נצח ישראל

למהר"ל

כב - סג

# פרק כ״ב

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

ובפרק קמא דברכות (ג.) תניא אמר רבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח. ואמר לי בני, מה בת קול שמעת בחורבה, אמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת, אוי שהחרבתי את ביתי, ושרפתי את היכלי, והגליתי בני לבין האומות. אמר ליה בני, חייך וחיי ראשך, לא שעה זו בלבד אומרת כך, אלא בכל יום ג' פעמים אומרת כך. ולא עוד, אלא בכל זמן שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ועונין אמן יהא שמיה רבא מברך, הקב"ה מנענע בראשו ואומר, אשרי המלך שמקלסין אותו כך, ומה לו לאב שהגלה את בניו לבין האומות, ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם, עד כאן:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ובגמרא קאמר (סוטה מט.), אמר רבא, וכל יום קללתו מרובה משל חבירו, שנאמר (דברים כח, סז) "בבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בוקר". אילימא "בוקר" דלמחר, מי ידע מאי הוי, אלא דחליף ואזיל. אלא עלמא אמאי קאי, אסדרא דקדושא, ועל אמן יהא שמיה רבא דאגדתא, שנאמר (איוב י, כב) "ארץ עיפתה כמו אופל צלמות ולא סדרים ותופע כמו אופל", הא איכא סדרים תופע מאופל, עד כאן:

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

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

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

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

# פרק כ״ג

התבאר לך כי חורבן בית המקדש הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים, ולכך צריך שיהיה הנהגת האדם על ענין זה כפי שהוא ענין העולם, ויהיה נוהג באבילות על דבר זה. וכאשר יש אבילות על ירושלים, ובזה נראה כי יש הפסד וחסרון בעולם, ולכך הוא חוזר אל הסדר. וזה שכתוב (ישעיה סו, י) "שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה", רוצה לומר כי המתאבלים עליה בשביל החסרון שהגיע לעולם הזה, ועל זה הוא מתאבל. וכבר התבאר שכל דבר שיש בו שנוי, כמו זה, הוא חוזר אל הסדר, לכך "שישו אתה משוש כל המתאבלים". אבל אם אינם מתאבלים, וכאילו לא היה כאן חסרון, וכאשר אין כאן חסרון אין כאן חזרה:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

הא דקאמר רב חסדא קרא כתיב, אף על גב דבהדיא אמרינן (סוטה מט.) 'בפולמוס של אספסיונוס גזרו', היינו שגזרו אף בזמן שבית המקדש קיים, אבל בשעת חורבן קרא כתיב. ורש"י ז"ל (גיטין ז.) פירש עטרות ממש. וכתבו התוספות (שם ד"ה עטרות) שאין נראה, דאמרינן עלה בסוטה בפרק בתרא (מט:) לא שנו אלא של ורד ושל הדס, אבל של קנים ושל חילת מותר, עד כאן. ואין דרך לעשות עטרה משל קנים, עד כאן. ויראה דאין זה קשיא כלל, דודאי אין דרכו לעשות של קנים ושל חילת כך בפני עצמן, אבל בודאי היו מציירין הקנים ומיפים אותם, עד שהיו נאים מאוד. וכדפירש רש"י משמע, דקאמר 'כל זמן שהמצנפת בראש כהן גדול - עטרה בראש כל אדם'. ואם כפירוש התוספות שפרשו שהיו עושים מקום לחתן לישב תחתיו, מה ענין זה לזה, דתלה במצנפת של כהן גדול. ועוד, דקאמר 'מר בריה דרב אשי גדיל כלילא לברתיה', עד 'דומיא דכהן גדול', ואם לא היה דומה כלל עטרת חתנים למצנפת, מה שייך דומיא בזה, דקאמר 'דומיא דכהן גדול':

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

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

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

ועוד יש לך לדעת כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל, וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו. אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו. ומה נחשב מי שאינו נותן לבו כלל על זה, ואינו מתאונן על כבוד שמים, כאשר יראה ארמון זרים על מרום הרים, והדום רגלי בית אלקינו חרב בעונינו :

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

# פרק כ״ד

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

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

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

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

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

ודבר זה ראיה ברורה מחייבת שיהיה קץ לגליותינו. כי אם היו ישראל נשארים בגלותם, היה אפשר לומר כי נסתלק השם יתברך מאתם, והם כמו שאר גויי הארץ. אבל עתה שאינם בארצם, והם תחת רשות אחרים, ועל דבר זה לא נבראת שום אומה ולשון, והוא שלא כסדר העולם, דבר זה אי אפשר שיהיה כך תמיד, ולא יהיה קץ לדבר זה. ועם שאין הדבר הזה רק לזמן, מכל מקום אם לא שהשם יתברך גזר דבר זה על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות, לא היה לדבר זה קיום אף זמן מה, לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים. ואם לא כן, היה ראוי שיהיה מחויב אחד משני דברים; או שיהיה חוזר אל הסדר, ויהיה הגלות בטל. או חס ושלום שיהיו גוברים על עצמם לגמרי. אבל שיהיה קיים הגלות מצד עצמו - אינו ראוי לפי הסדר, לכך גזירת השם יתברך הוא אשר מעמיד דבר זה :

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

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

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

ושלא יגלו הסוד. ובמדרש שבסמוך משמע שלא יגלו סודותיהן. פירוש, שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות. וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו - והוא סוד שלו - אליו. ודי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר שהוא נגלה, אבל אין ראוי שיהיו ישראל תחת האומות בדבר סתר. וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי. ודבר זה יתבאר עוד בסמוך, וכן הוא הפירוש הזה:

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

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

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

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

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

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

# פרק כ״ה

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

השבתי, כן הוא שהוא סגולה בישראל, והשטן הוא מגרה ביותר להרוס בית בנוי ממה שיהרוס בית מהורס. וכמו שתמצא שהיה השטן מגרה בישראל עד שהיו רודפים אחר העבודה זרה. וכל זה מפני שהשם יתברך אחד, הוא אלקים להם, והם אומה יחידה. ולכך השטן היה מגרה בישראל שילכו אחר העבודה זרה, ולא כן לכל העמים אשר הם לאלוקים אחרים. וכבר התבאר זה למעלה באריכות (פ"ב ופ"ג), כי זהו היה גורם מה שישראל היו עובדים לאלוקי נכר. וכן זה בעצמו ישראל הם עם אחד מה שלא תמצא בשום אומה, והשטן הוא מגרה בהם להפרידם ולחלק אותם. השיב כי תשובה זאת היא מערכה על הדרוש, כי כל זה אני אומר מה שהיו ישראל עובדים עבודה זרה הוא עוד יותר רע, ואיך אתה בא לתקן הרע ביותר רע. אמרתי, אם לא תתן תוקף לכל הדברים, הנה בודאי אף כי מדה זאת מגונה היא מאוד, וראוי לגנות בעל מדה זאת, כי משלים נפשו בחסרון חבירו :

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

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

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

והתבאר לך כי קיום ישראל בגלותם התאחדם והתחברם ביחד, והפרדם מן האומות. ואמרו במדרש "הן עם לבדד ישכון וגו'" (במדבר כג, ט), מובדלים הם מן האומות במאכלן ובמלבושיהן ובגופיהן ובפתחיהן. אינם דנין עם האומות ; ישראל - דן אותם ביום, והאומות - בלילה, שנאמר (ר' תהלים צח, ט) "והוא ישפוט תבל בצדק ולאומים במישרים". זכר כל הדברים אשר הם שייכים לאדם; האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש. ועוד הם מובדלים בגופיהם על ידי המילה. ועוד הם נבדלים מן האומות בבית דירה שלהם על ידי מזוזות הפתח, עד שיש כאן הבדל בכל הדברים אשר הם שייכים אל האדם, ולא יהיה כאן שתוף כלל:

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

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

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

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

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

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

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

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

# פרק כ״ו

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

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

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

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

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

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

ובמדרש איכה רבתי (א, נא), רבי שמעון אמר עובדה הוה בחד בר נש, דהוי רדי, געת תורתא. עבר עליו חד ערבי, אמר ליה מה את, אמר ליה יהודאי אנא. אמר ליה שרי תורך ושרי פרנך. אמר ליה למה, אמר ליה מקדשאי דיהודאי חרב. אמר ליה מנא ידעת, אמר ליה מגעת דתורך. עד דעסק עמיה, געת זימני אחריתי. אמר ליה אסור תורך אסור פרנך, דאתיליד פרקאי דיהודאי. אמר ליה ומה שמיה, אמר ליה מנחם שמיה. ואביו מה שמיה, אמר ליה יחזקיה. אמר ליה\* והיכן שרייה, אמר ליה בבירת ערבא בדבית לחם יהודא. זבין ההוא גברא תורא, זבין פרני, והוה מזבין ליבדין דינוקין. עלול לקרתא ועלל למדינה, ונפק למדינה, עד דמטא לתמן. אתיא כל כפריא למזבין מינה, וההוא איתתיה - אימה דההוא ינקא - לא זבנית מיניה. אמר לה לית אנת זבנית ליבדין דינוקא. אמרה ליה דנחשיה קשי לינוקא. אמר לה למה, אמרה ליה דעל רגליה בית המקדש חרב. אמר לה רחיצין במריה דשמיא דעל רגליה חרב, ועל רגליה מתבני. אמר לה נסיב ליך מן אילין לבידין דינוקא, ולבתר יומי אנא אתי לביתך ונסיב פרוטך, נסבא ואזלא. לבתר יומין אמר איזיל ואחמי ההוא ינוקא מאי עביד. אתא לגבה, אמר לה ההוא ינוקא מאי עביד, אמרה ליה לא אמרית לך דנחשיה קשי, דמן ההוא שעתא אחיין רוחין ועלעולין טעוניה ואזלי להון. אמר לה, ולא כך אמרית, דעל רגליה חרב, ועל רגליה מתבני. אמר רבי אבין, ולמה לי ללמוד מן ערבא, הלא מקרא מלא, דכתיב (ישעיה י, לד) "והלבנון באדיר יפול", וכתיב (ישעיה יא, א) "ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה", עד כאן.

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

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

ואמר 'מנחם בן חזקיה שמו'. פירוש, שכל מי שהוא בכח על דבר אחד, ומצפה לטוב ותשועה, נקרא שיש לו נחמה. לכך המשיח, שהוא נחמות ישראל בגלותם, נקרא 'מנחם', כי הוא תנחומין של ישראל בגלותם. ומפני כי כל תנחומין נותן חזוק וכח לאשר מקבל התנחומין, כי האבל חלש מצד עצמו, והתנחומין שיש לו ממקום אחר מחזיקים אותו, ולכך קאמר שהוא 'בן חזקיה'. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין צח:) מנחם בן חזקיה שמו, שנאמר (איכה א, טז) "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי". ואין ספק כי המשיב הנפש הוא המחזיק אחד מחולשתו, ולפיכך נקרא המשיח 'מנחם בן חזקיה'. ודבר זה מורה כי המשיח הוא נבדל מן ישראל, כי הנחמה הוא מצד זולתו, אשר הוא נבדל ממנו. וכך המשיח אינו מכלל ישראל, רק הוא במעלה היותר עליונה ונבדל מן ישראל, ולכך נקרא משיח 'מנחם'. וזה שאמר הכתוב "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי", כי בודאי המשיח הוא רחוק ביותר מן ישראל מצד עצם מעלת המשיח, ודבר זה יתבאר עוד.

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

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

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

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

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

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

# פרק כ״ז

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

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

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

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

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

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

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

# פרק כ״ח

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

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

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

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

והיכא יתיב, אפתחא דמלכות רביעית בין עניים וסובלי חלאים. אל תטעה לומר כי דבר זה שאמר כאן 'והיכא יתיב' הוא דבר מוחש כלל, אבל אין כאן דבר מוחש לעין. רק כמו שבארנו לך פעמים הרבה, כי דברי חכמים מצד ענין המופשט מן הגשמי. ואין ספק כי אף קודם שיצא המשיח לפעל לגמרי, הנה סדר המושכל שלו נמצא מופשט מן הגשמי. ועל זה אמר 'שייליה לדידיה', כלומר שיתחבר בעיון אל המושכל המופשט בענין של משיח, ואז יעמוד על ביאתו. ומה שאמר 'דיתיב על פתחא של מלכות רביעית', דבר זה גם כן כי בציור המושכל של משיח נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית, כי כן אמר במדרש רבות בפרשת שמות (א, כו) משה נתגדל בפלטין של פרעה, ואף מלך המשיח, שעתיד להגלות במהרה בימינו, ישב ביניהם, שנאמר (ר' ישעיה כז, י) "שם ירעה עגל ושם ירבץ כפיר". וכבר בארנו כי ראוי שיהיה כך, כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח. כי אין העולם חסר מלכות, לכך בהכרח מתחייב שיגלה מלך המשיח. והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו (בראשית כה, כו), שהעקב הוא סוף האדם, והוא כנוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח. ולפיכך אמר שיושב על פתח מלכות רביעית, שהפתח הוא סוף העיר, ושם דבק המשיח בהעדר שלהם. ולפיכך בסוף העיר של מלכות רביעית, שם דבק משיח. ובחבור גבורות השם שם תמצא עוד מבואר.

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

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

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

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

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

# פרק כ״ט

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# פרק ל׳

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

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

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

מכל מקום יש לדקדק, מנין לנו שדבר זה נרמז במה שאמר "והטוב בעיניך עשיתי", שמא מרמז זה במה שאמר "אשר התהלכתי לפניך באמת ובתמים". אבל מפני שאמר "והטוב בעיניך עשיתי", לכך אמר כי הדבר שהוא\* טוב לגמרי, ואין (על) זה [אלא] כאשר סמך גאולה לתפלה. כי דבר זה הוא הטוב הגמור על הכל, כי מה שהוציא השם יתברך את ישראל מן הגלות, והוצאה הזאת הוא לעבודת השם יתברך שיהיה אלקיהם, וזהו התפלה, שהיא עבודה אל השם יתברך. כי אם היתה הגאולה, ולא היה הגאולה שלקחם השם יתברך לעבודה, רק שיהיו כמו עם אחר, אם כן לא היה הגאולה בשביל העבודה, ובזה לא היה השם יתברך צורה אחרונה להם, כי אין כאן הלקיחה לו יתברך. אבל מה שסמך גאולה לתפלה, והתפלה היא עבודה אל השם יתברך, ומורה זה כי עצם הגאולה היא לעבודת השם יתברך. וכן אם היה התפלה, ולא סמך גאולה לה, אין זה מורה כי השם יתברך צורה אחרונה לישראל, כאשר לא היו מתחלה בשעבוד. רק כאשר היו קודם בשעבוד, והשם יתברך לקחם לעבודתו, בזה נראה כי מה שהיו ישראל לעם, דהיינו שיצאו מן האומות השם יתברך לקח אותם לעבודתו, ודבר זה הוא המדריגה האחרונה העליונה. ולכך דבר זה נקרא "טוב", והוא הטוב על הכל, כאשר ישראל דבקים בו יתברך לגמרי.

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

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

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

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

# פרק ל״א

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

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

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

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

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

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

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

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

וקאמר שהיו גדולות כמו חמרי. פירוש, מצאנו שני דברים הנושכים; האחד - הוא עקרב, כמו שאמרו 'עקיצתן עקיצת עקרב', והעקרב הוא נושך וממית בודאי. ומכל מקום אינו רק עוקץ אחד, ואינו מכלה הגוף וממית. והחמור הוא נושך ומשבר הגוף, כמו שאמר רבי עקיבא (פסחים מט:) כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. וקאמר ולימא ככלב, זה נושך ואינו משבר עצמות, וזה נושך ומשבר עצמות. והיינו דקאמר שהיה סביב הר\* סיני עקרבא כמו חמרתא, לומר שההעדר בין סיני ובין האדם העדר מוחלט, עד שלא יגיע שם האדם, ומגיע לאדם העדר גמור כאשר רוצה להגיע שם. לכך נתן לו שני תארים; עקרבים - שממיתין האדם, וגם הם מסלקים גוף האדם, ודבר זה העדר גמור, גוף ונפש. כי כאשר יבחן מדריגת הר סיני, יש לאדם במדריגה עליונה זאת של הר סיני העדר גמור, גוף ונפש, עד שאין לאדם שם מציאות כלל, רק העדר מוחלט. ואילו אמר 'עקרבים', אין העקרב פועל בגוף, רק עקיצתו בלתי נראה בגוף. אבל העקרב הזה היה כמו חמור, שהוא נושך וממית ומכלה את הגוף גם כן.

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

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

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

וקאמר כי רבנן הם אומרים כל אבא חמרא וכו'. פירוש, כי כאשר היה מצטרף השגה זאת אל השגה יותר פשוט, אשר השגה ההיא נקרא 'רבנן', כי שכל רבים כמו שהם רבנן הוא שכל פשוט. ומן השכל הפשוט יש סתירה על זה, שהיה לו\* לומר מופר לך. אבל ההשגה אשר אמרנו הוא בהשגה שאינו כל כך השגה פשוטה, והיא מתיחסת אל השגת היחיד שהוא פרטי, שאין זה השגה פשוטה כמו השגת רבים, שהיא השגה פשוטה. ולכך הלכה כרבים בכל מקום. וקאמר כי בהשגה הזאת שהוא אינו כל כך השגה פשוטה, היה סבר דלמא ממבול קאמר, ולפיכך לא היה רוצה לומר 'מופר לך'. ורבנן אמרי, אם כן לא הוה ליה לומר 'אוי לי'. כי שבועת המבול, כיון שהוא לקיום העולם, והוא יתברך סדר העולם כסדרו, ולא היה אומר 'אוי לי', כי השם יתברך חפץ בקיום. אבל על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי', וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי'. ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך, אבל אי אפשר שיהיה רק כך.

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

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

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

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

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

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

ומייתי רבי יהושע\* ראיה, והא כתיב "כי אנכי בעלתי בכם וגו'", ומשמע שעל כרחם יהיה לאדון להם. והיינו שיעמוד להם מלך שגזרותיו קשות, ומחזירים למוטב על כרחם, וזהו "כי אנכי בעלתי בכם" על כרחם. ואם כן בודאי הא דכתיב "שובו אלי ואשובה אליכם" היינו שמזהיר הכתוב אותם שיחזרו בתשובה, אבל אם לא יחזרו בתשובה - מחזירים למוטב בעל כרחם שלא בטובתם, על ידי מלך שגזרותיו קשין. ורבי אליעזר מייתי ראיה דכתיב "בשובה ונחת תושעון", לשון זה משמע שלא יחזור אותם בתשובה על כרחם, שכן משמע "בשובה ונחת תושעון". ואם כן צריך לומר הא דכתיב "כי אנכי בעלתי בכם" לא לענין זה שעל כרחם יגאל אותם, רק שלא יוכלו ישראל לפרוק עלו מן השם יתברך. ולכך אמר "כי אנכי בעלתי בכם" שלא תוכלו לפרוק עלו מאתכם. והביא רבי יהושע ראיה, דכתיב "לבזה נפש וגו'", דמשמע שהן בזויים\* בעבירות, אפילו הכי יגאל אותם. ואם כן בודאי הא דכתיב "בשובה ונחת תושעון" אינו משמע רק שכאשר\* יעשו תשובה יושעו בלא יסורים, אבל אם אין עושין תשובה יעמוד להם מלך שגזרותיו קשה, כדלעיל. והביא רבי אליעזר ראיה, והלא כתיב "אם תשוב ישראל אלי תשוב", דמשמע מלת "אם" שהוא תנאי, ש"אם תשוב" אז "אלי תשוב" גם כן מן האומות. ואם לא תשוב, לא תשוב אלי מן האומות כלל, ומשמע שלא ישובו כי אם בתשובה. ואם כן הא דכתיב "לבזה נפש למתעב גוי", היינו שיהיו שפלים ונבזים, אבל לא בעבירות. והביא רבי יהושע ראיה, והא כתיב "ואשמע את האיש וגו'", ואם כן נשבע\* שיגאל אותם, אף על גב דאף לרבי אליעזר אי אפשר שלא יגאל את ישראל, כמו שאמרנו למעלה, מכל מקום כיון שהתשובה תולה בישראל, לא שייך בזה שבועה, כי אם דבר שהוא תולה בו יתברך בלבד, ולא בישראל כלל. ואז שתיק רבי אליעזר, והודה שהגאולה היא הכרחית, כמו שבארנו גם כן בראיה ברורה מן השכל, ודי בזה:

# פרק ל״ב

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

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

ובמוצאי שביעית בן דוד בא. יש לך להתבונן, כי אין ראוי למשיח רק המספר שהוא אחר השבעה, וזהו מדריגת המשיח למי שידע מדריגתו של משיח ומעלתו העליונה. כי מדריגת עולם הזה מדריגתו מספר שבעה בלבד, מפני כי מדריגת המשיח על עולם הזה, ועולם הזה הוא מיוסד על ז'. ובמסכת ערכין\* (יג:) כינור של מקדש של ז' נימין, שנאמר (תהלים טז, יא) "שובע שמחות", אל תקרי "שובע", אלא 'שבע'. ולימות המשיח של שמונה נימין, דכתיב (תהלים יב, א) "למנצח על השמינית". ולעולם הבא עשרה נימין, שנאמר (תהלים צב, ד) "עלי עשור ועלי נבל", ואומר (תהלים לג, ב) "הודו לה' בכינור בנבל עשור וגו'". ולעולם הבא, איידי דנפיש נימין דידיה נפיש קליה דנבל, וקרי ליה "נבל", עד כאן. ופרשנו זה למעלה, כי עולם הזה שלימתו ומעלתו שיש בו רבוי שלם בלא חסרון. ולכך ראוי שיהיה הכינור, שהוא השמחה והשבח אל השם יתברך, כפי השלימות אשר הוא בעולם. כי השלימות בעולם הוא רבוי שהוא בעולם. ומספר שבעה תמצא בכל מקום על הרבוי, כמו (ר' דברים כח, ז) "בדרך אחת יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", (משלי כד, טז) "כי שבע יפול צדיק וקם", וכן הרבה. ולכך היה הכינור במקדש של שבעה נימין, שהשמחה של עולם הזה, דהיינו מפני השלימות שיש בו הרבוי, וזהו שלימתו. ולפיכך הכינור, שהוא השמחה המורה על השלימות, יהיה מן שבעה נימין.

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

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

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

ומזה תבין הטעם שהמלך המשיח יהיה נולד מאומה אחרת, שהרי דוד ממואבית ושלמה מעמונית. שכאשר השם יתברך רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה. שאם היה זה הנטיעה הראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר השם יתברך רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה. והיינו דאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) "ונברכו בך כל משפחות האדמה" (בראשית יב, ג), אמר הקב"ה לאברהם, שתי בריכות טובות יש לי להבריך ממך, רות המואביה ונעמה העמונית, עד כאן. וביאור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי אלו דוקא נקראו 'שתי בריכות טובות', אף על גב דכמה וכמה גרים טובים נתגיירו בישראל, לא חשיב רק אלו 'שתי בריכות טובות'. שאלו ב' בריכות נברכו להוציא פרי חדש בישראל, אשר לא היה קודם. ותבין מאוד איך היו אלו ב' בריכות סבה להוציא פרי חדש, וזה כי לא היה ראוי שיבוא ענין חדש והויה חדשה לעולם כי אם על ידי האומות. וכל אשר יותר רחוק מישראל, ראוי שיהיה ממנו הויה חדשה. ולכך ההויה החדשה באה מן עמון ומואב. שלא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו\* עליהם (ר' דברים כג, ד) "לא יבואו בקהל לעולם", שלא תמצא דבר זה בשום אומה כלל. ומהם ראוי שיהיה נולד המשיח, שהיא הויה חדשה, וכל זה מפני התחדשות הויה החדשה.

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

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

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

וביאור ענין זה, שראוי לצאת מרות ששה בנים, וזה מורה על הבנים שנמשכו מן הברכה\* העליונה. ולכך רמז לה שיצאו ממנה ששה בנים, וכל אחד מתברך בשש ברכות. ודבר זה יש לך להבין ממה שילדה כל אחת במצרים ששה בכרס&gt;&lt;jf אחד="" (רש"י="" שמות="" א,="" ז),="" וזה="" גם="" כן="" בשביל="" שנתברכו="" במצרים="" בברכה="" עליונה="" בבנים,="" עד="" שכל="" אחת="" ואחת="" ילדה="" ששה="" בכרס="" אחד&lt;i="" data-commentator="Notes by Rabbi Yehoshua Hartman" data-order="109" data-label="109"&gt;. ויש לך לדעת עוד, כי אות הוי"ו, שמספרו ששה, מורה על זה. שהוא כמו קו נמשך, ומורה הקו השוה. כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד. והוא מורה גם כן על זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל, וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר, ואינו נוטה ימין ושמאל. וכל זה כמו שאמרנו, כי הבריכה החדשה שהיה הקב"ה מבריך בישראל היה מוסיף בישראל זרע אמת כלו. ועוד אלו דברים מופלגים מאוד בחכמה.

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

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

וזה שאמרו במדרש (ב"ר נא, ח), "ונחיה מאבינו זרע" (בראשית יט, לב), 'בן' לא נאמר, אלא "זרע" הבא ממקום אחר, וזהו מלך המשיח, עד כאן. וביאור ענין זה, כי לא היה ראוי לצאת המשיח רק בהרכבה הזאת מלוט שבא על בנותיו, שהיה נמשך הזרע מן הצורה, ויבריך אותם בישראל, ואז יצא הצורה האלקית הקדושה, הוא המשיח, שיהיה לעתיד השלטון הזה. והיינו דאמר 'זרע הבא ממקום אחר', רוצה לומר שצריך פרי חדש אחר כמו שהתבאר, וצריך נטיעה חדשה. ודברים אלו עמוקים מאוד מענין זה שאמר 'זרע הבא ממקום אחר', כאשר תעמיק ותבין זה. ועל זרע האלקי הזה אמרו בגמרא (סנהדרין צג:) שהיה רומז לה בועז לרות שיצא\* ממנה ששה בנים, וכל אחד משש מדות. כי כל זה מורה שהקב"ה היה מבריך בישראל זרע אמת אלקי, ומצד עצמם הם זרע פסול, רק מפני כי שתי בריכות שהוברכו בישראל, והם אינם זרים. כי הפסול שלהם מצד הצורה, והם נקיבות, ואינם נחשבים צורה. לכך אינם פסולים, והם מוכנים אל הזרע הזה, הוא המשיח. ולפיכך כל אחד ואחד יש בו שש מדות.

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

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

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

# פרק ל״ג

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

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

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

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

ואמר אברהם אני איני מברך, שיצא ממני ישמעאל. וביאור ענין זה, כי ישמעאל הוא אומה שאין ראוי לה המציאות, ויש בה חסרון. ונמשך מן אברהם, מן מעלתו הגדולה, החסרון שהגיע לישראל מן ישמעאל. ולא היה דבר זה במקרה, רק כי ראוי אברהם מצד עצמו לצאת ממנו ישמעאל. אף על גב שאברהם יש לו מעלה גדולה, מצטרף חסרון אל מעלתו כאשר ישמעאל בא ממנו. כי הצדיקים מחולקים במעלתם, לפעמים יש לצדיק מעלה גדולה מאוד, ומצטרף אליה חסרון. ומפני כך אין ראוי להיות מברך אל הממציא הטוב שהוא מבורך, אשר ממנו הטוב הזה, כי אין לו השלימות בפעל. וכיון שאין לו השלימות בפעל, אין מברך אל השם יתברך שהוא יתברך מבורך. כי אין זה מורה על הממציא הברכה שהוא מבורך. ויותר מזה, לא שהיה לו חסרון שאינו שייך לסעודה, רק החסרון הזה [ש]נמשך ממנו - הפך הסעודה. כי הסעודה הוא טובת ישראל, ומן החסרון נמשך גלות וצרות ישראל כמו שיתבאר.

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

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

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

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

אבל דוד אמר שאליו נאה לברך, כי הוא מיוחד בסעודה זאת לגמרי. כי כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד, והיה מבטל מלכות אדום, וכדכתיב (ר' דהי"א יח, יג) "וישם באדום נציבים ויהיה כל אדום עבדים לפני דוד". ומה שיצא ממנו אבשלום, הוא עצמו דוגמא למלך המשיח. ובפרק קמא דברכות (י.), למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, אם יאמר אדם כלום יש עבד שמורד ברבו, תאמר לו כלום יש בן שמורד באביו, אלא הוי, הא נמי הוי, וכמו שבארנו זה במקומו. ולכך בסעודה שהשם יתברך יעשה לזרעו של יצחק שקבלו מדת הדין, דוד הוא המברך אל השם יתברך, כי דוד הוא המתייחס אל הסעודה הזאת לגמרי. ולכך אמר דוד (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא", כי אף על גב כי היו האבות ושאר צדיקים גדולים הרבה יותר, מכל מקום היה מצורף אל המעלה העליונה שלהם חסרון, כמו שהתבאר. ומפני כך מצד הזה אין הברכה נמצא בשלימות, ואין מורים על שהוא יתברך מבורך. אבל דוד, שהיה ברכתו בשלימות הגמור, מבלי שיצורף לזה שום חסרון, לכן ברכתו בפעל, ומורה על שהשם יתברך שהוא מבורך. וכל זה בא להגיד כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח, שיהיה משלים העולם שיהיה בלא חסרון. וזהו עיקר מעלתו של עולם שיהיה לעתיד :

# פרק ל״ד

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

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

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

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

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

ובמדרש "לאמר לאסורים צאו" (ישעיה מט, ט) עומד ומסיח במלך המשיח. "כה אמר ה' בעת רצון עניתך ואצרך" (ר' שם שם ח), ומהו "ואצרך", אמרו רבותינו אין סוף ליסורים שהוא מתייסר בכל דור ודור, לפי עונות הדור. אמר הקב"ה, באותה שעה בורא אני אותו בריה\* חדשה, ואינו מתייסר עוד, "ואצרך ואתנך" (שם). מהו "לאמור לאסורים צאו", ג' גליות נעשו בעשרת השבטים; אחת גלתה לסמבטיון, ואחת גלתה לפנים מנהר סמבטיון, וכשם שיש מארץ ישראל לסמבטיון, כך יש מסמבטיון לשם. ואחת גלתה לדופנה של רבלתא, ונבלעה שם. "לאמור לאסורים צאו" - לאלו שנתונים בסמבטיון. "ולאשר בחושך הגלו" (שם שם ט) - לאלו שנתונים בפנים לסמבטיון. ולאלו שנבלעו ברבלתא, הקב"ה עושה להם מחילות מחילות מלמטה, והם הולכים בהם עד שהם באים תחת הר הזתים שבירושלים, והקב"ה עומד עליו\* והוא נבקע, והם עולים מתוכו. כמו שאמר זכריה (זכריה יד, ד) "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים אשר על פני ירושלים מקדם ונבקע הר הזתים מחציו מזרחה וימה". הדא הוא דכתיב (ישעיה מט, כא) "ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה ואני שכולה וגלמודה גולה וסורה ואלה מי גדל הן אני נשארתי לבדי ואלה איפה הם". ואלו גליות אינם לבד, אלא כל מקום שיש שם ישראל, מתכנסין ובאין. "הנה אלה מרחוק יבואו הנה אלה מצפון ומים" (שם שם יב), אלו שנתונין במקומות רחוקים באספמיא. "ואלו מארץ סינים" (שם), אלו בני יונדב בן רכב. ומי שהוא מהלך בדרך הוא רעב וצמא, והם אינם כן, אלא "לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש" (שם שם י). ולא עוד אלא מרחוק יבואו הנה, שהקב"ה משפיל לפניהם את ההרים, ועושה אותם דרכים לפניהם. וכן כל מקום שהוא עמוק, מגביה לפניהם ועושה אותם מישור, דכתיב (שם שם יא) "ושמתי כל הרי לדרך ומסילתי ירומון". וכיון שהם מתכנסים ובאים, הקב"ה אמר לשמים ולארץ מה אתם עומדים, כשהיתה כנסת ישראל אבלה - נתאבלתם עמה, דכתיב (ר' ישעיה נ, ג) "אלביש שמים קדרות ושק אשית כסותם", ועכשיו שבאת השמחה שישו ושמחו עמה, שנאמר (ישעיה מט, יג) "רנו שמים וגילו ארץ פצחו הרים [רנה]", עד כאן במדרש.

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

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

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

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

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

ומפני כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר ארץ ישראל, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות. ולכך כאשר גלו, אותם שהם עיקר נשארים היו כך, אבל אותם שהם תוספות, כאשר גלו, נתרחקו לגמרי ונבדלו מהם. ופליגי, למאן דאמר אין עתידים לחזור, שלא יחזרו לחשיבותן הראשונה. ולמאן דאמר שעתידין לחזור, שיהיו חוזרין למעלתן ולחשיבותן כראשונה, כאשר היו בתחלה - יחזרו. אף שהגיעו למקום רחוק, או שיש דבר המפסיק כמו שהתבאר, או שנבלעו :

# פרק ל״ה

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

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

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

ומה שקרא רב נחמן משיח בשם 'בר נפלי', בא לגלות על מה שאמר הכתוב (בראשית מט, י) "לא יסור שבט מיהודה". כי משיח נקרא 'בר נפלי', שהמלכות נפלה ועומד להקימה. כמו האדם שנופל, שודאי יעמוד, ולא יהיה נופל לעולם. וכך מלכות בית דוד נקרא 'נופל', שהוא עומד להקמה. ומאחר שהוא כך, אם כן לא סר שבט מיהודה, שכאשר יבוא מלך המשיח, אין זה רק שיקים סוכת דוד הנופלת, שהוא ראוי להקמה\*. ולא יהיה מלכות חדש, כמו מי שבונה בית שהוא בנין חדש - כאילו לא היה כאן בית. אבל מלכות בית דוד היא כמו סוכה הנופלת, שעומד להקים אותה מנפילתה, ולא נקרא הקמת בנין מחדש, רק שמקים אותה, ושם ראשון עדיין עליה, והרי לא סר שבט מיהודה. אף כי בעוונותינו הרבים כבר סר הממשלה מן יהודה, כיון שתחזור השבט ליהודה כמו בראשונה, נקרא זה "לא יסור שבט". ואילו כתיב 'יהיה שבט מיהודה', אז יש להקשות הרי עתה אין כאן שבט מיהודה. אבל "לא יסור" כתיב, שלשון זה משמש שלא יוסר מכל וכל עד שלא תחזור הממשלה אליו, זה הוא הסרה בודאי. אבל כאשר היא לזמן, ותחזור הממשלה ליהודה, הרי לא סר, שאילו סר - לא חזרה אליו הממשלה. ולכך אמר "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# פרק ל״ו

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

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

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

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

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

וקאמר ריש לקיש לרבי יוחנן, מאי טעמא אמרת 'ייתי ולא אחמניה'. אילימא משום דכתיב וכו'. פירוש, בודאי מה שכתוב (עמוס ה, יט) "כאשר ינוס האיש מפני הארי וגו'", הכתוב בא לומר שלא יהיה באותו זמן השקט ומנוחה, וזהו חבלי המשיח. כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל. ולפיכך אמר "כאשר ינוס האיש מפני הארי וכו'". והדוב הוא יותר רע מן הארי, דכתיב (ר' ש"א יז, לו) "גם את הארי גם את הדוב הכה עבדך", לשון "גם" יש בו תוספות. והנחש עוד יותר רע ומזיק. וקאמר, שאין הכתוב מדבר מן כמה גדול יהיה השנוי, רק הכתוב מדבר מן רבוי הצרות, שלא יהיה השקט ושלוה, שכן הוא עניין השנוי שאין שם הנחה. ולפיכך המשל הוא אל אשר הוא ממונה על מצרי\* השדות, וגובה מס מבני העיר. וכאשר יבוא אל השדה, והסנטר בא עליו, דומה כאילו בא עליו ארי. ובורח אל העיר, ושם רגיל יותר להיות מנוח לו, שאין הסנטר רודף אחר אדם, רק כאשר ימצא אותו על השדה שממנו המס. וכאשר בא לשם יבוא עליו גבאי גובה מס המלך, שחוזר בעיר, ודומה לו שבא עליו דוב. והוא בא לביתו, ושם סובר שימצא מנוח, שאין גבאי חוזר רק בעיר, ומצא שם בניו ובני ביתו מוטלים ברעב, וזהו\* כאילו נשכו נחש. ואין הענין רק שיש רבוי צרות בכל מקום, שאין מקום בלא צער, ואין מדבר בצער גדול שיהיה.

כלל הדבר, שאמר כי חבלי משיח אין זה רק כמו שבא הארי והדוב וכן הנחש שבאים על האדם, שאפשר שהאדם יציל עצמו מהם. כך ישראל נקראים 'אדם' (יבמות סא.), באים עליהם האומות, שהם ארי ודוב ונחש. ויש לישראל כח להציל עצמם מהם, רק שלא יהיה כאן השקט ומנוח כלל. אבל הצער הגדול שיהיה - אין ראיה מזה, ואם כן למה אמר 'ייתי ולא אחמניה'. ומתרץ, משום דכתיב (ירמיה ל, ו) "מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו וכו'". וביאור זה, כי ההתהוות המשיח הוא אבדון האומות, וזהו השנוי הגדול. ודבר זה נחשב הפסד העולם, כאשר מגיע שנוי אל העולם בכללו. והבן מה שאמר "מדוע כל גבר", ודרשו אותו 'מי שכל גבורה שלו'. שפעל הזה הוא גבורה, לאבד ולשנות אלו מפני אלו. ואף מי שהוא גבור, נהפך כחו מכח גבורה זאת ושנוי זה. מפני כי אחר שנוי כמו דבר זה, שהוא שנוי גדול בכלל העולם, ימשכו עוד שנוים אחרים גם כן, ולכך קאמר 'ייתי ולא אחמניה'.

ובפרק כל כתבי (שבת קיח.), אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים ג' סעודות בשבת, ניצול מג' פורעניות; מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח, כתיב הכא (שמות טז, כב) "יום", וכתיב התם (מלאכי ג, כג) "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול וגו'". מדינה של גיהנום, כתיב הכא "יום", וכתיב התם (צפניה א, טו) "יום עברה היום ההוא". ממלחמת גוג ומגוג, כתיב הכא "יום", וכתיב התם (יחזקאל לח, יח) "ביום בא גוג". וביאור ענין זה, כי השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג. והעולם היה בבלתי שלימות בג' פנים; האחד, אם היה בבריאה תוספות דבר, זה נחשב לחסרון, שהרי כל תוספות כנטול דמיא. והשני, אם היה חסרון ממש בבריאה. השלישי, אם לא נשלמה הבריאה, והיה תמיד הויה חדשה. כי כל הויה - שנוי וצער, ואין כאן הנחה. והן הן ג' דברים; הרבוי, והמיעוט, והשינוי, כמו שהתבאר. וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב (ר' קהלת ג, יד) "כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע". וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך יש לענג שבת בג' סעודות, שהם ג' עונגים על השלימות הזה. ולפיכך נאמר ג' פעמים "היום", כי שם "יום" נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל, וכבר כתבנו זה פעמים הרבה, שהרי נקרא "חושך" מלשון העדר ומניעה, כמו (בראשית כ, ו) "ואחשוך אותך מחטא לי", (שם כב, יב) "ולא חשכת את בנך וגו'".

וכמו שנמצא המנוחה והעונג כאשר אין כאן תוספות, ואין כאן חסרון, וכבר נשלמה ההויה בשלימות. והפך זה הפורענות הוא בג'\*; או מצד תוספות והרבוי, או מצד חסרון ומיעוט, או מצד השנוי, שאין כאן הנחה. וג' פורעניות אלו, שהן מלחמות גוג ומגוג ודיני גיהנם וחבלי המשיח, הם ג' פורעניות אלו. כי גוג ומגוג הוא פורענות מצד התוספות, [כי] בימי גוג ומגוג יתרבו הגוים והמון שלהם בתוספות גדול ונורא מאוד, וכדכתיב (תהלים ב, א) "למה רגשו גוים וגו'", וזהו התרגשות רבוי הגדול והנורא מאוד. נמצא כי פורענות וצער זה מתחדש מן הרבוי והתוספות שיש בעולם, כי מאחר שבסוף יתבטלו מן העולם, א"כ נחשבים הם תוספות בעולם.

אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמבואר למעלה. וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא (ירמיה ב, ו) "ציה וצלמות", שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון. והשלישי הוא חבלי המשיח, והוא יציאת הויה לפעל. וכל הויה בעצמו שנוי, והוא רע. ולפיכך המקיים ג' סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא מאמין שהעולם מסולק מזה. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, ואין ספק בפירוש זה.

וכאשר תבין דברי חכמה מאוד, הנה אלו ג' דברים יש לכל אחד עולם ומציאות בפני עצמו; כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן עולם הזה. וחבלי המשיח יהיה בסוף ימי עולם הזה, כאשר יתחדש הויה אחרת, כמו שאמרנו למעלה. וגוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח, ויבוא גוג ומגוג עליו למלחמה, כדכתיב (תהלים ב, א-ב) "למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק יתיצבו על ה' ועל משיחו". ולכך נכתב שכל אחד "יום" בפני עצמו כמו שאמרו חכמים (שבת קיח.), שכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו כמו שאמרנו, כי שם "יום" נאמר על המציאות. ועיין בחבור באר הגולה, ושם עוד יותר נתבאר, והכל הוא ענין אחד, ואין להאריך. והתבאר לך ענין חבלי המשיח, הוא התחדשות עולם הויה חדשה, ודבר זה מביא שנוי לפי החדוש הגדול. ועוד יתבאר בפרקים :

# פרק ל״ז

בזמן המלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך\* אחד בעולם, הוא המלך המשיח. וענין מלחמה זאת שיהיה מן גוג ומגוג, כי כאשר אין המשיח במדריגתו [ה]אחרונה, שכל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה. ומפני כך אינו נמצא בלבד בעולם, רק ימצא כח האומות גם כן. שכל דבר שאינו הכל, רק חלק בלבד, ימצא אחד עמו. ולכך בתחלה מלכות משיח, ועדיין אינו שלם לגמרי במלכותו, עדיין ימצאו גם כן האומות. ולפיכך כאשר יהיה בתחלת מדריגת המשיח, יהיו האומות נמצאים עם המלך המשיח, ויהיה להם כח גדול מאוד, כמו שיש למלך המשיח. והאומות, מפני שהם מסוגלים אל הרבוי, כאשר הרבוי תמיד אצלם, לכך הם רוצים להתגבר על מלך המשיח. ויהיה התנגדות גדול מאוד, ויהיה נהרג משיח בן יוסף.

ובפרק בתרא דסוכה (נב.), "וספדה לו כל הארץ משפחות לבד" (ר' זכריה יב, יב), האי הספידה מאי עבידתיה, פליגא בה רבי דוסא ורבנן; חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג. וחד אמר על יצר הרע שנהרג. בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף שנהרג, שנאמר (ר' שם שם י) "והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד והמר עליו כהמר על בנו הבכור". אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג, הספידה בעי למעבד, שמחה בעי למעבד. כדדריש רבי יהודא בר אילעי, לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצר הרע\*, ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים; צדיקים נראה להם כהר גבוה, רשעים נדמה להם כחוט השערה. הללו בוכין, והללו בוכין; צדיקים בוכים, האיך יכולנו לכבוש את ההר הזה. רשעים בוכים, האיך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה. ואף הקב"ה תמה עמהם, שנאמר (ר' זכריה ח, ו) "כי יפלא בעיני שארית העם הזה אף בעיני יפלא". אמר רבי אסי, יצר הרע בתחלה דומה כחוט של עכביש, ולבסוף דומה כעבותות העגלה, שנאמר (ישעיה ה, יח) "הוי מושכי העון בחבלי שוא וכעבות העגלה חטאה", עד כאן.

ופירוש זה, כי אומה ישראלית הם דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים, והם מנויים וידועים, והם כנגד י"ב מזלות, וכנגד י"ב חדשי השנה. ויש באדם שני אברים, והם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב (ר' שופטים א, ב) "יהודה יעלה בראש". ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב. [שכן] תמצא בנשיאים, נשיא אפרים באמצע, דומה ללב שהוא באמצע האדם. וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב. וכן הוא מלכות יהודה, כאשר המלכות הוא כראוי, אז מקבלים כבוד ה', ואין כאן רק מלכות בית דוד. ולפיכך ראוי כי יהיה מלך אחד לכל י"ב שבטים, שהם י"ב אברי האדם. אבל כאשר אינם זוכים, אינם מקבלים לגמרי כבוד השם, ואין להם מעלה זאת כאשר ראוי, ואז נחלק המלכות. ורוב האברים נמשכים אל הלב, שהוא עיקר, ומעוט אל הראש, כאשר הוא בחסרון. לכך לא היה ליהודא רק שבט יהודא ובנימין, שהם האברים הקרובים ביותר לקבל כבוד השם, כאשר המקדש בחלקם. אבל שאר האברים, שהם השבטים, לא היו נמשכים אחריהם, כאשר לא היו ישראל במדריגה הזאת\* העליונה לקבל זה.

מזה תבין למה לא נמשחו בשמן המשחה רק מלכי דוד (הוריות יא:). וזה מפני כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש (ש"א י, א), והם מלכות בית דוד אשר מתיחס להם הראש, ולכך הם בלבד נמשחים. ומזה הטעם ראוי לישראל שיהיה להם משיח בן יוסף גם כן. שכיון שראוי שבט אפרים למלוכה, מצד שהשבט הזה דומה ללב, לכך יהיה להם בסוף המושל הזה, שהוא משיח בן יוסף. ומכל מקום גוברים עליו האומות, כי ממשלה ומעלה זאת יש לו הפסק ובטול. ולפיכך גוג ומגוג, שהוא מתנגד לישראל כמו שהתבאר, יהיה גובר על משיח בן יוסף, ויהיה נהרג ומסתלק מעלה זאת מן ישראל.

ובפרק החליל (סוכה נב.), תנו רבנן, משיח [בן דוד] שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה שאל ממני מה אתה מבקש ואני נותן לך, שנאמר (תהלים ב, ז) "אספרה אל חוק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך". כיון שרואה למשיח בן יוסף שנהרג, אמר לפניו, רבונו של עולם, איני מבקש אלא חיים. אמר לו הקב"ה, עד שלא עמדת כבר התנבא עליך דוד אביך, שנאמר (ר' תהלים כא, ה) "חיים שאל נתתי לו וכו'", עד כאן. וביאור עניין זה כמו שאמרנו למעלה, כי מעלת משיח בן יוסף יש לו הפסק, שיהיו גוברים עליו האומות, ויש הפסק למעלתו. אבל משיח שאל שלא יהיה הפסק למדריגתו, ולא יהיו גוברים עליו האומות. וזהו החיים אשר שאל, דהיינו כי אל כח מציאתו לא יהיה לו הפסק. לא כמו שהיה משיח בן יוסף, שהיה לכח שלו הפסק, אבל לכח מעלת משיח בן דוד לא יהיה לו הפסק. ואז יהיו גוים נחלתו ואחזתו אפסי ארץ, כי יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות, ועמהם מסתלק היצר הרע.

והנה הצדיק אשר הוא טוב הגמור, נדמה לו היצר הרע כמו הר שהוא גדול. כי הצדיק הוא הטוב הגמור, והיצר הרע הוא הרע הגמור, ולפי גודל הריחוק אשר ביניהם נדמה לצדיק היצר הרע כמו הר גדול. ואילו הרשע הוא רע, והוא דומה ליצר הרע. ולכך אין הרשע נדמה לו היצר הרע רק כמו חוט השערה. ואלו הדברים עוד עמוקים יותר. ולפיכך אלו בוכים ואלו בוכים; [אלו בוכים] על הצרה שהגיע להם מן היצר הרע. כי כן דרך שהאדם בוכה על הצרה שהגיעה אליו כבר. ואלו בוכים על הצרה שיגיע להם עדיין. והתבאר לך מזה כי מלחמה זאת של גוג ומגוג להסיר חסרון עולם הזה, ולכך יוסר אז היצר הרע. ואין כאן מקום להאריך :

# פרק ל״ח

כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני. לכך אי אפשר רק שיהיה כל אחד עומד בעצמו, עד שלא יהיה להם חבור ושתוף כלל. אבל כאשר יגיעו ימי המשיח, אשר הזמן ההוא ראוי שלא יהיה עוד חלוק והבדל, ואי אפשר שיהיה כל אחד עומד בעצמו, שאז לא יהיה העולם אחד, רק מחולק. ואז כל אחד הוא בטול השני, שאי אפשר שיתקיים השניות והחלוק בעולם.

וההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים, לכך רבוי האומות הם מתנגדים, ובטול לישראל האומה היחידה. וכן ישראל האומה היחידה, הם בטול האומות הרבים. וזהו ענין מלחמות גוג ומגוג שתהיה לעתיד עם המלך המשיח, שכל האומות אשר הם הרבוי, יתחברו יחד על המלך המשיח, שהוא מלך ישראל לאומה יחידה.

ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד (דברים ו, ד), והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה (מנחת שבת) 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד. ומפני כך מלחמות גוג ומגוג, אשר מלחמה זאת על ישראל במה שהאומות הם רבים וישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך, אם כן מלחמות גוג ומגוג הוא על השם יתברך נחשב בפרט, כי הוא יתברך אחדות ישראל.

ובמדרש (ילקו"ש יהושע רמז יט) "ויתקבצו יחדיו להלחם עם יהושע" (יהושע ט, ב), אמר רבי איבו בשם רבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, בשלשה מקומות היו חולקים באי עולם על הקב"ה; אחד בדור הפלגה, שנאמר (בראשית יא, א) "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", דברי חרופין היו משיחין אחר הקב"ה. ואחד בימי גוג ומגוג, שנאמר (תהלים ב, ב) "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". ואחד בימי יהושע, שנאמר "ויתקבצו יחדיו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחד". מהו "פה אחד", שחלקו על הקב"ה, שנאמר בו (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי לכך היו חולקים על השם יתברך שהוא אחד, כי עתה נעשו האומות הרבה כאשר נפלגו בדור הפלגה, ולקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו לפי שהוא אחד. ואז האומות, שהם רבים, כי אז נפלגו והיו רבים, ומכח רבוים - אשר הרבוי מתנגד לדבר שהוא אחד, היו חולקים על יחידו של עולם. וכאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה השכינה בארץ. והיה אז האחדות יותר בעולם, כאשר היה בעולם ארץ יחידה, שבה היה הדבור מן השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך האומות שיש בהם הרבוי, מתנגדים לאחדות שמו יתברך גם כן\*. ולימות המשיח, שאז יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד לגמרי, אז יתנגדו האומות שהם רבים על אחדותו יתברך. כלל הדבר, כאשר היה בעולם אחדותו יתברך, אז האומות - שיש בהם הרבוי - היו מתנגדים אליו.

ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו. על זה אמרו בפרק קמא דברכות (י.) אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו, כתיב (תהלים ג, א) "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו", וכתיב (ר' תהלים נז, א) "מזמור לדוד בברחו מפני שאול במערה", הי מעשה הוי ברישא, מכדי מעשה דשאול הוה ברישא, הוה ליה לכתוב ברישא. אמר ליה, אתון לא דרשיתו סמוכין - קשיא לכו, אנן דרשינן סמוכין - לא קשיא לן, דאמר רבי [יוחנן] סמוכין מן התורה מנין, שנאמר (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר". למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו, אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו, אלא הוה, הכא נמי הוה. והנה הכתוב בא לבאר הספק הזה, איך יבא מן השם יתברך דבר כמו זה, שיהיו כל האומות מתנגדים אל השם יתברך. ולפיכך קבע אחר כן "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו", לומר כי כמו שאבשלום היה רוצה להרוג את אביו, מפני כי היה רוצה למלוך במקומו, ולכך היה רוצה להרוג את אביו. וכן בימי גוג ומגוג, אינם רוצים במלכות השם יתברך, כי הוא יתברך אחד, ואילו האומות הם הרבים, כאשר יהיו בימי גוג ומגוג. ולכך יהיו חולקים על יחידו\* של עולם באותו זמן, שלא יהיה הוא יתברך מולך עליהם. ולכך סמך אחרי מלחמות גוג ומגוג "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו". והתבאר לך ענין מלחמות\* גוג ומגוג :

# פרק ל״ט

נתבאר לך תשובת שאלה, במה שקודם ביאת הגואל ימצא בעולם הפסד ושנוי המציאות, והסבה מבוארת גלויה לכל. ודבר זה שמו חכמים סימן ברור ואות על ביאת הגואל וזמנו המיוחד לו, כשנראה הפסד ואפיסת המציאות. ובפרק חלק (סנהדרין צח.) אמר רבי אבא, אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח) "ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופרייכם תשאו לעמי ישראל". רבי אלעזר אומר, אף מזה, שנאמר (זכריה ח, י) "כי לפני הימים האלה שכר האדם לא נהיה". מאי "ליוצא ולבא אין שלום מן הצר" (שם), רב אמר אף תלמידי חכמים שיש בהם "שלום רב לאוהבי תורתך" (תהלים קיט, קסה), אין להם שלום מן הצר. ושמואל אמר עד שיהיו כל השערים כולן שקולים.

כל הדברים האלו באו להעיד על העדר הויה שיהיה קודם התחדשות הוית דור המשיח, ולפיכך אמר אין קץ מגולה\*, כמו זה מדכתיב "ואתם הרי ישראל ענפיכם תשאו וכו'". מזה תלמוד שקודם זה לא היה דבר זה, שלא היו הרי ישראל נותנים פריים, וזהו קץ מגולה כאשר הדברים הטבעיים יהיו נעדרים. ואין זה מדרך הטבע, שהעולם כמנהגו נוהג (ע"ז נד:). ורבי (יוחנן) [אלעזר] הוסיף, שקודם התחדשות הויה האחרונה יהיה העדר אף לדבר מלאכתי, שהוא שכר האדם, שיהיה קלקול והעדר בו. וזה מורה גם כן\* על שנוי גדול, כי דבר כזה אין ראוי שיהיה העדר לו, שהוא דבר מלאכתי, ואין צריך לברכה כמו ענין שבא בטבע, וגם בדבר זה יהיה העדר. ורב הוסיף שאף לתלמידי חכמים לא יהיה שלום. אף כי תלמידי חכמים מרבים שלום, כל שכן שראוי שיהיו הם בשלום, ועם כל זה לא יהיה שלום להם. וכל זה מפני המעלה העליונה וההויה החדשה שתהיה באה לעולם, עד שגם תלמידי חכמים יקבלו העדר קודם, שלא יהיה שלום להם. ושמואל הוסיף שכל השערים שקולים. כלומר שיהיה\* העדר בכל הדברים. כי לפעמים יש חסרון בדבר זה, ולפעמים באחר, אבל אין הקללה בכל הדברים. שכמו שיהיה הויה חדשה לגמרי, כך יהיה העדר בכל הדברים. ולפיכך אמר עד שיהיה כל השערים שקולין.

והבן מה שאמר שיהיה העדר והפסד בדברים הטבעים. והוסיף רבי (יוחנן) [אלעזר] דבר בלתי טבעי, והם המלאכתיים, והוא דבר יותר רחוק מן השנוי. והוסיף רב אף לתלמידי חכמים, כי התלמיד חכם הוא שכלי, והוא בודאי יותר רחוק מן השנוי. כי הדבר המלאכתי, אף על גב שאינו טבעי, והוא מתחדש מן הרצון של אדם, מכל מקום אינו שכלי. אבל התלמיד חכם הוא שכלי, והוא יותר רחוק מן השנוי, ואף בו יהיה העדר. והנה בזה נכללו כל המעלות. והוסיף שמואל הכללי, שיהיה העדר בכלל הדברים הנמצאים. ולפיכך אמר עד שיהיו כל השערים כולם שקולים, כלומר ההפסד יהיה בכל הדברים, עד שיהיו כל הדברים שוים. וראוי לך להבין דברים אלו מאוד מאוד, כי הם דברי חכמה, כאשר תבין ענין אלו ד' דברים שזכרו אלו החכמים, כי אי אפשר לפרש עוד יותר. וכאשר תתבונן בדברים אלו אשר אמרנו לך, יודע לך מעלת ההויה החדשה שיהיה בעולם, שמן השנוי אשר יהיה בעולם נוכל לדעת ההויה החדשה העליונה שתהיה.

ובפרק חלק (סנהדרין צח.), אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר, חכה לו, שנאמר (ישעיה נט, יט) "כי יבא כנהר צר רוח ה' נוססה בו", וכתיב (שם שם כ) "ובא לציון גואל". ואמר רבי יוחנן, אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או בדור שכולו חייב. בדור שכולו זכאי, דכתיב (ישעיה ס, כא) "ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ". בדור שכולו חייב, דכתיב (ישעיה נט, טז) "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע". אם ראית דור שפוחת והולך, חכה לו, שנאמר (ר' ש"ב כב, כח) "ואתה עם עני תושיע ועינים רמות תשפיל", עד כאן. וביאור ענין זה, שהדור שיבוא בו משיח יהיה לדור ההוא התנגדות, לפי שיש בהם התחלה מה למדריגה האלקית. ודבר זה נרמז במה שנאמר "כי יבא כנהר צר". כבר התבאר בכמה מקומות מאוד כי הנהר תמיד הוא בא על ענין חמרי, והארכנו בזה. ולכך אמר "כי יבא כנהר צר", "כי יבא כנהר צר" בכח גשמי, מפני כי "רוח ה' נוססה בו" במלך המשיח, ולכך יבוא הצר כמו נהר, ודבר זה מבואר.

ועוד אמר שאין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או כולו חייב. כי מעלת מדריגת המשיח אינו שייך רק אם כל הדור זכאי, או כל הדור חייב. כי יש לך לדעת כי המשיח יהיה משלים כל העולם, ואם הדור זכאי, כולם ראוי להשלמה. ואם הדור כולו חייב, והם בעלי העדר והפסד, וההעדר הוא קודם הויה, ולפיכך בשביל הדור שכולו חייב יבוא המשיח. ועוד אמר 'אם ראית דור שנתמעט וכו''. פירוש, כי הדור אשר יבוא בו משיח הוא דור שפל יותר מכל הדורות. ואלו יזכו אל המשיח, כאשר אין כאן הויה בעולם כלל, ויש כאן העדר, ואז יתחדש הויית המשיח, ויש בו\* הויה אל כל העולם. וכאשר שהוא כאן חסרון הויה לגמרי בעולם, כפי חסרון הויה יתחדש הויה שלימה, ודבר זה מבואר.

עוד שם (סנהדרין צח.) אמר רבי חנינא אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה ולא ימצא, שנאמר (יחזקאל לב, יד) "אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך", וכתיב בתריה (יחזקאל כט, כא) "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל". וביאור ענין זה, מפני שהדגים אינם שלימות הבריאה, ולכך הם רחוקים יותר מן ההפסד הבא על הבעלי חיים. שכל אשר שלם הבריאה, יותר קרוב אל ההפסד שבא עליו מבחוץ. כמו שתראה באדם, אשר הוא שלם הבריאה מכל הנמצאים, רגיל בו השנוי וההפסד מן החלאים המשונים הבאים עליו בחוץ, יותר מכל בעלי חיים. ואשר אין כל כך שלם הבריאה, כמו בעלי חיים, יותר רחוקים מן ההפסד. ולכך הדגים אשר אינם שלימי הבריאה, יותר עוד רחוקים הם\* מן ההפסד מבחוץ משאר בעלי חיים.

ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד (חולין כז.). וגם תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו\* הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור. ולפיכך בעת המבול הגיע הפסד לאדם מתחלה, ואחר כן לשאר בעלי חיים, כדכתיב (ר' בראשית ז, כג) "מאדם ועד בהמה", ודגים בים לא נמחו לגמרי. ועם כל זה, אין בן דוד בא עד שיגיע הפסד ושנוי אף לדגים, אשר הם רחוקים מן השנוי וההפסד, ואף אלו יקבלו שנוי.

וכל זה למעלת ההויה החדשה, עד שיהיה הויה חדשה לגמרי. ולכך אמר אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה, ולא יהיה נמצא. שיהיה שנוי בדבר אשר הוא רחוק מן המציאות. וזה מעיד על שיבוא הויה חדשה בכל העולם בכלל, כי לפי ההעדר\* יש כאן הויה. וכאשר יש כאן העדר גמור, בא גם כן הויה גמורה. ופירוש זה ברור מאוד כאשר תבין על אמתתו, שכל ענין זה להודיע על מעלת ההויה החדשה אשר יבוא לעולם בביאת הגואל, כאילו היה עולם חדש. והבן זה, כי הוא עוד דבר מופלא מאוד.

עוד שם (סנהדרין צח.), אמר רבי חמא בר חנינא, אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מישראל, שנאמר (ישעיה יח, ה) "וכרת הזלזלים במזמרות". וכתיב (שם שם ז) "בעת ההיא יובל שי לשם ה' צבאות". וכן עוד שם, אמר רבי זעירא אמר רבי חנינא, אין בן דוד בא עד שיכלו גסי רוח מישראל, שנאמר (צפניה ג, יא) "כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך", וכתיב (ר' שם שם יב) "ושארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם ה'". עוד שם אמר רבי שמלאי משום רבי אליעזר בר שמעון, אין בן דוד בא עד שיכלו שופטים ושוטרים מן ישראל, שנאמר (ישעיה א, כה-כו) "ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סגיך וכו' ואשיבה שופטיך".

כל אלו שלשה דברים, מפני כי יהיה הויה חדשה בעולם המשיח, אשר מעלתו הפשיטות. לכן אמר שהשם יתברך יסלק מן העולם המלכות הזלה, כי כל מלכות יוצא מן הפשיטות. וכן דיינים [ו]שופטים, אשר יש להם שם חשיבות, כי כל אלו יוצאים מן הפשיטות. וכן גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים, כל אלו הם יוצאים מן הפשיטות. ולא יהיה נשאר רק עם עני ודל, ויש להם הפשיטות הגמור, לא כמו הגדולים שאין להם הפשיטות. ומה תראה כי לזמן המשיח יהיה עולם פשוט, וזה מעלת עולם המשיח, וזה מבואר :

# פרק מ׳

בפרק חלק (סנהדרין צז.), "ואפס עצור ועזוב" (דברים לב, לו), כביכול אין סומך ואין עוזר\* לישראל. כי הא דרבי זירא, כי הוה משכח רבנן דמעסקי ביה, אמר להו במטותא מנייכו\*, לא תרחקוה. דתני, ג' באין בהיסח הדעת, אלו הן; משיח, מציאה, ועקרב. וביאור ענין זה, כי כאשר לא יהיה עצור ועזוב, אז יתייאשו מן הגאולה, ולא יחשבו כלל שיהיו נגאלים, ואז יבא הגואל, כי ג' באים בהסח הדעת וכו'. וביאור זה, כי הדברים אשר הם מסדר הנהגת העולם, באים בסדר ובמחשבה עליהם, לפי שהם קרובים אל העולם. אבל הדברים אשר הם רחוקים מן העולם, יש בהם היסח הדעת, שהרי הם רחוקים מן סדר העולם, ולכך אינם באים רק בהיסח הדעת. והדברים\* אשר הם יוצאים מסדר העולם הם שלשה, כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות. והמקריים הם שנים; האחד - הוא מקרה הטוב, והשני - הפך זה, והוא\* המקרה הרע. השלישי - יוצא מסדר, לא שהוא מקרה, רק הוא מצד עלוי המעלה, שהוא על סדר עולם הזה. ולפיכך הדברים אשר הם רחוקים מסדר העולם הם אלו; האחד - הוא המציאה, שלא בא לידו רק במקרה, ולא כן שאר פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם. אבל המציאה אינה כסדר העולם, רק במקרה קרה, והוא לטוב. וכן העקרב שנושך את האדם אינו מסדר העולם, רק במקרה, והוא לרע. לא כן הכלב, שאין הכלב ממית. וגם הנחש אינו ממית כל כך כמו העקרב. והוא יתברך ברא סדר העולם, לא הטוב המקרה הפתאומי, וגם לא ינהג ברע הגמור, שהוא עקיצת עקרב, המקרה הרע. אמנם המשיח הוא מדה שלישית, מצד המעלה היותר גדולה והעליונה, ואין זה מסדר העולם והנהגתו.

ולפיכך אלו ג' דברים מיוחדים לבא בהיסח הדעת. כי הדבר כאשר מסיח דעתו מן הדבר, הוא נבדל ממנו, שהרי הסיח דעתו ממנו. ואם בא - הרי בא מן המדריגה שיש לו, דהיינו שהוא רחוק מן מדריגת האדם. זה הוא דרך פתאומית, דהיינו ענין פתאומי, שכל ענין פתאומי אינו מסדר העולם. ולפיכך אי אפשר לבוא כאשר מתעסקין בו, כי אז לא היו מסיחין דעת ממנו, ואין זה שייך למשיח. כי במה שאלו ג' דברים הם נבדלים מן סדר הנהגת העולם, הוא בא בהסח הדעת דוקא, כי דבר שהוא בהסח הדעת ופתאומי הוא נבדל מן סדר העולם. ופירוש זה ברור בלי ספק. ומזה תבין המעלה העליונה שיהיה למשיח\*, שיהיה נבדל מכל סדר העולם. וזה מעלתו העליונה של משיח, כאשר תבין את הדברים האלו מאוד.

ובמדרש, "ויבא מלך הכבוד" (תהלים כד, ז), למה נקרא שמו של הקב"ה "מלך הכבוד", שהוא חולק כבוד לבריות. כיצד, מלך בשר ודם, אין רוכבין על סוסו, ואין משתמשין בשרביטו, ואין יושבין על כסאו, ואין לובשין עטרה שלו. אבל הקב"ה הרכיב את אליהו על סוסו, דכתיב (נחום א, ג) "אשר בסופה וסערה דרכו", ונאמר (מ"ב ב, יא) "ויעל אליהו בסערה השמים". ומסר שבטו למשה, שנאמר (שמות ד, כ) "ויקח משה את מטה אלקים בידו". והושיב לשלמה על כסאו, שנאמר (דהי"א כט, כג) "וישב שלמה על כסא ה' למלך". ומלך המשיח עתיד ללבוש עטרה שלו, שנאמר (תהלים כא, ד) "תשית לראשו עטרת וכו'", ונאמר (שיה"ש ה, יא) "ראשו כתם פז", עד כאן. ובפרק כהן גדול (סנהדרין כב.) לא זכרו רק ג' הראשונים, ולא זכרו העטרה.

וביאור זה, כי אלו שלשה דברים, כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם. השני, שהוא מושל עליהם, ופועל בהם כרצונו בענין הממשלה. הג', שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט, ובזולת זה אי אפשר שיהיה קיום לעם. ואלו ג' דברים הם מיוחדים למלך. כי במה שהוא מלך הוא מתרומם על כל העם, ואם היו רוכבין על סוסו היה בהתרוממות זה שתוף למלך בענין התרוממות הזה, אשר אין בזה השתתפות אליו, בשביל שהוא מלך, והוא מתרומם על הכל, ולכך אין רוכבין על סוסו. כמו שאמרו (שבת קנב.) דעל סוס - מלך. [ו]כנגד הממשלה שיש לו על העם, אשר המלך מיוחד בלבד בממשלה על העם, ולכך אמר אין משתמשין בשרביטו. כי השרביט הוא המטה, בו מושל על הכל, והוא שבט מושלים. ולכך אין משתמשין בשרביטו של מלך, שאם היה אחד משתמש בשרביטו של מלך, היה משתתף עם המלך בענין הממשלה. וכנגד השלישי, שהמלך מנהיג את העם במשפט ישר, וכנגד זה אמר 'ואין יושבין על כסאו'. כי הישיבה על הכסא מורה שהוא יושב לדון לפניו, ולכך אין יושבין על כסאו, [ש]היה זה השתתפות עם המלך במה שהוא מיוחד בו. אלו הם ג' דברים אשר המלך נבדל מהם. אמנם העטרה הוא ענין המלכות בעצמו, וזה אין צריך לומר שלא ילבש דבר שהוא מורה על המלכות בעצמו.

ואמר כי המלך בשר ודם אין לו השתתפות עם העם. ואם היה נותן סוס שלו לרכוב עליו אחר, היה זה השתתפות. אבל השם יתברך, מאתו יתברך הכל. ומאחר שמאתו הכל, לא שייך בזה השתתפות. כי מה שהיה נותן ממשלה למשה על פרעה, ממשלה זאת היא עצמה ממשלת השם יתברך, ולא שייך בה השתפות עמו יתברך. וכבר התבאר זה גם כן למעלה (סוף פרק יב) ענין זה באריכות אצל מה שקרא ישראל בשמו יתברך. ולפיכך מה שהושיב שלמה על כסאו של השם יתברך, דבר זה עצמו הוא אל השם יתברך. ומאחר שכן הוא, אין כאן שתוף כלל. ואל המשיח, שיגלה במהרה בימינו, יתן עטרה שלו. דבר זה מורה על עצם מעלת המשיח, שיהיה לו מדריגה אלקית נבדלת, וזהו העטרה של השם יתברך. שהוא יתברך נבדל מהכל\*, ויתן אל המשיח גם כן המלכות מן השמים, וזאת היא העטרה של משיח.

ועוד מדברי חכמים אשר העמיקו בחכמתם, גלו ענין מעלתו של המשיח. (סנהדרין צח.) אמר רבי אלכסנדרי, רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב (דניאל ז, יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אינש", וכתיב (זכריה ט, ט) "עני רוכב על החמור". זכו - "עם עננא שמיא", לא זכו - "עני רוכב על החמור". אמר ליה שבור מלכא (לישראל) [לשמואל], אמריתו משיח על חמרא אתי, אשדר ליה אנא סוסיא ברקא. אמר ליה, אית לך בר חיוור גוונא. ופירשו מאה גוני, כי 'חיור' בלשון פרס לשון מאה, כמו שפירוש רש"י ז"ל. ורוצה לומר, כי מה שאנו אומרים שהמשיח אתי על חמרא, דבר זה מורה על מעלת המשיח. מפני שהחמור הוא פשוט יותר מכל בעלי חיים, שהוא בריה פשוטה, שאין לו דעת וחכמה. וכאשר רוכב הוא על דבר פשוט, מורה שהוא נבדל במעלתו לגמרי. ואל תשגיח במה שהוא שהחמור חמרי, אין זה קשיא, דסוף סוף הוא חומר פשוט יותר, והוא הפך הנחש שיש בו ערמומית, ואין לה הפשיטות. והרוכב על הפשוט הוא נבדל לגמרי. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורות ה' אצל "וירכב משה את אשתו ובניו על החמור" (ר' שמות ד, כ), ושם בארנו לך הטעם למה הובחר לו חמור, עיין שם, מפני כי שלמעלת המשיח שהוא נבדל לגמרי, לכך ראוי שירכב על החמור, שהוא פשוט בתכלית הפשיטות. לכך מוכן לקבל כל הגוונים, כי דבר שאינו פשוט אינו מוכן לקבל, שהרי יש בו התיחדות במה שהוא מיוחד, לפיכך אינו מקבל כל הצורות כאשר הוא מיוחד. אבל הפשוט מקבל כל הגוונים, מפני שהוא פשוט.

והרמב"ם בספר מורה נבוכים פירש כי מה שכתוב בתורה (שמות כד, י) "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר", רוצה לומר ותחת סבתו שמסובב ממנו החומר הראשון. ונקרא "לבנת הספיר", שמפני שהספיר הוא פשוט אין בו גוון כלל, לכך מקבל כל הגוונים. וכך החומר הראשון לפשיטותו, מקבל כל הצורה בזה אחר זה. ועם שבעיקר הפירוש אין דעתי נחה בפירושו, מכל מקום מדבריו ראיה לדברינו, שהחמור הפשוט, שהוא החומר הראשון, נקרא "ספיר", שמקבל כל הגוונים.

ולכך אמר 'אית לך אחד\* שיש לו מאה גוונין'. ורוצה לומר, כי החמור שהוא\* למשיח, שהוא רוכב עליו, מפני שהמשיח מתרומם, והוא נבדל מן החומר שהוא פשוט, עד כי מפני הפשיטות מתייחס אליו הרבה גוונים. וכך פירושו, 'אית לך אחד בר מאה גוונין', כלומר אין הפירוש מה שכתוב (זכריה ט, ט) "עני ורוכב על החמור" שהמשיח רוכב על החמור בלבד, רק שהוא רוכב על החומר הפשוט לגמרי, לכך יש לו מאה גוונין. ולפיכך יש לו לרכוב על חמור, כמשמעו גם כן, ולא סוס, שהוא נקרא 'חמור' על שם החומר, ויש בו מאה גונין, כלומר שהוא מקבל כל הגונים. לכך ראוי שיהיה משיח דוקא רוכב על החמור. והענינים האלקיים אינם כמו שאר דברים שהם בעולם, שהמלך בוחר סוס חשוב לרכוב עליו. אבל הדברים העליונים האלקיים אינם תולים בחשיבות, רק מה שראוי לפי ענינו, ויותר ראוי למשיח חמור מטעם אשר אמרנו למעלה.

ולפיכך רבי יהושע בן לוי הקשה, דכתיב (דניאל ז, יג) "וארו עם ענני שמיא כבר אינש", לא זכו רוכב על החמור. וכאשר תבין, כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי תמיד אלו שניהם מתיחסים אל החמרי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאוד. והענן, שבו המים, נקרא 'ענן שמים'. הנה הענן הוא ענין חמרי למעלה, ועליו רוכב משיח. אם זכו יהיה רוכב ומתעלה על חומר העליונים, ומתעלה על השמים. ואם לא זכו, יהיה "עני ורוכב על החמור", פירוש שהוא מתרומם על חומר הראשון, הוא חומר העולם התחתון בלבד.

ובבבא בתרא בפרק המוכר את הספינה (עה:), אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, ג' דברים נקראו על שם הקב"ה; צדיקים, משיח, וירושלים. צדיקים - דכתיב (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו". משיח - דכתיב (ר' ירמיה כג, ו) "וזה שמו אשר יקראו לו ה' צדקינו". ירושלים - דכתיב (יחזקאל מח, לה) "ושם העיר מיום ה' שמה", אל תקרא "ה' $מ$ה$", אלא "ה' $$מ$ה", עד כאן. וביאור ענין זה, כי השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו, ומפני כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא, ואלו שלשה מורים על אמתת השם יתברך, ולפיכך נקראו על שמו. והם שלשה, כנגד שלשה עולמות הם; התחתונים, ומה שהוא בין העליונים והתחתונים, והעליונים לגמרי. והנה ירושלים הוא בתחתונים. והצדיקים הם מן עליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים. אבל המשיח, שנאמר עליו (ישעיה נב, יג) "ונשא" מן המלאכים, נחשב מן העליונים. והנה ירושלים בתחתונים, מורה על השם יתברך, שהוא שוכן בה. והצדיקים שהם עובדים השם יתברך, מורים על השם יתברך, אשר הם עובדים אליו. והמלך המשיח, אשר בימיו יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד, לכך כל אלו נקראו על שמו יתברך. ויש לך להבין את דברים אלו, כי אי אפשר לפרש יותר.

ובמדרש תנחומא, "הנה ישכיל עבדי וירום וגבה ונשא מאוד" (ר' ישעיה נב, יג), "וירום" מאברהם, דכתיב אצלו (ר' בראשית יד, כב) "הרימותי ידי לאל עליון". ונישא ממשה\*, שכתוב אצלו (במדבר יא, יב) "שאהו בחיקך". "וגבה" ממלאכי שרת, דכתיב אצלם (יחזקאל א, יח) "וגביהם וגבה להם". וכן הוא אומר (זכריה ד, ז) "מי אתה הר הגדול", שהוא גדול מאבות. ופירוש זה, המשיח יהיה גדול מכל העולם. ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו (ע"ז ט.) ב' אלפים תוהו. ומשה היה כאשר היה עיקר העולם בפעל, וזה כאשר יצאו ישראל ממצרים\*, כי אז נחשב כי העולם הוא בפעל. והמלאכים הם בפני עצמם שהם בעליונים. והמשיח, שהוא השלמת העולם, "ירום וגבה ונישא", והוא כמו התכלית כאשר הוא השלמה, והתכלית הוא על הכל, כי הכל נמשך אל התכלית. ולכך אמר "וירום וגבה ונישא", זה המשיח.

ובפרק חלק (סנהדרין צח:) אמר רב יודא אמר רב, עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, שנאמר (ר' ירמיה ל, ט) "ועבדו את אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם", 'הקים' לא נאמר, אלא "אקים". אמר ליה רב פפא לאביי, והא כתיב (יחזקאל לז, כה) "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", כגון קיסר ופלגא קיסר כו'. ונראה שמקשה, והרי כתיב "דוד עבדי נשיא להם", אם כן לא יהיה המשיח מלך, רק נשיא בלבד, וכיון דיליף מן "ואת דוד מלכם", אם כן יהיה מלך. ומתרץ כגון קיסר ופלגא דקיסר\*, כי המשיח יהיה מלך, והנשיא הוא פלגא דקיסר. כי נקרא 'משיח' כי קדושתו ביותר, ועל כן נקרא 'משיח'. כי פלגא דקיסר יהיה קדוש, והקיסר שיהיה עליו הוא קודש קדשים, כי כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי. ומפני מעלתו וקדושתו יהיה תחתיו אחר, והוא\* כמו פלגא דקיסר, כי אין ראוי שיהיה הוא עצמו למנהיג, למעלת קדושתו שנקרא 'משיח'. רק שיהיה תחתיו נשיא, והוא יהיה מנהיג, רק כי המשיח יהיה מנהיג בדברים האלקיים לגמרי. גם יש לפרש כן "דוד עבדי נשיא", משמע דוד הראשון. והדברים עמוקים מאוד :

# פרק מ״א

התבאר לך המעלה העליונה הרמה שירש\* המלך המשיח. וכמו כן יהיה מעלתו כוללת כל המעלות. שיש צדיק שיש לו מעלה אחת מיוחדת, כמו שתראה שאברהם ירש מדה מיוחדת בהתרוממות ובמעלה, כמו שהתבאר למעלה. ויצחק ירש מדה אלקית, הוא הדביקות בו יתברך. ויעקב ירש מדת הקדושה האלקית, כמו שהתבאר למעלה. והמלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, יהיה לו הכל. ועל דבר זה רמזו חכמים בסודותם בפרק חלק (סנהדרין צח:), מה שמו, דבי רבי שילא אמרי שילה שמו, שנאמר (בראשית מט, י) "עד כי יבא שילה". דברי רבי ינאי אמרי ינון שמו, שנאמר (תהלים עב, יז) "יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו". דבי רבי חנינא אמרי חנינא שמו, שנאמר (ירמיה טז, יג) "אשר לא אתן להם חנינה". ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו, שנאמר (איכה א, טז) "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי". ורבנן אמרי חיורא דבי רבי שמו, שנאמר (ישעיה נג, ד) "אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע ומוכה אלקים ומעונה".

הנה יש לך לתמוה מאד, איך רבי שילא אמר כי שמו שילה כשמו, רבי חנינא גם כן קורא אותו כשמו. אבל דבר זה מורה על מעלת המשיח אשר כולל הכל, ולפיכך הוא אל המעיין בו ומשיג בו, כאשר הוא אותו המעיין. ודבר זה אמרו על המלך המשיח, לפי שהוא כלול\* מכל מעלות כמו שיתבאר, ולכך נדמה למשיג בו כפי מה שהוא. ואינו דומה לשאר צדיקים, אשר יש להם שמות פרטיים. ומפני שהוא כולל הכל, לכך יקרא לו הקורא שם כפי מה\* שהוא הקורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו. לכך תנא דבי רבי שילא אמר כי שמו שילה כשמו. וכן דבי רבי חנינא אמרי חנינא כשמו. וכן דבי רבי ינאי אמרי ינון שמו, וזה גם כן כשמו. ולא פליגי אלו החכמים כלל, רק כי כל אחד אמר שהמשיח שיהיה במהרה בימינו יהיה כולל כל המעלות, ולכך אמר כל אחד שנקרא בשמו. ואמר רבי שילא שילה שמו, כי בודאי שם שילה מורה על דבר מיוחד, ומפני כי המשיח כולל הכל\*, לכך אמר שילה שמו. ורבי חנינא אמר חנינא שמו. ורבי ינאי אמר ינון שמו, כי בודאי שם ינון בא על דבר מה, לכך אמר ינון שמו, כי המשיח כולל הכל.

גם נראה לומר כי שם שילה בא על שהשם יתברך יתן הכל תחתיו, והכל יובילו שי לו, ולכך אמר שילה שמו. ורבי ינאי אמר ינון שמו. ולשון זה הוא לשון גדולה, כלומר שיהיה הכל. ואלו שתי שמות; השם הראשון מורה שיהיה הכל ברשותו, ושם ינון מורה על הגדולה והמעלה העליונה. ולמאן דאמר חנינא שמו, שהשם יתברך יהיה מחונן אותו במה שישאל מאתו, וכדכתיב (תהלים ב, ח) "שאל ממני ואתנה גוים נחלתך".

ויש אומרים מנחם בן חזקיהו שמו. וביאור ענין זה, כי ראוי משיח לשם הזה, וראוי להיות שמו מנחם בן חזקיהו. כי הוא כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו. וכך המשיח יהיה מנחם אותם ומשיב נפשם, וכאילו חוזר להם חיותם. וקאמר שהוא בן חזקיהו, כי אין ספק כי הנחמה הוא מחזיק הנפש. ולפיכך המשיח שהוא מחזיק את ישראל, הוא מנחם בן חזקיהו. ומביא הכתוב לראיה "כי רחק ממנה מנחם משיב נפשי". ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל.

ורבנן אמרי חיורא דבי רבי שמו. עוד כולל המשיח מעלה השכלית, ולפיכך רבנן, בעלי השכל, קראו לו חיורא דבי רבי. ודבר זה ענין עמוק, כי הצרעת הוא דבר שנבדל מן העולם הזה, וזה מורה מה שהמצורע הוא נדחה מן מחנה ישראל, ואין לו שייכות אל העולם, ולכך כתיב (ויקרא יג, מו) "בדד ישב". ומפני כי המשיח גם כן הוא נבדל מן עולם הזה לגמרי, לכך קודם שיבוא המשיח הוא דומה כמו מצורע, שאין לו שתוף וחבור אל העולם, רק הוא מחולק הימנו. ומפני כי מה שהמשיח הוא מחולק מן העולם בשביל כי המשיח יהיה\* שכלי לגמרי, ואילו העולם הזה הוא גשמי, ולכך יש לו המשפט המצורע. לכך נקרא שמו חיורא דבי רבי, כי בבית רבי היו מנוגעים, מפני כי בבית רבי היו נבדלים מן עולם הזה, והיו נמשכים אחר השכלי, אשר הוא נבדל מעולם הזה, לכך בא עליהם הצרעת, שהוא נבדל גם כן מן הבריות. ולכך אמר כי המשיח, אשר הוא שכלי לגמרי, הוא נבדל לגמרי מן העולם הזה, ולכך חיורא דבי רבי שמו. והוא עצמו מה שאמרו (סנהדרין צח.) דיתיב בין סובלי חלאים, והבן זה מאוד :

# פרק מ״ב

כבר התבאר לך פעמים [הרבה] כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן. ודבר זה מבואר למעיין בדבר זה. ואף כי בארנו למעלה כי עולם הזה אין מוכן לישראל, ואיך יהיה המשיח בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, שכל ענין המשיח הוא אלקי לא גשמי. ואין דבר זה קשיא, כי ימות המשיח הם אחד, ולכך כל ימי המשיח נקרא 'סוף העולם', וסוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי. אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי. ודבר זה גם כן אצל העולם, כי בסוף ימי עולם, שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים. וכן בסוף ימי העולם יהיה העולם אחד לגמרי. כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב (שמות לו, יג) "ויהי המשכן אחד", רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות. והתבאר לך כי בימי\* המשיח, שאז יהיה העולם בשלימות, כאשר כל סוף הוא מסוגל אל השלימות, מתחייב שיהיה העולם אחד, שאם לא היה העולם אחד, לא היה בו שלימות, ודבר מבואר הוא.

ובפרק\* אלו עוברין (פסחים נ.), "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה יד, ט), וכי עד האידנא לאו אחד, אמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אמי, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה - על שמועות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל שמועות רעות אומר 'ברוך דיין האמת'. אבל לעולם הבא כלו הטוב והמטיב. "ושמו אחד", וכי עד האידנא לאו אחד, אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא באל"ף דל"ת. עולם הבא נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא ביו"ד ה"א, עד כאן.

וביאור זה, כי מה שכתב "והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו'", אין זה חס ושלום מצד עצמו, כי הוא יתברך מצד עצמו הוא אחד לעולם. אבל הענין הוא מצד המקבלים, כי הנמצאים בעולם הזה מקבלים מהשם יתברך פעולה לטובה ופעולה לרעה, ואם שהוא יתברך אחד, הפעולות הבאות מאתו מחולקות. וכן מה שמקבלים הנמצאים אינו מאמתת שמו יתברך, שאין העולם נוהג באמתת שמו יתברך, כמו שהתבאר. כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם. ובעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, לכך בעולם הזה הקריאה בפני עצמו בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו, לכך בעולם הזה נקרא בשם אד'. אבל לעולם הבא, שלא יהיה האדם חמרי וגשמי כמו שהוא בעולם הזה, רק יהיה האדם במדריגת המלאכים המסולקים מן הגשמיות, יהיה נקרא גם כן בשם בן ד'.

כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון. ולפיכך בעולם הזה השם יתברך נמצא אל עולמו כמו האדון אל העבד, ולכך אף כי הוא יתברך נכתב בשם המיוחד, נקרא אל האדם בשם אד' - בשם אדון, כי הוא יתברך נבדל מן עולמו במה. אבל לעתיד יהיה כאן הבחינה השניה, שהוא יתברך יש לו צירוף וחבור אל העולם, והוא הבחינה שיש בה צירוף וחבור אל העולם. ולכך נכתב בשם המיוחד, ונקרא בשם המיוחד, וזה יהיה לעולם הבא.

ובספרי (דברים ו, ד) "שמע ישראל ה' אלקינו" על כל באי עולם הזה, "ה' אחד" (שם) בעולם הבא, עד כאן. וביאור ענין, דהוי לכתוב 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד'. אלא שיש ב' בחינות בו יתברך; במה שהוא אלקי כל הנמצאים, והבחינה הזאת הוא מצד העלול, והרי העלול אינו אחד. אבל לעתיד יהיה החבור הזה מצד העלה יתברך, לכך לא היה מצורף השם יתברך אל עולמו רק מצד שהוא אחד, לא מצד העלול, כי העלול אינו אחד. וזה מה שאמר "ה' אלקינו" בעולם הזה, "ה' אחד" לעולם הבא. והנה עצם המשיח שהוא יהיה המאחד הכל ומשלים הכל, עד שיהיה העולם אחד, ולכך אמרו "ה' אחד" לעולם הבא. ומזה עצמו התחייב בטול מלכות רביעית מן העולם, שכל דבר שהוא יוצא מן האחדות יהיה מסולק, עד שהעולם יהיה אחד בלתי מחולק כלל. ואשר הוא מתנגד אל זה הוא כח אדום, שזאת המלכות הוא התנגדות אל האחדות.

ובערבי פסחים (פסחים קיח:), אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, "גער חית קנה" (תהלים סח, לא) שכל מעשיה נכתבין בקולמוס אחד. "עדת אבירים בעגלי עמים" (שם) ששחטו\* אבירים כעגלים שאין להם בעלים. "מתרפס ברצי כסף" (שם) שפושטים ידיהם לקבל ממון, ואינם עושים רצון בעלים. "פזר עמים קרבות יחפצו" (שם), מי גרם להם לישראל שיתפזרו בין האומות, קרבות שהיו חפצים בהם. כבר התבאר למעלה (פכ"א ד"ה וכאשר תתבונן) כי ג' מלכיות מן האומות הם נמשכים במה אל ישראל אף בעולם הזה, וכמו שנתבאר במדרש. אבל מלכות רביעית היא מתנגד להם. ולכך לימות המשיח יהיו שלש מלכיות לגמרי נמשכים אחר מלכות ישראל, אבל במלכות רביעית אין התאחדות עם ישראל. ועל זה אמר "גער חית קנה", פירוש גער חיה, וממילא תקנה עדה. כי אי אפשר שיהיה למלכות זה התאחדות עם זרע יעקב, ותבין זה. ולכך אם תגער חית קנה, ותהיה מרחיק אותה, ממילא תהיה מקרב עדה, הם ישראל. כי אי אפשר שיהיה הצטרפות למלכות\* הרביעית עם ישראל. וקרא אותה 'חיה' סתם, כי כל ג' מלכיות הראשונות יש להם שם מיוחד; שהרי קרא האחת ארי (דניאל ז, ד), שניה דוב (שם שם ה), שלישית (נשר) [נמר] (שם שם ו). ואילו חיה רביעית אמר (ר' שם שם ז) "וארו חויא עזה אחרי" בלבד. ולכך אמר "גער\* חיה", שדבר זה תולה בזה, שכאשר תגער חיה זאת, שהיא הפך ישראל, ממילא תקנה עדה. והוא לשון נופל על לשון כדרך הנבואות\*. לכך אמר גער חיה שהיא בין הקנים, ותקנה עדת ישראל. ומה שקרא הכתוב מלכות רביעית סתם חיה, כי הארי והדוב נקראו חיה, ומפני כי בכח מלכות רביעית כח ארי וכח דוב, לכך נקרא בשם חיה סתם.

ואמר שכל מעשיה נכתבים בקולמס אחד. פירוש שכל המלכיות יש בהם קצת דבר טוב. והטעם הוא כמו שהתבאר למעלה, והדברים ברורים. ואמר 'קרבות שהיו חפצים בהם' גורם זה. כי כל הדברים שהם הפכים זה לזה, כמו אש ומים, לא יתחברו ביחד. ואם היו מרחיקים אותם, לא היו מתפזרים בין האומות, ולא היו באים בהם, כי לא יתחברו שני הפכים. אבל בשביל הקירוב שהיה לישראל אליהם, התפזרו ביניהם, ודבר זה נתבאר למעלה. והוא המעיד על דברינו שהתבארו למעלה, והארכנו בהם מאוד מענין גליותינו. ואמר ש'פושטים ידיהם לקבל וכו''. כי מלכות רביעית, אף כי יש לה כח גדול מאוד, הוא חסר ואינו שלם. וכל חסר מקבל, ואינו שבע. ואילו היה שבע היה עושה רצון בעלים, כי היה שבע רצון. אבל מפני שאין לו שביעה, אין לו רצון. ולפיכך אינו עושה רצון בעלים.

והבן הדברים אשר אמרנו לך פה. ונתבאר לך במופת אמיתי שאין ספק ביאת גואלנו בסוף ותכלית, עד שיהיה הכל כמו שמחויב מצד העלה, שהוא אחד.

ובפרק אלו טרפות (חולין סג.), "רחם" (ויקרא יא, יח) זה שרקרק, ולמה נקרא שמו "רחם", אמר רבי יוחנן כיון שבאה רחם - בא רחמים לעולם. אמר רב ביבי בר אביי, והוא דיתיב אמידי ועביד שרקרק. וגמירי, דאי יתיב על ארעא ושריק, אתי משיח, שנאמר (זכריה י, ח) "אשרקה להם ואקבצם". אמר ליה רבי יודא בר שימי למר בר איהי, והא ההוא דיתיב בי כרבא ושריק, ואתי גללא פסיקיה למוחיה, אמר ליה ההוא ביידא הוה, עד כאן. ויש בני אדם נותנים פירושים שונים למאמר הזה, והמה אינם בכתובים, ואין להאריך בדברים שאין בהם ממש. אבל המאמר הזה הוא כפשוטו. ובאו לפרש במאמר הזה כי לעתיד לימות המשיח יהיה העולם אחד לגמרי. ויש מיני נמצאים שמסוגלים לדבר אחד. ויותר מכל זה הם מיוחדים העופות, בעבור שהם נקראים "עוף השמים" (בראשית א, ל). והם מסוגלים לאיזה דברים, כמו שידוע מצפצופי העופות. וגבי רב עילש (גטין מה.) דקאמר היונה עילש ברח. ודבר זה מבואר בכמה מקומות.

ויש מין עופות שהם באכזריות, כמו העורב. ויש בחסידות, כמו החסידה שעושה חסידות עם חברותיה. ויש ברחמים, כמו עוף שנקרא "רחם", ולפיכך נקרא "רחם" על שם הרחמים. ולא פירשו חכמים שמרחם על חבירו, שלא נקרא רק רחום בשורק, והוא פעול. ולא נקרא רחם החי"ת בצירי, שמשמע על אחרים, אבל רח$ם, החי"ת בשורק, אינו משמע רק הרחמנות בעצמו, והוא מורה על הרחמנות שבא לעולם. ולפיכך אמרו כיון שבא הרחם - בא רחמים לעולם. והיינו כמו שמפרש, 'דיתיב אמידי ועבד שרקרק'. דוקא 'שרק' 'שרק', מפני כי אותיות 'שרק' מחוברים וקשורים יחדיו - ק.ר.ש., וכן הם כתיבת 'קשר'. וזה מורה על רחמנות, כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב (תהלים קג, יג) "כרחם אב על בנים", מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב (בראשית מד, ל) "ונפשו קשורה בנפשו". ודוקא אלו ג' אותיות אחרונות, ולא ראשונות, כי אין זה קשר (כי) אם בתחלה הם קשורים\*, ואחר כן מתפרדים, רק כאשר נשאר הקשר. ולא היה בהם התי"ו, כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים. ודבר זה ידוע.

והאותיות הם למפרע, כי זה ענין הליכתם לאחדות ולקבוץ. כי אם היה 'קרש', הנה בענין זה הקו"ף פונה אל השי"ן, אבל אין השי"ן פונה אל הקו"ף, וזה אינו קשור וחבור יחד. רק אם הקו"ף מתחבר אל השי"ן, והשי"ן מתחבר אל הקו"ף. והנה באותיות 'שרק', השי"ן הולך אחר הקו"ף, ובאלפא ביתא הקו"ף הולך אחר השי"ן, ובשביל זה יש כאן חבור שי"ן בקו"ף, וחבור קו"ף בשי"ן, וזהו חבור וקשור גמור. ועוד יתבאר בסמוך ענין זה כי 'שרק' הוא חבור דוקא.

ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים. ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא "רחם", לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה, ועביד 'שרק' 'שרק', מטעם אשר התבאר למעלה, כי 'שרק' דוקא הוא חבור גמור, כי יש כאן חבור שי"ן בקו"ף, וקו"ף בשי"ן.

ועוד, כי 'שרק' מלשון שורק, שהוא שורק את פיו. וכאשר שורק פיו, מקבץ השפתים יחד. ולכך נקרא השורק 'קבוץ שפתיים'. והקבוץ הזה מורה על רחמים. והרי האוהב, שהוא קשור בחבירו, נקרא 'רחמוהי', כי כל חבור הוא רחום. וכאשר באים רחמים מלמעלה לעולם, מפני כי השם יתברך מתחבר לתחתונים ומרחם עליהם, ולכך העוף הזה שנקרא "רחם", עביד\* שרקרק, המורה על חבור.

וזהו דוקא כאשר יתיב על מידי, לא כאשר הוא פורח מלמעלה באויר. שאין כאן חבור רק כאשר הרחמים למטה, לא כאשר החבור הוא למעלה באויר, שאין כאן חבור למטה. וכאשר יתיב על ארעא ועביד שרקרק, נעשו עליונים חבור לתחתונים חבור אחד לגמרי, והרחמים הם בארץ, כאשר יש כאן חבור מן העליונים בתחתונים, ולפיכך אתי משיח. אבל כאשר לא יתיב אארעא, רק דיתיב על מידי, אף על גב שהרחמים באים לעולם, אינם בארץ לגמרי. ולכך לא יתיב אארעא ועביד שרק. אבל כאשר יתיב אארעא, אז הרחמים בארץ, והדיבוק והחיבור נמצא בארץ לגמרי, והבן זה.

וקאמר דהוה יתיב בי(ני) כרבא, ועביד שרקרק, ואתי גללא ופסקיה לרישא. וביאור זה, אף על גב שיש דברים סגולים בבעלי חיים, אין להביא ראיה מזה. שאין הסגולה בעצם - עד שלא תמצא רק כך, כי לפעמים לא תמצא הסגולה, וכאשר היה משנה בסגולה הזאת שראויה לו - היה נדחה. ולפיכך קאמר דאתא גללא ואפסקיה לרישא, הוא הביטול אשר הגיע לו. והמקשה היה סובר כי מה שישב על הארץ ועביד שרקרק, לכך נפל גללא ופסקא למוחיה. כי ישיבתו על הארץ הוא שינוי אליו, לכך אתא גללא ואפסקיה לרישא בשביל השנוי, שלא היה נמשך אחר מה שהוא מסוגל אליו. ומכל מקום קשה, שהרי לא אתא משיח - כדאמרת דהיכי דיתיב אארעיה אתי משיח. ומתרץ, ההוא שקרא הוה. פירוש, שלפעמים יש בשום בריאה תבונה משונה, ובשביל אותה תבונה משנה ומשקר.

כלל הדבר הזה, העוף הזה מסוגל לרחמים, ולפיכך עביד שרקרק, כמו שהתבאר למעלה. אבל יתיב על מידי, מפני שאין הרחמים לגמרי בארץ, לא אתי משיח. רק כאשר יושב על הארץ ועביד שרקרק, הנה הרחמים שבאים מלמעלה הם בארץ לגמרי, ואז יבא משיח במהרה בימינו אמן:

# פרק מ״ג

התבאר לך כי בזמן מלך המשיח יהיה העולם בשלימות, כמו שבארנו לך הרבה מאוד. וכל דבר שהוא בשלימות הוא בפעל, ואינו בכח עוד. כי כאשר הדבר הוא עדיין בכח הוא חסר השלימות. ולפיכך כאשר יהיה העולם בשלימות, כמו שהוא לימות המשיח שיהיה העולם בשלימות, וזה נקרא שהעולם הוא בפעל השלימות, וזהו ענין מדריגת העולם, שיהיה לעתיד לימות המשיח.

ובפרק חלק (סנהדרין צד.) "למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו'" (ישעיה ט, ו), אמר רבי תנחום, דרש רבי שמעון בר קפרא בציפורי, מפני מה כל מ"ם שבאמצע התיבה פתוחה, וזה סתומה. בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשית אותו משיח, חזקיה שעשית לו כל הניסים הללו, ולא אמר לפניך שירה, תעשה אותו משיח. מיד פתחה הארץ ואמרה, רבונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו, שנאמר (ישעיה כד, טז) "מכנף הארץ זמירות שמענו צבי\* לצדיק וגו'". אמר שר העולם לפני הקב"ה, עשה צביונו לצדיק זה. יצאת בת קול ואמרה (שם) "רזי לי רזי לי\*". אמר נביא (שם) "אוי לי", עד מתי, יצאת בת קול ואמרה עד "בוגדים בגדו וכבגד בוגדים בגדו" (שם). ואמר רבא ואיתימא אמר רבי יצחק, עד דאתי בזוזי, ובזוזי דבזוזי, עד כאן.

דברים אלו קשים להבין, דבשביל שלא אמר שירה יחזקיה, לא יעשה אותו משיח, דמה ענין שירה למשיח. ועוד, דמה ענין שאמרה הארץ שירה בשבילו. דע, שהיה לחזקיה ענין שראוי להיות משיח, מפני שבא עליו סנחריב (מ"ב יח, יז), שהיה מבלבל כל האומות, והביאם\* על יחזקיה למלחמה, כמו שלעתיד שיהיה גוג ומגוג מבלבל כל האומות, ויביאם על המלך המשיח. ואין ענין משיח רק שיהיה מבטל כח האומות, אחרי שהם יבואו עליו לבטל אותו. ולפיכך ראוי שיהיה נעשה יחזקיה משיח. וכאשר נעשה לו הנס, היה ראוי שיאמר יחזקיה שירה. כי הנס הוא מורה כי הנהגת העולם שלא בטבע, וזהו שלימות העולם כאשר הוא יוצא מן הטבע, ונוהג בהנהגה בלתי טבעי. והאדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב ודומם, ולא יפתח את פיו. אבל כאשר הוא בשלימות, והוא בפעל הגמור, אז מוציא גם כן הדבר אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל השם יתברך, שממנו ההשלמה.

ויחזקיה אף על גב שהיה צדיק, לא היה שלימותו בפעל, ולכך לא אמר שירה. כי השירה, שהוא מוציא אל הפעל השיר הזה, מצד כי האדם שנותן השירה הוא בפעל גם כן, ולכך מוציא השירה אל הפעל. ולכך אין ראוי שיהיה משיח, כי אין המשיח רק שהכל יהיה בפעל השלימות, ומפני שלא אמר יחזקיה שירה מורה שאינו בפעל השלימות. כי כבר אמרנו שאין הצדיקים כלם הם במעלה אחת, כי יש לפעמים לאחד מעלה עליונה, כמו שהיה ליחזקיה, מכל מקום אפשר שיהיה חסרון במעלתו במה. ומצד אשר מעלתו אינו בשלימות, הוא בכח בלבד, ואינו בפעל מצד החסרון. וחזקיה לא היה לו המעלה זאת שיהיה בפעל, ולכך לא אמר שירה. ומפני כך המ"ם של "למרבה המשרה" (ישעיה ט, ו) סתומה, להעיד על מעלת חזקיה, כי כח שלו סתום, ואינו נמצא בפעל השלימות, ובשביל זה לא היה מוכן לשירה. ומפני כך אינו גם כן מוכן להיות משיח, שעל ידו הכל בשלימות בפעל.

ולכך השירות אשר הם אצל דוד, כולם לשון נקיבה. ואף שירות משה כתיב (שמות טו, א) "השירה הזאת", בלשון נקיבה. אבל לעתיד נאמר (תהלים צח, א) "שירו לה' שיר חדש". כי הזכר הוא יותר במעלת השלימות מן הנקיבה, והוא יותר בפעל מן הנקיבה. ומכל שכן שלא אמר יחזקיהו כלל שירה, שאין ראוי שיהיה על ידו העולם בפעל השלימות כמו שיהיה לימות המשיח. ואין הפירוש שלא רצה לומר שירה, שאין הדבר כך, רק היו באותו דור יודעים שאין ראוים לומר שירה מטעם אשר התבאר\*, כי אין ראוי שיהיה העולם בשלימות ובפעל על ידי יחזקיהו. ואם לא כן, דבר קטן הוא שיאמר שירה.

וכן הא דאמר שם (סנהדרין צד.) כיוצא בדבר אתה אומר "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'" (שמות יח, י), תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר "ברוך" עד שבא יתרו ואמר "ברוך", עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר "ברוך". כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר "ברוך", כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו "ברוך". אבל יתרו שלא היה בצרה, והיה אוהב את ישראל, ובא אליהם להיות אתם, ונתוסף יתרו על ישראל, היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו "ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו'". אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר "ברוך". וכן מה שלא אמרו שירה יחזקיהו וסייעתו, שלא היה מעלה זאת ליחזקיהו. ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר ברוך. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין.

ואז אמרה הארץ, מה מעכב\* שלא יהיה יחזקיהו משיח - מפני שלא אמר שירה, שזה מורה שאין שלימתו בפעל, הנה אני אומר שירה בשביל הצדיק. וזה כי האדם מצד שיש לו נשמה מן העליונים, אין שלימתו בפעל מה שראוי לה. אבל הארץ היא מן התחתונים, ושלימות הארץ כאשר יש צדיק בארץ, כמו יחזקיהו שעשה הקב"ה לו נס. לכך\* אמרה הארץ שהיא תאמר שירה בשביל הצדיק. כי בודאי כאשר אין צדיק בארץ, אין הארץ גם כן בשלימות, כי "הארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז). וכאשר בני אדם שעליה הם חסרים, אין הארץ בפעל השלימות. אבל יחזקיהו שהוא צדיק, ועשה לו הקב"ה נס, ועל כל פנים מצד מה היה הוא\* בשלימות, ולכך הארץ שהוא מן התחתונים, ושלימות התחתונים אין צריך כל כך, לכך אמרה הארץ שהיא תאמר שירה בשביל יחזקיהו. אף על גב כי יחזקיהו עצמו - מצד שהאדם נשמתו מן העליונים - לא היה בשלימות, ומצד הזה אין כאן שירה, מכל מקום השירה היא מן הארץ שהוא מן התחתונים, והאדם נברא גם כן מן התחתונים (בראשית ב, ז), והוא על הארץ, ומצד זה יש כאן שירה.

ואמר שר העולם, שלפי סדר העולם ראוי שיהיה נעשה יחזקיהו משיח. ויצאת בת קול ואמרה 'רזי לי רזי לי', שאין הדבר כך, רק שמדריגת המשיח הוא נסתר ונעלם מן עולם הזה, ולכך 'רזי לי רזי לי וכו''. וקאמר עד דאתו בזוזי ובזוזי דבזוזי. ופירושו, יבוזו מלכות בבל את ישראל, ומלכות פרס יבזו את בבל, ומלכות יון יבוזו את מלכות פרס, ומלכות אדום יבוזו את מלכות יון, ואז במלכות אדום יבוא המשיח.

והתבאר לך כי ענין המשיח שיהיה העולם בפעל\* בשלימות. ובפרק חלק (סנהדרין צח:) אמר רב, לא אברא עלמא אלא לדוד. ושמואל אמר, למשה. ורבי יוחנן אמר, למשיח, עד כאן. וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם. ולדעת רב לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל. ולשמואל לא אברא עלמא אלא לדוד, מפני שהעיקר הוא גוף הדבר. וכאשר היה דוד מלך על ישראל, היו ישראל במעלתם היותר עליונה. וזה ראוי שיהיה עיקר, כאשר היו ישראל במעלתם העליונה. ולדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו, כמו שהתבאר למעלה :

# פרק מ״ד

הבנין אשר שוא עמלו בוניו בו הוא חשבון הקץ, כמו שהתבאר למעלה שדבר זה לא יבוא בו הידיעה לשום אדם ושום רעיון, וכמו שיתבאר עוד טעם דבר זה. ובפרק מקום שנהגו (פסחים נו.), אמר רבי שמעון בן פזי, "ויקרא יעקב אל בניו" (בראשית מט, א), בקש יעקב לגלות קץ הימין לבניו, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, חס ושלום יש פסול במטתי, כאברהם אבי אבא שיצא ממנו ישמעאל, וכיצחק אבי שיצא ממנו עשו. אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד). אמרו, כשם אין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד. מיד פתח הזקן ואמר, 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. אמרו רבנן, היכי נעבד; נימריה - לא אמריה משה. לא נימריה - אמריה יעקב. התקינו שיהא אומרים בחשאי. אמר רבי יצחק בשם רבי אמי, משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, תאמר - יש לה גנאי, ולא תאמר - יש לה צער, התחילו והביאו לה בחשאי, עד כאן.

וביאור ענין זה, כי יעקב הוא שמוכן לגלות קץ הימין יותר מכל האבות, וזה מפני שהקץ האחרון הוא גאולה מן אדום המתנגד ליעקב, וכמו שהתבאר למעלה (פרק טז) דאמר 'ווי לדין כד יקום דין'. ומפני כך יעקב הוא סבת הגאולה העתידה, ולפיכך יעקב הוא מגלה קץ הימין. ומזה הטעם נזכרו האבות אחורנית, כי הכתוב הזה נאמר על הגאולה שתהיה לעתיד, ויעקב הוא סבה ראשונה לגאולה העתידה. כמו שהיה אברהם סבה (ל)ראשונה בגאולת מצרים, שהרי אליו הבטיח (ר' בראשית טו, יד) "וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי". ולכך יעקב הוא מגלה הקץ שלעתיד.

ועוד מטעם אחר יעקב ראוי לגלות הקץ שלעתיד. כי הקץ לעתיד הוא סתום ונעלם מאוד, ויעקב מעלתו ומדריגתו עד המדריגה שהוא נעלם ונסתר, כמו שידוע ממדריגת\* יעקב. ולכך אפשר לו לגלות הקץ, אף שהוא נסתר ונעלם. ודבר זה זכה אליו יעקב, מפני שלא היה פסול בזרעו, ולא היה זרעו\* דבק בכחות חיצונות, רק כולם היו דבקים בכח פנימי קדוש. ולכך היה מעלתו ומדריגתו מגיע עד המדריגה שהיא פנימי נסתר, והיה אפשר לו לגלות הקץ הפנימי הנסתר. ומפני שאין ראוי לגלות דבר זה, שהרי עולם המשיח כאילו הוא עולם חדש, ואין ליעקב לגלות מצפוניו, ולכך נסתלקה ממנו שכינה. ואמר יעקב שמא יש פסול בזרעו, כי אם יש פסול בזרעו, והיה זרעו יוצאים מן המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית, מצד הזה אין יכול לגלות הקץ.

לכך אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד". וביאור ענין זה, שלכך תלו עצמם ביעקב, כי בודאי יעקב הוא דבק באחדות השם יתברך לגמרי, כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר, לכך יעקב דבק באחדותו לגמרי. ולפיכך אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", 'כשם שאין בלבבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. שאין ספק שיעקב הוא דבק לגמרי בו יתברך במה שהוא אחד, כמו שאמרנו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד. וכך\* 'אין בלבנו אלא אחד', שגם השבטים דבקים באחדות השם יתברך על ידי יעקב.

כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת, כמו שהתבאר למעלה. ויש באדם י"ב איברים, והם מנויים בספר יצירה (פ"ה מ"ב), שהם עיקר איברי האדם, וכולם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת. וכנגד זה הם י"ב שבטים גם כן, והם מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד. ולכך על ידי יעקב השבטים דביקים באחדות השם יתברך. ואם לא כן, מאחר שהם י"ב, לא היה להם דביקות בו יתברך, במה שהוא יתברך אחד. ולפיכך הם אומרים "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד".

ועוד, כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם "אחד", כי האחד הוא נבדל מהכל. ואחר כן ח' בני גבירות, כנגד החי"ת במלת "אחד", כי יוסף נעשה ממנו שני שבטים, אפרים ומנשה (בראשית מח, ה). ואחר כן ד' בני שפחות, כנגד הדל"ת במלת "אחד". ולכך אמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד', כי הוא כנגד מלת "אחד", שהוא התיבה, כך אנו כנגד האותיות שבשם "אחד", ואנחנו נעשים לאחד על ידי יעקב, שהוא כנגד מלת "אחד".

ואז ענה הזקן 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. וביאור זה, כי יעקב הוא שומע מה שבניו מקבלים האחדות, כי הוא היותר קרוב להם, ושומע מהם שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. לכך עליו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כי הברכה הזאת שהוא מברך שם כבודו הוא יותר עוד. כי כאשר יאמר 'ברוך שם כבודו' בזה הוא מברך את שמו במה שמורה שמו הגדול על אמתת מהותו.

ולא היה ראוי לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק ליעקב, מפני שיעקב היה קדוש ה', כדכתיב (ישעיה כט, כג) "והקדישו את קדוש יעקב". ואין אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק בקדושה. ולכך לא היו אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' רק במקדש, שהוא קדוש אל השם. ולכך המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר, ראוי להם שבח זה 'ברוך שם כבוד מלכותו'. כי אין לברך השם, המורה על המהות, כי אם המסולק והנבדל מן החמרי. ולפיכך ראוי ברכה זאת למלאכים, שהם קדושים מן החמרי הגשמי. וביום אשר מסולק האדם מן החומר, כמו יום הכפורים, שאסור באכילה ובשתיה (יומא עג:), ומסולק מאתו שאר ענינים הגשמיים, עד שהאדם קדוש והוא במדריגת המלאכים בפרט, ביום זה אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקול רם, כמו המלאכים, אשר ראוי להם שבח זה בפרט. וכן במקדש גם כן היו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו', וכל זה מפני קדושת המקדש.

וכמו ששבטי יעקב היו מקבלים אחדותו על ידי יעקב אביהם כמו שהתבאר, וכן אנו מקבלים מלכותו על ידי כלל ישראל. שהכלל הוא אחד, והפרטי הוא היחיד, והיחיד מקבל מלכותו על ידי הכלל, אשר אלקותו יתברך הוא על הכלל, שהוא אחד. ועל ידי זה מקבל אחדותו האדם הפרטי, לפי שהפרטי הוא תוך הכלל, ולכך אומרים "שמע ישראל וגו'".

וקאמר 'נמרינהו, לא אמר משה'. כי משה אמר (דברים ו, ד) "שמע ישראל" אל כל ישראל, לכך לא אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו וגו''. כי 'ברוך שם כבוד' אין שייך שבח זה רק למי שהוא קדוש, כמו שהתבאר. ומשה שאמר "שמע ישראל" דיבר כנגד כל אדם, והרי כל אדם לא שייך לשבח הזה, כמו שהתבאר. 'לא נמרינהו הרי אמרו יעקב'. כי יעקב מצד קדושתו ראוי לשבח השם יתברך בשבח הזה, כמו שאמרנו. ועל כל פנים יש בכל אדם דבר מה של קדושה, לכך ראוי אדם בצד מה לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו'.

ולכך אמר משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה וכו'. מדמה\* הנשמה הנבדלת לבת מלך, כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך בלבד, והגוף הוא מן האדמה. ומפני כי הנשמה היא קדושה וטהורה, הוא משתוקקת אל השבח הזה, כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה, וכל דבר משתוקק אל הראוי לו. ולכך אמר 'שהריחה ציקי קדירה', שהריח שייך לנשמה ביותר, כמו שאמרו (ברכות מג:) איזה דבר שהנשמה נהנה ממנה, הוי אומר זה הריח. ואמר 'תאמר יש לה גנאי', כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה, וזה בודאי גנאי הוא לה. 'לא תאמר יש לה צער', דסוף סוף מצד הנשמה עצמה ראוי לה השבח הזה, ולכך אמר 'לא תאמר יש לה צער'.

ולכך תקנו לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' בחשאי, לא בנגלה. שאין ראוי לאדם הנגלה השבח הזה, רק מצד הנשמה, שהיא יושבת בסתר בחדרי חדרים. כמו שאמרו חכמים (ברכות י.) 'תבוא הנשמה שהיא יושבת בסתר בחדרי חדרים'. ולכך אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בחשאי הנסתר, כמו שיושבת הנשמה בחדרי חדרים. רק ביום הכפורים, מצד סלוק הדברים הגופנים, יש לאדם קדושה. ולכך אמרו (שבת קיט.) "ולקדוש ה'" (ישעיה נח, ג) זה יום הכפורים, שאין בו אכילה ושתיה, והאדם אינו נמשך אחר הגופני, ראוי לישראל השבח הזה אף שלא בנסתר\*. ובשאר ימות השנה בנסתר, מפני כי מצד הנשמה, שהיא נסתרת, ראוים ישראל לזה השבח. ואין להאריך עוד, כי אלו דברים עמוקים מאוד מאוד.

ולא באנו לבאר רק כי גלוי הקץ אין ראוי לשום אדם, וכל זה מפני מעלת הקץ. לכך לא היה ראוי לגלות הקץ כי אם ליעקב, שהקץ נעלם, אין ידיעה בו. ולכך תפח רוחן של מחשבי הקץ (סנהדרין צז:). ומזה תדע כי כל מה שאמרו חכמים בענין הקץ, לא שהיו גוזרים שכך יהיה בודאי באותו זמן ובאותו שעה, רק שגלה לנו זמן מוכן שראוי שיהיה בו הקץ, ועד אותו הזמן אין ראוי שיהיה הקץ כלל, עד אותו זמן שהוא מוכן. אבל לא באו לומר שהזמן והקץ הוא בודאי באותו זמן, שדבר זה אי אפשר, כמו שהתבאר\* שהקץ הוא מן הדברים הנעלמים, אשר אי אפשר שיהיה נגלה בבירור. ועוד יתבאר :

# פרק מ״ה

בפרק חלק (סנהדרין צט.) "כי יום נקם בלבי" (ישעיה סג, ד), מאי "יום נקם בלבי", אמר רבי יוחנן, ללבי גליתי, ולאברי לא גליתי. רבי שמעון [בן לקיש] אומר ללבי גליתי, למלאכי שרת לא גליתי. הבן הדברים האלו, איך בא להפליג הקץ, שאינו תלוי רק באמתת השם יתברך, לפי גודל המעלה של הקץ. וזה שאמרו 'ללבי גליתי', רצונו לומר שאין הגאולה תלוי בתארים שלו יתברך, שהוא יתברך מתואר במדותיו. ואין עצם הגאולה תלוי במדות השם יתברך, שהם תארים לו, רק הקץ הוא מאמתת עצמו, כי לפי מעלת ואמתת הגאולה אינו תלוי בתארים של השם יתברך. וריש לקיש סבר דאם אנו אומרים כך, יהיה הקץ נעלם יותר מדאי, ואם כן יהיה זמן ארוך יותר לגאולה עד בלי שיעור. ולפיכך אין לומר\* רק 'למלאכי השרת לא גליתי'. כלומר שאין הקץ תלוי בם, כי לא יגאל אותם על ידי מלאך, ולפיכך למלאכים לא גליתי. אבל לומר 'לאברי לא גליתי' זה אין לומר, כי היה הקץ נסתר לגמרי, ולא היה יוצא אל הפעל. ולפיכך ראוי לומר 'למלאכים לא גליתי' למעלת הגאולה.

ובפרק חלק (סנהדרין צז:) אמר ליה אליהו לרב יהודא אחוה דרב סלא חסידא, אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות, וביובל האחרון בן דוד בא. אמר ליה, בתחלתו או בסופו. אמר ליה, איני יודע. אמר ליה, כלה או אינו כלה. אמר לו, איני יודע. רב אשי אמר, הכי אמר ליה, עד הכא לא תסתכי ליה\*, מכאן ואילך תסתכי ליה. שלח רב חנן בר תחליפא לרבי יוסף, מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ובלשון הקודש. אמרתי לו, זו מנין לך. אמר לי, לחילות נשכרתי, ובין גנזי רומי מצאתיה, וכתיב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לאחר בריאתו של עולם, עולם יתום, מהם מלחמות תנינים, מהם מלחמות גוג ומגוג, והשאר ימות המשיח. ואין הקב"ה מחדש עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה. רב אחא בריה דרבי אבא אמר, לאחר חמשת אלפים שנה אתמר.

ופירוש מאמר זה דבר עמוק מאוד. דע כי השם יתברך כאשר ברא העולם, ברא אותו בבי"ת, שהוא אות שניה. והטעם מבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא, והכי איתמר שם; אמר רבי עקיבא, אלו עשרים ושנים אותיות, אמרה בי"ת לפניו\*, רבונו של עולם, רצונך שתברא העולם בי, שכן אומרים בכל יום "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" (תהלים פט, נג). משיב הקב"ה הן, "ברוך הבא בשם ה'" (תהלים קיח, כו). מיד קבלו הקב"ה וברא את העולם בבי"ת, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא". ואל"ף, כיון שראה את הקב"ה שקבלו ממנו לברוא את העולם, עמד לצד אחד ושתק. עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף, מפני מה אתה שותק, ואין אתה אומר לי כלום. השיב לו אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם, מפני\* שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבין במנין מרובים, ואני במנין מועט; ב' בשתים, גימל בשלשה, וכן כלם, ואני באחד. משיב לו הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תירא, שאתה ראש לכולן כמו המלך, אתה אחת\*, ואני אחד, והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר\* (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך".

וביאור ענין זה, שאין ראוי שיהיה נברא העולם רק בב', שהרי הב' מורה על הברכה. אבל באחדות אין כאן ברכה, שהרי הברכה על כל פנים יותר מאחד. ואף על גב שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות, כי השנים הם כנגד שני הפכים, שהם שנים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו רבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם נגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי. ולכך אמר שהתחיל בב', מפני שכתוב בו "ברוך ה' לעולם אמן ואמן", רוצה לומר שהב' מורה ברכה. ויש לך לדעת, כי 'ברוך' כל האותיות שלו מענין\* זה, שהרי הב' - שנים באחדים. והכ' - שנים בעשריות. והר' - שנים במאות. ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת\* העולם - רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בב', שבו רבוי וברכה. ואילו התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי.

ומכל מקום התבאר לך כי התחלת העולם בב'. והיו"ד היא סוף, שהרי היא סוף האחדים. ומן הב' עד היו"ד הם ט' אותיות. רק אין היו"ד נחשב לגמרי אל האחדים, שהרי היו"ד מצטרפת גם כן לעשרות. ולפיכך לא נחשב רק חצי. וכל אחד מן האותיות כולל י' עולמות. כי כל אות ואות למעלתו כולל עשרה עולמות. וכל יובל נחשב עולם בפני עצמו. ולפיכך אין בן דוד בא עד פ"ה יובלות, שזהו תשלום מן האותיות, ואז אפשר שיבוא המשיח. וכל הדברים האלו אשר אמרנו, היינו שלא יהיה פחות, אבל אפשר שיהיה יותר, וכדמוקי ליה רב אשי בתר הכי.

ולמאן דאמר לאחד ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד [שנה] עולם יתום, דסבירא ליה דבעינן פ"ה יובלות לכל הפחות לביאת המשיח, וצריך עוד ארבעים שנה עד שיצמח המלך המשיח בשלימות, כמו שהיה תחלה כאשר יצאו ממצרים, ואחר ארבעים [שנה] (במדבר יד, לג) היו גוברים על שונאיהם לכלות אותם. ולפיכך אחר ד' אלפים ורצ"ה שנים עולם יתום. כי פ"ה יובלת הם ד' אלפים ומאתים וחמשים, וארבעים שנה לצמיחת המשיח, ואחר כך עולם יתום בשנת מ"א. ומה שאמר שיהיה 'מהם מלחמות תנינים', רוצה לומר גוי אכזר, כמו דכתיב (איכה ד, ג) "גם תנין חלצו שד הניקו גוריהן". כן מה שאמר 'מהם מלחמות גוג ומגוג', היינו אומה שכוחה מחמת הרבוי, וכמו שמבואר בכתוב כי יהיה הרבוי לגוג ומגוג. ומלחמות תנינים ומלחמות גוג ומגוג שני דברים מחולקים; האחד מחמת הכח שיהיה אל האומות, שנקראו תנינים. והשנית מחמת הרבוי. וכל זה הענין בא לבאר לך, שבסוף ימי העולם יתגברו הכחות האלו המתנגדים למשיח. ואלו שני כחות מתנגדים אליו; הרבוי מן האומות יהיו מתנגדים לישראל, והם מלחמות גוג ומגוג. והשני, אשר מיוחס להם גודל הכח, והם מלחמות תנינים. ודברים אלו יש להבין אותם.

ומתבאר לך כי יש זמן מיוחד לקץ הגאולה. ואולי יקשה לך מה שאמרנו למעלה, שאמר המשיח 'עתה אתינא וכו''. כי הכל אמת נכון. כי מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל, ואין לו זמן מוגבל. רק כי יש מניעה מצד שהמקבל אינו מוכן, אבל אין מניעה מצד המשפיע. והיינו דאמר ליה "היום אם בקולו תשמעו" (תהלים צה, ז), כלומר אם המקבל מוכן אין מניעה מצד המשפיע. אמנם המקבל אינו מוכן, והקץ הוא הכנת המקבל כמו שאמרנו. וגם בזה יתבאר לך תשובת השואלים אריכות הגלות, כיון שצריך קץ מוכן ומסודר מן השם יתברך. ואין לשאול על הסדר של השם יתברך למה כך, כמו שאין לך\* לשאול על כל הדברים המסודרים בבריאת השם יתברך.

ובמדרש (דב"ר ב, כג), בשביל ה' דברים נגאלו ישראל ממצרים; מתוך צרה, ומתוך תשובה, ומתוך זכות אבות, ומתוך רחמים, ומתוך הקץ. מתוך צרה, דכתיב (שמות ב, כג) "ויאנחו בני ישראל". מתוך תשובה, דכתיב (שם) "ותעל שועתם". מתוך זכות אבות, דכתיב (שמות ב, כד) "ויזכור אלקים את בריתו". ומתוך רחמים, דכתיב (שמות ב, כה) "וירא אלקים את בני ישראל". מתוך הקץ, "וידע אלקים" (שם). ואף לעתיד לבא אין נגאלין אלא מתוך חמשה דברים הללו; מתוך צרה, דכתיב (דברים ד, ל) "בצר לך", הרי מתוך צרה. "ושבת עד ה' אלקיך" (שם), הרי מתוך תשובה. "כי אל רחום ה' אלקיך" (דברים ד, לא), הרי לך מתוך רחמים. "ולא ישכח את ברית אבותיך" (שם), הרי מתוך זכות אבות. "ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים" (דברים ד, ל), הרי מתוך הקץ.

וביאור ענין, כי כל גאולה היא כמו עולם חדש לגמרי. ומפני שהגאולה היא כמו עולם חדש, הם נגאלים בשביל חמשה דברים, נגד הה"א שבה ברא השם יתברך עולם הזה. והמבין יבין איך אלו חמשה דברים נגד הה"א הראשונה שבשם המיוחד. וכאשר יש בגאולה ה' דברים אלו, אז החמשה דברים ביחד גורמים הגאולה, שהוא כמו הויה חדשה. אבל דבר אחד או שתים אינו גורם הויה החדשה שמתחדש על ידי הגאולה, רק כאשר יש חמשה דברים נגד הה"א שבשם המיוחד, ואז יזכו אל הגאולה, שהוא הויה חדשה. ודי בזה :

# פרק מ״ו

ממה שהתבאר יש לך לדעת, כי ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל (שבת קנא:) "זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה" (ר' קהלת יב, א), אלו ימי הזקנה. "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם" (שם) אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל.

ויראה שאין לומר שלא יהיו ישראל קונים עוד שלימות ומעלה לימות המשיח, רק שלא יוכל הרשע לשנות מעשיו שיהיה צדיק. ודבר זה נקרא 'יציאה לפעל', אחר שהיה רשע כבר, שיהיה מעתה צדיק. ולכך הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע. אבל אם כבר הוא צדיק, אז\* בודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר. והדעת נותן כך, כי אין ימי המשיח שיהיה העולם שכלי לגמרי, ויהיו כמו מלאכים נבדלים, שהרי יהיו אוכלים ושותים, ואינו עולם המשיח כמו עולם הבא. ולפיכך בודאי שייך בו קנין מעלה, רק שלא יהיה דבר זה שיהיה האדם משנה מעשיו מן הרע אל הטוב, או מן הטוב אל הרע.

כי בודאי אם הוא רשע כל ימיו, אם יראה בימות המשיח הטוב שיעשה השם יתברך לישראל, בודאי יחזור בתשובה כדי\* לקבל הטוב, ודבר זה אין נקרא תשובה כלל. ולכך אמר הכתוב שיעשה תשובה קודם זמן המשיח, שזה נקרא בודאי תשובה שלימה. אבל התשובה שהיא כאשר יתגלה המשיח, אין זה תשובה. אבל מי שהיה כבר צדיק כל ימיו, לא התחיל בתשובה בשביל הטוב שהשם יתברך עושה לצדיקים, רק כבר היה לפני ביאת המשיח צדיק, בודאי יקנה יותר מעלה אף בזמן המשיח.

ויש לפרש כי זה ענין מצות עירוב תבשילין. שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת (ביצה טו:). כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מענין עולם הבא, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל. ויום טוב הסמוך לשבת, הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח, וכל ימים טובים שיש לאדם. ואז לא יבשל בתחלה בהן לשבת, שאין יום טוב מכין לשבת (ביצה ב:), שיהיה מתקן בו - בימות המשיח שהם ימים טובים, או שאר ימים טובים שיש לאדם - לא יכול לתקן מה שיאכל לעולם הבא. שזה אינו, שאם מקיים מצות ומעשים בשביל שיש לו הרבה טובות, והוא מקיים מצות, אין זה כלום. לכך אין מבשלין מתחלה מיום טוב לשבת. וכמו שאמר הכתוב על איוב שהיה "ירא אלקים" (איוב א, ח), אמר השטן (ר' איוב א, ט-יא) "החנם איוב ירא אלקים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב מעשה ידיו ברכת מקניהו פרץ בארץ ואולם שלח נא ידך וגו'". ולפיכך האדם אם הוא צדיק מפני הטוב, אין זה דבר. ולכך אין מתקנין מיום טוב לסעודת שבת, רק אם התחיל לבשל לפני יום טוב - הוא מבשל אף ביום טוב, שזה מוכח שלא בשביל יום טוב הוא מבשל לשבת - עד שלא יהיה רשאי לבשל מתחלה לשבת - שהרי התחיל כבר לפני יום טוב.

ועל ענין זה נראה לפרש מה שאמרו בפרק אמר להם הממונה (יומא כח:), אמר רב ואיתימא רב אסי, קיים אברהם אפילו עירוב תבשילין, שנאמר (בראשית כו, ה) "ותורותי", אחד דברי תורה, ואחד דברי סופרים. ולמה אמרו דוקא מצוה זאת, אבל מפני שבא לומר כי אברהם קיים כל התורה כולה, ויש לחשוב מה בכך שקיים כל התורה כולה, הרי כל ימיו של אברהם היה בטובה, וכמו שאמר הכתוב (בראשית כד, א) "וה' ברך את אברהם בכל", ולא היה לו צער כמו שהיה ליעקב וליצחק; שיצחק היה בעל יסורין כל ימיו, ויעקב אמר (בראשית מג, יד) "אל שדי", [מי] שאמר לעולמו די יאמר לצרתי די, שמעולם לא נח ולא שלו (ב"ר צב, א). ולא כן היה באברהם, שמת בשיבה טובה (בראשית טו, טו), וכמו שהארכנו בחבור גבורות ה'. ולפיכך אמר שקיים עירובי תבשילין, דכל קיום המצות היה על דרך זה, שקודם זה כבר נתנסה שהושלך לכבשן האש (פסחים קיח.), וכמה נסיונות נתנסה, ואם כן התחיל קודם יום טוב לתקן לשבת\*. ואז היה קונה שלימות ומעלה אף בימים טובים, שהיה לו הטוב בעולם הזה.

וכהאי גוונא אמרו בפרק ב' דיבמות (כד:), תנו רבנן, אין מקבלים גרים לימות המשיח. כיוצא בו, לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. אמר רבי אלעזר, מאי קרא, (ישעיה נד, טו) "הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול", מי גר אתך\* בעניותך - הוא דעלך יפול, אבל אידך לא. הרי לך שאין מקבלים גרים כאשר יהיו ימי הטוב, לפי שאין לעשות התחלה מימים טובים, כי בודאי אדם בזה הוא עובד השם יתברך כאשר יראה הטוב. ולפיכך צריך שיהיה תחלתו קודם, ואז יקנה עולם הבא אף בימים טובים.

אמנם מה שאמר (שבת קנא:) שאין בהם לא זכות ולא חובה, אין לפרש כך. כי תינח זכות ליכא, אבל חובה אמאי אינו לימות המשיח. ולפיכך נראה כמו שאמרנו, כי לדעת הברייתא יהיה לימות המשיח העולם בשלימות ובפעל לגמרי, וכאשר העולם בשלימות ובפעל אין בו שנוי כלל, ולמה יחטא, והכל הוא עומד כפי מה שהוא, ואין בו קנין שלימות. ובשביל השלימות שיהיה בעולם יסולק יצר הרע, כי יצר הרע הוא החסרון שהוא בעולם. וכאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב (דברים ל, ו) "ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", לכך אין בו חובה. וכן ממילא כאשר אין יצר הרע אין כאן זכות, כמו שאמרו במסכת יומא (סט:) כלום בראת יצר הרע רק כדי לקבל אגרא וכו', לכך לא יהיה זכות ולא יהיה חובה.

אמנם מכל מקום נראה כי סבירא ליה לברייתא שאין קנין מעלה לימות המשיח, היינו שיקנה מה שירצה כמו שהוא הענין קודם ימות המשיח, שאם ירצה להיות צדיק גדול ולקנות מעלה יתירה, יקנה כל אשר ירצה. אבל לימות המשיח לא יכול לקנות כאשר ירצה, רק כפי אשר סדר השם יתברך, שיקנה כל אחד ואחד לפי מעלתו ומדריגתו, וזה בקיום המצות ועשיית רצונו יתברך. אך שיהיו הכל עובדים את ה' במצותיו, ולא יהיה לאחד מהם כח להוסיף על מה שנברא עליו לקנות מעלה יותר, ולא יהיה תולה בבחירתו לעשות כך, [זה אינו]. כי אין נראה כלל שלא יקנו מדריגה יותר לימות המשיח ממה שהיה להם קודם, כך הוא דעת הברייתא. ופירוש זה נכון וברור.

ורש"י פירש שם (שבת קנא:) דאיירי במצות הצדקה, שלא יהיה זכות במצות הצדקה, לפי שהכל יהיו עשירים, ולכך אין בו זכות וחובה. ואינו נראה כלל, דעל זה לא אמר "ימים שאין חפץ בם" בשביל שאין כאן מצות הצדקה שכולם יהיו עשירים. ועוד, קרא לא איירי במצות הצדקה בלבד, אלא בכל המצות איירי. והא דקאמר (שם) ופליגי אדשמואל, דאמר שמואל אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנאמר (דברים טו, יא) "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", לא מייתי זה רק דמזה לומדין שיהיה\* חסרון בעולם, שהרי כתיב "לא יחדל אביון מקרב הארץ", והוא הדין שאר דברים יהיו נוהגים גם כן כמנהגו של עולם. וכן הא דאמר (שבת קנא:) 'עשה עד שאתה מוצא, ומצוי בידך לעשות', לא איירי לענין הצדקה, רק בכל המצות. והכי פירושו; 'עשה עד שאתה מוצא' המצות, שמא לא יהיה לך פנאי לעשות. ולכך כאשר מוצא ומצוי לך לעשות, עשה המצות. 'ועודך בידך' לעשות קודם ימי הזקנה, כי אז לא תוכל לעשות, כך נראה.

ואפילו לשמואל דסבירא ליה דיהיה יצר הרע בעולם, אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר (דברים ל, ו) "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". רק דסבירא ליה דמכל מקום עדיין נמצא היצר הרע, רק שאינו אלא בפרטים, אבל הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים. ויקוים (ר' דברים טו, ד) "אפס לא יהיה בך אביון", כי ימצא פרטים שלא יהיו צדיקים. וזה החילוק שיש בין הברייתא ובין שמואל; כי הברייתא סוברת דבין יחיד בין רבים לא יהיה בהם זכות וחובה. אבל לשמואל בודאי יהיה החטא נמצא\* ביחידים. ומכל מקום אי אפשר שיהיו חוטאים הרוב, שכבר אמרנו לך כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם. הרי כי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה שלא מענין עולם הזה. ולכך נמצא לחכמים (סנהדרין צט.) שהיו אומרים כי ימי המשיח הוא כמו עולם הזה, לפי שהוא עולם בפני עצמו.

ובפרק חלק (סנהדרין צט.), תניא, רבי אלעזר אומר, ימות המשיח ארבעים שנה, שנאמר (תהלים צה, י) "ארבעים שנה אקוט בדור". רבי אלעזר בן עזריה אומר שבעים שנה, שנאמר (ר' ישעיה כג, טו) "והיה ביום ההוא ונשכחת צור מעיר שבעים שנה כימי מלך אחד", איזהו מלך מיוחד, הוי אומר זה משיח. רבי אומר ג' דורות, שנאמר (תהלים עב, ה) "יראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים". רבי הילל אומר, אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי יחזקיהו. אמר רב יוסף, שרי ליה מרי לרבי הילל, חזקיה אימת הוה - בבית ראשון, ואילו זכריה קא מתנבי בבית שני, ואמר (ר' זכריה ט, ט) "גילי מאוד בת ציון הריעי מאוד בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע". תניא אידך, רבי אלעזר אומר ימות המשיח ארבע מאות שנה, שנאמר (תהלים צ, טו) "שמחינו כימות עיניתנו וגו'", וכתיב (בראשית טו, יג) "ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה". רבי אומר שס"ה שנים, כמנין ימות החמה, שנאמר (ישעיה סג, ד) "כי יום נקם בלבי". תניא אבימי בריה דרבי אבהו, ימות המשיח לישראל שבעת אלפים שנה, שנאמר (ר' ישעיה סב, ה) "כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלקיך". אמר רב יודא אמר שמואל, ימות המשיח כמיום שנברא העולם ועד עכשיו, שנאמר (דברים יא, כא) "כימי השמים על הארץ". רב נחמן אמר כימי נח עד עכשיו, שנאמר (ישעיה נד, ט) "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי".

וביאור מחלוקתם, כי סבירא לרבי אלעזר כי המשיח אינו רק שיוציא אותם מן הגליות, ואחר שהוציא אותם מן הגליות\* יהיה הקב"ה בעצמו ובכבודו מנהיג את ישראל. ודבר זה יהיה עוד מעלה יותר, רק כי עיקר ההוצאה מן הגלות הוא על ידי משיח. ולכך ימי משיח ארבעים שנה, כי תהיה ההוצאה מן הגלות עד שיבואו לכלל מנוחה והשקט ארבעים שנה, כמו שהיה כשיצאו ממצרים, שהיו ארבעים שנה במדבר עד שבאו לכלל מנוחה.

ומי שאמר שבעים שנה "כימי מלך אחד וכו'" (ישעיה כג, טו), אין הכתוב תולה צור במלך המשיח, דמאי ענין צור למלך המשיח. רק שהכתוב אומר כי תהיה נשכחת צור "כימי מלך אחד", רוצה לומר המלך שהוא מיוחד, ויש לו המשך מלכות כראוי. ואין מי שראוי למלכות כמו מלך המשיח. ולכך אמר "כימי מלך אחד" זהו מלך המשיח. וסוף סוף המשך המלכות שראוי למלך המשיח הוא שבעים שנה. ולפיכך אי אפשר שתהיה מלכות של משיח פחות מן שבעים שנה, שאם לא כן יהיה חסר מלכותו של משיח. וכן למאן דאמר שלשה דורות, שכך ראוי, שעד שלשה דורות נחשב כמו דור אחד, כדכתיב (בראשית כא, כג) "לי ולניני ולנכדי", והם שלשה דורות, דהיינו הוא ובנו ובן בנו יהיה מלכותו. ואם לא כן, היה חסר מלכותו. אבל יותר מן שלשה דורות הוא מלכות אחר.

ומה שאמר הילל 'אין משיח לישראל', חס ושלום לא היה כופר במשיח, אבל\* היה סובר שהשם יתברך יגאל אותם בעצמו. ואם תאמר, אם כן אמאי קאמר 'שרי ליה מריה'. דאין זה קשיא, דכל מי שאומר דבר ונראה סתירה מבוארת בכתוב, נאמר עליו 'שרי ליה מריה'. דבר זה מצאנו גם כן בשאר מקומות. תדע לך, דהא למאן דאמר ימי המשיח ארבעים שנה, או שלשה דורות, מה יהיה אחר כך. אלא אחר שכלו ימי המשיח, יהיה השם יתברך מנהיג אותם, או שישפוך רוחו על כל בשר, ויהיו כולם חכמים כולם יודעים את התורה אחר כך. וכך הוא דעת הילל שאמר ש'אין משיח לישראל', רוצה לומר כי יהיו נגאלים על ידי השם יתברך, ולא על ידי המשיח. ואל תאמר כלל כי לדעת הילל היו כל הבטחות הטובות נאמר על יחזקיה חס ושלום, שלא היו הטובות\* בימי יחזקיהו כל כך. אך רוצה לומר כי לא יהיה משיח לישראל, כי מעלת המשיח מעלת מיוחדת, שהשם יתברך מפיל שונאיו לפניו. וקאמר שדבר זה לא יהיה לישראל, שכבר אכלוהו בימי יחזקיהו. וכמו דסבירי להו להנך תנאי שיהיה אחר דורו של המשיח, כך סבירא להילל שיהיה בתחלת הגאולה גם כן כך. ולכך קבע דברי הילל אחר דבריהם, והפסיק בדברי הנך תנאי דאמרי כי ימות המשיח גדול מאוד כדלקמן.

"שמחינו כימות עניתנו". פירוש עינוי הקצוב, לאפוקי גלות אדום שאין קצבה ידוע. ועוד, כי גלות שאר מלכיות נקרא 'גלות' ולא 'עינוי'. אבל עינוי לא היה רק במצרים, כדכתיב (בראשית טו, יג) "וענו אותם ארבע וכו'". וכנגד זה ימי השמחה, שאלמלא לא היה שמחה כנגד העינוי, היה חס ושלום הרע יותר בעולם מן הטוב, דלא מצאנו ארבע מאות שנה טוב כמו שהיו במצרים ארבע מאות שנה עינוי, כדכתיב מפורש. ואי אפשר שלא יהיה הטוב בעולם כמו הרע. ולפיכך אמר ימי המשיח ארבע מאות שנה.

ולמאן דאמר שס"ה שנה, הוא ענין גדול מאוד. כי הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה, היא כמו ערך החמה אל הירח. וזה כי הלבנה היא מאירה וחוזרת ומאפלת, וכך היתה גאולה ראשונה, שאחר\* הגאולה היה חושך של גלות, כמו הלבנה שמאירה וחוזרת ומאפלת. אבל הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שנוי. ולכך אמרו כי ימי המשיח שלש מאות ששים וחמש שנים, נגד ימי החמה. וכן תמצא במדרש (שמו"ר טו, כג), "החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), עד שלא הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים\* הודיע להם שאין המלכות עומדת להם אלא שלשים דור, שנאמר "החודש הזה לכם". הלבנה שלשים יום, ומלכות ישראל שלשים דור. הלבנה מתחלת להאיר יום ראשון של חודש, וכל שהיא הולכת ומאירה עד ט"ו יום שלה - מתמלא, ומט"ו ואילך מתחסר, ובשלשים אינה נראת. כך ישראל, מאברהם עד שלמה ט"ו דור, אברהם התחיל להאיר כו'. ומפני כי הלבנה יש לה כל יום אור בפני עצמו, ולכך היה הגאולה ל' דורות כנגד הלבנה, לא שלשים שנה. כי כן כל דור ודור הוא בפני עצמו. אבל הגאולה האחרונה שס"ה שנה.

ולמאן דאמר שבעת אלפים שנה, שנאמר (ישעיה סב, ה) "כמשוש חתן על כלה". פירוש שמחה שלימה, שהרי החתן ראוי שיהיה לו שמחה שלימה עם אשתו, לכך שמחתו שבעת ימים. ויומו של הקב"ה אלף שנה (ב"ר ח, ב), וזה הזמן ישמח השם יתברך עם ישראל שמחה שלימה, שבעת אלפים שנה. שכל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע. ולמאן דאמר מיום שנברא העולם וכו'. פירוש, כי ימות המשיח עולם בפני עצמו, ולכך הוא שקול כמו מן בריאת עולם עד המשיח. אף על גב כי שמואל אמר (שבת קנא:) אין בין עולם הזה לימות המשיח\* רק שעבוד מלכיות, מכל מקום מדאמר שמואל 'אין בין עולם הזה לימות המשיח', משמע דכל אחד נחשב עולם בפני עצמו. ולמאן דאמר מן המבול, לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה. וכאשר נאמר כי עולם המשיח עולם בפני עצמו, שוה\* עולם המשיח לעולם שלפניו. וזה העולם הוא מן המבול עד עכשיו, שזה נחשב עולם חדש בפני עצמו, וכזה יהיה ימות המשיח. ודבר זה מבואר:

# פרק מ״ז

החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקדוש ברוך הוא יהיה לנצח, ולא יוסר הקשר הזה, ולא ינתק. ודבר זה מבואר בנחמות ישראל על ידי נביאיו, כמו שאמר הנביא הושע (ב, כא) "וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים". הרי אמר כי החבור הזה, שהוא הארוסין, יהיה חבור עולמית, לא כמו שהיה בראשונה. ובכתוב הזה כתיב "וארשתיך" שלש פעמים; "וארשתיך לעולם", "וארשתיך בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים", "וארשתיך באמונה" (שם שם כב). וביאור ענין זה, שהחבור הזה שיהיה לעתיד הוא בשלשה פנים; האחד, שיהיה החבור הזה נצחי. השני, שיהיו ישראל דבקים בכל מדותיו יתברך. הג', שיהיה חבור גמור. שאף אם החבור הזה כולל בכל מדות, באולי אינם דבקים בחבור גמור, שאינם דבקים ברחמים גדולים, וכן בחסד, וכן שאר המדות. ולפיכך אמר "וארשתיך לי לעולם", שיהיה חבור זה נצחי. ואמר עוד "וארשתיך בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", כי אלו דברים שהם הצדק והמשפט והחסד והרחמים כוללים מדות השם, כאשר תדע דברים אלו מאוד. שאין ספק כי החסד והמשפט כל אחד דבר בפני עצמו. וכן הרחמים והצדק, כמו שיתבאר ענין אלו דברים בסמוך (ד"ה וביאור ענין). ואחר כך אמר "וארשתיך לי באמונה", שהענין הזה רוצה לומר חבור גמור. וזה מעלה בפני עצמו, כי מה שאמר "וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", אין זה רק שישראל יהיו דבקים בו יתברך בכל המדות. אבל לא זכר עדיין שהחבור הזה חבור גמור, כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים. ולכך אמר "וארשתיך לי באמונה", שלשון זה רוצה לומר חבור גמור. ואם כן הוא חבור ברחמים גמורים, וכן בחסד, שעל זה יפול לשון אמונה, כאשר הוא חבור גמור, ודבר זה מבואר.

ובמדרש (דב"ר ג, ז), אמר רבי שמעון בן חלפתא, משל למה הדבר דומה, למלך שנשא למטרונה, והכניסה לו שני אריסין, אף המלך זקף לה שני אריסין כנגדן. אבדה מטרוניתה את שלה, אף המלך נטל את שלו. לימים עמדה וכשרה את עצמה, והביאה אותם שני אריסין. אף המלך הביא את שלו. אמר המלך אלו ואלו יעשה עטרה, ויתנו בראשה. כך אתה מוצא אברהם נתן לבניו שני אריסין, "כי ידעתיו למען אשר יצוה ביתו לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). אף הקדוש ברוך הוא זקף לו חסד ורחמים, "ושמר לך ה' אלקיך את החסד ואת הרחמים". אבדו ישראל את שלהם, "ההופכים משפט לרשע וצדקה ללענה", אף הקדוש ברוך הוא נטל את שלו, "כי אספתי את שלומי מאת העם הזה את החסד ואת הרחמים" (ר' ירמיה טז, ה). עמדו ישראל וכשרו את עצמם, דכתיב (ישעיה א, כז) "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה". אף הקדוש ברוך הוא מביא את שלו, שכן כתיב (ישעיה נד, י) "כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי וגו'". אמר הקדוש ברוך הוא, אלו ואלו יעשו עטרה וינתנו בראשיהם של ישראל, שנאמר (הושע ב, כא) "וארשתיך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים", עד כאן.

וביאור ענין זה, כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים. ודבר זה כאשר ישראל עושים המשפט והצדק, אשר דבר זה ראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, כי אם לא יעשה משפט הרי יוצא מן הדבר שהוא מחויב לעשות. וכן הצדק, הוא ראוי שיעשה הדבר שהוא צדק. וכאשר למטה עושים מה שראוי להם לעשות למטה, גם השם יתברך עושה להם מה שראוי לעשות, והוא החסד והרחמים. ולכך אמר 'אלו ואלו יעשו עטרה בראשה'. כי העטרה בראשה מורה שיש בה מלכות, ולכך ראויה אל המלך. וכאשר יש להם המשפט והצדק והחסד והרחמים, ראוים להיות דבקים בו יתברך, כמו שאמר "וארשתיך וגו'". והרי הוא מבואר ענין החבור לעתיד שיהיה לישראל עם השם יתברך; שיהיה החבור נצחי, ויהיה בכל מדותיו, ויהיה חבור גמור, שאלו מעלות כוללות הכל.

כאשר תבין דברי חכמה עמוקה מאוד, תדע כי אי אפשר להיות לעתיד פירוד בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין ישראל, שהם עלולים, מן השם יתברך. ודבר זה התבאר לך ממה שאמר הנביא ירמיה (ירמיה לא, ל-לא) "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם נאם ה' וגו'". וביאור ענין זה, כי בעולם הזה הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השם יתברך, שהוא העלה. לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השם יתברך להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם הזה בלתי גשמי חמרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה. ובעולם הזה השם יתברך היה מחזיר אחר ישראל. וכשיגיע הסוף, שיהיה סלוק הגשמי, יהיה החבור לגמרי. רק ישראל, מפני שהם בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד מן השם יתברך, אינם מחזירים אחר השם יתברך. עד לבסוף, שאז יסולק ההבדל הזה.

וזה שאמר הנביא הושע (ר' הושע ב, יח) "ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי בעלי". פירוש, כי שם 'איש' ו'אשה' נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד, ושם י"ה הוא מחבר אותם בחבור גמור. אבל שם 'בעל' נקרא על שם שהוא בועל אותה ופועל בה. והרי תמצא "ובעלה" (דברים כד, א) שהוא לשון פועל, ולכך הדבר הזה הוא מצד האיש הפועל בנקבה. וכיון שהוא מצד הדבר הפועל החבור, אפשר שיהיה פירוד לדבר זה מצד ישראל. אבל שם 'איש' לא נקרא מצד שהוא פועל בה, רק מצד חבורם יחד. וחבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה. ולכך אמר "ביום ההוא תקראי אותי אישי ולא בעלי". ומעתה תבין הכתוב אשר אמר (ירמיה לא, לא) "אשר המה הפירו בריתי ואנכי בעלתי בהם". שבשביל כי הקדוש ברוך הוא היה פועל בהם החבור, וזהו חבור עלה אל העלול, ואין כאן קישור וחבור גמור, "הפירו הברית". אבל לעתיד לא יהיה הוא יתברך פועל בהם חבור, אבל ישראל יהיו מתחברים בו יתברך.

ובפסחים בפרק האשה (פז.), "ביום ההוא תקראי לי אישי ולא תקראי לי בעלי" (הושע ב, יח), 'אמר רבי יוחנן ככלה בבית חמיה', שהיא כבר אצלו, ואין כאן פירוד והבדל כלל. 'ולא ככלה בבית אביה', שיש כאן הבדל והפרש. וכאשר ישראל בעולם הזה הגשמי, שהוא נפרד ונבדל במה מן השם יתברך, נקראים שהיא בבית אביה, ולא בית חמיה. אבל לעתיד, כאשר לא יהיה העולם גשמי כמו שהוא עולם הזה, ואז יהיו נקראים 'ככלה בית חמיה'. לכך אמרו במדרש "נקבה תסובב גבר" (ירמיה לא, כא), בעולם הזה הקדוש ברוך הוא מחזיר על ישראל שיעשו רצונו ויעשו תשובה. אבל לעתיד לבא ישראל מחזרים על הקדוש ברוך הוא לעשות רצונו, שנאמר "נקבה תסובב גבר". וביאור ענין זה כמו שפרשנו, כי כאשר יסולק ולא יהיה כאן הבדל, אז ישראל יחזרו אחר הקדוש ברוך הוא כאשר אין כאן הבדל, ואי אפשר שיהיו זולתו יתברך כלל, והבן הדברים האלו מאוד. וזה שאמר הושע הנביא (ר' הושע ג, ה) "ואחר ישובו בני ישראל ובקשו את אלקיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים". והרי ביאר כל מה שאמרנו למעלה, כי באחרית הימים (ו)ישובו אל ה' ויבקשו אותו, כי אז יתדבקו ישראל העלול בעלה, לא העלה בעלול. והבן הדברים הנכבדים האלו מאוד, ואז תמצא שאי אפשר שיהיה בטול אל החבור הזה.

ומפני ההבדל הזה שיש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה, נאמר בגאולה ראשונה "ואכלתם אותו בחפזון כי בחפזון יצאת ממצרים". ובגאולה אחרונה כתיב (ר' ישעיה נב, ב) "כי לא בחפזון תצאו משם וגו'", ולמה החלוף הזה. ובמכלתא (שמות יב, יא) "כי לא בחפזון תצאו", לפי שנאמר בגאולת מצרים "ואכלתם אותו בחפזון", זה חפזון מצרים. רבי יהושע בן קרחה אומר, זה חפזון ישראל. אבא חנן אומר, זה חפזון שכינה, אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים". יכול אף לעתיד [לבוא] כן יהיה בחפזון, תלמוד לומר "כי לא בחפזון תצאו", עד כאן. וביאור ענין זה, כי מפני שהגאולה הראשונה לא היתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה. וכך היה ענין הגאולה גם כן, דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה, ומיד עובר. ולא היתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים. ולפיכך היה יציאתם בחפזון גם כן, כי כל דבר שאינו קיים תמידי הוא עובר במהירות לשעה. אבל הגאולה אחרונה, שהוא גאולה נצחית מבלי\* שנוי כלל, רק תמיד קיים. ולכך לא יהיה לדבר זה חפזון, כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה, וירא שמא יעבור הזמן, לכך ממהר מעשיו. אבל דבר שאינו לשעה, אינו ממהר. והדברים האלו מבוארים מאוד. והתבאר לך ענין החבור הנצחי שיהיה לעתיד במהרה בימינו אמן:

# פרק מ״ח

בזה הפרק נוסיף ביאור שלא יהיה השתנות לגאולה העתידה, והיא נשארת קיימת לעולם ולעולמי עולמים. כבר התבאר לך כי הגאולה האחרונה היא שלימות העולם, ולפיכך היא באחרית הימים. שכל דבר מתהוה בזמן הראוי לו, ואין זמן יותר ראוי אל השלימות רק זמן האחרון, מפני ששלימות הדבר הוא בא בסוף. ודבר זה ידוע, כי הדבר אשר מתהוה ויוצא אל הפעל, שלימות אותה ההויה באה בסוף הויה. ולפיכך ראוי שתהיה הגאולה האחרונה - שהיא שלימות העולם - בסוף, וכמו שהתבאר פעמים הרבה. והדבר שהוא ידוע, שהדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, ואין חסרון בו, לא יבא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם. ולכך הגאולה האחרונה, שאז יהיה העולם שלם לגמרי, לא יהיה לה הפסד.

ובמדרש "שירו לה' שיר חדש תהלתו מקצה הארץ" (ישעיה מב, י), "כי גאל ה' עבדו יעקב" (ישעיה מח, כ), כל השירות כולן קרואות בלשון נקיבה; כשם שהנקיבה יולדת וחוזרת ויולדת, כך התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד. אבל התשועה העתידה להיות, אין אחריה שעבוד. לכך נקראת בלשון זכר, שנאמר (ירמיה ל, ו) "שאלו נא וראו אם יולד זכר מדוע ראיתי כל גבר ידיו על חלציו". שכשם שהזכר אינו יולד, כך התשועה העתידה לא יהא אחריה שעבוד, שנאמר (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה' תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד", עד כאן.

וביאור ענין זה כמו שאמרנו, כי השירה מורה על שהדבר הוא שלם, ומצד השלימות שבו הוא אומר שירה. הפך האבל שיש לו העדר וחסרון, ומפני כך הוא יושב ודומם. ומכל מקום אפשר כי שלימות שלו אינו שלם לגמרי מכל וכל, והוא דומה לנקיבה, עם שהוא אדם אשר בריאתו שלימה, ומכל מקום אינה שלימה לגמרי בערך הזכר. ודומה לזה הגאולות הראשונות, נמצא בהם החסרון, כמו שנמצא החסרון בנקיבה בערך הדבר שהוא שלם. והיינו דאמר שהשירות הראשונות נקראות בלשון נקיבה, שהנקיבה יולדת. וביאור ענין זה, שהנקיבה שהיא יולדת הוא\* מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל. ו'איל' לשון קושי, מלשון (יחזקאל יז, יג) "ואת אילי הארץ לקח". וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות. ומפני כך הגאולות הראשונות נקראות\* בלשון נקיבה, אשר לחולשתם יש השתנות אל הגאולות הראשונות. אבל גאולה אחרונה אין השתנות לה, ולכך נקראת בלשון זכר, שאין השתנות לזכר.

ועוד תבין גם כן, כי הגאולות הראשונות לא היה לה[ן] מעלה הנבדלת לגמרי. ולפיכך השירה בלשון נקיבה, שהיא חומרית. אבל לעתיד השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה הבלתי גשמית. ומפני זה גם כן הגאולות הראשונות כלם היה להם שנוי, שהדבר אשר הוא חמרי, או מתיחס אל החומר, יש לו שנוי, כאשר ידוע מענין החומר. אבל הגאולה האחרונה יהיו העולם נבדל לגמרי, ולכך הגאולה האחרונה השירה בלשון זכר, שהזכר הוא מתייחס אל הצורה שאינה גשמית, ולא אל החומר כלל. ודבר שהוא בלתי חמרי הוא אין לו שנוי, רק עומד קיים מבלי שנוי.

ובמדרש "אנכי אנכי הוא מנחמכם" (ישעיה נא, יב), אמר רבי אבא בשם רבי שמעון בן לוי, משל למלך שכעס על מטרונה, וטרדה והוציאה מתוך פלטין שלו. לאחר ימים בקש להחזירה. אמרה, יכפיל כתובתי, ואחר כך הוא מחזרני. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, בסיני אמרתי לכם פעם אחת (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", ובירושלים לעתיד לבא אני אומר לכם שתי פעמים "אנכי אנכי הוא מנחמכם". דבר אחר, בסיני קבלו שני "אנכי", "ה' אלקיך", "אל קנא" (שמות כ, ה), ולפיכך הקדוש ברוך הוא מנחם בשני "אנכי". דבר אחר, ב"אנכי" בראתי את העליונים ואת התחתונים, "אנכי עושה כל" (ר' ישעיה מד, כד). ב"אנכי" בראתי אדם, "אנכי עשיתי הארץ ואדם עליה" (ר' ישעיה מה, יב). ב"אנכי" דברתי עם אברהם, "אנכי מגן לך" (בראשית טו, א). ב"אנכי" דברתי עם יצחק, "אנכי האל אלקי אביך" (ר' בראשית כו, כד). ב"אנכי" דברתי עם יעקב, "אנכי ארד עמך מצרימה" (בראשית מו, ד). ב"אנכי" העליתיו, "ואנכי אעלך גם עלה" (שם). ב"אנכי" נגליתי על משה, "אנכי האל אלקי אביך" (ר' שמות ג, ו). ב"אנכי" שמתי הדבור עם\* פיו, "ואנכי אהיה עם פיך" (שמות ד, יב). ב"אנכי" נתתי הדברות, "אנכי ה' אלקיך". ב"אנכי" הולכתיה במדבר, "הנה אנכי מפתיה והולכתיה המדבר" (הושע ב, טז). ב"אנכי" אני בונה ציון, "הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך" (ישעיה נד, יא). ב"אנכי" אני מביא גואל, "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא" (מלאכי ג, כג). ב"אנכי" אני מנחם אתכם, "אנכי אנכי הוא מנחמכם". זהו שאמר הכתוב (הושע ו, א) "כי הוא טרף וירפאנו", לפי שנאמר (איכה א, ב) "אין לה מנחם מכל אוהביה", וכל מקום שנאמר "אין לה" הוה לה, לכך נאמר "אנכי אנכי הוא מנחמכם", עד כאן.

במדרש זה רמזו כל אשר אמרנו. ורצו בזה כי מלת "אנכי" מורה על עצם הדבר. והפרש בין מלת "אני" ובין מלת "אנכי", כי מלת "אנכי" הוא מורה על עצמו\* של המדבר, כאילו אמר 'אני עצמי עשיתי זה'. אבל "אני" מורה על המדבר בעדו בלבד, ואין בלשון הזה שיהיה משמע על עצמו. והוא הפך מלת 'אתה', כי מלת 'אני' למדבר בעדו, ו'אתה' לנוכח. והתי"ו דגושה, היא הבלעת הנו"ן של "אני", ובתרגום 'אנת'. אבל מלת "אנכי" אין לו נוכח. מזה תראה שאין המלה מורה על המדבר בעדו בלבד, שאם היה מורה על המדבר בעדו בלבד, היה נמצא גם כן לשון נוכח בלשון\* זה. אבל המלה הזאת מורה על עצמו של המדבר, כלומר אני עצמי עשיתי זה. ולכך לא בא לשון נוכח בלשון זה, כי דוקא המדבר בעדו מרמז בלשון "אנכי" על עצמו, לא כאשר מדבר אל הנכח. וכאשר אמר "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב), כאילו אמר אני עצמי אלקיך. ובמקום\* הזה נאמר על העלה הראשונה, שהוא בעצמו אלקיך, ולא שמסר ישראל לשרים עליונים, רק השם יתברך עצמו אלקיהם. ובשביל כי עצמו הוא אלקיך הנה זה בעצמו הוא הכתובה שכתב לישראל, שהוא יתברך אלקיהם, ואם כן יהיה להם שכר גדול.

ולא נאמר רק "אנכי" פעם אחד. וזה מפני שאף שהשם יתברך עצמו אלקיהם, ולא נתן להם לשום שר ולשום מלאך, לא היה זה - מה שהוא בעצמו אלקיהם - מחויב מוכרח. ולפיכך היה שנוי לדבר הזה, ונפרד השם מהם. אבל לעתיד כתיב "אנכי אנכי" שתי פעמים, ודבר זה מורה כי השם יתברך יהיה אלקיהם הוא מחויב ומוכרח. כי הכפל הוא לחזק, שמוכרח שכך יהיה. וזה מורה הכפל, כמו שאמרו בכל מקום (פסחים סא., וש"נ) 'שנה עליו הכתוב לעכב'. הרי כי הכפל הוא לחזק שכך מוכרח שיהיה. אבל בסיני לא אמר רק פעם אחד "אנכי", ולא היה זה מוכרח, ולדבר זה היה פירוד. ולכך אמר שהוציא אותה מתוך פלטין שלו, כלומר שהיה פירוד לדבר זה. ולעתיד יהיו חפצים ישראל שלא יהיה פירוד אל חבור הזה, ולכך אומרים ישראל יכפול לי כתובתי. כלומר שיהיה לישראל יותר מעלה ממה שהיה קודם, עד כי לא יהיה לישראל עוד פירוד כלל. והכפל הוא החוזק אל החבור הזה, כי שנה עליו הכתוב לעכב שלא יהיו פירוד לעולם. והדברים האלו מבוארים למי שיבין דברי חכמה.

ומפני כי התורה לא תוסר ולא תשתכח מישראל, לכך בסיני ששם היה קבלת התורה, נאמר שני פעמים "אנכי". כי הכפל מה שכתוב (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", "אנכי אל קנא" (שמות כ, ה). אבל הלשון הראשון שאמר כי בסיני לא אמר רק "אנכי" פעם אחד, לא חשיב "אנכי אל קנא", שהוא נאמר לרעה. וסבר כי סוף סוף היה פירוד אחר כך, ולכך לא כתב שם הכפל. אבל לעתיד שיהיה קיים תמיד לא יוסר, כתב שני פעמים "אנכי". ואמר דבר אחר 'באנכי בראתי וכו''. וביאור ענין זה כמו שאמרנו למעלה, כי בלשון "אנכי" הכל, לפי שהוא מורה על עצם של המדבר. ולפיכך ב"אנכי" ברא הכל, כי מאמתת עצמו נברא הכל. לכך מנחם את ישראל בלשון "אנכי", לומר שהנחמה שלעתיד בה הכל, ויהיו ישראל מנוחמים בכל. ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו :

# פרק מ״ט

אמר יהודה בן לאדוני אבי בצלאל זכרונו [לברכה] לחיי העולם הבא, הנחמות העתידים לבא על ישראל ועל ירושלים, אל יעלה על דעתך ואל יבא במחשבתך דבר שהוא מחשבת און שאפשר הספור, ויבא בהם הדבור על שפתי בן אדם, ואף שישלוט בהם המחשבה ויתפוס בו הרעיון ענין הנחמה, כי דבר זה אי אפשר והוא מן הנמנעות. ואם יבא בדעתך ויעלה דבר זה על מחשבתך, תשים לנגדך ואל יסור מעיניך הצרות אשר היו בעם ה'. וכי אפשר שיבא בהם המספר וישלוט בהם המחשבה, עד כאשר ישים האדם המחשבה על זה - הלא ישתומם, ורעיוניו יבהלו, ולבו ידום ויחרוש בקרבו. כי אם יהיו נאמרים בספור, לא יפול בהם אמונה בלב, ויאמר האומר הלא זה דברי חידה, ולא היה, אך ממשיל משלים הוא. ואם היינו חס ושלום מזרע זרים, לא זרח כבוד ה' אלקי ישראל עלינו, ולא ראינו אור תורת אלקינו, היו הדברים קשים להאמין את אשר עבר על נפשנו בגלותינו\* ועד עתה. אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב, זרע קדושים שורש אמת.

כי לפי הדעת והשכל, אם יבואו עליו כל האומות בעולם, מבלי יכולת לזוז האילן הזה הבנוי על שרשי האמת, תקוע בארץ, ועל יובל ישלח שרשיו, מתפשטין בכל רוחות העולם, שתול על פלגי מים היוצאים מן העדן. המשפט נותן והדעת מחייב שלא יעקר אותו, ולא ישלוט בו יד האדם לזוז אותו ממקומו, ולא יבאו עליו בצורת. אף אהבת עולם אהב עמו לתת להם חקים ומשפטים, לא עשה כן לכל גוי. עם עוללים ויונקים דיבר, ולעיני אמהותיו נגלה כבודו, והיו בשלום סכו ומעונתו בציון (תהלים עו, ג). זנח מרכבת כבודו, ומחשמלי זוהר ירד, גם שמים לא זכו בעיניו (איוב טו, טו), ובמלאכיו ישים תהלה (איוב ד, יח), ובין מצוקי ארץ ישב. נפלאת הוא בעיני כל באי עולם.

ועתה כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו (ירמיה ז, יב), בו שלטו ערלים, בו נכנסו טמאים, נתנו אותו\* שממה בחמודותיו, לאל זר, הבלי הגוים כבדוהו. ולקדישין עליונים חלקו בהם דינין ; אלו נהרגין, ואלו נשרפין, גם אלו הלוקין והגולין, זה ימים ועידן עדנין. גם שם לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה, לא נתנו להם אדמה טמאה לשבת ולנחלה\*, ויתהלכו מגוי אל גוי. לא היה אומה ולשון אשר לא עלה עולם עליהם, עד כי השביעו נפשו\* מהם, והיה להם לזרא, ותקיא נפשם גם אותם, ובזה הלכו מדחי אל דחי, ונדחו עד קצה השמים. ועתה אם בריאה יברא ה', שמים וארץ חדשה, אין לנו לשבת ומקום לנוח, עד\* אל אשר בשם "בני אל חי" (הושע ב, א) נקראו, אומרים (ר' ישעיה נב, יא) "סורו סורו טמא אל תגעו". בשבתם אתם נתנו עליהם חוקים חדשים, מקרוב באו. הלא בתורת משה עבד ה' [כתיב] לשום לבניו פאר על ראשם לכבוד ולתפארת, ונגד לבם חותם הקודש, ובבגדיהם צבע כסא הכבוד, והכל לפאר ולהדר ולרומם הוד מיחדיו ומעידיו. ועתה אם תורה חדשה ניתן על ידי זרים, לשום תחת פאר התפילין כובע כרום זולת, ותחת חותם קודש\* נגד לב - חותם זר מגונה, ותחת יקר כבוד, בעטיפות אבל על שפם יעטה. הלא אם כל האגמים דיו, וכל קני הים קולמסין, וכל שמים יריעות, וכל בני אדם סופרים, לא יספיקו לכתוב התלאות והצרות המשונות יוצאים חוץ לטבע ומנהגו של עולם אשר עברו על עם ה'.

ועתה\* ה' אלקינו, אבינו אתה, ושמך הגדול נקרא על בניך, למה יתחלל שמך הקדוש והנורא על ידי בניך לאמר, אם "בני אל חי" אתם, למה מעלים עיניו ממכם\* כל הימים, וכצאן לטבח יובל, ניתנו בידי זרים. אם אבותינו ואנחנו חטאנו לך, הלא בידך אנחנו להעבירנו, ומה לנו בעולמך להתחלל שם קדשיך על ידי בניך. לכן בקשתינו מלפני כסא כבודך, שאל תתן אותנו בידי זרים, ולהיות למשל ולשנינה בין כל העמים, וחוס עלינו והוציאנו מידי זרים.

ובמדרש (ילקו"ש ישעיה רמז תמג), "נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם" (ישעיה מ, א), כתיב (תהלים מה, ח) "אהבת צדק ותשנא רשע", רבי עזריה בשם רבי יודא בשם רבי סימון פתר\* קרא בישעיה ; אמר ישעיה, מטייל הייתי בבית תלמודי "ואשמע את קול ה' אומר וגו'" (ישעיה ו, ח). אמר, שלחתי את עמוס, והיו קורין אותו פסילוס. אמר רבי פנחס, למה נקרא שמו 'עמוס', שהיה עמוס בלשונו. אמרו, הניח הקדוש ברוך הוא את עולמו, ולא השרה שכינתו אלא על הדין פסילותא, על הדין קטוע לישנא. שלחתי את מיכה, והיו מכין אותו על הלחי, כמו דאמר (ר' מיכה ד, יד) "בשבט יכה על הלחי". מעתה את מי אשלח, ומי ילך לנו. "ואומר הנני שלחני" (ישעיה ו, ח). אמר ליה הקב"ה, ישעיהו, בני טרחנים הם, סרבנים הם, מקבל אתה עליך ללקות ולהתבזות מהם. אמר על מנת כן, "גווי נתתי למכים" (ישעיה נ, ו), ואיני כדאי שאלך בשליחותך אצל בניך. אמר ליה הקב"ה (היא) ישעיהו "אהבת צדק", אהבת לצדק את בני, "ותשנא רשע" שנאת מלחייבם, "על כן משחך אלקים אלקיך שמן ששון מחבריך" (תהלים מה, ח). מהו "מחבריך", אמר ליה הקב"ה, חייך שכל הנביאים מתנבאים נביא מפי נביא, שנאמר (מ"ב ב, טו) "נחה רוח אליהו על אלישע", ורוח משה על שבעים זקנים. אבל אתה מתנבא מפי הגבורה, הדא הוא דכתיב (ר' ישעיה סא, א) "רוח ה' עלי". ולא עוד, אלא שכל הנביאים מתנבאים נבואות פשוטות, אבל אתה מתנבא נבואות כפולות; "עורי עורי" (ישעיה נא, ט), "התעוררי התעוררי" (ישעיה נא, יז), "שוש אשיש" (ישעיה סא, י), "נחמו נחמו עמי" (ישעיה מ, א), עד כאן.

כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן. ולפיכך היה מצדיק ישעיהו את ישראל, ואמר, אף שהם חוטאים מצד המקרה, מכל מקום מצד עצם ישראל הם טובים. כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצר הרע, כמו שהתבאר למעלה\* בפרקים הקודמים. וזה היה מורה על מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה\* אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתן נבדלת.. ואמר שאיני כדאי להיות הולך בשליחותך אצל בניך, מפני מעלת הצורה של ישראל שהיא אלקית. ולפיכך אמר, כל הנביאים קבלו נבואתם נביא מפי נביא, וזה כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא. לפיכך כל הנביאים שלא היה צורתן כל כך נבדלת מן החומר, היה מבדיל החמרי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היה צריך לקבל נבואה שלהם מנביא אחר. אבל ישעיה שהיה נפשו שהיא צורתו נבדלת, ולא היה החומר שלו מסיך ומבדיל בין השם יתברך ובין האדם, אין לו אמצעי, ומקבל הנבואה מן השם יתברך בעצמו. וכן מה שהיה (מקבל נבואתו על ידי אמצעי) [מתנבא בנבואות כפולות], הכל ענין אחד, וטעם אחד להם, כמו שהתבאר.

ובמדרש, חטאה בכפלים "חטא חטאה ירושלים" (איכה א, ח), ולקו בכפלים "כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה" (ישעיה מ, ב), ומתנחמים בכפלים "נחמו נחמו עמי" (ישעיה מ, א). וביאור זה - כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתן האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר. ולקו בכפלים, פירוש, כשם שחטא שלהם אינו לפי מעלת צורתם הנבדלת, שאין ראוי שיהיה בהם חטא לפי מעלתם הנבדלת, ולכך לקו בכפלים, שכל מכות היה שלא בטבע, כי היו מכות מופלאות ומבדלות גם כן, כפי מדריגת הצורה. וכן מתנחמים בנחמות כפולים. והם נחמות שהם שלא בטבע, וכולם הם נחמות אלקיים שראויים אל מעלת הצורה, והם נקראים 'נחמות כפלים'. כי הדבר שהוא לפי הטבע החמרי הוא ענין אחד, ושלא כטבע הוא כפל, לכך היו דוקא הנחמות כפולות.

ובמדרש, חטאו בראש "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד), ולקו בראש "כל ראש לחלי" (ישעיה א, ה), ומתנחמים בראש "ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם" (מיכה ב, יג). חטאו בעין "ומסקרות עיניהם" (ר' ישעיה ג, טז), ולקו בעין "עיני עיני ירדו מים" (איכה א, טז), ומתנחמים בעין "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיה נב, ח). חטאו באוזן "ואזניהם הכבידו" (זכריה ז, יא), ולקו באוזן "ואזניהם תחרשנה" (מיכה ז, טז), ומתנחמים באוזן "ואזניך תשמענה כו'" (ישעיה ל, כא). וביאור ענין זה, כי כל ענין ישראל הוא בדקדוק גמור. שאם חטאו ישראל באבר אחד, אותו דבר נלקה, ואותו דבר חוזר להרפא, ובזה נתרפאו לגמרי. ואם חטאו באבר זה, ובאה המכה על ענין אחר, לא נתרפא החטא לגמרי, מאחר שלא הוכה באותו אבר שהיה בו החטא. לכך באותו דבר שחטאו בו נלקו, ובו נתרפאו :

# פרק נ׳

כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל. כי למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות, יהיה העולם נוהג על פי טבעו ומנהגו בדברים הטבעיים, ולא יהיה נוהג שלא על פי הטבע, רק יהיה נוהג בדברים אשר הם אפשר בטבע, רק שיהיו הכל צדיקים.

וכך לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל, אם לא שהחטא גורם. ובספרי (ספרא ויקרא כו, ד) "ונתתי גשמיכם בעתם", בלילי שבתות. אמרו בימי שמעון בן שטח, היו גשמים יורדין מלילי שבתות עד\* לילי שבתות, עד שנעשו חטים ככליות, ושעורים כגרעיני זתים, ועדשים כדנרי זהב. צררו מהם חכמים והניחו דוגמא לדורות, להודיע כמה החטא גורם. וכן אומר (ר' ירמיה ה, כה) "כי אם עונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם", עד כאן. הרי הברכה מוכנת לה הארץ, אם לא היה החטא. ואם כן בזמן המשיח תהיה הברכה בארץ, כאשר הארץ מוכנת בעצמה. וכתיב (ויקרא כו, ד) "ונתנה הארץ יבולה", לא כדרך שעושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם. מנין אתה אומר שתהא השדה נזרעה ועושה פירות בת יומא, תלמוד לומר (תהלים קיא, יד) "זכר עשה לנפלאותיו". ואומר (בראשית א, יא) "תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע", ביום שנזרעה בו עשתה פירות. "ועץ השדה יתן פריו" (ויקרא כו, ד), לא כדרך שעשתה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. מנין אתה אומר כי יהא אילן נוטע ועושה פירות בת יומא, תלמוד לומר "זכר עשה לנפלאותיו". ואומר (בראשית א, יא) "עץ פרי עושה פרי למינו", בו ביום היה עושה פירות. מנין שאף העץ עתיד להיות מאכל, תלמוד לומר "עץ פרי". אם לומר שעושה פירות, הרי\* כבר נאמר "עושה פרי". אם כן למה נאמר "עץ פרי", אלא מה פרי מאכל, אף העץ מאכל. מנין שאף אילני סרק עתידין להוציא פירות, תלמוד לומר "ועץ השדה יתן פריו", עד כאן. הרי כי לעתיד, כאשר יסתלק החטא מבני אדם, האדמה אשר אררה השם בשביל חטא אדם (בראשית ג, יז), תחזור\* לקדמותה ולברכתה, כאשר היה קודם שחטא האדם. ולמאן דאמר אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, לא יקשה מה שאמר כאן כי תוציא הארץ פירות כל יום ויום, כי דבר זה לא נקרא נס, שהרי היה בתחלת בריאת העולם אם לא היה החטא. והרי לפעמים גם כן היה חדוש שהיו החטים ככליות\*. ואין דבר כמו זה נקרא שנוהג העולם שלא בטבע.

ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין (ל:), יתיב רבן גמליאל ודרש, עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר (ירמיה לא, ז) "הרה ויולדת יחדיו". לגלג עליו אותו תלמיד, אמר "אין חדש תחת השמש" (קהלת א, ט). אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה תרנגולת. ותו יתיב רבן גמליאל ודריש, עתידין אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר (יחזקאל יז, כג) "ונשא ענף ועשה פרי", מה ענף בכל יום, אף פרי בכל יום. לגלג עליו אותו תלמיד ואמר, והכתיב "אין חדש תחת השמש". אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה צלף. ותו יתיב רבן גמליאל ודריש, עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר (תהלים עב, טז) "יהי פיסת בר בארץ". לגלג עליו אותו תלמיד ואמר, "אין חדש תחת השמש". אמר ליה, בא ואראך דוגמתו בעולם הזה, נפק אחזי ליה כמהין ופטריות, וכלי מלת - נברא קורא, עד כאן.

הנה רבן גמליאל באר לנו כי כל שלשה חלקים המוציאים תולדות על ידי ברכת השם יתברך, כי האדם מוציא תולדות, [והעץ מוציא פירות], והארץ מוציאה פירות. כולם לעתיד בהסתלק החטא יסולק מהם גם כן החסרון, ויתברכו להוציא בכל יום ויום, והעץ יוצא פירות כל יום, והארץ תוציא דברים אשר הם שלימי בריאה. ויש לך להתבונן מאוד, כי אצל האדם ואצל פירות העץ אמר שיהיו מוציאים תולדות כל יום, ואצל הארץ אמר שתוציא דברים שלמים. כי זכר אצל כל אחד ואחד מה שראוי לו; כי האדם והעץ השדה יותר שלם, והדבר השלם מעכב ומשהה תולדתו ביותר. והארץ היא ממהרת להוציא תולדות, ומוציאה פרחים וצמחים כל שעה, רק שאינם שלמים, כי הארץ בעצמה היא אדמה ועפר. ועל זה אמר כי הארץ תוציא דברים שלמים, ולא תוציא הארץ דבר חסר.

וגם זה אינו קשיא למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח רק שעבוד מלכיות כאשר ימצא כך, שהרי היה נמצא דבר זה גם כן בבריאת עולם, שחוה ילדה ליומא (רש"י בראשית ה, א), וכן עץ פרי ליומא. ולעתיד לפי מדריגת העולם ומעלתו, שיהיה מתברך מן השם יתברך, אין זה שלא בטבע כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה. ומפני שלעג התלמיד ש"אין כל חדש תחת השמש", במה שהעולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח, ומאחר שהוא עולם אחד, אין ראוי שיהיה נמצא בו חדוש כמו [זה], שאם כן היה זה העולם מחולק. ואף כי לפי ענין הנס ימצא כך לפעמים, מכל מקום אינו דומה אל הנס, במה שהנס הוא לצורך שעה. אבל דבר שאינו לצורך שעה, אינו כך. ולכך אמר אותו\* התלמיד ש"אין חדש תחת השמש". ולכך הראה לו לאותו תלמיד תרנגולת שמולידה ביצה בכל יום. וכן דברים שצומחים כל יום, ודברים שהארץ מוציאה, והם שלמים ואין צריכין תקון. ומעתה אין לומר "אין חדש תחת השמש", כי דבר זה היה קשיא אם לא היה נמצא כלל בעולם, שאז יאמר "אין חדש תחת השמש". אבל כיון שמצאנו גם עתה דבר זה בעולם, אף אם לא היה נמצא במין זה עצמו, רק במין אחר, אין זה נקרא 'עולם חדש'.

ועוד אפשר לומר ולפרש, כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום, פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד בחבור באר הגולה, כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו. ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה, מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה. מכל מקום, כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל, עד שיוציא לפעל מה שראוי. ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט\* מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד. ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום, ועץ עושה פרי כל יום, ותוציא גלוסקאות וכלי מלת. ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר. ומעתה, אין אתה צריך לומר שהדבר הזה נמצא לפעמים, אבל כך הוא לפי מעלת הצורה בעולם הזה, שאף אם יש מונע מצד החומר, ולכל הפחות מועיל כי אינו מונע מכל וכל, אבל יוצא לפעל מה שראוי. ויש לך להבין דברים אלו, והם ברורים, ודי בזה:

# פרק נ״א

אחר שבארנו לך בפרק הקודם ענין הארץ הקדושה ומעלתה, יש לדעת גם כן ממעלת\* עיר קדשינו ותפארתינו, ירושלים עיר הקדושה, תבנה ותכונן במהרה בימינו. כי יש לך ללמוד דכל שכן וכל שכן הדבר שהיה במעלה אלקית כבר, שיוסיף בקדושה ובמעלה אלקית ממה שהיה לו. ובבבא בתרא (עה.) "ושמתי כדכד שמשותיך" (ישעיה נד, יב), אמר רבי שמואל בר נחמני, פליגי ביה תרי אמוראי דארץ ישראל; יהודה, ויחזקיה בניו של רבי חייא. ותרי מלאכי ברקיע; מיכאל, וגבריאל. חד אמר דשוהם, וחד אמר דישפה. אמר להם הקב"ה להוי כדין וכדין. "ושעריך לאבני אקדח" (שם), כי הא דיתיב רבי יוחנן וקא דריש, עתיד הקדוש ברוך הוא להביא אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהן עשר ברום עשרים, ומעמידם בשערי ירושלים. לגלג עליו אותו תלמיד, השתא כביעתא דציצלתא לא משכחן, כולי האי אשכחן. לימים הפליגה ספינתו בים, חזא מלאכי שרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהן עשר ברום עשרים. אמר להו, הני למאן. אמרו ליה, שעתיד הקדוש ברוך הוא להעמידן בשערי ירושלים. אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה דרוש רבי, ולך נאה לדרוש, כאשר אמרת כן ראיתי. אמר ליה, ריקא, אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי אתה. נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות. מתיבי, "ואוליך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג), רבי מאיר אומר מאתים אמה, כשתי קומות של אדם הראשון. ורבי יודא אומר, מאה אמה, כנגד היכל וכותליו, שנאמר (תהלים קמד, יב) "אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל". כי קאמר רבי יוחנן לכוי דבי זיקי.

וביאור ענין זה, כי ירושלים אינה עיר טבעית כמו שאר עיר, רק היא עיר אלקית במעלתה האלקית. ולפיכך אמר הכתוב "ושמתי כדכד שמשותיך", כי "כדכד" היא אבן יקרה. ולפיכך אמר, כי לעתיד למעלת ירושלים, שתהיה מעלתה יותר אלקית עוד ממה שהיה קודם, וראוי שיהיה בניינה לפי מעלתה, מאבנים טובות ויקרות. ולכך חושן המשפט, שהיה בו אורים ותומים שמות הקדושים, היה חושן המשפט מאבנים טובות. ופליגי מיכאל וגבריאל בענין החומה הזאת, כי החומה בה יוגדר העיר, עד שנקרא המקום על שם החומה, "בית מושב עיר חומה" (ויקרא כה, כט). וכן השער במה שהוא כניסת העיר, שגם המקום נקרא על שם השער, כדכתיב (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך". ולפיכך החומה והשער, שהם צורת המקום, ראוי שיהיו כפי מדריגתה\*.

ופליגי בה תרי מלאכים. ורז"ל אמרו מיכאל של מים, וגבריאל של אש. ואין הפירוש שמיכאל הוא מים, וגבריאל הוא אש. דאין הדבר כך כלל. רק כי הם צורות נפרדות זה מזה, והם מחולקים כמו אש ומים. כי מיכאל שהוא של מים, רוצה לומר כי מושפע ממנו מה שהוא דומה למים. וגבריאל של אש, כי מושפע ממנו מה שהוא שוה ודומה לאש. כי מן מיכאל מושפע ממנו הטוב והחסד, וזה דומה למים. וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש. ולפיכך צורת מיכאל חסד, וצורת גבריאל אש. ולפיכך מיכאל, שהוא ממונה על המים, אמר שצורת העיר הקדושה יהיה הטוב, שתהיה דביקה בחסד ובטוב. ולפיכך החומה יהיה של שוהם, כי השוהם גוון שלו מורה חסד וטוב, וראוי למקום הקדוש להיות צורה האלקית שלה דבר זה. וגבריאל, שהוא דין, אומר שצורת המקום יהיה ישפה, שהוא גוון מורה דין. ואין ספק שכל אחד ואחד מן שתי המדות האלו הוא מעלה בפני עצמה. וכמו שיש למעלה כוחות מחולקות, יש ממונה על החסד ויש ממונה על הדין. וכן יש צדיקים בארץ, יש שנפשו מוכן לעשות הטוב והחסד, ויש שהוא מוכן לדין, וכל אחד ואחד מעלה בפני עצמו. לכך תרי מלאכי ברקיע ותרי אמוראי בארץ דומים ושוים. והדברים ידועים למשכילים, ואין כאן מקום זה.

ואמר שהקב"ה אמר כדין וכדין תהוי. ומפני שהשם יתברך כולל הכל, דין וחסד. ולא כמו המלאכים, שהממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל. והוא יתברך נותן לה מעלה כוללת, שתהיה כרכא דכולא בה. ומצד הפתח תהיה מעלתה נבדלת לגמרי, ולכך כתיב "ושעריך לאבני אקדח". והוא דומה אל האדם, שהפנים שלו מאירות, וכך השער, שהוא פני העיר, יהיו אבני אקדח המאירים. ומורה זה על מעלת אלקית, כמו האדם כאשר יש לו פנים מאירים, שנאמר (קהלת ח, א) "חכמת אדם תאיר פניו". וביאר לך כי שני מעלות יהיו לירושלים; אם המעלה שתהיה כוללת הכל, כמו שאמר הקב"ה 'תהוי כדין וכדין'. ואם שתהיה לה המעלה העליונה הצורה הנבדלת, עד שתהיה דביקה בעולם הנבדל לגמרי.

ומה שאמר לעתיד מביא הקב"ה אבנים שלשים על שלשים. כי עשרים לא יתכן, שהרי הפתח גבוה עשרים, וצריך יותר, ומדאפקתיה מן עשרים, אוקמיה אשלשים. והם מרובעים, כי המרובע הוא שלם בלא חסרון, והוא לפתח העיר. ומה שאמר 'לגלג עליו אותו תלמיד', מפני שהיה התלמיד מדמה העולם שלעתיד לעולם הזה.

ואמר פעם אחד הפליגה ספינתו בים הגדול. רוצה לומר שהשיג בענין הזה לעיין בעומק דבר זה, ועתה ראה בחכמה שהמלאכים מנסרים וכו'. פירוש, שהחכמה היא רחבה מני ים. ופעם הפליגה ספינתו, שהיה נכנס בחכמה שהיא רחבה מני ים, ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון גזירה הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים, והם גוזרין, ולכך נקרא זה ניסור. ואז היה מודה לדבר. ומפני שלא היה מאמין, עשאו גל עצמות, שנענש על ידו ומת, ונעשה גל עצמות.

ומקשה מיתיבי וכו'. ונראה מחלוקת החכמים בענין זה; דמאן דאמר מאה, כי מאה הוא מספר שלם, מורה על שלימת מבלי חסרון. וענין מאה שהוא מספר שלם התבאר בחבור גור אריה בפרשת ואתחנן, עיין שם. ולפיכך אמר שקומת האדם מאה אמה. ומאן דאמר מאתים, כשתי קומות של אדם הראשון, דעתו כי אדם היה מאה אמה, כי זה המספר הוא שלם. לכך אדם הראשון שנברא בשלימות, היה לו המספר הזה, עד אחר\* שחטא שמעט אותו. ומכל מקום, אדם הראשון לא היה לו השלימות רק מצד גופו החמרי. אבל לעתיד יהיה השלימות הן מצד גופו החמרי, הן מצד הצורה. והצורה יש לו מדריגה השניה, ולכך קומת האדם יהיה מאתים. וכבר התבאר למעלה אצל כפל "אנכי" (ישעיה נא, יב) ענין זה. ורבי יהודא סבר מאה אמה, כי האדם דומה להיכל שהוא קדוש, והוא היה מאה אמה. וזה יהיה לעתיד, שיהיה האדם בית קדוש, ובו יושב הנשמה, שהיא נצוץ מן השם יתברך, וכמו שהיה במקדש נצוץ כבודו יתברך. ולפיכך אמר כי יהיה מאה אמה, כמו בית המקדש.

ודע עוד, כי מאן דאמר מאתים אמה כפל קומת האדם הראשון, סבר כי אדם הוא גשמי, והצורה בטלה אצלו, וכאילו היה כולו גשמי חמרי. אבל לעתיד יהיה קומת אדם מאתים, נגד חומר וצורה, ואין אחד בטל אצל השני. ומאן דאמר מאה אמה, כי לעתיד יהיה החומר בטל אצל הצורה, וכאילו האדם אינו גשמי, ולכך לא יהיה רק מאה אמה.

ומתרץ הנהו לכוי דבי זיקי. פירוש, חלונות המביאים האויר לשם. שאף על גב שאינו פתח לכנוס, מכל מקום שם פתח עליו, שהוא מביא האויר, ויש עליו שם פתח. אף שאינו פתח גמור לכנוס לשם, מכל מקום הוא פתח שהוא מביא אויר. וכל פתח הוא צורת העיר. ולכך אמר 'הני לכוי דבי זיקי', כלומר שהשעור שאמר רבי יוחנן, אין זה רק שיש שם פתח עליו להביא האויר לשם, לא שיבא האדם שם. ולא דברנו רק מצד מעלת המקום מצד עצמו, לא מצד האדם. אבל מצד האדם, בודאי יהיה יותר גדול.

ועוד שם (ב"ב עה:) אמר רבה אמר רבי יוחנן, עתידה ירושלים שתגבה\* שלשה פרסאות למעלה, שנאמר (זכריה יד, י) "וראמה וישבה תחתיה", מאי "תחתיה" - כתחתיה. ו[מ]מאי תחתיה שלשה פרסאות הוי, אמר רבא, אמר לי ההוא סבא, ירושלים קמייתא תלתא פרסאי הות. ושמא תאמר יש לה צער לעלות, תלמוד לומר (ישעיה ס, ח) "מי אלה כעב תעופינה". אמר רב פפא, שמע מינה האי עיבה תלתא פרסא מודלי. וביאור ענין זה כי ירושלים היא ג' פרסאות, כי ירושלים עיר קדושה, ולכך מדריגתה ג' פרסאות, כי הקדושה השלימה הוא על ידי ג', כנגד ג' "קדוש" (ישעיה ו, ג). וכל "קדוש" שיאמר הוא מדלי מן הארץ. ומפני כי ירושלים תהיה קדושה לגמרי, תהיה מדלי מן הארץ ג' פרסאות, כנגד כמו שהיא תחתיה, ואז יהיה קדושה בשלימות, לא התחלת קדושה.

ואמר שמא יש צער לעלות. רוצה לומר, שמא לישראל הדרים בה, מפני כבידות החמרי, שהוא מבדיל בינם ובין הקדושה, יהיה להם צער לעלות. רוצה לומר לקנות אותה מדריגה הקדושה, ומפני כך יהיה קשה לעלות. ועל זה אמר "וכיונים אל ארובותם" (ישעיה ס, ח). ידוע לכל\* שהעוף פורח באויר מפני קלות החומר שיש לו, ואינו מונע לעוף לעלות למעלה. וכן ישראל יהיו דומים לעוף, שיהיה להם חומר זך, עד שלא יהיה להם מעכב ומונע מן כבידות החומר לעלות ולקנות המדריגה הקדושה. והבן הדברים הגדולים האלו. ומפני זה מדמה אותו לעב, שהעב הוא ענן שמים. ואמר הכתוב אף אם יהיה האדם לעתיד גם כן חמרי, לא יהיה חומר שלהם גס וכבד כמו שהוא עתה, רק כמו חומר הענן, שהוא חומר שאינו נחשב מן התחתונים, שהרי נקרא 'ענן שמים'. ולפיכך הענן נבדל מן הארץ ג' פרסאות. והתבאר לך הקדושה העליונה של ירושלים:

# פרק נ״ב

התבאר לך דבר מקדושת ירושלים וממעלתה. אך הדבר שהוא קודש קדשים הוא בית קדשינו ותפארתינו, שיהיה לעתיד ובמהרה בימינו. אמרינן בפרק האשה (פסחים פח.) אמר רבי אליעזר, מה דכתיב (מיכה ד, ב) "והלכו גוים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב", 'אלקי אברהם' 'אלקי יצחק' לא נאמר, אלא "אלקי יעקב". לא כאברהם שכתוב בו "הר", שנאמר (בראשית כב, יד) "בהר ה' יראה". ולא כיצחק שכתוב בו "שדה", שנאמר (בראשית כד, סג) "ויצא יצחק לשוח בשדה". אלא כיעקב שקראו "בית", שנאמר (בראשית לה, ז) "ויקרא יעקב למקום אל בית אל", עד כאן. וביאור ענין זה, דע כי בית המקדש הוא המקום שהשם יתברך יש לו חבור ודביקות עם התחתונים, שזהו ענין בית המקדש. ומפני שמדת אברהם הוא מדת החסד, והחסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול. כי מי שהוא מדקדק עם אחר, משוה המדה ביושר, ואינו נכנס לפנים משורת הדין. אבל בעל החסד אינו מדקדק, ועושה חסד גדול, וכדכתיב (תהלים לו, ו) "צדקתך כהררי אל". כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול, ואינו משוה המדה ביושר, כמו שהוא עושה בעל מדת הדין. ומפני כי על ידי מדה זאת יש אל השם יתברך חבור לתחתונים, קרא אברהם בית המקדש - שבו חבור השם יתברך לתחתונים - "הר", לפי שעל ידי מדת אברהם - שהיא מדת החסד - החבור הזה.

וכן יצחק שהיה מדתו מדת הדין, שעושה מעשיו ביושר ובדין. וגם מדה זאת מדה אלקית, ועל ידי מדה זאת גם כן יש אל השם יתברך חבור ודביקות אל התחתונים להיות ביניהם. ולכך קרא יצחק את בית המקדש 'שדה', כי השדה הוא שוה וישר, ודבר זה מתייחס אל מדת הדין, שהוא ישר.

אמנם יעקב קראו 'בית', שדבר זה מיוחד למדתו, שמדת יעקב מדת רחמים, וזהו עצם החבור. שאינו דומה מדת אברהם, אף על גב שעל ידו יבוא לכלל הדבוק האלקי, אין מדה זאת - שהוא מדת אברהם - עצם החבור. וכן אף על גב שמדת יצחק - שהוא מדת הדין - סבה שעל ידו הדיבוק האלקי לגמרי, אין זה עצם הדיבוק. אבל מדת יעקב - שהוא מדת רחמים - הוא הדבוק בעצם לגמרי. כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי "אוהב" תרגומו 'מרחמוהו' (בראשית כה, כח). וכן בלשון חכמים (כתובות קה:) 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן\* והאם לבנה, מרחם עליו, כמו שהתבאר למעלה דבר זה, עיין שם. ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים.

ולפיכך לא היה מי שקראו 'בית' רק יעקב, כי הבית ששם הדירה, הוא החבור בעצם. ולפיכך אברהם, וכן יצחק, אין מדתם מביא החבור הזה - שהוא בבית המקדש - בעצם, רק שלא בעצם. ודבר זה יש לו הסרה, וכמו שהתבאר לך פעמים הרבה, כי הדבר שאינו בעצם\*, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו. ולפיכך מצד מידת יעקב החבור בעצם, ולדבר זה אין לו הסרה, ולפיכך קרא אותו יעקב 'בית'. ולפיכך נאמר (מיכה ד, ב) "ואל בית אלקי יעקב", שהכוונה בזה שהבית הזה, שהוא החבור של\* השם יתברך עם הנמצאים בעצם, הוא בשביל "אלקי יעקב", אשר מדת יעקב גורם דבר זה שהשם יתברך דר עם התחתונים על ידי החבור בעצם. ואמר "אל בית אלקי יעקב", רוצה לומר כי הבית עשוי לדירה, לכך הוא חבור בעצם, ודבר כזה אין לו הסרה. אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, כיון שהוא עשוי לדירה, לא יסולק דבר זה.

ובפרק חלק (סנהדרין ק.), יתיב רבי ירמיה קמיה דרבי זירא, ויתיב וקאמר, עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי קדשים ועליו כל מיני מגדים, שנאמר (ר' יחזקאל מז, יב) "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתום פריו לחדשיו יבכר כי מן\* המקדש המה יוצאים והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה". אמר לו ההוא סבא, יישר. וכן אמר רבי יוחנן, יישר. אמר ליה רבי ירמיה, כהאי גוונא מחזי כאפקרותא. אמר ליה, האי סיועי קא מסייעי ליה, עד כאן. וביאור ענין זה, לפי מעלתו העליונה, שיהיה בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו. ולפיכך יוצא מן הקדוש הפנימי השפע, הוא הנחל, שיוצא מן המקום העליון. ומורה זה על הברכה העליונה בלי קץ, והבן זה.

ובמדרש עוד, "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים". אמר רבי פנחס בשם רבי ראובן, עתיד הקב"ה להביא סיני ותבור וכרמל וחרמון, ולבנות בית המקדש עליהם. מה טעם, "והיה באחרית הימים". אמר\* רב הונא, דייך, אלא בית המקדש אומר שירה, וההרים עונים אחריו. ומאי טעם, "ונשא הוא מגבעות" (ישעיה ב, ב), אין לשון "ונשא" אלא לשון שירה, שנאמר (ר' דה"א טו, כז) "וכונניה ישור במשא", עד כאן. וביאור ענין זה, שבא לומר כי בית המקדש לעתיד יהיה מתרומם על הכל, וכל העולם יבואו לבית המקדש לעבוד את השם יתברך, וכדכתיב (ישעיה ב, ב) "ונהרו אליו". ולכך אמר שיביא הקב"ה אלו ד' הרים, נגד ד' צדדין, ויבנה בית המקדש עליהם. כלומר שיהיה בית המקדש מתעלה על כל. וזה שאמר הכתוב (ר' מיכה ד, א-ב) "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' נכון בראש ההרים ונשא הוא מגבעות ונהרו אליו עמים והלכו גוים אליו". רוצה לומר בזה, כי לא כמו שהיה בראשונה, שלא היה בית המקדש שלימות כל העולם, שלא הלכו גוים אליו מכל העולם, וזה מפני שלא היה בית המקדש מתעלה על כל העולם. אבל לעתיד, שיהיה בית המקדש מתעלה על כל העולם, ולכך ילכו אליו גוים רבים מכל צד. והבן שנקרא בית המקדש "הר ה'", כי ההר הוא מתעלה למעלה.

ואמר רב הונא דייך, עד כאן. כלומר, כי אין זה די מה שיהיה בית המקדש מתעלה על התחתונים, שאין זה כך. רק כי בית המקדש יאמר שירה, ויענו ההרים אחריו שירה. וזה כי השירה אמרנו למעלה בענין שירת יחזקיהו, כי כאשר דבר אחד בשלימות הגמור, והדבר שהוא בשלימות הוא בפעל. וזהו השירה, מחמת שהוא בשלימות, ואין עמו חסרון, והוא נמצא בפעל, ואז פותח פיו ומשורר. כי על ידי השירה הוא בפעל לגמרי, והפך זה האבל, שהוא בחסרון, והוא יושב ודומם. ולעתיד יהיה מעלת בית המקדש בשלימות לגמרי, ויהיה בשלימות\* שאין למעלה מזה. ולכך אמר שבית המקדש לעתיד יאמר שירה. שכאשר יהיה בית המקדש בשלימות, ויהיה בפועל, וזהו השירה. ואמר כי ההרים יענו אחריו השירה. וזה כי על ידי בית המקדש, שהוא\* שלימות כל העולם, יושלם גם כן הכל. כי כמו שעל ידי המלך יושלם כל העם אשר הוא תחתיו, וכך על ידי בית המקדש, שהוא מקום קדוש בארץ, יושלם הכל. ולפיכך אמר כי בית המקדש יאמר שירה, וההרים שהם נגד ארבעה צדדין יענו אחריו שירה. ודברים אלו עמוקים מאד במעלת בית המקדש איך ישלים כל העולם. יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותחזנה עינינו בשוב שכינתו לתוכו במהרה בימינו אמן :

# פרק נ״ג

כבר בארנו בחבור גבורות ה' כי לא היה דבר אחד בגאולה ראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך מה שתמצא בגאולה ראשונה שהיו הגואלים שנים, שהם משה ואהרן, אל תאמר כי היה זה במקרה. וכאשר יצאו ישראל ממצרים, אז היו ישראל לעם, כמו שבארנו והארכנו בזה בחבור גבורות ה'. וכל עם מצד שהם עם, יש להם חבור אחד. וראוים שיהיו מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים. וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראוים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו (אבות פ"א מי"ב), עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה. ובפרק קמא דסנהדרין (ו:), "תורת אמת היתה בפיהו" (מלאכי ב, ו), במשה כתיב (דברים לג, כא) "ומשפטיו עם ישראל", משה אמר יקוב הדין את ההר. אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין איש לחבירו, שנאמר (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמישור הלך אתי", עד כאן. הרי לך כי אהרן היה הקשור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד.

ובאבות דרבי נתן (פי"ב מ"ג), רבי מאיר אומר, מה תלמוד לומר (מלאכי ב, ו) "ורבים השיב מעון", מלמד שהיה אהרן מהלך, אם פגע בו אדם רע או רשע, נתן לו שאלת שלום. למחר ביקש אותו האיש לילך ולעבור עבירה, וכן אמר, אוי לי איך אשא עיני ואראה את אהרן, בושתי ממנו שנתן לי שלום. נמצא אותו האיש נמנע מלילך לעבור עבירה. שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הולך אהרן וישב לו אצל אחד מהם, ואומר לו; ראה בני, חבירך מהו עושה, מטרף לבו, מחנק עצמו, תולש בשערו, ואמר אוי לי איך אשא עיני בחבירי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. והיה יושב אצלו, עד שהיה מוציא כל קנאה שיש בלבו. שוב הולך אצלו חבירו ועושה לו כך. וכשפגעו זה בזה נשקו וחבקו זה לזה, שנאמר (במדבר כ, כט) "ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל", עד כאן.

ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים\* ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם (זבחים קב.), והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם. ולפיכך היה כל דבריו של משה במשפט, כמו המלך אשר נאמר עליו (משלי כט, ד) "מלך במשפט יעמיד ארץ". והבן הדברים האלו מאוד.

ולעתיד תהיה הגאולה גם כן על ידי שנים; האחד הוא המלך המשיח, שהוא יהיה מאחד ישראל, והוא כמו צורה שעל ידו נעשה אחד, כמו שהיה משה, וכך יהיה מדריגת המלך\* המשיח. והשני אליהו, שלא יהיה ענינו רק לחבר ולקשר ולסדר את ישראל הכל בחבור אחד.

ובסוף מסכתא עדיות (פ"ח מ"ז), אמר רבי יהושע, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו, ורבו מרבו, הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבים בזרוע, ולקרב המרוחקים בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן, וריחקוה בני ציון בזרוע. ועוד אחרת היתה שם, וקרבו בני ציון בזרוע. כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר ולרחק ולקרב. רבי יודא אומר לקרב, אבל לא לרחק. רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום ביניהם, שנאמר (מלאכי ג, כג-כד) "הנה אנוכי שולח לכם את אליהו הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

וביאור ענין זה, שיהיה מלך המשיח מלך\* כמו שאמרנו. ועוד יהיה להם אליהו זכור לטוב, שיהיה מסדר אותם עד שיהיו מקושרים. ולפיכך אליהו זכור לטוב בא לקרב ולרחק אותם שהם מרוחקים בזרוע, ואותם שהם מקורבים בזרוע, וסדר המשפחות והשתלשלות שלהם, הוא סדר וחבור אל ישראל. ולפיכך בא לקרב אשר מרוחקים בזרוע, ולרחק המקורבים בזרוע. ולפי זה פירוש "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות", שידעו סדר יחוסם והשתלשלות שלהם, מי הוא אב של זה, ומי הוא בנו. וזהו "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות". כל ענין זה קשור וחבור ישראל. ולפיכך מקרב את מי שראוי לקרב, ולרחק את מי שראוי לרחק, עד שיהיה ענין ישראל מסודר כראוי, ויהיו אחד על ידי זה לגמרי, ולא יעבור זר בתוכם. ולדעת רבי יודא, מפני שאליהו זכור לטוב לא יבא רק לטוב, ולא לרעה. ולפיכך לא יבוא רק לקרב, ולא לרחק, שזהו אינו ראוי למדת אליהו, שהוא הטוב.

ולדעת רבי שמעון יבא להשוות המחלוקת. שזה הדבר ראוי לאליהו, כמו שהיה מדת אהרן כמו שהתבאר, שהיה משוה הכל. ולפיכך אליהו יהיה משוה המחלוקת, שלא יהיה מחלוקת עוד בישראל, ובשביל זה נשלח\* אליהו. ולפי זה פירוש הכתוב "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבות", רצה לומר שיסיר מהם המחלוקת, ובזה שייך לומר "והשיב לב אבות על בנים". ורצה לומר, שמתחלה אף בין אבות ובנים היה מחלוקת, ועתה "והשיב לב אבות על בנים ובנים על אבות".

וחכמים אומרים שיבוא להרבות שלום בעולם. כלומר מעלה שלו יותר עליונה, ולא לבד להסיר המחלוקת, כי לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי. וראוי שיהיה העולם בלב אחד, כמו אבות ובנים שהם אחד לגמרי, וזהו תכלית האחדות. ולפיכך אמר שיעשה אליהו שלום בעולם, לקרב את ישראל בחבור גמור. ולדברי הכל ענין אליהו זכור לטוב הוא הסדר והקישור שיהיה על ידו לישראל.

ובמדרש, בחמשה מקומות אליהו זכור לטוב חסר וי"ו; חד "מלאך ה' דבר באליה" (ר' מ"ב א, ג). וחד "וילך אליה ויאמר איש בעל שער" (ר' מ"ב א, ד). וחד "ויאמר אליה אם איש אלקים אנכי" (ר' מ"ב א, יב). וחד "ויאמר אליהם אליה התשבי הוא" (ר' מ"ב א, ח). וחד "הנה שולח לכם את אליה" (ר' מלאכי ג, כג). ובחמשה מקומות יעקב מלא בוי"ו; חד הך דהכא. וחד "את זרע יעקוב אם אמאס" (ר' ירמיה לג, כו). וחד "ושב יעקוב ושקט" (ירמיה מו, כז). וחד "הנני שב את שבות יעקוב" (ר' ירמיה ל, יח). וחד "לא כאלה חלק יעקוב" (ירמיה נא, יט). וזה רומז על שנתן אליהו ליעקב ערבון. וכתיב (משלי ו, א) "אם ערבת לרעיך תקעת לזר כפך וגו'". והנה היד יש בו חמשה אצבעות היד. ולכך נמצא חמשה ואוי"ן אצל יעקב, כי האצבע דומה לוי"ו, ונתן לו כף על זה, והוא הערבות שנתן ליעקב. ועוד דכתיב "תקעת לזר כפך", ובמסכת אהלות (פ"א, מ"ח) מונה שלשים אברים בפיסת היד. וחמשה ואוי"ן הם שלשים\*.

וכונת המדרש הזה, כי אליהו לא נברא רק לגאול את ישראל. וכל זמן שאין גומר דבר זה אליהו, הנה נחשב חסר, ולכך חסר בחמשה מקומות. ונמצאים אלו ואוי"ן אצל יעקב, שהשלמת אליהו נמצא אצל יעקב. וזה כאשר יגאל את בניו, ובניו של יעקב נגאלין בזכות יעקב, כמו שרמז במה שכתוב (ויקרא כו, מב) "וזכרתי בריתי יעקב", מקדים את יעקב בגאולה אחרונה. לכך יעקב הוא מלא בחמשה מקומות, מפני שהוא משלים את אליהו, שהוא חסר בחמשה מקומות. ונראה כי עיקר הרמז בזה, כי אם לא היה אליהו שעל ידו תהיה הגאולה, לא היתה הגאולה האחרונה. וכן אם לא היה יעקב, לא היתה הגאולה האחרונה. לכן נטל יעקב אות משם אליהו, לחבר את יעקב ואליהו ביחד, לומר כי יעקב נטל אות אחת משמו של אליהו לערבון, שיבוא ויגאל בניו :

# פרק נ״ד

בארנו לך בפרק הקודם ענין השווי וההתדמות אשר יש בין הגאולה הראשונה ובין גאולה אחרונה בגואלים. אמנם יש לך להבין מה שהיה מצטרף מרים אל משה ואהרן. מפני כי כבר התבאר מענין אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום ומקרב את הבריות ביחד (אבות פ"א מי"ב), לכך היה אהרן מקשר את ישראל ומאחדם יחד. וכן בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד, ובזה היה עושה שלום וקשור בין ישראל ובין אביהם שבשמים. וזהו תכלית הקשור והאחדות שהיה על ידי אהרן. ועל ידי משה רבינו עליו השלום, שהיה מלך ישראל (זבחים קב.), והמלך הוא אחד. כי על ידי סדורם והתקשרם יחד, בשביל זה עדיין אין ראוי לומר עליהם שהם אומה שלימה אחת. כי לא היה על ידי אהרן רק שלא היו מחולקים. ועל ידי משה רבינו עליו השלום היו אומה שלימה יחידה, שהרי המלך הוא אחד. ודבר זה הוא ענין זולת הקשור והחבור שני דברים יחד, כאשר תבין זה.

אמנם אהרן שהיה עושה שלום וחבור בין ישראל לאביהם שבשמים, דבר זה הוא מצד השם יתברך, אשר הוא חפץ בחבור ובדביקות זה להיות עם ישראל. אמנם כמו שהשם יתברך הוא חפץ בדביקות ישראל, כמו כן ישראל הם חפצים ומשתוקקים אל השם יתברך, כי "דודי לי ואני לו" (שיה"ש ב, טז). ולפיכך היה עוד גואל שלישי, הוא מרים, נגד ישראל שהם משתוקקים אל השם יתברך. לכך היה גואל זה נקבה, כי חבור זה מצד כי ישראל שהם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום, הם משתוקקים אל השם יתברך.

ובפרק קמא דתענית (ט.), רבי יוסי בן רבי יהודה אומר, ג' פרנסים טובים עמדו לישראל, ואלו הן; משה, ואהרן, ומרים. וג' מתנות נתנו על ידיהן; הבאר, והענן, והמן. באר בזכות מרים, עמוד הענן בזכות אהרן, המן בזכות משה. מתה מרים - נסתלק הבאר, דכתיב (במדבר כ, א) "ותמת שם מרים", וכתיב בתריה (שם שם ב) "ולא היה מים לעדה", וחזרה בזכות שניהם. מת אהרן - נסתלקו ענני כבוד, שנאמר (במדבר כא, א) "וישמע הכנעני מלך ערד", מה שמועה שמע, שמע שמת אהרן, ונסתלקו ענני כבוד, וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל. והיינו דכתיב (במדבר כ, כט) "ויראו כל העדה כי גוע אהרן", אל תקרי "ויראו", אלא 'וייראו'. חזרו שניהם בזכות משה, שנאמר (ר' זכריה יא, ח) "ואכחיד שלשה הרועים בירח אחד", וכי בירח אחד מתו, והלא מרים מתה בניסן, ואהרן באב, ומשה באדר, אלא שנתבטלו שלשה מתנות טובות שניתנו על ידם, ונסתלקו כולם בירח אחד, עד כאן.

ויש לשאול, למה היו ענני כבוד על ידי אהרן, והמן על ידי משה, והבאר על ידי מרים. אבל כאשר תבין הדברים אשר התבאר לך למעלה, תבין אלו דברים. כבר בארנו, כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס', לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה.

וענני כבוד היו על ידי אהרן. כבר אמרנו לך כי על ידי אהרן היה החבור של הקב"ה עם ישראל, כמו שתמצא בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים - היה על ידי ענני כבוד; "וירא\* ה' בעמוד ענן" (ר' דברים לא, טו), וזה תמיד. "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד" (שמות יט, יז). וגם כן בכל מקום שהיה גלוי שכינתו בתחתונים היה זה על ידי עמוד הענן. ולכך ראוי שיהיה זה על ידי אהרן, שעל ידי אהרן חבור השם יתברך אל ישראל, כמו שהתבאר.

אמנם על ידי מרים היה הבאר. כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר. לכך נתן להם הבאר, כי הבאר נובע ועולה מלמטה למעלה, וכדכתיב (במדבר כא, ז) "עלי באר ענו לה". כי הבאר הוא התעלות התחתונים, שהם המים אשר למטה מן הארץ נובעים למעלה. וכמו שהיה הענן יורד מלמעלה, כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא 'ענן שמים', וזה היה מורה על השתוקקות העלה אל התחתונים, כמו שהתבאר. כן הבאר הוא מורה על השתוקקות התחתונים למעלה, ולכך הבאר היה עולה מן התחתונים. ומפני זה נקראת האשה בכתוב "באר", כדכתיב (משלי ה, טו) "שתה מים מבורך". וכל זה כי האשה והבאר הם מתדמים ומתיחסים, וכבר בארנו זה גם כן בחבור גבורות ה' (פי"ט) אצל "וישב משה על הבאר" (ר' שמות ב, טו). ולכך בזכות מרים, שעל ידה היה השתוקקות והתעלות אל העלה, היה\* הבאר, שהוא מקור מתעלה ומשתוקק למעלה. והבן הדברים האלו, כי הם נאמנים מאוד מאוד, אין ספק בהם.

ואמר כאשר מתה מרים, חזר הבאר בזכות שניהם. מת אהרן, חזרו בזכות משה. וזה כי אין ספק כי בכח מדריגות משה העליונה, בכח שלו כל המעלות האלו. כי משה שהיה נחשב צורת ישראל, כמו שהתבאר, ולפי מדריגתו ומעלתו ראוי שיהיה חבור מן השם יתברך אל ישראל, ויהיה גם כן כאן חבור ודביקות לישראל בו יתברך, ולכך בכחו הכל. וכן אין ספק כי אהרן, שהיה על ידו הדביקות והחבור מן השם יתברך אל ישראל, שראוי שיהיה גם כן דביקות ישראל אל אביהם שבשמים. ולכך כאשר מתה מרים, חזר הבאר בזכות משה ואהרן, כי בכחם המעלה הזאת. וכאשר מת אהרן, חזר הבאר בזכות משה, כי בכחו כל הדברים האלו. כי מי שידע להבין דברים אלו, ידע כי כל השלשה דברים האלו יש להם קשור ביחד. כמו שהיו אלו שלשה דברים לשלשה - לשני אחים ואחותם עמהם - אשר יש להם חבור ביחד. ולכך בכח המדריגה העליונה יש המדריגה אשר הוא מחובר אל זה, ולמטה הימנה. ויש במדריגות משה ואהרן - מדריגת מרים, אשר היא מחובר אליהם, ולמטה מהם. ובמדריגת משה כל שלשתן, שהם מחוברים ומצטרפים אל מדריגת משה כל אלו הדברים. והבן הדברים האלו מאוד.

וכאשר תבין דבר זה אז תדע, כי לא יהיה בגאולה אחרונה רק גואלים שנים, כי השלישי - שעל ידו חבור העלולואל העלה - דבר זה לא יהיה צריך לעתיד. כי כבר אמרנו למעלה כי לעתיד יהיה דביקות ישראל בו יתברך מצד עצמם, וכמו שאמר הכתוב (ירמיה לא, כא) "נקבה תסובב גבר", כמו שבארנו לך למעלה. ולכך אין צריך אל אמצעי שעל ידו יהיה דביקות זה, הוא התחברות העלול בעלה, כי יהיה לישראל דבר זה בעצמם, מבלי שום אמצעי כלל, כמו שהארכנו בזה למעלה. גם כי למדריגת הגאולה האחרונה, שיש חלוף ביניהם ; כי הגאולה האחרונה כולו זכר ולא נקבה, כמו שהתבאר בפרקים שלפני זה, שהשירות הראשונות כולם בלשון נקיבה, ולעתיד לבא כתיב לשון זכר, והבדל הזה בארנו לך למעלה. ולכך אין במעלת ובמדריגות\* הגאולה האחרונה מדריגת נקבה, רק הכל זכר. ולכך לא יהיה רק אליהו זכור לטוב ומשיח, שהם ראוים להנהגת ישראל לעתיד, כמו שבארנו :

# פרק נ״ה

מן הדברים אשר בארנו לך בחבור הזה, כי היה בעולם הזה התנגדות לישראל, מצד אשר העולם הוא חלק האומות, ובזמנים אשר מיוחדים אל האומות ומתיחסים אליהם היה נמצא ההתנגדות אל ישראל, כמו שהתבאר. כי דבר זה ברור, כי יש לכל דבר ודבר זמן מיוחד אליו, כמו שקיימו וקבלו החכמים דבר זה (אבות פ"ד, מ"ג) אין לך אדם שאין לו שעה. ואם הדבר הזה בבני אדם פרטיים, איך לא יהיה דבר זה באומות הכללים. ולכך היה נמצא בעולם הזה זמנים מיוחדים שהיו מיוחדים אל האומות. ולעתיד גם אויביהם ישלים עמהם, הוא העולם המשיח, ולא יהיה עוד התנגדות לישראל בשום בחינה, עד שהכל יושלם עמהם. ובשביל זה יהיה להם הנצחית, כאשר יש שלום להם מכל אויביהם, ואין כאן סבת ההפסד. כי סבת\* ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא הפסד אליו. וכאשר אין הפך - אין כאן הפסד.

ומזה יצא דעת האומרים שאין העולם נפסד, שאין לו הפך נפסד אליו. ודבר זה אינו, כי אף שאם אין הפך אליו, מכל מקום העולם מצד עצמו יש לו העדר. כי דבר זה אי אפשר, כי כל עלול הוא חסר מן העלה, שאין העלול במדריגות העלה. ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו. ואם יאמר שיש לו הקיום והנצחי מצד העלה שהיתה מחויבת, גם דבר זה אינו, כי ההעדר אשר אפשר לו מצד עצמו אי אפשר שלא יצא אל הפעל. שלא ישוו יחד העלה - שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו, אף שהוא מחויב מצד עלתו. ולכך המציאות שלו כאשר הוא ימצא מצד העלה, [ו]יגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו. ואין כאן מקום זה, ויתבאר בעזרת השם יתברך בספר הגדולה.

ומה שלא יהיה לישראל הפך ומתנגד לעתיד, אמר הנביא (ר' זכריה ח, יט) "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה". וביאור זה, כי כבר התבאר בחבור הזה כי אלו הזמנים היו מיוחדים אל החורבן שהגיע לישראל למשול בם מתנגדים שלהם, כאשר התבאר באריכות. ואמר כי הזמנים האלו יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה. כי הזמנים אשר היו מתנגדים להם, עד שהגיע להם בם חורבן - ישלימו עמהם, ויהיו לששון ולשמחה.

ובמדרש, אמר רב, עלה אריה, במזל אריה, והחריב את אריאל. 'עלה אריה' זה נבוכדנצר, דכתיב (ירמיה ד, ז) "עלה אריה מסבכו". 'במזל אריה' "עד גלות ירושלים בחדש החמישי" (ירמיה א, ג). 'והחריב את אריאל' "הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד" (ישעיה כט, א). על מנת שיבוא אריה, במזל אריה, ויבנה אריאל. 'יבוא אריה' זה הקב"ה, דכתיב ביה (עמוס ג, ח) "אריה שאג מי לא ירא". 'במזל אריה' "והפכתי אבלם לששון" (ירמיה לא, יב). 'ויבנה אריאל' "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס" (תהלים קמז, ב).

וביאור זה, כי היה לנבוכדנצר כח גדול, שלכך נקרא 'אריה', שהוא מלך. וישראל נקראו 'אדם'. וכאשר האדם בשלימותו כתיב (ר' בראשית ט, ב) "ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ". וכאשר אין האדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר. כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע. שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווי, שאינו לא קר ולא חם, רק\* כמו שראוי אל האדם שהוא ממוזג. אבל נבוכדנצר היה לו כח ארי, שאין אומות העולם נמשלים לאדם, והיה כחו יוצא מן הממוצע אל הטומאה. ולפיכך היה מצד הזה גובר על ישראל.

והחריב בית המקדש בחודש החמישי, שמזלו אריה. כי זה החודש כחו גדול בחמימותו, ואינו ממוזג. ולכך חודש הזה מזלו אריה, שכחו גדול, ותוקף גדול יש לו, והוא כוחו של נבוכדנצר.

ובית המקדש נקרא 'אריאל', בשביל הכח הגדול אשר היה לו. וכבר בארנו בחבור גור אריה כי בית המקדש ראשון כחו הימין, ולכך אמרו (יומא כא:) אש של מזבח רבוצה כארי. ונקרא 'אריאל', חתם שם 'אל' בסופו, משום כי נבוכדנצר נקרא אריה מפני שכחו כח טומאה, והיה יוצא מן הממוצע. לכך נקרא 'ארי', שהוא בהמה טמאה. אבל בית המקדש כחו מן השם יתברך כח קדוש, כי לשון 'אל' כח קדוש. וכאשר חטאו ישראל, וניטל כח הקדוש מן בית המקדש שנקרא 'אריאל', לא היה כאן רק 'ארי'. ונבוכדנצר נקרא 'אריה', שם 'אריה' מלא ושלם. אבל כאשר היו ישראל בקדושתן ובמעלתן, היה גובר השם שהוא 'אל' בסוף שם 'ארי', על האריה. כי השם הקדוש הזה הוא כח קדוש נבדל, כאשר שם 'אל' בלשון 'אריאל', והוא בפני עצמו. אבל בשם 'אריה', שם 'יה' הוא מן השם. כי מקבל כח מן הנרמז בשם 'יה' דרך טומאה, כמו נביאי אומות העולם אשר נגלה השם יתברך עליהם בטומאה. כדכתיב (ר' במדבר כג, ד) "ויקר אלקים לבלעם". ולפיכך גובר שם 'אריאל' על שם 'אריה'. אבל כאשר השם יתברך מסתלק מן 'אריאל', ונשאר 'ארי', [ו]חסר כח קדוש שהיה בבית המקדש, היה גובר כח אריה על ארי, והחריב אריאל.

אמנם לעתיד כמו שאמרנו, כי יהיה לישראל הכח העליון, כי יתוסף על ישראל כח על כח מן השם יתברך. וכמו שהיה חורבן הבית במזל אריה, לפי שהיו חסרים ישראל הכח הזה, ולא היה להם תוקף הזה, ולכך נחרב הבית במזל ארי. כי מזל זה כח האומות היה קודם החורבן, כי לא יקראו ישראל 'אריה', כי אין ראוי שיהיו מקבלים כח השם דרך קדושה וטהרה לגודל הכח הזה, עד לבסוף יהיה להם הכח הגדול הזה בקדושה. אבל השם יתברך שנקרא 'אריה' בשביל הכח הגדול, ולעתיד יהיה השם יתברך עמהם בכח שנקרא 'אריה', כי אז ישראל יזכו לכח אריה שיקבלו אותו בקדושה, ואז יהפך להם החודש הזה לששון ולשמחה. כי קודם זה לא היה החודש הזה אשר הוא מיוחס\* לאריה שייך לישראל, כי לא היה מדריגתם כל כך שיקבלו כח זה בקדושה, רק לעתיד יהיה להם דבר זה, שיקבלו כח עליון בקדושה. אבל כח זה היה לאומות, כי האומות מקבלים כח זה בטומאה.

וכמו שאמרו זכרונם לברכה (ספרי דברים לד, י), "ולא קם נביא כמשה עוד בישראל" (ר' דברים לד, י), [בישראל] לא קם, אבל באומות קם. ואיך אפשר לומר כך כי לא קם בישראל, וקם באומות. אבל נביאי האומות\* מקבלים היו כח נבואה עליונה במקרה ובטומאה, ולכך היו מקבלים הנבואה הזאת שלא בקדושה. אבל בישראל, שהם מקבלים הנבואה בקדושה, "לא קם כמשה". ולכך ישראל אשר מקבלים כח עליון בקדושה ובטהרה, לא היה להם כח זה, הוא כח אריה. רק האומות (ש)מקבלים הכח הזה, כי אריה הוא בהמה טמאה, ויש לו כחו הגדול בטומאה. ולכך נבוכדנצר נקרא 'אריה', והיה גובר על ישראל בחודש אריה, שהוא מיוחד לאומות, ולא אל ישראל.

אבל לעתיד יזכו ישראל אל המעלה\* העליונה לקבל כח זה בקדושה. כי לעתיד יוסר הטומאה מן העולם, ויהיו הכל בטהרה, ויהיה לישראל כח האריה בקדושה. וזה שאמר (זכריה ח, יט) "צום הרביעי וצום החמישי וגו'", כי אלו זמנים היו מתנגדים לישראל מצד זה שהם יוצאים חוץ מן הממוצע בתוקף, ולכך הם נותנים כח לטומאה. כי אין ראוי שיהיה לעולם הזה התוקף והכח הגדול כי אם בטומאה. רק לעתיד, שיהיה העולם בשלימתו, ראוי לעולם לכח והתוקף הגדול, ואז יהיה הכח הזה לישראל מצד הקדושה והטהרה. וזה שאמר (זכריה ח, יט) "האמת והשלום אהבו". כלומר\* האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע, כאשר התבאר במקום אחר. והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוע, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוע, הוא השלום. ואז יהיה צום הרביעי וצום החמישי, שהם יוצאים מן היושר והשווי, יהיו לששון ולשמחה, כאשר יהיו אוהבים האמת והשלום.

ובפרק קמא דר"ה (יח:), אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידה, מאי דכתיב (זכריה ח, יט) "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וגו'", קרי ליה "צום" וקרי ליה "ששון". בזמן שיש שלום - יהיו לששון, אין שלום - צום. רב פפא אמר, בזמן שיש שלום - יהיו לששון, יש שמד - צום, אין שמד ואין שלום - רצו מתענין, רצו אין מתענין, עד כאן. ומתמיהין על זה, דמה קשה ליה 'קרי ליה צום וקרי ליה ששון', הרי פשוט הוא שהכתוב אומר שיהיה הצום אשר הוא עתה, יהיה לששון ולשמחה לעתיד. ודבר זה אין קשיא, כי הנביא היה מתנבא זה כאשר נבנה בית שני, ואמר להם השם, כאשר שלחו בני גולה בחודש החמישי אם אעשה כמו שעשיתי זה כמה שנים מיום החורבן, והשיבו השם כי צמתם וספוד בחמישי זה שבעים שנה, ומכאן ואילך יהיו לששון ולשמחה אחר שנבנה הבית. וכך פירש רש"י ז"ל במסכת ראש השנה (שם). ואם כן כבר אינה צום, ולמה קרא אותם 'צום'. אלא לא בטל שם הצום, שאם יחזור ויהיה חרב יהיה צום.

ובלא זה לא קשיא, כי היה לו לכתוב 'יום צום הרביעי יהיה לששון ולשמחה', וכך יש לומר כי היום שיש בו צום יהיה יום של ששון ושמחה. אבל מה שכתוב 'צום הזה יהיה לששון ולשמחה', איך שייך לומר שהצום עצמו יהיה לששון ולשמחה. ולפיכך פרשו כי לא יהיה לגמרי הצום בטל, ואם אין שלום עדיין הצום במקומו.

ומכל מקום יש לשאול, מה טעם יהיו לששון ולשמחה, די היה שכאשר יש שלום לא יהיה בו צום, אבל למה יהיו לששון ולשמחה. ואין לומר דכך פירושו; יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה אם רוצים, ואין מצוה שיהיו לימים טובים. דבפרק קמא\* דר"ה (יח:) בפירוש אמרו; רב ורבי חנינא אמרו בטלה מגילת תענית, הכי קאמר, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום. 'והני' - דהיינו שאר מגילת תענית שהיו גם כן ימים טובים לישראל - 'כי הני'. שכאשר בית המקדש היה קיים היו ימים טובים, ועכשיו אינם ימים טובים\*. ואם כן מוכח כי אלו ארבעה הצומות כאשר בית המקדש היה קיים היו ימים טובים ומועדים.

ויש לפרש כמו אשר בארנו למעלה, כי ההפסד אשר הגיע לבית המקדש היה סבת הוייתו, כי לא היה חורבן בית המקדש ראשון - גם לא היה חורבן בית המקדש שני - לעצמו, רק שהיה נמשך אחריו בנינו, שביום שחרב הבית נולד המשיח, כמו שהתבאר למעלה. ולכך בזמן דאיכא שלום יהיו אלו הימים לששון ולשמחה, כי ההפסד שהגיע אל הבית הוא היה סבה אל הוייתו. וכאשר נבנה הבית, ראוי שיהיה מועד - הזמן אשר הוא סבה לחורבן שלו. ועדיין לא יספיק זה מה שהכתוב קרא אותם מועדים טובים, אשר שם זה נופל על זמן טוב, ודבר זה שאמרנו שהחורבן וההפסד הוא סבה להויה אחרת - אינו כדאי לשם הזה.

אבל יש לך לדעת, כי הזמנים האלו מתנגדים אל ישראל מפני שהם שני הקצות מן הזמן, אשר כל קצה הוא יוצא מן השווי. ומפני שהוא יוצא מן השווי הוא מתנגד אל ישראל, אשר להם השווי בלבד. ואל יקשה לך מן שלשה בתשרי, שאין זה קשיא, כאשר תעיין בדברים אשר התבארו לך למעלה, כי מצד מה היה מיוחד ג' בתשרי להריגת הצדיק הזה וליטול נשמתו, כמו שהתבאר זה למעלה. ויש לך לדעת כי אלו הזמנים אשר אמרנו, אף כי הם\* יוצאים מן השווי, מכל מקום הם מורים על כח ותוקף גדול מאוד. ולפיכך גם כן הזמן הזה ראוי לששון ולשמחה. אף כי אין הזמן הזה מיוחד לקדושה, בעבור שאין קדושה רק לזמן השוה, אבל מסוגל הזמן לכח גדול. וכאשר בית המקדש קיים, גם כן הזמן הזה מסוגל להם, כאשר יש להם הכח והתוקף הגדול. רק כאשר אין בית המקדש קיים, ואין ישראל בכח ובתוקף שלהם, והכח והתוקף הוא לאומות, אז הזמן הזה מיוחד לצום.

ואל תאמר דסוף סוף הזמן הזה יוצא מן השווי, ואין ראוי זמן זה לישראל. דבר זה היה קשיא אם הזמן הזה הוא מתחבר אל זמן שהוא שוה ואינו יוצא מן השווי. אבל השוה הוא אחד, לא שייך בזה יוצא מן השווי. ומורה זמן הזה על התוקף והכח הגדול בלבד. וזה כאשר ישראל הם הכל, כמו שיהיה לעתיד, והם מתדמים אל השנה שהוא הכל, וכל זמן מן השנה מורה על בחינה מיוחדת. ולכך אמר הכתוב (ר' זכריה ח, יט) "צום הרביעי וצום החמישי שיהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו'", ועוד יתבאר :

# פרק נ״ו

הנחמה שיש לישראל בגלותם, כבר הארכנו בזה כי השכל מחייב הענין הזה. כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם. ואף בהיותם בארץ אויביהם והן בהסתר פנים, דבר זה אינו מבטל מעלת ישראל כלל. ואף כי נתן אותנו ירודים ושפלים, הנה בעצם שפלותם נראה ונגלה מעלתם העליונה. כי עיקר שפלת ישראל שהם פזורים בין העמים, הנה הם פזורים מן קצה העולם אל קצה העולם. והאדם יחשוב כי דבר זה מורה על חסרון גדול מאוד. וכן הוא נראה בתחלת הדעת, שאי אפשר שיהיה חסרון באומה יותר מזה שהוא פזורה בכל העולם מקצה אל קצה. עד שיאמרו האומות כי אי אפשר לומר עם זה שיהיה נשאר אצל ישראל שום דביקות אלקי.

והנה נבאר לך בראיות ברורות, כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם. וזה כי כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי. שכאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו, ודבר זה כבר התבאר למעלה. עד שאם הדבר יצא ממקומו המיוחד לו, הוא נחשב אליו אבוד. וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי. אבל כאשר גלו מן הארץ, אם היו גולים למקום אחד פרטי, אין זה מתיחס אל ישראל, כי ישראל הם עיקר העולם. וכבר אמרנו כי ראוי שיהיה המקום מתיחס לבעל המקום. ולכך נתפזרו בכל העולם, שכך הוא ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם.

ובפרק קמא דעבודה זרה (י:), קטיעה בר שלום, ההוא קיסר דהוי סנאי ליהודאי אמר לחשיבי מלכותיה, מי שעלתה נימא ברגלים\*, יקטענה ויחיה, או יניחנה ויצטער. אמרו ליה, יקטענה. אמר ליה איהו ; חדא - דלא מצית מכלית להו, דכתיב (זכריה ב, י) "כי כארבע רוחת השמים פרשתי אתכם". מאי קאמר, אלימא דבדרינהו בארבע רוחות, לימא 'בארבע רוחות'. אלא כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אין לעולם בלא ישראל. ועוד, קרי לך מלכות קטיעה. אמר מימר שפיר אמרת, מיהו מאן דזכי למלכא שדי ליה לקומינא הלילא, פירוש בית מלא עפר (רש"י שם). כד נקטוה ליה ואזל, אמרה ליה ההיא מטרוניתא, ווי ליה לאלפא דאזלא בלא מכס. גחון ונפל על ערלתיה, וקטעיה בשניה. אמר, יהבת מכסאי, יהבת שדי, חלפא ועברה. יצאת בת קול ואמרה, קטיעה בר שלום מזומן לחיי עולם הבא. בכה רבי ואמר, יש קונה עולמו בשעה אחת, ויש קונה עולמו בכמה שנים, עד כאן.

הנה באר קטיעה בר שלום כל הדברים אשר אמרנו, והוכיח אותם מן המקרא. כי מה שאמר "כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם", ולא כתיב 'בארבע רוחות', כי זה לא היה\* משמע רק שישראל הם פזורים בארבע רוחות. אבל הכתוב אמר "כארבע רוחות", לומר כי מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם, ולכך פיזר אותם בארבע רוחות. ואל יקשה לך מה שהיו ישראל במצרים, והוא במקום מיוחד. כי עדיין לא היה לישראל מעלה העליונה הזאת, עד שיצאו מצרים ולקחם השם יתברך לו לעם, ולכך היו במצרים מקום פרטי. והתבאר לך כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם, מורה זה מעלתם. ודבר זה יש\* להבין, כי הוא הוראה גמורה על מעלת ישראל העליונה, שהם כל העולם.

ובמדרש, נחמות עליונים, נחמות תחתונים, נחמות חיים, נחמות מתים, נחמות בעולם הזה, נחמות בעולם הבא, נחמות נחמות על עשרת השבטים, נחמות נחמות על שבט יהודה ובנימין. לפי שכתוב שתי בכיות (איכה א, ב) "בכה תבכה בלילה", לכך נאמרו (ישעיה מ, א) "נחמו". רוצה לומר כי לכך נאמר לשון רבים "נחמו", כי מתחייב הנחמה לישראל מכל המציאות, מטעם אשר אמרנו למעלה, כי ישראל הם עיקר העולם, ואם לא היה נחמה להם, נחשב בטול אל כל המציאות בכלל. ולכך נחמות עליונים נחמות התחתונים, נחמות בעולם הזה, נחמות בעולם הבא, נחמות חיים, נחמות מתים. כי אלו הם כל המציאות, ומצד כל המציאות מתחייב להם הנחמה, כמו שהתבאר, כי ישראל הם שלימת הכל, ואם ישראל בטל, הכל בטל חס ושלום, ולכך מקבלים הנחמה מהכל.

ואמר (שם) "נחמו נחמו" כפל, כמו שסיים הכתוב (שם שם ב) "כי לקתה כפלים בכל חטאתיה". ודבר זה בארנו למעלה באריכות, כי מכת ישראל היו שלא בדרך הטבע, ודבר זה היא כפל המכות, כאשר המכה שלא בדרך הטבע, וכמו שהארכנו למעלה. ועל זה אמר גם כן כי הנחמה תהיה שלא כדרך הטבע, ושלא כמנהגו של עולם. ואמר (שם שם ג) "קול קורא במדבר פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקינו". רוצה לומר, כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מדת הדין דבר זה. ולכך אמר "קול קורא במדבר", שהוא מקום מדת הדין. ומה יהיה מתחייב, "פנו דרך ה' ישרו בערבה מסילה לאלקינו", הוא הדביקות שיהיה לישראל בו יתברך לגמרי, עד שלא יהיה לישראל מונע מן הדביקות הזה. רק יהיה ההתדבקות אליו יתברך, כמו מי שהלך במסילה מבלי שום מונע כלל אל ה' אלקינו. ולכך (שם שם ד) "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו", שלא יהיה מונע.

אמנם כאשר היה הגלות בשביל החטא, אם כן במה נתכפר חטאם. ובגמרא בפרק רבי עקיבא (שבת פט:) אמרו בענין זה מה שהוא סילוק החטא מישראל. דרש רבא, מאי דכתיב (ישעיה א, יח) "לכו נא ונוכחה יאמר ה'", "לכו נא" - 'בא נא' מבעי ליה. "יאמר ה'" - 'אמר ה'' מיבעי ליה. לעתיד לבא יאמר הקב"ה לישראל, לכו נא אצל אבותיכם ויוכיחו אתכם. ויאמרו לפניו, רבונו של עולם, אצל מי נלך, אצל אברהם שאמרת אליו (בראשית טו, יג) "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך", ולא בקש רחמים עלינו. אצל יצחק שברך את עשו (בראשית כז, מ) "והיה כאשר תריד", ולא בקש רחמים. אצל יעקב שאמרת לו (בראשית מו, ד) "אנכי ארד עמך", ולא בקש רחמים, אצל מי נלך עכשיו יאמר [ה'. אמר] להם הקב"ה, הואיל ותליתם עצמכם בי, "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו" (ישעיה א, יח), עד כאן.

בדבר זו בארו לך כי ישראל תלוים בו יתברך בעצמו, ולא יהיה להם סלוק חטא בשביל האבות. כי האבות, אף שהם התחלה לישראל, הם התחלה במה. אבל שיהיו האבות התחלה מצד אמתת ישראל, דבר זה אינו כלל. רק כי ישראל הם דביקים בו יתברך בלי אמצעי כלל, כי הם דביקים בעצמו יתברך. ואם באמת האבות הם התחלת ישראל, דבר זה לא מצד אמתת ישראל, אבל מצד אמתת ישראל הם דביקים בו יתברך, ודבר זה הוא סלוק החטא מישראל. וזה שאמר כי לעתיד יאמר השם 'לכו נא אצל האבות ויוכיחו אתכם'. ורוצה לומר כי גם אצל האבות לא ימצא לכם זכות, שאם יש לכם זכות מצד האבות, היה נמצא זכות שלכם אצלם. ועל זה אף כי הם אבות לנו, והם התחלה לישראל, אין זה מצד אמתת ישראל. שאילו היו האבות לישראל התחלה לאמתת ישראל, כאשר נגזר על אברהם "כי גר יהיה זרעך", ועל יצחק "כאשר תריד", ועל יעקב "אנכי ארד עמך מצרימה", היה [להם] לבקש רחמים עלינו. אלא אף כי האבות הם התחלה לישראל, מכל מקום מצד אמתת עצמן אין תלויים אלא בו יתברך.

וזה כמו שהתבאר למעלה, כי השם יתברך בעצמו הוא צורת ישראל, כמו שחתם בשמם שם 'אל', לומר כי הוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר הקב"ה 'הואיל ותליתם עצמכם בי "אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'"'. ודבר זה רוצה לומר, כי מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד ובלי שום חציצה כלל, והוא יתברך בעצמו צורה אחרונה להם, לכך השם יתברך מסלק ומטהר חטאם. אף\* אם חטאו כבר, הרי יש לישראל השבה אל השם יתברך בעצמו, מבלי הפרד מאתו כלל, ואין כאן עוד חטא להם במדריגה זאת. ואף כי חטאו, דבר זה היה מצד כי יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא.

אבל מצד בחינת אמתתם הם אל השם יתברך, ובצד הזה יש להם סלוק חטא לגמרי. כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו. וכדכתיב (ירמיה יז, יג) "מקוה ישראל ה'", ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא (פה:) מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל. וזה כי המקוה נקרא בשם הזה, מפני שנקוים ונאספים המים לתוכו. והוא יתברך נקוים אליו כל המציאות, ולכך הוא מטהר את כל אשר נקוה ונאסף אליו. וישראל נקוים בפרט אל השם יתברך כמו שאמרנו, לכך מטהר אותם. ולפיכך אמר 'הואיל ותליתם עצמכם בי, "אם יהיו חטאיכם כשנים וגו'"'. ומאחר כי הוא יתברך מטהר ישראל מחטאם, ולפיכך לעתיד כאשר יהיו ישראל דבוקים בו יתברך, יהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו, וכדכתיב (ר' ירמיה נ, כ) "ביום ההוא יבקש עון יהודה וגו'".

ובספרי (דברים לב, א), עתידה כנסת ישראל שתאמר, רבונו של עולם, הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם, ובושני מהם. אמר להם הקב"ה הריני מעבירם, שנאמר (ישעיה מ, ד) "כל גיא ינשא". אמרו לפניו, רבונו של עולם, הרי עידי קיימים, שנאמר (דברים ל, יט) "העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ". אמר הקב"ה הריני מעבירם, שנאמר (ר' ישעיה סה, יז) "כי הנה בורא שמים חדשים וארץ חדשה". אמרו להקב"ה הרי שמי קיים. אמר להם, הריני מעבירו, שנאמר (ישעיה סב, ב) "וקרא לך שם חדש". אמרו לו, הרי שמות עבודה זרה קיים. אמר להם, הריני מעבירם, שנאמר (הושע ב, יט) "והסרותי שמות הבעלים מפיה". אמרו לו, אף על פי כן בני ביתי יהיו מזכירין. אמר להם, "ולא יזכרו עוד" (שם), עד כאן.

המדרש הזה בא לבאר, שלא תאמר איך אפשר שיהיה הדיבוק אל הקב"ה בשלימות מבלי שום מונע כלל, והרי חטאו ישראל, ודבר זה מעכב הדביקות בו יתברך. וזה שאמר לעתיד יאמרו 'הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם ובושני'. והמקום הזה הוא המדריגה הפחותה שהגיע לה כאשר חטאו. ועל זה אמר 'הריני מעבירו'. כלומר שיהיה כאן הויה חדשה, ומה שנחשב חטא בעולם הזה, לא יהיה נחשב חטא. ויאמרו 'הרי עידי קיימים', (העדים) כי השם יתברך העיד על ישראל השמים והארץ, ורוצה לומר כי השמים והארץ הם המציאות שהשם יתברך סדר אותם, והם שומרים הסדרים אשר סדר להם השם יתברך, ואינם יוצאים מן הסדר. ולכך הם מעידים על מי שעבר הסדר אשר סדר לו השם יתברך, עד שהחטא אשר הוא יוצא מן הסדר נמצא בפעל הנגלה. ועל זה אמר 'הריני מעבירם'. כי יהיה הנהגה חדשה בעולם, אשר לא היה בראשונה, וכאילו יהיו שמים וארץ חדשה, והרי אין כאן עדות. כי העדות היה מצד הויה הראשונה, ואז נמצא חטא ישראל בפעל. וכאשר יסולק הנהגה והויה הראשונה, לא נמצא חטא ישראל בפעל, ותבין זה.

ועוד אמר[ו], 'הרי שמי קיים'. ורוצה לומר כי סוף סוף השם קיים, ואף שיהיו צדיקים יותר, ולא יהיה בהם חטא, דבר זה מתחלף בפחות ויותר, שיהיו יותר טובים ממה שהיו קודם, ולא יסולק מהם בזה ענין הראשון שהיה להם כבר. כמו אדם שהיה רע, ונעשה טוב ממה שהיה קודם. ועל זה אמר כי יהיה לישראל מדריגה אחרת, עד שיהיה להם שם אחר, ולא יהיה להם שם הראשון כלל. וזהו דכתיב "וקרא להם שם חדש", שלא יהיה החלוף בפחות ויותר, רק יהיה להם שם חדש. ואמרו עוד כי שמות העבודה זרה קיים. ואם היה בנמצא שמות העבודה זרה בעולם הזה, היה חטא ישראל נמצא גם כן. שהרי יש לישראל יחוס וצירוף אל העבודה זרה, שהיו עובדים אותה, והנה נמצא חטא ישראל בדבר מה. ואמר השם יתברך שלא יהיה נמצא בעולם החטא כלל, ולא יהיה להם שום צירוף ויחוס אל חטא, אף בענין רחוק :

# פרק נ״ז

הדבר אשר יבחן מזולתו, הוא\* הבחינה האמיתית, אשר לא יפול בו ספק. והדבר הזה הודיע הודע לנו תורת אמת, אשר פסלה עדות קרובים. ואין הטעם מפני שיעיד שקר, כי לא נחשד משה להעיד דבר שאינו, ואהרן שיעלים האמת. רק מפני שאין עדות רק מזולתו, ודבר זה כבר בארנו בחבור התפארת. והנה יתבאר לך עוד, וזה כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה, וכל קבלת עדות פסול בלילה, והסומא פסול לעדות, כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל.

ולכך כאשר הקרוב הוא מעיד, שהוא חלק מעצמו, והוא כמו חצי בשרו, כמו שאמר הכתוב אצל מרים (ר' במדבר יב, יב) "אל נא תהי כמת בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו". ומאחר שהעד המעיד על הנדון הוא חלק מן אשר מעידין עליו, אין כאן עדות בפועל. כי כל דבר נמצא בפועל לאחר, ולא נמצא בפעל לעצמו, רק לאחר צריך שיהיה נמצא בפועל. ודבר זה ידוע לנבונים. ולכך הקרוב שהוא חלק מעצמו, אין עדות שלו עדות, כי כל עדות שהוא מעיד שכך נמצא בפועל, ואין נמצא בפעל לעצמו.

ומטעם זה פסלה תורה נשים לעדות, כי האשה היא חמרית, ואין החומר יש לו מציאות בפעל. והתורה אמרה שיהיה העדות נמצא בפעל, שזה נקרא עדות שבא עליו הדין. וכן פסלה התורה גוים\*, שכל זה עדות אינו בפעל. ומכל שכן שכל אלו פסולים לדין, דאם לעדות פסול משום שהדין בא על העדות, כל שכן שפסולים לדין. וכל אלו הדברים ברורים בחכמה עמוקה מאוד.

ומפני זה היה בלעם, שהוא זולת ישראל. וזה שכבר אמרנו לך פעמים הרבה, אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות, כמו שבארנו לך פעמים הרבה בזה החבור. ובלעם היה בוחן ישראל מצד אמתת צורתן, אשר בו נמצאו ישראל בפעל. ולכן היה מעיד על אמתת ישראל יותר מכל. וזה מפני שלא היה לו קירבה וחבור לישראל, לכך היה בלעם מעיד עליהם מצד אמתת ישראל אשר נמצאו ישראל בפעל. וזהו שגורם שהיה נבואת בלעם על ישראל הכל לטובה, כאשר הפך הקב"ה את הקללה לברכה (דברים כג, ו), שהיה רוצה לקלל אותם, ונהפך לברכה, ברכות שאין כמותם.

ובמדרש, כשבירך בלעם את ישראל, היה קולו הולך ס' מיל, כמחנה ישראל. וגדולה ברכה שבירך בלעם את ישראל, מברכות שבירך יעקב את השבטים, ומברכות שבירך\* משה את השבטים. כשבירך יעקב את השבטים, (ו)הוכיח את ראובן (בראשית מט, ד), ואת שמעון ואת לוי (בראשית מט, ה-ז). אבל ברכת בלעם אין בהם תוכחה, ואין בהם פגם. ולפיכך גבה דעת של ישראל, ובאו לידי תקלה בעצת בלעם, עד כאן. הן הדברים שלמעלה, כי מה שאמרו שהיה קולו ששים מיל נגד מחנה ישראל, מה שלא היה כשברך אותן משה, וזה מפני כי ברכת בלעם - הברכה הזאת בפעל יותר, כמו שהתבאר לך למעלה. כי נבואתו היה על ישראל מצד אמתת צורתן, שעל ידה ישראל הם בפועל הגמור. ולכך היה נבואתו גם כן בפועל הגמור על ישראל. ולכך היה קול הולך (כו') ששים מיל נגד מחנה ישראל.

והיו ברכותיו שוות בלא תוכחה, מה שלא היה כך ברכת יעקב ומשה. וזה כי יעקב ומשה שהיו מכלל ישראל, והדבר שהוא חלק מהכל, אינו נמצא בפועל אליו הכל. ולכך לא היה ברכתם על ישראל מצד אמתת עצמן, דהיינו מצד אמתת צורתן שבו נמצא בפועל. לכך דוקא בלעם, שהוא זולת ישראל, ונחשבו ישראל אליו בפועל הגמור, לכך היה מתנבא על ישראל מצד צורתן של ישראל, שבו הם נמצאים בפועל. וכבר אמרנו שישראל נמצאים שלמים לגמרי מצד אמתת צורתן, אבל שלא מצד אמתת צורתן נמצא בהם החסרון. ולכך יעקב ומשה, שלא היו מתנבאים על ישראל מצד אמתת צורתן בצד אשר נמצאו בפועל, כי יעקב ומשה היו חלק מישראל, ואין הדבר נמצא בפועל לעצמו. לכך לא היו מברכין שניהם ישראל מצד אמתת צורתן לגמרי, והיה תוכחה עם זה גם כן, שהרי נמצא חסרון בזה. אבל בלעם היה ברכתו לישראל מצד אמתת צורתן, אשר הם שלמים בלא חסרון כלל. ולכך הברכות בלא תוכחה, כי מזה הצד לא נמצא שום תוכחה, רק הכל ברכה לגמרי. והבן הדברים האלו מאוד, כי הם דברים ברורים.

ומפני שאין בלעם אוהב את ישראל עד שיבוא ממנו הברכה לישראל, הגיע דבר זה על ידי שבא לקלל אותם, והפך השם יתברך לברכה. ולכך לא היה מיוחד לפועל זה רק מואב ובלעם. וזה כי אומת מואב הם מרוחקים מן ישראל, שלא מצאנו על שום אומה שצוה (ר' דברים כג, ד) "לא יבאו בקהל ה'" רק מואב. ובזה נדע כי מואב מרוחק מן ישראל. ובלעם גם כן, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין קה.) "בלעם" (במדבר כב, ה) בלא עם. דבר אחר, בלע עם. "בן בעור" שבא על בעיר. תנא, הוא בעור, הוא כושן רשעתים, דעביד שתי רשעות; אחד בימי יעקב, ואחד בימי שפוט השופטים, ומה שמו - לבן שמו. ויראה פירוש 'בלא עם', שאין לו עם מיוחד, שהיה נבדל מכל האומות, והיה לו מדריגת הנבואה, ולפיכך נקרא 'בלא עם', ואין להאריך במקום הזה. וכן 'בלע עם', שעל ידי עצתו נפלו מן ישראל, כי ענין בלעם היה מוכן לרע ולהפסד.

וכאשר תשים עיניך על ברכת בלעם, היו ברכותיו נחלקים לשלשה חלקים. מפני שבלעם היה מכוין לקלל, וידע כח עם ישראל ומעלתם, ובוודאי לא תשלוט בהם הקללה מצד כלל ישראל. והיה רוצה למצוא צד בחינה מיוחדת, אשר מצד אותה בחינה תחול חס ושלום הקללה. ולכך אמר (במדבר כג, יג) "אפס קצהו תראה וכלו לא תראה", וכמו שיתבאר בסמוך. כי היה חושב כי יותר תבא הקללה מצד המקצת, יותר מאשר היתה באה מצד הכל. וידוע כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים, שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף. ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה בחלק שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי. ובודאי כי יש בישראל בחינה שיאמר עליו דבר זה הוא התחלת ישראל. ואין ספק שיש בחינה בישראל שהוא מצד השלמת ישראל. וכן יש בהם בחינה מצד דבר שאינו נחשב התחלה ואינו נחשב השלמה, כמו שיתבאר. ולפיכך הבחינה הראשונה מן בלעם שהיה מתבונן אם ימצא חסרון וקללה - מצד התחלתם.

ובמדרש, "כי מראש צורים אראנו" (במדבר כג, ט), להודיעך שנאתו של אותו רשע, שמתוך ברכותיו אתה יודע מחשבותיו. למה הוא דומה, לאדם שבא לקוץ את האילן. מי שאינו בקי, קוצץ את הענפים, כל ענף וענף, ומתיגע. והפקח מגלה את השרשים, וקוצץ. כך אותו רשע אמר, מה אני מקלל לכל שבט ושבט, הריני הולך לשרשים, וקוצץ. בא ליגע, ומצאן קשים. לכך נאמר "כי מראש צורים אראנו", אלו האבות, "ומגבעות אשורנו" (שם) אלו האמהות. "הן עם לבדד ישכון" (שם), כשהוא משמחן אין אומה שמחה עמהן. וכשהאומות שמחין בעולם, הן אוכלים עם כל מלכיות, ואין עולה להם מן החשבון, שנאמר (שם) "ובגוים לא יתחשב". דבר אחר, "מראש צורים אראנו", אני רואה אותם שקדמו לברייתו של עולם. משל למלך שהיה מבקש לבנות, היה חופר ויורד ומבקש למצא יסודות לבנין, והיה מוצא מים. וכן במקומות הרבה. היה חופר במקום אחר, ומצא סלע, ונתן היסוד ובנה. כך הקב"ה היה מבקש וברא את העולם, והיה יושב ומתבונן בדור אנוש ובדור המבול. ואמר, האיך אני בורא את העולם, ורשעים אלו עומדים ומכעיסים אותי. כיון שצפה הקב"ה באברהם, אמר הרי מצאתי סלע לבנות עליה וליסד עליה. לכך קורא לאברהם 'צור', שנאמר (ר' ישעיה נא, א-ב) "הביטו לאברהם צור חצבתם וגו'", עד כאן.

והנה בארו בזה מה שאמרנו, כי בלעם היה רוצה לקלל את ישראל מצד התחלתן. ולכך כאשר היה מהפך השם יתברך הקללה לברכה (דברים כג, ו), היה מברך אותם מצד התחלתן, לומר כי מצד התחלתן ויסוד שלהם קשים הם. ויותר מזה, שהתחלתם מקודם בראשית, ודבר זה מורה על התחלה העליונה שיש לישראל. וזה שאמר "הן עם לבדד ישכון", כלומר כי לפי עלוי התחלתן עם זה לבדד ישכון, כי יש להם התחלה עליונה על כל. ולכך אמר "ובגוים לא יתחשב". ופירשו, כי הטוב אשר מגיע לאומות, אין הטוב הזה נבדל מן ישראל. כי אין לאומות קיום ועמידה בעולם רק על ידי ישראל, והאומות תלוים בישראל, ואין ישראל תלוים באומות. ולכך הטוב שמגיע אל האומות אינו נבדל מן ישראל, כיון שכל האומות קיום שלהם מכח ישראל. אבל האומות אין שמחים עם ישראל, מפני כי יש לישראל התחלה מיוחדת, שאין מגיעים לשם, ודבר זה מבואר.

ובמדרש, "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י), כשבא בלעם ראה כל המדבר מלא ערלות. אמר, מי יכול לעמוד בזכות דם ברית מילה זאת שהיא מכוסה בעפר, שנאמר "מי מנה עפר יעקב". מכאן תקנו חכמים שיהיו מכסין את הערלה ואת הדם בעפר, עד כאן. פירוש המדרש הזה, כי הכתוב שאמר "מי מנה עפר יעקב", רצה לומר כי יש לישראל יחוס גדול אל העפר. וזה כי ישראל הם האומה הקטנה שבכל האומות, ומצד הזה ראוי לה שם העפר, שהוא קטון.

ובמדרש עוד, "והיה זרעך כעפר הארץ" (בראשית כח, יד), מה העפר אינו מתברך אלא במים, כך בניך אינם מתברכים אלא בתורה שנמשלה למים. מה העפר מכלה כל כלי מתכת, כך בניך מכלים כל האומות העולם, והן קיימין לעולם. מה העפר הוא דיש לעולם, אף בניך דיש למלכות, עד כאן. הנה בארו בזה שלשה דברים שישראל\* דומים אל העפר; ענין הראשון, כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה, כמו המים שיורד לה מן השמים. כך ישראל מיוחדים לקבל דברים עליונים. ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי [הדבר הגדול] משום גדלתו אינו בעל קבלה.

הענין השני מה שאמר שהעפר מכלה המתכת והיא קיימת, וכך ישראל מכלים האומות. ודבר זה ענין נפלא, כי האומות נמשלו למתכת, שהרי דניאל ראה מלכות בבל של זהב (דניאל ב, לח), מלכות מדי של כסף (שם שם לב), מלכות יון של נחושת (שם), וראה מלכות רביעית פרזלא (שם שם מ). ודבר זה, כי כל מתכות משמיע קול, וממנו נעשה הפעמון, שמשמעת\* קול. ודבר הנשמע - נגלה, ואין לו ענין פנימי, שכל דבר שהוא פנימי אינו נשמע. ומפני כי כח המלכיות אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה, ולכך הם דומים למתכות שמשמיע קול. אבל ישראל הם הפך זה, שהם דומים לחול ועפר, כמו שאמרו במדרש (שמו"ר א, כט) נמשלו ישראל לחול, מה חול אדם נוטלו ממקום זה ונותנו למקום אחר ואין נשמע קולו, כך ישראל אין ראוי שיהיה בהם דלטוריא, כמו שפירש רש"י בפרשת שמות. וכבר בארנו דבר זה בחבור גור אריה בפרשת שמות, ובחבור גבורות ה', שדבר זה נאמר על שישראל יש להם מדריגה פנימית נסתרת בלתי נגלית, ולכך הם כמו החול שאין נשמע קולו, עיין שם, [ו]שם הארכנו בענין זה. ודבר זה גם כן מצד הדקות והקטנות שיש לעפר, ובשביל כך לא נשמע קולו, כי יש לו ענין פנימי נסתר. ועוד יתבאר איך העפר מיוחדת בזה יותר מכל. ולכך אמר כי יש לישראל סגולת העפר, אשר אינו נשמע קולו, ולכך מכלין את כח האומות, שכח שלהם כח נגלה, כמו המתכות הזה שהוא משמיע קול, והוא נגלה.

ועוד אמרו שיש לישראל התייחסות אל העפר, מצד כי העפר היא קטנה מכל היסודות, בשביל כך יש לעפר בחינה זאת שנעשית דיש לכל. ויש לישראל שתי בחינות מחולקות. כי מצד הקטנות שלהם יש להם מעלה אלקית עליונה, כי ראוי אל המעלה האלקית הקטנות, יותר מן הגדלות, שהיא סגולת הגשם. ולכך הקטון, שאין לו רוחק גדול, הוא קרוב אל הבלתי גשמי. ולכך הקטנות שיש להם, כדכתיב (ר' דברים ז, ז) "לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט". ודבר זה ראוי להם, כי ישראל קרובים אל הבלתי גשמי. ובשביל זה מקבלים ישראל הדישה, מצד הקטנות שלהם. והתבאר לך ענין העפר, שיש לה ענין פנימי דק נסתר, ודבר זה ידוע מאוד למבינים. והנה תמצא בעפר מה שלא תמצא בכל היסודות, שהעפר היא בפרט תוך ופנימי לכל היסודות, והיא\* בתוך שלהם, שזה מורה כי יש לעפר ענין פנימי. ומפני שבא בלעם לברך את ישראל, ולומר כי נמשך התחלת זרע האבות ממקום עליון פנימי נסתר בלתי מתייחס לגשמי, קרא זרע האבות "עפר". ואמר "מי מנה עפר יעקב", כי הדק אשר יש לו הרבוי גם כן בפרט, מורה על מדריגה עליונה מאוד, שממנו הרבוי.

והנה גם כן תמצא בארץ, שהיא פנימי ותוך היסודות כולם, ומורה זה על הפנימית. ומפני זה העפר מסוגל למצות אלקיות, מצד שיש לעפר ענין ראוי למצות. כי הדקות אשר יש לעפר הוא מדריגה פנימית קרוב אל הדבר הנבדל. ובמדרש (במ"ר כ, יט) "מי מנה עפר יעקב" (במדבר כג, י), מי יוכל למנות המצות שהם עושים בעפר; "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" (דברים כב, י), "לא תזרע כרמך כלאים" (דברים כב, ט), "ואסף איש טהור" (במדבר יט, ט), "שלש שנים יהיה לך ערלים" (ר' ויקרא יט, כג), "ומן העפר אשר בקרקע המשכן" (ר' במדבר ה, יז), עד כאן. בארו בזה גם כן, כי מה שאמר "מי מנה עפר יעקב" היה משבח מה שישראל הם\* נמשלים לעפר, שזה מורה על מדריגה אלקית שיש לישראל, אשר מצד הזה יש להם מצות יותר בעפר. וזה שאמרו גם כן כי ראה בלעם עפר המדבר מכוסה בערלות ישראל, ועל זה אמר "מי מנה עפר יעקב". וזה כמו שהתבאר, כי העפר מסוגל למצות ביותר.

ולכך דבר זה מה שמשימין הערלה ודם ברית בעפר, וענין מצוה זאת כמו שאמרה תורה כאשר שפך דם חיה ועוף אשר שחט אותם. ואלו שני מינים, כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה\* על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה, כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבדות הטבע. וזה מורה שיש בהם יסוד העפר, ואינו צריך כסוי בעפר. שכל דם שחיטה ראוי שיהיה מכוסה בעפר, כי דם שחיטה היה לו גלוי יותר מדאי כאשר שפך דם בשחיטה. כי אין ראוי לדם, שהוא הנפש, הגלוי כל כך. ולכך צוה בתורה לכסות הדם של חיה ועוף, שאין להם כבידות הטבע, לכסות אותם בעפר. כי העפר יש לה ענין ההסתר והכסוי, כאשר אמרנו לך למעלה, שהרי העפר היא פנימי ותוך היסודות, שהרי כולם מבחוץ, והיא מבפנים. ולפיכך ראוי שיהיו מכסים דם הערלה בעפר גם כן, כי גם זה דם שפיכה. הוא ועל זה אמר בלעם "מי מנה עפר יעקב", רצה לומר כי כמה גדולה מעלת ישראל במה שהם נמשלים לעפר, ובשביל זה יש להם הרבה מצות בעפר.

ובסוטה (יז.), דרש רבא, בשכר שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), זכו בניו לשתי מצות; עפר סוטה, ואפר פרה. והא איכא נמי עפר כסוי הדם, התם הכשר מצוה איכא, הנאה ליכא. ומנין לרבא זה לומר, כי בשכר שאמר "ואנכי עפר ואפר" זכו בניו לשתי מצות אלו. אבל הפירוש הוא, כי העפר יותר ראוי למצות מטעם אשר אמרנו, כי העפר והאפר מיוחדים למצות יותר משאר דברים. ומפני שהיה לאברהם יחוס אל העפר, שנאמר "ואנכי עפר ואפר", אי אפשר שלא יהיה לו על ידי זה מצוה שהיא בעפר ואפר, כמו עפר סוטה ואפר פרה. ובפרט אלו שתי מצות, שיש בהם הטוב והזכות, שהרי יש בהם טהרת ישראל, כמו שהוא אפר פרה, וטהרת אשה לבעלה. ואין כאן מקום לבאר יותר.

ובגמרא בפרק המפלת (נדה לא.), דרש רבי אבהו, מאי דכתיב (במדבר כג, י) "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", מלמד שהקב"ה ישב וספר את רביעתם של ישראל, מתי תבא טפה שהצדיק נוצר ממנו. ועל דבר זה נסמת עיניו של בלעם הרשע, אמר, מי שהוא טהור, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה. מיד נסמת עינו, דכתיב (במדבר כד, ג) "נאם הגבר שתום העין". והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (בראשית ל, טז) "וישכב עמה בלילה הוא", מלמד שהקב"ה סייעו באותו מעשה, עד כאן. רבותינו זכרונם לברכה פרשו כי בלעם קרא זרע ישראל "רובע", מלשון "לא תרביע בהמתך" (ר' ויקרא יט, יט), "ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה וגו'" (ויקרא יח, כג). וכמו שהיה משבח "מי מנה עפר יעקב", שהוא נאמר על התחלת ישראל. כי העפר והדקות מורה כי זרע האבות נמשך התחלתן ממדריגה\* עליונה, שיורה עליו ענין העפר, שבו הקטנות גם הרבוי שיש בעפר, כמו שהתבאר. ולכך אחר שאמר (במדבר כג, ט) "כי מראש צורים אראנו", שהוא נאמר על שהם נמשכים מן האבות החזקים (רש"י שם), אמר "מי מנה עפר יעקב ומספר רובע ישראל". כי שם "ישראל" יותר במעלה מן שם "יעקב". ולכך אמר "ומספר את רובע ישראל", הוא התחלתן עוד יותר, שהתחלה זאת לגמרי עם השם יתברך. וזה שכתוב "ומספר את רובע ישראל", מצד שהתחלה זאת עצמה היא עם השם יתברך. ודבר זה מה שאמר "ומספר את רובע ישראל", מורה כי הזרע של ישראל יש לו ספירה לפני השם יתברך, כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. ולפיכך אמר שהקב"ה יושב וסופר מתי תבא הטיפה שנולד ממנו הצדיק.

ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו''. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו (בראשית מב, יב) "ערות הארץ באתם לראות", מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר (ב)זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה.

ואמר בשביל כך נסמת עינו של בלעם. רוצה לומר מפני כי אין ראוי לבלעם לראות אותה המעלה הפנימית העליונה, ולכך נסמת עינו כאשר היה רואה המעלה העליונה הפנימית, אשר אין ראוי לבלעם, כי אצלו הוא דבר גנות וערוה. ועוד אמרו (סנהדרין קה.) כי בלעם קוסם באמתו היה. וכן אמרו עוד שם (שם) כי בא על בהמתו. הכל שהיה בלעם דבק בערוה ובזנות ובטומאה. ומחלקותם, למר היה משמש בגנות זה לדברים הרוחנים, וזה ענין ערוה וגנאי גדול מה שהיה משמש בזה לדברים הרוחנים. ולמר היה בא על אתונו, שזהו גנאי גדול להתחבר אל בהמה. ואין כאן מקום זה להאריך.

# פרק נ״ח

כבר בארנו לך, שהברכה הראשונה מן בלעם היה לישראל בצד התחלה, כי התחלה במה שהוא התחלה בלבד, הוא בחינה בפני עצמו. וכך יש לדבר בחינה מצד שלימתו, והוא בחינה בפני עצמו, ובכל אחד קללה וברכה. וכל הברכות אשר ברך את ישראל בתחלה, היו מצד התחלת ישראל העליונה. ורמז הכתוב דבר זה, במה שאמר (במדבר כב, מא) "ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם". כי ההתחלה הוא קצה, ושייך בזה "ויעלהו". ובשניה לא נאמר רק (במדבר כג, יד) "ויקחהו שדה צופים". שאף שהיה בגובה בפסגה, מכל מקום היה נקרא "שדה צופים". וכל אלו דברים ידועים למי שיש בו חכמה, כי ברכה זאת נאמר לישראל מצד שלימות הווייתם. ודבר זה גם כן קצה, ולכך אמר גם כן "וירא משם קצה העם".

ויש לך לדעת, כי אלו שני הקצוות הם זה כנגד זה. דמיון זה, מתחילה ראה דגל ראובן, שהוא הבכור (בראשית לה, כג), והוא התחלת ישראל, ושייך בזה קצה. ועתה ראה דגל דן, שהוא קצה, שהוא בסוף ושלימות ישראל. ויש לישראל בחינה מיוחדת מצד התחלתם, ובחינה מיוחדת מצד השלימות, וכל אחד שייך בו קללה, ושייך בו גם כן\* ברכה. והברכה אשר נאמרה כאן כולה הוא על ענין זה. ולכך התחיל לומר (במדבר כג, יט) "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה". כי בלק היה חושב כי אפשר שיגיע שנוי לברכה מצד אחר כמו שאמרנו, ולכך אמר "לא איש אל ויכזב וגו'". כלומר, כי אין שנוי אצל השם יתברך מצד עצמו, כי "לא איש אל ויכזב וגו'". "וברך ולא אשיבנה" (במדבר כג, כ), כלומר באולי תאמר כי השנוי הוא מצד המקבלים, ואפשר שיהיה בהם שנוי, אף כי אין כאן השנוי מצד השם יתברך. דבר זה אינו, כי אין שנוי בהם, ולכך אמר "וברך ולא אשיבנה". ולמה זה, ועל זה אמר (שם שם כא) "כי לא ראה און ביעקב ולא ראה עמל בישראל". ולכך אף מצד המקבל אין כאן שנוי.

ולכך אמר (שם) "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו". פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב (במדבר י, ט) "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם". וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים - נענים, וכדכתיב (ר' דברים ד, ז) "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". וכך פירוש "ותרועת מלך בו", כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם.

ובמדרש, פרדס שאין לו שומר, הגנב יכול להזיקו. או אם ישן לו השומר, הגנב נכנס. ואלו "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל" (תהלים קכא, ד), והאיך אני יכול להזיקן. "ה' אלקיו עמו", אמר לו בלק, [אם] אי אתה יכול להזיקן מפני משה רבן, ראה זה מה אחריו יהיה. אמר לו, אף הוא קשה כמותו, "ותרועת מלך בו", תוקע ומריע ומפיל החומה (יהושע ו, כ), עד כאן. הרי לך כי מצד שהוא תוקע ומריע ומפיל החומה, מורה כי השם יתברך עמו בלי פרוד. והבן הדברים האלו, כי הם דברים ברורים.

והבן עוד דברי חכמה, כי מצד אשר השם יתברך נלחם להם בכח דין ומשפט, שהוא על ידי תרועה זאת, שיוצא נגד אויביהם כאיש גבור מלחמות, יריע אף יצריח, ועושה הדין באויביהם. מורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד. והדברים האלו ברורים מאוד באין ספק, ואין פירוש זולת זה. וכך פירוש זה אצל חכמי התנאים, שהרי "ותרועת מלך בו" נאמר עם פסוקי שופרות בראש השנה (ר"ה לב:). וכן הוא דעת אונקלוס, שתרגם (במדבר כג, כא) 'ושכינת מלכהון בניהון', שהשם יתברך עמהם בחבור גמור. הנה כל הדברים הם על סגנון אחד.

ואמר אחר כך (במדבר כג, כב) "אל מוציאם ממצרים". רוצה לומר כי זה מורה גם כן כי השם יתברך הוא עם ישראל בלי פירוד, שהרי הוציאם ממצרים, ועל ידי זה הוא להם לאלקים, וכדכתיב (במדבר טו, מא) "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים".

ואמר "כתועפות ראם לו" (במדבר כג, כב). כי השם יתברך יש בו שני דברים; כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו. והוא מחריב ומאבד את העולם מפני עונש הבריות, כשיגזור זה מצד חכמתו, כמו שעשה בימי דור הפלגה ודור המבול. וזה שאמר "כתועפות ראם לו", "כתועפות" אלו המלאכים (גיטין סח:), אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים. "וראם" אלו המזיקים, שהם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם. והשם יתברך יש בו שניהם. וכך פעל עמהם כאשר הוציא אותם מארץ מצרים; היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב (שמות טו, ו) "ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב". ופירשו במכילתא ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים. וזהו "כתועפות ראם לו". וההוצאה הזאת הכל מורה שישראל הם עם השם יתברך, וכמו שאמר (במדבר כג, כא-כב) "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אל מוציאם מצרים כתועפות ראם לו".

ואמר אחריו (במדבר כג, כג) "כי לא נחש ביעקב וגו'". והכתוב הזה בא לבאר כי אין ישראל כמו שהם האומות, אשר הם קוסמים ומעוננים. וכל אלו הם\* כחות הטומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות. אבל ישראל אין בהם קסם, אבל מקבלים נבואתם מן השם יתברך בעצמו. ובמדרש, ראתה עינו של בלעם שישראל יושבים לפני הקב"ה, ומבררים כל פרשה ופרשה למה נכתבה. וכן הוא אומר (ר' ישעיה כג, יח) "כי ליושבים לפני ה' תהיה סחרה", "לא יכנף עוד מוריך ויהיו עיניך רואת מוריך" (ר' ישעיה ל, כ). ומלאכי השרת שואלים, מה הורה לכם [הקב"ה], לפי שאינם יכולים לכנוס למחיצתן, שנאמר (במדבר כג, כג) "כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל", עד כאן. וכל זה מפני כי ישראל הם עם השם יתברך בלא חציצה ופירוד כלל, שבשביל זה הם יושבים לפני ה', כמו שהתבאר. ומצד הזה עצמו גם כן אינן ראוים שיהיה בהם נחוש, כי בענין הנחוש הם נבדלים ונפרדים מן השם יתברך, כי הנחוש מכחות חצונית כחות הטומאה, ולכך אין ראוי אל\* ישראל הנחוש.

ובפרק ארבעה (ד)נדרים (לב.), תניא רבי אהבה בריה דרבי חייא, כל אדם שאינו מנחש, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם, שנאמר "כי לא נחש ביעקב וגו'". ופירוש זה כמו שאמרנו, כי הניחוש הוא נבדל מן השם יתברך, והוא חבור לכוח חיצוני. ומי שאין לו ניחוש, ופורש מן כוחת חצונית, מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, שאף מלאכי השרת אין יכולים לכנוס לשם. כי גם המלאכים יש בהם צד מה מענין זה, כמו שידוע. ולכך אמר במדרש שלפני זה, כי ישראל יושבים לפני הקב"ה, ומלאכי השרת - שהם יושבים חוצה - שואלים את ישראל מה הורה לכם הקב"ה. ולכך אמר שמכניסין אותו במחיצתו שאף מלאכי שרת אין נכנסין שם, והבן זה. והנה התבארו לך הדברים על אמתתם.

ואמר אחריו (במדבר כג, כד) "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה". ובמדרש "הן עם כלביא יקום", אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין\* קריאת שמע, [ו]ממליכים להקב"ה, ונעשים כאריות. מפליגין לדרך ארץ למשא ומתן, אם נתקל אחד מהם, או מחבלים באים ליגע באחד מהם, ממליך להקב"ה. "לא ישכב עד יאכל טרף", כשהוא אומר "ה' אחד" (דברים ו, ד), נאכלים כל המחבלים מפניו, עד כאן. ורצו לפרש במדרש הזה כמו שהתבאר, כי ישראל הם עם השם יתברך מבלי חציצה. ולכך אין ראוי לשבח את ישראל בכח ובגבורה אנושית. אבל השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית. ומה שהכתוב אומר "הן עם כלביא יקום", רוצה לומר שכל ענין שלהם אינו דברים פחותים, רק עושים מעשים גדולים ונוראים, ודבר זה הם מצות אלקיים, וזה נקרא שהם "עם כלביא יקום", כלומר שמעשיהם גדולים. ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה - שהוא מעשה אלקי - נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם "עם כלביא יקום וכארי יתנשא". ומה שהוא גובר על הדברים הרוחנים, הוא נקרא שיאכל טרף. כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא". ודי בזה:

# פרק נ״ט

הנה אמרנו לך כי בלק, גם בלעם, היה חושב באולי ימצא מקום אשר אפשר שתחול הקללה. והיה בוחן את ישראל בכל שלש בחינות; אם מצד התחלה שלהם, ואם מצד השלימות והסוף, ואם מצד האמצע. והוא החלק הנכבד, כמו שיתבאר, שכל נמצא יש לו ענין גדול, והוא מתייחס אל האמצעי. וכבר בארנו לך, כי כל ברכה ראשונה (במדבר כג, ט-יא) נאמרה על ההתחלה של אומה זאת. וכל ברכה שניה (במדבר כג, יט-כד) נאמרה על שלימות האומה הזאת. והברכה השלישית (במדבר כד, ה-ט) נאמרה מצד האמצעי, החלק הנכבד יותר. ומזה תבין, כי בברכה שלישית לא נאמר כמו שנאמר בשני ברכות הראשונות\*, שלא נאמר כאן שראה בלעם קצה העם, רק נאמר (במדבר כג, כח) "ויקח בלק את בלעם ראש הפעור הנשקף על פני הישימן". וזה מפני כי התחלה והסוף שניהם מצד מה, ולכך הראה לו קצה העם. ואילו כאן לא נאמר קצה העם, לטעם אשר אמרנו לך למעלה, והוא דבר ברור מאוד.

וכאן נאמר (במדבר כד, ב) " וירא את ישראל שוכן לשבטיו". ורוצה לומר כי היו ישראל שוכן לשבטיו מסודרים בסדר, בלתי מבולבלים יחד, רק מסודרים. ודבר זה סגולת האמצעי, שהוא מסודר יותר מכל החלקים, הן התחלה הן השלימות. וזה תבין, כי הקצה במה שהוא קצה, הוא יוצא מן השווי, לכך נקרא 'קצה'. אבל האמצעי אין לו יציאה, רק הוא בשווי. לכך כאשר היה בוחן את ישראל מצד הזה, יש כאן עליהם רוח הקודש נבדל. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך (במדבר ח, ב) מכאן שהאמצעי משובח, כמו שהארכנו בזה למעלה מאוד.

ולפיכך הבחינה שיש לישראל מצד ההתחלה, והבחינה שהיא מצד שלימות, מפני שהם קצוות, אין מצד זה הקדושה הנבדלת כמו שהוא הבחינה מצד האמצעי. לפיכך כאן כתיב (במדבר כד, א) "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל". כי בבחינה הזאת טוב בעיני ה' לברך את ישראל, "כי שם צוה את הברכה חיים על העולם" (ר' תהלים קלג, ג). ושם ברכת יעקב, שהוא השלישי שבאבות, ברכה שהיא בלי מצרים. ופירוש "ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים" (במדבר כד, א), פירוש באולי יכול למצוא מקום לקללה. וכאשר ראה כי לא היה יכול לפעול דבר זה מצד כח הניחוש, התחיל לומר (שם שם ה) "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". כל הדברים האלה כמו שאמרנו למעלה, על קדושתן של ישראל ועל פרישותם.

ובפרק חזקת הבתים (ב"ב ס.), שנו רבותינו, לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח נגד פתח. מנא הני מילי, דאמר קרא (במדבר כד, ב) "וישא בלעם את עיניו וירא", מה ראה, שאין פתחיהן מכוונין זה נגד זה. אמר, ראויין אלו שתשרה שכינה עליהן, עד כאן. הנה בארו הכתוב הזה שאמר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" על קדושת ישראל וצניעותם\*. כי האהל שם הצניעות, ולכך אמר שראוי שתשרה שכינה עליהן.

ועוד בפרק חלק (סנהדרין קה:), אמר רבי אלעזר, מברכתו של אותו רשע אתה יודע מה היה בלבו; בקש לומר לא יהיה להם בתי כנסת ובתי מדרשות, אמר "מה טובו אוהליך יעקב". בקש לומר לא תשרה שכינה עליהם, "משכנותיך ישראל". לא תהא מלכותם מושכת, "כנחלים נטיו" (במדבר כד, ו). לא יהיה להם זתים וכרמים, "כגנות עלי נהר" (שם). לא יהיה ריחן נודף, "כאהלים אשר נטע ה'" (שם). לא יהיה להם מלכים בעלי קומה, "כארזים עלי מים" (שם). לא יהיה להם מלך בן מלך, "יזל מים מדליו" (שם שם ז). לא תהא מלכותן שולטת באומות, "וזרעו במים רבים" (שם). לא תהא מלכותן עזה, "וירום מאגג מלכו" (שם שם ח). לא תהא אימה למלכותו, "ותנשא מלכותו" (שם). אמר רבי אבא, וכולם חזרו לקללה, חוץ מבתי כנסת ובתי מדרשות, שנאמר (דברים כג, ו) "ויהפוך ה' לך את הקללה לברכה", ולא קללות לברכה, עד כאן.

הנה תמצא בכאן עשרה ברכות זו אחר זו, כנגד ברכת יעקב, שהם גם כן עשרה. וכל אלו עשרה ברכות הם כולם מצד קדושת ישראל. ומדריגה הנבדלת שיש בישראל, והקדושה, ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות. ואמר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל", על שיש בישראל בתי כנסיות ובתי מדרשות, אשר הם מקדש מעט. וכאילו אמר 'מה טובו קדושתך יעקב', כי האוהל והמשכנות הוא מיוחד לקדושה. וכן מה שאמרו 'לא תהא מלכותן נמשכת', המלכות אשר הוא נמשך הוא מלכות קדושה, כמו מלכות דוד שהיה מלכותו נמשכת. וכן מה שאמר ש'לא יהיה להם זתים וכרמים'. אין בכל האילנות שהם צריכין לקדושת ישראל כמו זתים למנחות, וכרמים לנסכים. ומפני זה ישראל, שצריכים להם אלו דברים לקדושתם, אמר שאל יהיה להם זתים וכרמים, אף אלו\* דברים שהם שייכים אל הקדושה, כל כך יהיו רחוקים מן הקדושה. וכן מה שאמר 'לא יהיה ריחו נודף'. רצה לומר שלא יהיה בעלי שם טוב, כי זהו גם כן מעלה קדושה. וכן מה שאמר 'לא יהיה להם בעלי קומה', רצה לומר מלך, שאין לו יראה מאחר. כי זה ענין שהולך בקומה, שאין לו יראה. וזה מורה על חשיבותם, שאין להם יראה מאחר, וכדכתיב (ויקרא כו, יג) "ואוליך אתכם קוממיות", שלא יהיה להם יראה מאחר. וכן אמר ש'לא יהיה להם בן מלך', הוא מלכות יותר במדריגה כאשר הוא מלך בן מלך. כי בודאי מלך בן מלך מלכותו יותר. וכן המלכות שהיא שולטת בשאר אומות, הוא מלכות עוד יותר במדריגה. וכן התוקף אשר יש למלכות, והאימה שיש למלכות, כל הדברים האלו הוא מעלת המלכות ותוקפו. וכל עוד שהמלכות יותר בתוקף, היא מלכות יותר מאוד, כמו שהתבאר. וגם לפי זה "מה טובו אהליך יעקב" נאמר על מעלת ישראל, שיש להם מדריגה עליונה. לכך דרשו כתוב זה על בתי כנסיות ובתי מדרשות, שדבר זה קדושת ישראל, שהם "מקדש מעט".

ובמדרש, "כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב" (ירמיה ל, יח), לפי שנאמר (בראשית כה, כז) "ויעקב איש תם יושב אהלים", אמר לו הקב"ה, התחלת באהלים, חייך כשאשוב לירושלים, בזכותך אני חוזר. אמר רב שמואל בר נחמני, "כה אמר ה' הנני שב שבות אהלי יעקב", 'אהלי אברהם ויצחק' אין כתיב כאן, אלא "אהלי יעקב ומשכנותיו ארחם". וכן הוא אומר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל", עד כאן. ומה ענין זה בשביל שהתחיל יעקב באהלים, כשישוב לירושלים ישוב בזכות יעקב. אבל פירוש זה, כי יעקב היה לו מדריגה העליונה הפנימית הנסתרת, לכך כתיב "ויעקב יושב אהלים", אשר האהל עשוי להיות שם בפנים. ולכך אמר כי בזכותך אשוב לירושלים, ולהיות שכינת כבודי במקדש בפנים, והבן זה. והתבאר לך הכתוב שאמר "מה טובו אוהליך יעקב וגומר".

ואמר "יזל מים מדליו" (במדבר כד, ז). כי ההזלה הוא יוצא מדבר אחר. ורצה לומר כי יקבלו שפע מתוך שפע, וזהו שפע עליון. ולפיכך במדרש דרשו אותו על שיהיה להם מלך בן מלך, ודבר זה הוא שפע מתוך שפע.

ובגמרא במסכת נדרים (פא.), אמרינן שלחו מתם, הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה, שנאמר "יזל מים מדליו". מפני מה תלמידי חכמים אין מצוי לצאת מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו תורה ירושה לנו. רב שישא אמר, [כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אמר, מפני שהן מגדרין על הצבור. רב אשי אמר], משום דקרי לאנשי 'חמרי', עד כאן. הנה בארו מה שאמר "יזל מים מדליו" נאמר על השפע העליון, הוא התלמידי חכמים שיוצא מישראל. ואמר "מדליו", רמז על שהשפע העליון יותר יש הכנה שיצא אל הפעל על ידי עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה. וכאשר מסולק מן מדריגת עולם הזה, ראוי שיצא על ידו לעולם התורה השכלית. אף כי אם יש לאדם עולם הזה אפשר שיקנה גם כן עולם הנבדל, וזוכה לשתי שלחנות, אבל אין יוצא לפעל השכל האלקי רק על מי שאין לו חלק בעולם הזה. והעשיר יש לו עולם הזה הגשמי, והעני אין לו עולם הזה הגשמי. ולכך הוא בפרט מוכן לצאת ממנו תלמידי חכמים, שהוא שכלי.

ויש לך להבין גם כן מה שאמר שלכך אין תלמידי חכמים מצוי שיצא מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו התורה ירושה לנו. פירוש, שהחכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו (אחריו) רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות (פ"ב מ"ט) חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד.

ומה שאמר 'שלא יתגדרו על הצבור'. פירוש, המעלה הזאת - הוא תלמיד חכם בן תלמיד חכם - היא עליונה מאוד מאוד, שאין ראוי לעולם הזה. וזה שאמר 'שלא יתגדרו על הצבור', פירוש שאין ראוי שיהיה נבדל מן הצבור במעלות כלל, אבל יהיה תוך הצבור. ואם יהיה תלמיד חכם יוצא מן תלמיד חכם, יהיה נבדל מן הצבור לגודל המעלה הזאת. ודבר זה אין ראוי כלל, כי האדם אינו שכלי לגמרי, ואם היה יוצא [תלמיד חכם] מן תלמיד חכם, היתה אדם שכלי לגמרי.

ומה שאמר מר זוטרא 'מפני שהם מתגדרים על הצבור'. פירוש, כי אי אפשר שלא יהיה התלמיד חכם מתגדר במה על הצבור, ובזה נבדל מן הכלל שהם הצבור. ולכך אין ראוים שיצא מהם זרע\* תלמיד חכם, שיש בו השכל. כי הזרע הזה הוא בא במדריגה הכללית העליונה, וכאשר הם מתגדרים על הצבור, אין לו מדריגה הכללית, לכך אין זרעם בא ממדריגה\* הזאת, והבן זה.

ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו\* בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'. ולכך אין להם מדריגה העליונה כאשר הוא נבדל מן הכלל, רק יהיה תוך הכלל לגמרי, ודבר זה הוא מדריגה הכוללת, ואין ראוי שיצא ממנו תלמיד חכם. ולפיכך מה שקוראים לאנשי חמרי, רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו. ואף אם לא יחשוב כך, כיון ששאר בני אדם הם כך במדריגתו, אין לו צירוף גמור אל הכלל. ואין לו המדריגה הזאת להיות יוצא ממנו תלמיד חכם, שהוא המעלה העליונה הכוללת, והבן זאת מאד. ומכל מקום התבאר לך מה שאמר "יזל מים מדליו", שנאמר על השפעת תלמיד חכם, שהוא השכל הנבדל האלקי.

ואמר "וזרעו במים רבים" (שם), דבר זה נאמר על התפשטות הרבוי. וכן תרגם אונקלוס, שתרגם (שם) 'יסגא מלכא דיתרבא מבנוהי ישלוט בעממין סגיאין'. ואלו שני דברים; "יזל מים מדליו" נאמר\* על השפע העליון שיהיה לו. ואחר כך אמר שיתפשט השפע הזה. והנה יהיה לו הברכה מצד שני דברים; שיהיה לו השפע, וגם יתפשט השפע הזה. וזה שאמר "יזל מים מדליו וזרעו במים רבים".

ואמר עוד (במדבר כד, ז) "וירום מאגג מלכו". דבר זה ענין נפלא מאוד. כי אגג הוא מתנגד לישראל תמיד, שהוא מזרע עמלק (ש"א טו, ח), אשר התבאר ענין עמלק בכמה מקומות למעלה. "וירום מאגג" היא מעלה\* עליונה לישראל. ומפני שלא אמר רק "וירום מאגג מלכו", ודבר זה נאמר על שאול המלך, שיהיה מתרומם על אגג בלבד. אבל "ותנשא מלכותו" (במדבר כד, ז) הוא התנשאות בתכלית.

ואמר אחריו (במדבר כד, ח) "אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו". כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם\*. וזה "אל מוציאו ממצרים", ולכך "יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ". מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר "אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו". ולא מצינו לשון זה למעלה, רק אמר (במדבר כג, כד) "לא ישכב עד כי יאכל טרף". תלה בטרף בלבד, וזה מורה על הגבורה והכח למלחמה, וכמו שהתבאר למעלה. אבל כאן מדבר על ענין אחר, שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים\*. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר' (פסחים מט:), והוא ברור.

ואמר "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימינו" (במדבר כד, ט). דבר זה מורה על חוזק שלהם במציאות. והם נמשלים כמו ארי וכלביא, אשר ישכב בחוזק, ואין אחד מתחבר אליו להקים אותם משם. וכך ישראל לא יהיה להם שיתוף וחיבור כלל, מפני שהם נבדלים מכל האומות.

ואחר כך אמר (שם) "מברכיך ברוך ואוררך ארור". ברכה זאת לומר כי ישראל הם היו עיקר ועצם העולם, וכאשר הקללה הוא לעצם המציאות, אז בודאי תהפך עליו. שכאשר אחד מתנגד למציאות, הרי הוא בלתי נמצא, שאין מתנגד למציאות רק העדר. ולכך המקלל ישראל, שהם עצם המציאות, הוא מקבל הקללה וההעדר בעצמו. וכן היפך, המברך את ישראל, שהם עצם המציאות, והוא מוסיף מציאות וקיום עליהם בברכתו, הרי זה נמשך ונכנס תחת המציאות, ובזה מקבל ברכה ותוספת מציאות. כי אין הקללה רק העדר המציאות, ואין ברכה רק תוספות מציאת. לכך כאשר מקלל ישראל, מתנגד אל עצם המציאות, לכך הוא בעצמו בעל ההעדר. ואשר מברך ישראל, ומוסיף מציאות, הרי זה נכנס תחת המציאות, הפך אשר מתנגד לו, לכך ראוי לו הברכה, והוא תוספות מציאות.

ותדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכיך ומקלליך אאור". וכן ביעקב כתיב (בראשית כז, כט) "אורריך ארור ומברכיך ברוך". וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה (ע"ז ט.) שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב, וכמו שהתבאר למעלה כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך "ואברכה מברכיך ומקללך אאור", לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת.

וכן יעקב היה עצם העולם. שכן אמרו זכרונם לברכה במדרש בפרשת בחקתי (ויק"ר לו, ד), רבי פנחס בשם רבי ראובן, אמר [הקב"ה לעולמו], עולמי עולמי, מי בוראך ומי יצרך. אומר לך מי בוראך, אומר לך מי יוצרך; יעקב בוראך, ישראל יוצרך, דכתיב (ישעיה מג, י) "בוראך יעקב ויוצרך ישראל". רבי יהושע דסכניה בשם רבי לוי אומר, אף בהמות לא נבראו אלא בשביל יעקב, דכתיב (ר' איוב מ, טו) "הנה נא בהמות אשר עשיתי אתך". רבי יהושע בשם רבי חנן בר יצחק אמר, שמים וארץ לא נבראו אלא בשביל יעקב, שנאמר (תהלים עח, ה) "ויקם עדות ביעקב", ואין עדות אלא שמים וארץ, שנאמר (ר' דברים ל, יט) "העדותי בכם את השמים וארץ". רבי ברכיה אמר, שלא נברא שמים וארץ אלא בשביל יעקב ששמו ישראל, שנאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". אמר רבי אבהו, לא נברא הכל אלא בשביל יעקב, שנאמר (ר' ירמיה י, טז) "כי לא כאלה חלק יעקב יוצר הכל", עד כאן.

וכל אלו הדברים ידועים למשכילים, כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן. מכל מקום אלו הם המציאות. ולכך היה מתברך בברכה זאת "אורריך ארור ומברכך ברוך", כמו שהתבאר למעלה. וכן ישראל נתברכו בברכה זאת, במה שהם עיקר ועצם העולם. ודבר זה נרמז בברכה זאת, ולכך היא אחרונה לכל הברכות.

ומה שהקדים בלעם הברכה לקללה\* (במדבר כד, ט), הפך יצחק שאמר (בראשית כז, כט) "אורריך אאור ומברכיך ברוך". אמרו זכרונם לברכה (ב"ר סו, ד), מפני שהרשעים - מברכיהן קודמין למצעריהן. אבל הצדיקים - אורריהן קודמין. פירוש זה, כי הצדיק שלימות מעלתו הוא באחרונה, כאשר יושלם. והפך זה הרשע, כי חסרון שלו ימצא כאשר הוא באמתת עצמו. ובסוף שלו הוא אמתת עצמו, כמו שהתבאר למעלה בכמה מקומות. ואף על גב כי ברכה זאת נאמרה לישראל, מכל מקום כיון שאצל בלעם - ברכת הרשע בתחלה וסופו קללה, זכר בלעם סדר שלהן איזה קודם רק. ואמר "מברכך ברוך וגו'". אבל יצחק שהוא צדיק, ואצלו המקללין קודמין, זכר סדר שלהן, והבן זה.

והנה כל הברכה השלישית (במדבר כד, ה-ט) היא על ישראל, שיש להם מעלה אלקית עליונה. וכאשר תבין תדע, כי אלו שלש ברכות; "כי מראש צורים אראנו" (במדבר כג, ט), וכן "לא הביט און ביעקב" (במדבר כג, כא), "מה טובו אהליך יעקב" (במדבר כד, ה), הם נגד שלשה אבות. "כי מראש צורים אראנו" הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא "צור מחצבתם בו". וברכה שניה נגד יצחק. כבר אמרנו כי כל ברכה שניה על שאין ישראל נפרדים מן השם יתברך כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו זכרונם לברכה במדרש (ספרא ויקרא כו, מב) שכל האבות נאמר בהם זכירה, חוץ מיצחק. שנאמר (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי את אברהם אזכור". הרי בכל האבות נאמר בהן זכירה, חוץ מיצחק. ואמרו, מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השם יתברך כלל. ו"מה טובו אוהליך יעקב ומשכנותיך ישראל" הוא בשביל זכות יעקב, כמו שהתבאר, דכתיב (בראשית כה, כז) "ויעקב איש תם יושב אהלים וגו'".

וקאמר בגמרא (סנהדרין קה:), שכלם נהפכו לקללה, חוץ מן בתי כנסיות ובתי מדרשות. כי כל הברכות שברך בלעם, אין ברכה יותר מיוחדת ושייכת לישראל כמו ברכה זאת מה שאמר "מה טובו אהליך יעקב", כמו שהתבאר. ולכך הקדים אותה בברכה שלישית, לומר "מה טובו אהליך יעקב", כי ברכה זאת היא קרובה לישראל לגמרי. וכאשר הפך השם יתברך את הקללה לברכה, לא נהפכה הברכה שהיא שייכת לישראל לגמרי, ולא חזרה לקללה. ושאר הברכות שאינם כל כך קרובים אל ישראל, חזרו לקללה, עד לעתיד, אז יחזרו כלם לברכה :

# פרק ס׳

אחר שבירך את ישראל בשלש ברכות אשר הם שייכים לישראל בעולם הזה, התחיל בלעם במעלה שאינה בעולם הזה כלל. כי "מן אראנו ולא עתה" (במדבר כד, יז) הכל נאמר לימות המשיח, שאז יהיה לישראל מעלה מיוחדת, מה שלא היה להם קודם זה. ולכך לא כלל ברכה זאת עם שלש ברכות ראשונות. וכן פירוש זה "אראנו ולא עתה", שאין הנבואה הזאת בעולם שהוא עתה. "אשורנו ולא קרוב" (שם), שאין הנבואה הזאת קרובה לעולם הזה.

ובמדרש, "אראנו ולא עתה", אמר רבי יצחק, משה אמר (דברים לב, לה) "כי קרוב יום אידם", "כי קרוב אליך הדבר" (דברים ל, יד), ובלעם אמר "אראנו ולא עתה". משל למלך שנתן מדינה לבנו במקום רחוק, והיה אוהבו ואויבו הלכו עמו. כשהיו מהלכין בדרך, אמר אויבו, לפי ששונא אותך אביך, נתן לך מדינה במקום רחוק. קצרה דעתו של בן המלך. אוהבו אמר לו, עכשיו אנו מגיעין אצל מדינה, ומתקנין לנו כל מעדנים. מיד נתקררה דעתו של בן המלך. וכן ישעיה אמר (ר' ישעיה יג, ו) "כי קרוב יום ה' ונורא הוא", עד כאן.

ויש לך להבין מדברי חכמים, כי לפי האמת המדינה שנתן מלך מלכי מלכים לישראל - הוא עולם המשיח - הוא מדינה רחוקה. אבל אוהבו אמר כי קרוב הוא, וכמו שאמר ישעיה "כי קרוב יום ה' כי גדול ונורא הוא". אף כי רחוק הוא, הרי הוא קרוב מצד התשובה, כמו שהתבאר למעלה (פכ"ח) שאמר משיח היום אתינא (סנהדרין צח.), עיין שם. ולפיכך הנביאים, שהם אוהבי ישראל, היו אומרים "כי קרוב יום ה'". כלומר, אל תאמרו כי השם יתברך אשר נתן חלקכם לימות המשיח, הוא דבר מופלג מן עולם הזה. אבל אין הדבר כך, רק כי קרוב הוא מאוד אל עולם הזה אשר אתם רוצים, והוא יותר קרוב מאשר הוא ענין אחר. שהרי דבר זה, שהוא ביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום, כמו שאמרנו, כי זמן ביאת הגואל זמנו כל יום ויום. ולכך קראו ימות המשיח 'קרוב', כי מסוגל הגאולה לזה, שאין לה זמן מיוחד, כמו שהתבאר. אבל בלעם אמר על הזמן שהוא רחוק, כאשר אין כאן תשובה. ודברים אלו גדולים מאוד מאוד.

ואמר "דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל" (במדבר כד, יז). קרא מלך המשיח "כוכב", מן הטעם אשר אמרנו למעלה, כי כמו שהכוכב נבדל מן האדם, שהכוכב ברקיע והאדם על הארץ, וכך הזמן של משיח נבדל מן עולם הזה לגמרי. ועוד, כי מעלתו ומדריגתו של משיח למעלה, כמו שפרשנו למעלה, שעליו נאמר (ר' ישעיה נב, יג) "וירום וגבה ונשא", ולכך קראו אותו "כוכב", שהוא מתנשא על כל. ועוד יש לך לדעת, כי הכוכב הוא מושל בכל העולם כלו, כאשר הוא מסבב את כל העולם. ולכך מדמה מלכות המשיח שתשלוט בכל העולם, כמו שאמר אחריו (במדבר כד, יז) "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת", לכך מדמה אותו לכוכב. ואמר לשון "דרך כוכב מיעקב", כי נראה כאילו היה דורך בשמים. והוא נקרא כוכב דשביט, שהוא דורך במרוצה. וזה שאמר אחריו "וקם שבט מישראל", שניהם ענין אחד, שהרי נקרא 'כוכבא דשביט' (ברכות נח:), ושניהם באים בחוזק ובתוקף גדול מאוד. וכן יהיה מלכות המשיח, שיבוא בכח.

ואמר "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה וגו'" (במדבר כד, יז-יח). לא הזכיר רק "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה", וזה מפני שבא הכתוב לומר כי ישלוט בכל אדם. ולא אמר 'כל בני אדם', ובזה היה כולל הכל, כי\* זה לא שייך מפני שני דברים; האחד, שבא לחלק אותם מן שאר האומות, כי אין כלם ענין אחד, רק הם מחולקים. ואשר הם מחולקים הם מואב ואדום, כי אלו שתי אומות אינם בכלל שאר אומות, והם מיוחדים מן שאר אומות. שהרי אל מואב נתן השם יתברך ארץ לנחלה, ואמר (ר' דברים ב, ט) "לא תתגר בם מלחמה". וכן לאדום גם כן, שכן אמר (דברים ב, ד) "אתם עוברים בגבול אחיכם וגו'". וכן בכל מקום אלו שתי אומות, מואב ואדום, מזכיר אותם בפני עצמם, וכדכתיב (ישעיה יא, יד) "אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם". והטעם הוא שאלו שתי אומות יש להם כח עליון מלוט ועשו, שהיו קרובים אל הקדושה.

ולא אמר גם כן 'וקרקר כל בני אדם\*', דאין לומר 'וקרקר כל בני אדם', שהרי ישראל ישארו, וישראל יקראו בני אדם יותר מן האומות, כמו שאמרו (יבמות סא.) אתם קרוים 'אדם', ואין האומות קרוים 'אדם'. ולכך אמר "וקרקר כל בני שת", כי אותם שהם נקראים "בני שת" לא יהיו נשארים. ואמר (במדבר כד, יח) "וישראל עושה חיל". רוצה לומר כמו שהתבאר למעלה בישראל, כי ישראל יקבלו כח האומות האלו, כאשר יאביד השם יתברך האומות. ואמר (שם שם יט) "וירד מיעקב והאביד שריד מעיר", רוצה לומר כי אחד בלבד ירד מיעקב. "והאביד שעיר מעיר", שלא יהיה הכל נשאר שם ושארית להם, רק יהיה תחת ידם.

ואחר שהזכיר זה, מזכיר מה שיגיע לאומות בסוף הכל, והוא יהיה השלמה ותכלית. ולכך אמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד". ובמדרש, כל זמן שזרע עמלק קיים, כביכול כנף מכסה הפנים. אבד זרעו של עמלק, נטלה הכנף, שנאמר (ישעיה ל, כ) "לא יכנף עוד מוריך". רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר, כל זמן שזרעו של עמלק קיים, לא השם שלם ולא הכסא שלם. בזה רמזו דברים נפלאים. כי עמלק הוא החוצץ בפני השכינה, שאין השכינה נגלית בעולם הזה. וזה ידוע כי אומה זאת אינה מתחברת עם ישראל כלל. ולכך נחשב אומה זאת תוספת בפני עצמה, וכל תוספת מכסה גוף הדבר, כמו הקליפה אשר הוא מכסה הפרי. ולכך כאשר עמלק בעולם, הרי בעולם הכנף המכסה. ודבר זה יסולק כאשר אין זרע עמלק.

וכן מה שאמר ש'אין השם שלם, ואין הכסא שלם'. דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי דבר זה נאמר כי כל זמן שעמלק בעולם נמצא השניות בעולם, שהוא מתנגד לישראל, ולפיכך 'אין הכסא שלם ואין השם שלם'. כי השם הזה הוא השם המיוחד. והכסא כסא מלכותו, שבו הוא מלך מיוחד על הכל, כמו שנתבאר הכל במקומו.

וזה שאמר "ראשית גוים עמלק", כי עמלק ראשית והתחלת כל הגוים. ומפני זה עצמו עמלק מתנגד ואויב לישראל כאשר הוא "ראשית גוים". כי אין ספק, כי הגוים כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל. לכך אין לו שום צירוף עם ישראל. ולפיכך אמר "ראשית גוים עמלק וגו'", ובשביל זה "עדי אובד". ואין להאריך במקום זה.

ובמכלתא, "ויבא עמלק" (שמות יז, ח), אמר הקב"ה, אני יצרתיך אחר שבעים לשון, ועכשיו תהא לי ראש לפורענות לכל יורדי גיהנם, שנאמר (במדבר כד, כ) "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד". גם כן רצו בזה, כי היצירה שנברא אחרון לכל האומות, מורה כי הוא ראשית. כי הדבר שהוא ראשית בעצמו, הוא יוצא לפעל בעולם הנגלה באחרונה. כמו ישראל, כי ישראל קדמו אל הכל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא", בשביל ישראל - שנקראו "ראשית תבואתו" (ירמיה ב, ג) - ברא שמים וארץ (ויק"ר לו, ד). ולענין יציאה אל הפעל הנגלה יצאו באחרונה, כי כל האומות יצאו אל הפעל קודם ישראל. כי ישראל יצאו אל הפעל כאשר יצאו ממצרים, וכל האומות היו לעם גדול קודם זה. וכן עמלק "ראשית גוים", ולענין יציאה אל הפעל עמלק הוא האחרון. ואמנם הראשית הזאת של עמלק הוא עצמו גורם לו ההעדר וההפסד, כי מה שהוא "ראשית גוים" והתחלתם, והגוים\* הם יורדי גיהנם, ולכך הוא "עדי אובד" בודאי, ואין להאריך יותר.

ואחר כך אמר (במדבר כד, כא) "וירא את הקיני". אחר\* שזכר את עמלק שהוא נבדל ונפרד מן ישראל, ובשביל כך "אחריתו עדי אובד", זכר את הקיני שהוא הפך זה, שהוא בא לחבר אל ישראל. ודברים אלו זה כנגד זה; שכשם שיש באומות - והוא עמלק - אשר הוא מתנגד לישראל לגמרי, והוא אויב לה'. כן יש באומות הפך זה גם כן, כי יש מי שבא להתחבר ולתקוע עצמו בישראל, ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר "וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קינך". שיש לו מדריגה זאת, שנתיישב בחוזקן של ישראל. כי "עד מה אשור תשבך" (שם שם כב), כלומר כי אשור תשבך בלבד, ואין זה כלום. כי בלעם רצה להזכיר אחדות העולם שיהיה בזמן המשיח, ולכך אחר שזכר את עמלק שהוא נבדל מן ישראל, והוא יהיה "עדי אובד", והכל כדי שיהיה העולם אחד. זכר אחר כך כי הקיני אשר מתחבר אל ישראל לגמרי, עד שיהיה אחד עמהם, ואין כאן דבר יוצא מן האחדות.

ואמר "או מי יחיה משמו אל" (במדבר כד, כג). ובפרק חלק (סנהדרין קו.), אוי לו מי שמחיה עצמו בשם אל. רבי יוחנן אמר, אוי לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו. מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה, עד כאן. פירוש, אוי לאותה אומה שמחיה עצמה בשם "אל". היא האומה שממעט אלקותו יתברך, ומחיה עצמו בשם "אל", כאילו הוא אל. וזהו "משמו אל", כי מי שממעט אלקותו ומגדיל עצמו, זה עושה עצמו "אל". ודבר זה נאמר על מלכות רביעית, האומרת (תהלים עג, כה) "מי לי בשמים", וכמו שהתבאר למעלה שעושה עצמו כזה. ולרבי יוחנן אוי לאומה שתמצא בשעה שהשם יתברך עושה פדיון לבניו. גם זה על מלכות רביעית נאמר, שהיא החוצצת ומפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. שכל זמן שהמלכות הזאת נמצאת, ישראל מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, כמו שהתבאר פעמים הרבה בחבור הזה. וכאשר השם יתברך יתחבר ישראל אליו, אז אוי לאומה שתהיה מבדלת בין השם יתברך ובין ישראל, וכמו שאמר\* מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה בשעה שנזקקין זה לזה. כי לגודל רצון השם יתברך בחבור הזה אשר יהיה באותו זמן, אוי לאומה המפסקת. וזה שאמר "אוי מי יחיה משמו אל". שישוב השם יתברך לפדות את בניו, ומי שהוא מתנגד לזה, אוי לאומה המפסקת ומבטלת פדיון אומתו. הרי כל הדברים אשר נאמרו כאן, כלם נאמרו על אחדות העולם, שיהיה הכל אחד. ואמר אחר זה (במדבר כד, כד) "וצים מיד כתים וענו אשור וענו עבר וגם הוא עדי אובד". ותרגומו ידוע שהוא על מלכות רביעית.

ובפרק חלק (סנהדרין קו.), "וענו אשור וענו עבר" (במדבר כד, כד), עד כאן מקטל קטלי, מכאן ואילך שעבודי משעבדי, עד כאן. ורצה לומר, כי מפני שהאומה הזאת כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה (ר' דניאל ב, מ) "ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא וכפרזל דתשל ומהדק כולה כן תדיק ותריע". מפני זה גם כן הוא "עדי אובד" כמו עמלק. כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ. ומפני זה גם כן הוא "עדי אובד", כי יהיה העולם בשלום ובאחדות.

והרי לך שלשה "וישא משלו" זה אחר זה ; האחד (במדבר כד, כ) על עמלק, והשני (שם שם כא) על הקיני, והשלישי (שם שם כג) על הכתים. וכן הם נבואות בלעם תמיד, כמו שהתבאר, כי היה בוחן את ישראל בכל ג' חלקים. וכך היה בוחן האומות מכל שלשה חלקים, כמו שהתבאר למעלה, ואמר עליהם (ר' במדבר כד, יז-יח) "ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה ירושה שעיר וגו'". וכן היה בוחן אותם אשר הם מיוחדים מן שאר אומות, והם עמלק, קיני, כתים. ונתן לכל אחד ואחד ענינו כמו שהוא. אמר על עמלק שהוא "עדי אובד" (במדבר כד, כ). ואמר על הקיני ששם בסלע קינו (במדבר כד, כא). ואמר על מלכות רביעית (במדבר כד, כה) "וצים מיד כתים" וגם הם "עדי אובד" (שם). ואין לפרש יותר, כי הם דברים עמוקים, רק יבין האדם מעצמו. ולכל אשר השם יתברך נתן בו חכמה ודעת, יראה כמו שמש בצהרים, איך\* נבואה זאת של בלעם מעידה על גאולת ישראל העתידה שתהיה במהרה בימינו, אמן :

# פרק ס״א

בפרק הכונס (ב"ק ס:), רב אמי ורב אסי הוי יתבי קמיה דרבי יצחק. חד אמר, לימא מר שמעתתא, וחד אמר לימא מר אגדתא. פתח למימר שמעתתא, ולא שביק מר. פתח למימר אגדתא, ולא שביק מר. אמר להם, אמשול לכם משל, למה הדבר דומה, לאדם שיש לו שתי נשים, אחת זקנה ואחת ילדה. ילדה מלקטת לבינים, הזקינה מלקטת לו שחורים, נמצא קרח מכאן ומכאן. אמר להו, אי הכי אימא לכו מלתא דשוו לכו לתרווייכו. "כי תצא אש ומצאה קוצים" (שמות כב, ה), "כי תצא אש" מעצמה משמע, "שלם ישלם המבעיר את הבעירה" (שם). אמר הקב"ה, אני הצתי אש בציון, שנאמר (איכה ד, יא) "ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה". ואני עתיד לבנותה באש, שנאמר (ר' זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה". "שלם ישלם המבעיר הבעירה", אמר הקב"ה עלי לשלם הבעירה שהבערתי. שמעתתא, פתח הכתוב בנזקי (גופו) [ממונו], וסיים בנזקי (ממוניה) [גופו], לומר לך אשו משום חציו, עד כאן.

והדרש הזה נראה רחוק מפשוטו של כתוב. אבל בדרש הזה חכמה נפלאה, כי בא לומר כי חורבן בית המקדש הוא מתייחס אל השם יתברך, לגודל כח תוקף פעל זה. שהיה ראוי אל בית המקדש הקיום הגמור לפי מעלתו, לכך מתייחס פעל זה אל השם יתברך, שהוא יתברך היה פועל כגודל כוחו. וגם מתייחס פעל זה אל האש, כי אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר (ר' דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אוכלה אל קנא". ואף כי באמת חורבן בית המקדש היה על ידי גוים, והם האומות\*, עם כל זה פעל זה מתייחס אל השם יתברך, כמו שמתייחס פעל חזק האש אל האדם, אף כי יצא האש מעצמו, וכמו שיתבאר (ד"ה ודרש זה). וכל זה לחוזק פעולת האש, מתייחס פעל זה אל האדם. ואם אחד נטל גחלת, והצית אש בגדיש, מתייחס פעל זה אל האדם אשר האש ברשותו (ר' ב"ק סא:). כך מתייחס פעל זה, שהוא חורבן בית המקדש, אף כי נעשה דבר זה על ידי האומות, מתייחס פעל זה לגודל הכח שהיה בחורבנו, שהיה פעל במדת הדין, ומתיחס פעל זה אל השם יתברך.

ומפני כי מתיחס פעל זה אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות, והנה בא מאתו חסרון אל העולם, הוא חורבן הבית הקדוש, שהוא שלימת כלל העולם. לכך מצד השם יתברך בעצמו ראוי שיושלם דבר זה, כי הוא השלם, וראוי שישלים הכל. ואין ראוי שיבוא מאתו יתברך חסרון. ובפרט פעל הזה\*, שהיה פעל בכח מדת הדין הגדול, אשר הוא מתיחס אל השם יתברך בפרט, כמו שידוע כי הדין הוא ביד השם יתברך. ועל זה אמר 'אני הוא שהצתי אש בציון, ואני עתיד לבנותה באש'. שרצה לומר אני הוא בעצמי שעשיתי פעל זה, לגודל כח וחוזק הפעולה במדת הדין, שהוא חורבן הבית, ובא חסרון מן אשר הוא השלם בתכלית השלימות. ולכך ראוי שיושלם חסרון זה על ידו. ולכך כתיב (זכריה ב, ט) "ואני אהיה לה חומת אש", כי החומה הוא בנינה וקיומה בחוזק מן השם יתברך בעצמו.

ודרש זה מן הכתוב שאמר (שמות כב, ה) "כי תצא אש" מעצמו, "שלם ישלם המבעיר את הבערה" (שם). ודקדק בכתוב, שאמר תחלה "כי תצא אש", ומשמע מעצמו, ואחר כך אמר "המבעיר את הבערה", תלה זה בפעל. אבל הכתוב רוצה לומר, שאף שהאש יצאת מעצמה, כדכתיב "כי תצא אש", עם כל זה מתייחס פעל זה אל המבעיר לגמרי. ודבר זה לפי חוזק הפעל של אש, שהוא פועל בכח ובתוקף, תלה הכתוב במי שהאש תחת רשותו, כאילו היה הוא הפועל. ולפיכך כתיב "שלם\* ישלם המבעיר", כאילו הוא בעצמו פעל זה, ולכך ראוי הוא\* להשלים החסרון. וכן אשר בא ממנו ענין זה. כי לפי הכח שפעל ההזק\*, ראוי שישלים\* החסרון אשר בא ממנו לגמרי תשלומין גמורים, כדכתיב\* "שלם ישלם".

והנה יש לדרוש מן הכתוב שמעתתא, מה שפתח הכתוב בנזקי ממונא, ומסיים בנזקי גופו, לומר לך כי אשו משום חציו. ודבר זה הוא עצמו כמו שאמרנו, שהכתוב בא לומר אף שיצא האש מעצמו, מתייחס פעל זה אל האדם, שהוא עשה זה לכח פעל האש, ונחשב זה כאילו ירה חץ שלו. והנה השמעתא והאגדה יש להם שורש אחד; שמעתא ללמוד\* ממנו כי פעל של אש, לפי גודל כח פעולתו, הוא כאילו ירה חץ, ולכך ישלם הפעולה כאילו עשה בידים. וכך יש לדרוש גם כן, כי מתיחס פעל זה - שהוא החורבן - אל השם יתברך לגמרי, שהוא היה הפועל, והיה מתחייב מן השם יתברך חסרון. ומאחר שבא ממנו חסרון, ראוי לו שישלים, עד שאין חסרון נמצא מאתו, רק תשלומין גמורים.

ובמדרש, "כי הוא טרף וירפאני" (הושע ו, א). למי שעלתה לו מכה, וקרעה הרופא. כיון שראה שלא נתרפא מכתו, הוא מחזיר אחר רופאים, ולא היה מרפא לו. אמר לו, לך אצל הרופא שקרע לך המכה, והוא מרפא אותך. כך אמר הנביא, כל מה שאתם מפליגים מן הקב"ה הנחמות רחוקים הם, אלא עשו תשובה והקב"ה גואל אתכם. הוא שהכה הוא שמרפא, שנאמר (דברים לב, לט) "מחצתי ואני ארפא". אני הוא שהכתי, שנאמר (איכה א, יג) "ממרום שלח אש", ואני המרפא, שנאמר (ישעיה נא, יב) "אנכי הוא מנחמכם", עד כאן. בארו בזה גם כן את הדברים אשר אמרנו. כי המכה שבאה על ישראל היה מן השם יתברך, ולפיכך אי אפשר רק שהוא יתברך המרפא. משל לרופא שקרע המכה, כשבא המכה ליד הרופא אחר, לא יוכל לרפאות רופא אחר, את אשר אין יודע דעתו של רופא הראשון. ולכך אמר במדרש הזה כי הקב"ה, שהוא יתברך המכה, כדכתיב "ממרום שלח אש", שיורה זה על שבאה המכה מאתו יתברך בעצמו בגודל כחו, לכך הוא צריך לרפאות את המכה הזאת בעצמו, לפי גודל כחו.

והבן מה שהמשיל מכת השם יתברך לרופא שקרע המכה. לומר לך, כי מכת השם יתברך, כל מכותיו אינם רק לרפאות את החולה. ואף כי הכה השם יתברך את ישראל, אין זה הכאה נחשב, רק שהשם יתברך מכה אותם להסיר החטא על ידי יסורין.

וכנגד שני דברים אשר היו בחורבן בית קדשינו ותפארתינו; האחד - החורבן בעצמו, והשני - סלוק השכינה משם. וכנגד הראשון אמר שהוא יתברך יבנה אותו בחוזק, ויהיה לה חומה סביב. וכנגד שנסתלק שכינה משם אמר "ולכבוד אהיה בתוכה", אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן:

# פרק ס״ב

"גילי מאוד בת ציון הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע" (ר' זכריה ט, ט). הכתוב הזה נאמר על הגאולה העתידה, כמו שפרשו זכרונם לברכה. ובמדרש, "צדיק ונושע", שלך ושלי היא הגאולה, דכתיב (ר' תהלים פ, ג) "לפני אפרים ומנשה עוררה גבורתיך ולכה לישועתך לנו", אמר רבי מאיר, "ויושע ה' ביום ההוא" כתיב (שמות יד, ל), כביכול כשישראל בצרה, אף הוא עמהם בצרה, שנאמר (ישעיה סג, ט) "בכל צרתם לו צר". וכתיב (תהלים צא, טו) "יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה". וכתיב (תהלים נ, כג) "ושם דרך אראנו בישע אלקים", 'בישע ישראל' אינו אומר, אלא "בישע אלקים". אמר רבי ברכיה הכהן, ראה מה שכתוב "גילי מאוד בת ציון הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע", 'צדיק ומושיע' אין כתיב כאן, אלא "ונושע". וכן הוא אומר (ישעיה סב, יא) "אמרו לבת ציון הנה ישעך בא", 'הנה מושיעך' לא נאמר, אלא "ישעך". אמר רבי אבהו, משה מקלס לישראל "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה'" (דברים לג, כט), 'לה'' אין כתיב, אלא "בה'". משל לאדם שיש לו סאה של מעשר שני, מה הוא עושה, נותן מעות ופודה אותה. כך ישראל, במה נפדים, בהקב"ה, "עם נושע בה'". אמר הקב"ה, בעולם הזה על ידי שהיתם נושעים על ידי בני אדם; על ידי משה ואהרן, בימי סיסרא על ידי דבורה וברק, ועל ידי שהיו בשר ודם, הייתם חוזרים ומשתעבדים. אבל לעתיד, אני בעצמי גואל אתכם, ועוד יותר אין אתם משתעבדים, שנאמר (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה' תשועת עולמים" עד כאן.

כבר בארנו לך בפרקים הקודמים, כי השם יתברך הוא כמו צורת ישראל האחרונה, ולפיכך שתף השם יתברך שמו בהם, כי הוא יתברך צורת ישראל בפרט. וכמו שאמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". ומצד בחינה הזאת, שהוא יתברך צורת ישראל האחרונה, נאמר "צדיק ונושע", כי הוא יתברך נושע עם ישראל מאחר שהוא צורה אחרונה לישראל, וגאולת ישראל נחשב להקב"ה גאולה גם כן.

ורבי אבהו אמר, משה משבח את ישראל (דברים לג, כט) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במתימו תדרך". וזה הכתוב הוא הכתוב האחרון שדבר משה לישראל. כי ראוי שיהיה הכתוב הזה האחרון, כי הוא המעלה והמדריגה היותר עליונה ואחרונה לישראל, כי בו נזכר שהשם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, כדכתיב "מי כמוך עם נושע בה'", 'עם נושע לה'' אין כתיב, אלא "בה'", רצה לומר בו יתברך עצמו נושעים, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה לישראל, ולכך הם נושעים בה'. ולא כתיב 'מה'', שהיה משמע פירוד והבדל. ודבר זה דומה לאדם שיש לו סאה של מעשר שני, שפודה את מעשר שני במעות. כך שישראל נפדים בהקב"ה עצמו, והוא עצמו גאולתן של ישראל, כמו\* שהכסף של מעשר שני הוא גאולת ופדיון הפירות. וכל זה כמו שאמרנו, מפני שהשם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, לכך ישראל נפדים בו בעצמו. ולא תאמר כי מן השם יתברך מתחייב ובאה הגאולה של ישראל, כי דבר זה אינו, רק כי הוא יתברך הוא עצם גאולתן של ישראל.

ולכך אמר משה באחרון דבריו "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזריך ואשר חרב גאותיך". ובפסוק הזה נזכרים שלשה דברים אשר יש לישראל מן השם יתברך ; האחד - החוזק שיש לישראל מן השם יתברך. כי אף אם כל האומות יבואו על ישראל לעקור אותם, אין יכולים להם, מפני שהקב"ה צורה אחרונה לישראל, ואיך אפשר שיהיו עוקרים אותם, אחר שהוא יתברך צורה אחרונה להם. ולכך אמר "מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך", שהוא יתברך מגן וצינה\* של ישראל בעצמו, כמו שהתבאר.

ולכך אמרו בפרק קמא דפסחים (ה.), תניא דבי רבי ישמעאל אומר, בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון; להכרית זרעו של עשו\*, לבנין בית המקדש, ולשמו של משיח. להכרית זרעו של עשו - שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ולבנין בית המקדש - דכתיב (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו". ולשמו של משיח - דכתיב (ישעיה מא, כז) "ראשון לציון הנה הנם" עד כאן. דברים אלו צריכין פירוש, כי מנין לנו דברים אלו לומר כי 'בזכות ג' ראשון זכו לג' ראשון'. כי אף שהם משותפין בשם "ראשון", בשביל כך אין מחויב\* לומר ש'בשכר ראשון זכו לג' ראשון'.

אבל ביאור ענין זה, כי השאור ראוי לבטל ביום ראשון של פסח, כי השאור אינו ראוי לאכילה, והוא כלו פסולת, כמו שהוא השאור באמת. וראשון של פסח, שהוא התחלת הויות העולם, כי הוא חודש האביב (שמות כג, טו), ובזמן הזה ראוי לבטל הפסולת מן העולם ולבער אותו, כמו השאור והחמץ. ולכך בזכות "ביום הראשון" שהוא השבתת השאור, שהוא פסולת, ומבערים אותו מן העולם, זכו להכרית זרעו של עשו\*, שהוא כלו פסולת, כדכתיב (עובדיה א, יח) "והיה בית יעקב אש ובית עשו לקש", והקש הוא פסולת, והסרת הפסולת הזה הוא השלמה\* ראשונה.

ויום ט"ו תשרי נקרא גם כן "ראשון" (ויקרא כג, לט), לפי שהוא ראשון אל השלמה. כי בט"ו ניסן חודש האביב, והוא התחלה, לפי שבו מתחיל הויות העולם, וכך ט"ו בתשרי כבר הכל הוא בהשלמה - כל הדברים שהם בעולם. לכך נקרא "ראשון" מצד שהוא עיקר גם כן, והוא ראשון השלמת הויה. ולכך בשביל זה יזכו לבית המקדש, כי בנין בית המקדש השלמת העולם.

ובזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ). דבר זה ענין בפני עצמו, כי מצד השלמת הויה, העולם הזה מגיע לקנות השלמה יותר עליונה, והוא הדביקות בו יתברך. ולכך כתיב אצל מצות לולב (שם) "ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם", כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדביקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה. וכאשר ישראל מקבלים הדביקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם". ולפיכך בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו לשמו של משיח, כי המשיח הוא יהיה משלים את העולם, ויהיה העולם\* בהשלמה, עד שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, וזהו ההשלמה האחרונה והדביקות הגמור. ובשביל כך כתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", כי כל השלמה יש בה שמחה. ולכך אמרו 'בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" יזכו לשמו של משיח', כי המשיח הוא השלימות האחרונה, שיקנו הדביקות בו יתברך.

ובבראשית רבה (סג, ח) אמרו שם, ורבי ברכיה בשם רבי לוי, בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ) הרי אני\* נגלה לכם ראשון, ופורע לכם מן הראשון, זה עשו הרשע, שנאמר (בראשית כה, כה) "ויצא הראשון אדמוני". ובונה לכם ראשון, זה בית המקדש, דכתיב (ירמיה יז, יב) "מרום מראשון מקום מקדשינו". ומביא לכם ראשון, מלך המשיח, דכתיב (ישעיה מא, כז) "ראשון לציון הנה הנם ולירושלים מבשר אתן", עד כאן. הנה רבי ברכיה תלה הכל בזכות "ולקחתם לכם ראשון". וזה כי "הראשון" אשר נאמר אצל מצוה זאת, הוא יותר עליון מכל ראשון, כמו שהתבאר לפני זה. ולכך דעתו כי בזכות ראשון אשר נאמר אצל מצות לולב, שהוא השלמה האחרונה, ודבר "ראשון" לגמרי, ובו יזכו אל כל דבר שיש לו מעלת "הראשון". ולפיכך בזכות "ולקחתם לכם ביום הראשון" שהוא השלמה האחרונה, בזכות זה יזכו לכל השלימות, שהיא לפני ההשלמה אחרונה.

והוסיף לומר, כי לא זה בלבד אשר הוא מגן עזרם, שלא יוכלו האומות להם, אלא כי הוא יתברך גאות לנצח של ישראל את האומות לכלותם. ולא זה בלבד, רק יותר מזה, "יכחשו אויביך לך ואתה על במתימו תדרוך". רצה לומר כי האומות מתנגדים לישראל, וישראל הם מתעלים עליהם, וזה שאמר "ואתה על במתימו תדרוך". וכל אלו שלשה דברים אשר זכר; אשר ישראל נושע בו יתברך והוא מגן עזרם, ואשר הוא חרב גאותם, ואשר ישראל מתעלים על האומות, כל אלו השלשה - זה אחר זה - מורה כי הם בפרט המעלה האחרונה שיש לישראל, כאשר תבין אלו שלשה דברים, שאין עליהם מעלה. ודבר "מגן עזרך\*" נגד מדת אברהם, דכתיב (בראשית טו, א) "אנכי מגן לך". ואמרו בתפלות "מגן אברהם". וזכר "ואשר חרב גאותיך" נגד זכות יצחק, דכתיב (בראשית לא, מב) "ופחד יצחק היה לי", ומשם יבא הפחד על אויבי ישראל כאשר יוצאים למלחמה, עד שפורחים מן החרב. "ואתה על במתימו תדרוך", בזכות יעקב, דכתיב (ישעיה נח, יד) "והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך", וכל זה ההתעלות שהיה ליעקב. וכל אלו דברים הם דברי חכמה מאד מאד. ואלו שלשה מעלות הם העליונות, ובהם נכלל הכל. וזהו לשון "אשריך" (דברים לג, כט), כי לשון זה נאמר על כלל המעלות כולם, ולכך נאמר בלשון רבוי "אשריך ישראל".

ובספרי (דברים לג, כט), נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו (ע"ה), מה טובה\* עתיד הקדוש ברוך הוא ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם. משל לאדם שמסר את בנו לפדגוג, והיה מחמדו ומראה לו, ואמר לו כל האילנות הללו, כל הגפנים הללו, שלך. כל הזתים, שלך. כשהגיע להראות, אמר ליה איני יודע מה אומר לך, אשריך מה מתוקן לך. כך אמר משה לישראל, איני יודע מה אומר לכם, אשריכם ישראל, מה מתוקן לכם, "מה רב טובך אשר צפנת ליראך" (תהלים לא, כ), עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה.

וזה שאמר במדרש, כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם, ולא היתה הגאולה במה\* שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. ולכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה' תשועת עולמים". וכמו שאמר "מי כמוך עם נושע בה'" (דברים לג, כט), אמר גם כן כאן "ישראל נושע בה'".

ואף כי גאולה אחרונה גם כן יהיה על ידי המשיח, חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת [יש לה] הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם, (ש)יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל. וכבר התבאר למעלה על פסוק (ר' ישעיה נב, יג) "ירום וגבה ונישא", כי מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו. אבל גאולה ראשונה היתה מצד ישראל, וזכות ומדריגות האבות גרם, ודבר זה מחייבים הכתובים. עד שבשביל זה אמרנו כי האבות נזכרו בגאולה ראשונה כסדר. וזה כי הגאולה הראשונה בזכות אבות, וראשון לזה אברהם, שאליו הבטיחו תחלה על גאולת בניו, ולכך ראוי שיזכיר אותו ראשון.

אבל גאולה אחרונה אינה מצד האבות, רק מצד השם יתברך, אשר ממנו הגאולה. ויעקב קרוב אל השם יתברך, כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד (חולין צא:), וכמו שהתבאר למעלה שיעקב קרוב אל השם יתברך מצד הסדר שהוא אל האבות. ומה שאמרו כי גאולה אחרונה נצחית, במה שהגאולה מצד שהשם יתברך צורה אחרונה לישראל, וכך היא נצחית. וכמו שאמר הכתוב (ישעיה מה, יז) "ישראל נושע בה' תשועת עולמים" :

# פרק ס״ג

"רנו שמים כי עשה ה' הריעו תחתיות ארץ כי גאל ה' את יעקב ובישראל יתפאר" (ר' ישעיה מד, כג). הכתוב בא להגיד כי גאולתינו העתידה, שאין מעלה יותר עליונה, עד שעל הגאולה העתידה ראוי שירונו\* שמים ויריעו תחתיות ארץ, כי היא שלימות כל העולם בכלל. עד שבשביל זה אמר "רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ וגו'", כי אלו\* הם כל המציאות. וראוי להם הרינה מפני הגאולה, כמו שאמר "כי גאל ה' יעקב וגו'". כי השירה והרינה מורה כאשר האחד הוא בשלימות, ואז הוא משורר בשמחה. ומפני כי הגאולה היא שלימות הנמצאים, לכך ראוי להם השירה והרינה. וכבר בארנו לך כי ראוי הסוף דוקא אל ההשלמה\*, כי שלימות כל דבר הוא בסופו, ששם הוא נשלם, כאשר בארנו זה פעמים הרבה. וגאולה האחרונה, שהיא בסוף הזמן (ע"ז ט.), ראוי אל השלמה, שאז יהיה שלימת העולם.

ובספרי (דברים לב, מג), "רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ", מנין שעתידין שמים וארץ לקלס לפני ישראל, שנאמר "רנו שמים כי עשה וגו'". מנין שאומות העולם עתידין לקלס לבני ישראל, שנאמר (דברים לב, מג) "הרנינו גוים עמו". מנין אף ההרים והגבעות, שנאמר (ישעיה נה, יב) "ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה". ומנין אף המלכיות, שנאמר (שם) "וכל עצי השדה ימחאו כף". ומנין שאף אבות ואמהות, שנאמר (ישעיה מב, יא) "ירונו יושבי סלע מראש ההרים יצוחו", עד כאן.

בא לבאר כי הכל היה בהשלמה על ידי ישראל. וזה כמו שאמרנו, כי כאשר אחד\* בהשלמה, הוא נותן קילוס ושירה אל דבר שהוא השלמתו. ומפני כי בסוף יהיה העולם בשלימות בגאולה אחרונה, ולכך כאשר ישראל יהיה בשלימות, אז הכל בשלימות. כי שלימות ישראל במה שהוא יתברך נחשב צורה אחרונה להם, ובזה נחשב כי הוא יתברך צורה אחרונה לעולם. ולכך אמר הכתוב "רנו שמים הריעו תחתיות ארץ", כי שלימות ישראל הוא שלימות שמים וארץ.

ואחר כך אמר 'מנין שהאומות עולם עתידים לקלס לפני ישראל'. כי גם מצד הזה יהיה שלימות ישראל שלימות האומות, לכך אמר 'מנין אף האומות'. ואחר כך אמר 'מנין שאף המלכיות', על זה אמר הכתוב (ישעיה נה, יב) "וכל עצי השדה ימחאו כף". מדכתיב "כף", נאמר זה על בני אדם, וגם להם שלימות ישראל שלימות שלהם, מטעם שהתבאר. ולכך אף הם יקלסו לפניהם, שכל אחד מקלס בפני\* מי שהוא שלימתו. לכך יהיו מקלסין לפני ישראל, מפני כי השם יתברך הוא שלימות העולם, והמלכיות הם גם כן בכלל העולם. ואחר כך אמר עוד כי אף האבות והאמהות יהיו מקלסים לישראל. כי מעלת ושלימת האבות הם ישראל, מטעם אשר התבאר. וכל הדברים על מעלת ושלמות הגאולה האחרונה :

יהי רצון שנזכה לישועתו. ונחזה בשוב שכינתו. ואף נשורר על חסדו ועל אמונתו. וימלא פינו תהלתו. על רוב טובתו. אמן כן יהי רצון במהרה בימינו:

תם ונשלם בפרשה 'כי ש"ם י"י אקרא' לפ"ק.