

חכמינו זכרונם לברכה

משא ומתן בין התלמידים הלומדים דברי חכמינו זכרונם לברכה,
ורוצים לברר כוונתם העמוקה, (על סדר מסכת ברכות ב'–י').

לא הלכנו בדרך המחניפים לעצמם, לתת בפי השואל שאלות רפות המוכנות לפי התשובות שבאמתחתם, ואחר כל זה עוד מאלצים אותו לצאת בשירות תשבחות והודאות על התשובות אשר קיבל. אלא הדבר הוא להיפך, השאלות קרובות להבנתנו יותר מן התשובות, כמו שהוא במציאות, ששכלינו רחוק מהבנתם של הקדמונים, והשאלות נוקבות הן וקשות, ואילו התשובות אינן אלא נסיונות להסביר את נועם דברי חכמינו ועומקם.

מנסים אנו לעמוד על דבריהם של חכמינו וכוונותיהם, דרכי חשיבתם והמסורות הקדמוניות שהיו בידיהם. אבל עיקר ענייננו הם הנושאים שבמסכת ברכות, ואת כל הכללים וההקדמות לא נוכל לפרט כאן, ימצאם הקורא בחיבורים המיוחדים להם. לכן נמנענו גם מציטוטי המקורות להרבה הנחות קדומות המובלעות כאן בנושאים אשר דשו בהם רבים, והשואל והמשיב מדברים עליהם כמובנות מאליהם, מכיון שנתפרשו למבינים בחיבורים אחרים.

מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים עד הצות, רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר. מעשה ובאו בניו מבית המשתה אמרו לו לא קרינו את שמע אמר להם אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות ולא זו בלבד אמרו אלא כל מה שאמרו חכמים עד הצות מצותן עד שיעלה עמוד השחר הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר אם כן למה אמרו חכמים עד הצות כדי להרחיק אדם מן העבירה, (ב.).

אמיתי: אני תמיה איך בדיוק נולדה המחלוקת הזו, ולפי מה החליט רבי אליעזר דוקא עד סוף האשמורה הראשונה? והאם מעשה כדוגמת זה של בני רבן גמליאל לא אירע מעולם, כי כאן נראה שהמבוכה הזו נולדה בבית המשתה הזה לראשונה.

נעם: המשנה כאן באמת אינה מסודרת כפי הסדר שהיינו מצפים לו, והסבה היא שלא נתחברה המשנה כדרך כל שאר הספרים האחרים שאנו מכירים. המשנה כוללת הלכות ומשפטים קדמוניים מאד, מאות בשנים לפני רבי יהודה הנשיא, יחד עם דברים שנאמרו ממש בדורו של רבי ובדור שלפניו. ובפרט בולט הדבר כאן, בשאלה "מאימתי קורין את שמע בערבין", שלא עסקה המשנה הקדומה כלל בשאלה עד מתי קורין את שמע, כפי שצינת. שהרי לא שאלו מאימתי ועד מתי, או לא הוסיפו שאלה שניה בשביל הדין השני, אלא רק היתה המשנה שואלת מאימתי קורין ומשיבה משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

לפיכך המחלוקת הזו נולדה דוקא מתוך שהמשנה הקדומה לא טרחה לפרש עד מתי קורין, לנו נראה הדבר מעשי מאד, משום שאנחנו רק מתחילים את הלילה בשקיעת החמה. אבל בימי קדם היו רגילים לישון מיד לאחר החשיכה, וגם היו רגילים לומר ק"ש בזמנה, בסוף יום העמל. וגם אם היו צריכים להתאחר, בודאי היו אומרים ק"ש בזמנה כמו בכל יום. כאשר כתב רבי את המשנה, היה ברור לו שהוא כותב הלכה לדורות, ולכן היה צריך להתייחס גם למקרים חריגים וכדו', אבל המשניות הקדומות הם הלכות שהיו מורים חכמי הדור במקומן ושעתן, ולא טרחו תמיד למסור הלכות הנוגעות לדברים חריגים כגון מי שאיחר זמן ק"ש. אף שבודאי לחכמים הקדמונים גם היתה דעה בנושא אם היו נשאלים עליו, אלא שדברים כגון אלו לא הועברו במשניות הקדומות.

בזמננו (ואולי גם בזמן סוף ימי התנאים, כאשר הרומאים בנו את הארץ והיו מתקינים פנסי רחוב עם שמן וכדו' הורגלו יותר לישון לאחר חשיכה) בודאי אין זה מקרה חריג אלא הלכה חשובה ועיקרית. לגבי השאלה איך נולדה המחלוקת, נעייין בה להלן, שכן בגמרא מוסיפים עוד פרטים בנושא.

אמיתי: אמרת שהמשנה כוללת הלכות ומשפטים קדמוניים מאד, האם אפשר להוכיח זאת? כמו כן אני מתפלל: המשנה היא בעצם התורה שבעל פה, והתורה שבעל פה נמסרה בסיני, אם כן כל המשניות נמסרו בסיני? ברור שלא, מכיון שהם מיוחסות לאנשים שונים ושנויות במחלוקות הרבה פעמים, איך וכיצד?

נעם: השאלות האלו אכן תלויות זו בזו, קדמות המשנה כרוכה בקדמות תורה שבעל פה. כאשר ניווכח שהמשנה כולה אינה אלא פירוש של מסורות קדמוניות, נלמד מכאן על הדרך שבה נמסרה התורה שבעל פה. הלומד מבלי לבדוק את הדברים, יכול לקבל תחושה כאלו היה כל נושא פתוח לדיון, וחכמים הם שקבעו כפי ראות עיניהם וחכמתם את פרטי התורה שבעל פה.

אמנם, תוך שימת לב למשנה וצורתה, אנו רואים כי חכמי המשנה מצטטים דרך קבע מסורת קדמונית אנונימית 'אמרו' (מאות פעמים) ולעולם אינה חולקת עליה. אין הכוונה שרק מה שמובא תחת הכותרת 'אמרו' היא מסורת עתיקה, השימוש במונח 'אמרו' הוא במקרה של דיון, כגון "למה אמרו" (שביעית ט ג, תרומות ד

יא) ועוד רבות. בפירוש מסורות כאלו ש'אמרו' נחלקו עוד בית שמאי ובית הלל (פסחים א א). מכאן נלמד ראשית כי כל מה שנמסר מדורות קדמונים לא היה פתוח למחלוקת, אלא לפרשנות.

אין כאן המקום למחקר התורה שבעל פה, ולשם כך יש להקדיש חיבור מיוחד. על קדמות ההלכות בתושבע"פ אפשר ללמוד בצורות רבות, וכאן לא נדבר אלא במה שקשור להבנת משנתנו, המשנה פותחת בשאלה "מאימתי קורין את שמע בערבין", וזו בעצם התפרצות לדלת פתוחה, מכיון שבשום מקום לא מוזכר שקורין את שמע בכלל.

הגמרא פותחת כידוע בקושי זה ושואלת "תנא היכי קאי", התירוץ "תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך", עוזר לסדר את הדברים בשביל הלומד, אבל עדיין אינו מסביר, מדוע המשנה כספר הלכה שאין שום ספר לפניו, פותחת בשאלה על דין שלא התפרש בשום מקום, וגם אינו כתוב מפורש בתורה. אבל האמת שחלק גדול מן המסכתות ומן הנושאים הנדונים במשנה פותחים בשאלה, ואף שאלות פרטניות בהרבה, אם נתקדם למסכתות הבאות אחרי ברכות הרי שהן פותחות כך: יציאות השבת ב' שהן ד' כיצד? מבוי שהוא גבוה מכו אמה? למה אמרו ב' שורות במרתף? מאימתי משמיעין על השקלים? וכדו'. איך וכיצד אמור לדעת התלמיד שהמבוי אמור להיות נמוך מעשרים אמה?

האמת היא שהמשנה כלל אינה עוסקת ברובד של פרשנות התורה הבסיסית, הצורה הכללית של המצוות, מערכת השיעורים, ומשמעות ההלכה וסדריה. בית שמאי ובית הלל נחלקו בכ-300 מקומות וכולם עוסקים בפרטים קטנים של ההלכה, ולא ביסודותיה. דוקא בדורם של תלמידי רבי עקיבא נולדו יותר מחלוקות הנוגעות ביסודי התורה, מה שאפשר להסביר בדורות השמד והחרבן שעברו במאה וחמשים השנים שבינתיים.

לא נמשיך כאן במחקר תורה שבעל פה, מכיון שתקצר היריעה, ואם נחזור למשנתנו, הרי שהיא באה לפרט פרטים לפירוש הידוע של התורה. ולפיכך היא שואלת "מאימתי קורין את שמע בערבין".

אמיתי: אתה טוען שפירוש התורה נמסר בעל פה ולא היה נתון לשינוי ולדיון, והנה דוקא הדין הזה עצמו סותר את דבריך, שהרי האמורא שמואל החליט שקריאת שמע דרבנן (להלן כא.), הרי שהמסורת שהסבירה את "בשכבך ובקומך" כרומזת לקריאת שמע, לא התקבלה על דעתך, והוא פירש את הפסוק כמטאפורה ומליצה, שכוונתה שלא תסור התורה מלב האדם בכל עת. ומכאן קצרה הדרך ליכלתם של חכמים לשנות את כל פירושי התורה, כפי מה שיעלה על הדעת.

וגם הרבה פעמים אנו מוצאים את רבי עקיבא חולק על זקנים הראשונים, משנה ראשונה ומשנה אחרונה, לא כל מה שקבלו מדורות הקדמונים נחשב כמסורת עד למשה מסיני, ואדרבה, את ההלכות למשה מסיני ספרו ומנו והגיעו עד שלשים בערך.

נעם: כאמור, לא נוכל להיכנס כאן למחקר תורה שבעל פה, אבל קושייתך בענין מצוות ק"ש אכן מטרידה מאד, ולכן נצטרך לעיין בה. האמנם באמת יעלה על הדעת שבימי שמואל לגיטימי היה לטעון שמצוה מן המצוות אינה אלא תקנת חכמים, והפסוק כלל לא התכוין אליה, אסמכתא בעלמא. האם יכלנו למצוא גם חכם שיאמר כי תפילין מדרבנן, והפסוק לאות על ידך אינו אלא מליצה בעלמא?

לעניות דעתי התשובה שלילית בהחלט. בשום מקום לא התייחסו כך האמוראים למסורת התנאים, וגם כאן ניתן להוכיח בקלות שאין הדבר כך. שהרי בית שמאי ובית הלל נחלקו בפירוש הפסוק "בשכבך ובקומך" האם הוא מחייב שכיבה וקימה בפועל בשעת קריאת שמע, האם יעלה על הדעת ששמואל יחלוק עליהם בלי שום ראייה? (ולא זו בלבד אלא שלדעת כמה פוסקים הלכה כמותו¹). ועוד יש לשים לב, ששמואל אינו פוטר את בשכבך ובקומך כ'אסמכתא בעלמא' אלא באמרו: 'ההוא בדברי תורה כתיב', ובאמת גם הדעה המוסכמת היא שהקורא ק"ש שחרית וערבית יצא בזה ידי מצוות תלמוד תורה (נדרים ח). דהיינו שקריאת שמע היא בעצם המינימום של לימוד תורה היומי, כי המצוה של "ודברת בס" כוללת עסק כל היום כולו, ותנאי החיים בדרך כלל אינם מאפשרים זאת, לכן המינימום הוא לפחות כלשון הכתוב בשכיבה ובקימה, ואת הפרשה העיקרית

¹תוס' סוכה יא. שו"ת רא"ש ד כא שו"ת ריטב"א צז' שאלתות פ' יתרו. עי' ברי"ד ומאירי ורשב"ץ ורא"ה רפ"ב דלכו"ע רק פסוק ראשון דאו'.

המחייבת זו, דהיינו פרשת קריאת שמע. ולפיכך כששמואל אומר "ההוא בדברי תורה כתיב" אינו משנה כלל את פירוש הפרשה הזו, אלא מעיר שהמינימום הזה גם הוא אינו מפורש בתורה.

אך גם אם המינימום אינו מפורש בתורה, אין זה אומר שיהושע בן נון לא עשה זאת... מכיון שברור שכך היו עושים בדורות הקדמונים, וכמו שהראינו ממחלוקת בית שמאי ובית הלל, האם יכול שמואל לדעת שבדורות אחרים לא קיימו את המינימום הזה? ברור שאין כוונתו אלא להעיר שלשיעור הזה אין הכרח מן הפסוק, נכון שבאופן תיאורטי אפשר לקרוא גם פרשה אחרת, אבל מכיון שהדרישה היא לימוד ללא הגבלה, והדרישה כוללת "והיו הדברים האלה על לבבך", הרי בודאי שהמינימום הוא לכל הפחות "הדברים האלה". פסוק זה נאמר לפני שניתנה התורה, ובודאי כוונתו לדברים האלה כפשוטו.

כוונת שמואל מתבארת אם רק נבין את מורכבותו של המושג 'דרבנן', שניתן להוכיח בנקל שחכמים כללו בו גם דברים אלמנטריים שהתורה אינה מתקיימת בלעדיהם. לפי ההלכה כל מלאכה בשבת שנעשית בשינוי (כגון ביד שמאל אם דרכה להיעשות בימין, כדוגמת כתיבה) היא 'דרבנן', חצי שיעור לפי שיטה אחת דרבנן, מלאכה שאינה צריכה לגופה – כמו כיבוי אש למשל, ועוד רבים כאלו, שברור שאי אפשר לקיים את ההלכה מבלי לאסרם, מוגדרים כ'דרבנן'. אם נתבונן למשל בהלכות שבת, הרי שמדאורייתא אין איסור אלא בצורה שהיתה בדיוק במשכן: רשות הרבים ברוחב טז' אמה כשעוברים בה ששים רבוא אדם, האם יעלה על הדעת שהתורה לא התכוונה שיש בעיה בטלטול בכל רשות הרבים רגילה של עיר רגילה, שאינה עונה על התנאים האלו? את התשובה ניתן לירמיהו הנביא: "שמעו דבר ה' מלכי יהודה וכל יהודה וכל יושבי ירושלים הבאים בשערים האלה... ולא תוציאו משא מבתים ביום השבת" (ירמיהו יז כ). ירושלים מוקפת חומה ודינה כיכרמלית (ערובין קא:). 'מן התורה' מותר לכתחלה לנהל את כל המסחר בירושלים, ואעפ"כ היה ברור לכל בימי הנביאים שהמסחר אסור בשבת (עמוס ח ח, נחמיה יג) משום שהתוספות הללו אלמנטריות ומובנות מאליהן, אף שאין הדבר מפורש בתורה.

חכמים הכניסו תחת השם 'דרבנן' לא רק תקנות וסייגים, אלא גם דינים שברור שהם חלק מהחוק, אלא שכיון שאינם מפורשים בתורה, נמסרו יותר ביד חכמים לקבוע את גדריהם, סדרי עדיפויות ודיני ספקות, אבל הם בודאי חלק בלתי נפרד מן ההלכה על פי התורה. לגדר הזה חפץ שמואל להכניס את דין קריאת שמע. וגם זה מקרה נדיר, שאין עוד דומים לו², (וראה גם שבת קיט: לא חרבה ירושלים אלא משום שבטלו בה ק"ש שחרית וערבית). לעצם הנהגת חכמינו את המושג דרבנן, והאפשרות להקל בו, אין כאן קולא אלא חומרא. שהרי בימי הבית הראשון כאשר היה צורך הגמישו גם את דין התורה לפעמים, ואם היה זה יפה תחת הנהגת (או נסיון הנהגת) הנביאים, אין זו הדרך לעם מפוזר ומפורד שאין לו אלא המשנה וההלכה. וכך מקילים כאשר צריך ב'דרבנן' אבל בדיני התורה אין נוגעים.

אין ספק שלפעמים נחלקו על הקדמונים, בפרט אם ידעו כיצד התחיל המנהג. לא כל חילוק בין משנה ראשונה לאחרונה מגיע לסיני, שהרי הפתרון לדין חצי עבד וחצי בן חורין אינו מיסודי התורה, וכן רבים כמוהו. רבי עקיבא חידש חדושים רבים, ובודאי הבדיל בין מסורות מימים קדמוניים לדעות שונות. ונושא הלכה למשה מסיני דוקא מוכיח את דברינו, שהרי בכמה וכמה מקומות³ כללו תחת השם 'הלכה למשה מסיני' גם הלכות דרבנן, מבלי להתעלם מכך שאינן אלא תקנות חכמים, כך בידים פ"ד מוזכרת תקנת חכמים בצורה ברורה כהלכה למשה מסיני, מכאן יש ללמוד כי 'הלכה למשה מסיני' היה תחום של הלכות עתיקות שנהגו מאז ומעולם, בתחום זה נכללה כל צורת התורה והמצוות, והציון 'הלכה למשה מסיני' אינו אלא מעיד על כך שזו מסורת עתיקה ואינה מסורה לדיון, אפילו אם היא מזמן בעל התקנה כמו אנשי כנסת הגדולה וכדומה (ההלכות שנקרא עליהם שם מיוחד שהם למשה מסיני מיוחדות בכך שהם מציינות פרט מסויים). גם הרמב"ם ברשימתו הידועה מונה הלכות מדברי סופרים וגם תקנות וסייגים תחת הכינוי הלכה למשה מסיני.

² בחולין כח. נחלקו אם יש שחיטה לעוף מן התורה, וכן נחלקו אם כתובה דאורייתא.
³ רא"ש מקוואות א א, ר"ש ידיים ד א, גדה נו. לעומת מ"ק ה. כסף משנה פ"ו ממת"ע ה"ב, מהרי"ץ חיות ב'תורת נביאים', תושבע"פ, פ"ד בהערת שוליים, ר"ש תרומות פ"ב, שם ברא"ש ובברטנורא, ובשו"ת הרשב"ש תקצג. הפרי חדש (יו"ד כט) כותב: "מצינו שנקרא הלל"מ והוא מדרבנן". ראה תפארת ישראל למסכת יומא (ב יד). ותוספות עירובין ה:

ממעט המקומות שמוזכרת 'משנה ראשונה', אפשר ללמוד שהיה זה דבר נדיר, שמשנים את ההלכה שהיתה מקובלת. ולכן ישנן אפילו משניות השנויות לפי המשנה הראשונה (עי' למשל ע"ז לה:), ללמדך חשיבות הלכה שהיתה מקובלת, ופעולת שינוי כזו הונצחה.

אמיתי: ועתה תבאר סוף סוף איך נולדה המחלוקת הזו, עליה לא דברה המשנה הקדומה: עד מתי קורין את שמע בערבין.

נעם: הדעה העיקרית היא בודאי דעת חכמים, האומרת עד חצות. ומנין למדו כן? נראה מכאן שכלל גדול היה בידם שכל הנעשין בלילה נעשין עד חצות, ועשו ממנו בנין אב גם לקריאת שמע. כי מבואר הדבר במקומות הרבה ועוד נראה דוגמתו גם במסכת זו, שחכמים דרשו את כללי הדינים דרבנן במדות שהתורה נדרשת בהם. ולבני רבן גמליאל היה פשוט הדבר שזמן קריאת שמע עד חצות, כפי הכלל הזה, ואפשר שאנשים פשוטים לא העלו על דעתם שאפשר לומר ק"ש אחר חצות, וראו את הדבר כאבוד אם אירע להם שכחה כזו מחמת משתה. וזו באמת היתה כוונת חכמים, שירגישו את ההפסד באי קיום התקנה (עי' בתר"י). ורבן גמליאל הביא להם ראיה מן המשנה, כי המשפט "הקטר חלבים ואברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר וכל הנאכלים ליום אחד מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ולא עוד אלא כל מה שאמרו חכמים עד חצות מצותו עד שיעלה עמוד השחר" נמצא במשנה מגלה (ב ו). אלא שהמשנה במגלה כנראה מתוך שהיא קדומה⁴, לא מוזכר בה כלל הדין של עד חצות, אלא רק שהקטר חלבים ואברים, כמו כל מה שמצוותו בלילה, כשר עד עמוד השחר. אבל באמת יותר נראה, שההלכה של "עד חצות" מספיק קדומה, שהרי כל דיני אכילת הקדשים שהיו נוהגים כל כך גם הם מוגבלים עד חצות בכל המשניות, אף שעיקר דינן עד הבוקר. ולא נראה שהמשנה במגלה אינה אלא דברי רבן גמליאל, שהרי לא מוזכר בהם כלל שחצות אינו מעכב, ובע"כ שהיא קדומה לויכוח על חצות. ואולי הקפידא עד חצות גם לגבי דיעבד היא חומרא חדשה, אחרי משנת מגילה.

רבי אליעזר מתעלם כאן מהבנין אב של עד חצות, לפי שהוא הולך בדרך אחרת. ולאורך כל הלכות תפלה במסכת זו נמצא את ב' הדרכים האלו, דעת בית שמאי שק"ש נאמרת בשכיבה ובקרימה כפשוטו ממש, היא כפי המנהג הקדום יותר (כמו כל דברי ב"ש, ודוגמא היא מיח' דבר שרובן גזרות קדמוניות, ורק ב"ש התעקשו לחדשם. ותמיד מזכירים את שמאי קודם כפי שדקדקו בעלי הכללים), שסוף היום בחשכה ואז עולים לישון ובשכיבה ממש קורים ק"ש. ומכיון שק"ש מתאים לתחלת הלילה, הוא מתאים רק לאשמורה הראשונה, לדעת רבי אליעזר שהוא מתלמידי בית שמאי. והרבה הלכות תלויות בשאלה הזו, האם להחזיק בצורה הישנה בה נאמר ק"ש, או כפי התקנות שנוצרו עם השינויים כדוגמת החרבן. כמו שברור שק"ש בשכיבה לא נאמרה בבית הכנסת אלא במיטתו של אדם ובביתו, ועיקר התפלה בביהכ"ס כקבוע לכולם החלה אחר החרבן, כי תפלות כנגד תמידים תקנום, ובפרט ערבית שהיתה רשות. ובזה נראה להלן (ובספר מחלוקת מובא שבני א"י קוראין ק"ש בשיבה).

ובזה צדקו דברי רש"י שמפרש דברי חכמים שעיקר קריאת שמע היא על מטתו, ומה שתמהו עליו התוספות שאינו אלא כנגד המזיקין, הוא השיטה המאוחרת דוקא, ראה ה. (ואולי סובר רש"י גם שעיקר עיכוב הזמן הוא על פרשה ראשונה).

משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים לתני משעת צאת הכוכבים, מלתא אנב אורחיה קמשמע לן כהנים אימת קא אכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים, (ב.).

אמיתי: מי יתן וידעתי איך "מילתא אנב אורחא קמ"ל" דבר שכלל לא כתוב במשנה, ונשארנו בלי לדעת אימתי אוכלים הכהנים ולא אימתי קורין את ק"ש?

⁴מגילה היא אחת המסכתות הקדומות, כמו שנתבאר באורך במקום אחר, כי ראשית ההלכות הקדומות בהסמכתם לתורה, אבל דיני מגלה הם היחידים שאין להם שורש בתורה, ולכן הם הראשונים שנסדרו, והמשנה אינה עוסקת רק בדיני מגילה אלא בכל דיני בית הכנסת ודיני קריאת התורה. והמשניות ע"י אסוציאציות כגון הסדרה של "אין בין" מוכיחות את קדמותן, שלא היה להם מקום במסכת אחרת. ואילו הלכות חנוכה (שיש עליהם כמה וכמה בריתות) כבר לא זכו לקבוע פרק במשנה מפני איחורן!

נעם: באמת הקורא את דברי המשנה, ומנסה להבין את פשוטם, מבין שיצאת הכוכבים הוא שיעור קצת מסובך, והראיה שיש בו מחלוקות שונות. ואילו כניסתן של הכהנים לאכול היתה מציאות שכיחה, ולכן סימן התנא את הזמן במציאות הנהוגה, כי ידוע שהשיעורים האלו קדמו לשיעורים המדוייקים במספרים, כמו בכל המשניות הקדומות.

אבל באמת אין הדבר כה פשוט, כי לא סביר שכל הכהנים היו רצים לאכול בדיוק ברגע של צאת הכוכבים, והמשנה באמת לא מדברת אלא על שעה שמוותר לכהנים לאכול. ואפשר להסביר שהכהנים היו בקיאים לדקדק לאכול דוקא בזמן הלילה הגמור, שלאכול קודש בטומאה הוא עוון גדול, והתליה בכהנים באה לומר שאין לקרות ק"ש סתם כשיקרא לילה בפי המון העם, אלא מתי שמוחלט אצל המדקדקים בהלכה חמורה שכבר לילה גמור. ואדרבה, צאת הכוכבים אינו שיעור מדקדק, כי יש הרבה דרגות בצאת כוכבים.

ולכן נראה שכוונת הגמרא היא, שאנו יודעים דין הלילה בק"ש שהוא צאה"כ, כמבואר בבריתות, ולכן הרוצה לידע אימתי הכהנים נכנסים לאכול בתרומתן, יכול לבדוק זו בהלכות ברכות. כי בהלכות תרומות לא התפרשו הדינים האלו בבריתות בפירוט, מאותה הסבה, שהכהנים זריזים ובקיאים. והסבה האמיתית שנקט התנא את הסימן מכהנים, משום שזה המקום היחידי בתורה שמוזכר השיעור של תחלת הלילה "ובא השמש וטהר". והוא נמצא בפרשת אמור, היכן שישנן ההוראות לכהנים (ובשאר המקומות כתוב "וטמא עד הערב").⁵

כפרה לא מעכבא כדתניא (ויקרא כב') ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה ואין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. וממאי דהאי ובא השמש ביאת השמש והאי וטהר טהר יומא? דילמא ביאת אורו הוא, ומאי וטהר טהר גברא? אמר רבה בר רב שילא אם כן לימא קרא ויטהר מאי וטהר יומא, כדאמרי אינשי איערב שמשא ואדכי יומא. במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא: האי ובא השמש ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא, או דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר גברא, והדר פשטו לה מברייתא מדקתני בברייתא סימן לדבר צאת הכוכבים שמע מינה ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא, (ב.י.).

אמיתי: כמה קשים ורחוקים הדברים, הבריתא אמרה דבר פשוט: "ובא השמש וטהר, ביאת השמש מטהרת, ולא כפרתו", והגמרא מתקיפה אותה בשאלה שכלל לא עלתה על דעתה, מתוך הנחה "דהאי ובא השמש ביאת השמש, והרי וטהר טהר יומא", והדבר הוא להיפך, שוטהר הוא טהר גברא, בביאת השמש טהר הגברא ולא בכפרתו, ואיך נהפך הדיוק הפשוט של הבריתא לסיבוך כזה? ומהו בדיוק הרעיון להסביר "ביאת אורו הוא", האמנם יעלה על הדעת שזו כוונת המקרא? ולשם מה להוציאו מפשוטו?

ועוד אוסיף לתמוה, כי במקום אחר מסתבך הדבר עוד יותר, והוא ביבמות (עד:), שם אמרו דתלתא קראי כתיבי "וכפר עליה וטהרה" (ויקרא יב ז ביולדת) אלמא דוקא בכפרה נטהרת, ומקרא שלנו (ויקרא כב ז) כתיב (בנוגע בשרץ ובמצורע): ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים, ולעומתו (בהמשך): ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים. ולכן תירצו הא במעשר הא בתרומה הא בקדשים.

ואין הקושיא קושיא ולא התירוץ תירוץ, כי האם יש מקום לחשוב שהמקרא "לא יאכל כי אם רחץ" סותר את המקרא "ובא השמש וטהר ואחר יאכל", הלא בא זה ולימד על זה, כי באמת אינו יכול לאכול בלא טבילה, אבל הטבילה מועלת לו לאחר זמן, וכל המקרא מלא בזה, שהפסוק הבא מסביר את הקודם, ומדוע עשו מזה סתירה? ולו היתה זו סתירה, וכי החילוק בין מעשר לתרומה יכול ליישב סתירה בתוך פסוק אחד? ואם יש סתירה מיולדת, מנין לנו שדינה שוה?

ובני מערבא מה ראו על ככה להסתפק בפירוש התורה, ולפשוט מבריתא?

נעם: כל שאלותיך במקומן נאמרו, והן מלמדות אותנו דבר גדול: חילוק נוסף שיש בין התלמוד לספרים אחרים. כאשר אדם מחבר ספר הוא בדרך כלל מסביר את הסבות שהביאו אותו להחלטותיו, או לכל הפחות

⁵אלבק בפירושו הנסיוני לתלמוד טוען שמנהג הכהנים היה לטבול כל ערב, אבל אין ראיה לדבר, והאסמכתות שהביא ניתנות להידחות בקל.

מסדר לפנינו את מסקנותיו בסדר מסויים. ואילו הגמרא אומרת לנו משפטים שלפעמים הם מסקנות של קדמונים, ומאחוריהם פלפולים ונימוקים רבים, שלא ניסו בכלל להסבירם או לגלות לנו אותם. בפרט שכח הדבר בהרבה דרשות פסוקים.

הבעיה המרכזית בסוגיא זו כלל לא התפרשה כאן, והיא שכאשר נאמרה פרשה זו בויקרא כב' עדיין לא נודעו כלל דיני אכילת תרומה ומעשר בקדושה, ולכן לא יכלה הפרשה הזו לדבר עליהם כלל. אך מכיון שפרשה זו עוסקת בכל אופן בהיטהרות הטמא בכדי לאכול בקדשים, אפשר לנסות ולדרוש ממנה דבר הלכה בנושא. וידוע שנחלקו ר' עקיבא ור' ישמעאל האם התורה כולה נאמרה בסיני, דהיינו שלר' עקיבא, אף שהתורה ניתנה במשך כל דור המדבר, עלינו לדרוש אותה כאלו נתנה בבת אחת, והפרשות המוקדמות כן ידעו מן המאוחרות. הבריתא של ובא השמש וטהר ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה, נראתה בעיניך דיוק פשוט. אבל היא עוסקת בתרומה, והפרשה אינה יכולה כאמור לעסוק בתרומה, ולכן היא אינה פשוטו של מקרא. היא התורה שבעל פה, דהיינו היא הפירוש שצריך לקרוא הלומד את התורה, מכיון שזו ההלכה. הבריתא נכתבה דרך פירוש, והיא בעצם ספר הלכה, אבל את הפלפול ואת הסבות היא לא אומרת.

אין ספק ששומעי הדין של ויקרא הבינו את שתי המקראות מחוברים: ובא השמש וטהר, אחר שיביא קרבנותיו יאכל בקדשים. אלא שלאחר נתינת דיני תרומה ומעשר, שגם הם מוגדרים בתורה כקדשים, נוצר צורך לדקדק יותר בלשון התורה. פרק כב' עוסק גם במצורע, ועל מצורע עצמו כתוב (יד כ) וכיפר עליו הכהן וטהר, (גם הסתירה הזו לא מוזכרת כלל כנימוקי הדרשא, ללמדך שלא כל הנימוקים נכתבו). בהכרח שהטרה המוזכרת אחר הטבילה היא בחינת טהרה חלקית, מבחינה מסויימת הוא טהור, עד שלא היו דיני תרומה, ניתן היה להבין שמבחינה מסויימת יש כאן טהרה, אך בכל אופן הצריכו טהרה גמורה. וזאת לא הצריכו אלא לקדשים ממש, ולפי הלכה זו מובן היטב הדקדוק בפסוק, מדוע קראו לאדם טהור אחר ביאת השמש. ולפי דרך זו יש להבין מדוע הגדירוהו כיכול לאכול בקדשים מיד אחר טבילתו, ועל זה קבעה ההלכה שמותר לו לאכול במעשר הקל, וזו בחינת טהרתו.

הבחינות שבתורה, הם כמו תחנות במירוץ ההגדרות, משל לספר מעמיק בתורת המשפט שאינו מלמדנו שום משפט, אבל מלמדנו להבדיל בין מצבים, ולהגדיר הגדרות מהותיות ביסודות המקרים. ההכרעה במה שלא מפורש נמסרת לחכמים, אבל ההבחנות והגבולות הם על פי הגדרות התורה.

זה ענין הגמרא ביבמות, היא עוסקת במישור ההוכחה של ההלכה. הגמרא אצלינו עוסק במישור הלימוד של תושבע"פ המשלב את הפירוש האמיתי ההלכתי (כמו זה שבביתא) עם כל ההלכות, וכשלומדים ברמה כזו את התורה, אי אפשר לקרוא "ובא השמש וטהר" שנטהר אחר צאה"כ, שהרי בקדשים אינו יכול לאכול, והפרשה עוסקת בקדשים, ולכן צריך לפצל את הפירוש, לענין תרומה מסבירים כפשוטו, כמו שפירשו גם התרגומים, והמליצה באה כמות שהיא. אבל לענין קדשים צריך לסייג את הפירוש, ולומר שוטהר אינו אלא סוף היום, שנקט בלשון וטהר לרמז על בחינת טהרה, אבל לא "טהר" הלכתי.

ובכך אפשר להבין את דברי בני מערבא, שהסתפקו בפירוש הפסוק, ופושטים.. מבריתא. שכן הספק היה רק בסדר לימוד התושבע"פ, ולא במישור הפשט של הפסוק.

עני וכהן חד שיעורא.. לא עני שיעורא לחוד וכהן שיעורא לחוד, ועני ובני אדם לאו חד שיעורא הוא, (ב:).

אמיתי: קשה בעיני, איך ייתכן לתת שיעור שאף אדם אינו יודע אימתי הוא ואם הוא קודם לחברו או שהוא באותו זמן? וגם על איזה שיקולים נסמכים שלשה שיעורים הלכתיים שתלויים בדברים בלתי ברורים ומוגדרים כמו זמן שהעני אוכל או שאדם שאינו עני אוכל? וגם האם נחלקו על השיעור המקובל והעתיק שהזמן הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן.

נעם: לפי מה שנתבאר לעיל אפשר להבין גם זאת, לכולם ברור שזמן הלילה הוא צאת הכוכבים, ורק נחלקו בדרגת החומרא שיש להחמיר בכדי לקבוע מהו צאה"כ. התליה בכהנים היא חומרא מכיון שהם מדקדקים ומחמירים על עצמם שלא להיכשל בעוון, והסומכים על בעה"ב מקילים יותר, לפי מה שנקרא חושך ויציאת הכוכבים אצל בני אדם. ויש שהקילו לסמוך על העני הממהר מכולם (שאינו לו שמן לנר ואינו אוכל הרבה

ולפיכך הוא רעב). הרי שבאמת כולו חד שיעורא הוא, ולכולם מקור אחד, אלא שנחלקו מהו הסימן המובהק לו. ואפשר שבמציאות אין ההבדל נראה כ"כ, אלא שלפעמים עני מקדים ביותר, ולפעמים בעה"ב ממחר לפני הכהנים, והיה מקום לומר שהנוקט עני לא התכוין מוקדם יותר, אלא שתמיד יוצא בזמן ואילו בעה"ב מתעכב, וכדו' על זה הדרך היה מקום לדון, וכן נסתפקו בגמ'.

"בין השמשות דר' יוסי כהרף עין זה נכנס וזה יוצא", (ב:).

אמיתי: מה טיבו של עובר זה? את דעת חכמים שהגבול ביום יום ללילה אינו ברור וחד משמעי יש מקום להבין, אך אם כבר מוותרים על הספק, בשביל מה יש צורך להמציא ספק של כהרף עין?
נעם: שאלתך תכון לדעת הפוסקים שיש באמת רגע ספקי לפי ר' יוסי, אבל באמת הענין טעון עיון לכל. כי אין בין השמשות תלוי רק בכך שאין גבול חד משמעי בין אור לחושך, שהרי אותו מצב מבחינת המציאות מתרחש גם בבוקר, כאשר האור מתפשט לאיטו, ואעפ"כ אין שום ספק שמעלות השחר הוא יום (כמו שכבר העירו בירושלמי). ולכן ברור שענין בין השמשות תלוי גם בהתייחסות בני האדם, בבוקר אין לאדם זמן ביניים, הוא מתחיל את פעילות היום מן הרגע שהוא קם, אבל בערב ישנו זמן ביניים. הסבה היא שהאור יותר רצוי בעיני האדם ולכן עם תחלת האור הוא רואה אותו כמעט אור הדוחה הרבה מן החשך, ואילו בסוף היום הוא נתלה ג"כ במעט האור הנשאר כאלו הוא דוחה את החשך, אף שהוא הולך ונמוג.
ולכן היה מקום לומר שר' יוסי הבין, שכיון שאין גבול ברור אמיתי בין יום ללילה, אין גם אפשרות הלכתית לקבוע גבול של שניה מסויימת, שהרי זה דבר מוכחש. כי הכרת בני האדם רואה את הלילה כדבר שנוצר בתהליך מסויים. אבל יותר קל לומר שר' יוסי ידע שכבר הקדמונים ובי"ש ובי"ה דברו על זמן ספקי בתחלת היום, אלא שהוא סבר שאין זמן זה ארוך כל כך. ועיקר הנפ"מ היתה ליצור מגו דאקצאי לכל היום הבא אחריו (כגון ממוצ"י ראשון לשני) ולזה מספיק גם הרף עין. ובאמת לענין נדרים היום נגמר ברגע שמחשיך, ללא בין השמשות, (יו"ד רכ'). כי בלשון בני אדם גם הלילה הוא כמו הבוקר.

עד סוף האשמורה, מאי קסבר רבי אליעזר אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה לימא עד שלש שעות? לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה, והא קמשמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא, דתניא רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו, וסימן לדבר משמרה ראשונה חמור נוער שניה כלבים צועקים שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

מאי קא חשיב רבי אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא אי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא יממא הוא אלא חשיב סוף משמרה ראשונה ותחלת משמרה אחרונה ואמצעית דאמצעיתא, ואיבעית אימא כולו סוף משמרות קא חשיב וכי תימא אחרונה לא צריך למאי נפקא מינה למיקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן קריאת שמע אימת כיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם (ג).

אמיתי: איני מבין כלל מה יש להתווכח כמה אשמורות הוי הלילה, הרי אפשר לחלקו לכמה חלקים שרוצים. ואם כבר מחלקים לאשמורות, בודאי זו החלוקה הטבעית שהיתה מקובלת, ובודאי עדיפה מלומר הזמן בשעות, ולכן אינו מובן קושית הגמ' מדוע לא מצויין בשעות.

והתירוץ של קמ"ל דאכא משמרות בארעא כו' חוזר לצורה של קמ"ל שאינו כתוב כלל בדבריו, דאטו דיבר ר' אליעזר על משמרות ברקיע! ולשם מה שואג ה' כארי דוקא במשמרות אלו של החיות והבהמות?

כמו כן מתפלא אני מאד על החשבון של למה לי סימנא, שהרי המתעורר באמצע הלילה יכול לדעת לפי סימנים אלו באיזה אשמורה הוא נמצא, כל זמן שחמורים נוערים עדיין המשמרת הראשונה בעיצומה, והאם חשבו חכמינו שהחמור נוער נעירה אחת בתחלת המשמרת לסימן ומשתתק?

נעם: גם כאן לא פירשו לנו חכמינו יסוד ושורש דבריהם, ואנו צריכים לגשש אחריהם. מן המחלוקת דלהלן ג: אפשר להבין שעיקר ההבנה הפשוטה היא שיש ד' משמרות, שכך פותחת הברייתא שיש ארבעה משמרות, אלא שר' נתן מביא מקרא ובו כתוב "האשמורת התיכונה" שממנו מובן שיש משמרת אמצעית דהיינו שיש שלש משמרות (או חמש האבן עזרא אומר: על דעתי שלש משמרות בלילה, שמות יד כד). עצם הרעיון שישנם חלקים ללילה הוא דבר מובן וטבעי, אנחנו אין עינינו אלא כי אם אל השעון, אבל גם אנחנו קהי ההרגשה במציאות מבחינים כאשר אנו מתעוררים, באיזה חלק של הלילה אנו נמצאים. והסימנים הטובים ביותר הם אלו של הברייתא, כאשר במשמרה הראשונה עדיין חיות הבית ערות (הם אינם מרבות בשינה כשם שאינם מרבות בעבודה), ובשניה הכלבים משוטטים וצועקים (כי דרכם לישון ביום מול השמש), ואילו בשלישית בני האדם כבר ישנים שינה רפה (מכיון שישנו שעות רבות מן השקיעה) ונוטים להתעורר ולשוב לישון.

מה הצורך בחלוקה זו לעניינינו? בראש ובראשונה יש ללמוד מדברי ר' אליעזר, שק"ש ענינו בזמן שכיבה, ויש לסמכו לזמן שהולכים לישן, והאשמורות שאחריו הם פרק אחר ביממה. אנשי העמל הרגישו והבינו שהלילה הוא זמן רוחני, אין בו שיחה ועבודה, ואין בו אפשרות לצאת לחוץ, אלא רק לעסוק ברוחניות, ובשאר הזמן לישון כמובן. ולכן כל אשמורה ואשמורה יכולה להיות זמן רוחני חדש, וזה שמשנתב דוד המלך "קדמו עיני אשמורות", שהיה מייחד שתי אשמורות לעבודה רוחנית. ואולי הכוונה בקמ"ל, שהשאירו לשון זו ולא תרגמו לשעות, מפני שיש ענין באשמורות הלילה, כשם שדעת ר' אלעזר שיש לקרוא ק"ש באשמורה הראשונה, ואם לא עשה כן הרי מפסיד השאגה הראשונה של הקב"ה, וענין השאגה היא כאומר ה' שואג על הגלות ואתה יושב וישן? שאין התפלה והעבודה ריקם אלא הקב"ה משתתף עמה. וכן מציינו "ויהי באשמורת הבוקר וישקף ה' אל מחנה מצרים" (יד' כד'), שכשעוברת מדת זמן, ה' משקיף אל עולמו בכדי להתערב היכן שצריך.

ושאלת הגמרא מאי קחשיב וכו' היא טובה מאד בחשבון, ללמדך שאין צורך בסימנים כפולים. ואף שיש מקום ליישבה דרך הדיבור הטבעי, נקודת האמת היא שאין צורך בסימנים האלו לתחלת הראשונה או לסוף השניה, ולכן הנפ"מ היא לאמצען. וכל הדיונים האלו הם בכדי ללמד לשוננו לדבר מדויק, שיהיה ברור מה הנפ"מ והחדוש בכל דבר, בזמננו כבר אין זו חכמה להשתמש בלוגיקה ובכללי דיבור, אבל בזמנם היה זה לימוד חשוב לכל הלוגיקה של התלמוד שבנוי ע"י שא"א לומר דבר מיותר או שאינו מבורר.

דע עוד שהתחברו כאן ענין משמרות ואשמורות, כי יסוד ענין המשמרות הוא משמרות של כוכבים ברקיע לכל חלק וחלק של הלילה, וכן היה מקובל אצל היוונים (מן היוונים חילקו לארבע אשמורות, ואצל הפרסים מצאנו שחלקו לארבע אשמורות). והאשמורות הוא רק ענין רוחני, וכמו שנתבאר. ויש שרצו לפרש כי גם תיאור חמור נוער וכו' הוא צורות הכוכבים כמו שהיה מקובל בזמניהם, אבל תמיד ייחסו לו גם רעיון במציאות אצלינו, ולכן אין סתירה.

תניא אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח (והמתין לי) עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי וזורי ואמר לי בני מפני מה נכנסת לחורבה זו אמרתי לו להתפלל ואמר לי היה לך להתפלל בדרך ואמרתי לו מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים ואמר לי היה לך להתפלל תפלה קצרה באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים למדתי שאין נכנסין לחורבה ולמדתי שמתפללין בדרך ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונוניהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות ואמר לי הייך והיי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך ולא זו בלבד אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין

יהא שמיה הגדול מבורך הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם, (ג.).

אמיתי: מה אומר ומה אדבר, כל ימי הייתי מצטער על המעשה הזה. האם ב"חורבות ירושלים" יש חשש מזיקין? והאם היה בדרך או בחורבות ירושלים? ולמה חייב להתפלל לפי אליהו תפלה קצרה, האם כל המתפלל בארץ ישראל מפסיקין אותו עוברי דרכים?

ולמסקנה שאין נכנסין לחורבה מפני הסכנה והחשד והמזיקין, דוקא בחורבה זו החשודה על הזנות שנכנס בה במקרה ר' יוסי נשמעה אותה בת קול שלש פעמים ביום? ועוד אמר לו אליהו שלא היה לו ליכנס אליה? והעיקר הוא, שאליהו זכור לטוב ירד משמי מרומים בכדי להודיעו שלא היה לו להיכנס לחורבה, וכן שאת הבת קול ששמע כאן, יש בעצם ג"פ, אתמהא? אם לדבר זה ירד, היה לו לרדת כמו כן בכל דור לעוד אלפי דברים חשובים בערך זה?

נעם: ננסה להפיג את צערך, אם כי כמדומה השאלה העיקרית היא האחרונה. נראה ש"חורבות ירושלים" הוא כינוי כללי לכל החרבות מהמלחמות הגדולות של החרבן ושל אחריו, ואין הלשון מדוקדק כל כך וכן להלן ה: רגיל הלשון "חורבה מחורבות ירושלים", ובפרט שלבסוף מסופר על בת קול היוצאת וכו' ונאה שתצא מחורבות ירושלים דוקא. אבל בודאי היה זה בדרך, ענין העוברי דרכים לא היה מפריע שאי אפשר לעמוד בו, אלא שר' יוסי חפץ להתפלל בריכוז יתר, ועל זה לימדו אליהו שבדרך שאין ישוב הדעת לכתחלה יתפלל תפלה קצרה כי טוב מעט בכוונה, ולא משום אונס וכדו'.

וכן ברור שאין הבת קול נשמעת דוקא בחורבה זו, אלא היא ענין כללי הקשור לחורבות ירושלים. כי בודאי אחר חרבן הבית נתערערה ההרגשה בקרב העם שה' שוכן בתוכם, אחרי שנהרס ונחרב מקום משכנו ובוטלה עבודתו. ולזה הרחיבו והעמיקו בענין התפלה באותו הדור, כי זו עבודה שבלב שהתרחבה מאד כנגד תמידין שבטלו. ובת קול זו מלמדת אותנו כי ה' יושב ומצפה לתפלות ישראל ושומעם, ולכן יוצאת ג"פ בשלשת הזמנים המיועדים לתפלה, ולא נשמעה לו בחורבה אלא משום שהתפלל בחורבה, וזה ענין הסיום שלא עוד אלא בכל זמן שאומרים איש"ר מנענע ראשו וכו', שענין הבת קול הוא שה' שומע התפלה ועונה עליה, גם לאחר החרבן. ואת זה זכה ר' יוסי להרגיש.

וענין השמירה יבואר גם כן מזמנו ומקומו, כיון שאחרי השמד גזרו שלא יכנסו ישראלים בחרבות ירושלים. ובעיקר הענין, באמת תמהו חכמינו בכל הדורות, מה ענין זה שאנו רואים את אליהו נמצא לפעמים בין החכמים ובא על דברים הנראים קטנים. לכן המהר"ל (נצח ישראל וכו"מ) ומכתב מאליהו (ח"ד 365) ועוד מייחסים הכל על צד הסבה, דהיינו שסוג מסויים של הבנות והשגות נקראו בשם אליהו בפי חכמינו, כי סבתם דומה לענין אליהו הנביא. ואף שאפשר להוכיח שיש מקומות שאכן כך הוא, כגון שבא אליהו ועמד על פתח המערה לקרוא לרשב"י, ובירושלמי אמרו שראה ברוה"ק שמת הקיסר, ועוד רבים חילופים כאלו המראים שזה ענין לסגנון (עיי' להלן שרשב"י התאונן שלא זכה לראות מלאך מימיו). מ"מ הלא כאן קשה מאד לפרש שכך חשבו האמוראים המעתיקים את האגדה, ואין זו צורת סיפור מאוחרת, אלא ר' יוסי עצמו מספר מעשה תמים ורגיל שלא נראה כלל כמשל ומליצה, ולמה נטיל בו ספק מוזר כזה?

והנה יש עוד הסבר לענין אליהו שאינו רק השגה כענין אליהו, אלא אדם שבא ומציל את המצב מכונה אליהו, כמו שאמרו על חרבונה זכור לטוב, ופירש אבן עזרא שעשה כמעשה אליהו. ויש שקראו לזה שנתלבש בו אליהו, והיינו הך. וגם זה מבואר בהרבה מקומות בדברי הראשונים, כמו שנתבאר במקומו וגם להלן ו: , וכן בירושלמי שביעית מסופר "קם עמיה זכור לטוב אמר ליה איזיל אימור לרבך כו"ו והצילם בזה מחשש איסור. ולא מוזכר כלל אליהו אלא הכינוי "זכור לטוב". אלא שהסבר זה אינו מתאים כאן, שיש כאן דו שיח פשוט עם אליהו זכור לטוב, ואמנם האברבנאל בישועות משיחו ח"ב טוען שגם דו שיח עם אליהו הוא על צד הסבה וההתבודדות וכו' (וכן המאור עיניים מטשערנאביל), אבל אין זה פשוט. ואנו להבין כוונת חז"ל המקורית באנו, ולא נעזוב הכוונה הפשוטה מפני ביאור המתאים לחשיבתנו. והחיד"א (מדבר קדמות א סא) נתקשה ג"כ וכתב שאליהו לא נתגלה להם בכל בחינותיו ולכן לא פשט כל ספקותיהם.

והנה בערובין מג' מוזכר שנאמרו שמועות בבית המדרש, וסברו שאליהו אמרם, ומפרש המאירי אדם חשוב ומפני שבא בשם קוראו אליהו. הרי שתולה מעשה המסופר על אליהו באדם שכונה אליהו. ואמנם אדם חשוב

מאד היה בימי התנאים ושמך אליהו, ומדרשו בידינו: תנא דבי אליהו, כשם שיש תנא דבי ר' ישמעאל ותנדר"ע ודבי חזקיה, יש גם תנא דבי אליהו, ודבי היינו בית מדרשו, ואין הכוונה שנתחבר מדרש זה על ידי אליהו הנביא, וכל המעיין בו מבין שאינו כן, כמו שכתב הבאר שבע (סנהדרין צב') "אל תטעה לומר שתנדר"ע שבידינו הוא מאליהו הידוע אלא שם מחברו היה אליהו", וכן האברבנאל: "הוא דעת יחיד במדרשו של חכם אחד שהיה שמו אליהו"⁶. ובגמרא מצטטים תנא דבי אליהו, המצטט הוא דברי תנאים כמו רבי עקיבא ורבי נתן (פסחים צד. וק"ב).⁷ ויש גם "תני אליהו" (ב"ר נד' ד' בראשית רבתי פרשת וישב עמ' 186 ופרשת מקץ עמק 306).

והנה אם נתבונן אצל מי היה רגיל אליהו ז"ל נראה שבעיקר אצל רבי יוסי, כאן, וביבמות סג. ובסנהדרין ק"ג. ואצל ר' ישמעאל ברי' יוסי (ב"מ פג:). ובסי' המנהיג מובא מדרש חיצוני שהיה אליהו עם ר"א ברי' יוסי. אבל לא מצאנו אותו עם התנאים הגדולים רבי אליעזר ורבי ישמעאל, רבי טרפון ורבי עקיבא, רבן גמליאל ובניו הנשיאים. ולפי ערכם בודאי היינו צריכים לשמוע גם עליהם כה"ג. ולפעמים נראה כאלו אין המדובר במלאך, ור' יוסי מספר (סנהדרין ק"ג). כי אבא אליהו קפדן הוה ולא בא אליו שלשה ימים. ועוד מצאנו אותו דרך קבע עם ריב"ל, שהיה בסוף ימי ר' יוסי והלאה (ובירושלמי הוא תמיד עם ר' נהוראי, בר פלוגתיה של ר' יוסי). והנה שלשלת הקבלה כותב: "ראיתי בקונטרס ישן כי בדור הזה היה אליהו הנזכר במשניות ובגמרא בלי תנדר"ע שרומז אל בית מדרשו ואינו אליהו הנביא בשום פנים", ואם שלשלת הקבלה לא ידע לכונן את דורו, הרי בשבלי הלקט (מובא בב"י או"ח סי' מו') כותב במפורש: "מה שכתב בתנא דבי אליהו.. לא אמרו אבא אליהו אלא כנגד דורו של גזרות", הרי שיודע דורו בדור גזרות השמד והוא דור תלמידי ר"ע.

⁶ האברבנאל בנחלת אבות שרש יד', וכן כתבו סדר הדורות ושלשלת הקבלה. ובברכי יוסף או"ח (סי' לב סק"ד) מביא: "ראיתי בהגהות רבינו בצלאל למס' גיטין כת"י (דף ו ע"ב) שכתב ז"ל: אשכחיה רבי אביתר לאלהו, שואלים העולם כיון דאלהו זכור לטוב היה מצוי להם כדאיתא בכמה מקומות, למה לא תירץ להם תיקו שבתלמוד, ומתצינן, דשני אליהו יש האחד היה פנחס, ואחר".

ובשו"ת זכר יוסף להגר"י משאוול (במאמר תהלוכות האגדות פרק ז ד"ה ובסו"ס פרדס וכו', דף יג ע"ג בדפי הספר) הביא מספר פרדס רימונים בהערות שתמה "דאם אליהו היה נראה בתמידות לחכמים למה לא שאלו אותו הספיקות שנשאר בהלכה, ויישב, שעל כן צ"ל שהיה אצלם איזה אמורא שנקרא אליהו, וכאשר כבר העלה הבאר שבע בחידושי לסנהדרין על מאמרם תנא דבי אליהו כל השונה הלכות וכו' שאין זה אליהו הנביא אלא אמורא שנקרא כן".

⁷ והא לך לשונות תנא דבי אליהו:

"ומפני מה זכה אליהו שהחיה מת על ידו, מפני שעשה רצונו של מי שאמר והיה העולם הקב"ה", (אליהו רבה פרשה ה'). "משום דבי אליהו הנביא אמרו, לעולם יהא אדם ערום ביראה..", (אליזו זוטא פרשה א'). "בימי אליהו הנביא היו ישראל יריאי שמים לאמיתן, שכרן של ישראל שהיו יריאי שמים לאמיתן, אף הוא עמד ובנה מזבחה ועשה מקום כבית סאתים זרע, שנאמר ויבן את האבנים וגו' (מ"א יח' לב), (א"ר יז', כל הפרק לומד מפסוקים מה עשה אליהו באותם ימים). "פעם אחת היו רבותינו יושבים ואומרים מהיכן אליהו בא, מהן היו אומרים מזרעה של רחל, ומהן היו אומרים מזרעה של לאה, עד שהן יושבין ואומרים בא אליהו ועמד לפניהם", (א"ר יח', ויש שהגיהו).

והמחבר מספר לנו כיצד היה מסתובב בעולם ואיזה צרות סבל: "פעם אחת הייתי מהלך בכרך גדול שבעולם, והייתה שם תשחורת, ותפסוני והכניסוני בבית המלך", (אליהו רבה פרשה א'). פעם אחת הייתי מהלך בדרך, מצאני אדם אחד, היה בא אלי כבא על חבירו בזרוע", (א"ר ז'). "שוב מעשה באדם אחד שהיה מתחרט בעצמו שלא קרא ושלא שנה, פעם אחת הייתי עומד אני והוא בבית הכנסת", (א"ר יד'). "פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום, מצאתי אדם אחד שיש בו מקרא ואין בו משנה, אמר לי, רבי אומר לפניך דבר אחד", (א"ר טו'). "בא חבירו וישב כנגדו, אף בזה יש בו מקרא ואין בו משנה, אמרתי לו, בני", (א"ר טז'). "פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום, מצאני זקן אחד, אמר לי, רבי", (א"ר יח').

וכן מספר לנו כיצד היה יושב ולומד לפני חכמים: "פעם אחת הייתי יושב בבית המדרש הגדול שבירושלים לפני חכמים, אמרתי להם, רבותי..", (א"ר י'). "פעם אחת הייתי יושב בבית המדרש הגדול בירושלים לפני חכמים, אמרתי להן, רבותי עפר אני תחת כפות רגליכם אומר לפניכם דבר אחד, אמרו לי, אמור..", (א"ר י'). "פעם אחת הייתי יושב בבית המדרש הגדול בירושלים, ובא תלמיד אחד ושאלני דבר, כבן שהוא שואל את אביו", (א"ר טז'). "פעם אחת הייתי בבית המדרש בירושלים לפני חכמים והיינו עוסקים בעיסקי נשים, אמרתי להן, רבותי", (א"ר כא').

ולא עוד אלא שגם מגלה לנו היכן היה גר: "פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום, ושנת בצורת הייתה, מצאני קסדור אחד, אמר לי, רבי, מאיזה מקום אתה, אמרתי לו, בני מיבנה אני ממקום חכמים ורבנים, אמר לי, רבי, בא ושב במקום שאני מראה אותך, ואני נותן לך חטים ושעורים ופול ועדשים וכל מיני קטניות כולן", (א"ר יח').

וגם זכה פעם אחת לגילוי מלאך: "פעם אחת הייתי מהלך בתוך גולה של בבל, ונכנסתי לעיר גדולה שכולה ישראל, ואין בה גוים, מצאתי שם מלמד תינוקות אחד.. מת רבן ומתה אשתו ומת בנו ומת בן בנו, ומתו כל הנערים שרובן בני שמונה עשרה ורובן בני עשרים שנה, והייתי בוכה ומתאנח עליהן, בא עלי מלאך אחד, אמר לי, מפני מה אתה בוכה ומתאנח", (א"ר יח').

הנה לא לחינם נתכנה אליהו זה בכינוי זכור לטוב, כי כמו שמצינו את רבינו יעקב מכוונה רבינו תם, וכמה חסידים נתכנו "המלאך" או "השרף", היה זה על פי הנהגתם. ובדור ההוא כמה חכמים וחסידים היו נחבאים ומתרוצצים בארץ כערוקאי, ואנשים כאלו, אנשי מופת המגיחים מן ההעלם ומושיעים לישראל, היו גם בימי הגזרות הקשות באירופה כגון אחרי תח' ותט' (שאז קמה החסידות ע"י בני"א כאלו, ואז פרחת תופעת ה"נסתרים"). ובאותו דור היה "אבא אליהו" כפי שמכנה אותו שבה"ל ע"פ כינויו בסנהדרין שם. וכן מצאנו שבמות רבי עקיבא הופיע אליהו לקברו, ותמה רבי יהושע באמרו "ולאו כהן מר" (ב"מ קיג:) וכבר נלאו כל אנשי שם שהרי מפורש במדרשים ובגמ' כי אליהו משבט גד, ואף שהוא בחינת פנחס אינו מתכהן משום בחינה זו, וביותר בולט הלשון במדרש משלי (ט) "הלא אמרת לי אני אליהו כהן", וכיוצא בו הסיפור באדר"נ על אשה שמת בעלה והיתה מסתובבת וכו' פעם אחת נזדמן לה אליהו זכור לטוב. האם נאמר שגם אשה זו היתה ראויה לפגוש את אליהו, ראה מעילה יג: שרשב"י בקראו שהגר זכתה לפגוש מלאך ג' פעמים בכה ואמר ומה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך ג' פעמים, ואני לא פעם אחת! כלום גדולה ממנו אשה זו שהיתה שוכבת עם בעלה בימי ליבונה? וכן מצינו שהיו שני חוני המעגל שענינם דומה (עי' ירושלמי פ"ד דתענית, השני בימי שמעון בן שטח, והראשון בימי גלות בבל).

אמיתי: נכון אני לקבל כי היה חכם בשם אליהו, אבל את דברי חז"ל לא הצדקת, כי קשה לי להאמין שבאמת כשספרו ספורים על אליהו זכור לטוב, התכוונו לאדם זה, ויותר משמע שהתכוונו לאליה הנביא המתגלה לחכמים ולחסידים, והלוקח את ריב"ל למעמקי גן העדן לראות שם את רשב"י היושב על כרים וכסתות של זהב. התאמר שהאמוראים לא ידעו את כוונת התנאים בזה?

נעם: כלום יש ביכלתינו לדעת ולהחליט מי ידע ומי לא ידע, על סמך השערות בדויות שלנו? אינני חושב שהאמוראים לא ידעו מה שיכל לשער המאירי ושאר החכמים, שהרי בתוך עמם הם ישבו, ודקדקו הרבה בסדרי היוחסין של רבנן ותלמידיהו. ובע"כ שאם נכונו דברי המאירי גם האמוראים חשבו כן, דהיינו שהכירו באליהו כאדם שחי ופעל וגם הוא בתוך עמו ישב. אבל אפשר שמחמת תכונת נפשו של אבא אליהו ז"ל הדומה כל כך לאליהו הנביא זכור לטוב לא הבדילה האגדה ביניהם, לא בתורת טעות אלא בתורת חיבור, כעין פנחס זה אליהו, כך אליהו זה אליהו. ואפשר שעוד בימיו נחשב כאליהו הנביא או כבחינת נפשו והתעברותו, ודברים כאלו לא רחוקים מן הדעת והנסיון הם. ובפרט היעלמותו והיעדרותו והופעתו לאחר זמן רב היא תכונת אליהו (כנודע ששלח מכתב לאחזיהו, וגם בימיו היה נעלם ומופיע).

נכון הדבר כי הלומד בכתובות עז: את האגדה של ריב"ל ואליהו בגן עדן, והדו שיח על הקשת, בודאי יראה שהכותב ראה את אליהו כמלאך, אף שבמכתב מאליהו (ח"ד עמ' 190) נח לו להסביר את הכל כהשגות שכליות גרידא, (כמו גם המהר"ל בחידושי אגדות שם), אנו היינו מסבירים את הדבר בחזיון מיוחד הדומה לחזיון של רוח"ק, כאשר הדברים כאלו מצויים ונודעים (ובפרט "כד הוה שכיב ריב"ל" משמע חזיון שחזה לפני הסתלקותו שאז שכיח הדבר). אבל הלומדה במקורות אחרים וקדומים (פסקדר"כ בשלח יא', וכן בראשית רבה לו') ימצא נוסח קצת אחר: שריב"ל ואליהו היו יושבים ולומדים, והגיעו לשמעתתא שאמרה רשב"י, ונתקשו, אמר ריב"ל הנה רשב"י עובר כאן נשאלו בעצמו, ועל זה אמר לו רשב"י, אם נראתה הקשת בימיו לית הוא כדאי למיחזי אנפאי, (ריב"ל מת על מטתו עי' שמ"ר נב ג). ואולי זה הפתרון לחידת תנד"א, המדבר על אליהו בגוף ראשון, אבל מלא דברים מאוחרים ומפרשים את אליהו הקדמון, ובודאי לא דברי נביא. שהוא עצמו ראה את עצמו בבחינת אליהו.

ובאמת אם אליהו מתגלה רק בזמן מיוחד וכו' אפשר להבין את החושך והבלבול והספקות בהלכה, אבל אם היה שכיח גם כמתואר (13 שנים לימד אליהו את ר"א בר' שמעון את כל הספרי, פסקדר"כ שם) הרי לא היה צריך כ"כ ספקות ושאלות. ואיך אמר ר' עקיבא על בר כוזבא שהוא משיח בלי להתייעץ עם אליהו המבשר את ביאת המשיח. אלא שאליהו זה היה צעיר טובא מר"ע⁸.

⁸ גם העתקתי לפניך לשון מדרש תהלים: "אליהו זכור לטוב שאל את ר' נהוראי: על מה הזוועות באות לעולם? אמר ליה על חלול המעשרות שאינן מתעשרין ומפרישין כתקנן, אמר ליה חייך כך היא סברא דמילתא, אלא כך הוא כללו של דבר.. אליהו זכור לטוב שאל את ר' נהוראי מפני מה ברא הקב"ה שקצים ורמשים? אמר ליה בשעה שהבריות חוטאין מיד הקב"ה מביט בהן, ואמר מה הללו שאין בהן צורך אני מקיימן, אלו שיש בהן צורך שכיון שהן חוזרין הרי הן כצדיקים גמורין על אחת כמה וכמה, אמר ליה עוד אלו

חוץ מכל זה יש לזכור עוד אפשרות: אפשר שבאמת אליהו הנביא בכבודו ובעצמו התגלה לרבי יוסי ולריב"ל, מסבה מסויימת שאיננו יודעים (החיד"א ב"מדבר קדמות" כותב שלא נגלה להם בכל בחינותיו, כדלעיל). אם נמהר לחשוב כי כל מה שעולה בדעתנו תואם תמיד את המציאות, בודאי לא נגיע לאמת. ודוקא ר' יוסי עצמו כאשר בא לפניו ענין של מציאה היה אומר "יהא מונח עד שיבא אליהו". והוא זה שאמר "מעולם לא עלה אליהו למרום" (סוכה ה.) ובסדר עולם שלו כותב "משנגנו אליהו" (פי"ז, וכן בתוספתא סוטה יב ה.). ולפי המקובלים אליהו הנביא היה מלאך מעיקרו ולא היה בן אדם כלל ולכן לא התחתן ולא ילד בנים וכו' (משה די ליאון המובא בפרדס רמ"ק שער כד' פי"ג, זהר חדש רות פד' ועי' זהר בראשית מו' ; ובמגיד מישרים פי' מקץ, אור החמה לר"א אזולאי בראשית א' ע"ד בשם מורי זלה"ה, והוא תלמיד הרמ"ק, אך הרמ"ק שם חולק ע"ז).

תנו רבנן מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה מפני חשד מפני המפולת ומפני המזיקין מפני חשד ותיפוק ליה משום מפולת בחדתי ותיפוק ליה משום מזיקין בתרי אי בתרי חשד נמי ליכא בתרי ופריצי מפני המפולת ותיפוק ליה משום חשד ומזיקין בתרי וכשרי מפני המזיקין ותיפוק ליה מפני חשד ומפולת בחורבה חדתי ובתרי וכשרי אי בתרי מזיקין נמי ליכא במקומן חיישינן ואיבעית אימא לעולם בהד ובחורבה חדתי דקאי בדברא דהתם משום חשד ליכא דהא אשה בדברא לא שכיחא ומשום מזיקין איכא (ג.).

אמיתי: ועתה, נאמר דין איסור כניסה לחורבה משום חשד, רק לשני אנשים פרוצים הנכנסים יחדיו לחורבה, והלא החשד הוא מוצדק בהחלט..

נעם: גם זה נובע מתוך השוני שבין פרשנות ומשא ומתן בין זמננו לזמנם, שאלותיך בנושא מזכירות את המעשה בגוי שקנה דג מבושל מיהודי במחיר מפולפל בחשבו שעל ידי הדגים מחכימים היהודים, ומיד לאחר שטעם מן הדג הזדעק: "יכלתי לקנות דג כזה בשוק של היהודים". תשובת היהודי היתה: רואה הנך שקיבלת שכל. כך גם אנו קיבלנו את השכל מדרך המשא ומתן התלמודי, ולאחר מכן אנו כחכמים גדולים מציעים לוותר עליו..

אדם רגיל שנתקל במשפט המציע שלשה נימוקים שלא להיכנס לחורבה, אינו מנסה לחשוב כלל מה הנפ"מ בין הטעמים ולשם מה נאמרו. אבל חכמינו לימדונו לדקדק בהלכות, שאנו קוראים ושאונו כותבים, מכיון שישנם כמה נימוקים יש תמיד לבדוק איזה נימוק עיקרי, והאם כל אחד בפני עצמו מספיק, ואימתי שייך אחד מבלי חברו. ואין הכוונה שההלכה נאמרה דוקא לשניים ופרוצים וכו' אלא רק לפרק את המאמר לגורמים ולהגדרות, זוהי דרך הניתוח האנליטי של התלמוד, אף שבהצגת משפט אחד מתוכה הוא יכול להיראות קיצוני מדי.

[ודוגמא לדבר, בפסחים נא. "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור – אי אתה רשאי להתירם בפניהם", אמר ר' חסדא בכותאי. משמע כאילו נשנתה הבריתא הזו רק למי שפוגש כותים. אבל בסוגיא שם מתבאר שאין הכוונה לכותים דוקא, אלא לאנשים פשוטים שלא מבחינים בגדרי הלכה דקים ו"אתו למיסרך" כגון בני חוזאי הזכרים שם. ובכל אופן, ר' חסדא לקח את הכותים כדוגמא קיצונית, כשם שבכותים שהחזיקו בדברים מסויימים בכל תוקף מבלי הסברים, אם תבטל את המנהג יתבטל הכל. כך אסרו לבטל דברים המותרים בפני הנוהגים איסור מאותה סיבה].

ועל חשש המזיקין נדבר לפנינו ה.

יש בהן צורך, זבוב לצרעה, פשפש לעלוקה, נחש לחפפית, שבלול לחזזית, סממית לעקרב". ר' נהוראי היה מתלמידי רבי עקיבא האחרונים. עי' בדברינו להלן ח: באוצר מדרשים עמ' 355 (מר' נסים גאון) מביא שאליהו החזיר תלמודו של ר' נהוראי שנשתכח, וראה בשכל טוב בראשית ל' יא שר' נהוראי נחלק עם חבריו מאיזה שבט היה אליהו והתגלה לפניהם ואמר מאיזה שבט הוא (ולא מוכרח דהיינו רבנן שר' נהוראי מהם).

יש עוד להעיר מדברי ר' יוסי בסדר עולם פי"ז: משנגנו אליהו בימי אחזיה, לא נראה עוד, עד שיבוא המלך המשיח.

ואמר רבי זריקא אמר רבי אמי אמר רבי יהושע בן לוי אין אומרין בפני המת אלא דבריו של מת
אמר רבי אבא בר כהנא לא אומרין אלא בדברי תורה אבל מילי דעלמא לית לן בה ואיכא דאמרי
אמר רבי אבא בר כהנא לא אומרין אלא [אפילו] בדברי תורה וכל שבין מילי דעלמא, (ג:).

אמיתי: אינני מצליח להבין בשום אופן את דברי הלישנא הראשונה, וכי מי עסק כאן בדברי תורה, הלא
בפירוש דברו שאין אומרים אלא דבריו של מת, מנהג דרך ארץ הוא. ובאה הלישנא הזו וטופחת על פני המאמר
לקבוע שמילי דעלמא יכולין לדבר כרצונם, ורק דברי תורה לא ידברו. וגם אם אפשר לדחוק דברי ריב"ל
כמותם, מדוע שנעשה כך?

נעם: כלל גדול הוא שהלכה כאכא דאמרי, וגם כאן כך הוא. אבל דבר רגיל ביותר בתלמוד הוא שמפרשים
דברי חכם, גם באופן דחוק, בכדי שיתיישב עם ההלכה. ואין זה רק בתורת פירוש אלא צורת לימוד, כי במקום
לבטל דברים ולדחותם, יותר ראוי לפרשם כפי ההלכה, כל זמן שאין הוכחה הפוך. ובמעשה של ר' חיא ור' יונתן
(להלן יט) שהיו מהלכין בבית הקברות ואמר אחד לחברו להכניס הציצית וכו', נראה שהתעורר ענין לועג לרש,
ואמנם לא דברו אלא על קיום מצוה בפועל, כמו אות של ציצית, ולא כל מצוה (אסור לעשות חסד ליד מת? ואיך
מקיימים מצוות קבורה?), ואמנם הם היו צעירים מריב"ל, ואפשר שריב"ל לא התחשב בזה במאמרו כאן,
שאינו שייך כ"כ לדברי תורה אלא לדרך ארץ והסחת דעת מכבוד המת. אבל ההלכה אסור אפילו להתפלל
וללמוד ע"י מת, ואפילו ע"י קבר, ולכן רצו להסביר את ריב"ל ברוח זו שאין אומרים דברי תורה, ולדחוק דבריו
של מת גם בדברי תורה או השייך לזה.

ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת השתא משה רבינו לא הוה ידע ודוד הוה ידע? דוד סימנא
הוה ליה דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כנור⁹ היה תלוי למעלה ממטתו של
דוד וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה
עד שעלה עמוד השחר כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו אמרו לו אדונינו המלך
עמך ישראל צריכין פרנסה אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה אמרו לו אין הקומץ משיביע את
הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל
ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים, (ג:).

אמיתי: מה ביאור השאלה "ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא", כלום דוד אצטגנין הוא שהתכוין לחשב את
המזלות של שעת החצות, ולא אמר אלא שקם בערך בחצות, כמו כל סימון שעה אחר, לעשרות ולמאות בכל
מקום במקורותינו, שאינו מתכוין לידיעה מיוחדת.
וכמובן גם התשובה אינה ברורה, האם רוח צפונית באה בדיוק בחצות? הרי לנו סימן טוב לאצטגניני פרעה,
ומוזר שלא שמענו על זה. איך רוח מנגנת בכינור? והאם כל בוקר חכמי ישראל היו באים לשאול את דוד האם
לצאת למלחמה?

נעם: כבר נתבאר שחכמינו בשאלותיהם ובתירוציהם נשענים על הנחות שלא מפרשים אותם כלל, ודוגמא
נאותה נביא כאן כהקדמה, מבי"ב טז' על הבריתא ושמואל כתב ספרו, שאלו חכמים והכתיב (ש"א כח') ושמואל
מת? ותירצו דאסקי' גד החוזה ונתן הנביא. תירוץ זה נראה כשליפה בעלמא, וליתר בטחון הזכירו שמות
שניהם, לצאת מן הספק שמא הניחושו אינו נכון. אבל האמת שהוא מפורש במקרא, שנאמר: "ודברי דוד המלך
הראשונים והאחרונים הנם כתובים על דברי שמואל הראה ועל דברי נתן הנביא ועל דברי גד החזה" (דה"א כט'
כט'), וברור שאין הכוונה לשלשה ספרים מקבילים, כי היו מקדשים אז ספר אחד, ואין טעם שיכתבו שלשתם
ספרים אחרים, בפרט שחיו בתקופות שונות, אלא שספר שמואל מכונה כאן בכינוי זה של דברי שמואל נתן וגד,
מכיון שהם כולם כתבוהו. וחז"ל לא טרחו כלל להביא מקורם.

ועוד כיוצא בו בכתובות קג' שציוה רבי "היזהרו בכבוד אמכם", ותמהו עליו מאי קמ"ל, ותרצו שהיתה אם
חורגת וקמ"ל דגם אותה צריך לכבד לאחר מיתה. ונראה כפלפול בעלמא, ועוד שבירושלמי יש גירסה אחרת

⁹אלבק כותב כאן: כנור הוא ידוע גם אצל חכמי העמים בשם: Aeolsharfe אלא שהם יחסו את המצאתו לאיזה מאנשיהם שחיו לא
קודם תחלת האלף השישי. ואנו רואים לחכמינו ז"ל שידעוהו לכל פרטיו לערך שמונה מאות שנים מקודם. ולא ידענא מאי קאמר.

ולפי"ז לא צריך כלל לומר שהיתה חורגת. אבל באמת מבואר הדבר באגדה של ב"מ פד' שרבי שלח לדבר באשתו של ראב"ש, וכן בקה"ר יא' ובפסדר"כ יא' שהיה זה בבגרותו של רבי, ובע"כ שאם נשארה אלמנתו לאחר מותו, שהיתה זו אשה אחרת, וממילא ברור היה להם שיש אם חורגת, ולא נאמר רק דרך תירוץ. ועוד דוגמאות רבות הובאו בחיבור תורה שבעל פה פרק ה' בקטע: 'סמכות האגדה'.

ואם נשוב לעניינינו, בציוני הזמנים שבמקרא בד"כ כתוב בתוספת כי כמו כעלות המנחה (מ"ב ג כ), כעלות השחר (יהושע ו טו, שופטים יט כה, ש"א ט כו), או תקופת זמן שלמה כמו "בצהרים". המנהג להגיד שעה ולהתכוין בערך הוא מנהג מודרני מאז המצאת השעון, מכיון שבאופן תיאורטי אפשר לדייק, ממילא כשנמצאים ליד הדיוק מתכוונים קרוב אליו, אבל אם אין שום אפשרות ריאלית ורגילה לדקדק בשעות, אומרים את שם תקופת הזמן או מוסיפים כ' הדמיון. עצם המלה "חצי" אין פירושה בכלל חצי מדוייק, אלא חלק, כמו ויעמוד השמש בחצי השמים שהוא באמצע אבל קרוב לשקיעה (ויגלח את חצי זקנס, חצי שבת המנשה). וכן ויקם שמשון בחצי הלילה (שופטים טז ג) וברות (ג ה) ויהי בחצי הלילה. וכנראה שחצות הוא פעולה מלשון לחצות, כמו מחצת העדה (במדבר לא ג) שזה חלק מדוייק שחילקו. אבל על הדם באגנות שחילק משה דקדקו כך חז"ל שמלאך חילקו, והטעם שהוזכר שם חצי וחצי משמע שזה לעומת זה. אבל כאן מחזי כיוהרא לציין חצות, וגם שינה דוד מלשון משה שבענותו אמר כחצות. ובאמת הוא קושיא מציאותית אפילו חצות בערך מנא הוה ידע, וכי אדם שמתעורר באמצע הלילה יכול לדעת באיזה שעה מתעורר? לכן אדם בזמניהם שאומר שהוא מתעורר בחצות, מעורר תמיהה טבעית.

וגם נראה שלולי התשובה מבריתא דר"ש חסידא לא היו שואלים, ור"ש חסידא היה בקי במסורות עתיקות ומופלאות, כמו שיראה המעיין בכל הדברים שהובאו בשמו, (והרבה בשם ר' חנא בר ביזנא וכן צ"ל כאן), ובריתא זו כולה מראה על עצמה שהיא מסורת עתיקה. בכל סיפור ישנו איזה גרעין, והוא יכול להיות המקור של הדברים, דהיינו שהיתה ידיעה מסויימת או מסקנה מסויימת, וכל השאר זה הפרטים שציירו אותה או שהוכיחם מתוכה וכדו'. ויכול הגרעין להיות המטרה של הדברים, דהיינו שלא היתה שום ידיעה אלא היא המטרה שלשמה נכתב כל המעשה. אבל הבריתא הזו אין בה שום גרעין, ראשיתה בכינור וברוח הצפוני, בעסקו בתורה עד עמוד השחר, בבעיית הפרנסה, ובהכרזה על המלחמה, ובהתייעצות עם אחיתופל ובסנהדרין. המכנה המשותף הוא חיי דוד המלך, וזה סימן היכר שזו באמת אגדה עתיקה על דוד המלך. והשתמשו במסורת בכדי לתרץ את הקושיא, וזה עיקר גדול מאד. והראיה לזה שבירושלמי מובא כאן המעשה של דוד עם הכינור וכו' בלי שום קושיא על חצות. הרי שהמסר היה, והקושיא היא מאוחרת, כמו וכמה א"ר יצחק דריש אלו מציאות.

באופן פעולת הכינור תמחו הקדמונים, ורב האי גאון (מובא ברשב"א) פירש שהיה מחובר לכינור מנגנון של שעון שסיומו גורם לנגינה, וכנראה הכוונה שהיה גם מנגנון שגורם לרוח להפעיל את מה שפורט על הכינור. ובעל בן איש חי מפרש שהכינור הוא רמז לקול פנימי רוחני שהעירו. אבל אפשר לחשוב בפשטות שבאמת הרוח הנופחת בכלי מיתר בעל תהודה יוצרת קול עדין, וכן שאדם רוחני הדבוק ברעיונות נשגבים יכול לגרום לשעון הביולוגי שלו להעירו בערך בחצות, בשעה שישנן רוחות לילות. ואין לתמוה שאין הסימן הזה מדוייק, כי גם השאלה לא היתה על דיוק של אצטגנינים, אלא כמו שנתבאר, מה גורם לאדם לחשוב שהוא קם בחצות, כשאין שום אפשרות להבדיל בין שעתיים קודם חצות ובין שעתיים אחריו. ועל זה אמרו שסימנא הוה ליה. והכתוב "וכינור אעירה שחר" נמצא פעמיים בתהלים (תהלים נז' ט' וקח' ג'), והכפילות מחזקת את המחשבה שכך היתה דרכו להעיר את השחר בכינורו ובזמרתו (ור"ש חסידא כלל לא טרח להביא את המקור הזה).

ומה באה עיקר הבריתא ללמדנו? יסוד גדול שהקורא בקורות הימים יכול שלא להרגישו כלל. הקורא את ספרי שמואל ומלכים, רואה כמובן את צדקתו וענותו של דוד, אבל רואה יותר מדי את צדדיו הגשמיים, את גבורותיו והצעדים שנאלץ לנקוט בכדי לחזק את מלכותו, את חטאיו ועונשיו, את הכרחו להתערב בתככים הפוליטיים שהיו אז. ולמרות שגם בספרים ההיסטוריים ניכרת גדולת נפשו וענותנותו, הקורא הרגיל יכול שלא לשים לב לכך, ולא להבין מדוע נבחרו בית דוד להיות מלכים לעולם על ישראל.

ספר תהלים מלמד אותנו רבות על החיים הרוחניים של דוד המלך, ואמנם אחר העיון מזמורי דוד שבספר עולים בקנה אחד עם מזמורי דוד בשמואל ומלכים (שירת דוד, קינתו על אבנר ואבשלום, דברי דוד האחרונים,

ועוד), אך רק התוצאות של מעשיו מבהירות את גודל העצמה הרוחנית שבדוד המלך. עד דוד לא נהגו המון העם אלא בסוד שמות ויקרא, והתחבר להם אמונת ישראל עם היסוד הלאומי בחיבור עצום, ואת הערלים שנאו שנהא גשמית. ואילו אנחנו מבינים יותר את תקופת דוד והלאה בסוד סי' דברים, שהעיקר הוא אהבת ה' ויראתו, והתשוקה לרוחניות ולקרבת ה', ואת זה אפשר לקיים גם על אי בודד. ובדוד אנו מוצאים לראשונה את התשוקה והכמיהה לקרבת ה' ולחיים רוחניים, ובגלל זה הוכתר למשיח ה', וגם בזרעו אחריו הטובים שביניהם זה תכונתם. כל הדחף העצום שמכחו איחד את ישראל ובנה בית מקדש אחד כפי סי' דברים, והתקין סדרי השירה בבמה"ק, הוא הנהגה רוחנית נשגבה של שאיפה לדבקות בה', כיסופין וכמיהה כמו כל ספר תהלים.

וזה חשיבות התיאור על האופן שקם מוקדם להתפלל ולעבוד את ה' כמוזכר בתהלים פעמים רבות, כשיודעים ומבינים את גדולתו, ממילא משתבצים בה המעשים כדוגמת זה שלא אבה לשתות את המים מבור בית לחם, וכעסו על יואב שדאג לדוד בכל נפשו ומאדו, אך לא בדרך הישר, או אמירתו "ה' אמר לו קללי", ומאידיך גיסא נקמתו בהורג שאול והורגי איש בשת וכדו'. כי גדולתו היתה ששילב את הרוחניות והדבקות בחיי המעשה, ולא היה כמו בני הנביאים והנזירים ששבבו ערומים ופרועים וכו', אלא חי והנהיג עם שלם כפי ספר דברים. ומשאו למדנו שכאשר היה עם הנביאים התנבא ונחבא אל הכלים, וכשיצא לחיי המעשה הגיע להיפך, ואילו דוד התחבר לקדושה, ונשאר קדוש גם אחרי שחטא בחטאים נוראים. ולכן לא חמל על מי שלא היה צריך לחמול.

ממילא הרעיון של הסבה שדוד נלחם באויבים גם הוא חשוב מאד, ברור שבאופן כללי האויבים שדוד כבש איימו על ישראל, ולא היה צריך הסבר לכך. אבל ישנה גם הרגשה שדוד הפך את ישראל לאימפריה, ממנה נהנה שלמה בלא שום מלחמה, וגם הסתייגות של הקב"ה מן הדם ששפך. ובדברי הימים ובשמואל מסופר שאת העם העביר בחריצי הברזל ובמגרות ובמלבן, וכל המפרשים פירשו שהכוונה לעינויי אינקויזיציה, אבל יותר נראה שהכוונה לתעשייה של בניה ועוד, ונתן להם עבודות קשות. והעביר במלבן הוא בודאי ענין של לבנים, והעביר כמו והעביר. ואפשר להסביר שעיקר הכוונה במעשה זה לומר שגם כשהיתה כוונתו לפרנסה, נועץ בכל היועצים החשובים האלו, שזה ענין הקדושה.

בניהו בן יהוידע זה סנהדרין ואביתר אלו אורים ותומים וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי ולמה נקרא שמם כרתי ופלתי כרתי שכורתים דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם.. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא¹⁰ כדי לטהר אשה לבעלה ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי ואומר לו מפיבשת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי ולא בושתי אמר רבי יהושע בריה דרב אידי מאי קרא ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש. תנא לא מפיבשת שמו אלא איש בשת שמו ולמה נקרא שמו מפיבשת שהיה מבייש פני דוד בהלכה, לפיכך זכה דוד ויצא ממנו כלאב, ואמר רבי יוחנן לא כלאב שמו אלא דניאל שמו ולמה נקרא שמו כלאב שהיה מכלים פני מפיבשת בהלכה, (ד).

אמיתי: בניהו בן יהוידע זה סנהדרין, "מסברא אומר כן" כתבו התוספות. ומה נאמר ב"מפיבשת רבי", האמנם גם זה מסברא אומר כן? כי בשום מקום לא מוזכר שהיה לדוד רב בשם מפיבשת, ולא עוד אלא שאין לנו שום מפיבשת שיכול להיות רבו של דוד, כי איש בשת בן שאול מת עוד לפני שמלך דוד בירושלים, את מפיבשת בן שאול מסר דוד לתליה ביד הגבעונים, ואת מפיבשת בן יהונתן שהיה נכה רגליים חשד דוד בבגידה בהלכו עם אבשלום והענישו בחלוקת השדה עם ציבא, ואתה התשפוט מי מהם היה רבו המובהק של דוד? עוד התפלאתי מאד, אפילו לא נבקש מקור לענין זה שהיו ידיו מלוכלכות בשפיר ושליא, הלא אין זה כך ראוי להיות, כי האם המלך פוסק הלכות? ואין מושיבין את המלך בסנהדרין, ולשם כך יש את הכהנים והזקנים.

¹⁰השפיר והשליא מרובים בדם, וצריכים למשמש בהם הרבה עד לכלוך ידיים. משא"כ סתם מראות דמים.

נעם: הפרש יש בין בניהו לבין מפבישת, לענין מפבישת אין מבא בכתוב, ואי אפשר לומר עליו מסברא אומר כן. מעלת בניהו לפי המבואר במקראות, שהיה נאמן באמת לדוד ולמלכותו, ולכן היה עם שלמה ולא עם אדוניהו, ואפילו יואב היה עם אדוניהו (כנראה רצה להמשיך לנהל את המדינה וידע ששלמה חזק מאדוניהו וגם נוטר לו את איבת דוד כמו שהיה באמת), ובניהו הוא זה שגם הרג בסוף את יואב בימי שלמה, הרי שהיה נאמן לדוד מכולם. ואולי מקור הדבר מן הכתוב בריש מלכים שאחרי שציוה דוד ללכת ולהמליך את שלמה אומר בניהו: "אמן כן יאמר ה' אלהי אדני המלך כאשר היה ה' עם אדני המלך כן יהי יהיה עם שלמה ויגדל את כסאו מכסא אדני המלך דוד", אף שיכול להתפרש כברכה, יש בו גם בחינת דבר ה'. והנה בפסוק המובא בגמרא (ג): לא מוזכר אלא יהוידע בן בניהו, (אא"כ נאמר שהיה להם גירסה אחרת, והרי בניהו היה חי ופעיל גם בימי שלמה וא"כ להיכן נעלם ובה בנו תחתיו, או שפירשו שהכוונה בכל אופן לבניהו), ובפסוק זה מוזכר אחיתופל שהיה יועץ, ואביתר שהיה כהן ושואל באורים כמוזכר הרבה, ובע"כ ענין יהוידע הוא דבר שלישי, שהיה תופש תורה, ולכן הוא בבחינת סנהדרין. וזה ההבדל בינו לבין אחיתופל, שאחיתופל היה סתם יהודי פקח, ולכן עזב את דוד כאשר חפץ, אבל בניהו היה נאמן באמת, ונבחר לזה לא רק מחמת כשרונו, אלא שהיה בעל מדרגה, וכן כתוב בו "וישימהו דוד אל משמעתו" (ש"ב כג).

וענין מפבישת רב דוד, הוא חידה מופלאה. התוס' יבמות עט. כתבו שהוא מפבישת בן רצפה בת איה שהרג דוד ביד הגבעונים, ובאמת תמוה מאד לתלות תועבה כזו בדוד לתלות את רבו מאכל לעוף השמים, למען הגבעונים שלא יאמרו שלחו ידיהם בגרים, היאומן כי יסופר? וטעם התוספות שלא מצינו למפבישת בן יהונתן שנקרא איש בעל בשום מקום, (ולגרוס איש בוש לא רצו משום שהוא בן שאול שנהרג בעת תחלת מלכות דוד, וזו גם סברא נכונה שהרי קראוהו "אוייבך"). אולם לכאורה יותר טוב היה לומר שהאגדה ספרה שכל מי שיש בשמו ענין בוש נקרא קודם לכן בעל, כמו שמוכח בדברי הימים בשמות בני דוד ושאל שברשימה המקורית בדה"י כתוב בעל, ובשמואל כתוב בשת. ולכן גם מפי בשת נקרא בעל בתחלה, ושינוהו לבשת (מסתמא בזמן הכתיבה ולא בחייו, כמו ירובעל שנקרא בשמואל ירובשת), שלא רצו להשתמש בשם בעל מ"ימי הבעלים" (הושע ב טו). ובאמת נקרא מפבישת זה בן יהונתן בשם מריב בעל, וכן צ"ל בגמ'¹¹, והגירסה הנכונה לא מפבישת שמו אלא מריב בעל.

ובן יהונתן בודאי היתה נפשו קשורה בנפש דוד, ולכן חמל עליו ולא העבירו לידי הגבעונים כמוזכר בכתוב. ומעשה חלוקת השדה הוא באמת פלא פלאות, גם אם נאמר שלא היה רבו של דוד, ובאמת חז"ל החמירו בעוון מעשה זה, אבל אי אפשר לדון את דוד לאחר מה שעבר ע"י בגידת אבשלום בנו ואחיתופל ועוד רבים מרעיו, ואחר מות אבשלום, וסליחתו על כרחו לשמעני בן גרא, ותוכחת יואב. לנו קשה מאד להבין זאת מן הכתוב, אבל אם נדמה בנפשנו מחבר היסטורי שיכתוב על גדולי וזקני דורינו רק כמה מעשים הנוגעים לחיכוכים שהיו ביניהם הקשורים קצת לפוליטיקה, וזה כל מה שידעו עליהם בעוד אלפים וחמש מאות שנה, האם יעלה על הדעת אדם הקורא לתומו שזה רק ענין שנוצר אגב הסבר השתלשלות המאורעות, אבל באמת המדובר באנשים הדבוקים ברוחניות ובלמוד תורה? כמדומה שאין צריך דוגמאות להסביר זאת. ובכל אופן אפשר להוסיף מרבתינו האמוראים, שאם היה נכתב מזמנם רק ספר הסטוריה, והיו מועתקים אליו כמה סיפורים מן הגמ' על האמוראים, הקשורים להשתלשלות המשפחות והיווסדות השיבות ויחסי תלמידים ורבותיהם וכדו', גם לא היינו חושבים ומדמיינים מתוך הסיפורים האלו את הויית דאביי ורבה ועצמת עיסוקם בתורה ובהלכה כל רגע ורגע מחייהם. לכן אין אנו מבינים את מה שאמרו ששמעי בן גרא היה רבו של שלמה וכדו' (עי' להלן ח.), אבל על זה נאמר "אם קבלה נקבל", שהרי אם היו מספרים שדוד למד כך מנתן הנביא, היה אפשר לחשוב שזה רק תיאור וצירוף, אבל כיון שנקטו את מפבישת, שאף קורא לא היה מעלה בדעתו לקרותו רבו של דוד, הרי מזה עולה שאיזה מסורת חיצונית דברה על כך, ואולי בספרים החיצוניים שלא הגיעו לידינו היה מסופר כיו"ב. או שמה היה מפבישת נוסף שהיה רבו של דוד, אנחנו לא נדע.

עכ"פ מתוך הדברים למדנו, כי מה שאמרו חז"ל לא מפבישת שמו וכו' אינו עוד איזו דרשת שם דרך אסמכתא ונוטריקון, אלא הוא אמת, ששמו נשתנה לאחר מכן כמו שנתבאר בכל השמות הכוללים בעל. ונתבונן

¹¹ומהרש"א הסתפק איזה איש בשת זה, ובתורה"ש כ' לא מצינו בכל המקרא וכו' ואינו מובן, ובשטמ"ק בשם ר' שמעיה כדברינו.

נא על דרך הדרשא עצמה, האמנם על כל ה'בושת' למיניהם יכלו לומר גם שהם מביישים פני תלמידים בהלכות ולכן שינו את שמם מבעל לבושת? וכנראה קשיא לרבותינו למה החליפו בעל לבושת, שהרי בעל הכוונה לה' והיה ראוי להחליפו בפועל אדון, ואין טעם לגנות את הבעל בשמו של אדם שהתכוונו בו לה'. ובע"כ שיש איזה בחינת שבח במלה בושת, ולכן פירשו שמבייש אחרים, ואפשר גם בגבורתו ובכחו או בחכמתו וכדו' (ובשבת אמרו לא מריב בעל שמו אלא מפבישת שמו ולמה נקרא שמו מריב בעל וכו', ואולי הכוונה בזה למה השתמשו בשם זה, כי ידוע שהקדמונים היו דורשים את השם כענין באר שבע נחל אשכול וכדו', ובשטמ"ק כתוב הכי אורחא דתלמודא שבמקום אחד דורש כך ובמקום אחר להיפך. והכוונה שמבאר ענין שתי השמות, ומציג הדברים לא כך וכך שמו ולמה נקרא וכו' דרך פלפול לוגי).

עוד ראיתי בספר אחד שמביא בשם הגר"א על הפסוק ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה' (ש"א יב יג) שיש בו פיסקא באמצע פסוק, שטעם הפיסקא משום שכאן הפסיק דוד דיבורו משום שמרוב בושה נאלם ולא יכל לדבר. ועל כן נקרא נתן מפבישת שבייש את דוד בזה. ועל פי זה ר"ל דמפבישת דהכא הוא מסורה קדמונית, והכוונה הראשונה היא לנתן הנביא שהיה באמת רבו של דוד, ולא לקים פתרונים. ראה גם ערובין נג: "והנגיב למפבישת", הכוונה הדרים אל חכמי הנגב, שעל שם חכמתם נקראו מפבישת.

ולעיקר הדבר שהיו ידיו של דוד מלוכלכות בשפיר ובשליא, לא בא לומר, כמו שחושבים בקריאה ראשונה, את מעלת הדור שכולם היו עוסקים בדקדוק הלכה. שהרי לשם זה יש את הזקנים והשופטים וכו', כאשר שאלת. אלא להיפך, בכך שדוד הוא שהתחיל את ה"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", וכל היחס לתורה כדבר שהעסק בו הוא ענין עצמי, וממילא גם דקדוק הלכה הוא ענין עצמי, וזה כל הרעיון של בית דוד, שלקח את הענינים ברצינות בכל הנושאים. ההזנחה הנוראה של תקופת השופטים באה דוקא מתוך שעשו הישר בעיניהם, ובמניעת הרע ובממלכה שלמה בלי שוטר או מושל הרגישו מעל כולם (שזה באמת דבר שלא יאומן כי יסופר שהתקיימו בלי שום רשות אכיפה לכולם, וכבר העירו בזה החוקרים), וזה בשיטת אפרים ויהושע שבקדושה לבד אפשר לבנות את העולם, אבל דוד בא ביזמה לחבר את הרעיון למציאות, ולכן הוא הראשון שחשב על בנית ביהמ"ק. וזה ההבדל בין הלכה יזומה לבין הלכה סבילה, ודע שגם אחר התפתחות ההלכה עדיין קיים ההבדל הזה.

אמיתי: עכ"פ לא הצעת פתרון ברור, ובפרט במה שמסיימים לא כלאב שמו אלא דניאל שמו, הוא מין תוספת לפרשת מפבישת המבלבלת אותנו יותר.

נעם: מודה אני שאין בידינו להסביר דבר ברור, ולא בקשנו יותר מזה. וגם כאן מצטרפת עוד דוגמא לאלו שבכל עמוד ועמוד כאן, שחז"ל לא פירשו מקורם, ואמרו לא כלאב שמו אלא דניאל שמו, ולא פירשו לנו כלל שדניאל שמו הוא מקרא בדברי הימים שבו דוד הזה נקרא דניאל ולא כלאב, ומחמת הסתירה בין המקראות הוצרכו ליישב לא דניאל שמו וכו'. אם ננסה גם אנו להיות יצירתיים, נחשוב כי אילו באה סתירה זו לפנינו היינו אומרים שכלאב הוא שמו, ומתאים לתקופתו שמצינו כיו"ב, ודניאל נקרא לאחר מכן על שם חכמתו, כמאמר יחזקאל "החכם אתה מדניאל" (יחזקאל כח ג). אבל חז"ל העדיפו לומר שהשם המקורי נמצא בדברי הימים, כי כן הוא האמת שבמגילות היחס היו כותבים את השם האמיתי, ובספרי ההיסטוריה את שמו בחיים. וכן מוכח ענין בושת ובעל שהמקור נמצא בדברי הימים.

ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרים החטא, (ד.).

אמיתי: מרגיש אני שמהו חסר במשפט זה, כי בכל דור אם לא היה גורם החטא היה נעשה נס, ואיזה נס נעשה בימי יהושע, הלא גם שם הכיבוש היה צולע ובעייתי הרבה שנים. החטא האמיתי שגרים לבעיות של ימי בית שני הוא שרוב המכריע של היהודים לא עלו והתעצלו לעלות ולכן נכבשה הארץ ע"י גויים, (לא רחוק מההזנחה בימי יהושע).

נעם: כמדומה שבסוטה לו. מוכח שנקודת המאמר הוא שבימי יהושע נעשה שינוי הטבע בירדן ובעצירת השמש, והבינו חז"ל שבכל שיבה לארץ מכח נבואת התורה צריך להיות איזה מהלך של שינויי טבע, של יד חזקה בה חוזרים לארץ, וכן ראינו בדורינו שהיה מהלך כזה של שינויי טבע.

וחכמים אומרים עד חצות חכמים כמאן סבירא להו אי כרבי אליעזר סבירא להו לימרו כרבי אליעזר ואי כרבן גמליאל סבירא להו לימרו כרבן גמליאל סבירא להו והא דקא אמרי עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, כדתניא חכמים עשו סיג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה, אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה.

מאי שנא בכל דוכתא דלא קתני חייב מיתה ומאי שנא הכא דקתני חייב מיתה איבעית אימא משום דאיכא אונס שינה ואיבעית אימא לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קא משמע לן דחובה, (ד):.

אמיתי: שאלת הגמ' כמאן סבירא להו אינה מסבירה את עצמה, ונראית תפורה לתירוץ הידוע ומפורש כבר במשנה, שאמרו עד חצות להרחיק את האדם מהעבירה. עוד אני שם לב לענין כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה, שלא הבנתי כלל ההסבר, ובפרט ההסבר השני לאפוקי ממ"ד תפלת ערבית רשות, דאטו בשביל לאפוקי מיהודי יקר שאחז תפלת ערבית רשות צריך לאיים בחיוב מיתה, אדרבה, דוקא משום שיש דעה כזו, והיא גם ההלכה (אלא שקבלו עליהם) יש לדבר בלשון מכובדת יותר.

נעם: אני אוסיף על דבריך, ואומר שלשון הברייתא הזו מוזר מתחלתה ועד סופה, כי כל הש"ס מלא בגזרי אטו וכי מבלי להסביר כלל את כל פרטי הפרטים של איך ייכשל בעברה, והתיאור ארוך מדי מכדי שתהיה זו ברייתא תמימה, ובפרט מחשיד הסיום של חיוב מיתה.

ואומר אני לבאר את דברי חכמים בסגנונינו, ואחר שאסיים אבאר זה גם בסגנונם. הנה בזמן בית המקדש היה עיקר עבודת ה' סביב הקרבנות, כל מכשול הביא קרבן, ומציאות הקדשים והטהרות התרומות והמעשרות חייבו דיני חבורות, ואכילת חולין בטהרה, וכל ענין המאכלים נהיה רוחני והלכתי. אבל אחר החרבן אבד הערך של כ"ז, וגם אם היו מיעוט שבדורות הראשונים שמרו טהרה, בטל עיקר הטעם. ובזמן הזה התחזק ביותר קביעת סדר היום הרוחני של האדם סביב התפלה, כמו שכבר הזכרנו שלפני שתקנו התפלות כנגד תמידים, היו מתפללים באופן אחר וביחידות בד"כ. ואז קמו חכמים מימי יבנה והלאה, ותקנו סדר יום רוחני, של תפלות בצבור ובהם מזמורים ופסוקים רבים לפי הענין, והיה זה גדר גדול בעבודת ה'. אבל מסתבר מאד שהיו מבני המעלה והחסידיים שלא ראו סדר זה כמחייב, וחדש אסור מן התורה, ודבקו בסדר עבודתם הקדמון. ראשונים לכל מעלה הם בית שמאי שהצריכו ק"ש על מטתו בשכיבה, והנה נביא לך כמה מאמרים מהמשך הסוגיא:

אמר מר קורא קריאת שמע ומתפלל, מסייע ליה לרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית, רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום.. ושניהם מקרא אחד דרשו דכתיב בשכבך ובקומך רבי יוחנן סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע ואחר כך תפלה אף שכיבה נמי קריאת שמע ואחר כך תפלה רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה מה קימה קריאת שמע סמוך למטתו אף שכיבה נמי קריאת שמע סמוך למטתו.

אמר רבי אליעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא, (ד):.

הרי פתחו בחיוב מיתה על המאחר ק"ש אחר חצות, והמשיכו בבן עולם הבא על הסומך גאולה לתפלה (וכבר תמה הריטב"א איזה טעם זה שיהיה בן עוה"ב על דבר כזה), ובמובטח לו עוה"ב על האומר תהלה לדוד. ונראה שכל ההבטחות האלו מקורן אחד, כי הגבלת ק"ש לחצות ולא לשעת השינה כדעת ב"ש והקדמונים, היא מכלל סדר היום החדש, ולכן החמירו בו כ"כ שמי שאינו מקבל סמכות חכמים לזה חייב מיתה, (דוקא משום שהמתנגדים היו גדולים הוצרכו להחמיר בהם, דאילו ע"ה הרוצה לעבור על דברי חכמים תיפח רוחו והדבר

פשוט), והמחזק הדבר ועושה להיפך בודאי נוחל חיים. דברי ריב"ל מתנגדים לר' יוחנן שמשבח סמיכת גאולה לתפלה, תחת תיכף לסמיכה שחיטה שהיה נחלת החסידים בימי הבית. כי כמו שאומר ריב"ל "תפלות באמצע תקנום", והתקנה המקורית של תפלה היתה אחר קומו ובסוף היום, אבל ק"ש היתה מתחלה אחר התפלה. ור' יוחנן אינו מכחיש איך תקנום, אבל מקיש סדר שכיבה לקימה, ואילו ריב"ל אינו נותן לבו על הסדר אלא על "קריאת שמע נמי סמוך למטותו"¹², שהוא עיקר גדול בעיניו (כפי שנראה להלן ה: שהזכיר ענין ק"ש על המטה). ולכן מובן למה שיבח ר' יוחנן דוקא את הסומך גאולה לתפלה של ערבית, כי זה מה שהיה שנוי במחלוקת. וגם תהלה לדוד הוא מכלל סדור התפלה וסדור עבודת ה' ע"י חכמים שמחליטים איזה מזמור ייאמר ומתי. ואריכות הבריתא בנושא, משום שאינה בריתא של תוספות על המשנה, כדרך של אלו שהן קטועות ורומזות, אלא בריתא של סדר יום, ואולי חלק מבריתא שלה שפירטה סדר יומו של עובד ה'.

ונשוב לבאר דברי הבריתא:

התמיהה על חכמים שנקטו חצות, משום שבאמת יש סברא כר' אליעזר, שאם ק"ש מתאים לזמן השינה, בע"כ הכוונה לזמן שדרך בני אדם לישון, ולא תלוי בשגיונותיו של זה שיש לו נדודי שינה עד קודם עלות השחר, ויבא לומר פעמיים ק"ש ויוצא בהן ידי חובתו כדלהלן. ויוצא כאן פרדוקס, שדוקא ר' אליעזר שהתכוין להצמיד את הק"ש לזמן השינה האמיתי, הוצרך לקבוע לו זמן מוקדם, והחולך לישון בחצות יגיד ק"ש שעתיים לפני שנתו לר"א ובזמן שנתו לרבנן. ולכן תמהו על רבנן שאם רצונם היה להקדים הק"ש למה לא אמרו כר"א ודיים ובוזה יקדימו יותר. ותיצרו שאינם סוברים כר"א, אבל הוא הרחקה שרירותית, כפי הכלל בכל התורה. ומה שחכמינו הסבירו חיוב מיתה משום אונס שינה, הוא באמת ביטוי לוגי של ההרגשה שנתבארה לעיל, שצריך לשבר הטבע, ובחינם (כביכול) מנסה ר"א להכריח את האדם לישון מוקדם בזמן שאינו עושה כן, כי האדם מתעכב טובא, ונרדם ע"י אונס כשעייף מאד, ובכה"ג אין טעם לקבוע זמן אלא להודיעו שיעור שלא יגזים, וכן שיהיה לפני האוכל. צריך לקבוע סדר חדש לצורת החיים החדשה. ולכן תפלת ערבית רשות, שייך גם לנושא הנ"ל, הנה בימים הקדמונים, אדם היה הולך לישון בשקיעה, והחיים היו חיי כפר, ומן התקופה ההלניסטית שהתחילו לחיות חיי עיר, ועשו פנסי רחוב וכדו', לא היו הולכים מיד לישון. (וכ"כ התוס' ורא"ש סוף ע"ז שבזמניהם לא היו רגילים לבשל בלילה, ומסתמכים על מה שאמרו שעני הולך לאכול פתו מיד בצאה"כ) ובאמת מתחלה היו רק שתי תפלות שחרית ומנחה, כמו ק"ש שחרית וערבית, וזה שאמרו תפלת ערבית רשות, שאחרי שנוסף עוד שליש יום, הבינו שיש לקבוע עוד תפלה, ועד החרבן לא קבעו לחובה כ"כ התפלות, שנעשו חובה גמורה רק כנגד תמידים, וגם היה הזדמנות חדשה לקבוע התורה לכולם. (ית' להלן מעוד מאמרים) והנה התקנה הראשונה היתה תפלה (מנחה) ואחריה ק"ש ואחריה שינה, והתפלה החדשה היא ערבית צריכה לדעת ריב"ל ליכנס ג"כ "באמצע", כי ק"ש ענינה קודם השינה. אבל ר' יוחנן שקבע סדר לזכות בחיי עוה"ב הבין דבלא"ה לא תהיה הק"ש סמוכה למטה, שהרי ישנו עוד לילה ארוך, ובע"כ יותר ראוי הסדר החדש, לסמוך גאולה לתפלה, ויש בזה גם רעיון עמוק, שיש לאדם לסדר את הפעולות הרוחניות לפי ענינים דקים ועמוקים. כי בדינים הבסיסיים אין אנו מוצאים רעיונות, אלא סבות מכריעות. והענין החדש של כנגד כמו יח' ברכות כנגד יח' אזכרות בפרק בתהלים וכדו' הוא עליית מדרגה רוחנית, ולכן זה שייך לחיי עוה"ב.

בודאי הבינו הדבר כל החסידים באותו הזמן, אלא שהרגישו שאין ההלכה מתערבת בעבודה שבלב זו תפלה, כמו שאנו מרגישים על כל מיני מורים שקובעים סדרים לענינים רוחניים אישיים, שכל בעל מדרגה יכול לקבוע לעצמו. אבל באמת חכמינו קבעו לדורות, וזאת היו צריכים חסידי הדור להבין.

הא לא קא סמך גאולה לתפלה דהא בעי למימר השכיבנו אמרי כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי שחרית היכי מצי סמך והא אמר רבי יוחנן בתחלה אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי אלא התם כיון דתקינו רבנן למימר

¹² בגמ' יש הסבר נוסף של אב"א סברא, כדרכה הטובה לתת גם סברא בכל שני צדדים, ויש לשים לב שסדר הטיעונים מתהפך בגמ', ור' יוחנן משיב לריב"ל, עוד לפני שריב"ל טען, ע"ש. ללמדך כמה חשוב היה הסדר הטוב, יותר מהרצף להבנת הענין.

ה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא הכא נמי כיון דתקיננו רבנן למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, (ד:).

אמיתי: שומע אני את דבריך שדרשת אדלעיל, אבל אני לכשעצמי הייתי אומר שסמיכת גאולה לתפלה אינו אלא סימן, שסומך ברכות ק"ש לתפלה ותו לא, והראיה מהמאמר הזה, שבשוויון נפש אומרים חכמים דכיון דתקיננו למימר השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא, אבל השכיבנו אינו שייך כלל לגאולה, ולא סמך גאולה לתפלה, ונכון שתקנו חכמים, אבל הענין העמוק ביטל, ולא נותר אלא הסימן לסמוך ק"ש לתפלה ולהפכם ליחידה אחת, להוציא מדעת המפרידים אותם. והדוגמא מה' שפתי תפתח שאינו אלא פתיחה לתפלה, בודאי אינה מוכיחה כלום.

נעם: אמנם אנחנו את כוונת חכמינו נבקש, ומבואר הדבר בירושלמי שהוא ענין ריצוי קודם התפלה, וכמו שיש פסוקי דזמרה קודם ברכות ק"ש, כך ברכות ק"ש קודם התפלה, וגם התפלה עצמה מתחילה בשבח. אמנם יש ללמוד שענין גאולה לתפלה נקבע עוד קודם תקנת השכיבנו, השנויה במשנה. ונראה לומר שתפלת השכיבנו נתקנה בזמן שהיו אומרים ק"ש קודם המטה, וזה משמעות השכיבנו, תפלה קודם השינה, הדומה לתפלת המפיל שלנו. והני דאמרי לסמוך גאולה לתפלה באמת לא הוצרכו כ"כ להשכיבנו, אמנם בזמן ר' יוחנן שכבר נקבע ענין השכיבנו, וענין גאולה לתפלה לא נקבע ברור (כמבואר ממח' ריב"ל והבטחת ר"י) תו לא היה אפשר לשנות, ולכן השלימו בצורה הנראית לשויון נפש, לקבל כל דברי חכמים.

אמנם אם הוא באמת רעיון כה טוב לסמוך גאולה לתפלה, יש לשאול מדוע אין שבח גאולת מצרים בתפלה עצמה שהלא יש בה שבחים? והנה חילוק הברכות משמ"ע דבתפלה יש ענין של עומד לפני המלך, ואפשר שאין מתאים להזכיר לפני המלך מחוות שעשה, כי זה לפני משורת הדין, ולכן מזכירים רק זכות אבות שהבטיח, וגבורותיו. והשבחים של ג' ברכות הם שבחים עצמיים, אבל לפני הפגישה עם המלך יכול להזכיר לו דברים כאלו, (ואולי הרגישו שהוא חוצפה לבא ולהתפלל סתם מבלי הקדמה חיצונית, אע"פ שאנחנו התרגלנו לזה. ועוד אפשר לומר על דרך שראינו ג'. שאחר החרבן הרגישו יותר שאין הקשבת השכינה לתפלת כל אדם בכל מקום מובנת מאליה, בזה שמשבח ממשך השכינה אליו לעמוד לפניו) ובאמת החתימה "גאל ישראל" היא יוצאת דופן, ודומה מאד לחתימה "גואל ישראל", ואולי באה כנגדה. עוד אפשר שלפני הגלות לא עשו את גאולת מצרים לדוגמא, שכן היה נראה שעדיין הגאולה הזו קיימת, והגלות של ריצוי השמיטות אינה אלא דבר קצוב. אבל בגלות בית שני הבינו שיש סילוק שכינה גמור.

ולכן הזכירו ענין ה' שפתי תפתח, לא משום שחשבו שהוא דומה, אלא משום שלא הוזכר בכלל או בסימן של גאולה לתפלה, והיה להם לומר גאולה לה' שפתי תפתח, ובע"כ שאף כשהשתנה הסימן מכמות שהיה נשאר הענין.

כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף ב"ית נימא אשרי תמימי דרך דאתיא בתמניא אפי"ן אלא משום דאית ביה פותח את ידך נימא הלל הגדול דכתיב ביה נתן להם לכל בשר אלא משום דאית ביה תרתי.

אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי מפני שיש בה מפתח של שונאי ישראל דכתיב נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנאמר סומך ה' לכל הנפלים, (ד:).

אמר אמיתי: לא אוכל לסבול הדבר, וכי טעם הוא זה, דכתיב נפלה לא תוסיף קום, הלא איכה נמי אתיא באלפא ביתא, וכולהו קללות איתנהו בכל אות ואות, אם כן למה כתב דוד ט' דכתיב טבעו בארץ שעריה (ע"י ב"ק נה. כ"ו"ב)? וגם הרב המאירי בפירוש תהלים כתב שלא מצינו ביאור על דרך פשט מפני מה חסר נ', ואולי דעתו שנשמט הפסוק הזה (גם הצל"ח תמה ע"ז דיש הרבה פורענויות בני).

ועתה נשיב על ראשון ראשון, האם יעלה על הדעת לומר כל פרק קיט' שכל אריכותו בעניני תביבות התורה אינה עולה לתהלה לדוד הכולל כל שבחי ה', או הלל הגדול הנוגע ליציאת מצרים בלבד?

נעם: הנימוקים לבחירת תהלה לדוד מבהירים ומדגישים את שנויי מהלך החשיבה, שמבטא אותן הרגשות בלוגיקה שונה. ברור שגם חכמים הבינו את מה שהבהרת, אלא שאת ההגדרה "כולל כל שבחי ה'" פרקו לשתי חלקים, האחד ע"י המחשה "דאית ביה פותח את ידיך", שהוא גולת הכותרת של העיסוק בכל הנושאים, מפרנסת בני האדם, ועד סמיכת הנופלים, הצדקת מעשיו, וכו'. והשני דאית בא"ב, דהיינו שהוא עולם שלם בזעיר אנפין, בכל אות שנבחר ישתבח הבורא. וידוע שהתחבטו הקדמונים איך אפשר להתחיל ולגמור לשבח את ה', אם ירבה יותר מדי אמרו עליו סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך שנראה שרוצה למנות כולם, ואם ימעט, משל למלך שיש לו כלי כסף וכלי זהב וכו'. לכן א"ב הוא הדבר המושלם. וההבדל הוא בדרך הצגת הדברים, שחייב קושיא מ"נותן לחם לכל בשר". וע"ד הרמז האפשרי נקטו דאית בי' נותן לחם לכל בשר, ברמז קל שיש בו גם אות נ' שאין בתהלה לדוד.

ועתה שים לב, מדוע נראה בחירת הפסוק של נפלה לא תוסיף קום שרירותית בעיניך? משום שחכמים לא הסבירו את בחירתנו דוקא. אבל חכמים לא התכוונו שנבחן אותם, ולא פירשו מקורם. ראשית גם מבלי להוסיף הסבר, הקללה של לא תוסיף קום היא החמורה מכולם, ולכן הוצרכו במערבא לקראו דרך תנחומים (הפשוט הפשוט שאינו אלא דרך אנחה ויאוש, כ"כ עצום השבר עד שנראה שלא תוסיף קום בתולת בת ישראל).

אבל האמת נראה שמקור הדברים הוא מדברי רנ"ב, שאמר חזר דוד וסמכם, כי הנה מצינו בסידורי א"ב שאינם דוקא בתחלת פסוק בצורה מסודרת כמו שאנו רגילים לבקש, ובפיוט מעוז צור חותם חז"ק בחרוז אחד, (וגם כמה מזמורים בתהלים מצינו בהם תחלת א"ב מסורס, תהלים כה' ע"פ א' ב' חוץ מביו"ק. תהלים לד' חסר אות ו'. ובאיכה ב' ג' הקדים הפ' לע'). ואפשר שהבינו מתוך הפסוק סומך ה' לכל הנופלים, שכוונת המשורר היתה לרמוז את הני, ולומר שגם אם נראה דבר כנפילה הרי ה' סומך, ולפיכך השאיר הני' בהעלם (וכן מצינו א' ב' משלים באמצע פסוק פרק קיא' קיב', וגם יל"פ כן בהחסרים הנ"ל כה ולד'). ועל זה סמך ר' יוחנן שהזכיר נ' של איכה, וממחיש בזה ההסתר וההעלם שבנפילה, אבל הטעם האמיתי שנבחרה הקללה של נ' משום שסמך לה סמך שהוא סומכה, והבינו שלזה כיון דוד בכתבו המזמור. ואמנם עדיין אפשר לומר שהוא דרוש, אבל דרוש נאה ומתקבל.

ומה שכתבנו שחכמים לא פירשו מקורם כי לא עמדו למבחן, הוא נמצא רבות בחכמים, ונביא דוגמא אחת:

א"ר יוחנן אמר קרא וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו מה ראה ראה שאין פתחיהם מכוונים זה לזה אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה, (ב"ב ס.).

ולא ביאר ר' יוחנן כלל איך למד הדברים ממקרא זה, מלבד הדקדוק של "לשבטיו". אבל ברור שדיוקו הוא בהסתמך על עוד שתי נקודות: (1) שבחו של בלעם 'מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל', שמדבר על שבח האהלים וההשתכנות, (2) וכאשר חוזר בלעם ורואה את ישראל "לשבטיו", וישא את עיניו.. וסוף הפסוק "ותשרה עליו רוח ה'", כאשר ראה מחזה זה התאימה רוח ה' לשרות עליו ומכאן שזה ראוי לשכינה. כל זה נתבאר במפרשים וברור שזה פשט דברי ר' יוחנן, אבל בדבריו לא נתבאר כלום מכל זה וגם בגמרא לא הסבירו. וראה עוד:

"ההיא עוברת דארהא, אתו לקמיה דרבי הנינא, אמר להו: לחושו לה, ולא אילחישא. קרי עליה: זרו רשעים מרחם", (יומא פנ:).

ר' יוחנן לא מציין כלל, שלאחר הביטוי 'זורו רשעים מרחם' באו בתהלים נח' המלים: "תעו מבטן.. כדמות נחש.. אשר לא ישמע לקול מלחשים". כשברור שכוונתו לכך, שלכן נקרא אותו תינוק רשע מבטן, משום שאינו שומע לקול מלחשים.

ולא רק שלא פירשו מקורם, גם לפעמים לא פירשו עצמת דבריהם, כך למשל חז"ל קבעו בפשטות: מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר כל הנשמה תהלל יה הללויה (ערובין יח:). המאמר לא מוצג בצורה מבוססת, איך בא כאן החרבן, והאם מוזכר כאן דרך כלל (המפרשים כתבו שדריש לשון 'כל הנשמה' לשון שממה וחורבן, וברש"י נראה שלא באו אלא להדגים שהכתוב אומר לברך בשם 'יה').

אמנם במאמרו של ר' ראובן מרגליות 'שמות אישי תקופת בית ראשון' (המקרא והמסורה, הוצ' מוסד הרב קוק, עמ' ע') הראה ברשימה מפורטת של מאות שמות, כי השמות התיאופוריים של ימי הבית מסתיימים ב'יהו',

ואילו השמות התיאופוריים של אחרי החרבן מסתיימים ב'יה', גם אותם שמות עצמם שבעבר היו מסתיימים ב'יהו'. ובלי ספק זה מה שהניע את בעלי המסורת להסביר ולהדגיש טעם לדבר.

אמר רבי אלעזר בר אבינא גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל דאילו במיכאל כתיב (ישעיהו ו') ויעף אלי אחד מן השרפים ואילו גבי גבריאל כתיב (דניאל ט') והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה מעף ביעף וגו', מאי משמע דהאי אחד מיכאל הוא אמר רבי יוחנן אתיא אחד אחד כתיב הכא ויעף אלי אחד מן השרפים וכתוב התם (דניאל י') והנה מיכאל אחד (מן) השרים הראשונים בא לעזרני. תנא מיכאל באחת גבריאל בשתיים אליהו בארבע ומלאך המות בשמנה ובשעת המגפה באחת, (ד:).

אמיתי: ניחא יכולה לקבוע גז"ש ההלכה, שמה שנאמר יהיה דברי אלהים חיים. אבל איך קובעת המציאות? אטו כל פעם שיצא אחד מן המלאכים יהיה זה מיכאל, הלא מעצמו נסתר, כי גם אם יצא אחד אחר מן המלאכים הלא ס"ס יצא "אחד מן השרפים" והדר יהיה זה מיכאל? עוד חשקתי לידע, כיון ששמות מלאכים עלו מבבל, האם ידע ישעיה מיהו מיכאל ולא כתבם, או שלא זיהה כלל הבדלים בין המלאכים, ובין מספר הטיסות שהם טסים, ומהו באחת או בשתיים ובארבע וכו' לא התפרש כלל.

נעם: כלל גדול שכחת, שגם כאן מה שנאמר יהיה דברי אלהים חיים. וכבר נתבאר במקום הראוי להתבאר כי הנבואה מחזה הוא, ומחזה הוא יציר הדמיון, יציר המח האנושי. אלא שמן השמים גרמו למחו לדמיון מה שראה. כאשר ראה ירמיהו סיר נפוח ופניו כפני צפונה, אין הכוונה שיש בשמים סיר נפוח, אלא שהוא דמיון מחזה כזה וגרמו לו מן השמים זאת לרמוז החרבן, וכך לגבי מקל שקד וכו'. הוא הדין לגבי המלאכים הנראים בחזון לגביאים, זה חלק ממלכות של מעלה שרואים כיצד מתנהלים פקודות המלכות, ואם היו בזמננו היו יכולים לראות חכיים ושרים (זו דוגמא זולה, כי הדמוקרטיה סותרת את המושג מלכות). ענין המלאכים הנמצאים מקורו במלאכים הנזכרים בספר בראשית ודומיהם, וכן בהשקפה שה' כולו טוב ופעולות מוגבלות ומסוימות יוצאות ממנו רק בהשתלשלות.

ההבדל בין גבריאל למיכאל מקורו בדברי דניאל עצמו, מיכאל נדמה לו כשר האחראי על ישראל, ומתנצח עם שרי האומות בשמים. ואילו גבריאל הוא הממונה לביצוע פעולות נצרכות (כגון ניסים). פעולות ה' המיוחדות הם גבורותיו, ומיכאל הוא ממשבחי ה' ואומרי מי כאל (כך פירשו הקדמונים עכ"פ, והכוונה שמיכאל בעצמו קרוי כן על שם שהוא יהודי החצר למעלה ואומר מי כאל ישורון רוכב שמים בעזרך וכו'. עצם השם מיכאל לאדם היה מצוי ומוזכר למשל בעזרא ח ח). בחגיגה יב. אמרו מיכאל מקריב קרבנות במקדש העליון וכנ"ל.

ולכן כאשר סתם אחד מן השרפים יוצא לעזרת ישראל או לבשורה טובה להם, הרי זה באמת מיכאל, וכדבריד, גם אם יצא שרף אחר במחזה לעשות זאת הרי בכך הוא מיכאל. ההבדל בין 'ויעף' של מיכאל לבין 'מועף ביעף' של גבריאל יכול להתפרש גם כהבדל עקרוני, מיכאל עושה כרצונו, וגבריאל משולח על ידי פרוצדורה טכנית. ומכאן המשיכו חז"ל על משקל אחד ושתיים, את הקושי היחסי, אליהו אינו כגבריאל, ומלאך המות מוגבל עוד יותר, שהרי לא יחפוץ במות המת, ובשעת המגיפה כמובן. וזה מן היופי שבחשיבה העמומה, שאין צריך להסביר מהו בשתיים וארבע וכו' אלא שהקושי גדול יותר, וזה נקרא בארבע.

אבל אין לחשוב, שמשום שהדבר דמיון אין מה לעסוק בו. גם מעשה מרכבה של יחזקאל אינו קיים בשום מקום אלא מחזה דמיוני שראה יחזקאל, וראו גם נביאים אחרים אלא שהיו דומים לבני כרך, ואעפ"כ דקדקו בפרטי המחזה, ולא אמרו שריבוי הפרטים לריבוי הרושם, כי אף שדברה תורה כלשון בני אדם, ככל שאנו יונקים מספירה הגבוהה יותר, לפני ההשתלשלות היוצרת מקרה עיור, יותר ויותר מצפים לראות את השלמות שגם הפרטים יהיו מושלמים, ודי בזה.

אמר רבי יהושע בן לוי אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו על ממתו
אמר רבי יוסי מאי קרא רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה אמר רב נחמן

אם תלמיד חכם הוא אין צריך אמר אביו אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת.

אמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מפתו כאלו אוהו חרב של שתי פיות בידו (ה.).

אמיתי: הנה פתח ריב"ל במצוה, ומסיים לה ר' נחמן שאם ת"ח אינו צריך, והיכן מצינו מצוה שנועדה לעמי ארצות, ואטו שמירה מן המזיקין מצוה היא? ואם כבר מיבעי ליה למימר פסוקא דרחמי למה לא יאמר ק"ש ודיו כתיקון השמירה הראשוני שהרי עכ"פ צריך שמירה הוא לאביו?

נעם: בודאי ירמזון מליך לכל מה שנתבאר לעיל, שריב"ל סובר תפלות באמצע תקנום, ולעיל קאמר בהדיא "קריאת שמע סמוך למטותו", וגם כאן כוונתו שעיקר המצוה של ק"ש היא במטותו, ולכן אפי' קרא בביהכניס"ל (לשון אע"פ שקרא בביהכניס"ל נראה שלא ברור שכל אחד קורא בביהכניס"ל) עדיין יש את המצוה הראשונית לפי הדעה הזו. אמנם ר' נחמן היה אחרי המימרות שלפנינו שראו בק"ש גם שמירה מן המזיקין, ולפיכך אמר את האמת שת"ח אינו צריך, לא בא כלל לפרש את ריב"ל, אלא הסכים לענין השמירה כפי דעתו, ואילו אביו תיקן ענין ישר לצורך השמירה, פסוקא דרחמי, ובתור סגולה בודאי יותר מתאים מק"ש. וק"ש אינו מגן אלא בזכות מצוה. ועי' גם דעת רש"י, כנראה סובר שכולם צריכים שמירה, כדלהלן.

ובמאמר ר' יצחק מפורש כי רצה לבטל חשש המזיקין, ולזה אמר שהמנהג של קריאת ק"ש (שאולי התחיל מטעמא דריב"ל וכדעת רש"י שהוא ק"ש העיקרי) מועיל לזה.

אמר רבי לוי בר המא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר מוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה שנאמר אמרו בלבבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע שנאמר על משכבכם אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה שנאמר ודמו סלה, (ה.).

אמיתי: יש לי הרגשה שמסתתרת איזו נקודה מרכזית מאחורי קיבוץ המושגים הזה, מה ענין ההרגזה כאן, ואימתי בתוך ההרגזה נכנס קריאת שמע? ועוד אני מדקדק, שאם נצחו מוטב ואין צריך לעסוק בתורה.

נעם: נאה דקדקת, אבל נראה שהנקודה העיקרית היא הפסוק: רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם כל משכבם ודומו סלה. הפרק כולו (תהלים ד) הוא דברי תוכחה לרשעים לשוב בתשובה, אבל מדוע נצטוו לרגזו? הפשטנים פרשו יראו את ה' ואל תחטאו, וזה ענין הרגיזה מחמת הפחד. אבל ר"ל דורשו דרך דרוש לענין הנחוץ בעיניו, דהיינו רגזו ואל תחטאו, הנקודה המוסרית שבכדי לנצח את היצר יש צורך באיזה מלחמה, והוא מה שכינו בעלי המוסר העלאת נקודת הבחירה. לא שיבחר אדם בטוב רק זה שהוא רגיל לבחור בו, אלא ירגיז יצרו, לשנות דרכו, ולבחור ביותר טוב. דרך מליצה יכלנו לפרש דבריו שמדבר על הניעור משנתו בבוקר, ובזה רוגזים היצרים כנודע, ויעסוק בתורה היינו יאמר לעצמו איזה פסוק כמו שהציעו חכמים בהרבה מצבים (וזה "אמרו בלבבכם"), ואם לאו יקרא ק"ש ועי"ז בודאי ינצח יצר הטוב, ובזה נבין מה הוא "אם נצחו מוטב" דאטו יכול אדם לקבוע שניצח היצה"ר, והכוונה בהתמודדות הזו, שקיבל כח לקום.

אבל יותר קרוב לפשוטו הוא מליצה אחרת, שכוונתו על ההולך לישון, ובזה כיוונו בעלי המוסר קרוב לפשוטו. ור"ל שיקדש שנתו, ולא יהיה מכלל הישנים במחשבת טומאה שמביא אותם לידי לילית ומזיקין, ושייך למימרות שלעיל ולהלן. ואם לא נצחו ועדיין אין מחשבה קדושה בראשו יאמר דבר תורה, ובזה מתאים קריאת שמע לפסוק של "על משכבכם", והזכרת יום המיתה אין כמוה מלבטל כל מחשבה גשמית כנודע. והם דרשוהו על חשבון נפשו לפני שנתו, והוא אותו ענין רק דק יותר. ו"לעולם" הכוונה כל יום.

ואמר רבי לוי בר המא אמר רבי שמעון בן לקיש מאי דכתיב ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם לחות אלו עשרת הדברות תורה זה מקרא והמצוה זו משנה אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורותם זה תלמוד מלמד שכולם נתנו למשה מסיני, (ה.).

אמיתי: רבו כמו רבו הדרשות האלו בתלמוד, ובשלמא פעם אחת לחיי, אבל מה הריבוי הגדול, בדבר אשר בלא"ה אין להעמידו על פשוטו, אלא על בחינה מסויימת?

נעם: תלויים הדברים זה בזה, לפי דרך חשיבתם של קדמונינו עליהם השלום. מה שבעינינו פשוט וברור בזכות חשיבתנו המתמטית הכמותית, שההלכה מחייבת במדה שוה בין זו שנקבעה ע"י המשנה ברורה ובין זו המפורשת בתורה. לא היה מובן להמון העם בימיהם, ובלשון זו שאמרו בכל מקום, כאומרים בשפתם: ההלכה צריכה מסגרת מחייבת, ולכן אין שום נפ"מ אימתי נקבעה ועל ידי מי, כל שזו המסגרת המחייבת הרי זו חלק ממערכת ההלכה החד משמעית. וגם לאמור כל מיני הלימודים היו ביד משה, ההלכות הקבועות שהם משנה, התוכחות והמוסרים שהם הנבואה, גם המשא ומתן והעיון שהוא התלמוד.

אמר רבי יצחק בל הקורא קריאת שמע על מפתו מזיקין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא מזיקין שנאמר מזי רעב ולחמי רשף וקטב מרירי.

אמר רבי שמעון בן לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו שנאמר ובני רשף יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה שנאמר התעיף עיניך בו ואיננו ואין רשף אלא יסורין שנאמר מזי רעב ולחמי רשף, (ה.).

אמיתי: אפשר תבאר לפני אחת ולתמיד ענין השדים והמזיקין, ואיך הם יודעים שאמר ק"ש בתחלת הלילה, בפרט שמן הפסוק שממנו הוכיח ר' יצחק שק"ש נגד מזיקין, למד ר"ל שתורה נגד יסורין, וא"כ הי מינייהו מפקת וגם העוסק בתורה ואומר ק"ש על המטה אינו מוגן אלא מאחד מהם או ממזיקים או מיסורים. **נעם:** כבר נדברנו שענינים כלליים יתבארו בארוכה במקומם, ולפי דרכנו נבאר כאן שענין השדים וענין המזיקין שתי ענינים הם, וכמעט שאין קשר ביניהם. הנה כל המקורות הקדמונים מורים¹³ שהשדים אינם אלא חיות אדם חצאי מפלצות שעירות שעשאו האומות הקדומות אלוה, ומלכי קדם כדוגמת שלמה היו מביאים אותם לחצרותיהם להשתעשע בהם כבולים בשרשראות, ובראשית התקופה ההיסטורית כבר נכחדו רובם. אלו עובדות היסטוריות שאין להכחישן. אבל ענין המזיקין שונה לגמרי, וזהו שלמדנו ר' יצחק ורשב"ל, כי כשם שקריאת שמע היינו תורה שנקראה "עוף", כך יסורין היינו מזיקין שנקראו "רשף". וממקורו אתה למד, מהו "לחומי רשף וקטב מרירי"? הם מיני דבר ומגפות, שהרי חברו בן שיר של פגעים מעיד עליו: מדבר באופל יהלוד מקטב ישוד צהריים, ומה ענין יסורין?

רגילין אנו לראות יסורין ככרוכים באיזה תהליך, כגון ניתוח, גידול, ובדרך כלל היסורים הם תיקון או קלקול, דהיינו או תהליך של תיקון נזק קל – ניתוח לחבר עצם שבורה, או תהליך הריסת הגוף – גידול שאוכל את הגוף וממיתו ואין בידינו להושיע, לפיכך יסורין בעינינו הם הכרח שאין בריחה ממנו. אבל בימי קדם היו היסורין דבר המלווה את האדם שנים רבות, ללא שום תהליך ושינוי. רבינו הקדוש סבל יג' שנים מכאבי שיניים, ואילו בזמננו לאחר טיפול שיניים נעלמים הכאבים, אין הכאבים אלא תהליך המזכיר לנו במשך כמה ימים שעלינו לתקן את הנזק. לר"א היו פצעים מוגלתיים שליווהו שנים רבות, אבל אנו היינו רואים אותם רק כהתרעה על זיהום של חידקים, וכתזכורת לקחת אנטיביוטיקה. היסורין שסבלו מהם הקדמונים היו דבר מסתורי, שכן מדוע באים לאדם אחד ולא לחברו, וכיצד נדבקים כמה אנשים בבית אחד באותן היסורים? האמנם הדבר "באופל יהלוד" הולך לו בלילה מבית לבית "עלה מות בחלוננו" והיה רבא סוגר החלונות בשעת המגפה (ב"ק ס'). אנו יודעים שבחלק גדול מהמקרים אכן חידקים באופל יהלכו ממקום למקום וידיקו בדבר ובקטב מרירי.

מדוע יהלכו המזיקין בלילה? כמובן משום שביום אין רואים אותם, ובלילה "לא ראינו אינה ראינו", ובפרט שבדוחק אפשר גם לראותן בלילה. וגם דרך הטבע הוא, שכל היסורין התלויים בתהליכי הגוף ובחידקים, משתנים במשך הלילה, שכן ביום כשהגוף בתנועה, וגם תחת בקורת כל הזמן, לא ניכרים השינויים, ואילו במנוחה ניכר בסופה השינוי. כל מי שפגש "יסורין" מקרוב ראה כי במשך הלילה הגוף מפריש נוזלים אחרי כוויות, פצעים מוגלתיים מתמלאים, כאב גרון נעשה חד יותר, מקום מזוהם נעשה נפוח יותר וכו'. (י"א שכל התהליכים מואצים בלילה כגון גדילה וגדילת שערות). ענין זה כל כך מוחשי עד שגם בזמן הראשונים היה ברור

¹³ראה בהיבור "יהדות וחיים מודרניים" פ"ד.

שנעשים פצעים מוגלתיים על ידי שד, כפי שמובא בכל הפוסקים עד השי"ע הלכות חציצה (יו"ד קצח) בדיבוק שערות מדובלל שנעשה על ידי שד בלילה וסכנה להסירו¹⁴, ואין להקפיד שכינו את המזיקין 'שדים' שהרי הכתוב עצמו אומר 'מקטב ישוד צהריים' וכל השודד נקרא שד. אדרבה, בהשוואת שניהם יש הפיכת האמונה בשדים להיותם רק מזיקין מופשטים וכח רע בעלמא, לא בריות אליליות. ולא כפי שסבורין שהוא להיפך: הפיכת המצב של מזיקין וכח רע למציאות של בריות אליליות.

גם הדבר הזה ברור במקורות רבים מפי ספרים ומפי סופרים, שלא כאן המקום להעתיקם¹⁵. אבל הוא שייך לדברי הגמרא דלהלן שכל הברכיים המשופשות מן המזיקין הם, וכן הוא האמת, כי ניוון הגוף מחוסר עבודה, מן הנפלאות בעיני בני אדם הוא, שיחשבו להיפך (ע"י גם להלן ז. בענין צו"ל). וכן אמרו במדרשים שיש אלפים ורבות בכל מקום ומקום מהם, וכך להלן בגמ'. וכלל גדול הוא בדברי חכמים: בשום מקום לא ספרו שהזיקו שדים ומזיקין בני אדם בזמנם, על השדים לא ספרו שהזיקו לפי שהם מן האגדה ואינם מצויים במקומותינו, ואילו המזיקין הם מציאות הנזק, לא הוצרכו לספר כי כל חולי וכל מכה הם המזיקין.

אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו מדכאו ביסורין שנאמר וה' חפץ דכאו החלי יכול אפילו לא קבלם מאהבה תלמוד לומר אם תשים אשם נפשו מה אשם לדעת אף יסורין לדעת ואם קבלם מה שכתבו יראה זרע יאריך ימים ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו שנאמר וחפץ ה' בידו יצלה.

פליגי בה רבי יעקב בר אידי ורבי אחא בר חנינא חד אמר אלו הם יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תורה... וחד אמר אלו הן יסורין של אהבה כל שאין בהן בטול תפלה. דבר זה מתורתך תלמדנו קל וחומר משן ועין מה שן ועין שהן אחד מאבריו של אדם עבר יוצא בהן לחרות יסורין שממרקין כל גופו של אדם על אחת כמה וכמה... אלה דברי הברית מה ברית האמור במלח מלח ממתקת את הבשר אף ברית האמור ביסורין יסורין ממרקין כל עונותיו של אדם, (ה.).

אמיתי: מדברי ר' חסדא מובן שיסורי אהבה נראין כמו יסורי עונש, והאדם הוא שיפשפש במעשיו וימצא עברה, או בטול תורה (שכנראה אינו עברה), ואם לא ימצא ה"ז יסורין של אהבה. אבל החכמים שבהמשך סוברים שיסורי אהבה הם דוקא שאין בהם בטול תורה ותפלה. עוד תמהתי אם יסורין של אהבה באין למרק את העוונות, הרי יש עוונות, ואם יש עוונות שוב אין מקום ליסורין של אהבה כדברי ר' חסדא?

נעם: כרגיל, אין מחרוזת הקושיות אלא תירוצים זה לזה. נפתח בדברי ריב"א וראב"ח, לפי שכבר נתבארו לעיל. שיסורין שלהם היינו תופעה מיוחדת שאין לה הסבר טבעי, ולא שום תהליך, אלא דבר שנעשה ע"י מזיקין, ואין לו תכלית טבעית, אם הוא מקשה על האדם בפעילו, זה בודאי עונש. ואם אינו מבטלו מתורתו ותפלתו – אלו הם יסורין של אהבה. מצד המציאות כנראה שהיה מצוי יותר בלומדי תורה שלא הפעילו גופם ולא ניזונו בצורה יותר טבעית כמו אנשי הכפר והעמל, הרי יסורין לאוהבי ה'. ואין הכוונה דוקא שהיסורין באים בכוונה על האדם מתוך אהבה, לפעמים הם מחמת המזיקין והחידקים, דאטו הכחישו חכמים אלו כל ענין המזיקין? אלא שהיסורים ממרקים את האדם, כמו שלמדו משן ועין שממרקים את העבד, אף שלא נעשה

¹⁴ראה גם בכוזרי (ב סב): "כשהיא (השכינה) מתרחקת מיחידים נראה על כל איש ואיש סימן התרחק אור השכינה ממנו, כאשר נראה התרחק הרוח פתאום בעבור פחד או דאגה משנות הגוף, ונראה בנשים ובנערים בעבור חלישות רוחם, שיעשו בגופותם מקומות שחורים וירוקים מהציאה בלילה, והם מיחידים זה אל השדים, ואפשר שיקרה מזה ומראות המתים וההרוגים חליים קשים בגוף ובנפש".

¹⁵ראה נא בתשב"ץ ח"ב קכח כ' "ומה שאמרו ע"י שד השאילוהו במקום הזה אל רוח רעה מזקת ושודדת את האדם". ור"צ הכהן כ': "כל עניני העולם מלאים דברים המזיקין הנפש לכל צד, כל חמדה וכל חפץ הנמצא בבריאת העולם הוא מעורב טוב ברע הטוב כאשר ישתמש בו רק לרצון השי"ת והרע להיפך וזה שמלא מזיקין", (ש"מ י.). הרי כך עולה גם מדברי השכלתנים, וגם מדברי הרעיוניים, והאמת היא רק בזיווג דברי שניהם.

בכוונה למרקו ולשחררו כמובן, אלא בדיעבד. וענין מירוק היסורים הוא טבעי לגמרי כי האדם המתיסר זוכר שאינו אדון לעצמו וגבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם.

ועיקר ענין היסורים הוא קבלתם, דהיינו אפילו אם סבתם טבעית, אם יקבל אותם האדם כחלק מחסרון העולם הנובע מחסרון האדם, בזה יתמרקו עוונותיו. וגם אם אין לו חטא, במקום לקבלם כטבע רע ובלתי צודק, יבין שיש גם בהם תועלת רוחנית, ויקבל אותם באהבה כראב"ש. וכנראה היסורים שאין בהם בטול תורה וכו' יכולים להתפרש גם כמתנה משמים ממש, דהיינו כמו שנותנים דבר רע לרשע, ודבר טוב לצדיק, נותנים לפעמים יסורים לצדיק להקל עליו תשובה ושפלות רוח. והצדיק שמח בזה שעוזר לו להרגיז יצרו.

הרי שתי סימנים יש ביסורין של אהבה, או שידוע אדם שאין בו עוונות, או שבאים בצורה שאינם מגבילים את פעליו (אפי' יש בו עוון, ולא מגיע לו כ"כ יסורים על עוון זה, זכאי למירוקו).

קובר את בניו מוחלין לו על כל עוונותיו אמר ליה רבי יוחנן.. קובר את בניו מנין תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי אתיא עון עון כתיב הכא בחדסד ואמת יכפר עון וכתוב התם ומשלם עון אבות אל היק בניהם אמר רבי יוחנן נגעים ובנים אינן יסורין של אהבה ונגעים לא והתניא כל מי שיש בו אחד מארבעה מראות נגעים הללו אינן אלא מזבח כפרה מזבח כפרה הווי יסורין של אהבה לא הווי בעית אימא הא לן והא להו (ה:).

אמיתי: כמדומה שדרך ענוה היה משתדל ר' יוחנן לומר שבנים אינם יסורין של אהבה, שהרי הוא נתייסר בהם, ומשמע שתמיהתו קובר את בניו מנין וכן מה שאמר נגעים ובנים אינם יסורין של אהבה אחד הם. ומה שאמרו הא לן הא להו, לא נתבארו דברי המפרשים שמחלקים בין א"י לבבל, אבל גם ר' יוחנן וגם הבריתא בא"י היו?

נעם: משמע שלא הבינו כך חכמים בדברי ר"י, אבל לא נראה שהוא מחמת ענוה, אלא להיפך, מחמת שהרגיש גודל הצער והאבידה שבאיבוד בניו, הבין שאי אפשר לקרוא יסורים של אהבה למיתת בנים בלא חטא. ובשלמא כשאדם "גורם עניות לזרעו" או שמתים בניו בעוון נדרים, הוא מכלל אחריותו למעשיו, אבל אהבה גרידא אינה יכולה לגרום עוול לבנים. ואעפ"כ הוצרכו חכמים לחילוקים (בהמשך הגמ'), מפני שיש בו בחינת אהבה לאדם המקבלם באהבה, כאמרו דין גרמא דעשיראה ביר. ורש"י כתב "גברא רבא כר' יוחנן לא באו לו יסורין שאינן של אהבה", אבל לדברינו יש להוסיף, דעצם זה שבא ואמר דין גרמא וכו' הוא קבלת היסורין באהבה, וראיה שיש בזה בחינת אהבה, ומה יש לאדם לנפנף בעונש על חטאיו.

והחילוק הא לן הא להו, הוא כפי הלשון המורגל, ובאמת לא נראה שמכוין בין א"י לבבל, אלא שתי מציאויות בשתי דורות, הא בנגעים שהם חולי ונגע גדול, והא בנגעים שאינם אלא כתם לבן.

רבי חייא בר אבא חלש על לגביה רבי יוחנן אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן אמר ליה הב לי ירך יהב ליה ידיה ואוקמיה רבי יוחנן חלש על לגביה רבי חנינא אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן אמר ליה הב לי ירך יהב ליה ידיה ואוקמיה אמאי לוקים רבי יוחנן לנפשיה אמרי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים

רבי אלעזר חלש על לגביה רבי יוחנן הוא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא חוייה דהוה קא בכי רבי אלעזר אמר ליה אמאי קא בכית אי משום תורה דלא אפשר שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים ואי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות ואי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר אמר ליה להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא אמר ליה על דא ודאי קא בכית ובכו תרוייהו אדהכי והכי אמר ליה חביבין עליך יסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן אמר ליה הב לי ירך יהב ליה ידיה ואוקמיה, (ה:).

אמיתי: יותר מכל מושך אותי להבין את המעשה ברבי אלעזר, שהיה בבית אפל, וזרועו של ר' יוחנן האירה את האפלה, ורק כך נראה בכיו של ר' אלעזר. ואפילו הייתי מבין את התיאור הזה, על דא ודאי קא בכינא, שאין שכלי יכול לתפוס מפני מה בכו תרוייהו, אחרי שהיה עני מרוד שיכל את בניו ושכב חולה בבית אפל, הטריד אותו שהיופי של ר' יוחנן יתבלה בקבר לעתיד לבא! הרי במשפט אחד סיכל ר' יוחנן את צערו על השכול ואמר

לו "אי משום בני דין גרמא דעשיראה ביר", לבטח יכל למצוא משפט כזה גם על היופי הבלה בעפר, כלום על דא ישבו ובכו תרוייהו?

עוד אני שואל, אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, הוא דבר של טעם, כיון שהמנעול מבחוץ, ועוד יש לומר שאנשי השלטון והשררה שצריכים לשכנעם ולשחדם גם הם מבחוץ. אבל מה זה שייך לבעל מופת, אם גדול ר' יוחנן מאלישע הנביא שהוצרך לטבילה בירדן שבע פעמים וכו' ומיעקב אבינו שאמר התחת אלקים אני, ובנתינת היד מרפא, יכול לעשות כמו כן לעצמו?

נעם: אכן, נעם החכמה שרוי על המעשה הזה השני. הסמיכות בית אפל – נפל נהורא – חזייה, אינה אלא יופי המליצה, ויעידו על הלשון הזה חבריו בכתובות סה. וקדושין פא. שבשניהם גלוי הגוף ונפילת האור הכוונה ליופי הבשר ולהתערורות התאווה מחמתו (אף שהרב תורת חיים סנהדרין צב: הבין כאן כפשוטו). ואמנם כאן אינו בדיוק כך, הבית האפל משקף את צערו ומסכנותו של ר' אלעזר שלאחר כל עמלו בחייו לא נותר לו ממון ולא בנים אלא רק שכיבה בבית אפל, ולעומת זאת זיוו של ר' יוחנן הוא יפיו וגדולתו, הסמיכות של חזייה דהוה קא בכי, משום שבאמת משום זרועו של ר' יוחנן בכה, כמו שהסביר בסוף.

הצורה שהגמ' מציגה את טיעוני ר' יוחנן הוא הפשטה לוגית של נאום מרגש, בעינינו הוא נקרא כמו מתמטיקה מוזרה: אתה מצטער שאין לך כלום, ישנו פתגם 'לא כל אדם זוכה', מתו בניך - 'דין גרמא', וממילא אין לך סבה להצטער. אך לא היה דרך הגמ' להעתיק נאומים, כדרך היוונים, והביאו רק את הנקודות הלוגיות שבנאום שמסתמא נשא ר' יוחנן לפניו, או שבלבו של ר' אלעזר הובן כל הנאום ע"י המשפט הזה.

וצערו של ר' אלעזר הוא ענין עמוק, כי גם איש האמונה מגיע לרגעי צער על מצבו, ויסורי הנפש הם חלק מן האמונה. והנה מצינו לר"ע שבכה כשראה את אשת טורנוסרופוס על שופרה דבלי בארעא כדאי בנדרים, וכאשר אדם בעל אמונה נמצא במלחמה עם נפשו ובשעת צער (וגם רבי עקיבא בא לשתדלנות אצל טורנוסרופוס הרשע, ופתאום ראה את קול המונה העצום של רומי ודרכיה), ורואה פתאום את יופי העולם הזה ויש לו חשק עצום להיות חלק מהיופי הזה ולסגוד לו כמנהג האליליים, מיד באה האמת של הנביאים וטופחת על פניו כי האי שופרא בלי בארעא ומתמלא הרגשת ריקנות עצומה מעצם המחשבה על העולם הזה, ועל דא ודאי קא בכינא, והוא סוד.

אבל ענין יחב לוי ידי' ואוקמיה, אינו אלא מעשה סמלי כמו ברכה, ולא כתוב מה היו תוצאותיו. ולכן מתאים כאן הביטוי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים, דאין מתאים שאדם יברך את עצמו, וזה ענין נתינת היד והעמדתו ממיטתו. (ורש"י סנה' צה' כ' אין דעתו מכוונת).

אמיתי: התחשוב באמת שכך הבינו כותבי הגמ', שיהב לוי ידי' ואוקמיה אינו אלא טקס, אבל באמת לא נתרפא כלל?

נעם: אני לא אמרתי כזאת חלילה, אלא האמת, שנתנית היד היא מעשה סמלי, וכן ברור שאין שום אפשרות לראות ריפוי המחלה ברגע אחד, וגם בעת המחלה עצמה לפעמים מרגיש האדם טוב ואינו חש, אבל אח"כ חוזר אליו, ולכן ואוקמיה הוא העמדתו והושבתו במטה כאילו אין לו שום חולי, ואפשר גם שהרגיש מיד חזק, אבל ריפוי המחלה לא נזכר כאן. ואפשר שהבריאה תוך זמן מה, ולא נתפרש כאן כלל, אבל איך נשפוט אם אירע או לא אירע? חלילה לנו מזה. (וגם נתבאר בפירוש לפרקין דכל ישראל צב. כי חולשתו היתה מחמת שהקז דם ולא הוה ליה מידי למיטעם ולא היה חולי גמור).

רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב ומעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא, (ה:).

אמיתי: כבר דימיתי למצוא כאן במעשה, שדעת חכמינו שכל נזק שבא לאדם, בעטיו של איזה חטא בא, או לכל הפחות לצדיקים גדולים, כל נזק בודאי מחמת עברה, כמו שאמרו חכמים לר' הונא. אבל באו התוספות וטפחו על פני ואמרו: "הרבה צדיקים יש שלוקין בגופם ובממונם, אלא הם היו יודעים שלא היה נותן שבישא לאריסיה והיו רוצים לרמוז לו שלא יעשה עוד". ולא נותר אלא להוסיף שמסתמא גם עליית מחירי החומץ עשו חכמים לרמוז לו שנתקבלה תשובתו.

נעם: נראה דעת חכמים שהיה כאן איזה נזק לא טבעי, ואין דרך שיחמיצו פתאום ארבע מאות חביות, ואעפ"כ חבריו של ר' הונא לא היו טופלים עליו עוון אם לא שידעו בו הדבר. ובצירוף ידיעתם וגם צורת הנזק החליטו כן. עיקר הרעיון כבר נתבאר במקומות הרבה, כי בדרגות עליונות יש מעלה לזהירות והזריזות והם מצילות מכל נזק, כי כל הנזקים והחטאים והרוע אחד הם באמת והנהוה מהם יינצל ורועה זונות יאבד הון.

תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפלתי שתהא לפני מטתי ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום על תפלתי שתהא לפני מטתי מאי לפני מטתי אילימא לפני מטתי ממש והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי מניין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל לא תימא לפני מטתי אלא אימא סמוך למטתי

ועל מטתי שתהא נתונה בין צפון לדרום דאמר רבי המא ברבי חנינא אמר רבי יצחק כל הנותן מטתו בין צפון לדרום הויין ליה בנים זכרים שנאמר וצפונך תמלא בטנם ישבעו בנים רב נחמן בר יצחק אמר אף אין אשתו מפלת נפלים כתיב הכא וצפונך תמלא בטנם וכתיב התם וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה, (ה:).

אמיתי: לא ידענו צערו של אבא בנימין זכור לטוב למה. ומה נעמו דברי הרמב"ן באגרת הקדש שכתב שאין פתי ולא סכל שיחשוב שיש מעלה בנתינת המטה בין צפון לדרום, אלא הכוונה ללכת במזג הממוצע, אבל מה יש להצטער לא ידענו.

נעם: אבא בנימין בימי התנאים היה, ועדיין לא ברור לכל היה סדר התפלה שהראינו לעיל מדברי ר' יוחנן ודעמיה, ומצטער היה שתהיה "סמוך למטתו" כדרך תלמידי ב"ש והסדר הישן להתפלל לפני שנתו, ולא היה מתאים הנהגה זו לדרך החיים והעם בזמנו, ועל דא ודאי הצטער והשתדל לעשות כן. והלשון "סמוך למטתו" מוזכר לעיל ד: בטעמא דריב"ל שתפלות באמצע תקנום, בכוונה שפירשנו כאן.

ומה שכתוב בספר אגרת הקדש, אומר אני לא יצא מפי הרמב"ן, ואיני מטיל דופי חלילה בדברי קדמונים מאירים כספירים, ולא עוד אלא שנעמו לאזניך. אבל אין דרכו של הרמב"ן לבטל סגולת חכמים כפשוטה כדברי פתיות וסכלות, וכבר נולדו ספקות בזיהוי מחבר אגרת הקדש, ואומר אני שזו גדולה מכולם להוכיח שמפי קדמון קדוש אחר יצאו ולא מפי הרמב"ן. אמנם גדולים וטובים חשבו כמוד, ובעל מנורת המאור מעתיק הדברים בשם הרמב"ן¹⁶.

אבל למה לנו לחפש דרכים חדשות שלא הוזכרו בדברי חז"ל (וידוע שענין מעלת הממוצע ודרך הזהב הוא מדברי אריסטו בספר המדות), והם תמיד הדגישו ענין המחשבה בעת החיבור, ומזרח ומערב הם מקומות הישוב ("מלכי מזרח ומערב"), אבל צפון ודרום הוא מקום השמים והרוחני. וכך מקובל היה לחשוב כי הצפון והדרום הוא סוף מוחלט שאין בכח אנוש לעברו (בעיני האומות היה הצפון משכן האלים והדרום משכן הגהינום והשעירים), ונפלאות בני אדם ותחבולותם יש רק במזרח ובמערב. ושתי טרדותיו של אבא בנימין עולות כאחד, לקדש משכבו ושנתו, בתפלה ובכיוון רוחני.

אמנם יש לדקדק שקישרו הדבר דוקא לבנים זכרים, אבל ידוע דעתם שהנקבה שואבת מזוהמא, וזה הכוונה. והגם שההלכה שאין נפנין למערב או למזרח אלא רק לצפון, ומשום דשכינה במערב, הרי להיפך ממה

¹⁶ר"י אבן שועיב (מתלמידי הרשב"א) פ' תזריע מביא הדברים האלו שהכוונה לדרך הממוצע, אבל אינו מפרשו על הדרך הממוצע בעניני הרוח והמדות, אלא בבחינה טבעית ממוצע של קור וחום. וראיתי בחי' הרא"ה ברכות שמפרש כפשוטו, והוא היה בקי טובא בדברי הרמב"ן רבו.

שכתבנו. הוא בחינה בתוך בחינה, כי בעולם הזה שכינה בצד המערבי ולא במזרחי, כי במערב הים הגדול והמקומות בהם ניכר גדולת ה', ואילו במזרח רבה הטומאה ותעלולי בני אדם. ולכן ליפנות שהוא דבר טינפות נמדד בראיית בני אדם, ואיך שלא ייפנה לא יהיה לו בזה חיבור עם הצפון והדרום הרוחני, ואין משמעות ליפנות בקדושה. אבל בעניינים רוחניים סמליים יש לצפון ולדרום מעלה, ולכן אמרו הרוצה להחכים ידרים להעשיר יצפין שהוא צדדי השפע לאפוקי מזרח ומערב. וכן מבין גם הרב בעל הזהר, באמרו קודשא בריך הוא יהיב מטתי בין צפון לדרום (ח"ג ק"ח): ואי אפשר לפרש הדבר על עניני גנאי, אלא על צורה רוחנית שהיא בין צפון לדרום. וידוע שצפון ודרום הם ימין ושמאל של הקדמונים (כי המזרח היה לנגד עיניהם, ראה נא במפות הישנות, ובמקראות), דרכו נותן ה' השפע ולוקח, גם זה ממשנת הזהר הוא.

תניא אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין את חברו ויצא טורפין לו תפלתו בפניו, (ה:).

נעם: עוד מעט קט, ממשנת אבא בנימין, שהיה מתפלל על משכבו, וגם כאן אינו מדבר על צבור בביהכניס, כי בערבית לא היו כלל צבור, ומי"מ היו אנשים שנכנסו לעת ערב או שנשארו אחר המנחה, בכדי להתפלל במקום רינה, כדלהלן. ומן הסתם רבים לא היו יכולים להתפלל בביתם שהיה קטן ומלא בני"א ולפעמים לא נקי, ולכן צריך בית מיוחד לתפלה. בתי כנסיות היו מחוץ לעיר רק בתקופה מסויימת משום שהעיר נבנתה על ידי הגויים, אבל בימי בבל היו בונים אותו גבוה ומפואר מכולם. ואולי התחיל מחוץ לעיר קודם שהיו מתפללים מעריב בבהכניס, ולשחרית הוא נאות להתרחק מהמולת העיר, בדרך לעבודתו.

תניא אבא בנימין אומר אלמלי נתנה רשות לעין לראות אין כל בריה יכולה לעמוד מפני המזיקין אמר אביי אינהו נפישו מינן וקיימי עלן כי כסלא לאוניא אמר רב הונא כל חד וחד מינן אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה אמר רבא האי דוחקא דהוי בכלה מנייהו הוי הני ברכי דשלהי מנייהו הני מאני דרבנן דבלו מחופיא דידהו הני כרעי דמנקפן מנייהו. האי מאן דבעי למידע להו ליתיה קיטמא נהילא ונהדר אפורייה ובצפרא הוי כי כרעי דתרנגולא האי מאן דבעי למחזינהו ליתיה שילייתא דשונרתא אוכמתא בת אוכמתא בוכרתא בת בוכרתא וליקליה בנורא ולשחקה ולימלי עיניה מניה וחזי להו ולשרייה בנובתא דפרזלא ולהתמיה בנושפנקא דפרזלא דילמא גנבי מניה ולחתום פומיה כי היכי דלא ליתזק רב ביבי בר אביי עבד הכי הוא ואתוק בעו רבנן רחמי עליה ואתסי, (ו).

אמיתי: אמרת שבשום מקום לא מסופר שהזיקו המזיקין והשדים אדם, והרי שלך לפניך. עוד אני מתעניין, האם אפר שליה מחזק את הראיה?

נעם: הקישור הזה בין סבות לנזק והפסד, ובין כחות רוחניים, הוא ענין עמוק. אדם רציונלי בזמננו מסתפק להסביר את המחלות וכיו"ב באמרו 'חידקים', ולעומתם 'כח הטוב' הוא אנטיבייטיקה. אך גם בזמננו ישנם כאלו שרואים בחידקים אנרגיות שליליות, הם מזהים אותם באמצעים אחרים מלבד דלקת בפועל, דרך תדרי חשמל, דרך גלי רדיו, יש אנשים שמאמינים שהם חשים באינטואיציה בכחות שליליים, ומתיימרים להשפיע עליהם על ידי ריכוז מוחי, מכשירים חשמליים, וחיזוק מנגנונים מסויימים בגוף, הצד השובה שברוב הרעיונות האלו הוא שאי אפשר להוכיח שהם אינם נכונים. ולכן אין לנו שום זכות להתיימר לשפוט את אותו דבר שעשו הקדמונים, אם כי בסגנון אחר.

דוחק הכלה אין הכוונה שריבוי אנשים הדוחפים זה את זה, שלזה לא צריך הסבר, אלא לעכירת האויר שהולידה נזקים שונים מצויים בכה"ג. וברכי דרבנן וכו' עי' לעיל יסורין של אהבה.

האפשרות לראות חיזיונות באמצעות סמים ושאר תמרים מן הצומח או מן החי ידועה ונוהגת עד היום בשבטים פרימיטיביים, ובספר "בכור המהפכה המדעית" מסופר על חוקרת שהלכה לחקור את מנהגי השבטים בדרום אמריקה, וכאשר נטלה אתם את הסם 'ראתה' גם היא את הכחות הנפלאים שעבדו להם, והצטרפה לאמונתם. מה שמלמד שיש חוייה ממשית והיחשפות לרבדים נפשיים שאיננו מכירים על ידי פעולות כאלו הנחשבות לפרימיטיביות.

גם רב ביבי בר אביי היה שוקד לראות את השדים, ובלי ספק ראה חזיונות שונים, והנזק שהזיקוהו הוא נפשי, דהיינו שנשתגע, וראה בתשובת רב האי גאון (שהעתיק ר"ח חגיגה ד:): על מעשה שספר רב ביבי בר אביי בחגיגה שם שדיבר עם מלאך המות וכו' וכתב עליו: "ורב ביבי שאמר את המעשה הזה יחיד הוא ולא שנתכוין לשקר אלא שמאד מאד היה מעמיק לדבר עם המלאכים ושוקד לראות את השדים וממה שהעמיק בדברים הללו נסתכן ודומה שנפגע וכו' או שמא נדמה לו לרב ביבי המעשה הזה בחלומו כדרך שהרבה מבני אדם מספרים שהם רואים בחלומם", אבל הוא לא חלום רגיל, בפרט אם השתמש בחמרים שונים ידועים.

תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה במקום רנה שם תהא תפלה, (ו.ו).

אמיתי: אינני מבין הדרשא, אם באים ללמדנו שיש להתפלל בביהכ"ס, איך מסתמכים על הרינה, והאם הכוונה שפסוקי דזמרה בודאי אומרים בביהכ"ס, והם הרינה, אלא שגם התפלה צריכה להיות שם?
נעם: אבא בנימין היה מצטער על תפלתו סמוך למטתו, וכן דיבר לעיל על שניים שנכנסו להתפלל, ומזה מבואר שלא היה עוסק אלא ביחידים המתפללים ביחידות כמו שנהגו הרבה דורות, ואולי בזמנו ובמקומו היו מתפללים תפלת המנחה כל אחד בשעה שיכול, ועל זה אמר שראוי להתפלל בביהכ"ס מקום שמתפללין העם שחרית או שחרית בשבת עכ"פ, וכל המזמורים שאומרים בשחרית נקראים רינה. ולכן לא נקט בכלל מעלת תפלה בצבור, כי לא דיבר אלא למתפלל יחידי אלא שיבחר לו מקום ביהכ"ס.

אמר רבי אבין בר רב אדא אמר רבי יצחק מנין שהקדוש ברוך הוא מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו, (ו.ו).

אמיתי: זרות המאמר הזה אין צריך לפרש, ובפרט אם נקרא דברי המפרשים שהציעו דברי דוחק, כגון שאמרו שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין, וממילא הראה לו בדמותו לובש תפילין¹⁷. אבל מה הענין לעשות זאת לעיקר שיש ללמוד ולציין וכן מה כתוב בהם? או שפירשו שהתפילין לידבק בה' וה"נ ה' רוצה לידבק בנו, נראה תמוה וזר מאד.

נעם: כדברך נראה הדבר תמוה וזר, אבל האמת הוא שתפילין הם חותם עבדות שלנו והתחייבות (אך גם תכשיט של בני מלכים¹⁸). והכוונה שגם הקב"ה יש לו התחייבות של מי כעמך ישראל וכו'. וזה חדוש וענין גדול, מול התפיסה שאומרת שה' עושה כרצונו ואין לנו יכולת להבין או לשאול שאלות, מן הצד השני יש לזכור שהבטיח דברים נאמנה, ובפרט בגלות הזכירו וחידשו הידיעה שבאה מדברי הנביאים שישנם הבטחות שהתחייב הקב"ה לממשם בתנאים מסויימים.

אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון, אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא אבל מהדר אפיה לבי כנישתא לית לן בה, ההוא גברא דקא מצלי אחורי בי כנישתא ולא מהדר אפיה לבי כנישתא חלף אליהו חזייה אידמי ליה כתייעא אמר ליה כדו בר קיימת קמי מרך שלף ספסרא וקטליה, (ו.ו).

אמיתי: האם עלינו לחשוב שמשום שהסמיך ר' הונא דבריו לפסוק של סביב רשעים יתהלכון, החליט שהעושה כן נקרא רשע, והלא ס"ס אין כוונתו אלא להתפלל, אלא שלא נתן דעתו על מה שמשמע מהתנהגותו שאינו מפנה פניו כלפי הארון, או לפירוש אחר בקדמונים, אין זה זלזול כלל, רק מה שהוא כנגד פני העם הוא הזלזול, הרי שאפילו המפרשים לא היו בטוחים בהרגשה עדינה זו. ולא עוד אלא שנגזר עליו שאלהו הנביא זכור לטוב, או אבא אליהו, יבא ויהרגוהו?

¹⁷רה"ג כתב שהראהו קשר של תפילין ללמדו כדרך שהראהו מעשה המשכן, אבל בגמ' ו. פירשו בזה הפסוק וראית את אחורי, שהוא בחינת גילוי שכינה ולא לימוד הלכות קשירה.

¹⁸כמתני' דשבת טוטפת, וא. מרקוס כותב כי במצרים היה תכשיט הדומה לתפילין וכן שמו דומה ("ברזילי").

נעם: דבריך כולם מופשטים מן המציאות, ורואה אתה את ההלכה הזו כדבר תיאורטי, שר' הונא ישב על כסאו בבית המדרש וניסה לדמיין: מה יהיה אם מישחו יתפלל אחורי ביהכנ"ס? וממילא מובן שגם חשב שאלוהו בא להרגו תוכ"ד הדמיון הזה. ועי' גם במעדני יו"ט שמפרש שהמעשה הזה היה בחלום, כמ"ש "אידמי ליה", ולא בא אלא להודיע חומרת המעשה. והגדיל לעשות מוהרש"א ומפרש "אידמיה לי" כטיעא" שנדמה לאלוהו שהיה אותו אדם ישמעאלי ולא יהודי, ומחמת טעותו הרגו..

אבל אנחנו מהדרים אחר הכוונה הראשונה, ולא נפרש הדברים בחלום ובדמיון, אלא שבאמת בימי ר' הונא היתה מציאות כזו, של בני אדם רשעים המזלזלים בתפלה, ועומדים בחוץ. שמא משום שלא היה נח להם להישאר עד סוף התפלה, או שרצו לפטפט וכיו"ב. והפסוק הזה הוסמך למציאות, לא להיפך. וחז"ל שכבר בזמן אביי לא היתה המציאות ברורה, ולכן הוצרך להגביל אותה בתנאי שמהדר אפי' (וממילא ה"ה לכל שאר התנאים שיוכיחו שהוא מחבורת רשעים, ולא שנוהג כן לאיזו סבה אחרת). וצודק המעיי"ט שאין ראוי להמית אדם על זה, אפילו הוא באמת רשע. אבל אותו טייעא רשע גדול היה והרג את ההוא גברא, אלא שכיון שבא ללמדנו הלכה, שאפילו אותו גוי מבין שאין לעמוד כך כלפי מרא, נזכר לטוב ויחסוהו לאלוהו על צד הסבה, בבחינת חרבונה. ובאמת הרי"ף ורא"ש לא גרסי כלל שבא אליהו אלא שההוא טיעא קטלי, וכן עיקר (וכ"ה בכת"י פריז).

ואעפ"כ נפסק ענין להתפלל אחורי בהכנ"ס בשו"ע, אבל אינו אלא ענין ורעיון, לא רשעות כמו בימי ר' הונא.

ואמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אלוהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנאמר ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר וגו' ענני ה' ענני ענני שתד אש מן השמים וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם רבי יוחנן אמר אף בתפלת ערבית שנאמר תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב רב נחמן בר יצחק אמר אף תפלת שחרית שנאמר ה' בקר תשמע קולי בקר אערך לך ואצפה, (ו:).

אמיתי: הפלא ופלא, ר' חלבו הזהיר במיוחד על תפלת המנחה שהרי אלוהו לא נענה אלא בה, ומיד נוספו לה תפלת שחרית וערבית, ויצא הטעם מן המימרא.

נעם: אטו כולוהו בחדא מחתא מחתינהו? מכלל אזהרת ר' הונא אתה למד שזלזלו בתפלת המנחה. וטעם גדול היה בדבר, כיון שתפלת ערבית מעיקרה רשות היתה, והמון העם לא היו מתפללים אלא ב' תפלות, אחת בשחרית ואחת בסוף היום, אבל אחר שהוסיפו תפלה ג' והתחילו לקבלה כחובה, הקדימוהו השלישית לתחלת הערב, מפני שכך היה יותר נח וגם משום ק"ש בזמנה, ואח"כ המשיכו את הלילה עוד ועוד. ואילו תפלת המנחה נגררה לאמצע היום, ובאופן כזה בודאי נהייתה מזלזלת, והתפלה בזמן קבוע נתפסת שיש מי שמקשיב לה. אבל אלוהו לא נענה אלא אחר הצהריים כעלות המנחה! ומי שמתפלל באמצע, לא בעת הרגיל, יכול למצוא פתח לתפלתו ולגלות בה עת רצון מיוחדת.

אבל ר' יוחנן ורנב"י הביאו מקור לזמני התפלות, בלי שום קשר למאמר ר' חלבו, ועכ"פ ר' יוחנן¹⁹ בודאי לא יכול לדבר על דברי ר' הונא הצעיר ממנו בהרבה. ושמא הם לא הכירו מציאות של זלזול בתפלה אחת יותר מחברתה, ובקשו רק מקור במקרא לזמנים (המקור המפורש לדין ג' תפלות הוא בדניאל, אבל בתהלים יש מקור למעלת הזמנים ולכך שה' מקשיב אז).

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שהקדוש ברוך הוא מתפלל שנאמר והביאותים אל הר קדשי ושמהתים בבית תפילתי תפלתם לא נאמר אלא תפילתי מכאן שהקדוש ברוך הוא מתפלל, מאי מצלי אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ואתנהג עם בני במדת רחמים ואכנס להם לפני משורת הדין תניא אמר רבי ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונשא ואמר לי ישמעאל בני ברכני אמרתי לו יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך

¹⁹ בכת"י אוקספורד וכת"י פריז הגי' ר' נתן, ואולי צ"ל ר' יונתן, וכ"ה בכת"י פירנצה.

את כעסך ויגולו רחמיך על מדותיך ותתנהג עם בניך במדת הרחמים ותכנס להם לפניך משורת הדין ונענע לי בראשו וקמשמע לך שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך, (ו:).

אמיתי: אין לי מה להוסיף, אלא שהוא עוד יותר תמוה ממה שאמרו מניח תפילין.

נעם: את מקור דברי ר' יוסי לא נוכל לקבוע בבירור, שהרי הפסוק אינו עוסק בענין, וכן הלשון "זבחי" (שמות כג יח) אינו אומר שהקב"ה זוכה. אבל מקור דברי ר' זוטרא דמצלי יהי רצון מלפני וכו' הרי מפורש בדברי ר' ישמעאל דלהלן, וא"כ מותר לומר שגם ר' יוסי ע"ז קא סמיך, ולא נותר אלא לבאר דברי ר' ישמעאל עצמו.

והנה במקור הדברים, במחזה דר' ישמעאל, הלקח מכל הברכה שבירך את הקב"ה הוא שלא תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך, אבל אינו אלא לימוד דרך ארץ (ע"י להלן אין מרצין וכו'), ולא נראה קשור כלל לומר שהקב"ה מתפלל.

ובאמת הענין אחד, כי רעיון הברכה מתבסס על כך שהכחות הרוחניים הם בעלי משמעות בעולם, והסמכות הרוחנית של האדם משפיעה על החלטותיו בעניני פעולותיו הגשמיות. יותר קל לחשוב על כך במובן של קללה, שאדם מקולל קומתו הרוחנית נפגמת, וממילא האינטואיציה שלו נפגמת, ואינו יכול להצליח במעשיו (ובלשון הפילוסופים: קשה עליו יותר להתחבר לשכל הפועל). והברכה היא להיפך, נותנת לאדם את התחושה הנכונה של הדבר שצריך לעשותו. ולכן אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך, כי רצונם של בני האדם הוא ענין התפלה והברכה, וכשם שיש משמעות לתפלת רצון כל הצבור, כך אחד מן הצבור, גם אם נראה הדיוט לפעמים יכול להשפיע להפוך אדם למבורך. ישנו כמובן גם לימוד הדרך ארץ הני"ל, שאל תזלזל באדם פשוט שמברך אותך, מפני כבודו של המברך. אבל באמת נראה שר' ישמעאל התכוין כאן ליותר מדרך ארץ זה.

ומכיון שהקב"ה אמר ברכני, למדנו מזה שהתנהלות הקב"ה היא לפי כללים וחוקים, שזוהי אחת מהמסקנות הראשונות של הקבלה (מבואר קודם לכן כמובן בנביאים ובחז"ל אבל רק בקבלה כפילוסופיה ישירה לנושא) שהקב"ה הוא מושלם ואור אין סוף, ולכן אי אפשר שיצא מתחת ידיו דברים חסרים ומקריים, כי מכח רצון אין סוף לא יכול להשתלשל מקרה עיוור, רק אדם שהוא מוגבל יכול ליצור מקרה עיוור וללכת, אבל הקב"ה אינו הולך. ולכן הסיקו שהגבלת עצמו היא ע"י כללים רוחניים שטבע, וממילא הברכה היא לשנות את המצב הרוחני בהתאם לכללים האלו, וזה ממש מה שאמר "יגולו רחמיך על מדותיך", בהתאם לאמונת חכמינו ונביאינו שעשיה רוחנית משפיעה על הכללים בהם מנהל ה' את עולמו.

ומכיון שהברכה היא כמו תפלה וענינה אחד, יוצא מכאן שהקב"ה מתפלל, דהיינו שהוא מתנהל לפי הכללים שטבע, ובדאי רצונו להיטיב לישראל, וזו תפלתו שרוצה שיהיו הכללים מתאימים להיטיב להם כפי המצב. ועיקר המחזה שראה רבי ישמעאל, הוא כמו שנתבאר במעשה מרכבה בחגיגה שהיו עומדים וצופים ורואים בחדרי לבבם כמו שפירשו שם התוס' והגאונים, ונתבאר באריכות במקומו. ואין זו סתם השגה שכלית, אלא מראה נורא ומבעית שרואים אותו באמת, ויש בימינו בבואה ממחזות כאלו, אצל הבקיאים בזה. ונאה מאד הסיים ונענע לי בראשו שהוא בעדינות הצירוף, לא הגיב ה' על הברכה, שכן באמת אינה מוסיפה לו, אלא נענע בעלמא, שלא תהא ברכת הדיוט קלה. וכל זה אינו משל חכמים אלא מחזה קדושים. ואמנם ניתן לשאול מנין לנו שהמחזה מן השמים, הלא רבים החוזים, אכן כשם שהמגייד של ב"י הוא ב"י, והמגייד של רמח"ל הוא רמח"ל, כפי שיראה הרואה, כך המגייד של ר' ישמעאל הוא לכה"פ ר' ישמעאל, מלבד מה שר' ישמעאל לא השתמש בסמים, ובית קדשי הקדשים הוא מקום בו כמה פעמים שמעו כהנים גדולים בת קול, והיה הדבר רוחני טהור הרבה יותר מחזיונות החוזים.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו דכתיב פני ילכו והנחתו לך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניה לך, (ו:).

אמיתי: מניח אני פשוטו של מקרא, אבל איני מניח כבודו של המקום. שהרי מנוחה מכעס טבע אנושי מאד

הוא.

נעם: לא חשו חכמים בזה, כשם שלא נמנעו מתיאורי גשמות, זה ענין עמוק מאד, וכמעט שאין ביכלתינו להבינו. אבל אפשר לתת מבא לדבר, דרכינו בחשיבה המודרנית היא לנתח ולהגדיר ניתוח ריאלי כל דבר, אין

בחשיבתנו תחום אפור, ואין מקום לדמיון, הכל שחור או לבן, אמת או שקר. אבל המושגים הטבעיים, שהתהלכו בלבבות בני אדם בימי קדם, הם מושגים עמומים, מסורים לדמיון ולהרגשות, ולפעמים אינם יכולים לתת תשובה כנה של אמת או שקר שחור או לבן. דוגמא גרועה אפשר להביא מהחשיבה המזרחית של ימינו, שאצל הישמעאלים רואים אותה בצורה פגומה, כאשר אינם מבדילים בין אמת לשקר גם בענייני ממונות, הם גונבים ומרמים בלי תחושה ברורה של גניבה, הם בטוחים באמת שראו בעיניהם דבר שלא היה ולא נברא, ולכן קשה להדגים דברי חכמים ונבונים במעשי אנשים פחותים אלו, שמנצלים את הדמיון ואת העמימות לפגוע באחר. אבל דוגמא יותר טובה היא מהחשיבה של עמי המזרח כגון ההודים, שאין טיעוניהם עונים על קריטריונים מודרניים של טיעון לוגי ברור.

חז"ל דוקא פיתחו את הלוגיקה הרבה מעבר למקובל בתקופתם, בתחום המשפט וההלכה, ומחילים את הניתוח גם על אגדה, אבל במושגים עצמם, מושגי ההלכה, ומושגי האגדה, אין לוגיקה, והם עמומים. וגם בנביאים בולט במיוחד ענין המושגים העמומים והעמוקים, כמו למשל ענין ההשגחה בספר תהלים, שנראה בלתי מציאותי בעליל, כמו "נער הייתי וגם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב". וזה גם סוד האוקימתות שבגמרא, שמעמידים מאמר באוקימתות שונות, וזו היתה צורת חשיבה ודיבור שלא מפרשת את האוקימתא, מכיון שהסקיפה על הרעיון שבדבר יותר מאשר על המציאות.

ובכדי שלא יהיו דברינו עמומים, נשוב לענין הגשמות. אנו איננו יכולים להתבטא על הקב"ה בביטוי המורה צורה מסויימת, מכיון שצורה היא מוגבלת למקום, והגבלה למקום אינה יכולה להיות רוחנית מופשטת, וכו' וכו' כמו שביארו קדמוננו רס"ג הרמב"ם וחז"ל. אך כל המגבלה הזו היא בצורת חשיבתנו, האריסטוטלית, שהרי אין לנו שום מושג בה' באמת, וכל מה שנאמר עליו אינו נכון ואינו אלא סוג של דמיון שלנו, וגם מדותיו ושהוא אוהב את ישראל, מצד האמת הכל אינו תופס בו, שהרי המדות האלו בלשונו הם הגבלות אנושיות. אלא שאנו משתדלים לדבר בצורה המופשטת ביותר שאנו יכולים, מפני שחשיבתנו מוצאת פגם בצורה הפחות מופשטת. אמנם כאשר החשיבה אינה ממשיכה את הניתוח הלוגי של משמעות הצורה של הבורא, לא ראו בזה פגם. ולכן לא היה להם פגם בכך שהקב"ה יושב על כסא, כי לא המשיכו לחשוב ולומר: ישיבה על כסא משמעותה אי הימצאות במקום אחר, אי הימצאות משמעותה צורה מוגבלת, הגבלה פירושה גשמיות, גשמיות פירושה אי נצחיות, וכו'. הם הכירו ברעיונות, ולא בהגדרות. (ובחשיבת יון דומה יותר לחשיבת אפלטון).

ולכן לא ראו את אי הריצוי בשעת כעס כחסרון והגבלה, אלא כעוד שלמות משלמות ה' שכל הבחינות אפשר ללמוד ממנו. וכיו"ב רבים כגון ערובין סה. כל המתפתה בינו יש בו מדעת קונו דכתיב וירח ה' את ריח הניחוח, וכן שהלך משה לראות את העגל בכדי שלא לקבל לה"ר (שמ"ר מח'), והשאיר לויתן זכר דלאו אורח ארעא לשחק בנקבה (ב"ב עד:) ובמרים שלא מתה מיתת נשיקה מפני הכבוד, צריך לשנן פרקו קודם שידרוש מני"ל מהקב"ה (שמו"ר מ').

אבל באמת יש גם ענין עמוק בדרוש זה של המתן לי עד שיעברו פנים של כעס, והוא הענין הסמוך לו לפניו, שיש רגעים שהקב"ה כועס, כמו שנבאר. ואף שהגמ' שואלת דרך תמימות ומי אכא רתחא קמי' דקב"ה וכו', אין הכוונה האם אכא כעס לפניו, שהרי כל התורה כולה מלאה מדוגמאות לזה כדכתיב אז יחר אף ה' באיש ההוא וכו'. אלא הכוונה ומי אכא רגעים מיוחדים של רתחא.

ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא אין דתניא ואל זועם בכל יום וכמה זעמו רגע וכמה רגע אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה וזו היא רגע ואין כל בריה יכולה לכויז אותה שעה הויז מבלעם הרשע דכתיב ביה ויודע דעת עליון השתא דעת בהמתו לא הוה ידע דעת עליון הוה ידע אלא מלמד שהיה יודע לכויז אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה.. והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק מה אקב לא קבה אל ומה אועם לא זעם ה' מלמד שכל אותן הימים לא זעם וכמה זעמו רגע וכמה רגע אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא רגע כמימריה ומנא לן דרגע רתחא שנאמר כי רגע באפיו היים ברצונו ואי בעית אימא מהכא חבי כמעט רגע עד יעבר זעם.

ואימת רתח אמר אביי בהנך תלת שעי קמייתא כי חיורא כרבלתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי ההוא מינא דהוה בשבבותיה דרבי יהושע בן לוי הוה קא מצער ליה טובא בקראי יומא חד שקל תרנגולא ואוקמיה בין כרעיה דערסא ועיין ביה סבר כי מטא ההיא שעתא אלטייה כי מטא ההיא שעתא ניים אמר שמע מיניה לאו אורח ארעא למעבד הכי ורחמיו על כל מעשיו כתיב וכתוב גם ענוש לצדיק לא טוב תנא משמיה דרבי מאיר בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחיים להמה מיד כועס הקדוש ברוך הוא, (ז).

אמיתי: חי ראשי שיצאתי מבולבל מאד, לא מצאתי שום מקור משכנע שה' זועם בכל יום איזה סוג מיוחד של זעם. ואם כן מדוע שיוכל אדם להטות את הזעם הזה כרצונו, ולשם מה נתקן חוק כזה כשרק אדם רשע אחד מיום בריאת העולם יודע לנצל אותו (מצד אחד אין בריה יכולה לכונן, ומצד שני אביי נותן שיטה די פשוטה, אגב, מה הקשר לתרנגול ולכרבלתו? האם הוא מייצג את מעשי הקב"ה?). ובכלל, בלעם חיפש שעה זו באמצע היום, אביי מצא אותה בתחלת הלילה, ורבי מאיר אומר שהיא בזריחת החמה, הרי כעסים טובא! ולא עוד אלא ששיערו חכמים את הכעס במספר מענין מאד, ובעל מסורת הש"ס הגיה את המספר בכדי שיעלה למספר פסוקי התורה, כפתור ופרח!

נעם: בבלולך נשמע משכנע, אך הוא נובע שוב מחוסר עיון בדרך חכמינו. אין כאן משנה אחת מתוכנת, אלא ליקוט של הרבה מימרות חכמים, שכל אחד הוא אוצר יקר לעצמה, אך לא המשך אורגני של חברתה. מצפים אנו מן החכם שידע לחבר ולהבין את החוט המקשר, ולא שיראה לנו, מה שאנו יודעים, כי הרעיון אינו מפורש ומובהר בדברים. ראשי פרקים של השקפות עתיקות יומין יש לנו כאן, ולא אגדות בעלמא.

עצם ההבחנה בין זמנים היא מיסודות האסטרונומיה, השתקפות הזמנים בכוכבים היא רק השלכה ושלב שני. הנסיון לימד את האדם כי אותה הפעולה תצלח לפעמים מאד ולפעמים תיכשל, אפשר כמובן לתלות את הדבר בעייפות וכיו"ב, אבל צירופי מקרים רבים נתנו סבה לחשוב שישן עוד סבות (וכן דברים החוזרים על עצמם בתאריכים ותקופות). אין אנחנו באים כמובן לשפוט וקטונו מעשות זאת- האם יש לדבר יסוד ריאלי הניתן להנמקה לפי חשיבתינו. לא באנו אלא להבין מה חשבו קדמונו. ויש לציין שרגעים של כעס מתוארים הרבה בהיסטוריה, כאשר כאלו כל כחות הטבע מתאחדים נגד מאן דהוא, ראה נא את תיאורו של יוספוס על מפלת יודפת, ועוד רבים כיו"ב, וכן להיפך.

כך שישוד הרגע שה' כועס בו אינו בפסוק וגם לא במימרות האלו, אלא ההנחה שישנם זמנים רעים לעשות בהם מיני פעולות, וישנם זמנים רעים מאד מאד. את הכח הרע לא ייחסו לכחות שונים ומשונים כפי הדעות הרווחות באומות, אלא אך ורק לכעס ה'. ה' אינו עושה רע כי כולו טוב, אלא שישנו כעס מלפניו, הסבה לכעס כמובן מוצדקת, עיין במאמרו של רבי מאיר. ז"א שחכמינו פירשו את הזמנים המועדים לכשלוך חרוץ כאפיק שאליו מופנית מדת הדין הגדולה המתעוררת בעולם עקב החטאים. במקום לכעוס ולהשמיד את העולם ה' ברחמיו "כועס" רק רגע קטן, והמספר המופלג של קטנות הרגע רק מדגיש את מדת הרחמים הגדולה, שאין ממדתו של הקב"ה להתעלם מכעסו לגמרי, ולכן הוא מפנה אותו למינימום הקיים בעולם, הרגע הקטן ביותר (כנראה זו חלוקה אסטרונומית, הוא קרוב לא' מששים אלף דהיינו אלפית שניה, ואולי הוא אלפית שניה של השעה הכי קצרה בשנה). ולכן המאמר ה' כועס, לא בא להמציא לנו שיש איזה כעס מחודש, אלא להסביר את המציאות הקיימת של כשלונות מסויימים, שלא נעשו חלילה ע"י כחות שונים ומשונים, אלא הם כעס של ה'.

אבל אין הכוונה שכועס רק שיעור כזה, שהרי יכול לכעוס יותר מזה, והכוונה שכיון שדרשו מהפסוק שזועם בכל יום, הרי בכל יום יש את המינימום הקטן הזה לכה"פ, אבל בשעה שמלכי מזרח ומערב וכו' יכול להתעורר עוד כעס, וכן בלעם היה יודע למצוא רגעים כאלו בכל מיני הזדמנויות, וזה ממש פשוטו של ענין בלעם שהיה קוסם, וכך היה דרך הקוסמים ורופאי האליל האלו לחפש ולבקש רגע מתאים שבו יקבלו השראה ויחושו כי מתאים לקלל ולקלקל בו, אלא שהשראה כזו לא באה אליו אלא להיפך, מתוך חזיון והשתגעות רוח באו בו רק דברי ברכה. וכאלו מפורש הוא בכתוב שבלעם התנוודד כמשוגע וחיפש רגע בו תנוח עליו רוח של כעס ה' אבל מצא רק להיפך (ולכן אין צריך לידחק שרצה לומר "כלם" ותו לא, אלא שחיפש רגעי כעס גדולים יותר, ואגב,

ויאמר אליו אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלכתך עמנו ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה:

ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם ויאמר הראני נא את כבודך ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנתי את אשר אחן ורחמתי את אשר ארחם ויאמר לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור והיה בעבר כבדי ושמתוך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו: (שמות לג).

אמיתי: עתה רואה אני כמה קשים הדברים, וכל הפרק הזה כספר החתום לא ידע איש לקרא. מה בדיוק ההבדל בין פני ה' ובין מלאך, מי חכם וידע? וכשהזדרזו בני ישראל להתאבל, ידעו בדיוק את ההבדל?

נעם: אמנם כבר במכת בכורות הובטחו ועברתי אני (ולא מלאך) לפי פשטות הכתוב (ודרשת חז"ל). וכן עיי באגדת בראשית א' שסנחריב נדון במבול של אש שנאמר ויצא מלאך ה', ואין לדברים הבנה הלא מלאך ה' יצא להרוג כמו שמבין כל קורא, ומנין כאן המבול. אבל הכוונה כאן לגבריאל, דהיינו ששינוי טבע כמו רעידת אדמה, התפרצות הר געש, וכדו', כל אלו נקראים מלאך ה'. ולכן הפיכת סדום מוכרחת להיות מיוחסת למלאך (ולגבי סנחריב היו מסורות וכן משמעות בנבואות, ראה בחיבור 'נבואות'). וכל פעולות הטבע הנודעות נקראו מלאכי ה', וזה היה מן הדברים הידועים והרגילים. ומעשי המלאך הם קצת בלי הבחנה בין צדיק לרשע, וקצת צריך להמתין עליהם ולהתאמץ, כי בסופו של דבר הם רק אסון טבע²⁰. אבל מעשי ה' הוא כמו מיתת הבכורות והפסילים, שפשוט מתו. ובולט במיוחד ההבדל מההנהגה של יציאת מצרים, כאשר ה' אומר "מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו!", כיון שה' בקרבנו, אין צריך לשכנועים ובקשות, הולכים ואפילו על המים, כי ה' בקרבנו, כל זאת מבלי שנאמר למשה דבר קודם לכן, והיה צריך להיות לו מובן מאליו, וזו קפידת מי מריבה כמו שנראה להלן. וכן מוצאים אנו כל הזמן את העם בודקים ומתווכחים "היש ה' בקרבנו אם אין".

עדיין קשה לנו להבין סוף סוף איך יכול להיות שהעם הבינו זאת בצורה כל כך פשוטה כמו בענייני עסקים ומיד התאבלו. ואפשר להוסיף שהליכת ה' בקרבנו היינו שיבנו את המשכן, ולכן הקרב למשכן ימות, כמו שמצינו בנדב ואביהו ובאזהרות הרבות של ויקרא (והמשכן הוא בחינת ה' בעצמו ולכן מקום ארון אינו מן המדה, ובירושלמי יומא פ"ה ה"ב ספרו שהיה פולט אור), וזה שאמר שם הכתוב "לא אעלה בקרבך כי עם קשה עורף אתה פן אכלך בדרך". ולכן הוציא משה אהלו מחוץ למחנה וקרא לו אהל מועד, כי ה' אינו שוכן יותר במחנה ישראל וכעת אהל משה זהו אהל מועד באמת. ולכן אפשר שתלוי בזה גם דרגת הנבואה של משה, שבתוך העם ה' לא יתגלה אליו פנים אל פנים, כי אין השכינה בישראל.

וענין ילך ה' בקרבנו הוא גדול מאד, כי אנחנו לא צריכים נסים בשביל אמונתנו, האמונה היא שכלית שה' מתגלה לנביאים, והשגת הנביאים מספיקה לנו. ואין הדת שלנו צריכה נס בשביל לחזק עצמה. וגם כאשר דבר נראה כנס אנחנו נוטים לחשוב שאינו נס. אנו רואים את יד ה' בהיסטוריה כמסובב הסבות ומכוין את עמו בתהליכים היסטוריים כפי תכניתו, אבל אינו מרגישים צורך לראות שינוי חוקי הטבע, ולהיפך קל לנו יותר להסביר כל דבר על פי חוקי הטבע, מבלי לסתור כמובן את התפיסה של ה' כאדון ההיסטוריה. וכנראה שבאמת הניסים אינם חלק מהאמונה ומהדת, אלא חלק משכינת ה', והוא ענין לעצמו, ששכינת ה' היא לא כפופה לחוקי הטבע, כי רק הדרגות הנמוכות של האצילות צומצמו לחוקי הטבע.

אמיתי: אבל הדו שיח שבתורה אינו מתבאר כלל ועיקר, משה שאל מי ילך אתנו, דהיינו איזה מלאך. וקיבל תשובה שבעצם נתבטלה הגזרה ולא מלאך ילך, אלא פני ה' ילכו. ומהי תשובת משה? מתחיל להתחנן על מה שכבר קיבל "אם אין פניך הולכים" וכו', (וגם את ה'איוס' אם אין פניך הולכים אל תעלינו, אי אפשר להבין, כך עושים המתמקחים בשוק שאומרים או הכל או לא כלום, אבל העדיף למות במדבר מלהיות מונהג ע"י מלאך ה'!) ורק אחר התחנונים מודיע לו ה' "גם את הדבר הזה אעשה", כשכבר אמר זאת לעיל. ומה פתאום ביקש משה לראות את ה' איזה מן רעיון מוזר זה, ומה פתאום דוקא כאן?

²⁰ וכן מצינו למשל את אברהם אומר לאליעזר "ה' ישלח מלאכו לפניך", ולפי הפשט אין הכוונה אלא להצלחה טבעית, ועוד רבים כאלו.

נעם: בהכרח שפשט הכתוב הוא שבמאמר "פני ילכו והניחותי לך" לא קיבל משה ביטול הגזרה, ולכן התחנן שוב עד שנאמר לו "גם את הדבר הזה". וממילא ברור שההבדל נעוץ בהוספה "והניחותי לך", והנה בפרק הקודם הוזכר "הניחה לי ואכלה אותם כרגע ואעשה אותך גוי גדול", כי ודאי לא יפר ה' הבטחתו לאבות. וכן בכל ההמשך משה והעם נזכרים כב' ישויות "כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך" "ונפלינו אני ועמך". ומזה משמע שה' הציע למשה שפניו ילכו ויניח רק למשה (כנגד הניחה לי), ולעם יהיה מלאך, ואולי הכוונה שתשכון השכינה באהל מועד שמחוץ למחנה. וכנגד זה אומר משה כל הזמן אני ועמך וכו'.

ולכן "פני ילכו והניחותי לך" אינו היעדרות, ולא הוקדם לו מלות שינוי כמו הדיבור שאחריו, אלא כמין "תיקון טעות", משה שאל לא הודעתני "אשר תשלח עמי" אבל ה' כלל לא התכוין לשלוח מלאך עמו, אלא רק עם ישראל, ומשה מכליל את עצמו בכח בכלל ישראל (ולכן מוסיף מיד "וראה כי עמך הגוי הזה"). ובזה מובן היאוס' של משה "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה", שכוונתו כדלעיל בתורה "מחני נא מספרך" דהיינו גם אני אשאר עם העם, ואני מוותר על פניך שיוליכו וינח(ו) אותי, והמלאך ילך עם כולנו יחד. אמנם בקשת משה היא בעצם בלתי אפשרית, שהרי השראת השכינה אינה נושאת עוון ופשע, אם ישנה השראת השכינה יש צורך לכלות את ישראל כרגע, ואם אין מכלים אותם צריך לבא רק מלאך. ולכן אינו מבקש ישירות לשנות את החוק, אלא אומר שגם הוא רוצה להיות עם עמו בדרגה של מלאך ולרדת ממדרגתו. וכל השכנוע של ונפלינו אני ועמך וכו' הוא על כך שגם ישראל צריך להיות מופלה וזה חלק ממצייאת החן של משה.

וכאשר השיב ה' על הדבר הבלתי אפשרי הזה בחיוב, ממילא נוצרו כאן כללים חדשים: אפשר להמר את דבר ה' ולהישאר בחיים והשכינה נשארת עמנו, הא כיצד? כעת בודאי באה במקומה הבקשה "הראני נא את כבודך", שזו דרך ההתגלות שה' מתגלה למשה מעכשיו, כאשר פני ה' יעלו ואעפ"כ יש נשיאת חטא. וזו בעצם כריתת ברית חדשה, כמו שבברית בין הבתרים עבר ה' לפני אברהם (אלא ששם היה הדבר במחזה, ואמנם אף מחזה של אברהם לא היה כדרך הנופלים שיחד עם המחזה בתר הבהמות והשיב העיט), וכן מבקש משה כריתת ברית חדשה במקום הלוחות אשר שיבר.

ולכן מושג מעבר ה' לפני משה מעורב ממש במושג המדות והכללים, כי ה' "מעביר כל טובו", וקורא בשם ה' "והנחתי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם", דהיינו שהרחמים והויתור שמתחדשים פה הם מוגבלים, יש שירותו ויש שלא.

אמיתי: מדוע חשב משה שיכול לראות את פני ה', ופתאום נודע לו שאינו יכול לראותם, הלא אין זו הפעם הראשונה שה' מדבר עם משה. ומה טמון בסיפור הזה?

נעם: אפשר לומר לפי פשוטו, שזו הצורה החדשה של גילוי השכינה שהיא מוגבלת, אכן פני ה' עוברים עמנו, אבל רק אחוריו נראים. ובאמת נראה שקודם חטא העגל יכל משה לראות את פני ה', כמו שכתוב לעיל מיני בפרק זה "ותמונת ה' יביט", שאז לא נקבע המצב שפני ה' עוברים ורק אחוריו נראים. וההנהגה היתה אז נסית וכן משה כשעלה למרום ראה תמונת ה', ודוקא לכן נסמך כאן ותמונת ה' יביט, קודם שינוי המצב כאן.

ברור שאין זה מקרה שדוקא כאן ביקש משה לראות את ה', היה אפשר לומר שמשה ביקש כעין הוכחה לכך שפני ה' הולכות עמנו עדיין, ועל הר סיני לא ביקש. וכן לפרש מה שאמרו "ותמונת ה' יביט" שהכוונה ל"פה אל פה" הסמוך לו, דהיינו שומע קול ממולו, כאדם העומד מול חברו. וכן מצינו (בדברים ה' ד) "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש". אבל לפי האמת כוונת המקרא בדברים גם היא שבהר סיני כן היה גילוי פני ה', אמנם העם לא ראו תמונה, ולכן אומר הכתוב "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה". אבל משה בסיני ראה פני ה' כמו יחזקאל וישעיה ויותר מהם. וכן סמך לזה מהמאמר "לא יראני האדם וחיי" משמע שישנה תמונה ואפשר לראותה, רק האדם בעולם בחייו לא יכול לראותה, ומשה על הר סיני לא נחשב כאדם החי שהרי עלה לשמים לחם לא אכל ומים לא שתה. וכן הכלל הזה נאמר כאן כאיזה חדוש, שעד עכשיו לא נודע למשה, ובסנה משה "ירא מהביט אל ה'", כי עדיין לא ידע לאיזה דרגה ה' מביאו, אבל יכל להביט. וכן על זקני ישראל אמרו "ויראו את אלהי ישראל" (שמות כד י).

אמיתי: התעלה על דעתך שכן הוא, וכל ענין לא יראני האדם וחי אינו אלא משום חטא העגל, ולא משמע כך כלל בדברי חכמינו הראשונים והאחרונים בשום מקום!

נעם: אין זה משמע, אלא מפורש, כי כך אמרו כאן בסוגיא :

ויאמר לא תוכל לראות את פני תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה
בשרציתי לא רצית עכשיו שאתה רוצה איני רוצה, ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן דאמר
רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן בשכר שלש זכה לשלש בשכר ויסתר משה פניו זכה לקלסתר פנים
בשכר כי ירא זכה לויראו מנשת אליו בשכר מהביט זכה לותמנת ה' יביט.

הרי מבואר הדבר דבין לריב"ק בין לר' יונתן יכל משה לראות תמונת ה' קודם העגל, אלא שלריב"ק משה
לא רצה להביט בסנה ולכן הפסיד, ולר' יונתן זכה לראות קלסתר פנים. ולפי זה מתבקשת יותר הבקשה "הראני
נא את כבודך", דהיינו אם ה' מסכים לכרות ברית חדשה כראשונה, ולתת לוחות חדשות, צריך לראות את
כבודו שוב, כי זו כריתת הברית.

אמיתי: אבל מה הוא ההבדל בין פנים לאחור, כיון שאין לו גוף ולא דמות הגוף, אין פנים ולא אחור. אכן,
פירשו בו הקדמונים כי הכל משל לכך שאינו יכול להבין כל דרכיו.

נעם: אכן יש שפירשו כל הענין בדרך סמלית. ויש שהוסיפו גם שבא ללמד עד כמה יש להרחיק מלתת תמונה
לה', והכוונה שאם היתה ידיעה שמשה ראה פנים במחזה, היה מקום להגשמה בפועל דהיינו פסל. ובאמת כל
הני שראו את ה' כמו ישעיה ומיכה ור' ישמעאל, אין הכרח כלל שראו דמות, אלא אפשר שראו את הכסא
וההדר שמסביב (כעין יחזקאל, האומר (א כז): "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם.. מראה דמות כבוד ה'",
משמע שם שראה את כבוד ה' ולא את ה', דהיינו שלא היה דמות ברורה אלא כמראה אור והוד על הכסא
עיי"ש.), ושמעו רק קול, אבל לא ראו תמונת דמות. אמנם תא חזי, שבדיוק במקום בו לא חששה התורה כ"כ
ממה שיאמרו המגשימים שמקצצים בנטיעות, ודברה על ראיית דמות ה', הוציאו להיפך, שאין לעשות לה'
דמות.. ומשמעות הכתוב היא להיפך, שיש פנים, אלא שאין האדם יכול לראותם וכמו שנתבאר. ולענין עשיית
פסלים אין משמעות אם משה ראה או לא שכן ברור שלא יוכל לתאר זאת לאחרים. ואמנם יש ענין סמלי
שפעולת ה' של הסתרת פנים מורה אי עשיית דמות (כמו שאמרו כי לא ראיתם כל תמונה²¹, לתכלית הזו). אלא
שאינו זה מספיק לדרך הפשט כאן.

ואמנם חז"ל כבר נתנו מבא לפירוש הסמלי, ואמרו מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפלין, דהיינו
שאחור הוא סוג של מהות רוחנית, ולא אחור של דמות²². והגדיל רה"ג לפרש הדבר שלא בא אלא ללמדו הלכות
תפלין. אבל פשוטו הוא שהיה כאן ענין עצמי בראיית ה', ובודאי לא לימוד הלכות תפלין. ונחלקו חכמינו אם
ראה או לא ראה קודם לכן (כמו שהבאנו לעיל), לא על איזה מעשה הסמלי, אלא על דבר מוחשי פשטי.

אולי הקדמונים יכלו לחשוב שהדמות שמשה ראה הוא באמת דבר שקשור ישירות לה', אבל אנחנו אנוסים
שלא להבין דבר כזה, ויכולים רק לומר שבקשת משה היתה להשיג את ה' במקסימום שיכול אדם להשיג²³. ואף
שגם ע"ז אפשר להשיג ולומר שכל המקסימום הוא חסר משמעות, כי הכל שלילות כדעת הרמב"ם, אבל השגה
אמתית אין, ובזה שוים משה רבינו ואחרון בני האדם שלא יוכלו להשיג השגה אמתית. יכולים אנו להבין שיש
דרגות של מחזה בעל משמעות, ועכ"פ ברור שהכוונה האמתית היא השגה של מחזה והתפעלות הנפש וחוש
הראיה, ולא רק השגה שכלית כדעת השכליים המוציאים מפשוטו, ועכ"פ ראה להלן בזה.

ולעומת מאמר ר"י כאן שהראהו קשר של תפלין, עי' בירושלמי יומא פ"ה ה"ב: "ארבעים שנה שימש
שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה ובשנה האחרונה אמר להן בשנה הזאת אני מת, אמרו לו מאיכן אתה
יודע? אמר להן כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קודש הקדשים היה זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים
נכנס עמי ויוצא עמי, ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי. בעון קומי רבי אבהו והכתוב "וכל אדם לא יהיה באהל

²¹ נראה שמשם הרגישו דמות המדברת אליהם בכל הבחינות של הרגשה, ולכן אי ראיית התמונה היה איזה פלא שצריך להדגישו,
ונעשה בכוונה למניעת פסל, ולהבנת אחדות ונצחיות ה'. אבל על ים סוף אולי ראו תמונה, שהרי אמרו ראתה שפחה על הים מה
שלא ראה יחזקאל בן בוזי, אמנם עמ"ש לעיל דשמא גם יחזקאל לא ראה דמות ממש.

²² ובלשוננו: קשר של תפלין הוא חלק ממצות תפלין, ולכן הוא מבטא רעיון מסויים. מציאות התפלין והאות היא מקדימה, אבל מה
שמחזיק אותן הוא הקשר שמאחור, וזה משל למה שמחזיק את האות וההתחייבות של ה', כמו שנתבאר בסוגיא הקודמת.

²³ וכמובן שיכול להיות שאנו טועים, אבל אנו אנוסים לטעות בזה, ובודאי זה מוטב מאשר להיפך. ואף שהכתובה הזו בתורה גורמת
לאדם להבין שבאמת ראה דמות ששייכת לה', זו צורה שמתאימה למי שלא מנתח ניתוח אריסטוטלי, וכבר ר"ח בשם הגאונים
(ומובא גם בראב"ן קכז) האריך על הסוג' כאן דלא ראו שום דבר אלא באובנתא דליבא.

מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו" - אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד, אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש? אני אומר הקב"ה היה!".

אבל כבר ביארנו ההבדל בין פנים לאחור, שאין ה' מתגלה יותר אל משה פנים אל פנים ותמונת ה' יביט, אלא רואה רק את אחורי ה', וזו צורת הדבור שתהיה לו מכאן ואילך. וזה שאמרו חז"ל שנוזפים היו ישראל כל אותן מ' שנים.

אמיתי: אמנם רואה אני להעיר הערה נכבדה, כי דברי התורה נראים כסותרים את עצמם מאד, ובפרק כג' אנו קוראים: "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבך כי אם שמע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצרתי את צרריך כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמרי והחתי והפרזי והכנעני החוי והיבוסים והכחדתי". הרי מתחלה הובטחו ע"י מלאך ולא חש על זה משה.

נעם: כאן המקום לשאלה זו, כי באמת כאשר עובר ה' על פניו ואומר את מדותיו הוא פותח: ה' ה', ומה ענין זה שקורא בשם עצמו? ומדבר על ה' בלשון נסתר? וזה כפי שהובטח "אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה'", ומכאן עולה שדמות ה', אפילו אם נתייחס אליה כבעלת קשר ישיר לה', אינו ה' עצמו, אלא דמות שלו, ולכן הוא צריך לקרוא בשם ה', ה' מחוייב המציאות, לא הדמות.

ולכן בפרק כב' כשדובר על מלאך ששמי בקרבך, הכוונה לדמות ה' שתתגלה למשה, והיא תלך לפני העם. והיה הדבר מובן וברור, ולכן נוספה האזהרה "כי לא ישא לפשעכם", דהיינו כמו שהובהר כאן לגבי פני ה' ההולכים עם העם, שאינם סובלים חטא. ורק בפרשתינו כשמדובר על ההבדל בין ההנהגות, בשביל להבהיר הדבר נחלק הענין לפני ה' בניגוד למלאך. וכן בהרבה מקומות, ע"י רשב"ם ר"פ וירא. וכן הוא ענין "האלהים הרועה אותי מעודי המלאך הגואל אותי מכל רע", שהכוונה לה', באותה הנהגה וכן שהנהיג את יעקב, כי ה' עצמו גבוה מעל גבוה. וכן כתיב "וישלח מלאך ויוציאם ממצרים". ובזה מובן מאד הלשון "ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי" כי הכל מלאך, אלא מלאך ששמי בקרבך או לאו. ולדרך זו אפשר שהיתה באמת דמות אמיתית המכילה את המקסימום שיכולה דמות ברואה להכיל בכדי לייצג את ה', וכך אפשר לתווך בין אלהים ואדם באופן מוחשי שמכירים באמיתותו, כי בה' עצמו לא שייך ראייה ושמיעה מוחשית של דבריו.

והנה בדרך זו החדשה שביקש משה מה', בזה גזר משה על עצמו בעצם מיתה במדבר, כי לבני ישראל לא הגיע גילוי שכינה כמו שהגיע למשה, וה' הציע לו לקחת את זרעו הנבחר ולבא לארץ בגילוי שכינה המגיע למשה, שגם הכיבוש יהיה בשיטה שהיתה יציאת מצרים. אבל כיון שנבחרה שיטה באמצע, ובניי הוסיפו לחטוא, ירד עוד ועוד גילוי השכינה, בדרגה שלא היתה ראויה למשה. וגם מי מריבה מסמלים את ההבדל בין שכינה בקרב העם שאז מספיק להגיד, ובין ע"י מלאך שאז צריך להכות. משה בעצם קיבל על עצמו את הדין, שאם העם לא יהיה ראוי לדרגתו יצטרך למות במדבר (ועז"א "בי התאנף ה' בגללכם").

אמיתי: זה באמת דומה למה שתמהתי לעיל, ביקש משה לראות את ה', וענהו ביג' מדות. ועוד שים נא לב בלשון התורה:

ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' אל רחום וחנן ארך אפים ורב חסד ואמת נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה ונקח לא ינקח פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים:

וימהר משה ויקד ארצה וישתחו ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך אדני ילך נא אדני בקרבנו כי עם קשה ערף הוא וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו:

ויאמר הנה אנכי כרת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים וראה כל העם אשר אתה בקרבך את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עשה עמך:

ומה הוא איפה אמרו של משה "אם נא מצאתי חן ילך נא אדני בקרבנו", שהרי לעיל כבר הבטיחו "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה", גם התשובה אינה ברורה, ואינה דומה לתשובות לעיל. מלבד ההקשר שצריך הסבר. עוד אחת אתי, מפני מה עשו חכמים את קריאת יג' מדות כעיקר גדול ומועיל בכל עת צרה, אטו העיקר לדעת החוקים האלו? העיקר הוא להישמר מפניהם ולהתחזק ביראת ה', ומה יועיל שיקראו יג' מדות כל היום כולו?

נעם: אכן הנה נתבאר שנוצר כאן צורך בכריתות ברית חדשה, ולכן נעשה בזמן חדש וקבוע מראש והכנות חדשות, ויג' מדות הם בעצם מתן לוחות שניות, מתן הברית החדשה. וכן נתבאר שהברית הזו היא מדה שלא היתה קודם, ה' שוכן בישראל, אבל אין החוטה נענש מיד, והחדוש הגדול הזה הוא יג' מדות. ואפשר לפרש הכתוב לעיל "וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון" שגם את אשר יחון יקרא לפניו, ויג' מדות הוא פירוט את מי יחון ה'.

יג' מדות הם בעצם רמזים על המדות, המדות נחלקים לשתי חלקים, ראשית "רחום וחנון ארך אפיים ורב חסד" הוא החדוש שיש ויתור גם כאשר שוכן בקרבנו, אבל סמיך לי "ואמת" (דהיינו ורב אמת), כי לו היה מוותר לגמרי לא היה זה אמת, אלא "נוצר חסד לאלפים, נושא עוון ופשע וחסאה, ונקה לא ינקה, פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים". כשם שהחסד נשמר ובזכותו יש טובה לדורות הבאים, כך גם העוון (ופתח חסד להראות מדת טובו), שאין נקיון חטא חסד, אלא נפקד על הדורות האחרים. ובעצם למדנו כאן שיש תכניות השגחה מורכבות וארוכות לטווח ארוך (בחלוקה ליג' נחלקו הדעות ואין נפ"מ).

ותחנונו של משה ילך נא בקרבנו, כאן מקומם, אחר שהודיע ה' את דרכיו (יג' מדות), יש מקום לתפלה ובקשה לעוצם הסליחה ועוצם השכינה. ולכן גם תשובת ה' לא היתה כללית כדלעיל, כי על כללי הדרך כבר הוסכם, אלא פרטית, שבאמת יעשה נפלאות אשר לא נעשו וכו' שעדיין השכינה הנשארת היא בעלת משמעות ביותר.

ואפשר שהנוסח שלפנינו של יג' מדות הוא דפוס שניתן למשה בכדי שישראל יקראו בו. אבל משה קיבל פירוט הרבה יותר לעומק (וזה כוונת חז"ל שנתעטף כש"ץ וכו' דהיינו שכל הנוסח הזה נאמר בשביל ללמדו לישראל). עיקר הצורך בעונש מידי הוא להוכיח הנהגת ה', והוא מכלל הברית, אבל ככל שמבינים העם שה' מנהיג, למרות שחוטאים, אפשר עדיין למלא את הסאה עוד ועוד, (זו הנהגה עתיקה, כמו שמצינו כי לא שלם עוון האמורי). ולכן אם ישננו את ענין המדות ושה' שומר ברית וחסד וכן שומר עוון ופשע, פחות יהיה צורך להוכיח, אבל אם ישכחו ענין מדות ה', ויחשבו כי אין אלהים בקרבנו, אז יחרה אף ה' וכו' כמבואר בהאזינו שאין בריחה מן האמונה, ואז באות ההוכחות הכואבות.

וזה גם ענין תפלה עליו סובבת כל מסכתנו, במקום תמידין, שהיו מזכירים לאדם את הנהגת ה' ומוכיחים אותה ע"י גילוי שכינה, כעת עלינו להוכיח לעצמנו ע"י תפלה ותלות בה', כי עמו הסליחה למען יורא, ומי ששוכח את התלות שלו בה', ואת העובדה שההתעלמות מחטאיו היא רק אריכות אפיים, עלול לקבל תזכורות. וממה שנתבאר מובן מאד כיצד למדו חז"ל שמשה גם שאל על כללי הענישה, כי הוא זה שביקש את הדרך החדשה של כללים מורכבים. ור' יוסי שמשמיט את הבקשה לראות את ה' ²⁴, מביא אותנו כאן לשיא של שכליות טהורה, שאת כל הכחות הרוחניים והמחזות וכו' מציגים בה כענינים מופשטים טהורים. ומחליפים את ראיית ה' בבקשה לשמיעת מדותיו, שזה באמת תורף הענין. (ואילו חכמים אחרים הזכירו גם את ראיית ה', והסבירו הדבר בקשר של תפילין).

ושאלתך הראשונה על אמרם "שלא תשרה שכינה על אומות העולם" הוא ענין עמוק ונכון. כי באמת הדרך הזו שמתבטאת ביג' מדות קיימת עד אחרית הימים, אבל נגזרות ממנה כנראה תקופות שונות מאד זו מזו, כי גם בני ישראל במדבר, וגם בימי השופטים, ובימי הנביאים, ובימי גלות בבל, ובית שני, והגלות הארוכה, כל ההנהגות בזמנים האלו נמשכו מאותם הכללים, אבל שונות מאד היו. ובכל אופן תמיד היתה אפליה בין ישראל לאומות העולם, כי זה הדבר שנגזר בצורה מוחלטת, שישנה איזה שכינה בישראל, וזה שונה מהנהגת אומות העולם.

וכפי שהשתנו ישראל השתנו גם אומות העולם, כי כל זמן שהיתה בישראל שכינה גלויה, וארון הברית בבית המקדש, ורוח נבואה שפוכה על הנביאים, לא היתה בגוים אפילו שום קצה של השגה בדיעת ה'. ולו היה להם השגה בה' באותו הזמן לא היו יכולים לצאת מאלילותם, כי כל קריסת האלילות היתה הכרה שהיא חסרת

²⁴ ואמנם היה אפשר לומר שר' יוסי בא רק לומר את הדברים ש"ביקש ונתן לו" ואילו לראות את ה' לא נתן לו. אבל אין זה האמת, כיון שביקש לראות וראה, וההגבלה של פנים ואחור היא ענין נוסף, וכן יראה המעיין בפסוק שה' אומר שנענה לו לכל בקשותיו, ולכן אמרו שלשה דברים ביקש ונתן לו, הכוונה שגם ראיית ה' ביקש ונתן לו, והראיה היינו השגת דרכיו (וכן מפורש בגמ' דפליגא דר' מאיר שסובר שלא ראה פני ה' שהוא הוא הבקשה השלישית).

משמעות, אבל לו היו משיגים דברים ומגשימים אותם, היו ממשיכים לעבוד בשיתוף ובאלילות. ועצם זה שאמרו חז"ל "ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם" מלמד שקודם מתן תורה היתה שורה שכינה גם על אומות העולם, וכן כתיב וישכון באהלי שם, וכמוכן לאברהם נעשו נסים וכל הנהגתו היה ע"פ דבר ה'. והיו בעלי מדרגות כמו בלעם, ואולי מלכי צדק מלך שלם, ועוד כיו"ב, ובהכרח אברהם ינק קדושה מאיזה מקור, אבל אחר שאברהם נתפתח לעם יש צורך לעצור זאת, ואכן ירדה האלילות במדרגה מן הזמן ההוא, ונהיתה פחותה ושפלה עד שנידונה לאיבוד.

והיכן מצאו זה בדברי משה? באמרו "ונפלינו אני ועמך", והכוונה בדבריהם, כי משה לא ביקש לבטל דברי ה' ממש, ולא אמר אם אין פניך הולכים אל תעלינו מזה, דהיינו שגם משה יהיה רק בבחינת מלאך, ולא מוסיף אלא בעדינות דרך רמו "ובמה יודע איפה", וענין הרמו, שאין כאן בקשה מפורשת אלא "ונפלינו", ובוה מונח עכ"פ שיהיה הבדל בין ישראל לעמים.

ואחר שנאבדה האלילות, ירדה דרגת השכינה מישראל, ועוד יותר מן העכו"ם. ולכן השאיפה של ומלאה הארץ דעה אינה השראת השכינה, אלא רק בבואה מן הדעת שיש בישראל, וזהו כבר שלב התכלית. עליו לא דיבר משה במפורש, רק נגזר מכח ענין המדות.

ולענין שאלתך האם חשבו חז"ל כי מה שאמר ה' למשה על צו"ל הוא החילוק בין סוגי הצדיקים, הנה המשך הדברים אחר ג' דברים שנתן לו, דהיינו אמר לפניו רבש"ע וכו' אינו מדברי ר' יוסי, שהרי הגמ' סותרת אותם ומסיקה דבר אחר²⁵, דהיינו שזה הוספת הגמ'. ולכן מקבלים הדברים משמעות אחרת לגמרי, משה ביקש לדעת דרכי הקב"ה ונתן לו, ולא בא חלילה ר' יוסי למצות במשפט אחד את בקשת משה.

אמיתי: אבל את עיקר הדיון של חכמים בענין לא יוכל שכלי לסבול, אמרו שהכתוב בפרשתנו 'פוקד עוון אבות על בנים' סותר הדין בדברים 'לא יומתו אבות על בנים'. ועל זה תירצו בעלמא כאן כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. ראשית הקושיה אינה מתחילה כלל ועיקר, כי ה' פוקד עוון אבות על בנים, אבל בית דין של אדם אינו יכול לעשות כן. ולכן גם התירוץ אינו טוב, שהרי גם בן שאוחז מעשה ידי אבותיו בידיו אין נהרג ביד אדם בעוון האבות, אלא רק בעוון עצמו, ולכן בע"כ צריך לחלק בין ידי אדם לידי שמים (גם אם נדחוק שה' מעניש על עוון אבות כשאוחזין בידיהם אבל אפי' אין רשעים כמו האבות).

נעם: עצם השאלה צדיק ורע לו צריכה עיון, אטו רצוננו לשלול את הבחירה? יש בעולם פגעים ומחלות רבות, ולא עלה על דעת אדם שיתבטלו, גם לצדיק שיש עליו השגחה גדולה חייבים לנהוג חוקי הטבע, גם הוא מזדקן, ואין ההשגחה מגינה עליו מפגעי העולם כולם, שהרי עולם כמנהגו נוהג. ואם היה קיום המצוות מבטיח הממון והבריאות, היו הרשעים גדולי הדור, כי מי כמוהם דואג לגופם וממונם? ורק לאנשים הפחותים שנטולים סמים וכדו' ואין מסתכלים קדימה היתה בחירה חפשית, אתמהה!

ואמנם כבר ראינו שחשו קדמונו שיש צדיקים שמיוסרים יותר מן הרשעים, בבחינת יסורים של אהבה, והוא מה שנקרא בדורינו צו"ל, ובנדרים מט. "מאן חולין רבנן", אבל אין זה מיסודות הנהגת העולם לתמוה כל כך. אמנם באמת שאלת משה לפי הגמ' היא: "מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו", דהיינו שלא שאל כלל את שאלתו של איוב, (שאינה מתחילה למי שמאמין בעוה"ב או בתכלית כללית), אלא מפני מה יש צדיקים שרואים בהם הצלחתם בזכות צדקותם, ויש שאין רואים מדה זו. וכן ברשעים יש שרואים בהם הדלדלות והתמוטטות מחמת רשעותם, ויש שאין רואים בהם. השאלה כאן אינה מדוע יש סבל, אלא לפי איזה מדות מורכבות נוצרים מסלולים שונים. וכמוכן שהתשובה אינה אלא דוגמא, ולכן החליפו את הדוגמא כה בקלות כשהיה צורך. ובאמת אין הבדל גדול בין ההגדרה "צדיק בן רשע שאוחז מעשה אבותיו בידו" לבין "צדיק שאינו גמור", אלא שאדרבה, בהצעה נוספת רק מגדילים התשובה.

ואף שאת ההבדלים איננו יכולים להסביר, את המציאות אנו רואים בעינינו, כיצד יש רשע אובד ברשעו, ויש צדיק מצליח מאד בצדקו. אבל הכוונה רק ברשע אמיתי, ערום כנחש, ולא במי שנמשך אחר תאוותיו, אם כי

²⁵הגמ' בסמוך מקשה מהא דרמינן קראי אהדדי ומשינינן כו', ועל ר' יוסי לא היו מקשיין מדברי סוגיא דעלמא לסתור דבריו, כי אפשר שיש לו דרך אחרת. ואמנם אפשר לראות שידעו שמועה גם ע"ז בשם ר' יוסי, אלא שיכלו לחשוב שאינה מדוייקת כלל, ועכ"פ אינו ברמה של עיקר המימרא, כי כשר' יוחנן גברא רבא מסהיד בשם ר' יוסי א"א לבטל עדותו ולא לחשוב שהעביר דבר משובש. ושונה מסתם בריתות שנשנו ע"י שוני בריתות שלפעמים היו רק בבחינת 'סיני'.

שניהם תועבת ה'. וכן בצדיקים, ישנם רבים שמונעים ע"י פחדים והתלהבויות וכדו', אלו צוליי"ם, אבל מי שמדת הצדק והצדקות נר לרגליו, הוא צדיק וטוב לו, כדוד המלך ודעמי', והרשע האובד הוא כאחיתופל, שטבע רשעו הביאו לחנוק את עצמו.

ותמיהת הגמ' בסתירת הפסוקים, אינה השוואה גמורה, דהיינו שעל דין אדם לא היתה שום קושיא מדין שמים. אבל להיפך היתה קושיא, מה טעם מעניש ה' בנים על אבות? וזו באמת תמיהה גדולה. ועל זה אמרו שדוקא אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ואין הכוונה שהם רשעים כאבותיהם, שהרי כל אחיזת המעשים הוא אוקימתא ואינו מפורש בכתוב שכל המדות של שמירת העברה הוא רק באוחזין וכו'. אלא שהאמת הוא כן, שהמדות האלו הם גם שרשע נשאר ומחלחל, ומרשעים יצא רשע, וזו ההצדקה של הבאת העונש לאחר כמה דורות. כשם שהחרמת עמלק לאחר כמה דורות, ועונש שכני ישראל הרעים כמו אדום ומואב באו לאחר כמה דורות, כי השקר חייב להם זה ההפסד. ולכן מסקינן שאין לתלות הדבר ביוחסין בעלמא, אלא בגמור ושאינו גמור. אבל בודאי לא דחו מקור הדבר שתלוי בצדיק בן צדיק, שהרי מפורש הדבר בתורה כאן שענה לו שפוקד עוון אבות על בנים.

ותלוי גם ענין רשע וטוב לו, הוא מי שאינו מתגבר על יצרו אבל זוכר את בוראו על פי המחותרת, משא"כ רשע ערום שאינו זוכר את בוראו בהכרח צריך לקבל תזכורות. ואעפ"כ ביאור חכמינו כולל יותר, והדברים שכאן אינו כפשוטו ממש, כי ס"ס מסור הענין לטבע.

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו מנא לן ממשא רבינו שנאמר הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובמלה אפילו הכי אוקמה בורעיה שנאמר בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו' ותני רב יוסף למעלה מששים רבוא אתיא רביה רביה כתיב הכא רבו למעלה וכתוב התם ובני ישראל פרו וישרצו וירבו, (ז).

אמיתי: קשה לי לדמיין שבני משה היו למעלה מששים רבוא, אם היו כל שבט לוי ששים רבוא, הרי היה כל עם ישראל יותר מ7 מליון, ובפרט שבני רחביה היו חלק קטן מכל השבט כולו, מלבד הכהנים. וגם מדוע ולמה שדיבור על תנאי לא יחזור? האם זו סוג של שלמות? לכאורה תנאי שמתקיים הוא שלמות, והתנייה לחינם היא דומה לחסרון.

נעם: אפשר שהכוונה שבאמת היה ראוי למשה הנהגה אחרת גבוהה מישראל כמו שאמר לו ה', וזה שויתר משה וויתר הקב"ה והתפשרו על הנהגה חדשה, אינו גורע זכותו, ולכן ראוי באמת שיתרבה זרעו ששים רבוא. וכיון שראוי הדבר שוב אין נפ"מ כ"כ אם התקיים בבחינה זו או אחרת. וכל דיבור על תנאי שאמרו כאן היינו סוג כזה של תנאי, שמגביל מסיבה חיצונית אבל באמת ראוי לו להיות כן, בבחינת ריבוי, כדכתיב בבני ישראל שפרו ורבו וכו', ולענין השם "רחביה" לא הביאו עוד כתוב מסייע שאומר: כי הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ (כו' כב'). וענין הרחבות הגדולה נראה שמבוסס על המקרא בדה"א פכ"ו: "ושבאל בן גרשום בן משה נגיד על האצרות: ואחיו לאליעזר רחביהו בנו וישעיהו בנו וירם בנו וזכרי בנו ושלמות בנו: הוא שלמות ואחיו על כל אצרות הקדשים אשר הקדיש דויד המלך וראשי האבות לשרי האלפים והמאות ושרי הצבא: מן המלחמות ומן השלל הקדישו לחזק לבית ה': וכל ההקדיש שמואל הראה ושאל בן קיש ואבנר בן נר ויואב בן צרויה כל המקדיש על יד שלמית ואחיו". הרי שבני משה היו ממונים על האוצרות, עד בנין ביהמ"ק, 480 שנה אחר יציאת מצרים, ומכאן שהיו המשפחה החשובה בלויים. (ולא כהרד"ק שמפרש שכולם אחים כי רבו בני רחביה, אבל איך יחיה נכד משה בימי דוד המלך, אתמהה?). ולכן הגיעו לששים רבוא מיוחסים למשפחה אחת בסך כל הדורות.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את העולם לא היה אדם שקראו להקדוש ברוך הוא אדון עד שבא אברהם וקראו אדון דכתיב ויאמר אדני אלהים במה אדע כי אירשנה, אמר רב אף דניאל לא נענה אלא בשביל אברהם שנאמר ועתה שמע אלהינו

אל תפלת עבדך ואל תחנוניו והאר פניך על מקרשך השמים למען אדני, למענך מבעי ליה אלא למען אברהם שקראך אדון, (ז:).

אמיתי: נראה שהיתה הכוונה במאמר זה להגיד משהו, כי מנפ"מ אם נקרא אדון או קונה שמים וארץ או בורא העולם וכדו', ואומרים העולם שהכוונה להיות לו עם, ואדון הוא כנגד עם שלו. אבל באמת נראה שאדון הוא כלפי כל העולם כולו, וחלילה שיהיה אדון לנו בלבד, וכך אמר אדם הראשון "לך נאה להיקרא אדני שאתה אדון לכל בריותיך" (ב"ר יז' ד', מימרא דרב אחא). גם דברי רב א"א להלמס בפשוטם, דאטו דניאל אמר למען ה' והתכוין למען אברהם?

נעם: אין אני מקפיד כ"כ על קושייתך שה' אדון לכל העולם, כי אין הכחשה לזה אם נאמר שאנו עם עבדיו, המיוחדים לזה. ונכון הדבר שאברהם הכין את עצמו להיות אב גוי עבדי ה'. אבל האמת במאמר זה נראה כפי מה שידוע בהיסטוריה ובארכיאולוגיה שיושבי הארץ בימי אברהם הכירו במציאות אל עליון אחד מעל כל האלים, אלא שלא הרבו להזכירו, ובודאי לא לעבדו, כי נח היה יותר לעבוד עם הזוטרים והקרובים אליהם, כפי הבנתם. ואברהם בקראו את ה' אדון, קרא לאותו אל מופשט ומעומעם, זכר לאמונת היחוד הקדמונית, בשמו האמיתי והאחדותי, וזו היתה מעלתו הגדולה. וכך מוצאים תמיד שאברהם מזכיר "אל עליון" שהוא אותו הכינוי שהיו יושבי הארץ הקדמונים מזכירים על אל מאליהם²⁶, גילה להם האמת, ובירר הטוב מתוך הרע.

ולכן בודאי המאמר מיום שברא ה' את העולם וכו' אין הכוונה לאפוקי אדם הראשון, ואטו ידע רשבי"י מאמרי כל בני האדם בעולם מיום היותו, ובפסוק לא כתוב שום רמז שאחרים לא אמרו כן. אלא שבכל ימי קדם הארוכים לא נוצר מצב כזה של אדם שמעורר להיות עבדי ה' ולכנותו אדון, והשגת האמת של אדם הראשון לא היתה ברת קיימא אלא התפוגגה, וגם שם ועבר לא עשו כמעשה אברהם. וקריאת האדון של אברהם אינה אלא התחלה של עם שלם (ואילו קריאתו של אדה"ר לא השאירה רושם). והנה את הלשון "אדוני" אנו מוצאים אצל אברהם ובכלל בימיו מקובל מאד לכנות אנשי מעלה, והיה זה מדרכו של אברהם להשתמש בלשון כזה כלפי ה', לשון רבים דרך כבוד. וזו עוד בחינה של שכליות אמונת האבות, שלא השתמש אפילו בתואר אל וכדו', אלא אדון, כאומר "מחוייב המציאות", והנה בתורה "אדני אלהים", ואח"ז לא השתמשו בזה, כי הובן שכינוי הכבוד הזה הוא רק לה' (בסוד מה שאמרו חכמים כי דור אנוש אמרו שעזב ה' את הארץ).

פשר דברי רב, כמו כל דברי חכמים, יש למצוא בסבה מתוכה אמר את דבריו, וכשנבינה לא תהיה קפידא על הצורה. הנה מקרא של דניאל מעורר פלא, מה שייך אמרו אל ה' שיחוס על מקדשו למען ה'? והשאלה "למענך מיבעי ליה" היא רק הערה קלה לכאורה. וכל זה לא דבר ריק הוא, "למענך מיבעי ליה" אמרו לא מכיון שזה הלשון הנבחר בו תונח כל דעת, אלא משום שדניאל עצמו אומר "עשה למענך אלהי" (דניאל ט). את המקרא שלפנינו אפשר להסביר באופן קיצוני ולומר ש"אדני" הוא כינוי למלאך פניו של ה' (ישעיה סג ט) ההולך לפני מחנה ישראל, ולכן פונה דניאל אל אלהיו לעשות למען אדני, וכזה רמז הריקנטי. אמנם דניאל עצמו אומר גם למענך כאמור, כי בכל יש בחינות, וגם ה' אלהי ישראל יש בו בחינה שאפשר לומר עליה, שלמען בחינה זו שהוא יושב בקרב ישראל יעשה זאת, שהרי ה' הוא שיזם את הברית ואת שכינתו בישראל, ומאותו סבה יש לו לשוב ולגאול. אבל דברי רב כאן בגמרא שייכים לבחינת דברי הריקנטי למען בחינה זו שייסד אברהם עם עבדיו להיות לו לשמו. ולימדנו רב ששם אדנות ענין מיוחד הוא יותר משם אלהות ולכן דקדק בו דניאל כאמור.

²⁶אע"פ שאינו מענין החיבור, העתקנו כמה מלים עקב נחיצת הענין והסתרתו מבנ"א:

"חקירות מפורטות שנערכו ברחבי העולם בעמים הפרימיטיביים העלו, שלעמים אלה משותפת האמונה באל עליון יוצר כול (תבל ומלוואה) יודע כל וכל יכול, שאין לו דמות הגוף ולא משיגי הגוף (דהיינו שאינו אנתרומורפי) החי במרומו - בשמים, הרחק מעסקי יום יום, נישא מכל בדרך כלל אין מקריבים לפניו, אין עובדים אותו אלא במידה זעומה, אין לו מקדש ומתפללים לפניו רק לסירוגין. אל זה הוא שיצר את האלים המשניים שבני אדם עובדים אותם.. מגיעים בהכרח למסקנה שבתקופה הראשונה בתולדות בני שם היה אל "אל עליון" ומשום כך נהיה שמו לאחר זמן שם כללי לכל אלהים, לאל יש מלכתחלה יש תכונות שמוציאות אותו מכלל האלים ומייחדות לו מקום לעצמו, שלא כשאר האלים אין הוא מדומה כהתגלמות כחות טבע ואין הוא זקוק לתופעות טבע.. באמונת בני שם קדם הייחוד לריבוי", (פרופ' י.מ. גריניץ, יחודו וקדמות של ס' בראשית, עמ' 77). זה תואם ל"מדרשו של שם ועבר" עליו דברו חז"ל.

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מניין שאין מרציין לו לאדם בשעת כעסו שנאמר פני ילכו והנחותי לך, (ז:).

אמיתי: זה מן הדברים המוזרים, כי בדף זה בעמוד א' אמרו מימרא זו שאמר ר' יוחנן משום ר' יוסי. וכעת נראה כי מסדר השמועה כאן לא ידע מה שנסדר בעמוד הקודם?

נעם: צדקו דבריד, כי זה שבוש גמור של דפוס אחרון, שהכניסו בתוך דברי ר' יוחנן בשם ר' יוסי בע"א דברים שלא נאמרו אלא כאן בשם רשב"י, ושם לא נאמר אלא א"ל הקב"ה למשה המתן עד שיעברו לי פנים של זעם, ובשום דפוס ולא כת"י אין נוסחא כזו (פירנצה, אוקספורד, פריז, שונצינו), אולי מצא כן מאן דהוא בעין יעקב שמשנה סדור האגדות לכוונתו והכניסו לתלמוד.

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מיום שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו לא היה אדם שהודה להקדוש ברוך הוא עד שבאתה לאה והודתו שנאמר הפעם אודה את ה', (ז:).

אמיתי: כאן עוד ארבה להפליא, אטו לא היה אדם שהודה את ה' לפני לאה, וכי אברהם יצחק ויעקב לא הודוהו? ולמשל אנו מוצאים את מלכי צדק אומר אחר מלחמת ארבעת המלכים "ברוך אל עליון אשר מגן צריך בידך", וחכמים אמרו שאדם הראשון אמר שירה.

נעם: מכיון שאת הכלל אין אנו רואים, כדבריד, נחשוב נא על המעשה של לאה, מה מצאו בו. בפשטות היה אפשר לומר שלא היה הראשונה שקראה שם לבן המודה לאל, ומצינו שמות של בקשה כמו ישמעאל, אבל לא הודאה (וגם היא מדגישה "הפעם" אודה). אמנם לא רק זה בא רשב"י לומר, כי דיבר על עיקר ההודאה, ולא רק על קריאת שם. ובאמת יש מאמר שלישי בהאי ענינא, וזה תארו:

מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל, ברא אדה"ר ולא אמר שירה (י) הציל אברהם מכבשן האש ומן המלכים ולא אמר שירה, וכן יצחק מן המאכלת ולא אמר שירה, וכן יעקב מן המלאך ומן עשו ומן אנשי שכם ולא אמר שירה, כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם מיד אמרו שירה לפני הקב"ה שנא' אז ישיר משה ובני ישראל הוי פיה פתחה בחכמה, אמר הקב"ה לאלו הייתי מצפה, (שמ"ר כג').

הרי שגם האבות הקדושים, לא העלו על דעתם שצריכים לומר שירה. ובאמת אטו ה' צריך לשירה זו, ואפשר לחשוב שהשלמים אינם צריכים לכאלו, וברכת מלכי צדק אינה בכלל שירה, אלא הודאה באמת והכרזה כי אלהי אברהם הוא בעל הכח, ענין השירה הוא שאינו מסתפק בהודעה וידיעה השכלית, או בתגובות הרגשיות הרגילות, אלא שיוזם טקס שירה. הדבר הזה נצרך רק כאשר יש עם ה', והשירה תופסת את כל העם כולו בצורה עממית.

וכן אפשר לומר גם בענין קריאת השמות, כאשר כל האלילים קראו שמות בניהם על שם אליליהם ועלילותיהם, דוקא אברהם קורא שם בנו יצחק, על שם המאורע, וכן יצחק קורא את יעקב על שם המאורע, וכך גם ראובן שמעון ולוי, ושאר השבטים, כי לרוב מעלתם לא היו צריכים לטקס זה, ואדרבה התרחקו מכל מעשה פולחן ודומיו, והיתה הנהגתם שכלית, ללמד העם להבדיל בין אל עליון לבין אלילים הנעבדים וצריכים טקסים לעומתם, ובלי תקופה כזו של שכליות והשגת האל לא היתה היהדות יכולה לקום כעם. אבל בודאי לזה היה מצפה ה' שיקום עם שיעבדו, ויקרא שם בנו הנולד לו הודיית ה' (ונתנוצץ בו גם שם הויה למרות שלפי פשט המקרא שמי ה' לא נודעתי להם לא ידעוהו, אבל אפשר שגם אם לא ידעוהו ככינוי ה' מ"מ נתנוצץ בהם ענינו), וביותר שיאמר אח"ז שירה, ואין פלא שיצא דוד מזרע יהודה. וכן אמרו במדרש שענין העקדה בא ע"י שהשטן אמר לקב"ה שבכל הסעודה שעשה אברהם על היגמל את יצחק לא הקריב אפילו שור אחד אפילו מריא אחד. והיינו שברור שהיה מוכן להקריב כל ממונו, אלא שלא ראה עיקר הטקסים והקרבתו וכו'. ולכן הביאו הקב"ה למצב שיעשה טקס שמוכן להקריב את בנו, ועל זה נאמר לו עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה.

"מאי רות אמר רבי יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות", (ז:).

אמיתי: על זה הדרך יכלנו להסביר כל שם של אדם בהקשר לכל פעולה בעולם.

נעם: אכן, אבל נראה שרבי יוחנן טעמא הוה בידיה אלא שלא פירשו. והוא שמגלת רות כולה שמות נדרשים הם, כי מחלון וכליון התכלו להם, וערפה פנתה עורף, וגם בועז היתה קבלת חכמים שהוא אבצן (ואולי משום שהיה בו עוז גם לעת זקנה ויקח לו את רות לאשה בסוף ימיו). ואפילו נעמי דורשת שמה ואומרת אל תקראנה לי נעמי קראנה לי מרה. ורק שמה של רות נשאר ללא הסבר, עד שבא ר' יוחנן והסבירו.

מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו, מזמור לדוד, קינה לדוד מיבעי ליה? אמר רבי שמעון בן אבישלום משל למה הדבר דומה לאדם שיצא עליו שטר חוב קודם שפרעו היה עצב לאחר שפרעו שמה, אף כן דוד כיון שאמר לו הקדוש ברוך הוא הנני מקים עליך רעה מביתך היה עצב אמר שמה עבד או ממזר הוא דלא חיים עלי כיון דחזא דאבשלום הוא שמה משום הכי אמר מזמור, (ז:).

אמיתי: אני תמיה על שמחתו של רועינו דוד, שפחד מעבד או ממזר דלא חיים עליו, ואמר בלבו (כהוספת המגיה בצדו) "סתם ברא דרחים על אבא", אבל המציאות היתה לא כן, ואבשלום ביקש להכותו נפש (ואמר אחיתופל "והכתי את המלך.. וישר הדבר בעיני אבשלום"). ועיקר הדבר קשה שיתלה יהבו בסברות בדויות וחיצוניות, כיון שהקים עליו ה' רעה, עמו היה לו לבדוק הדבר, אם גזר עליו גם רעה של מוות ושלא ירחם עליו, או שיפסיד המלוכה אבל ירחמו עליו.

נעם: אומר אני דברי המגיה הזה כמין תוספת הם, ליישב קושייתך, ולומר שהרהר דוד ב"סתם ברא" במקום בבנו. אבל רבי שמעון בן אבשלום²⁷ לא על זה כיוון, אלא ליוחסין, שהרבה פעמים דרך עבד קושר על אדוניו כ"זמרי הורג אדוניו", ואפילו פסול שביחסין עושה כן ומגיע למלוכה, כהורדוס. ועל זה באמת ראוי לו לשמוח, שבנו אשר אהבו יקבל המלוכה תחתיו, וימשיך את יחוסו, ולא סתם פורץ גדר כמו שבע בן בכרי. וזה אמרו "עבד או ממזר דלא חיים עלי". וברור שאם חיפש דוגמא למי שאינו מרחם לא היה צריך להביא דוקא ממזר, (ובדפוס פירנצה איי "דלא מרחם עלי", וכדעת המגיה).

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה.. הא במילי דידיה הא במילי דשמיא ואיבעית אימא הא והא במילי דשמיא ולא קשיא הא ברשע שהשעה משחקת לו הא ברשע שאין השעה משחקת לו ואיבעית אימא הא והא ברשע שהשעה משחקת לו ולא קשיא הא בצדיק נמור הא בצדיק שאינו נמור, (ז:).

אמיתי: צר לי שלא ידענא מאי קאמר מר, והאם הכוונה שכשרואים רשע ברחוב יש לחרוץ כנגדו לשון? עיסוקינו עם הרשעים הוא לכפות אותם למוטב או להענישם במדת האפשר, ואם אי אפשר מה ענין ההתגרות, האם הכוונה לימחאה? ואם יש בזה ענין ומצוה מדוע רק "מותר"?

נעם: כמדומה שאי אפשר לפרש האי "מותר" אלא כנגד מי שסובר שהדבר אסור. ומקושייתך מבואר שהסובר שאסור, מתכוין שאפילו אם יש תועלת וענין, ראוי להימנע מהתגרות ברשעים בעולם הזה. ובאמת כבר מובא חילוק בין רשב"י לחבריו בשבת ל' כשדבר ר' יהודה בשבח הרומיים, ורשב"י בגנותם. בשלמא על דעת ר' יהודה יש פנים לדון, אבל ר' יוסי שתק בודאי משום שחשש להתגרות ברשעים, ואילו רשב"י חשב שמותר להתגרות, וממילא היכן שיש ענין בודאי יעשה כן.

ומנין באה דעה זו שאסור להתגרות ברשעים בעולם הזה? אם ננסה להיצמד לדברי חכמינו, אמרו שבשעה משחקת לו שאני, והנה שעת החרבן היתה שעת הכרעה בהשקפה על ישראל בעולם. כי עד אז היה על פי תנאי הברית שבתורה, וגם הגלות של בבל היתה קצובה והנביאים הבטיחו את חזרתם מיד. אבל גלות בית שני נראתה כמאסיסה גמורה של העם, ולא היתה שום הבטחה על גאולה וזמנה, וגם תוחלת בן כוזיבא נכזבה. ומזה היה מובן ששעה משחקת לרשעים, וצריכין אנו להמתין עד שנראה שאין השעה משחקת להם. וכך יש שחושבים בזמננו, אלא שמחמירים יותר מרבנן, ואומרים שגם אם נראה שהשעה משחקת לנו אין להתגרות ברשעים, ועד כאן לא קאמרי רבנן.

²⁷ אמרו המאמר הזה משמו בכוונה, כדרכם בהרבה מקומות ללשון נופל על לשון, כאשר נתבאר. ובחלק כ"ה הגי' בן אבשלום.

וכרגיל הוציאו מן הכלל צדיק גמור, שכלל להם בכל מקום שבו מתקיימות ההבטחות שהובטחו לצדיקים.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו שנאמר
ושמתי מקום לעמי לישראל ונמעתיו ושכן תחתיו ולא ירנז עוד ולא יסיפו בני עולה לענותו כאשר
בראשונה, (ז).

אמיתי: וכן לעיל ו: הפליגו מאד במעלתו של הקובע מקום לתפלתו, וקצת פלא שיהיה כל זה על הקונה
ספסל מסויים בביהכנ"ס. וכבר קדמנו הרב המהרש"א, ופירש הקובע מקום לתפלתו, שאינו מבקש גדולות
להדרים בשביל להחכים וכדו' אלא מתפלל בפשטות ובקבע.

נעם: נראה שלא נאמר מאמר זה על מקום בתוך ביהכנ"ס, אלא בחיי יומו ועמלו, בביתו או בעבודתו, שלא
יתפלל דרך עראי, אלא במקום קבוע, וזה גודל הענין, וכן לעיל שם למדוחו מאברהם שקבע מקום לתפלתו,
והיינו כנ"ל. וגם בזמננו העתיקהו על ביהכנ"ס אבל בזה הוא ענין משני.

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי גדולה שמושה של תורה יותר מלמורה שנאמר פה
אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו למד לא נאמר אלא יצק מלמד שגדולה שמושה
יותר מלמודה, (ז).

אמיתי: אני אומר אין כאן לא שימושה של תורה ולא לימודה, אלא שימוש הנביא, ואילו מה שקראו
"שימוש ת"ח" הוא שמקשיב כיצד פוסק הלכות, ומה זה שייך ליציקת המים של אלישע?

נעם: אין מקשין על הדרוש. אבל באמת הוא אותו רעיון וענין. אמרו קרא ושנה ולא שמש ת"ח הרי זה ע"ה,
והרב החזו"א בהלכות מעשרות התקשה מאד בביאור הדבר, שא"כ רבים וטובים עמי הארצות. אבל הכוונה
היא ללימוד התלמוד, כי זה שקרא מקרא ושנה משנה, אבל לא שמע את מו"מ החכמים לא יוכל לפסוק מתוך
המשנה, ואם יעשה כן הוא בכלל מבלי עולם. וענין אלישע שראה הנהגת הנביא בעיניו גדול מאשר ללמוד ממנו
ההנהגה באופן תיאורטי.

אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלווי אמר ליה לא יכילנא
אמר ליה לכנפי למר עשרה וליצלי אמר ליה מריחא לי מלתא ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא
בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה דאמר רבי יוחנן
משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב ואני תפלתי לך ה' עת רצון אימתי עת רצון בשעה שהצבור
מתפללין, (ח).

רבי נתן אומר מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואם בתפלתן של רבים שנאמר הן אל כביר ולא
ימאם וכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות
הסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מביין אומות העולם, (ח).

אמר ריש לקיש כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע.. אמרו
ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל תמה ואמר למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה כתיב אבל
בחוצה לארץ לא כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא אמר היינו דאהני להו כדאמר
רבי יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חיי, (ח).

אמיתי: לא התבאר לי מתכלית המאמרים האלו, האם היה דרך קדמונו ללכת לבית הכנסת, או האם היה
מנהגם לבנות בית הכנסת בעריהם או לאו? וראה גם לעיל ו: "כל הרגיל לבא לבית הכנסת ולא בא יום אחד מיד
הקב"ה משאיל בו", הרי הרגיל רגיל, ושאינו רגיל אין הקב"ה משאיל בו, ואינו מתפלל, אלא אומר "מאי כולי
האי".

נעם: ר' נחמן באמרו "מאי כולי האי" נראה באמת שלא ראה בזה ענין גדול, וגם רשב"י לא קאמר אלא
חדוש שיש עת רצון בשעה שהם מתפללין. וגם ר' נתן המתאר את האדם המושלם שעוסק בתורה ובגמ"ח (עי'
ר"ה יח.) וגם מתפלל עם הצבור, משמע שלא היה זה דבר רגיל. וריש לקיש מספר שהיו בני אדם "שיש להם

בית הכנסת בעירם". אף ר' יוחנן לא העלה על דעתו שיש בבבל אנשים שמקדימים ומחשיכים לבי כנישתא. זו כנראה כוונת שאלתך.

אבל בודאי אין לנו לתפוס כך את הדברים, שהרי בתי כנסיות היו קיימים בישראל שנים רבות מאד לפני הבית, ומתואר הדבר באריכות בספרי ההיסטוריה (ראה תורה משמים הערה 3), והרי שם היו מתאספים לקריאת התורה שהיא תקנת משה חדש ושבת קרא מקרא, ובימות החול תקנת עזרא. אבל כבר נתבאר במסכת מגילה סדרם של דברים, שהתקינו חכמים עליהם השלום שתי מיני חגי פורים, האחד לבני הכרכים, והשני לבני הכפרים שיקדימו ליום הכניסה שבו הם מביאים מזון לאחייהם ובו שומעין קריאת התורה, וזה היה המנהג עד החרבן. וממה שהוצרכו לקבוע שתי חגים, נראה שהיה זה ענין רציני וכלל גדול במציאות, שלבני הכפרים לא היו בתי כנסיות, וקשה להניח שבכל הדורות היו בני הכפרים אנאלפביתים ולא ידעו לקרוא מגילה במקומם. בודאי היתה סבה יותר כללית, ואפשר אולי לתאר שבני הכפרים גרו במפוזר בין שדותיהם, ולא היה זמנם בעיתם להתאחד בכדי להיות בביהכ"ס, בזמן הקציר ישנים בשדות, ובימות החורף א"א לצאת מן הבתים, אין כבישים סלולים, ביהכ"ס עצמו הוא מקום שצריך שמירה, אי אפשר להשאיר שם ספרי תורה, והשדות והכפרים מקומות פרוצים. וגם בשבת לא יכלו לטלטל ספרים, ולא היה שייך ערוב חצרות כמו בעיר, וגם אין נוח לצאת מן הבית קודם הזריחה או אחר השקיעה בכפרים, מפני השדים והמזיקין, משא"כ בעיר, וקשה למנות אחראי כיון שיש צרכים טבעיים שמגבילים אותם, ולפעמים כבול לעבודת השדה והבהמות מעל לזמן, ויוצא לשוח בשדה ולא בביהכ"ס. מובן שאם היו כפרים שאופיים היה אחר הרי דינם היה כערים לעיני מגילה. אבל היתה תופעה גדולה כזו של ישובים פזורים שלא נהגו כלל להתפלל בבית הכנסת (כמו שכל אחד בזמנו יודע שבישוב קטן אין בנק ואין רשת שיווק, ידעו הם שאין בית כנסת). לכן אפשר גם להבין אנשים שגרו בעיר וראו את עצמם פטורים, שהרי ציבור כה גדול מישראל אינו מתפלל בביהכ"ס, בודאי אי אפשר לקרוא לזה חיוב. ובאמת כן הוא להדיא להלן ספ"ד שציבור נקרא "חבר עיר", ור' אליעזר אומר "אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר", הרי שהיה ידוע שב"חבר עיר" מתפללין בציבור ובמקום אחר לא.

וע"ז דיבר ריש לקיש, שאם יש ביכ"ס בעיר ואינו נכנס בו, אינו דומה למי שאין לו ביהכ"ס בעירו, אלא נקרא שכן רע. ובזה יש לבאר גם מימרא דר' נתן שעוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, שמאחד כמה סוגי אנשים יחדיו, מתפלל עם הציבור אינו דבר נדיר, אבל יש סוג אנשים שאינו מתפלל עם הציבור. מן הסתם העובדים בסוגים מסויימים של עבודות, גם כשגרו בעיר ראו את עצמם כבני כפר, וזה מי שהוא רגיל לבא לביהכ"ס. אולי גם העוסקים בתורה לא הפסיקו מלימודם בשביל תפילה בציבור, ותורה וגמ"ח ותפלת צבור אינו אלא שילוב מיוחד, אבל לא דברים נדירים, בדיוק כמו שעוסק בתורה לא היה בזמנם דבר מיוחד ונדיר.

ואפשר שבבבל דקדקו בתפלה בביהכ"ס יותר מאשר בא"י, כי מסתבר שבמקום המקדש היו התמידין עיקר יותר מן התפלות, ובמקום הגלות התחזקו יותר בתי הכנסיות, וכך התפרסם ביהכ"ס באלכסנדריה, וכן מה גדול ונורא ביהכ"ס מדורא אירופוס. מלבד שבבבל אינה מקום חקלאי נפזר כא"י אלא הכל על שפת הנהרות ובעצי התמרים. ור' יוחנן ידע שבזמנו בבל לא היתה מקום תורה כל כך, שהרי עד שאתא רב לבבל לא היתה עדיין בבל למקום הלימוד, וראה העיקר בישוב א"י שבזמנו היו כאן תקיפי דארעא דישראל ריב"ל ר' חיא ור' מנא ר' הושעיא ר' ינאי ר' אפס ור' אמי ור' אסי ר' יהודה נשיאה ובית דינו לוי ור"ש בן לקיש ועוד אריות שבחבורה, (ורק בסוף ימיו נתפעל מר' כהנא שעלה מבבל, אחרי שלמד בישיבת רב), אבל עלה לפנינו לטובה מה שמדקדקים יותר בבבל בענין ביהכ"ס מאשר בא"י. ואפשר שאין ענין מאמר ריב"ל בדיוק כענין דקדוקם של בני בבל, כי ריב"ל דיבר על האריכות והשהות, אלא שבאופן כללי בבבל היתה התעוררות יתירה בענין.

וזה ענין "בשעה שהציבור מתפללין" כי תמיד היה בכל מקום וזמן ציבור שנהוג להתפלל בבית הכנסת ולקרות בתורה, וזה חלק מן המסורת מאז ומעולם עוד מימי הנביאים (ראה תורה משמים שם), אלא שלא כל העם היו שותפים לזה תמיד, בימים הראשונים. כשם שיש חלק מן העם שהם לומדי תורה וחלק עמלים, אין זה שלימוד התורה מזולזל או לא נצרך גם בעיני עושיו, אלא שתי צורות חיים.

קדימו והשיכו ועיילו לבי כנישתא כי היכי דתורכו חי, אמר רבי אחא ברבי הנינא מאי קרא אשרי אדם שמע לי לשקד על דלתתי יום יום לשמור מזוות פתחי וכתוב בתריה כי מצאי מצא חיים.

אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת שני פתחים סלקא דעתך אלא אימא שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל, (ח).

אמר אמיתי: פלאי פלאות נעשו כאן, ונפסקה הלכה בשלחן ערוך מתוך הרמז והסימן, אמר הפסוק "לשמור מזוות פתחי", ואמר עליו ר' חסדא דרך סימן כי "פתחי" בלשון רבים הוא כמו מרחק מה מן הפתח. אבל לו היה נשאל ר' חסדא מה השיעור שיש לשהות או להתרחק מן הפתח, לא היה עולה על דעתו לומר "שיעור ב' פתחים", אלא רק מה שבהגיון כמו ד' אמות. וכעת כאשר הביא על הענין זה הסימן, פסק השי"ע שישנה "שיעור ב' פתחים" דהיינו ח' טפחים. וגם מספר הטפחים, אינו לפי פתח במציאות של אמה ויותר כמו שהיה בביהכ"ס שדיבר עליו ר' חסדא, אלא פתח של 40 ס"מ שגמד עובר בו בדוחק.

נעם: אכן, אין אנו רגילים שידקדקו חכמינו בסימנים יותר מדי, ומהרש"ל תמיה: "וכי משום שאסמכוהו על מקרא של וינטלהו וינשאו יצטרך להגביה?", (ים של שלמה, חולין פ"ח). אלא שחדא בחברתא מתרצתא, כי צמצמוהו והעמידוהו על אמה ומחצה, ואמרו שיכול ליכנס בזה ב' פתחים, ואינו סותר הסימן. אבל ר' חסדא עצמו דרך הפלגה אמר ב' פתחים, כפי לשון הפסוק, ואנחנו את עיקר דבריו נשמור.

אמיתי: אם כוונתך לשמור את עיקר דבריו, לך נא ראה את דברי חכמינו במדרש "אשרי אדם שומע לי מהו אשרי אדם שומע לי, אמר הקב"ה אשריו לאדם בשעה ששמועותיו לי, מהו לשקוד על דלתותי אמר הקב"ה אם הלכת להתפלל בתוך בית הכנסת אל תעמוד על הפתח החיצון להתפלל שם אלא הוי מתכוין להכנס דלת לפנים מדלת", (דבר"ר ז ב). הרי לך כי דיבר בבתי כנסיות שלהם שהיה בהם בית חיצון, והיתה כוונתו שייכנסו אל ביהכ"ס עצמו, וזה פשוטו של מקרא שאומר פתחי בלשון רבים, כמו בית המקדש שהיו נכנסים בו כמה פתחים עד המקום הנרצה. ודברי הגמ' כאן אסמכתא בעלמא, והרי דברי השלחן ערוך כמערכה על הדרוש.

נעם: ניכרים דברי אמת, והמדרש הזה מבאר לנו היטב דברי ר' חסדא, כי כפי הנראה כך היו בתי כנסיות שבארץ ישראל, שהיו מהדרין אותם במבוי. אבל ר' חסדא שהיה בבבל, ושם לא העלו חבריו על דעתם ש"שתי פתחים סלקא דעתך" לא לזה התכוין. וגם אפשר כי ר' חסדא עצמו ניסח את הדרשא מחדש: "שתי פתחים סלקא דעתך? אלא אימא שיעור שתי פתחים", ואין זה דברי תלמיד טועה שתוקנו, אלא דברי ר' חסדא עצמו. והשתא מיושב גם קושייתך הראשונה, וכי משום שהסמך ר' חסדא על הפסוק נשער בעצמו ח' טפחים? לא ולא, אין זו אסמכתא אלא פשוטו של ענין כאשר אמרת, וגם דברי ר' חסדא בכלל, כי בביכ"ס שאין לו מבוי מבחוץ, ישער אדם בעצמו כאלו תחלת הביהכ"ס הוא מבואו, ויתרחק שיעור ב' פתחים, דהיינו שיעור של מבוי שהוא ב' פתחים. וכך כל אדם בהיכנסו לביהכ"ס יאמר לעצמו "שתי פתחים סלקא דעתך? אלא אימא שיעור שתי פתחים", ויראה עצמו כאילו הוא בא"י.

על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא אמר רבי הנינא לעת מצא זו אשה... רבי נתן אומר לעת מצא זו תורה... רב נחמן בר יצחק אמר לעת מצא זו מיתה... תניא נמי הכי תשע מאות ושלושה מיני מיתה נבראו בעולם שנאמר למות תוצאות תוצאות בנימטריא הכי הווי, קשה שבכלן אסכרא²⁸ ניהא שבכלן נשיקה, אסכרא דמיא כחזרא בנגבא דעמרא דלאחורי נשרא ואיכא דאמרי כפיטורי כפי ושט נשיקה דמיא כמשחל בניתא מחלבא. רבי יוחנן אמר לעת מצא זו קבורה... אמר רבה בר רב שילא היינו דאמרי אינשי ליבעי אינש רחמי אפילו עד זיבולא בתרייתא שלמא, מר זוטרא אמר לעת מצא זה בית הכסא, אמרי במערבא הא דמר זוטרא עדיפא מכלהו, (ח).

²⁸בכת"י פריז נוסף "איכא דאמרי קשה שבכולן קיפורוקיטורי".

אמיתי: רואה אני כאן כמה דעות על מה ראוי ביותר להתפלל, ומהן גם אפשר להבינן, אבל מה ענין זה הפסוק אליהם, ויופי האסמכתא הוא בהצעה אחת מתקבלת, ולא שכל אחד יאמר אסמכתא אחרת, ועוד שתהיה עדיפה מכולם המוזרה שבהן?

נעם: באמת הפסוק עצמו כאילו אומר פרשני, וכך הוא אומר:

"לדוד משכיל אשרי נשוי פשע כסוי חטאה: אשרי אדם לא יחשב ה' לו עון ואין ברוחו רמיה: כי החרשתי בלו עצמי בשאגתי כל היום: כי יומם ולילה תכבד עלי ידך נהפך לשדי בחרבני קיץ סלה: חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת עון חטאתי סלה: על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא רק לשטף מים רבים אליו לא יגיעו: אתה סתר לי מצר תצנני רני פלט תסובבני סלה: אשכילך ואורך בדרך זו תלך איעצה עליך עיני: אל תהיו כסוס כפרד אין הבין במתג ורסן עדין לבלום בל קרב אליך: רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנו: שמחו בה' וגילו צדיקים והרנינו כל ישרי לב: (תהלים לב)."

בקשו המפרשים להסביר המקרא כפי פשוטו, וכה אמרו: בעת מצא, בהימצאך לקבל התפלה, שלא יפול ביד האומות שהם כמים שוטפים, (רש"י). לעת מצא כדרך בקשו ה' בהמצאו, וביקש שימותו אויביו בשטף מים או התחלואים שממשילים למים, (א"ע). לעת מצא, כשימצא לבו פנוי, אפילו יבא שטף מים בעולם אליו לא יגיע, (רד"ק). לעת מצא, כשימצא לבבו שלם בתשובה, לא יתפלל שלא יבואו הפרוענות עליו, כי במה ימורק העוון? אלא יתפלל שלא יבואו יחדיו כשטף מים רבים (מצו"ד). הלא תודה כי גם יופי הפשט בהצעה אחת מתקבלת, ואין כזו לפנינו! כי המזמור כולו סותר את עצמו בענינו. פתח בזה שנענש כל היום, ומסיים בכך שהוא מוגן ורבים מכאובים לרשע.

הנה תוכן המזמור הוא העונש ההכרחי על החטא, אמנם אשרי מי שחטאו מכוסה וכאילו לא נודע (דהיינו אשרי מי שהוא רשע וטוב לו), ועוד יותר אשרי מי שה' לא מחשיב לו עוון כלל. כי אני, דוד, שואג כל היום מחמת יד ה' הכבדה עלי, אין אני מכחיש את עווני, אני מודה עליו ואתה נושא את עווני, ולכן אין אני מתרעם על יד ה' ההופכת לשדי בחרבני קיץ, כי מגיע לי הדבר. על כגון זאת אני מבקש לעת מצא, שלא יבולע לי אסון כדוגמת שטף מים רבים (כי אין הענשים האלו אלא תזכורת ומירוק, ולא אבדן), ועל זה באמת נכון שה' מצר מציליני וסתר לי. לאחר מכן באה עצה למי ששומע לו: הענשים הבאים מה' הם כמו תזכורת המתג לסוס ששוכח את אדוניו, מי שלא שוכח לא צריך תזכורת. אבל אין האדון מכלה את סוסו כמובן, ומציל אותו משטף מים רבים, רבים מכאובים לרשע לעומת הבוטח בה' שחסד יסובבנו ויציל אותו משטף המים הרבים.

מכאן למדנו כי לא תמיד יש לאדם זכות לבקש שיסורו ממנו המכאובים הבאים מיד ה', ובקשו רבותינו איזה ענין הוא עיקרי שיש מקום להתפלל עליו ולבקש שלא בו ייענשו. וכאן באו "דעות על מה ביותר ראוי להתפלל" כאשר דיברת. וכל אחד החשיב ענין מרכזי בחיים כ"שטף מים רבים", אשה, תורה, ומיתה, הם בהחלט ענינים מרכזיים בחיים. קבורה הוא באמת מין חידוש, כאילו בחיים אין לך לבקש, אלא שלא תישטף גופתך באיזה שטפון, רק תבא למיתה מכובדת. ומר זוטרא ההין לומר שאפילו חולי המעינים הרגיל והמטריד, גם עליו אפשר להתפלל שייפסק, וזה באמת עדיפה מכולהו. והרב מהרש"א דיבר עמנו צחות ואמר כי סמך בזה על סיפא דקרא דשטף מים רבים וכו', ואולי זה באמת כוונת צחות של מר זוטרא. ועכ"פ היה בידם העיקר הזה כי "על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא" הוא שיש היתר לחסיד להתפלל על דברים מסויימים, והשאלה היתה עד כמה.

אמר רב חסדא מאי דכתיב אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ואמר אב"י מריש הוה גריסנא בנו ביתא ומצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא. רבי אמי ורבי אסי אף על גב דהוה תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהוה גרסי, (ת.).

אמיתי: אני בעניותי איני מפרש כוונת עולא כשם שמפרש ר' חסדא (או רפרס המביאו בגמ'), אלא מיום שחרב ביהמ"ק ונפסקה העבודה, אין אלא ד"א של הלכה של לימוד ודקדוק ההלכה, במקום עבודת ביהמ"ק. אבל לא היתה כוונתו שלימוד ההלכה הוא יותר מן התפילה, והתפלה היא חלק מד"א של הלכה במקום תמידין, ובפרט מאמרו "יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות", הרי בבתי מדרשות לומדים הלכה, והם הם ד"א של הלכה? ומה הענין לומר שההלכה יותר מן התפלה? האם כנגד אלו המאריכים יותר מדי בתפלה?

נעם: נאה דרשת, כי נראה שמבדילים כאן חכמים בין בתי מדרשות ובין ד"א של הלכה, כי אם הכוונה בד"א של הלכה לעצם לימוד התורה בכלל, לא היה ענין להתפלל דוקא היכן שלומד הוא עצמו, אלא היכן שיש לימוד תורה הגדול ביותר בעיר. אבל במושג ד"א של הלכה התכוונו להלכה שאדם לומד לעצמו, כי בזמן ביהמ"ק היתה העבודה לכל העם ביחד, ומשחרב, העבודה של בירור ההלכה ודקדוקה, שנעשית בפיזור ובלבול וכ"א במקומו, היא החשובה, יותר מבית המדרש שלומדים באופן כללי. ולא אמר בית מדרש גדול מלא במאות תלמידים, אלא ד' אמות של הלכה בלבד. שאדם יכול לעבוד את ה' לבדו בלא שום חברה כמו שהיתה עבודת ציבור בזמן ביהמ"ק. וגם הלימוד אינו עבודת ציבור. והנך רואה שר"ח מבדיל בין "שערים המצויינים בהלכה" ובית "בתי מדרשות", שהמצויינים היינו שבולטים בדקדוק ההלכה, ובתי מדרשות הם לימודים כלליים כמו הדרשות שדורשים וסידורי מתניתא ופלפול חברים וכיו"ב.

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה, (ה).

אמיתי: בחינת מעלת הנהנה מיגיעו ידועה, אבל מן הלימוד הזה יעלה דבר פלא, כי הנהנה מיגיעו אשריו בעוה"ז וטוב בעוה"ב, ואילו ירא שמים לא כתיב וטוב לו, דהיינו שרק אשריו בעולם הזה?

נעם: על פשוטו אין לדקדק יותר מדי בדרכי הדרשות, ונלמד אשריך בעולם הבא. ואז יהיה הדבר כפשוטו, כי בעולם הבא יקבל כל אחד כגמולו, אבל בעוה"ז הנהנה מיגיעו כפיו יש לו ענין מיוחד. ועל דרך האמת הוא כמו שהקשית, כי בעולם הזה מרובה יותר יגיעת הנהנה מיגיעת כפיו, שהוא דואג וחרד על דברים שרואה בעיניו. וירא שמים אינו דואג אלא מן העולם הבא, ובידיו תמיד לתקן. ולכן אין גדולתו של נהנה מיגיעו באמת אלא לגבי העולם הבא, והוא בחינת מעלת הנהנה מיגיעו הנזכרת.

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה והתניא אל ידור לא קשיא הא דכייף ליה הא דלא כייף ליה, (ה).

אמיתי: מי יתן וידעת, איך לעיל נהיה מפבישת רבו של דוד, וכאן שמעי רבו של שלמה. וזה מנא לך? ואיך הסכים ללמד את שלמה אם היה זורק על אביו אבנים ומעפר בעפר וקוראו איש הדמים, האמנם הסכים לשבת וללמד את בנו? אשר ציוה עליו אביו להמיתו? אתמהה ואתפלא! וכך אומר שלמה המלך לרבו: "ויאמר המלך אל שמעי - אתה ידעת את כל הרעה אשר ידע לבבך אשר עשית לדוד אבי והשיב ה' את רעתך בראשך", אכן, דברים כדרבנות! ואבישי בן צרויה אומר על רבו של שלמה "הכלב המת הזה" (ש"ב טז' טו).

נעם: אמנם לא התפרש להדיא שהיה שמעי רבו של שלמה, אלא כך הוא לשון הכתוב: "ויאמר המלך אל שמעי אתה ידעת את כל הרעה אשר ידע לבבך אשר עשית לדוד אבי והשיב ה' את רעתך בראשך, המלך שלמה ברוך וכסא דוד יהיה נכון לפני ה' עד עולם, ויצו המלך את בניו בן יהוידע ויצא ויפגע בו וימת והממלכה נכונה ביד שלמה: ויתחתן שלמה את פרעה מלך מצרים ויקח את בת פרעה ויביאה אל עיר דוד עד כלתו לבנות את ביתו ואת בית ה' ואת חומות ירושלם סביב".

הרי יראה כל רואה כי לכל הפחות מפורש בכתוב שהממלכה נכונה ביד שלמה, מחמת שהרג את שמעי בן גרא. והסבה גם היא ברורה, כי אם הרשה לעצמו שמעי בן גרא הראשון לכל בית יוסף להתעמת עם דוד המלך, בודאי היה מחשובי שבטו ומקומו, והרי היה ממשפחת שאול משפחת היחס, ולא על חנינם סלח לו דוד. ורק כשכלו אנשי השם ממתנגדי דוד וביתו, נכונה הממלכה ביד שלמה. ואם נססה לדרוש את הסמוכים שלאחר מכן

(בכת"י אוקספורד נמצא הדרשא הזו בתלמוד כאן), גם טעמם בצידם, כי בודאי לא היה מהין שלמה לעשות מעשים שיש עליהם לעז כמו הבאת בת פרעה, אם לא שהממלכה נכונה בידו, והושתקו כל גדולי בית בנימין. ומכאן למדנו שיגור אדם במקום שיש מי שאימתו עליו, ובלבד דכייף ליה. ואיך משכח"ל רבו שאינו כייף ליה? אלא הכוונה אדם גדול (ע"י תוס' לב: ותרומה"ד ועוד רבים שאדם גדול מאד ורבו היינו הך) שאינו כפוף לו, ואז יש רק חשש מכשול ומחלוקת. אבל שלמה היה כפוף במדה מסויימת לגדולי בנימין ונצרי משפחת שאול, כמבואר בכתוב. הרי דברי חכמינו כפשטן אמיתיים ונוקבים.

ומהרש"א טרח על זה והעלה בחכתו מאמר דוד לשלמה "והנה עמך שמעי בן גרא", ובאמת לא רק המאמר אלא מציאות שמעי בירושלים, והרי היה בבחורים מאז, ולמה עלה לירושלים דוקא כאשר התחזק דוד ומלך אחריו שלמה. ואין סברא שאם היה ביתו ונכסיו בבחורים, שהיה מצוהו שלמה שלא יצא מירושלים. אלא שעקר לירושלים, וגם נקרא "עמד", זה מחזק הדבר שהיה כפוף לו עכ"פ.

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי מנחם אמר רבי אמי מאי דכתיב ועוזבי ה' יכלו זה המניה ספר תורה ויוצא, רבי אבהו נפיק בין גברא לגברא, בעי רב פפא בין פסוקא לפסוקא מהו? תיקו. רב ששת מהדר אפיה וגרים אמר אנן בדידן ואינהו בדידהו, (ח.).

אמיתי: וכי תעלה על דעתך שכוונת רבי אמי לומר שהעוזב ס"ת ויוצא, היינו דוקא באמצע הפסוק?
נעם: אולי אפשר לומר שרבי אמי דיבר על המקומות הקטנים בהם מתפללים כל הציבור יחדיו, ואין דרך אחרת, וכל המשנה מזלזל זלזול גדול. וע"י בתוס' מגלה כג: בשם ירושלמי שהיוצא באמצע מנין עשרה עליו נאמר "ועוזבי ה' יכלו". אבל רבי אבהו דנפיק בין גברא לגברא כנראה כבר שמע קריאת התורה במנין אחר, וגם שייר עשרה ששומעים. שאם לא כן למה היה עושה כן ועוזב קריאת התורה, ואם היה לו איזה אונס, לא היה לנו להזכיר כך בפשיטות וללמוד ממנו. ועל סמך זה רצה ר' פפא להגביל הדין רק היכא שהוא בזיון בעצם, שמסיר אזנו, ולא רק שאינו עם הציבור. וכן רב ששת מסתמא היה שומע קריאה במקום אחר, שאם לא כן לא היה נוהג בקבע להפוך פניו, אלא היה לומד בבית הכנסת בעוד באו אחרים והתפללו.

אמנם רבי אמי הוה קאי בטבריא שהיו בה תליסר בתי כנישתא, ואולי הגי' האמיתי רב אמי, כי לא מצינו בשום מקום ר' מנחם בשם ר' אמי אלא בכתובות עד. ושם א"ר יוסף בר אבא א"ר מנחם א"ר אמי, ור"י בר אבא היה בבבל כדמוכח בהרבה מקומות (שבת קח: ערובין ז:). ואין להאריך יותר מדי בזה, כי באמת כן מחלקים הפוסקים.

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עמרות ודיבן שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ביבי בר אבוי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי תנא ליה חייא בר רב מדפתי כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניהו אשלימו פרשיותייכו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, (ח:).

אמיתי: מדקדק אני במאמר הזה, כי אם הוא תקנה גדולה עומדת לעצמה, שהאדם יש לו לקרוא הפרשה שמו"ת, למה אמרה רבי אמי בלשון "לעולם", ולא מצינו לשון כזה אלא על דבר זהירות המובן מאליו ובאו לזרז עליו, וריב"ל עשאו כצוואה לבניו. והרמב"ם באמת העתיק "חייב אדם", כי כן מתברר מן הענין שתיקנו כאן קריאה שכזו. אבל מן הלשון "ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור" משמע שיש כאן איזה השלמה, ולכן אומר אני כי הכוונה למי שלא שמע קריאת התורה, ישלים החסר לו. ובזה מובן סברתו של ר' חיה מדפתי שרצה להשלים בעיהכ"פ, ולמה עלה על דעתו לקיים ענין זה דוקא בעיהכ"פ, אלא מכיון שאין הדבר אלא השלמת דברים החסרים לו מכל השנה, יסכם כל החסר לו ויקרא. אבל הפוסקים דרך אחרת עמהם ולא הבינו כאשר עמד.

נעם: נאה דקדקת, אלא שפירוש דברי ר' חייא אינו עולה יפה כדבריד, שהרי סבר ג"כ לאקדומינהו, ואיך ידע מה יחסר לו מקריאת התורה? ואם תאמר שלא היה שומע כלל קריאת התורה, שוב מדוע המתין לסוף השנה? ובעיקר הדבר כן דעת הראב"ן המובא בהגהות מימוני שלא נאמר הדין הזה אלא למי שנמצא בכרך שאין בו קריאת התורה.

ודע עוד, כי הדבר נאמר בשם רבי אמי, אבל ההוא סבא אמר ליה לר' חייא "תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר" הרי שמצא בריתא כזו (אף שאומר בלשון משנה צ"ל תנא). אבל אין להאריך יותר מדי בדקדוקים, כי אף שבשבת כג: אמרינן אותו לשון בדיוק "אמר ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר", ושם נאמר על ענין אחר דהיינו הדלקת נר, וכן בילקוט רמז תשפ"ו. המעיין בהעתקות קדומות יראה שלא דקדקו בזה, ובשכל טוב שמות יג' תנא ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים, ובפסקד"ז שם "אמר ליה ההוא סבא" וכן בילקוט בשלח רמז רל' (ובכת"י פריז כאן). אבל א"צ לאריכות זו להוכיח שהיה הדבר מנהג קדמון קודם רבי אמי, שכן מוזכר הדבר כבר בשם רבי עקיבא כדלהלן, ועל כן אין להתפלל אם רבי אמי לא חיזק הדבר אלא בלשון "לעולם" (ובהמשך מובא גם דברי ריב"ל שהיה קודם לרבי אמי שאמר לבניו כך, ולא נראה שהוא תיקן זאת בעת צוואתו. ובכת"י אוקספורד וכת"י פריז ודפוס פירנצה אומר ר' אמי עיקר הדבר בשם ר' יוחנן, ובמכילתא פ' בא שרבי ציוה את בניו שלא יאכלו לחם בשבת עד שיקראו, והביאוהו הפוסקים). ולא בא ר' אמי אלא להוסיף "ואפילו עטרות ודיבון", דהיינו כל הזהירות שבדבר ושמביא לאריכות ימים. וכך איתא בתנחומא:

"למדך התורה שאם תהיה בן תורה לא תהא רוחך גסה לומר דבר לפני הצבור עד שתפשוט אותה בינך ובין עצמך שנים שלשה פעמים, מעשה ברבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בס"ת בצבור ולא רצה לעלות אמרו לו תלמידיו רבינו לא כך למדתנו כי היא הייך ואורך ימך ולמה נמנעת מלעלות אמר להן העבודה לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הצבור עד שיפשוט אותו ב' ג' פעמים בינו לבין עצמו", (תנחומא יתרו טו).

מכאן היה משמע שענין ב' וג' פעמים הוא לסדר התורה שתהיה שגורה אצלו, ובספר שבלי הלפט כתב בהדיא שענין תקנת שמו"ת הוא לסדר הקריאה שאם יקראוהו לעלות שידע לקרות (וכן בספר העתים). ובה מובן "ואפי' עטרות ודיבון" שאין כ"כ מה להתכונן, כפרש"י שאין תרגום. אבל אפשר שאין להצמיד הדבר רק לקריאת התורה, אלא לחזק הדבר כתב שצריך כמובן שידע לקרוא אם יקראוהו, אבל בזמננו שבטלו קריאת בעל הקורא, הלא שבעתיים יש להתחזק בידיעת התורה, שהרי לא נתבטלה אלא משום שאין הצבור בקיאות, ואטו משום הכי יש להיות יותר בלתי בקיאות ושלא לסדר לעצמו הדבר שיהיה מחודד בפיו שאם ייקרא יוכל לקרוא כהוגן וכדת. ולפירוש זה הביטוי "ישלים אדם" רוצה לומר יספיק קודם קריאת התורה.

אלא שכל זה טוב ויפה לדברי התנחומא, ואילו רבי חייא מדפתי לא קישר הדבר כלל לזה, וסבר לאשלומי במעלי יומא דכיפורי. ואפשר לומר שאין התקנה קשורה דוקא לשמא יקראוהו, אלא הוא באמת קרוב יותר לדבריד, ובזמנים הראשונים שלא היו יכולים כל ישראל ובני הכפרים ושאינם רגילים, לבא לקריאת התורה, הנהיגו לקרוא עם הציבור לעצמו, ותוקף תקנה זו כמעט כמו קריאת התורה, וחשובה ממנה, שכן בשמיעה לא תמיד נותן האדם אל לבו, וגם לא תמיד שומע. ורבי עקיבא היה רגיל לסדר תמיד הפרשה בזמנה, שהרי רק פעם אחת לא עלה כשקראוהו, אבל תמיד היה עולה כי תמיד היה מסדר ב' וג' פעמים. וכל כך הוחזקה זו התקנה גם מבלי קשר לקריאת התורה, עד שסבר ר' חייא כן, אבל עיקרה באמת היה בזמן קריאת התורה, והשלמה עם הציבור.

ויש לפרש דברי רבי אמי שישלים אדם לעולם פרשיותיו עם הציבור, שזה גופא מה שבא לומר, שאפי' אם שומע קריאת התורה, שלא יחשוב שבזה סר ממנו ענין הסידור לעצמו, אלא לעולם ישלים אדם כל פסוק ופסוק ויסדרו לעצמו, ועל זה מאריכין לו ימיו ושנותיו. וא"כ מתחלה היה הפירוש באמת כדברי הראב"ן וכדבריד, והזהירו האחרונים כגון ר' אמי לדקדק בו תמיד, וכן נפסק להלכה.

אמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, והזהרו בורידין כרבי יהודה דתנן רבי יהודה אומר עד שישחוט את הורידין, והזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרין לוחות ושברי לוחות מונחות בארון, (ה).²⁹

אמיתי: ואלו הן שלשת הדברים שמצא ריב"ל לנכון לצוות את בניו אחריו?

נעם: בודאי אין הכוונה כאן לצוואתו (כמו ארבעה דברים שציוה כנען את בניו פסחים קיג: או דברים שציוה אחיתופל את בניו ב"ב קמז.), שהרי לעיל מינה ח. נאמר באותו הלשון כדאמר להו ריב"ל לבניה אקדימו וחשיכו וכו',²⁹ ואין זה אלא מן הדברים שהיו בניו ביתו אומרים בשמו שהיה רגיל לומר תמיד, כי השכמת ביהכני"ס, ושמו"ת, וזהירות בצורת השחיטה, הם דברים תמידיים. וגם מה שלא היה דורש בהלכה, היה מזרז תוך ביתו. כי הרי לא פסק הלכה כר' יהודה בורידין, ולא הביאוהו כלל בשמעתתא דחולין (והוא דעת הרמב"ם ע"י בהרב המגיד פ"ז ממאכ"א ה"י). והוא ענין אמר להו רבא לבניה הסמוך (וע"י פסחים לו. כדאמר להו ר' יהושע לבניה, ובמדרש חופת אליהו שלשה דברים ציוה רבי יהושע את בניו כו' לא ידענא אם הוא ר' יהושע התנא או איניש אחרנא).

ומי הוא אותו זקן ששכח תלמודו מחמת אונסו? ומה ראה להזהיר על דבר שאין לו מובן, או מה ראו להעביר הדבר לדורות? ואולי אין הכוונה לזקן שקיבל מחלת שכחה וכדו', אלא מחמת אונסו שלא ללמוד מחמת גזרות המלכות לא למד זמן רב, וברבות השנים שכח תלמודו. וכאלו הוו שכיחי טובא בדור של אחר גזרות השמד, בימי שחרותו דריב"ל. עוד עיין מאמרו: "אמר רבי יהושע בן לוי ששים הלכות למדתי מיהודה בן פדיה בחרישת הקבר, ולפי שהייתי עוסק בצרכי צבור שכחתי את כלם", (ילקוט קהלת רמז תתקעג). והנה בסנהדרין צו: שלח ר' יהודה בן בתירא מנציבין הזהרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו והיזהרו בורידין כר' יהודה וכו', ואמנם במסורת הש"ס הזדרז להגיה "שלח ריב"ל", הוא ע"פ הא דהכא. אבל באמת שם כך הגי' בכל הכת"י (כת"י מינכן, כת"י רויכלין, וכת"י הרצוג, ודפוס פירנצה ודפוס ברקו, וכן בחופת אליהו. ומה ענין "שלח" אצל "אמר לבניה" שנגייה מחמתו? וגם בסה"ד ערך ריב"ב התרעם על הגהה זו, והמגייה תחתיו הביא ראיה ממש"כ "כרבי יהודה" והיה אחר ריב"ב, וכמובן שאין כאן שום ראיה). ולא עוד אלא שגם נתפרש יפה הדבר במדרש חיפוני מאת ר' נסים גאון: "אמר ר' נחמן בר יצחק מאי לעת מצוא? זו מיתה, שנאמר למות תוצאות, תוצאות" בגימטריא תתק"ג הוי, תניא נמי הכי תשע מאות ושלושה מיני מיתה נבראו בעולם.. הזהר בזקן ששכח תלמודו, ר' נהוראי אומר זה ר' אלעזר בן ערך ששכח תלמודו מחמת אונסו", (אוצר המדרשים עמוד 355) וראש המאמר מוכיח עליו שבא לפרש על סדר הגמ' דברכות. ומתאים הדבר לימי ריב"ב, ששלח מנציבין במיוחד לא"י שייזהרו בכבוד ר' אלעזר בן ערך, והיינו המעשה הידוע שמוזכר בשבת קמז: וכן רמז באבות ד' יד³⁰, ור"א בן ערך היה מתלמידי ריב"ז (אבות ב ח), ומתאים לימי ריב"ב בנציבין (פסחים ג:). ונתבאר עוד הענין בדברינו סנהדרין שם. והרוצה להחליף ריב"ל בריב"ב יכול, ולפמ"ש לעיל אפשר באמת דחזר ריב"ל על דברי ריב"ב לפי צרכו.

אמר להו רבא לבניה כשאתם חותכין בשר אל תחתכו על גב היד איכא דאמרי משום סכנה ואיכא דאמרי משום קלקול סעודה, ואל תשבו על מטת ארמית, ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. ואל תשבו על מטת ארמית: איכא דאמרי לא תגנו בלא קריאת שמע, ואיכא דאמרי דלא תנסבו ניורתא, ואיכא דאמרי ארמית ממש, ומשום מעשה דרב פפא, דרב פפא אזל לנבי ארמית הוציאה לו מטה אמרה לו שב אמר לה איני יושב עד שתגביהי את המטה

²⁹בכת"י אוקספורד כאן הגירסא "אמר להו אביי לבניה", אבל אין ספק שזה שיבוש (ורב ביבי בר אביי לא ידע שצריך עם הצבור וסבר דסגי בפעם בשנה). וכן מוכנס בדבריו "ואפילו עשרות ודיבון".

³⁰במשנה שם אמר ר' נהוראי הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחריו וכו', ובגמ' אמרו לא ר' נהוראי שמו אלא ר' נחמיה שמו ואיכא דאמרי ר' אב"ע שמו, ובילקוט קהלת תתקעג' מובא המשנה דאבות בשם ר"א בן ערך והיינו כאיכא דאמרי, אבל באמת דעה זו תמוהה כי נשנה באבות בין תלמידי ר"ע, ובכל מקום ר' נהוראי נמצא בין תלמידי ר' עקיבא (נזיר ה. עם ר' יוסי, תמורה יד: משום ר' יהושע, בילקוט האזינו תקמ"ב עם ר' יוסי), ותלמידי ריב"ז הוא יותר מדור אחד קודם כי אפילו ר"ע עצמו לא זכה ללמוד אצל ריב"ז. ובערובין יג: י"א דר"מ היינו ר' נהוראי, וי"א דהיינו ר' אב"ע. וגם כאן שיטה ראשונה נראית עיקר שהוא בדור תלמידי ר"ע (ר' נהוראי ור' נחמיה נזכרים כשתי שיטות, באליהו זוטא טז').

הנביחה את המטה ומצאו שם תינוק מת מכאן אמרו חכמים אסור לישוב על מטת ארמית. ואל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפלל: מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפלל. אמר אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנה תפילין אבל איכא חד מהנדך לית לן בה.

אמיתי: יבאר לי מר, היאך דברי רבא מסייעין לדברי ריב"ל? ריב"ל בן דור התנאים קבע איסור בדבר, ורבא הזהיר את בניו על כך בלשון "לעולם" ומסייע לו בזה? ומה ענין גזרה זו שגזר שלא לשבת על מטה של ארמית, דאטו כך היה דרך הארמיות להרוג בניהם ולתת מתחת בני אדם, אם באנו לחוש לזה ולכיוצא בו, יכולני לגזור עוד גזרות רבות?

נעם: מי ששנה זו לא שנה זו, שהרי בפסחים קיב: אמרו שרבינו הקדוש צוה את בניו אל תשבו על מטת ארמית, ולמה לא נגרוס גם כאן אמר להו רבי לבניה, וזהו שמסייע לריב"ל. וזה גם ענין גזרת מטת ארמית, שנעשה פתגם זה ענין לעצמו, וגם רחוק מן המציאות עד שהוצרכו איכא דאמרי לעשות ממנו מדרש ש"ל לא תגנו בלא קריאת שמע "שזה מנהג הארמאין" (רש"י פסחים), כאילו שציפנו מן הארמאים שיגידו ק"ש, ואטו היה צריך להזהירם שיקיימו מצוה מן התורה, ועל ק"ש שעל המטה אמרו ה. שת"ח אינו צריך. ובאמת אין לחשוב שרבי צוה אותם כן משום מעשה דרב פפא, (ואין זה שייך דוקא לגירסא שלנו, דבפסחים מביאים על הא דרבי משום מעשה דר' פפא. וגם לגבי רבא היה ר' פפא כעין תלמיד) ויותר נראה ש"לא תשב על מטת ארמית" הוא פתגם של קורבא מסויימת לאשה נכריה, ואין הכוונה למטות השינה כמובן, שזה הס מלהזכיר, אלא למטה בחדר האכילה, כמו ספה שלנו. וכשהיו נצרכים לעסקים ומו"מ עם נשים נכריות קבעו להם גדר שלא ישבו על מטה שלהם, והמכשול הגדול שיכול לצאת הוא מעשה דר' פפא, אבל אינו אלא סימן לקורבא זו של "לשבת על מטת ארמית", ועצם הכינוי "ארמית" הוא עתיק יומין, ומוזכר במשנה "בועל ארמית קנאין פוגעין בו" (סנהדרין פ"ט) שהוא ה"י"מ (כי בימי גלות בבל היו מכנים את הבלים ארמים, ולכן קיבלה השפה את הכינוי ארמית (דניאל ב ד, עזרא ד ז), אבל בימי אמוראי בבל לא כינום כלל ארמים כי אבד זכרם של הארמים, וכמו ההלכה של בועל ארמית שבאה כבר במשנה וכנ"ל).

ועכ"פ נראה שבבבל לא הוצרכו כ"כ לפתגם זה, מכיון שהפרסיים היו צנועים כלפי חוץ (ראה מימרא דר"ע להלן), ולא היו מתירין לאיש ישראל כה"ג. ולכן דרשוהו כמין חומר לענינים קרובים. ודברי ריב"ל שלא יעבור בשעה שהצבור מתפלל, גם המה נאמרו בימים הראשונים כאשר בני כפרים והדומים להם היו מתפללין ביחידות דרך קבע, ולכן עכ"פ לא יעברו ע"י ביהכנ"ס. אבל בדורות שאח"כ הגבילוהו בכל ההגבלות שבעולם, כיון שבודאי מתפללין בבהכנ"ס אחר, (וזה התירוץ דאיכא בהכנ"ס אחרינא), וגם אם מתפלל בביתו, אף אחד אינו חושב על כך מחמת שעובר על פני ביהכנ"ס (וזה התירוץ האחרים). ואגב ראה נא בכת"י אוקספורד שנוסף עוד תירוץ: ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא, אבל רכיב חמרא לית לן בה, ואולי הכוונה שמוכיח שצריך לצאת ולילך וכמו דרי טונא). ובדפוס פירנצה מובאים התירוץ בשם רבא אבל חסר התירוץ דאיכא בי כנישתא אחרינא. ועכ"פ זה מסייע הגהה שלנו, דאיך אפשר שרבא יסייע ריב"ל ואחרי זה עוד יעשה אוקימתא בדברי ריב"ל, שא"כ עושה אוקימתא בדברי עצמו³¹.

"רבי עקיבה במדי סימן רבי עקיבה בפרס סימן" (כת"י פריז): תניא אמר רבי עקיבא: בשלשה דברים אוהב אני את המדיים, כשחותכין את הבשר אין חותכין אלא על גבי השולחן, כשנושקין אין נושקין אלא על גב היד, וכשיועצין אין יועצין אלא בשדה. אמר רב אדא בר אהבה מאי קראה וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה השדה אל צאנו תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר אני צויתי למקדשי תני רב יוסף אלו הפרסיים המקודשין ומוזמנין לגיהנם.

³¹ אמנם בכת"י פריז חסר התיבות "מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי", ולפ"ז ל"ק.

אמיתי: מה טיבה של אהבה זו לא ידענו.

נעם: זהו דקדוק גדול ונכון, כי שבחם נכון להיאמר, אבל האם משום דרך חיתוך הבשר יש לאהוב אותם? וראשית דע כי נראה שהפרסיים והמדיים דבר אחד המה, כי בלשון המקרא אין אלא מדי, החל מבני נח בראשית י', וגם בנבואת ישעיה על בבל שתיכבש ע"י מדי, ובאמת פרס כבשתה ועכ"פ היתה העיקר. כי אצל העברים הקדמונים לא היה אלא השם מדי, ופרס שם מאוחר. וכן במדרשים הישראלים (שלא היו בפרס ובבבל) מכנים את השלטון הפרסי בסתמות "מדי"³², ואמנם השתמשו בשם מדי כקצה מלכות פרס (וילכנו אחריו אפילו למדי (בי"ק פ"ט) שמא שוה פרוטה במדי (קדושין יב). שהוא ל' אמוראים אבל מסתמא ע"פ המשנה הנ"ל), אבל לא מסתבר שרבי עקיבא הבדיל כ"כ בין המדיים לפרסיים, והיכן פגש אותם להבדיל ביניהם. ואמנם רבי עקיבא איקלע לגינזק (ע"ז לד). וגינזק היא במדי (מסכת שמחות יב ב'), כבר השיב רש"י שם שאין לגרוס אלא מר עוקבא כמו בתענית יא. (וכיון שהיה במקומותיהם מתאים הלשון "איקלע", כי רבי עקיבא לא יכל להיקלע פתאום למדי), וגם אם היה זה ר"ע שוב יש לומר דגינזק במדי על פי לשון הקדמונים שקורין לפרס מדי, אבל בזמן התנאים כבר לא היה הבדל אמיתי בין פרס למדי, ועיי בקדושין עב. שנחלקו בפירוש הכתוב "ערי מדי" האם הכוונה חמדן וחברותיה או נהונד וחברותיה, ושם אמרו נהר גוזן זה גינזק. (ובב"ר עד' א' במאמר זה יש גורסים מדינחאי והכוונה למזרחים, וכאמור).

אמנם לעומת הערכתם של רבי עקיבא ורבן גמליאל, רב יוסף מזמן הפרסיים לגהינום, ועל מחשבתו עליהם אנו קוראים ג"כ: "תני רב יוסף אלו פרסיים שאוכלין ושותין כדוב ומסורבלין כדוב ומגדלין שער כדוב ואין להם מנוחה כדוב", (קדושין עב.). ועוד מחיבתן בדורות התנאים נאמר: "א"ל רבי ללוי הראני פרסיים אמר ליה דומים לחיילות של בית דוד הראני חברין דומין למלאכי חבלה הראני ישמעאלים דומין לשעירים של בית הכסא הראני תלמידי חכמים שבבבל דומים למלאכי השרת", (שם). וכן אמרו (קדושין מט:): עשרה קבין של גבורה ירדו לעולם, תשעה נטלו פרסיים. והיכן פגשו רבותינו התנאים את הפרסיים שכה שבחום ואהבו?

אמנם אנחנו האשכנזים יכולים בקל להבין את הענין. כי התנאים חיו תחת תרבות רומי ואבותיהם תחת תרבות יוון, וידוע שבני יפת אין עיניהם אלא אל היופי, ואין הם מכבדים את הדיבור ואת המסורת, וכל חכמתם היא מעשית. וכאשר מאסה נפשם של רבותינו התנאים ובני דורם בתרבות הקלוקלת הזו, העלו על נס את זכר השלטון הפרסי שהיו אבותיהם תחתיו, שהיו שומרים על הצניעות והנימוס המסורתי, ובוזה דומים למסורת ישראל מני קדם, לפי שהשתלטו עליהם בני יפת וייפוס. אמנם רב יוסף שחי בבבל וראה גם את חסרונות הפרסים, יפה אמר עליהם שאף שהם מקודשים כלפי חוץ מזומנים הם לגהינום, כמו הישמעאלים השטופים בימה ובצניעות. וכן התרעם ר' יוסף על מנהג פרסאי שמשמשים בלבושם (כתובות מה.). וג"ז בחינת מקודשים ומזומנים לגהינום (אבל היה גם מעלה במדת התקדשותם, כמו בית כסא דפרסאי).

ואפשר שהפרסיים והמדיים המדוברים הם גם בני ישראל שבפרס (גם בבל היתה תחת מלכות פרס), כמו שאמר לוי לרבי שתלמידי חכמים בבבל דומים למלאכי השרת, וכנראה כוונתו לבגדים הצנועים והלבנים שהיו לובשים בארצות המזרח, והיו עולים מבבל לישראל שהכירו עליהם ההבדל (ואביו של ר' צדוק היה בגינזק נזיר מב. בגמ' הגי' ר' יצחק, אבל כל הראשונים גרסו ר' צדוק כמו"ק כ. ומסכת שמחות שם). ועיי נדרים כ. א"ר יוחנן בן דהבאי סחו לי מלאכי השרת וכו' והמסקנה מאן מלאכי השרת רבנן, ואמאי קרו להו מלאכי השרת דמציניי כמלאכי השרת, ובשבת קמח: תלמידי חכמים שבבבל מצוינים. ר"י בן דהבאי היה בסוף ימי התנאים, ומתאים מאד שיכנה את חכמי בבל מלאכי השרת על שם צניעותם, וכמו שאמר לוי לרבי. וכן מבואר מן הלשון "סחו לי מלאכי השרת" שלא שמענו בשום מקום שכל מלאכים מדברים יחדיו, ובכל מקום בין בנביאים בין בחכמים אין אנו מוצאים אלא מלאך יחיד דובר, ולא בית מדרש של מלאכים.

³²גלו לבבל וגלת שכינה עמהן, מה טעמא למענכם שולחתי בבבל, גלו למדי וגלת השכינה עמהן", (יר' תענית א א). "עתידין בניך להסתבך למלכות, מבבל למדי מן מדי ליון ומיון לאדום", (ב"ר נו' ט'). "גלות מדי שהלכו מבבל למדי ולפי שלא יצאו מא"י כשגלו למדי", (במדב"ר ז' י'). "לא מאסתים בבבל, ולא געלתים במדי, לכלותם ביון להפר בריתי אתם במלכות הרשעה", (אסת"ר פתיחתא ד'). "רשב"ל אמר טובה היתה הסרת טבעתו של אחשוורוש על ישראל במדי מששים רבוא נביאים", (איכ"ר ד').

רבן גמליאל אומר וכו' אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל. תניא רבי שמעון בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. הא נופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא אמר רב אחא בר הנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי.

איכא דמתני להא דרב אחא בר הנינא אהא דתניא רבי שמעון בן יוחי אומר משום רבי עקיבא פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום אחת קודם הנץ החמה ואחת לאחר הנץ החמה ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה הא נופא קשיא אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים ביום אלמא קודם הנץ החמה יממא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא ליליא הוא לא לעולם יממא הוא והא דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא אמר רבי אחא ברבי הנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא.

אמר רבי זירא ובלבד שלא יאמר השכיבנו כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר הא דרבי אחא ברבי הנינא אמר רבי יהושע בן לוי לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי אמר כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, (ט).

אמיתי: יש כאן בעצם מחלוקת תנאים גדולה, וכאן מוזכר רק הנפ"מ המעניין. אבל לפי רשב"י זמן ק"ש של שחרית היא מעמוד השחר, ולפי רבי עקיבא זמן ק"ש הוא מהנץ החמה. ולא עוד אלא שמחלוקת זו היא גם לענין סוף זמן ק"ש של ערבית, שפשוט לר"ג וחכמים ב. שעד עמוד השחר, זה דלא כרבי עקיבא. וגם מתניתין דלהלן ט: קבעו שיעור ק"ש משיבחיין בין תכלת לכתרי או ללבן, ולא הזכירו כלל המשניות שבאו להשמיענו הזמנים דעות אלו? אתמהא! והתוספות ורא"ש תמהו שרבי עקיבא עצמו גם כן בנותני סימנים ואמר ט: משיבחיין בין חמור לערוך, ותירצו תרי תנאי אליבא דר"ע, אבל זה מן הדברים שהיה לגמ' לתמוה עליהם, ואטו רבנן דמתניתין לא ידעו שיש תנאים שאינם מסכימים עם כל השיעורים האלו של הבחנות ולא הביאום, וכל מה שידעו לומר לנו הוא בין תכלת לכתרי או ללבן.

נעם: אבל משמעות הגמ' שאין כאן שום מחלוקת, כי לא ניסו כלל להכריע ביניהם, ואינו אלא איכא דמתני לה אהא, ולא עוד אלא שפוסקין הלכה כתרומתו בשם ריב"ל, וקיימא לן הלכה כריב"ל בכל מקום (תוס' ע"ז לה. ועוד). והנה ההנחה לעשות מהם מחלוקת הוא ש"לאחר עמוד השחר" שווה ל"קודם הנץ החמה", אולם יש לפקפק בזה. כי באמת היה קל יותר לחלוק מאימתי זמן ק"ש של שחר, וע"י פסחים יב. שיש שלשה זמנים: קודם הנץ, בתוך הנץ החמה, אחר הנץ, (לענין הכחשה בעדות), וממילא אפ"ל דקודם הנץ דהכא אינו ממש עד בתוך הנץ, אלא איזה זמן קודם הנץ, וכן לאחר עמוד השחר.

הנה כבר עמדו על ההבדל בין תחלת לילה לתחלת יום, דבתחלת לילה יש בין השמשות, בין שקיעה לצאה"כ, אבל ביום אינו כן, אלא יש הכרעה. אבל מסתברא דהכרעה צריכה לחלק ולהבדיל במקום הספק של הלילה, ועד שקיעה וכן מצאה"כ אין שום ספק, על כן ההכרעה צריכה להיות באמצע אותו הזמן של בין השמשות, בין עמוד השחר לנץ החמה. ובאמת המציאות היא שהאור מתחדש ביניהם, כי בעמוד השחר אין אור, ובהנץ כבר יש אור. והפמ"ג נח' נוקט שכדי שיכיר הוא בדיוק באמצע הזמן בין עמוד השחר לנץ.

וממילא שפיר יש לפרש דרשב"י דיבר על של שחר "לאחר עמוד השחר" היינו שממתין קצת, ורבי עקיבא שדיבר על של ערבית "קודם הנץ", היינו זמן מה קודם הנץ, ולא רגע אחד לפני "תוך הנץ". ובאמת הגבול הדמיוני הזה בין עמוד השחר לבין הנץ, הוא בודאי הגבול שעוסקת בו המשנה ט: משיכיר בין תכלת לכתרי או לבן, דהיינו תחילת האור במציאותו, ולכן רבי עקיבא ג"כ בנותני הסימנים האלו, כי מודה שסוף זמן ק"ש של ערבית קודם שיכיר, ותחילת של שחרית אחר שיכיר. (וזה ברור שהוא זמן ההבחנות האלו, ולכן לא נקטו

במתני' עמוד השחר וכדו' זמן ברור). ובה מובן מה שבבריתא הראשונה מכונה "אחר עמוד השחר" לילה, ובשניה הזמן ש"קודם הנץ החמה" מכונה יממא, כי באמת תחילתו ליליא וסופו יממא.

ואפשר היה לומר שר"ע ורשב"י לא דקדקו כ"כ שיהיה שיעור לגבול הדמיוני, רק שימתין איזה זמן, כך בודאי משמעות הלשון שלא פירשו כדי שיבחין, ולפ"ז שיעור של ערבית עד זמן קודם הנץ, ושל שחרית החל מזמן אחר עמוד השחר, ולפעמים יהיה חפיפה קצת, ואין קפידא, דאצל אותו אדם לא יהיה כך. אמנם כיון שר"ע עצמו הוא ג"כ בנותני סימנים, כדלהלן, יותר מסתבר לומר דסמך על המשנה שנתנה סימנים. ורבן גמליאל דאמר עד שיעלה עמוד השחר, היינו עלייה קצת ויגיע לידי יום (ואולי ה"ה בכל אלו שנעשין עד עמוד השחר).

ועכ"פ יש חדוש כאן בזה שאותו אדם אינו יכול לקרוא שתי ק"ש באותו הזמן שבין עמוד השחר לנץ, דמכיון שאין גבול זה ניכר ממש, הוי חוכא ואטלולא. דכל ההיתר הוא משום דיש השוכבים עדיין, א"כ הוי שכיבה ידיה, ואיך יעשה זמן שכיבה זמן קימה. וזה ענין פעמים שאדם קורא, דלא נקט הזמן המופשט מאימתי עד מתי, מכיון שזה משתנה לפי מה שפעמים אדם קורא.

והנה בכל הנושא הזה כבר עמדו הראשונים, אלא שעיקר דבריהם לענין הלכה, והתו' ורא"ש מסקי תרי תנאי אליבא דר"ע, והא דלא קמ"ל שיקרא תרוייהו בין עמוד השחר לנץ, דלא רצה לנקוט ב' דיעבד, וזה קצת דוחק. ולהלכה ק"ל סי' נח' דבשחרית בדיעבד יצא מעמוד השחר והלאה, ובסי' רלה' בערבית דבדיעבד יצא עד הנץ החמה. ולא דברו הפוסקים אם אירע לו זה באותו היום.

ועי' ביומא לו: הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין ואנשי מעמד מאחרין. הרי שהתירו להם לפי ענינם. אמנם כבר בזמן הבית היו נוהגין להתפלל רק אחר הנץ כמו שאמרו ביומא שמחמת הנברשת שהתקינה הילני היו יודעים זמן ק"ש, והיינו בהנץ. הרי שהיה זמן לציבור וזמן שיכולים לפי הצורך להקדים או לאחר בו, ולכן פוסקים לומר ק"ש סמוך להנץ ממש.

והנה הא דאמור כאן דריב"ל פסק כרשב"י, לא הוזכר אלא מעשה אחד, ולא הוזכר על מעשה זה אימתי היה, ומזה נראה ג"כ דאין מחלוקת לענין מעשה בין שתי הלשונות, והיה זה אחר עמוד השחר. אבל לא שמענו מזה אלא שיכול לקרות של ערבית, ומנין שיכול גם שחרית? משמע דבלא רשב"י היה פשוט דמעמוד השחר אינו אלא זמן שחרית, והחידוש שיכול גם ערבית, אבל שחרית נותר פשיטא. ומזה מוכח שיכול הזמן הזה לשמש לבי הקריאות.

הקטר חלבים וכו' ואילו אכילת פסחים לא קתני? ורמינהי: קריאת שמע ערבית והלל בלילי פסחים ואכילת פסח מצותן עד שיעלה עמוד השחר. אמר רב יוסף לא קשיא הא רבי אלעזר בן עזריה הא רבי עקיבא, דתניא: ואכלו את הבשר בלילה הזה, רבי אלעזר בן עזריה אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד הצות אף כאן עד הצות. אמר ליה רבי עקיבא והלא כבר נאמר בחפזון עד שעת חפזון, אם כן מה תלמוד לומר בלילה? יכול יהא נאכל כקדשים ביום? תלמוד לומר בלילה, בלילה הוא נאכל ולא ביום. בשלמא לרבי אלעזר בן עזריה דאית ליה נזירה שוה אצטריך למכתב ליה הזה, אלא לרבי עקיבא האי הזה מאי עביד ליה? למעוטי לילה אחר הוא דאתא, סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלין לשני ימים ולילה אחד, אף פסח נאכל שתי לילות במקום שני ימים, ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד, קמשמע לן בלילה הזה בלילה הזה הוא נאכל ואינו נאכל בלילה אחר. ורבי אלעזר בן עזריה מלא תותירו עד בקר נפקא, ורבי עקיבא אי מהתם הוה אמינא מאי בקר בקר שני. ורבי אלעזר אמר לך כל בקר בקר ראשון הוא. והני תנאי כהני תנאי דתניא שם תובת את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים, רבי אליעזר אומר בערב אתה זובת וכבוא השמש אתה אוכל ומועד צאתך ממצרים אתה שורף, רבי יהושע אומר בערב אתה זובת וכבוא השמש אתה אוכל, ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים, (ט).

אמיתי: אמר רבי עקיבא, מאי בחפזון תאכלוהו? עד שעת חפזון, אבל הלא הלכה היא, שצריך לאכול במתנים חגורות ונעליים ברגליים ומקל ביד, וזהו בחפזון תאכלוהו וכי ידעו ישראל מה היא שעת חפזון שיחשוב ר"ע ש"בלילה" מיותר. ונראה כאן שרבי עקיבא צריך להתנצל בפני רב"ע על שאומר עד השחר, אבל במקרא כתוב לאכול בלילה, והנותר עד בוקר באש תשרפו, וזהו פשוטו. ואילו גזירה שוה דרב"ע אינה נראית מכריעה. ובפרט לפרש בלילה לאפוקי יום, והזה לאפוקי מחר, מה ראו חכמים על ככה? (ועוד אמר רבי אבא: שראב"ע סבר מאי חפזון, חפזון דמצרים, אבל האם זהו פשוטו של "בחפזון תאכלוהו"?)

נעם: צ"ל שאין גזירה שוה של רב"ע רק גז"ש, אלא שהיה להם פשוט דכל ענין הפסיחה והדם שהוא אות אינו אלא סימן שקיימו המצוה ואכלו הפסח, וזה מה שמגן עליהם. ולכן הקישוהו בפשטות ל"הלילה הזה" שמעבר המשחית לא יזיקם דוקא משום שאכלו. ודין שריפת הנותר הוא רק משום כבוד הקרבן, שאם הותרו ישרפו. והנה מה שהיה צריך ר"ע להתנצל, נראה משום שכך היתה הלכה נוהגת: הפסח אחר חצות מטמא את הידיים, (פסחים קכ:), וכן הפסח אינו נאכל אלא עד חצות (זבחים נו:).

והנה רב"ע ורבי עקיבא לא נחלקו בפירוש על פסח דורות והלכותיו, אלא רק על פסח מצרים. רק בבריתא של רבי אלעזר ור' יהושע נחלקו בפירוש על המקרא דדברים, על פסח דורות. והיה אפשר לומר שמודה רב"ע לרבי אליעזר שפסח דורות נאכל עד חצות, ורק על פסח מצרים חולק, אבל האמוראים פשיטא להו לא כך, וכן נראה ג"כ במכילתא דרשב"י, וסברא טובה היא.

אמנם עדיין אפשר לחלק ולומר דלא נחלקו בענין פסח מצרים אלא לענין לכתחלה, כי הגם שפשוטו של מקרא שלא נאסר להם לאכול אחר חצות, והנותר עד הבוקר באש ישרפו, מ"מ מובן מאד בתחלת הלילה היזו הדם וישבו לאכול הקרבן, שזו היתה המצוה להצילם, כמ"ש לעיל. וזכר להתנהגות זו הוא הקרבן פסח, וכמובן שבשביל לזכור צריכים שיהיה לעיכובא עד חצות, שכך דומה למה שאירע שם. וזו סברת רב"ע הפשוטה, וגם תואמת להלכה המקובלת.

ור"ע בא לחדש, דאין בפסוק רוח זו של לכתחלה, וכיון שבדאי לא הוזהרו במפורש שלא לאחר מן החצות, גם בזכר אין ענין זה. ומתאים לשיטתו תמיד לדרוש מה שכתוב בתורה לפי הפשט לצורך העבר, שנוגע ג"כ לעתיד, כי לא דבר ריק הוא, ולא לחינם הכניסו משה ע"פ ה' לתורה לנצח. רב"ע הוא זה שנותן טעם שכלי שבפסח מצרים לא התפרש, אבל בודאי מסברא היה רק עד חצות, ולפ"ז יש לקבוע את ההלכה לעתיד, אבל ר"ע אומר שיש לדרוש את הכתוב לגבי העבר, להלכה (וסמך על עמוד גדול על רבי יהושע שפוסק כן לפסח דורות, וגם רבי ישמעאל מסכים עמו כדאיתא במכילתא דר' ישמעאל).

וממילא ל"ק כלל תמיהתך, איך מפרש רבי עקיבא "בלילה" לאפוקי מחר, האם חשבו בני ישראל לחכות עם הקרבן למחר? לא ולא, ר"ע הבין שאין להכניס בתורה מה שאינו נוגע, ולכן מבין שנכתב משפט זה לדורות, שנדע שפסח דורות נפסל למחר, בשונה מכל קדשים קלים. ולכן מה שאומר ר"ע "הלא כבר נאמר בחיפזון, עד שעת חיפזון", הכוונה במבט של "לדורות", מה צריך לספר לי שייאכל בלילה, הלא נאכל בחיפזון ובמהירות, ועוד הרבה קודם חצות יסתיים? אלא הוכנס כאן לדורות, שפסח דורות נאכל כל הלילה. וזו הוכחה טובה מאד מן הפסוק. ויש לפרש "עד שעת חיפזון", עד שנגמר החיפזון, מהר מאד.

ובזה מובן מאד סגנון המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי יהושע, שר"א אמר כבא השמש אתה אוכל, ומועד צאתך ממצרים אתה שורף. ור' יהושע אמר כבא השמש אתה אוכל, ועד מועד צאתך אתה הולך ואוכל. ורש"י כתב שעל כרחך פליגי בזה, דאם לא כן מאי בינייהו. ולמשי"כ יש לפרש שר"א מתכוין "כבא השמש אתה אוכל" היינו בחיפזון אוכל ומסיים, ואילו ר' יהושע מחבר את "כבא השמש אתה אוכל" - מתחיל לאכול, עם ההמשך של "אוכל והולך". ולכן מנו את כל תחילת הפסוק, ולא נחלקו ישירות מה הוא "מועד צאתך ממצרים", כי נחלקו גם מה ענין האכילה של בא השמש. ובספרי הגירסא כאן רבי עקיבא במקום רבי יהושע, וכמובן תרוייהו אמרוה.

והוא כלל גדול בידי, שכשבא רבי עקיבא ושיטתו בידו, נהיה הפשט פשוט יותר, והדרש עשיר יותר. כמו שהוא במחלוקתם לגבי וטבלתם בסף, שנתבאר בחיבור תורה שבעל פה.

ועוד אתי מקום לבאר כאן פסוקים דסוף פרשת יתרו:

"ויאמר ה' אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם: לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם: מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך: ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עליה ותחללה: ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו", (שמות כ' יח').

הנה פרשה זו נאמרה קודם ציווי הקמת משכן, וקודם דין בגדי כהונה, וכוונתה לבניית במות בכל מקום ומקום. ואדרבה, כוונתה בדיוק להיפך, שאין צורך לעשות כסף וזהב, אלא רק מזבח אדמה פשוט, ואין צריך אלא שיכבדוהו, שלא יגלו הערוה עליו (כי לא נצטוו במכנסיים), ואם בכל אופן יעשו אבנים, שלא יחללוהו בחרב. אבל אין זה מספיק לשיטת רבי עקיבא, כי כל התורה ניתנה בסיני, והכל גלוי וידוע לפניו, ובודאי לא הכניס זה לתורה בשביל ללמדנו דברים שאין נוהגים. לכן הסיקו כי גם כשיש דין בגדי כהונה יהדרו במכנסיים. ופרשיות כאלו מוכיחות שיטת רבי עקיבא. אף ש'ר' ישמעאל יכול לומר שנפ"מ רק לתקופת היתר הבמות באמת, מ"מ כאן לא שמענו לו שאומר כן, וכנראה מודה לרבי עקיבא שזו הגישה לפרשה זו. ולעיקר הדיוק "אכילת פסחים לא קתני", הכוונה משום דבכמה כת"י ונוסחאות של המשנה כתיב "אכילת פסחים" (פארמא, קויפמן, קימברגי), שהיו תנאים ששנו משנת ר"א (כמו המשניות האחרות שהובאו לעיל), אלא שהאי תנא שהיה לרבותינו דבבל שנה משנת ר"ע ולכן דייקו ממנו.

אמר רבי אבא הכל מודים כשנאמרו ישראל ממצרים לא ננאלו אלא בערב שנאמר הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכשיצאו לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה, על מה נחלקו? על שעת חפזון, רבי אלעזר בן עזריה סבר מאי חפזון חפזון דמצרים, ורבי עקיבא סבר מאי חפזון חפזון דישאל. תניא נמי הכי הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וכי בלילה יצאו והלא לא יצאו אלא ביום שנאמר ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה אלא מלמד שהתחילה להם נאולה מבערב, (ט).

אמיתי: האי רבי אבא נראה דקשיא ליה איזה דבר, שהוצרך להמציא כ"ז. דאטו היה איזה צד או היה אפשר להבין מאיזו שיטה שיצאו ממצרים באמצע הלילה? ומנין לקח שנחלקו על שעת חפזון, כשהסבירו הם את טעמיהם יפה ולא תלאום כלל בפירוש חפזון דמאן? וגם מהיכי תיתי להכניס כאן "חפזון דמצרים", כשלא מדובר אלא ב"חפזון תאכלוהו", שהוא צורה סמלית, להראות מהירות יציאתם, וכמובן יש קשר שהיו גם מצרים ממהרים לשלחם לאחר מכן, אבל מי דיבר על זאת כאן בציווי?

נעם: כשאמר רבי אבא "מאי חפזון חפזון דמצרים", לא מלבו הוציא הדבר, וראה בספרי דברים "כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, יכול חפזון לישראל ולמצרים תלמוד לומר ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשוננו, אמור מעתה למצרים היה חפזון ולא היה חפזון לישראל". הרי שהיו מן התנאים שהוצרכו להדגיש שלישראל לא היה חפזון באמת.

ועי' גם במדרש תנאים: "כי בחפזון יצאת ממצרים, זה חפזון מצריים, אתה אומר זה חפזון מצריים, או אינו אלא חפזון ישראל? וכשהוא אומר (שמות יב ט) כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה הרי חפזון ישראל אמור, הא מה ת"ל כי בחפזון יצאת ממצרים? זה חפזון מצריים. ר' יהושע בן קרחה אומר זה חפזון ישראל. אבא חנון אומר משום ר' אליעזר זה חפזון שכינה", (מדרש תנאים, הופמן).

הרי תנא קמא לא רצה לומר שמדובר על חפזון ישראל, אף שמודה בעצם הדבר שהיה חפזון לישראל, ורבי אליעזר הוצרך לפרש חפזון שכינה (ענין סמלי של ציווי ה' לעשותו בצורת זריזות), ובלבד שלא יודו שמדובר בחפזון ישראל. ואין פלא בדבר, כי רבי אליעזר סבר לה עד חצות, ורק ר' יהושע בן קרחה סובר כר' יהושע ור' עקיבא שזה חפזון ישראל.

והטעם כמו שנתבאר, כי אם הפסוק מדבר על חפזון ישראל, הרי מובן שסיימו את הפסח מיד עוד הרבה קודם חצות, ואי אפשר ללמוד כאן לאכול עד חצות. שיש כאן ציווי לאכול בזריזות ומיד, וזה ודאי אינו מעכב, וממילא הזמן הוא כל הלילה, ואין זכר לחצות. לכן ר"א וראבי"ע צריכים לפרש בחפזון שהוא ענין כללי, צורת ההנהגה בלילה זה תהיה מתוך לחץ לצאת מחר, אבל לא יצאו אלא מחר, והוא גם ענין חפזון שכינה, שמדגיש

את המסובב של הדבר, שלא ניתא ליה לתלות כאן מצרים (וכן הספרי שכי' לישראל לא היה חפזון, מתכוין שלא היה להם לחץ אמיתי, כי אדרבה, הם המנצחים ועושים כרצונם, אלא מצד השכינה ומצד מצרים. והכל אחד). וממילא הוא נתון לשיעור של עד חצות, בזמן המעבר של הלילה הזה.

והקושי של זמן היציאה, בפסוק הוא, שהרי אומר: "תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים", וכוונתו הזביחה והאכילה וכל הכרוך היא בערב כבא השמש ובזמן היציאה. ולפי הפשט הכוונה שאוכל עד מועד היציאה, כי השריפה במקרה נותר אינה חלק מן הזביחה, ולכן בא לומר ר"א דלא תימא שכל דעת ר"א בנויה על כך שהלילה מקרי תחלת היציאה ממצרים, כיון שכבר באו לשלחם מיד במכת בכורות, והתחילו לארוז דבריהם וכדו' אז. אלא תלוי בפירוש ענין החיפזון, ואה"נ לפירוש הפסוק צ"ל "שהתחילה להם גאולה מבערב" כבריתא הסמוכה, אלא שלא מכאן למד ר"א דינו. כי "צאתך מארץ מצרים" הוא יותר מתחילת גאולה, ולכן להלכה לומד מזה ר"א שריפה בבוקר, ואינו מפרש שהכוונה לחצות לענין אכילה.

דבר נא באזני העם וגו' אמרי דבי רבי ינאי אין נא אלא לשון בקשה אמר ליה הקדוש ברוך הוא למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם אמרו לו ולואי שנצא בעצמנו משל לאדם שהיה חבוש בבית האסורים והיו אומרים לו בני אדם מוציאין אותך למחר מבית האסורין ונותנין לך ממון הרבה ואומר להם בבקשה מכם הוציאוני היום ואיני מבקש כלום, (מ:).

אמיתי: יש להתפלא, האמנם לא יצאו ברכוש גדול אלא מחמת האי נעימות מאברהם? אי"כ לשם מה בכלל הובטח הדבר לאברהם, והיה אפשר לחסוך את אי הנעימות ע"י שלא להבטיח לו.

נעם: יש כאן דקדוק, לאמור שהיה חשוב להבטיח זאת לאברהם, אבל בינתיים לא היה חשוב כ"כ לקיים. ובאמת ההבטחה לאברהם נראית קצת אחרת ממה שאירע במציאות, וכה אמר ה':

"ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה: וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכש גדול: ואתה תבוא אל אבתך בשלום תקבר בשיבה טובה: ודור רביעי ישובו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה", (בראשית טו).

הרי מבואר כאן כי ראשית יהיה זרע אברהם גר, דהיינו רק בארץ אחרת, ולאחר מכן יעבדוהו, ולאחר מכן יענהו. עוד מוזכר כאן כי קודם ידון הגוי אשר יעבדו, ורק אחרי כן יצאו, וברכוש גדול יצאו. ולא מוזכרת סבה מלבד שלא שלם עון האמרי. וכן מוזכר המנין ארבע מאות שנה.

אבל ברור שלא גזר ה' על זרע אברהם שיתענו ארבע מאות שנה, כי אין בעולם עם שיכול להתענות ארבע מאות שנה. וגם לא מוזכר כלל סבה שיגיע להם עונש גדול כזה. הסבה שמוזכרת במפורש היא רק כי לא שלם עון האמרי, ואף שלכל פרט יש בודאי נימוק, נראה בכתוב שזה הנימוק העיקרי. באופן כללי רואים בתורה בצורה די ברורה שעם ישראל היה צריך להתפתח בדרך טבעית, כי זה הרעיון של היהדות, הדרך של האדם ליצור עם של עבדי ה'. ולו היה ה' בוחר קבוצת אנשים מוכשרים וחזקים שמצדם לא עשו כלום, ומלמד אותם את התורה, לא היה יכול להיווצר מזה עם ה'. ולכן המתין כל כך הרבה שנים עד שבא אדם כאברהם וקראו אדון. וחלק מטבע זה הוא שעם ישראל יכבוש לו ארץ, וישמיד את עובדי התועבות. אלא שבזמן אברהם עדיין היו הכנענים בתקופה של כיבוש וצמיחה בעצמם, ולא בזמן של התנוונות. ואילו בזמן יהושע היו הכנענים מסואבים ומנוונים, וגם אם היה צריך נסים, לא היו אלו אלא בכדי לזרז את הכיבוש. אבל מצד טבע המקום ובני האדם היתה הארץ מוכנה לכיבוש, והיה הכל כבר רקוב ומושחת. ובזמן הזה המשיכו בני ישראל להשתלם בדרך הטבעית, כי שלב אחד בחיי עם ה' הוא שאינו צריך לנהל את החלק המדיני והחמרי, אלא רק את החיים הרוחניים, וזו התורה של הגלות, זה היה תפקיד בני ישראל במצרים. ורק מתוך חיים רוחניים מסודרים היו אמורים לבנות את הארץ, (וידוע שכל המהפכות, תקופתן הטובה היתה לפני שקבלו את השלטון ונהיו מושחתות בעצמם).

וכל התקופה הזו כולה ארבע מאות שנה, אבל לא התפרש כמה חלקים מהארבע מאות יהיו גרים, כמה יעבדום, וכמה יענו אותם. כי תלוי הדבר במעשיהם ובמצבם. וכן ברור שבחלק הראשון עדיין לא יגלו ממש

מאמצים, שכן איך אפשר שבארבע מאות שנה יהיה רק דור רביעי שישבו? ובעל כרחנו שארבע מאות שנה ר"ל: מעכשיו ועד ארבע מאות שנה, ובמשך הזמן הזה יהיו גרים וכו', וכיון שזה עתידם, מצטרף לזה כל נדידות וגלויות האבות. ואופן היציאה מהארץ הוא על ידי שהגוי המשעבד ידון, כי זה שיענו אותם הוא כמו טבע כל רדיפות היהודים, ששונאים את השונה והטוב יותר, ומכיון שאין לו חיים מדיניים נורמלים הוא שנוא יותר. וזה מורה שהגיע למצב בעל משמעות במקום שהוא נמצא, ובאמת לא התפרש דוקא מצרים, כי לא היה ענין דוקא במצרים, (וגם אם היה נאמר לאברהם, היו בני ישראל נמנעים מלבא למצרים, ולא זו היתה התכנית, שיבואו בשלשלאות), אלא שיבנה מערכת חיים משלו בארץ זרה, ועצם המערכת הזו מחייבת שישתעבדו בו אם רב ואם מעט.

אלא שצורת היציאה לא תהיה בריחה בעלמא, אלא כהשתלטות על מנגנון הארץ שהשתעבדה בהם, כי דין הגוי והשפלתו ממקומו קודם היציאה, וגם יציאת ישראל עם כל רכושו, נותנים את התנאים לקיום של ישראל מחוץ לארץ המשעבדת. כי הרי מצד הגזרה אפשר שיצאו לפני דור רביעי, ויתעכבו עד שיושלם עוון האמורי (כמו שהתעכבו באמת 40 שנה). ואיך ואיפה יתעכבו? לזה בע"כ צריכים רכוש גדול. שלא יהיו כפליטים, אלא כהולכים להקים מדינה לעצמם. ולכן היה חשוב לציין זאת לאברהם.

ובפועל מה שאירע, שהגיע השעבוד ע"י ששכחו את ה', וגם המצרים מצדם הגזימו מאד והגיעו ישראל למצב שאינם יכולים להיות עוד במצרים. ובזמן היציאה מצאו ישראל חן בעיני ה' וצעקו אליו וגם היו מצווינים לפניו, וזכו לצאת בדרכי נסים מיוחדות, וכבר אחרי עשרת המכות היה ניכר גודל היחוד של אופן בחירת ה' בעמו. ורצה להולכים באש וענן ובמן ושליו ובאר, עד שלא היה הרכוש נחשב ונצרך, כי הניסים ספקו כל צרכיהם, וגם אמרו להכניסם כך לארץ. ואף שהיה תועלת ברכוש לקנות דברים מתגרי אומות העולם וכדו', לא היה הדבר נצרך כמו בדרך הפשוטה שהובטח לאברהם, ומ"מ לעשות רצונו של אברהם ולקיים ההבטחה לקחו רכוש גדול. **אמיתי:** אחר המחילה, האם באמת כוונתך, שבמאמר זה של דבי רבי ינאי, שדקדקו "אין נא אלא לשון בקשה", היתה הכוונה לכל זה, שלא התקיים בדיוק האמור בברית בין הבתרים, וכו' וכו'. ואין הכל ממשמעות המאמר.

נעם: אין אנו יודעים כוונת כל מאמר, אבל הענין נכון הוא, וכל מאמר יוצא מהנחות ידועות שהיו בידם, פרי הגיון קודמיהם וקבלתם. וכיון שהיתה הבטחת רכוש גדול, בודאי היה בידם טעם על הדבר, וענינו.

איהיה אשר איהיה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור להם לישראל אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד מלכות אמר לפניו רבונו של עולם דיה לצרה בשעתה אמר לו הקדוש ברוך הוא לך אמור להם אהיה שלחני אליכם, (ט:).

אמיתי: הרב הרמב"ן תמה, וכי הזכרת שמו היא אות למי שלא האמין בו מתחלה? וראב"ע ביאר ששאל משה איזה שם כדאי לומר לישראל. והרמב"ן מפרש ששאל באיזו מדה הוא שלוח אליהם. ואת האגדה שלפנינו פירש שתשובתם היתה כי אין צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמם בצרתם וזו הראיה. רס"ג מפרש שר"ל הוא ראשון והוא אחרון, ובמו"נ (א סג) כי "הנמצא אשר הוא נמצא, כלומר ראוי המציאות". ולא ידעתי איזה דרך יבאר פשוטי המקרא, וגם כוונת האגדה הזו על פשט המקרא. כי סוף סוף השם הזה נזכר כאן ולא בשום מקום אחר.

נעם: נעתיק לשון התורה בזה:

עתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים: ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים: ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה: ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם: ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם: ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר: לך ואספת את זקני ישראל ואמרת להם ה' אלהי אבותיכם נראה אלי אלהי אברהם יצחק ויעקב לאמר פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים:

ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני והחתי והאמרי והפריזי והחוי והיבוסים אל ארץ זבת חלב ודבש: (שמות ג').

שאלת משה "מי אנכי" מראה שחשב כי נצטוו ללכת להוציא בכחות עצמו, ועל זה הוראה לו המופת. הרי שלא הבין מתחלה שה' מזדהה עם עמו ישראל וכורת עמו ברית וכו', אלא חשב שזה רק גילוי בעלמא. פשוטו של מקרא "ואמרו לי מה שמו" היינו איזה אלהים הוא (משה עצמו הבין, ואת הקושיה הזו הוא מייחס לבני ישראל שישאלוהו), ועל זה ענה את השם העתיק והותיק "אהיה אשר אהיה", שכנראה בשם זה הכירוהו העברים. ולאחר מכן אומר להשתמש בשם הויה "זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור", מכאן ואילך. והנה הכוונה לאלהי אבותיהם, אבותיהם ממש, הדורות הקודמים במצרים, והם כנראה השתמשו בכינוי אהיה, וזה מה שמלמד משה כי הויה הוא גם אלהי אברהם יצחק ויעקב.

האגדה הזו עומדת על דבר תימה בפסוק, הכפילות והקיצור בשם אהיה אשר אהיה. ואפשר לומר כי הצורך לכפול אהיה אשר אהיה בא מתוך תפיסה מצומצמת, והכוונה נמצא זמן רב ועוד זמן רב, להבדיל משאר האלים שנעלמו ואינם, וזמנם מוגבל. אלהי האבות נמצא תמיד, ועל ביטוי זה חזר ה' כסימן. ומיד מתקן ואומר "אהיה שלחני אליכם", דהיינו שבתפיסה מעמיקה הרי התוספת גורעת, כי ה' נמצא תמיד מצד עצמו שהוא מחוייב המציאות ולכן הוא תמיד בבחינת "אהיה". והשלב הבא של לימוד הדעת הוא שאחר שיבינו את דבריו, יאסוף אותם וילמדם את השם הראוי יותר, הוא שם הויה, שלא רק יהיה תמיד, אלא גם מהווה את המציאות והוא סיבתה.

והאגדה כדרכה מנעימה את ההבדל הזה באופן ציורי יותר, שאין לפרט אהיה אשר אהיה בכל הצרות והעקות, אלא באופן כללי.

ענני ה' ענני אמר רבי אבהו למה אמר אליהו ענני שתי פעמים מלמד שאמר אליהו לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם ענני שתירד אש מן השמים ותאכל כל אשר על המזבח וענני שתסיה דעתם כדי שלא יאמרו מעשה כשפים הם שנאמר ואתה הסבת את לבם אחורנית, (מ:).

אמיתי: מכאן משמע, כי מי שלא היה בכלל הסחת הדעת הזו, יכול לומר שמעשה אליהו הוא כשפים.
נעם: אמנם למדו חכמים הדבר בהיפך, שהרי מקור הפירוש הזה הוא "ואתה הסבת את לבם אחורנית", דהיינו שהיה להם הסחת דעת לכיוון השני, ללכת אחורנית וקדורנית ולראות בכל דבר כישוף. ותמורת זה היה צריך להוציא מלבם דבר שטות כזה. אבל עיקר הכוונה היא שבאמת ייתר לשונו בבקשה זו, והבינו שרצה נס באופן בולט ומוכת, ולא רק הידלקות אש בעלמא, שדומה למה שתכננו נביאי הבעל. ולכן כאשר ירדה האש וליחכה את האבנים והעפר והמים שבתעלה הוסחה דעתם מהסבת הלב אחורנית.

משנה מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן רבי אליעזר אומר בין תכלת לכתרי.

גמרא מאי בין תכלת ללבן אילימא בין גבבא דעמרא חירא לנבבא דעמרא דתכלתא הא בליליא נמי מידע ידעי אלא בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא רבי מאיר אומר משיכיר בין זאב לכלב רבי עקיבא אומר בין חמור לערוד ואחרים אומרים משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו, (מ:).

אמיתי: מה סוד כל הדוגמאות האלו? ואטו כל אדם המתעורר בבוקר ימתין לזאבים?

נעם: נראה שבקשו חכמים להשתמש בדוגמאות שמנו חכמים הראשונים, ובציצית נאמר "וראיתם אותו", על כן שיערו בה חכמים מאימתי מברך על הציצית משיכיר בין תכלת ללבן, וכמבואר במנחות מג: "ראה מצוה זו (ציצית) שבה תלוי מצוה אחרת ואיזו זו ק"ש". כי ממילא היה תלוי ק"ש בציצית. אבל ר"א לא ניחא ליה לקובע מציצית לכל דבר, לכן הצריך להמתין מעט וממילא נקט תכלת לכתרי. (ולכן מובן דברי רש"י שמפרש הגמ' כפשוטו גבבא דעמרא צמר, דהיינו דלמדו מציצית, אבל אחר שקבעו הצבע קבעוהו אפי' על צמר. והתוסי' תמהו ע"ז).

ועין בירושלמי שאמרו מ"ד בין חמור לערוד סבר לה כמ"ד בין תכלת לכרתן. דהיינו שרצה לתת דוגמא שיותר קשה להבחין מאשר בין תכלת ללבן, ולא מקרי תכלת האור בזה. ומסתמא לקח דוגמא שהשתמשו בה חכמים הראשונים, ומצינו דין של הבחנה בבהמות "כדי שיכיר בין יפה לרע" לענין אם נקרא שאחזו בולמוס בתוספתא יומא ד ד. ר"מ לקח משם הבחנה קלה בין זאב לכלב שקל להבחין, ור"ע לקח הבחנה קשה, וע"כ אזלו לטעמייהו. ואחרים שבו לדבר הרגיל וכמתני'. ועל כן הלכה כאחרים.

(וגומרה) עד הנץ החמה רבי יהושע אומר עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה
אמר רב הונא הלכה כאחרים אמר אביי לתפילין כאחרים לקריאת שמע כותיקין דאמר רבי יוחנן ותיקין היו גומריין אותה עם הנץ החמה תניא נמי הכי ותיקין היו גומריין אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום אמר רבי זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים (מ:).

אמיתי: אחרים דברו על תחלת זמן ק"ש, וממילא הלכה כאחרים של ר' הונא קאי על תחלת זמן ק"ש. ואביי אמר לק"ש כותיקין, ממילא ג"כ על תחלת זמן ק"ש, אבל ותיקין כלל לא דברו על תחלת זמן ק"ש. ועיין גם בתוספות שתמהו הלא לעיל ח: פסקנו שתחלת זמן ק"ש הוא מעמוד השחר. ועוד יבאר לנו מה שנאמר "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה" שנראה כאלו נאמר בציניות.

נעם: כבר נתבאר לעיל שלא התירו לקרות מיד עם עמוד השחר אלא אחר עמוד השחר, וסמכו על שיעורים של כאן. והלכה כאחרים אינו מחדש בזה דבר, דעכ"פ באחת מן ההבחנות האלו הוא השיעור, וכן מוכח מדפסק לתפילין כאחרים, ולמה יהיה תפילין מאוחר יותר מק"ש. ולא קאמר לק"ש כותיקין אלא למצוה מן המובחר, אלא שהכוונה בזה שלא יקדים לפני הנץ, דאף שא"א לומר שמצד חיוב ק"ש צריך לסמכו לתפלה, מ"מ קובע אביי שלא יקדים להנץ ואין זמנו אלא כשיכול לסמכו לתפלה. ויותר נראה ד"לתפילין" הוא רישא דמתני', ו"לק"ש" הוא סיפא דמתני', לענין סוף הזמן ראוי לעשות כותיקין. וי"מ הני ותיקין הם תלמידים רגילים שהיו ביבנה, אף שר"ג ודעמי' לא היו מפסיקין לק"ש, היו הותיקין וגדולי התלמידים יוצאים וקורים ק"ש.

ולענין דינא דלא הפסיד, עיי' ביומא לז: הקורא עם אנשי משמר ועם אנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין ואנשי מעמד מאחרין. הרי שהתירו להם לפי ענינם. ובאמת כבר נתבאר דמצוות ק"ש ומצוות ת"ת היינו הך המה, ואין הק"ש אלא מינימום של ת"ת. ויש כמה פוסקים חשובים דסברי דאין זמן ק"ש אלא מדרבנן, ולכן גם אח"כ יש לו את ענין הקורא בתורה, ולא הפסיד לגמרי ענין ק"ש, אלא דא"א לקבוע לו חובה בזה שא"כ קלקלנו ענין הזמן הקבוע למצוה. ולכן פשוט לאמוראי להלן שלא הפסיד ויכול לקרוא גם ברכות, ולכאורה אם הוא תנחומים דחשיב כקורא בתורה, מה ענין הברכות כאן.

העיד רבי יוסי בן אליקים משום קהלא קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפלה אינו נזוק כל היום כולו אמר רבי זירא איני והא אנא סמכי ואיתוקי אמר ליה במאי איתזקת דאמטיית אסא לבי מלכא התם נמי מבעי לך למיהב אנרא למהזי אפי מלכא דאמר רבי יוחנן לעולם ישתדל אדם לרויין לקראת מלכי ישראל ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם אמר ליה רבי אלעא לעולא כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמה במצות זימנא דא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא

אמיתי: כאן נתחלפה המנגינה, שאין מבטיחים חיי עוה"ב וכו' אבל שאינו ניזוק. אמנם כד מעיינת בה מתברר שבכלל שכר הוא גם שהוצרך לבא לבית המלך. וגם לא זכיתי כ"כ בענין לא פסיק פומיה מחוכא. שהוא נראה כעין לימוד זכות שלא אדם המוני הוא, אלא שמח במצוות ולכן חוכא דידיה בטעם נכון היתה.

נעם: נכון הדבר, וקהל ירושלים מילתא אחריתא קאמר, והוא שק"ש היה קורא כל אדם "בקומו", אבל תפלה אפשר שהיה בזה קצת המתנה. אבל המנהג של לסמוך ק"ש לתפלה וגם היא מיד בקומו נותן מזל טוב

וסימן טוב לכל היום כולו, ובכלל סימנא מילתא היא. ולכן להיכנס לארמון המלך הוא ג"כ סימן טוב, אף אם טובתו בפועל מועטת, מראה בזה סימן טוב, וזה ענין שלא פסיק מחוכא.

היכי מצי סמיך והא אמר רבי יוחנן בתחלה הוא אומר ה' שפתי תפתח ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי וגו' אמר רבי אלעזר תהא בתפלה של ערבית והא אמר רבי יוחנן איזהו בן העולם הבא זהו הסומך גאולה של ערבית לתפלה של ערבית אלא אמר רבי אלעזר תהא בתפלת המנחה רב אשי אמר אפילו תימא אכולהו וכיון דקבעה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאי לא תימא הכי ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו רבנן השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא הכי נמי כיון דקבעה רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא (ז:).

אמיתי: תמיהני בו בר' אלעזר שנראה שלא אמר מימיו ה' שפתי תפתח, והיה מוכן על כל קושיא וקושיא לוותר עליו, משמע שלא היה אומר כלל.

נעם: לישנא דר' אשי מוכיחה שלא כמו שאמרת, דאמר אפי' תימא אכולהו. דהיינו שכולם היו סומכים גאולה לתפלה, וכולם היו אומרים ה' שפתי תפתח, אלא שחשבו לומר שמא למ"ד שמדקדק בסמיכת גאולה אין זו סמיכה מושלמת כשאומר ה' שפתי תפתח, ולדידי' אין לומר, אף שמנהגם היה לומר וההלכה לאמרו. ועי' תירצו דאין סתירה ומנהגינו ג"כ מקרי סמיכה מושלמת.

מכדי האי יהיו לרצון אמרי פי משמע לבסוף ומשמע מעיקרא דבעינא למימר מאי טעמא תקנוהו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות לימרו מעיקרא אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות

הני שמונה עשרה תשע עשרה הוין אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי מאה ושלש פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חמאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי את ה' הללויה הני מאה ושלש מאה וארבע הויין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי פתח באשרי דכתיב (תהלים א') אשרי האיש וסיים באשרי דכתיב (תהלים ב') אשרי כל חוסים בו (ז:).

אמיתי: לפי הפשט יש לומר דאמרוהו לבסוף שכן דוד אומר לבסוף, והוא פסוק אחרון של המזמור. וגם לפי דרוש של הגמרא, יש לומר שתקינו יהיו לרצון אחרי ברכת המינים (הוא מימרא דר' יוחנן), וממילא מתאים מאד לאחר יט' מזמורים, ואין צריכים לחבר שתי המזמורים הראשונים, דברי מוסר עם דברי מלחמות.

נעם: הרי גם ה' שפתי תפתח אינו נמצא בתחלת מזמור אלא בחתימתו (תהלים נא'), ושמא תאמר מ"מ משמעות ה' שפתי תפתח מתאים רק בתחילה, יש לומר אין השאלה הזו סתם ואימא אפכא, דזה פשוט שאין להפוך, כמ"ש שה' שפתי תפתח מתאים יותר בתחילה. אלא הוא מחמת ש"רבי יודן אמר תרוייהו קודם צלותיה" (ירושלמי פ"ד).

וחיבור המזמורים אינו מחמת קושיא זו כמובן, והנה עי' בזה להלן:

אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו כתיב (תהלים ג) מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וכתוב (תהלים נו) לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה הי מעשה הוה ברישא מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא. אמר ליה אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים לא קשיא לן דאמר רבי יוחנן סמוכין מן התורה מנין שנאמר (תהלים קי"א) סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד ברבו אף אתה אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה הכא נמי הוה.

והמאמר הזה כולו אינו מבואר, ראשית בודאי אין בתהלים שום סדר כרונולוגי. ועוד לא מוזכר כלל גוג ומגוג בפרק ב'. ואפשר לומר דאינו אלא תשובת המינים, להראותו חסרונו שאינו דורש סמוכים. אבל באמת יש מקום לחשוב שבתחלת תהלים דקדקו במה יפתחוהו, ופתיחתו במזמור החכמה אשרי האיש אשר לא הלך וכו' הוא דבר טוב, כיון שכולו צרות ומלחמות וזעקות, פותח בדבר מוסר וחכמה. ובאמת בולט ומזור הדבר שכבר במזמור ג' הכניסו תפלתו בברחו מפני אבשלום, כי האם בזה נפתחת שירתו? וכנראה הבינו חכמים כי מסדרי התהלים רצו לפתוח בכל סוגי השירות, שתהיה הפתיחה מעין הכל. ולכן הכניסו מיד בתחלה דבר חכמה, דבר מלחמה של כל העם, ודבר אישי של דוד. ויש לומר שלקחו את השיא של כל אחד ואחד, כי יש כמה וכמה דברי חכמה וכן דברי מלחמות ושיירים אישיים, אבל אשרי האיש הוא ממש כעין ספר משלי, ומתאים לפתוח בו. וכן למה רגשו גויים כדלהלן, וכן אבשלום היא שיא צרתו האישי של דוד. אבל בכל אופן הבינו חכמינו שאין טעם לייחד מזמור שלם לדברי חכמה, שאין זה ענין ספר תהלים, ולכן אף שהוא כפתיחתא, יש להצמידו למזמור השני ויהיה כפתיחתו. וסייעו הדבר מחתימתו אשרי כעין פתיחתו. ומה המיוחד בלמה רגשו גויים? שהוא מייצג את כל שירי המלחמות של דוד, כמו שראו כל הנביאים ובמיוחד דוד את המלחמות נגד ישראל כמלחמה בה', והמזמור הזה נראה במפורש ממנו שהולך אחר כל כיבושי דוד שהעמים הנכבשים רגשו ורצו לנתק מוסרות הכיבוש, בזמן שדוד רצה לתקן עולם במלכות ה' שבכל מקום יהיה מוגש ומוקטר. ועל כן מסיים עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה וכו' שמטיף גם לאומות העולם לשמוע בקול ה', אשרי כל חוסי בו, ומתחבר בזה למזמור הראשון. וזה בעצם שיא דברי דוד שמטיף יראת ה' לעולם כולו ולעמים בכלל, הנשמע כדבר הזה? וזה בחינת גוג ומגוג, שגם הוא בא כביכול להילחם על ה' ולא ניתא ל' בתיקון העולם במלכות ה' שיהיה בעתיד.

הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו אמרה ליה ברוריא דביתיהו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חמאים מי כתיב חומאים חמאים כתיב ועוד שפיל לסיפיה דקרא ורשעים עוד אינם כיון דיתמו חמאים ורשעים עוד אינם אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה, (י').

אמיתי: אם כולי האי יכולה תפילתם לעזור, למה לא התפללו על כל הרשעים בעולם שיחזרו בתשובה ודיים?

נעם: הנה התבונן בלשון הגמ' "הוה קא בעי ר"מ רחמי עליהו כי היכי דלימותו", דמשמע כאלו מבקש בזה רחמים עליהם, ועושה להם טובה בכך שהם ימותו. והכוונה שלא מגיע לרשעים לא למות ולא לחזור בתשובה, כי זה וזה יכפר עוונותיהם. אם ישובו מעצמם מעלה גדולה הוא, אבל שישובו מכח התערבות חיצונית טובה לרשעים הוא, ולא רצוי הדבר אלא משום שלא יכל ר"מ לסבול הצער שציערוהו. וגם אין הכוונה ששבו בתשובה ונהיו חסידים, אלא שהפסיקו לצערו כ"כ.

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמים ואמר שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר (תהלים ק"ג) ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר (תהלים ק"ג) ברכו ה' מלאכיו גברי כח עושי דברו לשמע בקול דברו ברכו ה' כל צבאיו וגו' ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה שנאמר (תהלים ק"ג) ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו מאי כל גמוליו אמר רבי אבהו שעשה לה דדים במקום בינה טעמא מאי אמר רב יהודה כדי שלא יסתכל במקום ערוה רב מתנא אמר כדי שלא יינק ממקום הטנופת ראה כמפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר (תהלים ק"ד) יתמו חמאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה נסתכל ביום המיתה ואמר שירה שנאמר (תהלים ק"ד) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת מאי

משמע דעל יום המיתה נאמר אמר רבה בר רב שילא מסיפא דעניינא דכתיב (תהלים ק"ד)
תסתיר פניך יבהלון תסף רוחם יגועון וגו'.

אמיתי: לא ידענא מאי קאמרו רבנן, איך התקשר אצלם פיה פתחה בחכמה עם דוד המלך, ומה ביאור
הענין "שדר בחמשה עולמים", בשלמא מעי אמו אפשר לקראו עולם, אבל מה ענין זה למפלת רשעים, או יום
המיתה ויניקת אמו, וכדו'.

נעם: גם דבריהם כאן עומדים על התחלות ידועות, הנה דוד אמר ה' פעמים ברכי נפשי (וכולם בשני הפרקים
קג' וקד'), ומובא גם לקמן. אמנם אין הם נמצאים בה' עניינים מחולקים, ושניים מהם הם בחתימת הפרקים.
אבל הקפידו כאן חכמים ביחוס העניינים להוציא שלשה מקגי' ושניים מקד'. ולכן "דר בחמשה עולמים" קודם
לה' היחוסים האלו, ואפשר שפירשו "ברכי נפשי" באופן רוחני, ולא במובן של ברכה רגשית. אלא הנפש עצמה
תברך, והני עולמים הם השתלשלות הנפש, דהיינו שנפשו דרה בה' עולמים ועליה דיבר. ואולי חשבו ג"כ שנפש
של עובר תינוק ואדם הם כמו ג' נפשות, כדמשמע בכמה וכמה מאמרים מהם. ולכן הנפש שבמעיי עמו אחת היא,
ונפש של תינוק בעולם אחר היא, וכן הנפש של אדם הרואה את השמים היא הנפש הרגילה באדם. ביום המיתה
עוזבת הנפש את הגוף, ובמפלת רשעים היינו לעתיד לבא. ואפשר שענין דר בה' עולמים הוא שהיה דעת חכמינו
שהנפש יכולה לדור בעולם עליון (הכוונה בחיי האדם), כמו שהזכירו על ר' ישמעאל שעלה לעולם עליון וכן על
אלו שנכנסו לפרדס, וזה הכוונה שדר דוד בה' עולמים.

והסמיכה ל"פיה פתחה", ר"ל שדוד הוא הראשון שבכל דבר אמר שירה, כר"ל רק נפתח פיו ומיד יוצא מפיו
חכמת השירה, וכאלו נולד ותורה זו על לשונו. וגם כאן לא פירשו כל לימודם, כגון שאמרו מאי כל גמוליו כו'
ולא פירשו העיקר שגמול הוא תינוק היונק כדכתיב גמול עלי אמו. ומספר חמשה להם הוא הנכון דהיינו ד'
הטבעי ועוד א', כמו חומשי התורה, ועל זה סדרו המקובלים חמשה עולמות.

אמר רב המנונא מאי דכתיב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר מי כהקדוש ברוך הוא שיודע לעשות
פשרה בין שני צדיקים בין חזקיהו לישעיהו חזקיהו אמר ליתי ישעיהו גבאי דהכי אשכחן באלהיהו
דאזל לגבי אחאב ישעיהו אמר ליתי חזקיהו גבאי דהכי אשכחן ביהורם בן אחאב דאזל לגבי
אלישע מה עשה הקדוש ברוך הוא הביא יסורים על חזקיהו ואמר לו לישעיהו לך ובקר את
החולה שנאמר בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה
אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה מת אתה בעולם הזה
ולא תחיה לעולם הבא. אמר ליה מאי כולי האי אמר ליה משום דלא עסקת בפריה ורביה אמר
ליה משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו אמר ליה כבשי דרחמנא
למה לך מאי דמפקדת איבעי לך למעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד. אמר ליה
השתא הב לי ברתך אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מינאי בנין דמעלו, אמר ליה כבר
נגזרה עליך גזירה, אמר ליה בן אמוץ כלה נבואתך וצא כך מקובלני מבית אבי אבא אפילו חרב
חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים אתמר נמי רבי יוחנן ורבי אלעזר
דאמרי תרוייהו אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר
הן יקטלני לו איחל, (י:).

אמיתי: מי כהחכם ומי יודע פשר דבר? ומי יודיעינו מהו חטאו של חזקיהו? ושנשא את בת ישעיהו? ואיך
אפשר לומר שראה ברוח"ק שיצאו ממנו בנים לא מהוגנים, והאמין במה שראה, אבל חשב שיוכל למנוע זאת?
נעם: הנה במלכים לא נזכר כלל שחטא, אלא שחלה למות, וישעיהו הודיעו שמת הוא, ומ"מ התפלל ותפלתו
נתקבלה, אלא שכבר בדברי הימים התבאר שלא לחינם חלה אלא חטא היה.

וענין חטאו מתבאר מן הכתוב, שהרי אחרי המעשה הלז הוסיפו לחזקיהו עוד 15 שנים, ואחרי מותו מלך בנו
מנשה והוא בן 12 שנה, הרי שלא הוליד ילדים באותה עת (והיה בן 40, וברור שאם היה לו בן יותר גדול היה
הוא מולך). וכדי שלא נאמר שהיה לו חולי וכדו', אומר הנביא אליו "מבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד והיו
סריסים בהיכל מלך בבל". הרי שכעת מתכנן חזקיהו ללדת ילדים. ולענין זיווגו של חזקיהו, הנה אמרו "מסורת
בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים היו", (מגילה י:). דהיינו שהיה ישעיהו שייך למשפחת מלכי בית דוד,

ובאמת כן נראה קרבתו אליהם, ואפילו לאחזו שלא היה צדיק גדול, מחמת קורבתו היה קשור עמו כנראה בישיעה ז'. והנה קשה לנו להבין מדוע לא היה לחזקיה ילד בהיותו מלך בן ארבעים שנה? האם חשב להיות נביא ונזיר? ואפשר בהחלט לחשוב כי חזקיה הכיר את חצר המלכות, שהיתה מוקפת שרים חזקים ותקיפים, כגון שבנא שהאריכו בגנותו, וידע כי כל מי שיגדל בה ינהג בדרכי הפוליטיקה ולא בדרכי ה'. ואכן מנשה אף שהיה בן 12 במלכו, מיד עשה את הרע בעיני ה', וכן המלכים הבאים אחריו, כאילו מובן מאליה שהמלוכה משחיתה את המלך. וכנראה הרבה יותר ממה שאנו מבינים כאן, ראה חזקיה ברוח הקדש. אבל האם רצה חזקיה שתיכרת מלכות בית דוד, לא נראה. וכנראה רצה שיבא אדם גדול מן החוץ, ואולי אפילו קיווה לזרעו של ישעיה הנביא שהיה ממשפחת המלוכה. והנה אחר שהעידו חכמינו שאמוץ ואמציה אחי הוו מסורת בידם מאבותיהם, אפשר שגם מעשה זה מסורת בידם מאבותיהם (וכנראה נאמר כאן בשם רשב"י). אבל אפשר לסייע הדבר מן המקרא, כי שמה של אם מנשה הוא "חפצי בה", ומצינו לנביאים שקראו שם בניהם על שם נבואותיהם, כמו בהושע שקרא לבניו יזרעאל ורוחמה וכו', וכן ישעיהו אומר "ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום", (ישעיה ט'). ויש לו נבואה בסוף ימיו בה אומר: "לא יאמר לך עוד עזובה ולא רצף לא יאמר עוד שממה כי לך יקרא חפצי בה ולא רצף בעולה", (ישעיה סב'). אם כן בודאי נאה הדבר לאמרו כי חפצי בה הזו נקראה כך באופן סמלי ע"י ישעיה, וגם אם לא היתה בתו הרי שמה הוא בת קול של נבואתו, ק"ו אם מסורת הדבר בידם.

והנה בדה"י כתיב: "ולא כגמל עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו ויהי עליו קצף ועל יהודה וירושלם ויכנע יחזקיהו בגבה לבו הוא וישבי ירושלם ולא בא עליהם קצף ה' בימי יחזקיהו", (בי לבי). משמע שהיה הקצף על כל יהודה, אבל בודאי מוכיח הדבר שהיה ענין אישי לחזקיה, וכן כתוב להדיא "ויכנע יחזקיה בגובה לבו", ואפשר לפמ"ש "ולא כגמול עליו השיב יחזקיהו", ומזה למדו חז"ל שלא אמר חזקיהו שירה על מפלת סנחריב, דהיינו שלא עשה עוד התעוררות רבתי אחרי ההצלה הזו, וממילא מגובה לבו הפסידו אנשי ירושלם. וכנראה דאג חזקיה לעצמו, ולא חש לפרוש מן האשה, ומצינו גובה לב גם לטובה כדכתיב ביהושפט "ויגבה לבו בדרכי ה'" (דה"ב יז'), שהוא לטובה עם בחינת התנשאות. ואולי הכוונה שדאג רק לדורו ולא לעתיד, כי יש בחינה כזו בגביות לב לטובה.

ועיקר ענין יליתי ישעיהו גבאי, אפשר לקרותו בלשון הפסוק 'ויבא אליו ישעיהו הנביא' (ישע"י לט'), וכך כמה פעמים בפרשה. ומשמע שיש כאן טירחה שהטריח אליו את ישעיהו אף שהיה נביא.

אמיתי: תמיהני איך התהפכו היוצרות עליהם, חזקיה נמנע מלהביא בן לעולם, מחמת שהאמין בגזרת בני דלא מעלי, וישעיה הוכיחו על כך וגזר עליו מיתה. והנה ברגע שנפגשו פתאום ישעיה דבק בגזרתו, וחזקיה גוער בו כלה נבואתך וצא מקובלני מבית אבי אבא אפילו חרב חדה מונחת וכו', גזרה עבידא דבטלה. ולא זו בלבד אלא שהמאמר הזה נאמר להלן שאפי' בעל החלומות אומר לו וכו' דהיינו שהחרב החדה היא דמיון, או איום של רשע וכו', אבל כאן נאמרה גזרת נביא. הרי חש חזקיהו לרוח הקדש שלו הרבה יותר מאשר לגזרת הנביא.

נעם: ומאידך גיסא, הלא ביטל ישעיהו דעתו מחמת רוח"ק מחמת הנבואה הזו, וכן שבחוהו להלן שמיד התחיל להתפלל, ואפילו לא הרהר בדבר. וזה הענין דחכם עדיף מנביא, דרוה"ק זו ס"ס אינה אלא חכמה, שלא מצינו לחזקיה נביאות, וחכמה זו היתה אמתית ונכונה כמו שהראתה המציאות. אלא שגזרת הנביא היא רצון ה', והחכם התאים את עצמו מיד לרצון ה', וידע שתיקון ותפילה יועילו לו. ולכן חכם עדיף מנביא כשהוא יודע דברי הנביא.

והנה המאמר אל ימנע עצמו וכו' קדם בפי רשב"י אצל חזקיה, מבפי ר' חנן על חלומות. ואפשר שבית אבי אבא היינו דוד המלך, שמזעקתו ותפלתו אל ה' תמיד גם בהיותו במערה ושאל עם אנשיו אצלו, למד שאין להתייאש מן הרחמים. כי קרוב ה' לקוראיו, ואין מנהל עולמו רק בגזרות הקדומות.

אמר רבי חנן אפילו בעל החלומות אומר לו לאדם למחר הוא מת אל ימנע עצמו מן הרחמים שנאמר כי ברב חלמות והבלים ודברים הרבה כי את האלהים ירא מיד ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה' מאי קיר אמר רבי שמעון בן לקיש מקירות לבו שנאמר מעי מעי אוחילה קירות לבי וגו' רבי לוי אמר על עסקי הקיר אמר לפניו רבוננו של עולם ומה שונמית שלא עשתה

אלא קיר אחת קמנה החיית את בנה אבי אבא שחפה את ההיכל כולו בכסף ובוהב על אחת כמה וכמה זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי מאי והטוב בעיניך עשיתי אמר רב יהודה אמר רב שסמך גאולה לתפלה רבי לוי אמר שגנו ספר רפואות, (י:)

אמיתי: הא דר' יהודה אמר רב טבא מכולהו, שקישר הדבר לסוגיין. אבל הוא כמין אפוכי מטרטא. **נעם:** כמובן הדבר להיפך, שכל סוגיית חזקיה וישעיה הובאה כאן מפני האי מימרא דרב. והכוונה שמיד עם שמעו החל להתפלל, והוא זריזות התפלה ישר בזמנה. וזה בולט בלשון הפסוק "ויסב חזקיהו פניו אל הקיר" דהיינו בעוד ישעיה נמצא, ומכאן למדו גם לומר הלשון דלעיל "בן אמוץ כלה נבואתך וצא", כי לא נפרד מן הנביא ולא התחנן לפניו כמו שמצינו למלכים אחרים, אלא פנה ישר אל ה', וזה גם ענין שגנו ספר רפואות, כי כאן במחלתו פנה ישר אל ה' ובזה התרפא, ולא עשה כאסא אשר גם בחליו לא דרש את ה' כי אם ברופאים.

תנו רבנן ששה דברים עשה חזקיהו המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו על שלשה הודו לו גנו ספר רפואות והודו לו כדת נחש הנחשת והודו לו גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו ועל שלשה לא הודו לו סתם מי גיהון ולא הודו לו קצין דלתות היכל ושגרים למלך אשור ולא הודו לו עבר ניסן בניסן ולא הודו לו ומי לית ליה לחזקיהו החדש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן אלא טעה בדשמואל דאמר שמואל אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן סבר הואיל וראוי לא אמרינן, (י:).

אמיתי: מכל אלו מפורש בכתוב רק אחד מהם: כדת נחש הנחשת והודו לו, ועל אחד מהם כתוב להיפך: "ויותר דברי חזקיהו וכל גבורתו ואשר עשה את הברכה ואת התעלה ויבא את המים העירה הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה". וכן עשיית הפסח מוזכרת בשתיקה כחלק ממעשי חזקיהו הגדולים.

נעם: אפשר שהדברים תלויים זה בזה. הנה שולח אותנו מלכים אל ספר דברי הימים, ובדה"י כתיב: "וירא יחזקיהו כי בא סנחריב ופניו למלחמה על ירושלים ויועץ עם שריו וגבריו לסתום את מימי העינות אשר מחוץ לעיר ויעזרוהו", (ב לב). הנה כאן לא נתייעץ אלא עם שריו וגבוריו, אמנם מיד לאחר מכן בשמעו את דברי רבשקה נבהל, ואז הלך לישעיה שהבטיחו שאין צורך לעשות דבר אלא ה' ישמור על העיר הזו, וכך הוה כמובן. הרי אפשר בהחלט לדייק שלא הודה ישעיה הנביא בדרך זו של חזקיה, ללכת ולסתום מעיינות היוצאים בבקעה ובהר, במקום לדרוש את ה' המבטיחו וגנותי את העיר הזו להושיעה. ולכן אפשר לומר גם על מעשהו בענין הפסח בחדש השני, שמשמע בדברי הימים שלא נעשה כדת ממש, וכמו שמסיים שם "כל לבבו הכין חזקיה לדרוש את ה' ולא כטהרת הקדש", דהיינו שהיה לבבו שלם אבל בפועל לא היה כהלכה ולכן ביקש כפרה. וי"ל בפשטות שלא הודו לו, ובעיקר: מכיון שההלכה המקובלת עלינו אוסרת הדבר, הרי אין ההלכה מודה לו, ואין לך לא הודו לו גדול מזה. וענין קצץ דלתות היכל מוזכר במלכים ב' יח', ובודאי כל התקרבות והתפשרות עם מלכי בבל ואשור היו למורת רוח ישעיה, כמו שהוכיחו על תתו מתנות למלך בבל, וכמו שהוכיח לאחז אביו בישעיה ז'. וכן השמטת דברי הימים ענין זה למדת שלא הודו לו חכמים כי דברי גנאי לא הכניסו בו. ויש לומר אילו ידע חזקיהו שיתפאר עליו סנחריב במצבתו היה רץ בגופו ועוצר משלוח הדלתות, (וסנחריב מספר כי לקח מס מחזקיהו, ואפשר שלא מסרם בעין אלא עשה מהם זהב).

ענין ספר רפואות, לדרך המהר"ל קל לומר כמו שנת' לעיל, כי עצם זה שדרש את ה' בחליו, להבדיל מאסא, הרי בזה גונו כל הרפואות הקדמוניות. ואם כיתת נחש הנחשת, סגולת הרפואה וסמלה לעולם, בודאי ובודאי שאם היה איזה ספר רפואות בעולם היה כותתו ג"כ. ויש לדעת שאין הכוונה לספר על נייר, אלא בלוחות שהיו משמשים בעצמם לסגולה ורפואה, וכן מצינו טובא טבלות רפואה, ועלילות גלגמש היו משמשים לרפואה להניחם תחת חולה או יולדת (כנהוג בזמננו בנעם אלימלך). וכל זה בכלל הסרת הבמות והנחש, כל הדברים שיראו מלכי קדם לגעת בהם מפני קדושתם, כי באותו הספר אפשר שהיו שמות קדושים וכדו', אבל חזקיהו הלך אחר הנזק הנולד ממנו ולא חש לכבוד הקדמונים, בסוד הנהגת בית שני.

גירור על מטת חבלים לא נזכר בהדיא, ורש"י מכות כג. כתב "גמרא היא ולא קרא". אבל בדברי הימים הוזכר "וישכב אחז עם אבתיו ויקברהו בעיר בירושלם כי לא הביאהו לקברי מלכי ישראל" (דה"י ב' כח). ואילו

במלכים (ב טז) אמרו ש"נקבר עם אבותיו בעיר דוד וימלוך חזקיהו בנו תחתיו". והנה מתוך דה"י עצמו עולה שהיה כאן ויכוח, כי היה ראוי להיקבר בקבר מלכי ישראל (הכוונה קברות המלכים, דהיינו בית דוד ושלמה שמלכו על כל ישראל), ואעפ"כ לא הביאוהו. וליישב המקראות צ"ל כי קודם מלוכת חזקיהו נקבר בעיר דוד, אבל לאחר מכן הוציא חזקיהו עצמותיו וגררם למקום אחר. וספר מלכים חס על הבזיון ולא כתב דבר גנאי, אבל דברי הימים לכבוד הצדיקים בית דוד בא, והוא הוא ענין "הודו לו", כי ידוע שדברי הימים שופט הרבה ממה שהובא לפניו בסתם. (ואולי "ויקברוהו בעיר בירושלים", מלמדנו ג"כ הדבר. כי לכאורה כבוד יותר גדול הוא להיקבר בעיר, ולכן י"ל שחזקיהו גיררו על מטה של חבלים ולא הביאו כלל לקבורה, וזהו "לא הביאוהו לקברי", והיו איזה נגידיים שחסו עליו ונתנוהו בבור בתוך העיר, ובלבד שלא יתבזה כ"כ). עוד יש לומר כפי המנהג הידוע לקדמונים שהיו קוברים קבורה ראשונה עד שיתעכל הבשר, ולאחר מכן היו מלקטים העצמות, ואז קוברים בקברות המשפחה (כמוזכר במשנה במו"ק וכמו שמראה הארכיאולוגיה בכל מקום), ולכן בקבורה הראשונה נקבר בעיר, ואולי תמיד היו עושים כן בכדי להתייחד עמו בתקופה הראשונה, אבל לקבר הסופי של בית דוד לא הביאוהו.

והמאירי פסחים נו. כתב "כלומר שהולוכו לקבור כאחד העם ולא רצה לקברו בכבוד כדרך שאר מלכים", אבל אין כן דעת האמוראים שביארו בסנהדרין שהיה בזיוני לכפרה, ועי' רש"י כאן.

נעשה נא עליית קיר קמנה רב ושמואל חד אמר עלייה פרועה היתה וקירוה וחד אמר אכסדרה גדולה היתה והלקוה לשנים בשלמא למאן דאמר אכסדרה היינו דכתיב קיר אלא למאן דאמר עלייה מאי קיר שקירוה בשלמא למאן דאמר עלייה היינו דכתיב קיר אלא למאן דאמר אכסדרה מאי עליית מעולה שבבתים ונשים לו שם מטה ושלחן וכסא ומנורה אמר אביי ואיתימא רבי יצחק הרוצה להנות יהנה כאלישע ושאינו רוצה להנות אל יהנה כשמואל הרמתי שנאמר ותשובתו הרמתה כי שם ביתו ואמר רבי יוחנן שכל מקום שהלך שם ביתו עמו ותאמר אל אישה הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא אמר רבי יוסי ברבי חנינא מכאן שהאשה מכרת באורחין יותר מן האיש קדוש הוא מנא ידעה רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו ולא ראתה קרי עליו קדוש הוא אמר רבי יוסי ברבי חנינא הוא קדוש ומשרתו אינו קדוש וינש גיחזי להרפה אמר רבי יוסי ברבי חנינא שאחזה בהוד יפיה עובר עלינו תמיד אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב כל המארה תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין, (י').

אמיתי: זה דרכם תמיד להעליל על הרשעים כל מאי דאפשר, כמו שכתבו המפרשים. ולכן אמרו שאחזה בהוד יפיה.

נעם: ויותר נראה שכן הוא האמת על צד הבחינה, דהיינו שעצם זה שבא להדוף אשה, הרי מבזה אותה וגם נוהג בפריצות, ובעיני הצדיקים, אדם הנוגע באשה באופן גס כזה, גם אם נגע בכתפה, הרי נחשב כאילו נגע בגופה ממש, כי מבזה את כולה. וזה על דרך שאמרו המסתכל באחד מאיבריה כאלו מסתכל במקומות המכוסין וכו' שהוא אמיתי.

משנה בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטה ויקרא ובבקר יעמוד שנאמר ובשכבך ובקומך ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים אמר רבי טרפון אני הייתי בא בדרך והמתי לקרות כדברי בית שמאי וסכנתי בעצמי מפני הלסטים אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל, (י').

אמיתי: רע עלי המעשה הזה של ההטיה, כי גם אם באמת כוונת התורה לומר ק"ש בשכיבת המטה, דהיינו ללכת לישון מתוך דברי תורה, הרי יש לעשות כן. אבל מה מועיל שמטה קצת לצאת ידי חובה, והוא כחוכא. ואף שידוע מעלת המעשים המורים מחשבות וכו', כאן לא נראה מתאים, כי הוא מופקע מתוכו. במקום ללמוד תורה בכל מצב הרי עושה זאת מתי שרוצה ועושה כאלו הוא במצב של שכיבה. משל לאהוב שרוצה להראות

לאהובתנו שבכל מצב הוא אוהב אותה, גם כשהוא טרוד מאד וכו', אבל באמת אינו חושב עליה אלא כשהוא משועמם, לכן הוא עושה את עצמו כאילו הוא באמצע קרב, ומחזיק אקדח וכו', ואז הוא מתקשר אליה. להראות לה שבכל מצב הוא חושב עליה.

נעם: אפשר לומר שבודאי לא היתה זו כוונת התורה, אלא באמת שיקרא בשנתו. אמנם עם בניית הערים ההלניסטיות שיש תאורת רחוב והשתנתה התרבות וכו', אין לך אדם שקורא בשכיבה. ולדחות ק"ש עד מאוחר גם א"א. לכן משמרים את הדין המקורי, קובעים לחובה את מה שהיה רק לאורח והרגל, וזה בדיעבד באמת.