות" כי הוציא פירושיו במהדורות שונות [ראה מבוא לתשובות תוספות רי"ד (הוצאת מכון התלמוד הישראלי) עמוד מ, שהובאו שם דברי המ"ע האלו]. ואינו בידינו, וכפי שצויין בפתח דבר לפסקי הרי"ד לסנהדרין [ההוצאה הנ"ל] "כי מכל תורתו של רבינו ישעיה זצ"ל, פירושיו, חידושיו, פסקיו, גירסותיו ונוסחאותיו למסכת זו [סנהדרין], לא הגיעו לנו כי פסקיו אלו", ושם לא נמצאים דברים אלו.

<> פירוש - בת שבע ילדה כאשר היא היתה בת שבע שנים [כי ילדה את שלמה כשהיתה בת שמונה, וקודם לכך הפילה ולד (ש"ב יא, כז)], וכמבואר בגמרא שם.

<> כך מבואר בתוך חשבון שהגמרא עושה להוכיח שדורות ראשונים הולידו בהיותם בן שמונה שנים, שעם כל זה בצלאל היה לכל הפחות בן י"ג שנה כשעשה את המשכן, כי אז הוא נקרא "איש". הרי אע"פ שהיו מולידים בשמונה שנים, מ"מ שם "איש" אינו אלא מי"ג שנה. ותוספות סנהדרין [סט., סד"ה בידוע] עמדו על קושי זה, וכמו שביארו שם המהר"ם והמהרש"א.

<> ואם אינו "איש", איך היה מוליד בשמונה שנים. ונראה להטעים שאלה זו, שכתב הר"ן [בחידושיו לסנהדרין סט.], שכשם שבאשה בנים הרי הם כסימנים [יבמות יג.], כך באיש אם הוליד כשהוא קטן, הוא מיד נעשה כגדול, שהקטן אינו מוליד. והמשך דבריו כאן הוא של רבינו ישעיה.

<> בית הלל [סנהדרין סט:].

<> ברכות כ. "מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא". והגמרא לא תירצה שהקב"ה עושה נסים רק לראשונים, אלא תירוץ אחר ["קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן"], מוכח ש"השם יתברך עושה נסים גם לאחרונים כמו לראשונים". והטעם, כי הנסים נעשים מצד מדת הרחמים [כמבואר בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)], וברחמים אין נפק"מ מהי מדרגת המקבל, אלא שכל עוד שהמקבל הוא בצרה וצריך לרחמים, ה' מרחם עליו [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 802]. ובמאמרי פחד יצחק סוכות [שנדפס בשנת תשס"ג], מאמר ל אות ה איתא: "השפעת הרחמים מבוססת על הכרת חסרון המקבל... כל עצמו אינו ניזון אלא מבחינת היות הזולת חסר, ומעיקרא נולד ממצב שלילי, ואין מקום לשטן לשלול [את הרחמים מחמת] מעלת המקבל". ולכך "השם יתברך עושה ניסים גם לאחרונים כמו לראשונים".

<> יש כאן הד ליסודו שכל נס הוא רק לשעה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה נר מצוה ח"ב הערה 259. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים".

<> כי כל נס הוא חריגה מהנהגת סדר העולם הטבעי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"ד [רכז.], וז"ל: "לשון 'נס' שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם". ובשבת לב. אמרו "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב לבאר: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר הש"י נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [ח"ב קט.].

<> מעין זה ביאר היד רמ"ה בסנהדרין שם, שלדורות הראשונים היתה סייעתא דשמיא מיוחדת שהביאה אותם להוליד מבן שמונה שנים, ולכך סברי ב"ה שאין ללמוד מהם לדורות המאוחרים.

<> כי שם נאמר על הקבוע, ולא על הארעי, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.] בביאור הפסוק [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", וז"ל: "ואמר 'זכר צדיק', ולא אמר 'שם צדיק', ורצה לומר אפילו זכירה של צדיק, שהוא שם ארעי, הוא לברכה. ולהפך, 'ושם רשעים ירקב', שם הקבוע להם ירקב". ולכך שם "איש" נאמר רק על בן י"ג שנה, כי זהו הזמן הקבוע להקרא בשם זה, ולא קודם לכן, שאז מדובר בחידוש לשעה, ואינו דבר קבוע.

<> חולין מג. "אין מזכירין מעשה נסים" ["להביא ראיה מהן" (רש"י שם)].

<> וההבדל בין הסבר זה להסברו הראשון הוא בביאור הטעם מדוע מה שאירע לדורות ראשונים [שהיו מולידים בני שמונה שנים] נקרא בשם "נס". לפי הסברו הראשון זהו מחמת שזו יציאה מסדר העולם התמידי, ובהשוואה לסדר העולם נקרא מה שאירע לדורות הראשונים "נס". אך לפי הסברו השני זהו מחמת שהתברכו מן השם יתברך ביותר, וברכה יתירה זו נקראת בשם "נס". ומהבדל זה מסתעף עוד הבדל; בביאור טעם שאין דורות אחרונים למדים מדורות ראשונים. לפי הסברו הראשון, עצם קריאת הדבר בשם "נס" הוא הוא המבדיל את דורות הראשונים מדורות אחרונים, כי דורות ראשונים התנהגו שלא בדרך העולם, לעומת דורות אחרונים שהנהגתם היא בדרך העולם. אך לפי הסברו השני, שם "נס" ניתן לדורות ראשונים לא מחמת השוואתם לסדר העולם, אלא מחמת שהיו מתברכים מן השם יתברך ביותר, והטעם שדורות אחרונים אינם למדים מדורות ראשונים הוא משום הכלל האומר שאין למדים ממעשה ניסים. ומ"מ לפי שני ההסברים האלו מדובר בדבר התלוי בדורות הראשונים, שזכו לכך שהיו מולידים בני ח', ולא איירי בנס גמור, המופקע מהנהגת אותו הדור.

<> ולשיטת המ"ע בדרך הטבע אין אדם מוליד בפחות מי"ב שנים אף בדורות הראשונים. דוגמה לדבר; יוכבד ילדה את משה בהיותה בת ק"ל שנה [רש"י שמות ב, א]. והראב"ע [בראשית מו, כז] הקשה על כך, מדוע התורה לא הזכירה נס זה כפי שהזכירה בשרה את נס לידת יצחק [בראשית כא, ב]. ובגו"א שמות פ"ב אות ב תירץ: "אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדה באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת ["שהיו מולידות ששה בכרס אחד" (רש"י שמות א, ז)], ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו.], וז"ל: "כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור עד שהולידו הרבה בכרס אחד. וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו עליו השלום בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם, שהרי נראה כי חזק הקב"ה &**טבעיהם**^ להוליד". לאמור, הראב"ע הבין שלידת משה היתה נס, ולכך תמה על השמטת הדבר מהתורה. אך הגו"א מבאר שאחר שהקב"ה חיזק את טבע כח התולדה של אותו דור, ממילא כך היה טבע אותו הדור, ואין זה נס. והוא הדין לנידון דידן; דורות ראשונים הולידו בני ח' לא מחמת "כי היה מעשה ניסים לגמרי", אלא שכך היה טבע דורות ראשונים, שנתברכו ביותר, עד שהיו מולידים בהיותם בני ח' שנים.

<> פירוש - נכריה יכולה להתעבר כשהיא קטנה, אך בת ישראל תתעבר רק כשהיא גדולה. והמ"ע באמרי בינה פי"ז הביא גמרא זו להוכיח שנקבה אינה יולדת "פחותה מי"א שנים ויום אחד אפילו דרך זרות, ודאי לא תתעבר, ובשנת הי"א ויום אחד אם תתעבר ספק שתמות [כמבואר בהמשך הגמרא שם]... והזכר אשר הוא מאוחר לנקבה [להגיע לגדלות], גם בשנת הי"א ויום אחד אפילו דרך זרות אינו מוליד". אמנם המהר"ל יוכיח מגמרא זו את ההיפך, וכמו שמבאר.

<> במה שאמרו שנכרים מולידים שלא כסדר.

<> או קודם שהבת היא גדולה.

<> פירוש - מגמרא זו מוכח שסדר העולם אינו חל באופן מוחלט וגמור על הכל, אלא יש כאלו שיכולים לצאת מסדר העולם, ואין סדר העולם בולם אותם שלא יוכלו לצאת ממנו.

<> מה שישראל בדורות הראשונים הולידו לבני שמונה שנים.

<> ואם הגוים לפחיתותם אינם כפופים לגמרי לסדר העולם, כל שכן שישראל למעלתם לא יהיו כפופים לגמרי לסדר העולם.

<> לגנאי, שעלולים להפגע מדבריו.

**% [יז]**

<> כפי שלמעלה [סד"ה בפרק ט"ו, וסד"ה ועתה צא] הובא שמחבר זה כינה כך אגדות חז"ל.

<> בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי פנחס בן ערובא", וכגירסה זו הביא בנצח ישראל פ"ה [קטו.]. אך בב"ר [י, ז] ובויק"ר [כב, ג] הובא מאמר זה, ושם אמרו "רבי אלעזר בר רבי יוסי", וכן הובא באמרי בינה פט"ז.

<> מקום פנוי.

<> "כל שכן דבהדיא איתא בב"ר הנזכר [י, ז] 'ונקר מוחו'" [המשך לשון המ"ע שם].

<> ובגמרא שם אמרו כן לגבי תולעים, שאינם חיים יותר מי"ב חודש. והוא הדין ליתושים, שאין בהם עצם, אינם חיים יותר מי"ב חודש.

<> לשון המ"ע שם: "ומאי כדון 'פיו של נחושת וצפרניו של ברזל', אשר המתכות כלן לדעת חכמי המחקר יתילדו בבטן הארץ בפעולת האיכיות הראשונות וחום השמש. והברזל בפרט יתהוה מגפרית עב שורף עם תערובת מעט כסף חי בלתי מזוקק. והנחושת מכסף חי נוטה אל הזקוק עם גפרית אדום ועכור".

<> המשך לשונו שם: "ליסד בלב ההמון כי גדול אדונינו ורב כח להשיב אל מתקוממיו, ובפרט אל כל זר יהיר גמול ועונש אף על ידי הקטנה שבבריאותיו".

<> לשונו שם: "ובחכמה רבה יחסו ההמצאה שדמו לרשע נכון לה". ופירוש תיבת "שדמו" הוא כמו "כי ה' אלקינו הדימנו" [ירמיה ח, יד], "ענין כריתות וכליון" [רד"ק ספר השרשים, שורש דמה]. הרי יחסו לרשע את הנכון לו, וכמו שנאמר [משלי יט, כט] "נכונו ללצים שפטים".

<> פירוש - אשר רצה להכרית אותנו.

<> כי חילוף הדתות גורם שהויכוח הוא התנצחות, ואז האמת נסתרת, וכפי שכתב למעלה בתחילת הבאר החמישי שכאשר "רוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, הוא סר מדרך האמת... כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח", ושם הערות 25, 30. וראה למעלה הערה 116, ולהלן הערה 1300.

<> אודות הבטוי "תורת משה", ראה להלן בבאר השביעי הערה 141, שנתבאר שם שבטוי זה מורה על האמונה בה'. וראה בסמוך הערה 1292.

<> וכן בסוף הבאר הזה יחזור על דבריו כאן.

<> כמלוקט למעלה בבאר הרביעי הערות 658, 1039, ובבאר זה הערות 295, 348, 416, 784, 843, ועוד.

<> כי רק התעסקות בדברים נבדלים היא התעסקות בחכמה, כפי שהשריש בתפארת ישראל פ"י [קסא:], וז"ל: "אין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו], סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא 'חכמה'". והובא למעלה בהערה 1119. ואם תאמר, איזה שם אחר היה ניתן לקרוא לדבריהם, אם לא "דברי חכמים". אמנם כוונתו מבוארת לפי דבריו שכתב בח"א לע"ז י. [ד, לה.], וז"ל: "אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש, כי כך נמצא דברי חכמים הרבה... שכל הדברים שכלים, כי חכמים הם, ואין להם עסק עם המורגש, ודברים אלו הם מצד השכל, ולכך דברו בו חכמים כפי מה שהוא במדריגת החכמה. אבל הנביאים הם מדברים במורגש, כי זהו ענין הנביא, שכל ענינו במורגש". ומתוך שנקראים "דברי חכמים", יש כאן הפקעה מ"דברי נביאים". וזו אחת ההטעמות במה שאמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", וכמבואר בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], והובא למעלה בבאר הראשון הערה 140.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבועות כ:] "'זכור' [שמות כ, ח] ו'שמור' [דברים ה, יב] בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר, ומה שאין האוזן יכול לשמוע". והראב"ע [שמות כ, א, בפירושו הארוך] הקשה על זה בזה"ל: "והנה זה הדבר הפלא ופלא, שהשם דיבר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת. והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל אותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דיבור השם. כי האדם אם ישמע 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, לא יבין לא זה ולא זה ["תרי קלי לא משתמעי" (רש"י מגילה ריש כא:)]. ואפילו מלה אחת כמו 'זכור', אם לא ישמע הזי"ן לפני הכ"ף והרי"ש, לא יבין מה דיבר המדבר... אם נאמר פלא היה, שנאמר זכור ושמור בבת אחת, איך תשמע האזן. ואם נאמר גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת, שלא כמנהגה לשמוע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל, שהוא כבד [פירוש - שהוא נס גדול יותר] מן הדבור בבת אחת". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסב.] השיב לו בזה"ל: "ומה שאמר כי איך אפשר דבר זה כמו שמבואר בדבריו... מה עלה על דעתו, וכי הדברים אשר דבר השם יתברך שוים אל דבור בני אדם, כי דבר זה אינו כלל, שהרי משה שמע הדבור, וכל ישראל לא שמעו [רש"י ויקרא א, א]. וכי דבר זה בדרך הטבע, כאשר קול אחד יוצא, שהאחד ישמע ואחד לא ישמע... ואם כן מאי קשיא". @**דוגמה נוספת;**^ רש"י [שמות יט, יג] פירש שהשופר של מתן תורה "הוא שופר של איל... ושופר של אילו של יצחק היה". והרמב"ן שם הקשה: "ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק - עולה הקריב אותו [בראשית כב, יג], והקרנים והטלפים נשרף כעולות". והגו"א שם אות יח [ד"ה ואני] כתב: "ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה - לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע, במה שהוא נברא בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי... שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי... וכמו אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה - נשרף מה שראוי להיות נשרף".

<> ב"ר יז, ד "העבירן [את הבהמות] לפני אדם [הראשון]. אמר [הקב"ה] לו, זה מה שמו, אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל". וכתב היפ"ת שם "הנה שמות הבעלי חיים הם לפי תכונתם עצמותם וגדרם", כי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה בהערה 497]. ובתפארת ישראל פי"א [קפ.] כתב: "מתחייב מושכל השור מן השור בעצמו", ושם הערה 77. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 570, שהדברים שם מאוד שייכים לדברים אלו.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכח:]: "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... היה פועל במוחו כח גדול, והיה לו כאב הראש ביותר. והדבר שהוא כח פועל בו נקרא 'יתוש', כי היה פועל בו קציצה והפרדה, וזה ענין היתוש, שהוא קוצץ ומפריד בו. והדברים כדרך חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קח.] כתב: "היה פועל בו מקצץ ומשחית. כי אין הדברים שהם פועלים באדם שוים, כי יש פועל כח קציצה והפרדה, ויש פועל בו כח חמימות וכיוצא בו".

<> זהו המשך דברי הגמרא [גיטין נו:], שאמרו שם: "יומא חד הוה קא חליף אבבא דבי נפחא [תרגום; יום אחד עבר טיטוס על פתח בית הנפח], שמע קל ארזפתא, אישתיק [שמע היתוש את קול הקורנס, והשתתק, שנח היתוש "מפני קול הקורנס" (רש"י שם)]. אמר [טיטוס לעצמו], איכא תקנתא [יש תקנה לכאבי]. כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה [כל יום היו מביאים נפח והיו מכים לפניו]. לנכרי יהיב ליה ארבע זוזי, לישראל אמר ליה מיסתייך דקא חזית בסנאך [לגוי נפח היה טיטוס נותן לו ארבעה דינרים בשכרו, ונפח ישראל היה טיטוס אומר לו; דייך שאתה רואה שונאך מתייסר כך, ולא נתן לו דבר בשכרו]. עד תלתין יומין עבד הכי [עד שלשים יום עשו כך], מכאן ואילך כיון דדש דש ["משהרגיל היתוש ולמד בקול הקורנס, הכיר בו, ולא הניח ניקורו" (רש"י שם)]". ומעתה יבאר מדוע כח היתוש השתתק בשמיעת קול הקורנס.

<> כוונתו לקול הפטיש, ולא לכח היתוש, וכמבואר בהמשך דבריו.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכט:]: "ומה שאמר ששמע קול מרזפתא ואשתיק. רוצה לומר כי השנוי האחד מבטל שנוי הקודם. ולפיכך כאשר שמע קול מרזפתא היה מקבל שנוי, ואשתיק, עד שלא היה שנוי ראשון פועל. וזה היה עד ל' יום, ושוב לא היה שנוי, וחזר לפעול כבראשונה". ומה שהביא נקודה זו כאן, להורות ששתיקת היתוש לשלשים יום אינה מורה שמדובר ביתוש מוחשי, אלא הכוונה היא שכח היתוש הושתק לשלשים יום, כי שנוי האחד [קול הפטיש] מבטל השנוי הקודם [כח היתוש].

<> אם כן לא מדובר שבפועל נמצא במוחו צפור דרור או גוזל, אלא מדובר על כח צפור וגוזל, כפי שהיתוש היה כח יתוש, ולא יתוש בפועל. ולהלן יבאר את המעבר מכח קטן לכח גדול.

<> ד"ה וקאמר שהוא.

<> וזהו "פיו נחושת", כי מנקר ומכה בפיו, ואין לך דבר יותר חזק מנחושת, וכמו שיבאר.

<> אודות שעל ידי צפרנים ניתן לחתוך ולקצץ, תדע שכן הוא, שהרי מליקה של עוף [ויקרא א, טו] אינה נעשית בכלי, אלא "כהן קוצץ בצפרנו ממול העורף וחותך מפרקת עד שמגיע לסימנין וקוצצן" [רש"י שם].

<> וזהו "וצפרניו ברזל", וכמו שיבאר.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קל:]: "כלל הדבר, שני כחות היו פועלים בו [בטיטוס]; הקושי, והחדוד. ואלו שני דברים ידועים בפסוק [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'". וכן הרחיב לבאר בח"א לגיטין שם, והובא בסמוך הערה 1222.

<> לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח:]: "כח הזה שהיה פועל בו, היה לו טבע נחושת שהוא קשה, שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. ורוצה לומר שהיה כח הזה כח קשה, שאז פועל שלו מה שהיה פעל השחתה בטיטוס הוא קשה ביותר... כי כח זה היה לו טבע כח נחושת, ורוצה לומר כי כח שלו היה פועל בקושי, והיא נחושת מופשט". ובנר מצוה ח"א [נב.] כתב: "המלכות הג' ראה אותו [דניאל ב, לט] נחושת, על ידי שהוא עז וזריז לילך ולכבוש ארצות למרחוק. ולכך מלכותו שהיה תקיף ועז כמו נחושת, שהוא עז... שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'".

<> כמבואר בגיטין סח: [לגבי נגר טורא] חוזק פיה של תרנגולת.

<> ואודות שהברזל מיוחד בכח קציצה, כן ביאר בנר מצוה [ח"א נב.]: "ו[מלכות] הרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל [דניאל ב, מ], אשר הוא מחתך ומשחית הכל", ושם הערות 293, 317. וראה למעלה הערה 482. ורש"י [שמות כ, כב] כתב: "אם הנפת עליה [על המזבח] ברזל - חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם. אינו בדין שיונף המקצר על המאריך".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קל.]: "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 כך. 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... ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת, הוא כח קשה. וכנגד הקציצה אמר וצפרניו - שהוא מסרט ומפריד - הוא ברזל".

<> שהוא מטעה את האדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלח.]: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי היה ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.], וז"ל: "אלו ב' דברים מטעים את האדם; כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד. ולפעמים שכלו מביא אותו לידי טעות". וצרף לכאן, את יסודו כי כח המדמה גובר יותר אצל האשה, וכלשונו באור חדש [צג.]: "כי האשה, גובר בה כח המדמה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ז [פג.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1049. ובב"ב יב: [ג, סז.] אמרו שמיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות. וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה, כמו שאמרו בב"ק [ס:] אצל 'כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר'. כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". והובא למעלה בבאר החמישי הערה 479. והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פ"י מ"א [ד"ה הראשונה] כתב: "הם מאמינים אותם [אגדות חז"ל] על פשטם, ואין סוברין בהם פירוש נסתר בשום פנים... סוברין שלא כוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו לפי דעתם מהם, ושהם על פשוטם... וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם" [הובא למעלה הערה 1084]. הרי שכת זו שייכת לעניי הדעת, הנוטים אחר פעל הדמיון.

<> כמו שביאר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. הרי ש"החומר משותפים בו כל הנמצאים", ובחומר לא תתגלה יחודיות הנברא. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 198.

<> ולכך בהכרח שחכמים עסקו במהות, ולא בחומר, כי המהות מורה על עצם הדבר מחמת שהיא מורה על יחודיות הדבר. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [סד"ה בפרק אלו טריפות], וז"ל: "דבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר, ואם כן איך יקרא 'ראה' [דברים יד, יג], והרי כל הבעלי חיים רואים. וזה שאמר [חולין סג:] 'למה נקרא שמו ראה, שרואה יותר משאר בעלי חיים'", ושם הערה 565. דוגמה נוספת; מסכת שבת [ב.] מתחילה בדיני הוצאה. התוספות [שם] עמדו בטעם הדבר. ופירש המהר"ל שם [בחידושי ההלכות שלו לשבת] דמשום דמלאכת הוצאה אינה נוהגת ביום טוב, לכן מתחיל התנא במלאכה המיוחדת לשבת. הרי שיחודה של השבת מתבטא באיסור מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, כיון שאין עירוב והוצאה ביום טוב, ולכן בה עיקר שביתת שבת, לעומת שאר מלאכות הנוהגות גם ביום טוב. נמצא, שמהות הדבר מתייחסת אחר היחוד שבדבר [ראה מבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 53]. וזהו שמוסיף כאן שחכמים בהכרח רק עסקו במהות ולא בגשמי, כי חכמים עסקו בעצם הדבר, והוא יחוד הדבר, ויחוד הדבר אינו בחומר אלא במהות. וכן כתב בנצח ישראל פ"נ [תתיג:], וז"ל: "הצורה זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו".

<> פירוש - מאמר זה הוא כולו שיר והלל לחכמים במה שגילו לנו. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [סד"ה וזה שאמר], וז"ל: "הנה התבאר לך מה שאפשר לומר בזה, והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב ומכתם אופיר. ולכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה זאת, זכרונם לחיי עולם הבא", ושם הערה 437.

<> שהחריב את בית המקדש השני [גיטין נו:].

<> שהחריב את בית המקדש הראשון [מ"ב כה, ט].

<> פירוש - כוונת טיטוס היתה רק להלחם בה' יתברך, ולכפור בו. וזה לשונו בנצח ישראל פ"ה [קטז.]: "דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע, והרי על ידו חרב הבית הקדוש, הוא בית אלקינו, ולפיכך רשע גמור היה... 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 [כמסופר בגיטין נה:, שלא רצו להקריב את בהמתו לאחר שהוטל בה מום], 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". וכן הוא בח"א לגיטין [ב, קה:], והוסיף: "ועוד הרי בא רבי יוחנן בן זכאי אליו [גיטין נו.]... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב, ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים. אבל מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותו שהוא ברזל [שם פסוק מ], שהוא מקצץ ומשחית ומחבל. כי אין כוונת המלכות הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". וכן כתב בנר מצוה [ח"א נה:], ויובא בהערה 1198.

<> בגמרא [גיטין נו:], שאמרו שם: "מה עשה, תפש זונה בידו, ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע ספר תורה, ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת, ונעשה נס, והיה דם מבצבץ ויוצא, כסבור הרג את עצמו". ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] האריך לבאר את המאמר.

<> הנה מה שכתב שאף שאר המלכים "היו מורדים בו יתברך", אע"פ שמקודם ביאר שנבוכדנצר רצה רק לדכא את המרד כנגדו, ולכאורה לפי זה לא התכוון כלל למרוד בה', מ"מ נראה שכוונתו היא שהרי קיי"ל שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה [רש"י במדבר לא, ג, וראה גו"א שם אות ה], ולכך כל מלחמה כנגד ישראל היא מרידה כנגד הקב"ה. אלא שכל המלכים האחרים מורדים כנגד הקב"ה דרך ישראל, אך טיטוס הרשע נלחם ישירות כנגד הקב"ה עצמו, לא באמצעות ישראל, וזהו שכתב כאן "מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך &**בעצמו**^". @**וזה לשונו**^ בנר מצוה [ח"א נה.]: "לכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שנים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה [הרביעית] רק להשחית. וכמו ששרפה בית אלקינו והשחיתו אותו, ואין זה רק השחתה שאין יותר על זה. ואף כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם. ולא היה זה משום השחתה, רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל... ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמורה, היו כובשים ושורפים את הכל. אבל מלכות הרביעית שכבר היו תחת ידיהם מקודם, ועם כי מרדו בהם בדבר קטון כמו שידוע, מכל מקום בודאי היו תחת ידיהם ורשותם. ולא היה דבר זה רק להשחיתם, ומצאו עילה להשחית אותם". והנה כאן בבאר הגולה ביאר שכוונת טיטוס היא אך ורק להתנגד לה'. ואילו בנר מצוה ובנצח ישראל [הובא בהערה 1196] ביאר שכוונתו היא רק להשחית ולקלקל. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. וצריך לומר שהא והא חד הוא, כי כוונת ההשחתה אינה אלא התנגדות לה', שהואיל וה' חפץ במציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 759], לכך השחתה לשמה אינה אלא התרסה והתנגדות לה'. ובשמו"ר לה, ב אמרו "ברזל אין כתיב כאן לא במקדש ולא במשכן, למה שנמשל בו אדום שהחריבו בית המקדש.... והרי בבל אף היא החריבה אותו, אלא על שלא קעקעה אותו, אבל אדום מה כתיב בה, [תהלים קלז, ז] 'האומרים ערו ערו עד היסוד בה'". והם הם הדברים.

<> כן הוא בספר יוסיפון פרק תשעים ושלשה, ובהוצאת הומינר [עמוד שפה] נדפס: "וירץ טיטוס בכל כוחו למען אשר יכבה את האש מעל קדש הקדשים... ויצעק טיטוס עליהם [על חייליו] לבלתי עשות כן".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיז.]: "ואפילו אם נודה לבעל יוסיפון, שדיבר טוב מלשרוף 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".

<> שהרי "מגלגלין חובה על ידי חייב" [שבת לב.], ואין לך "חובה" כחורבן בית אלקינו, ומוכח מכך שאין לך "חייב" כטיטוס הרשע. וכן רומז כאן ליסודו שדברים גדולים אינם במקרה [גבורות ה' פי"ט (פה.)], ועל החורבן גופא ביאר שאי אפשר לומר שהיה בו דברים שבמקרה [נצח ישראל פ"ד הערה 6, שם פ"ה הערה 48]. ולאידך גיסא, בנצח ישראל ר"פ נג כתב: "כבר בארנו... כי לא היה דבר אחד בגאולה הראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך תמצא בגאולה ראשונה שהיו גואלים שנים, שהם משה ואהרן, ואל תאמר כי היה זה במקרה". הרי שהשליח לדבר גדול נבחר בקפידא, ולא במקרה. והוא הדין גבי שליח לחורבן.

<> נראה מהקשר המשפט שצריך לומר "והיה", וראה הערה הבאה.

<> שמן הדין ראוי שיענש במים, כמו שאמרו שם [גיטין נו:] "עמד עליו נחשול של שבים לטובעו. אמר כמדומה אני שאלוקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים; בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעני במים". ובביאור הדבר כתב בנצח ישראל פ"ה [קכו.] בזה"ל: "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 ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם", ושם הערה 463. ובח"א שם [ב, קז:] האריך בזה יותר, וז"ל: "הקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם. ולא כן האש, אע"ג שהאף שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומ"מ אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה... ודע כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא". וכן הוא בדרוש עה"ת [לב:], ובדר"ח פ"ב מ"ו [פ:].

<> צריך עיון, הרי נאמר [בראשית א, כח] "ויברך אותם אלקים וגו' ורדו בדגת הים וגו'", הרי שרודה גם בדגי הים. וצריך לומר שכוונתו היא שמ"מ אין האדם נמצא בשלימות כחו כאשר הוא במים, כי אין זה מקומו, וכמו שמבאר.

<> לשונו בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]: "הישוב ראוי לאדם השכלי... ורמזו אותו רז"ל במכילתא אצל 'ויבקעו המים' [שמות יד, כא], אמר הקב"ה אם לאדם יחידי עשיתי הים יבשה, שנאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים ותראה היבשה', עדה קדושה על אחת כמה וכמה. בארו בזה כי ראוי לעדה קדושה, שהם קדושים מן החומר, להיות נדחים המים מפניהם". וכן כתב בגבורות ה' פ"מ [קנ:], וז"ל: "כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת העולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים... לכך בבריאת העולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשה יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה". הרי מעלת האדם מתבטאת בישוב. וכן בנר מצוה [ח"א כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים. ואם אין זוכים, ואז עולים מחורשא, שהוא בישוב. אף כי היער הוא נבדל מן הישוב גם כן, שהרי אין שם בני אדם, רק חיות, אבל מכל מקום אינו לגמרי נבדל מן הישוב. ולכך אמר 'וד' רוחי מגיחן לימא'", ושם הערה 111. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 151, תפארת ישראל פ"נ [תשצג:], ושם הערה 49, גו"א בראשית פ"ז הערה 72, ונצח ישראל פל"ט הערה 48.

<> כי כחו במקומו. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה ספ"ד [א, פז.] כתב: "כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז כתב: "כל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל ר"פ כד כתב: "כל 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". וכן הוא באור חדש [קנד:]. ובסנהדרין לז. אמרו שגלות מכפרת עון, וכתב שם בח"א [ג, קמז.]: "ראוי הגלות לכפרה... כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם... ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם... וזה מפני שהגלות כאשר אין לו מקום, הוא שנוי הכל, מאחר שהכל צריך למקום, וכאשר הולך בגלות ואין לו מקום, דבר זה הוא שינוי אל הכל". וראה תפארת ישראל פ"ז הערה 69.

<> "אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה" [גיטין נו:].

<> "לך ה' הגדולה והגבורה וגו'" [דהי"א כט, יא].

<> פירוש - כאשר גבור רוצה להתגבר על מתנגדו, התגברות זו תיעשה באופן מוחלט וגמור בתכלית הגבורה, שהמתנגד לא יהיה נחשב לכלום, וכמו שמבאר.

<> כפי שהיה יחס ישראל לשבעה עממים, ש"אתה עצום והם עצומים ממך" [רש"י דברים ט, א]. וראה להלן בסוף הבאר השביעי הערה 406.

<> מעין מה שאמרו [סנהדרין צא.] "אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים, תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון. אם ינצחוני, אמרו הדיוט שבנו נצחתם. ואם אני אנצח אותם, אמרו להם תורת משה נצחתכם".

<> בא לבאר לשון חכמים [גיטין נו:] "יצתה בת קול ואמרה לו, רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה. אמאי קרי לה 'בריה קלה', דמעלנא אית לה ["פה להכניס מאכל" (רש"י שם)], ומפקנא לית לה ["מוצא, דרך בית הרעי" (רש"י שם), שאינה מוציאה רעי]. עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה".

<> לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח.]: "ומה שאמר כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין, כלומר שהיה כח חזק ושלם פועל בו. לכך אמר שהיה כצפור דור, שהיא בריה שלימה גם כן. או כגוזל בן שנה, רוצה לומר כח שלם בזמן, כאשר הוא בן שנה".

<> כי השלימות היא לה', "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג, ד"ה ואם], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 841, ובבאר החמישי הערה 197.

<> "חלוק" פירושו כאן פירוד, וכמו שיבאר בהמשך. וכן בנצח ישראל פ"ה [קכ:] ביאר שכל ביטול קדושה נקרא "שפיכות דמים", וביאר לפי זה את הגמרא [גיטין נו:] שטיטוס נטל סייף וגידר את הפרוכת, והיה הדם יוצא ומבצבץ, מפני שהיה מבטל הקדושה. ובדרוש עה"ת [מ.] כתב: "ומה שנשתברו [הלוחות] נקרא נשפך דמם, שכל בטול דבר קדושה נקרא שפיכות דמו, כמו שאמרו בגיטין [נו:] בטיטוס נטל סייף וגידר את הפרוכת, נעשה נס והיה הדם יוצא ומבצבץ, מפני שהיה מבטל דבר הקדושה. כי קדושתו הוא לו כנשמה מן השמים לגוף שהיא קדושה... יקרא בטולו [של קדושה] שפיכות דמו בכח, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], הטהורה והקדושה". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ח, אות טו, כתב: "כי ענינה של שפיכות דמים הוא הבדלת הנפש מן הגוף. לשון הכתוב הוא 'כי הדם הוא הנפש'. אין אנו יודעים את סוד הקשור של נפש וגוף, אבל לשון הכתוב הוא 'כי הדם הוא הנפש', משמע שההתחברות הוא בענין דם, א"כ שפיכות דמים היא סילוק והפרדת התחברות זו. ובסמיכות זו מביא הוא המהר"ל את דברי הגמרא בגיטין כי טיטוס תקע חרבו בפרוכת, ויצא ממנה דם. הכונה היא, מכיון שנתחללה קדושת הפרוכת, על כן יש כאן לשון של יציאת דם. סילוק הצורה מן החומר זו היא שפיכות דמים".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכז:]: "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", ושם בהערה 471 הובאו מקורות נוספים שהשניות היא חלוק ופירוד.

<> אודות שהקטן מפריד, הנה אמרו [ברכות נד:] שהקב"ה הביא נמלים שנקבו בהר, עד שההר נפל על צווארו של עוג. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג ביאר בתחילה [ד"ה ולכך] כי הקטן הוא בלתי גשמי [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 255], ולאחר מכן [ד"ה ואז] כתב: "כי הגשמי יש לו רחקים, והוא התפשטות הגשמי. אבל הבלתי גשמי לא שייך בו התפשטות רחקים, ולפיכך הוא דומה לאמצעי שבין שני הקצוות, שהוא מחלק ומנקב את הקצוות לשתים. ודבר מבואר הוא, כי הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 291]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "'קמצא' מורה על חלוק, שקורא 'קמצא' על שם החלוק והפירוד, כי זה הוא לשון קמיצה, כמו [ויקרא ב, ב] 'וקצץ משם'... ונקראת הנמלה 'קמצא' [ברכות נד:]... כי הדבר שהוא קטן, כמו הנמלה, נקרא 'קמצא'... כי הקומץ הוא דבר מועט, ולקטנותם נקרא 'קמצא', מפני שיש בהם הקטנות יותר, לכך יש בהם החלוק יותר, כמו כל דבר קטן".

<> נצח ישראל פרק ה [עמודים קטז, קיז, קכו-קלא]. וכן הוא בח"א לגיטין נו: [ב, קה:, קח:, קט.], והובא בחלקו בהערות הקודמות.

<> לשונו בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "התבאר לך כי ביהמ"ק הוא שלימות אחרון לעולם... ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'... שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". וסיים שם את הפרק [שכו:] בזה"ל: "כלל הדבר, שביהמ"ק היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נט [רסב:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כב כתב: "ואמר על מקדש של מטה כי בשם אדנות הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים, מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם, לכך אמר 'מקדש [אדנות] כוננו ידיך' [שמות טו, יז]... כי האדון מצטרף אל העבד". ובנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "מקום קדשי קדשים, ששם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל", ושם הערה 404.

<> כי ביהמ"ק מחבר עליונים ותחתונים, ולכך הברכה מגיעה לעולם ע"י ביהמ"ק [נצח ישראל פ"ה (פ:), ושם הערה 58]. ובהמשך שם [פז.] כתב: "כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד", ושם הערה 112, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 749. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] הביא "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי העולם' 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". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי ביהמ"ק עלוי העולם הזה, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, שהוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 748].

<> שעליונים ותחתונים מתחברים להדדי, ואז העולם אחד. וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:] לגבי אדם, וז"ל: "האדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי, כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים [רש"י בראשית ב, ז]. הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים והתחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם, ותחתונים בפני עצמם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1352]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סב [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 224]. והרי גם בית המקדש מחבר עליונים ותחתונים [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך הוא עושה העולם אחד, שאין עוד חילוק בין עליונים לתחתונים. הרי שבית המקדש הוא מקום החבור. וכן נאמר [מ"ב יא, ב] "בחדר המטות", ודרשו חכמים [שיהש"ר א, טז] "זה בית המקדש".

<> ד"ה אבל האמת. וכן כתב בח"א לגיטין נו: [ב, קח:], וז"ל: "נקטינן פיו של נחשת וכו'. ורוצה לומר כח הזה שהיה פועל בו, היה לו טבע הנחשת שהוא קשה... וכן צפרניו היה להם כח ברזל, שהיא חד, וזה ברזל נקרא, שהיה לו כח חד מאוד... ומה שאמר שנכנס בחוטמו היינו כח אחר, כי היתוש בעצמה אינה בריאה, שהרי אין בה עצם, ואינו חי י"ב חודש [חולין נח.], ולכך נאמר זה כאן על הכח הפעל בלבד, כמו שהתבאר. וכל ענין זה היה ראוי לטיטוס המחריב והמשחית, שיבוא עליו משחית ומקצץ... כי ההשחתה הוא על ידי שתי פנים; האחד, שהוא מכה ודוחה האחר להפסידו. והשני, הוא הקציצה, ואלו שני דברים ידועים. ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת, שהוא קשה, ומורה על כח קשה. וכנגד הקציצה אמר ורגליו [ואצבעותיו] שהוא מסרט ומפריד בו, ברזל".

<> המשך הגמרא [גיטין נו:]: "כי הוה מית [כאשר מת טיטוס], אמר להו ליקליוה לההוא גברא [שישרפו את האיש הזה (טיטוס אמר כן על עצמו)] ולבדרו לקיטמיה אשב ימי [שיפזרו אפרו על פני שבעה ימים] דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא [כדי שלא ימצא אותו אלקי ישראל ויעמידנו לדין]".

<> בח"א לגיטין נו: [ב, קח:], ובנצח ישראל פ"ה [קלא.]. ובדרך כלל כשכותב "במקומו" כוונתו לחידושי האגדות על אתר, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 93.

<> לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח:]: "ולפיכך כאשר מת אמר לקליוה ולבדרוה. ודבר זה יש בו תמיה, וכי סכל היה כל כך שלא ימצא אותו הקב"ה אם ישרפו אותו. אבל פירושו, מפני שמדת טיטוס שהיה משחית ומחבל בפרט לבית אלקינו, גוזר על עצמו כפי מדתו, והגזירה הזאת אינה גזירה ממש, רק שכל אחד גוזר בעצמו מדתו על עצמו. כמו שהיה בחייו, שהיה משחית, גם עתה גוזר על עצמו החבול וההשחתה הזאת. וטוב לעצמו של רשע שיהיה לו השחתה וכליון ויתפזר קטמיה אשב ימי, שלא יהיה נדון. ולכך גוזר הרשע על עצמו כך, כמו שאמר שגזר דלתפזור קטמיה אשב ימי, דהיינו כליון גמור, שלא ימצא אותו לדין. וזהו נקרא דפסק אנפשיה". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [קלא.].

<> זהו המשך הגמרא שם [גיטין נו:]: "אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה בעי לאיגיורי. אזל אסקיה לטיטוס בנגידא [הלך והעלה את טיטוס באוב]... אמר ליה [אונקלוס לטיטוס], דיניה דההוא גברא במאי [במה דינו של אותו האיש (טיטוס)]. אמר ליה, במאי דפסיק אנפשיה [במה שפסק טיטוס דין על עצמו], כל יומי מכנשיה ליה לקיטמיה, ודייני ליה [כל יום אוספים את אפרו ודנים אותו], וקלו ליה ומבדרו אשב ימי [ושורפים אותו ומפזרים האפר על שבעה ימים]".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קלח:]: "כי מאחר שהיה ראש המחבלים, גזר טבעו הפירוד". ובח"א לגיטין נו: [ב, קי:] כתב: "נתבאר לך למעלה כי משפט שגזר טיטוס על נפשו הוא דין זה... כי הוא מוכן להשחתה ופירוד... כלומר במה שעצמו ורשעתו גוזר שיהיה כך. כי מאחר שהוא ראש המחבלים, הוא עצמו גוזר הפירוד שהוא לטובתו, שיהא לו אפיסה וכליון".

<> המ"ע באמרי בינה פט"ז, שהביא מהם שטיטוס לא מת בענין זה, וראה בהערה הבאה.

<> בביאור המחלה שממנה מת טיטוס. יש אומרים שמת מקדחת, ויש אומרים שנהרג על ידי אחיו [אמרי בינה פט"ז].

<> פירוש - כל דברי חכמים אינם במוחש, אלא במושכל, שזהו דינו בעצם, אף שבפועל סבת מותו יכולה להיות מגורם אחר.

<> ובנצח ישראל פ"ה [קכט.] כתב: "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". ולכאורה כאן מיישב זאת באופן אחר, שחכמים דברו על המהות של דין טיטוס בעצם, ולא על המוחש והנגלה.

**% [יח]**

<> הוא החלק השלישי בספר מאור עינים [הנקרא שם "ימי עולם"]. ועד כה עסק בשני החלקים הראשונים של הספר, המכונים "אמרי בינה". וכאן כוונתו לפרקים לה-לו שבחלק ימי עולם.

<> בנוגע למספר השנים של שני בתי המקדש.

<> כן מבואר ביומא ט., ע"ז ט., ערכין יב: ורש"י שם, זבחים קיח: ורש"י שם, ב"ב ג: ורש"י שם, ירושלמי מגילה פ"א סוף הי"ב, סדר עולם פרק יא, ויק"ר כא, ט [הובא ברש"י ויקרא טז, ג]. וזהו שכתב כאן "דברים המקובלים... בגמרא בבלית וירושלמית, ושאר כל המדרשים".

<> כן האריך בזה למאוד בימי עולם פל"ה. ושם הביא חשבונות שונים מרש"י מ"ב יד, כב, רד"ק שם, הקדמת ספר הקבלה להראב"ד, רלב"ג דניאל ז, ט, ובהקדמת ר"י אברבנאל לפירושו על ספר מלכים, שרובם נקבו בארבע מאות ושלשים שנה. וראה בספר צמח דוד [אלף הרביעי] שיישב את הדברים.

<> כן האריך לבאר בימי עולם פל"ו, וגם שם הביא חשבונות שונים מהרלב"ג דניאל ז, ט [שכתב שהיה תל"ז שנים ומחצה], האברבנאל בספר זבח פסח [תכ"ח שנה], יוסף בן מתתיהו בספר המלחמות פרק ז [תרל"ט שנים ומחצה].

<> שם בפרק לה.

<> בספר תולדות עולם, כרך ראשון, עמוד נה, כתב: "כך נוהגים כל בית ישראל למנות. ומסורת שאי אפשר לזוז ממקומה היא... ואין לך מסורה וראיה יותר ברורה ואיתנה מזה. כי הלא מאז ומלפנים היו כל בית ישראל מחשבים ומונים חדשים ושנים... ואי אפשר אף להעלות על הדעת שכל בית ישראל גם יחד טעו ושכחו בזמן מן הזמנים להוסיף שנה אחת ללוח השנים... ומי לך עוד בכל אומות העולם במניניהם ובהתמשכות כישראל גוי אחד בארץ".

<> לשון הגמרא שם: "והתני רבי יוסי ברבי, מלכות פרס בפני הבית שלשים וארבע שנה, מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה". וכן הוא בסדר עולם פרק ל. והמ"ע הביא בתחילת פרק לו בימי עולם מפירוש האברבנאל לדניאל [מעין ב' תמר ג'] מה שעורר על זה. וכן כתב בהמשך הפרק "כי מלכות פרס עבר את סך ל"ד השנים בפני הבית".

<> כן עשה בעיקר בנוגע לחשבון השנים של בית ראשון [פרק לה], והאריך בזה טובא מפסוקים של שנות המלכים הנקבות בקרא.

<> כמו שהביא למעלה דבריו מפרק יא מאמרי בינה [ד"ה והנה בפרק], ושם הערות 822, 823. וכן למעלה הביא את ערערו על כך שארץ ישראל באמצע העולם [הערה 921], וכיוצא בזה דברים של חכמת התכונה. ואודות שחכמה אנושית היא חכמת התכונה, ראה למעלה בבאר החמישי הערה 351 שנתבאר שיש לשמוע לחכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, שהיא חכמת התכונה. ונתבאר שם שחכמת האומות היא חכמה אנושית. הרי שחכמת התכונה היא חכמה אנושית. וראה למעלה הערות 15, 349.

<> לשון הרמב"ן [דברים יז, יא]: "ועל משמעות דעתם [של החכמים] נתן לי התורה". ולמעלה בבאר השני [ד"ה כלל הדבר] כתב: "כי התורה נתנה הכל ביד החכמים", ושם הערה 305.

<> אולי כוונתו למאמרם [ע"ז יט.] "בתחילה נקראת [התורה] על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו ["של אותו תלמיד שטרח בה" (רש"י שם)]".

<> אלא הם הביאו מקורות חיצוניים לשיטתם.

<> בביאור הכתובים שמהם הוכיח המ"ע את דבריו, כי דבריו בטלים מאיליהם, במה שחולק על החכמים מהכתובים.

<> כמלוקט בהערות 1235, 1236, והם הרד"ק, והאברבנאל, הרלב"ג, ועוד.

<> פירוש - מפרשי הנ"ך לא באו לחלוק על חכמים, אלא באו לבאר את פשט הכתוב לפי דעתם. והרי יש "בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה" [ב"ב ח.], ומפרשי הנ"ך הם בגדר "בעלי מקרא" [שמעתי ממו"ר שליט"א]. אך בעל המ"ע בא לשלול את דברי חכמים, וכזה לא יעשה. ועוד, מפרשי המקרא פירשו ע"פ הכרח הפשט, אך המ"ע פירש ע"פ דעתו.

<> "ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם" [ב"ב קטז., במנחות סה:].

<> ותחשוב להתנצל בעד המ"ע שהלך אחר הרבים שחלקו על דברי חכמים.

<> כמבואר בהערה 1235 בנוגע לשנות קיומו של בית ראשון, שנאמרו בזה דעות שונות.

<> אודות בטוי זה, ראה למעלה הערה 975.

<> כן עשה בארוכה בימי עולם [פרקים לו-מא].

<> שם בפרק לו הביא שהאברבנאל בזבח פסח ביאר שהבית השני עמד תכח שנה, והרלב"ג בדניאל [ז, ט] מנה תלז שנה ומחצה, ויוסיפון בספר המלחמות י, ז, מנה תרלט שנים ומחצה.

<> פסוקים אלו נמצאים בנחמיה פרק יב, במנין הכהנים שעלו עם זרובבל. וכך סיים המ"ע את פרק לז: "ולכל הפנים דברי נחמיה הנזכרים נראים סיוע למתנגדים". ושם פרק לח הביא מספר עזרא אודות שלשלת מלכי פרס, וסיים את הפרק בזה"ל: "מפשט הכתובים נראה איך מצע ל"ד השנים של רבי יוסי קצר הוא מהשתרע בם כל מלכי פרס הראוים להמנות מעת הבנות הבית עד אשר נפלו ביד אלכסנדר".

<> ראה למעלה הערה 975 בביאור בטוי זה.

<> ראשון ושני.

<> הן שנות המלכים המצויינות בכתוב.

<> פירוש - כאשר נאמר בכתוב שמלך מסויים מלך כך וכך שנים, לא מדובר בשנים שלימות ותמימות, אלא בשנים מקוטעות, ונמצא שפעמים נספרה אותה שנה אצל שני מלכים עוקבים, וכמו שמבאר.

<> והמלך הקודם מת בחודש אדר.

<> לשון הגמרא [ר"ה ב:]: "תנו רבנן, מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר, מונין שנה לזה ולזה".

<> המשך לשון הגמרא שם: "מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן, מונין שנה לזה ולזה".

<> מדובר שם לגבי מנין שבעים שנות גלות בבל, שאחשורוש סבר שתמו שבעים השנה. ולשון הגמרא שם: "חשוב ארבעין וחמש דנבוכדנצר, ועשרים ותלת דאויל מרודך, ותרתי דידיה, הא שבעים. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו". ובגמרא מבואר שטעה בחשבונו, וכמו שמביא.

<> פירוש - נמצא שסך שנות המלכים אינן מכסות את כל השבעים שנים, אלא ששבעים השנים עודפות על חשבון שנות המלכים.

<> לשון רש"י שם: "שנים מקוטעות היו - אותן שנים שמנינן למעלה, יש בהן שנבלעו משל אחרון בראשון... וגם דבשנות נבוכדנצר ואויל מרודך נבלעה שנה, וכנגדו נשתהה הבנין שתים שנים לדריוש".

<> יומא פ"א ה"א [ד:].

<> סוף פרשת בלק, ד"ה לכן אמור.

<> גם שאלה זו הביא המ"ע באמרי בינה פ"כ.

<> יומא ט. סד"ה ולא.

<> יומא ב. "ומתקינין לו כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול", ופירש רש"י שם "ומזמינין כהן אחר להיות כהן גדול תחתיו, אם יארע בו פסול קרי או שאר טומאה המעכבין מלבוא למקדש". ובסמוך יביא דוגמאות נוספות לכך.

<> אודות שזכויות מגינות על האדם מפגעי הזמן, כן מבואר בארוכה במו"נ ח"ג פנ"א. וכתב בתוך דבריו: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל", ושם מאריך בזה טובא. וכן כתב הרמב"ן [בראשית יח, יט], וז"ל: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים וגם בני אדם מונחים בו למקרים, עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל. כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז], ובאו מזה הפסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וכן כתב הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה".

<> והמובא בגמרא היה בימי בית שני, כידוע.

<> "יום כפור היה" [רש"י שם].

<> "רוק" [רש"י שם]. ורוק של זב מטמא [כלים פ"א מ"ג], וגזרו על עכו"ם שהם כזבין לכל דבריהם [נדה לד.].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אדון".

<> יומא מז. "תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולן שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים, מה עשית שזכית לכך. אמרה להם, מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי", ורש"י שם פירש בשם הירושלמי "אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול".

<> ומכך לכאורה משמע ששלש מאות הכהנים גדולים של בית שני נסקרים בסקירה אחת, ולא שנחלקו לשמונים כה"ג קבועים, ולמאתים ועשרים כה"ג ארעיים, אלא כולם היו קבועים. שאל"כ, הרי מן הסתם השמונים כה"ג קבועים הוציאו שנתם, כאשר חזרו לבסוף לעבודתם.

<> פירוש - כאשר תוציא את הארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק, ושמונים שנה ששימש יוחנן כהן גדול, ועוד עשר שנים ששימש ישמעאל בן פאבי [כמבואר ביומא ט.], שהן סך של 130 שנה, נשאר לבית שני 290 שנה, המתחלקות בין 297 כה"ג, ובממוצע יוצא שלא היתה עבודת שנה אחת לאותם 297 כה"ג ששמשו בבית שני.

<> כי הבגד מורה על מעלת הלובש, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ט אות יח [ד"ה ואני]: "אין ספק שהאזור שהיה במתניו [של אליהו] מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו", ושם הערה 176, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 444. ולכך בגדי הכהונה מורים על מעלת הכהונה. ובגו"א ויקרא פ"ח אות ח [ד"ה וזהו] כתב: "כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד [יומא ס.], נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה". וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 37.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי", ושם הערה 40. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע, הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה", ושם הערה 60. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי", ושם הערה 19. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים", ושם הערה 46. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה".

<> לשונו בנר מצוה [ח"ב צ.]: "וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים, וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה הח'", ושם הערה 113. וכן נגע בענין זה בתפארת ישראל פמ"א [תרמז.], ושם הערות 49, 50. והנה בתפארת ישראל פל"ז [תקנ.] נתבאר שקדושת המצות עומדת תחת מספר שבע, וקדושת התורה עומדת תחת מספר שמונה [ראה שם הערה 94]. וברכת הכהנים לפני נשיאת כפיהם היא "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו" [סוטה לט.]. ומדוע משונה ברכה זו משאר ברכות המצות, שאומרים בהם "אשר קדשנו במצותיו וציונו". אלא שקדושת הכהונה גדולה עומדת בסוד השמונה, וכמו שכתב כאן. ולכך ברכת כהנים מציינת את קדושת הכהונה של אהרן הכהן, ולא את קדושת המצות, כי קדושת הכהונה גדולה עדיפה הימנה, כיחס השמונה לשבע. ונראה קצת להטעים זאת, כי בנצח ישראל פל"ב [תרטו.] ביאר "כי השמיני הוא נגד האחדות", ולכך בשמיני עצרת מביאים פר אחד [במדבר כט, לו], נגד האומה הישראלית היחידה [סוכה נה:]. והכהן גדול הוא העושה את ישראל לאומה יחידה, וכמו שביאר בדר"ח פ"א מי"ב [מז.], וז"ל: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל, עד שיהיו ישראל עם אחד, כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד. הפך האומות. כמו שאמרו במדרש [במדב"ר יח, ח] כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם מרע"ה, בדרכי גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד... ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו, שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד... כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן, במה שהוא היה כהן גדול היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה ע"י אהרן בפרט יותר מכל באי עולם... כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן". ובדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן גדול, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד". וראה נצח ישראל ר"פ נג, ור"פ נד. ולכך מדריגת הכה"ג היא שמונה. ודע, שדייק לומר כאן שמדריגת כהן &**גדול**^ היא שמונה, אך לא שכך היא מדריגת הכהונה בכלל. והרי בנר מצוה [ח"ב פז.] ביאר שגמטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, שהוא נקודת המפגש בין שבע לשמונה [ראה מבוא לנר מצוה עמוד 21].

<> בנצח ישראל פ"ו [קנא.] כתב: "כי יסוד מספר ששים הם שלשה... 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", ושם הערה 57. והרי הכה"ג הוא האמצעי בין ישראל לבין הקב"ה [ראה הערה קודמת, ובגו"א שמות פ"ד אות ט], ומספרו של האמצעי הוא שלש [כמבואר למעלה הערות 913, 915], ולכך הכהונה גדולה שייכת למספר שלש. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל:] כתב: "מה שאמר שלש מאות, לפי שמספר ג' יש לו אמצעי, ובלא שלשה אי אפשר שיהיה אמצעי".

<> וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא ז, ל] שבעבודת הקרבנות "שלשה כהנים זקוקין לה", ובגו"א ויקרא פ"ח אות ח.

<> כי בירושלמי [יומא פ"א ה"א] מודגש שהכהונה נקנתה בכסף, שאמרו שם "אבל בשני, על ידי שהיו נוטלין בדמים... שימשו בו שמונים כהנים", וכן בהמשך דובר על הגנאי שיש בנטילת דמים לדבר שבקדושה.

<> ולא באותם שמינו תחתיהם באופן זמני כאשר היה פסול או חולי.

<> ולא הודגש ענינה של נטילת ממון.

<> באמרי בינה פרק כ.

<> פירוש - היה מיישב דברי חכמים בהסבר חלש. וכן נקט בבטוי זה למעלה [ד"ה אמר על], ושם הערה 923.

<> לשון המ"ע שם: "אפשר לתרץ כי מאמר הבבלי לאו דוקא, אבל דרך הפלגה... הלא סך זה של שלש מאות הנזכר הוא מורגל מאד אצל חכמינו על צד ההפלגה".

<> ודייק לה, שהגמרא [יומא ט.] נחית למנינא לומר "צא מהם מ' שנה ששמש שמעון הצדיק, ושמונים ששמש יוחנן כהן גדול וכו'", הרי שהחשבון נעשה בדקדוק, ולא בגוזמא.

<> כפי שכתב עליו למעלה לאחר ציון 1073.

<> כמבואר בסנהדרין ק:, וברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ב ה"ב.

<> אודות הבטוי "תורת משה", ראה למעלה הערה 1170, ולהלן בבאר השביעי הערה 137.

<> שנאמר לגבי חמץ בפסח [שמות יג, ז] "לא יראה לך חמץ", וכן נאמר [שמות יב, יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וכלשון זה ממש הביא החיד"א בספר מחזיק ברכה, אורח חיים, קונטרס אחרון, סימן שז אות ה בשם מוהר"ר אלישע גאליקו זלה"ה והאלשיך הקדוש, וז"ל: "למען לא תהיה האמת נעדרת, אודיע נאמנה איך הובא לפני ספר שחבר ה"ר עזריה מן האדומים, הנקרא 'מאור עינים'. ובפתחי עמדתי מרעיד, כי בלי ספק המקיימו עובר משום בל יראה ובל ימצא. ובכן הובא לפני מופת הדור והדרו הרב הגדול כמהר"ר יוסף קארו זלה"ה. ואחר ימים שלח אחרי וציוה אותי לסדר כתב אחד אשר יחתום בו. ותורף המכוון היה שהיה ראוי לשרוף ולהעביר באש את הספר הנזכר בכל מקום. ושתמה על הרבנים אשר במקומות, איך הניחו להדפיסו, ולא חשו לכבוד התורה ועיקריה". וראה בתפארת ישראל ס"פ סט [תתרצ:], שגם שם קרא להרחיק דברי הכופרים בתורה שבעל פה, ושם הערה 88.

<> פירוש - לא יחשוב על דבריו ["ראיה שכלית"], ולא יקרא בהם ["ראיה חושית"]. ואודות שיש ראיה שכלית, ראה דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כוח העין הוא כח נבדל... ועוד ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". הרי מחמת שכח הראיה הוא כח נבדל, לכך נופל לשון ראיה על השכל [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 34].

<> משלי כו, ד "אל תען כסיל כאולתו וגו'".

<> ואנשים נותנים חשיבות לדברים שנדפסו, כמובאר למעלה בבאר השני הערה 592, בבאר זה הערה 805, ולהלן בבאר השביעי הערה 400.

<> שאמרו שם "כתיב 'אל תען כסיל כאולתו', וכתיב 'ענה כסיל כאולתו', לא קשיא, הא בדברי תורה ["מותר לענות כאולתו" (רש"י שם)], הא במילי דעלמא". וכוונתו היא, שכל עוד שבני אדם אינם נותנים חשיבות לדבריו, אין דבריו אלא בגדר "מילי דעלמא", שעל כך אין צורך לענות. אך מאחר שעלול להיות שבני אדם יתנו חשיבות לדבריו, מעתה דבריו נוגעים לדברי תורה, שהרי יש בהם קריאת תגר על דברי חכמים, ומפאת כבוד התורה יש להשיב עליהם.

<> שהוא המאמין הראשון, שנאמר עליו [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:] לגבי מחבר אחר, וז"ל: "רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו, שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת. והנה האיש הזה אשר פער פיו, ומומו בעצמו הוציא מילין מפיו, ולהרים מכשול מן בני אדם, אף כי אני אומר שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם, ראש המאמינים, מקבלי תורת משה ע"ה, שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו".

<> כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ נב [תת.]: "יש מבני מכחישי ה', אשר לא מבני ישראל המה, חשבו כי אין התורה נצחית כדעתנו".

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה עוד אסף], וז"ל: "ואילו היו דברים אלו יוצאים מאדם שאין נכנס עמנו בדת, ראוי להחריש, כי חילוף הדתות גורם הסתר האמת, ולראות הישר - מעוות". כי אדם בעל דת אחרת אינו בא אלא להתנצח, וכמבואר למעלה בהערה 1169. וראה להלן בבאר השביעי קודם לציון 281.

<> המשך לשונו שם [למעלה ד"ה עוד אסף]: "אבל אשר נכנס עמנו בדת תורת משה, דבר זה ראוי להפליא ופלא להוציא מילין כאלו לצד קדישין עילאין".

<> על פי [תהלים קמד, יד] "אלופינו מסובלים אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובתינו", שדרשו על כך חכמים [ברכות יז:] "'אין פרץ' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד, שיצא ממנו אחיתופל. 'ואין יוצאת' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא ממנו דואג האדומי. 'ואין צוחה' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע, שיצא ממנו גחזי. 'ברחובותינו' שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים". ורומז בזה שבספר מ"ע נתן כבוד רב לסופרי האומות, וכפי שהזכיר כמה פעמים למעלה. וראה הערה 803.

באר הששי, עמוד PAGE קלז

PAGE כא

PAGE קלז FILENAME \\* MERGEFORMAT BH09.doc