



שכתבו נפתלי ובנימין כל העולה על לבם, וביארו רב טוב הצפון באגרותיהם, היו אומרים זה לזה הבה ונלמד דברי חכמינו הקדושים, לבאר דבריהם גם למי שחושב עצמו שיכול להבין רובי הדברים. כי לענוים ולסומכים על קבלת חכמינו הקדושים, יספיק שיבארו לו פירוש המילות, אבל לחכמים בעיניהם, צריך שיבארו גם הכרח הדברים ואיך יתיישבו על השכל הנהוג בזמננו. ואמרו זה לזה, הנה לו יהי שהשכל הנהוג בינינו אינו אלא כמו חולי, אטו מי שהוא חולה אינו ראוי ללמוד דברי חכמים? והלא אפילו בבעלי ראתן מיכריך ריב"ל ועסיק בתורה, ואמר איילת אהבים ויעלת חן. ולמה יגרע חלק אלו האנשים שהם מתחכמים וחוקרים, שלא יהיה להם ביאור דברי חכמים, ושמה יחשבו חינוס תועה וסרה על אבותינו רבותינו מעבירי התורה שמפיהם אנו חיים. ואחר ההתבוננות בספרים שחיברו חכמינו בדורות הקודמים להליץ על חז"ל, כגון באר הגולה מרבינו ליוא, הנה לא יספיקו לפי הרוח הבקרתית הנושבת בהיכלי זמננו, ואין די שתהיה ההרכבה עצמית ולא שכוניית, ולמה יהיה בן ישראל מגידולי הישיבות מעולל ביוונית נכויה על פי ספרי בערים נמהרים, ולא ניניקיהו חלב מסלע ומצור דבש נשביענו: וגם כמה חדושים וביאורים נכונים יצאו בין הדברים: והכוונה בדברים הוא לבאר מה שאפשר לנו לפי שכלינו, כי הוא האפשר.

היו יושבים באידרא גדולה ורבה, פתחו ואמרו מאיכן נפתח? אמר רבי בנימין ראש המדברים בכל מקום, מפרקין דאלו מציאות נפתח, כי בו נראה דרכי חכמינו ז"ל. נענה נפתלי ואמר מפרק כל ישראל נפתח, כי בו נראה הקושיות אשר עמדי, אמר בנימין: לו יהי כאשר דברת.

משנה כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר (ישעיהו ס) ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, (צ).

אמר נפתלי: פתח בכד וסיים בחבית, כי אמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ובאמת מנו כאן רבים שאין להם חלק לעוה"ב, ובפרט אחר שמנו האפיקורס, ובגמ' ביארו שהוא המבזה חברו בפני ת"ח וכיו"ב הרי שרבים רבים מישראל אין להם חלק לעוה"ב, וכל דור ודור מלא רשעים ואפיקורסים וקוראים בספרים חיצוניים, ובסופו של דבר עם החשבון רוב ישראל אין להם חלק לעולם הבא, ואין זה אלא תנחומא דבבלאי לנגן כל ישראל יש להם וכו'.

קם בנימין ואמר: אומר אני שכוונת חכמים היא לומר שהישארות הנפש היא דבר עצמי, וכל מי שיש לו נפש היא נשאר, ולא כהאומרים שבשביל ליצור בעצמו הישארות הנפש צריך לעשות מיני פילוסופיה. ואל תתמה האם חששו חז"ל לדברי הפילוסופים בימי הביניים? לא כן הוא, כי גם בימיהם היו כתות מינים שסברו כיו"ב, כמו שיתבאר להלן. כי לא דברו דוקא על הידבקות במושכלות, אבל התנו הרבה תנאים רבים ושונים, לא בבחינת תנאי שלילי, אלא תנאי מחייב.

גמרא וכל כך למה תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי

יונתן מניין שכל מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדה כנגד מדה שנאמר (מלכים ב' ז') ויאמר אלישע שמעו דבר ה' [וגו'] כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל בשער שמרון וכתוב (מלכים ב' ז') ויען השליש אשר למלך נשען על ידו את איש האלהים ויאמר הנה ה' עושה ארבות בשמים היהיה הדבר הזה ויאמר הנך ראה בעיניך ומשם לא תאכל וכתוב (מלכים ב' ז') ויהי לו בן וירמסו אתו העם בשער וימת ודילמא קללת אלישע גרמה ליה דאמר רב יהודה אמר רב קללת חכם אפילו על חנם היא באה אם כן לכתוב קרא וירמסוהו וימת מאי בשער על עסקי שער (צ:).

אמר נפתלי: דבר פלא הוא שלא יקום אדם לתחיית המתים משום מדה כנגד מדה, שהרי משמע שאין העוון חמור כ"כ כדי לשלול ממנו חלק לעוה"ב, דהיינו שאינו אפיקורס וכדו', כדעת בעל העיקרים שאין מניעת אמונה בתחיה"מ עושה האדם לאפיקורס, אלא שהעונש מדה כנגד מדה. ולכן יש להבין היאך נענש בעונש חמור כ"כ רק בשביל שיהיה מדה כנגד מדה, כי מכ"מ הוא לבחור סוג העונש, ולא חומרת העונש. והיה אפשר להענישו שיקום ויהיה פגום או בענייני מיתה וכדו'. כי ענין מכ"מ הוא בכדי להורות השגחת ה', ולפעמים הוא באמת בסוד חטאים תרדף רעה, אבל לא לקבוע על ידו עונשים חמורים ונוראים.

אמר בנימין: אמנם רבינו הרמב"ם דוקא לומד מכאן דעתו שתחית המתים מעיקרי האמונה, דס"ס זה שכפר בתחית המתים לא קם לתחית המתים, הרי שכן חמור ענשו, ואף שכאן נתנו טעם זה דמכ"מ, אפשר שיש גם טעם עצמי לבד זה. ובאמת יש לחלק בין קודם מתניתין לאחר מתניתין, כי אחרי המשנה שנקבע אצל כל חכמי ישראל העיקר הגדול הזה, בודאי מי שמכחישו אינו בכלל ישראל, ואין זה הלכה נפרדת, אלא שענין עם ישראל הוא הדעות המאחדות אותם, ומי שנפרד בדעתו בנושא עיקרי כמו כל יעוד המין האנושי באחרית הימים, אי אפשר לקראו אחד עם ישראל, וממילא הוא אפיקורס. אבל ר' יונתן מבאר הדבר כשהוא לעצמו, כגון בזמן שלא האריכו לדבר מתחית המתים, ואולי בימי השופטים לא הרבו דיבור בזה, מן הטעמים שביארו הקדמונים למה לא מוזכר בתורה. בודאי חכמי האמת ומעתיקי השמועה ידעו הדבר, ואז באים דברי ר' יונתן, כי הכופר בזה עכ"פ יענש מדה כנגד מדה. דהיינו שבא לבאר למה נכנס הדבר למאפיין חשוב כ"כ של דעת עם ישראל.

ואפשר שגם זה בסוד חטאים תרדף רעה, כי הכופר בתחיה"מ כופר בכל היעוד הרוחני, ואינו מכין עצמו אלא למעלת אדם בעוה"ז.

דע עוד שלמדו ענין מדה כנגד מדה ממייתת הסריס הזה, ואמרו שאין הקללה לבדה גורמת, שהרי הדגיש הנביא שמת בשער, ומפרש רש"י דבאותו מקום עצמו שכפר בו שיהיה הסולת והשעורים ובאותה חלוקה של אוכל, נכשל ומת. אבל היה נראה כוונת הגמ' "על עסקי שער" הכוונה מלשון מחיר, כי הוא לא האמין שירד שער הסולת, ודרשו שהודגש "וירמסו בשער" כדי להענישו על שלא האמין בירידת השער.

(אמר רבי יוחנן) מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (במדבר יח') ונתתם ממנו [את] תרומת ה' לאהרן הכהן וכי אהרן לעולם קיים והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תרומה אלא מלמד שעתיד להיות וישראל נותנין לו תרומה מכאן לתחיית המתים מן התורה דבי רבי ישמעאל תנא לאהרן כאהרן מה אהרן חבר אף בניו חברים.

אמר נפתלי: הנה רבי ישמעאל בעל הפשטות כבר עמד וביאר שיש מקום לבאר הפסוק בדרך פשוט, ואף שגם הוא מודה שאין להסתפק בפשט הפסוק שינתן לאהרן, וגם ר' יוחנן בודאי ידע פשטיה דקרא, אלא סבר שמלשון העתיד יש לדרוש, מ"מ ר' ישמעאל ממאן בזה גם על דרך הדרוש, ודורש הוא ענין פשטי שיהיו כל הכהנים כאהרן, ולא כהנים שסרחו. וא"כ מה ראה ר' יוחנן לנטות מדברי המורה הגדול ששימש את רבי נחוניא בן הקנה כדי שנה, ולהגדיל דרוש ממנו?

אמר בנימין: אפשר לומד שדברי ר' יוחנן קרובים ג"כ אל הפשט, משום שהלשון העתידה באמת קשה, שהרי מדבר כאן במעשרות שאינם נוהגים אלא בארץ, ולכל הפחות היה לומר "לאהרן ולבניו" או "לבני אהרן", כמו שאומר בכל מקום. ולמה נקט דוקא לאהרן הכהן? וכן במקרא לעיל אומר: "ויאמר ה' אל אהרן בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם אני חלקך ונחלתך בתוך בני ישראל", והרי אין הכוונה לאהרן עצמו שמת במדבר, ולא נחלתו האישית חשובה כאן אלא כל שבטו וצאצאיו, ואעפ"כ מדובר כאן על אהרן. כי בכמה מקומות רומזת התורה שמעשי האבות נשארים ונותרים, ולא נשכחים מלב בגלגל החוזר

בעולם, כי אחד מיסודות התורה שהגלגל החוזר בעולם, כגלגל של טוחנים הוא שבסוף כל עבודתו שהולך וחוזר מביא פירות, וזו תכלית כל גלגוליו. הנחלה היא גם הדרך להמשיך את שמו של האדם, ואף ביבוס נוטל היבס את נחלת המת, אבל שמו של אהרן לא יישאר בנחלתו כי "אני חלקך ונחלתך", חוץ ממה שאמרו ללויים בכלל "ה' הוא נחלתם", ה' בעצמו מדבר אל אהרן ואומר לו בלשון נוכח, גם זכרוןך אתה נמצא עמדי, ואתה נחלתי. וזה עומק הרעיון של תחית המתים, שנפש האדם נשאר ופועלת בעולם ולכשיבא התיקון, הרי חלקה בכל הגלגולים שעבר העולם גדול וניכר הוא, ואז ה' הוא נחלתו לא פחות מכל שאר יושבי תבל באותו הזמן.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מניין שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ שנאמר (דברי הימים ב' ל"א) ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה' כל המחזיק בתורת ה' יש לו מנת ושאינו מחזיק בתורת ה' אין לו מנת אמר רב אחא בר אדא אמר רב יהודה כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ כאילו נותנה לפני ארי מה ארי ספק דורס ואוכל ספק אינו דורס ואוכל אף כהן עם הארץ ספק אוכלה בטהרה ספק אוכלה בטומאה רבי יוחנן אמר אף גורם לו מיתה שנאמר (ויקרא כ"ב) ומתו בו כי יחללהו דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא אף משיאו עון אשמה שנאמר (ויקרא כ"ב) והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם.

אמר נפתלי: נראה מזה שהיה כוונת חכמים להמית הכהנים ע"ה ברעב, ויש לשאול אם אינו לומד התורה מה בכך להפסידו, הלא אין לו חלק ונחלה בארץ ומהיכן ירק זה ניזון? וכן אמרו (נדריס פז) כי חכמים אינם זוכים שיהיו בניהם כמותם מפני שקוראים לבני אדם חמורים.

אמר בנימין: רבי יונתן נראה שהיה מדבר בכהן עם הארץ, שאינו עוסק בתורת ה' אלא עובד לפרנסתו, ולכן אינו צריך את התרומה שבאה להחזיק את עוסקי התורה. ובא לומר שלא תחשוב כי התרומה היא מחמת מעלתו ויחוסו, אלא אך ורק מחמת מצבו שאין לו מי שיתמוך בו, ובימי הבית השני היו לכהנים נחלות ואדמות רבות וגם היו חומסין התרומות כמוזכר בפסחים פ"י וביוספוס כי חשבו שסגולתם מחייבת זאת. אך ר' אחא מדבר על ע"ה שיאכל בטומאה ויבזה את התרומה, וזה כבר ענין חדש וסבה אחרת, והוא דורש שאינו מחזיק בתורה היינו במצוות התורה, ולמה לא אמר כהן רשע? לפי שעם הארץ בגיאות לבו נראה כמאמין אבל אינו שומע להלכות החכמים. ולרשע פשיטא שמה לו לשמור חוקי ה'. וכן מבין הרב ערוך לנר, ולא עוד אלא שכתב כי ר' אחא חולק על ר' יונתן, אבל אין מחלוקת גמורה, אלא שתי בחינות בעם הארץ.

תניא רבי סימאי אומר מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (שמות ו') וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען, לכם לא נאמר אלא להם, מכאן לתחיית המתים מן התורה.

אמר נפתלי: תמיה אני למי תועלת הדרוש הזה, מי שמאמין אינו צריך דוקא הדקדוק הזה, ומי שרוצה להתווכח בקל יכול לדחות.

בנימין אמר: גם המאמר הזה ענינו בנצחיות הענין, כי אין דעת התורה לתת הארץ לצאצאים, אלא האבות עצמם הם נוכלי הארץ, וכך התורה מתייחסת לכל דבר, גם אם נראה שהוא חולף הוא יסוד מיסודות העולם, כשם שעשוי וישמעאל הם כח פועל בעולם, כך גם יוצאי מצרים שלהם תינתן הארץ הם כח נוכל בארץ. וכשם שפשוט שאי אפשר לעשוי בלי שרו של עשוי, כך יש שר לכל איש ואיש שעתידי לדרוש את מקומו.

שאלו מינין את רבן גמליאל מניין שהקדוש ברוך הוא מחייה מתים אמר להם מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים ולא קיבלו ממנו מן התורה דכתיב (דברים ל"א) ויאמר ה' אל משה הנך שכב עם אבתך וקם אמרו לו ודילמא וקם העם הזה וזנה? מן הנביאים דכתיב (ישעיהו כ"ו) יחיו מתים נבלתי יקומו הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת מלך וארץ רפאים תפיל, ודילמא מתים שהחיה יחזקאל? מן הכתובים דכתיב (שיר השירים ז') וחכך כיון הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים, ודילמא רחוש מרחשן שפוותיה בעלמא? כרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה

שפתותיו דובבות בקבר שנאמר דובב שפתי ישנים, עד שאמר להם מקרא זה (דברים י"א) אשר נשבע ה' לאבתיכם לתת להם לכם לא נאמר אלא להם מיכן לתחיית המתים מן התורה, ויש אומרים מן המקרא הזה אמר להם (דברים ד') ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום (פשיטא דחיים כלכם היום אלא אפילו ביום שכל העולם כולם מתים אתם חיים) מה היום כולכם קיימין אף לעולם הבא כולכם קיימין.

פתח נפתלי ואמר: תמיהני על דעת המינים האלו, על "וקם העם הזה וזנה" אמרו בלשון רכה: ודילמא אין הכוונה ל"שוכב וקם", בזמן שהוא דיחוי מעלייא, שהרי אי אפשר לפרש לפי פשוטו "הנך שוכב עם אבותיך וקם", כי לא נתבאר כלל אימתי קם, וגם אי אפשר לפתוח המשפט הבא "העם הזה וזנה", כי הוא לשון משובש. ועכ"ז אמרו רק 'ודילמא' דרך הערה. ואילו כשהביאו לפנייהם פסוק מפורש בישעיהו דחו אותו בקש דדלמא על מתים שהחיה יחזקאל, ולמה לא אמרו כי "דובב שפתי ישנים" הולך על מתי יחזקאל? או על נער שהחיה אליהו? ולא מצאו לדחותו אלא כר' יוחנן ששפתיו דובבות בקבר. ורק כששמעו המקרא של "לתת להם" או "חיים כלכם היום" שתקו, והרי מיירי במינים שהם בעלי אמנה מאד, ומה נענה את המינים שאומרים בפשיטות על כל זה "ודלמא כפשוטיה דקרא"? דהיינו הא ודאי שמפורש הדבר בישעיה, וכן ביחזקאל איתא בהדיא "אני ה' בפתחי את קברותיכם", וכן בדניאל "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו", אלא שלא נתפרש בתורה שבכתב.

אמר בנימין: נראה בעיני כי המינין האלו נוצרים היו, שבזמן רבן גמליאל פרו ורבו וישרצו, ולא באו להכחיש כלל תחית המתים, וגם אמונתם נתיסדה בזמנים ההם על רעיונות של תחית המתים. ולכן לא ביקשו כלל פשוטיה דקרא, אלא להיפך רצו להפליג ברמזים ולומר שרק חלק מן העם זכאים לתחית המתים, ושלא כולם נבחרים, כפי אמונותיהם. ולכן הגבילו הדבר למתי יחזקאל, ועל עוד כיוצא בהם שהם נבחרים בעיני הנביאים לפי דעתם, כי חלק מאמונתם הוא שהנביאים אמרו לישראל שה' מאס בהם וכתר ברית חדשה, ולכן אין שום ראיה מיחזקאל על תחית המתים, וכן מדניאל, כי להבנת המינים הרי זה עצמו מקור שכל התחיות הלאו יהיו רק לעשיריה ולמיעוט שה' בוחר, ולפי דעתם וטעותם הרי משיחם ג"כ נביא וגם הוא בחר לו את נבחריו שיתחיו עמו ויבלו בנעימים בג"ע אשר להם, ועליו גופיה דברו ישעיהו ויחזקאל וכו'. ולכן השיבם רבן גמליאל כי קבלתנו להבין הדבר ממתן תורה עצמו שכל ישראל חיים היום וכולם בכלל תחית המתים כי הוא מיסודי תיקון העולם ע"י ישראל, ולא ענין לכיתות נבחרות.

ולכן אין לשפוט על דעת חז"ל בויכוח עם המכחישים, מכל הדברים האלו שנאמרו עם המינים. ואם היו פוגשים חז"ל את המכחישים לגמרי, הפילוסופים שקמו בימי הביניים, הרי שהיו תשובותיהם אחרות בודאי¹, כאן פשיטא לחז"ל שאין התורה מדברת במפורש ע"ז, ולא היה הנדון אלא איך ואיפה יש ללמוד מ"מ ברמזי התורה, כי בדרך הרמז דברה גם ע"ז. ועל דרך הפשט המקור האמיתי לתחיה"מ הוא דברי הנביאים, והנדון על התורה הוא רק שאלה, מדוע לא נאמר הדבר בתורה, וזה כבר נתבאר במקומו, כי התורה לא דברה בדברים שאין לבן אנוש לדעת מה הם ואיך יהיו, ועיקר הבטחתה היתה שיצליח העם כאן בעולם הזה, כי לא שמענו על שום מלך שפרוודור שלו לטרקלין הוא מבאיש ומלא חיות רעות ונזקים, כי הלא ס"ס אורחיו באים כולם דרך הפרוודור הזה, ולכן איוב שהאמין בשאלו וברוחות המתים העושות מעשים שונים, לא ניסה להתנחם מכל האירועים שלאחר המות, כי אותם אין איש יודע מה הם איכותם וענינים, והוא על הפרוודור דיבר. ואמנם אנחנו כבר הורגלנו לסבול כל אימי הפרוודור, משום שהורגלנו למצב הגלות. אבל התורה דברה על מצב הכניסה לארץ והגאולה, ולא הטרידו אנשים עצמם בשאלת החשבון האישי של כל אחד לאחר מיתתו. כי אותם הדברים אין איש יודע אותם עד שיהיו, ולמעלה עולם הפוך הוא, ולפעמים נקלע למקומות רעים ומאיימים על ענין גלגולים אחרים או על בחינות אחרות וכיוצא בו שדברו בעלי המדברים על עניני העתיד לבא, על כן אין לעסוק בהם יותר מדי.

שאלו רומיים את רבי יהושע בן חנניה מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים ויודע מה שעתיד להיות אמר להו תרווייהו מן המקרא הזה שנאמר (דברים ל"א) ויאמר ה' אל משה

¹ומכאן תשובה למה שכתב ב'מעשה תורה', שדברי אנטונינוס 'זוטא בכו מחיה מתים' הפלגה הם, שאם לא כן מה האריכו כ"כ החכמים להוכיח את תחית המתים. כי באמת הבדילו המינים הרבה בין תחית המתים ליחזקאל או לרב המא בר חנינא, ובין יסוד האמונה שיהיה לעתיד לכולם מתכנית התורה. אלא כך באמת חשב אנטונינוס, ואעפ"כ היה שואל מנין וכו'.

הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה, ודילמא וקם העם הזה וזנה? אמר להו נקוטו מיהא פלגא בידיכו דיודע מה שעתיך להיות.

איתמר נמי אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי מניין שהקדוש ברוך הוא מחיה מתים ויודע מה שעתיך להיות שנאמר הנך שכב עם אבתיך וקם וגו'.

תניא אמר רבי אליעזר ברבי יוסי בדבר זה זיפתיה ספרי כותים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה אמרתי להן זיפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה הרי הוא אומר (במדבר ט"ו) הכרת תכרת הנפש היא עונה בה הכרת תכרת בעולם הזה, עונה בה לאימת? לאו לעולם הבא. אמר ליה רב פפא לאביי ולימא להו תרוייהו מהכרת תכרת אינהו הוו אמרי ליה דברה תורה כלשון בני אדם. כתנאי הכרת תכרת הכרת בעולם הזה הכרת לעולם הבא דברי רבי עקיבא, אמר לו רבי ישמעאל והלא כבר נאמר (במדבר ט"ו) את ה' הוא מגדף ונכרתה וכי שלשה עולמים יש? אלא ונכרתה בעולם הזה הכרת לעולם הבא הכרת תכרת דברה תורה כלשון בני אדם. בין רבי ישמעאל ובין רבי עקיבא עונה בה מאי עבדי ביה לכדתנאי יכול אפילו עשה תשובה תלמוד לומר עונה בה לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה:

אמר נפתלי: הנה גם חכמינו ז"ל הודו בחולשת הראיה הזו, כי משמע כאן שבאמת לא היה לר' יהושע בן חנניה הוכחה משוכב וקם, כי אולי באמת ודלמא וקם העם וכו' אלא שעכ"פ מוכיח שה' יודע העתיד להיות, וכן רשב"י שמוכיח שניהם יחד בע"כ הכוונה או זה או זה. והוא תמוה, מה ראה היא אם אי אפשר לדעת אמיתותה? ועוד וכי צריכין ראה שה' יודע מה שעתיך להיות, ואפילו רומיים עצמם מאמינים שאליהם וגלוליהם יודעים העתיד להיות, או שאפילו הסיבילות יודעות העתיד להיות, וכלום זו הראיה הגדולה והניצחת שמצאו להם חכמינו לטרוח ולהביא לפניהם, לנקוט מיהא פלגא? ועוד, למה נקטו פלגא, הלא זה שיודע שקם העם וזנה כתוב גם אם נשיך תיבת וקם לאחוריה?

וגם ויכוחו של ראב"י עם הכותים, משמע שהיו הכותים נוחים מאד ולא עמדו על דעתם, כי אטו לא יכלו לפרש לו "עוונה בה" לתת טעם לחומרת ענשה כי עוונה על עצמותיה, או איזה פירוש אחר, כי לא אלמן כותא לפרש כרצונו, ועל איזה דרך נכריחו לדרוש יתורא דקרא, בפרט שר' ישמעאל גם היה מתנגד ללימוד עוה"ב מן המקרא הזה, מה מכותי יהלוך להשיב את ראב"י דבר?

השיב בנימין: האמת הוא כמו שנתבאר לעיל, כי גם הכותים לא אמרו אלא "אין תחית המתים מן התורה", שהרי בנביאים מפורשת היא, אלא לומר שאינה ענין בכלל ישראל, אלא מסור לשלטון הרוחות והמזלות ובחירת היחידים וכו' ככל האמונות בזמנים ההם, בגלגולים וברוחות בעיבורים ובתחיות, ואילו חכמים אמרו שדברי הנביאים כלל גדול הוא כמו נתינת התורה, והוא מן העיקרים שכל ישראל יקומו לתחית המתים. וכמו שכיוון המורה הגדול רש"י שדוקא צריך שיאמין שתחיה"מ היא מן התורה. ומה שהשיבם שה' יודע העתיד להיות, אינו רק ידיעה בעלמא, אלא שכל ענין הגלות הוא חלק מתכנית בשביל העם, ואין הכוונה שבמקרה יהיה אירוע של וקם וזנה וכו' אלא שהעם נבחר גם באופן זה כי אחר זנותו תהיה לו עדנה וישוב ינחמהו, ולכן אין לחשוב כי העם מתחלק לחלקים ומי שגלה ונענש אינו מן העם וצריך לפלגו לכיתות המינים והכותים. וכן הוא בענין הכרת תכרת, בודאי הכותים האמינו במציאות הנפש אחר המוות, אלא שאמרו שאי אפשר להכניס הדבר בתורה, ובע"כ הוא תלוי בעוד דברים, וחכמים אמרו לא כי, אלא כל דבר שהוא אמיתי ונכון הוא חלק מן התורה עצמה ובה יהיה מקורו. ור' ישמעאל שהיה יודע קבלת חכמים, אין נפ"מ איך יפרש הפסוק, אבל הכותים שוב אין יכולים לומר שאי אפשר להכניס הדבר בתורה.

שאלה קליאופטרא מלכתא את רבי מאיר אמרה ידענא דחיי שכבי דכתיב (תהלים ע"ב) ויציצו מעיר כעשב הארץ, אלא כשהן עומדין עומדין או בלבושיהן עומדין, אמר לה קל וחומר מחיטה ומה חיטה שנקברה ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברים בלבושיהן על אחת כמה וכמה.

נפתלי: ראויה קליאופטרה להכניסה לבית המדרש, שמסתפקת ארבע מאות בעיות במגדל הפורח באויר, ולא נותר לה אלא לברר אם מתים לעתיד לבא צריכין הזייה.. (וגם בקיאה בכתובים דתהלים, הרבה

יותר מחכמים אשר הביאו ראיות אחרות ושונות ולא הביאו ממנו, כי באמת מה ענינו? והוא עוסק בעשבים ולא במתים) ועוד מה ראייה הוא מחיטה, איכא למיפרך מדברים אחרים שנקברים ערומים ויוצאים ערומים ומצומקים ומקולקלים עוד יותר, ולמי נדמה את עצמנו ואת גופנו מי זה ידע? ועל זה המליץ הרב בן יהודע: "לא על הלחם לבדו יחיה האדם" כי לא מקל וחומר דחיטה לבד אפשר להוכיח שיחיה האדם אחר מותו.

אמר לו רבי בנימין: שאלה גדולה שאלה קליאופטרה מלכתא, שהיא היתה כנודע מלכת מצרים, ומי כהמצרים יודעי פשר דבר ומאמיני בתחית המתים, כי הכינו לנגידיהם צבא שלם שישמשם במותם, וכל מעשיהם הוא אל ממלכת האלמות שיאמינו בה יותר מאשר בחיים הממשיים, וכמעט שגזרו אומר שכל החיים כאן אינם אלא בבואה של החיים האמיתיים בממלכת האלמוות הנודעה. וכמה נכון לשונה "ידענא דחיי שכבי", והכתוב בתהלים אפשר שלמדה מחכימי דיהודאי כוותי דרבי מאיר, וגם לפעמים היה דרך חכמים לתת רעיונות בפי הקדמונים בלשון המקראות, (כמו שהעירו התוספות הרבה פעמים ובב"ב כ"ב) שאמר יואב בן צרויה פסוק ממשלי, ועיקר הוראתו הוא שתהליך התחיה הוא כל כך טבעי ומתחייב וכל כך ידענא בהו במתים שיחיו, עד שחייב להיות כדרך הצמיחה הטבעית של עשב הארץ. ולכן מספיק לומר שיש צמח אחד שעומד בלבושיו כדוגמת התירס בכותונתיו או הבצל בשלמותו, ברור שהמתים ישובו אף המה בצמיחה המכובדת הזו.

ובאמת שאלה גדולה שאלה, כי אפשר להתבונן על התחיה כתהליך של התחדשות מתוך השאריות, וכך ראו חכמים שהעמידו התחיה על לוז, דהיינו שמצאו ענין ומבא טבעי, בבחינת דני"א הנוטר מן האדם, ולכן אפשר סביבו לנפוח רוח חיים ולהחיותו. ולפי זה אין טעם לדבר על בגדים, שהרי הגוף הוא שמתחדש, והבגדים אינם בפרשה. ודוקא לפי תפיסתה של קליאופטרה, שהקבר אינו אלא מעבר, וספדני וקברני "נדמה להם שמת", והמת עובר בסך וצועד אל העולם האמיתי, ושם מקושט ומעודן בכל מיני זינין, וכאשר יבא יומו ויצעד חזרה לעולמנו דרך אחוזת קברו, יש לעמוד על המחקר: האמנם יוכל לקחת עמו מחלצותיו ועדיין מאותו העולם? או שמא המסך המבדיל מבטלם בזה העולם. אבל אנו, שאין אנו רואים קיום גשמי למתים, והעיקר הוא הרוחניות, אלא שגזרה החכמה לראות גם את הרוחני הנבדל שב בגוף לזה העולם, אטו ייבראו לו בגדים בנס? אין הכוונה אלא שאותם בגדים בהם נקבר, גם הם יתחדשו מלוז שלהם, וכך היה דעת חכמינו שבתכריכים בהם נקבר בהם יקום, ולכן דנו בנדה ס"א מה יעשה כשיקום בתכריכי הכלאיים. וידוע שאין כלאיים אלא בצמר ופשתים, אבל בגד סינטטי שנברא בנס ולא צמח בעץ הפשתן ולא גדל בגוף הבהמה אין בו כלאיים. וזו היתה גם תשובת רבן נהוראי כי דיבר על המתים שנקברים בלבושיהם, ואין נקברים אלא בתכריכים, ולפי שגנאי הוא לציר לעצמנו תחיה של איש ערום וערטילאי מכל, אמר כי גם תכריכיו יתחדשו, שהוא דעת חכמים כמו שנתבאר. ונמצא שהפרש יש בין שאלתה לתשובתו. וכמה גדולים חכמינו שהיו יכולים לדבר עם האליליים הרחוקים מן הדעת הנכונה, ולמצוא את המשותף להם ולהבנתם בהגדרות דקות ורחבות גם יחד. וכל כך היה מועיל זה הלימוד, עד שפאולוס שחיק טמיא היה כותב באגרתו אל הקורינתיים האי קל וחומר לשכנעם באמיתות תחית המתים וענינה.

אמר ליה קיסר לרבן גמליאל אמריתו דשכבי חיי הא הוו עפרא ועפרא מי קא חיי? אמרה ליה ברתיה שבקיה ואנא מהדרנא ליה: שני יוצרים יש בעירנו אחד יוצר מן המים ואחד יוצר מן הטיט איזה מהן משובח? אמר לה זה שיוצר מן המים, אמרה לו מן המים צר מן הטיט לא כל שכין?

דבי רבי ישמעאל תנא קל וחומר מכלי זכוכית מה כלי זכוכית שעמלן ברוח בשר ודם, נשברו יש להן תקנה בשר ודם שברוחו של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה.

אמר ליה ההוא מינא לרבי אמי אמריתו דשכבי חיי והא הוו עפרא ועפרא מי קא חיי אמר ליה אמשול לך משל למה הרבר דומה למלך בשר ודם שאמר לעבדיו לכו ובנו לי פלטרין גדולים במקום שאין מים ועפר הלכו ובנו אותם לימים נפלו אמר להם חזרו ובנו אותם במקום שיש עפר ומים אמרו לו אין אנו יכולין כעם עליהם ואמר להן במקום שאין מים ועפר בניתם עכשיו שיש מים ועפר על אחת כמה וכמה.

ואם אי אתה מאמין צא לבקעה וראה עכבר שהיום הציו בשר וחציו ארמה למחר השריץ ונעשה כלו בשר שמא תאמר לזמן מרובה – עלה להר וראה שהיום אין בו אלא חלזון אחד למחר ירדו גשמים ונתמלא כולו חלזונות

אמר ליה ההוא מינא לגביהא בן פסיסא ווי לכון חייביא דאמרייתון מיתי חיין דחיין מיתי דמיתי חיין אמר ליה ווי לכון חייביא דאמרייתון מיתי לא חיין דלא הוו חי דהוי חי לא כל שבן אמר ליה חייביא קרית לי אי קאימנא בעיטנא בכך ופשיטנא לעקמותך מינך אמר ליה אם אתה עושה כן רופא אומן תקרא ושכר הרבה תטול, (צא).

נפתלי: בא הקיסר בכבודו ובעצמו ושאל מה שלא העיזו כל המינים קודמיו לשאול: איך תהיה התחיה הזו, ובאמת אם הגוף אינו אלא עפר, בריאה היא ולא תְחִיָה. וגם התשובה לא תועיל, שהרי יודעים אנו שבימים מהם נוצר האדם יש תאי דני"א, ואילו בעפרו של אדם אין דבר שיקשר בין האדם הנברא עפר מן האדמה, ובין הנפטר ז"ל. והתשובות האחרות, מה נאמר ומה נדבר, יצאנו לבקעה ולא מצאנו בה דבר. וגם הזכוכית אשר במקרה נופחים אותה ברוח, מתיכים אותה ותתרכך, וכן אנו עושים במיני תבשילין, וממרח שוקולד, ומרגרינה, יתרככו ויתקשו כרצונם כפי טבעם, ומה לזה ולעפר שהיה של המת? ולענין פילוסופיה של גביהא ובר פלוגתיה, האמנם מאורעות העולם בקל וחומר הם נדרשים? ולמה לא הכריעו זו השאלה בגזרה שוה או בבנין אבי?

בנימין: חי נפשי כי עתה אתה היטב חרה לי על הקקיון אשר בן רגע היה לדבר עתק בגאווה ובזו ובן רגע חלף. אינני יודע אם הקפיד הקיסר על בריאה או תחיה, הלא ברור שתחית המתים נס מנסי הבורא הוא, ועתה היד ה' תקצר שאנו צריכים להביא עליו משלים ודמיונות מן הזרעים הרקובים בטיט ובעפרורית? אחת היא לנו איך יעשה זאת, כל זמן שסמוכים אנו על דברו ויודעים שאמר וייעד על כך!

ואולי זה היה תואר שאלתו: לברוא בני אדם חדשים אפשר תמיד לברוא, אלא שאין הוא צריך לברוא באשר נולדים תמיד עוד ועוד עד לאין מספר. וכאשר עושה הוא מן העפר אדם, מה תחיה לאדם המת יש בזה ולמה יש על זה שם של תחית מתים ולא של בריאת אדם? ועל זה השיבו בתו תשובה גדולה ועמוקה, כי אם על ידי טיפת נוזל אחת עוברות כל התכונות והדמיונות מן האב לבן, הרי שיש אפשרות להמיר את הדמיון וההמשכיות לענין בלתי נראה ומוחש. וכפי ידיעתנו כל אישיותו של האדם נמצאת בתוך גרעין של דני"א, על כן גם מתוך עפר אפשר לתת את הקוד של אותו האדם. ואמנם שכתבנו הדברים בשפתינו המודרנית, קראם בכל לשון יצא, (על כן ראיתי לאיזה מחבר שאמר שטל של תחיה שעתיד לירד, הוא טיפה המכילה תאי זרע ובהם דני"א).

ורבינו ישמעאל בן אלישע הכהן מליצה קאמר, שהרי עצם השאלה צריכה היא פנים, ועתה כדברידך, הנשווה נא נפחת אדם בבלון זכוכית נפוח, אל נפחת רוח ה' בעפר המביאה אותו לחיים? ורק ההשוואה הזו מוציאה כל טעם השאלה, כי אותה הרוח הגדולה יכולה להינפח בכל שיחפוף הבורא. ולחיוק והטעמה נוסף: אפילו זכוכית המתנפצת לרסיסים יש בכח הטבע לתת כח אחדות וריכוך עוד בהם, הנבא בשאלות נלעגות אל יכלתו של רוח ה'! על כן לא תשובה חלושה יש כאן, אלא שאלה חלושה אשר מליצה אחת מנפצתה. (והרב מהרש"א אומר: "מה צריך ראייה מק"ו שאפשר בתחיה מן העפר למאמין בתורת משה שכתוב בה אדם נברא מן האדמה אלא דהאי ק"ו הוא תשובה למינים שאינם מאמינים בתורה ובמקראותיה").

ועתה הבא נבא אחר בקשת המחילה מעפרו של אותו העכבר הנודע, כי כבר נתבאר בחיבור תורה שבע"פ פרק שביעי ענינו שהוא מושרץ תוך הַבִּיצָה כעובר ברחם אמו עד תום התפתחותו, ואז מנער מעליו רגבי העפר ויוצא להוכיח את תחית המתים לכל. וחכמים ראו את העפר כנוטל חלק בהתקמותו, דהיינו שהעפר מזין אותו במינרלים ונוזלים וכדו' כפי צרכו. ועל כן יש בזה משום דוגמא לפי הידיעה הזו, כיצד חלקים מן הדומם מתחברים אל החי ומזינים אותו.

ודברי מינאה בתראה ילכו על דרך תפיסת העולם של כתות המינים ההמה, בדומה לדתינו דת האמת שהביאה לעולם את התפיסה כי בעולם ישנו תהליך ותכלית והתקדמות ושינוי מתוכננים, הסתפחו עליה וממנה כתות המינים מן התקופה ההלניסטית, ורוצות לבדות תהליכים אחרים. זו מונה את הקטסטרופות ומסדרת את ההיסטוריה ובפרט את העתיד בקטסטרופות גדולות כאילו הם תכלית לעצמם, וזו מונה הכל לפי יובלות וגימטריות של מניני שנים וכדו'. וההוא מינאה רוצה לומר כי העולם בתהליך של בילוי והפסד,

הכל הולך אל העפר, הכאוס גודל, היופי נשחת, המים מזדהמים, העצים הטובים מידלדלים, והחיים מזדקנים. ומכל זה עולה לו חטוף ואכול חטוף ואישתי (ולכן כה נעלב כאשר כינוהו "חייבא", כי ידוע שכל אלו הדוגלים בהנאות, יהיו מוכנים לסבול כל יסורים שבעולם, ובלבד שלא יאמרו להם שיש אולי רוע וחובה בהנהגה הזו. וכל נסיון לפגוע ולערער את התחושה שגם הם טובים נתקל בבעיטה, כמו שאנו רואים גם בדורינו). אבל גביהא בן פסיסה התחכם עליו לאמור: הן בצד כל זאת יש את כח ההתחדשות, הלא החיים מתחדשים ובאים ונוצרים כל הזמן הזה. וכעין זה הם חילופי הדברים שלאחר מכן, המין מאיים עליו בבעיטת עונשין שתקלקל עצמותיו ממקומם, ומתחכם כנגדו גביהא ואומר: גם מקלקלתך הזו יוכל להתחדש תיקון, כי אם תשבור את עצמותי העקומות ויתאחו מחדש בצורה ישרה, שוב לנו התחדשות, אות לכה החיים המתחדשים בעולם, ולא להיפך.

וכמובן אל תתמה על השם הכללי "מין" הניתן כאן לכמה וכמה זני מינין, כי כך הוא טבע הלשון הזו, אבל גביהא היה בימי אלכסנדר מוקדון כדלהלן, וקודם במאות שנים למין שהתווכח עם רבן גמליאל, ועוד יותר למינים שדיברו עם האמוראים. כל חד וגונדא דיליה ואורחא דיליה, אית מינא ואית מינא, וכולהו חד.

תנו רבנן בעשרים וארבעה בניסן איתנמילו דימוסנאי מיהודה ומירושלים כשבאו בני אפריקיא לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון אמרו לו ארין כנען שלנו היא דכתיב (במדבר ל"ד) ארין כנען לגבלתיה וכנען אבוהון דהנהו אינשי הוה אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה נצחתכם נתנו לו רשות והלך ודן עמהם אמר להם מהיכן אתם מביאים ראיה אמרו לו מן התורה אמר להן אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה שנאמר (בראשית ט') ויאמר ארור כנען עבד עבדים יהיה לאחיו עבד שקנה נכסים עבד למי ונכסים למי ולא עוד אלא שהרי כמה שנים שלא עבדתונו אמר להם אלכסנדרוס מלכא החזירו לו תשובה אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים נתן להם זמן בדקן ולא מצאו תשובה מיד ברחו והניחו שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נמועות ואותה שנה שביעית היתה.

נפתלי: יפה דרש גביהא, אלא שתמיה אני על אותם אפריקנים שבקיאים היו כנראה בחומש במדבר, למה לא היו בקיאים ג"כ בחומש בראשית הכתוב בו כי לחם היו ארבעה בניסן, כוש ומצרים ופוט וכנען. וכל בני כוש האפריקנים אינם אלא אחייניו של כנען. ובאמת קשה עלי המחשבה כי שבטים ברבריים כושים שלא ידעו גם לדבר שפת יוונית מצאו מקומם אצל אלכסנדר מוקדון, וגם היו בקיאין כל כך בתורה להוציא ממנה נשכחות ולנכס לעצמם ארצות, היאומן כי יסופר? וגם איזה שדות השאירו לנו מיבול נכרי בשנת השמיטה, והלא בני אפריקה היו, אלא אמר הרב המוהרש"א כי תפסו בחזקה בא"י שדות מחמת טענה זו, ועכשיו עזבום וברחו. וכמה קשה לנו לדמיין מקרה שכזה, שמחמת בקיאותם קמו ונסעו להם מאפריקי שלהם הם ונשיהם, התפרקו נזמיהם ונוצות פחיתותם, התלבשו בגדים כאיש מן הישוב, והתיישבו ראשית בארץ ישראל, וזרעו שדות ובנו בתים ונטעו גנות וכרמים, ואת פי הפחה לא שאלו. ופתאום כאשר כבש אלכסנדר את העולם באו לדון עמו בדיוני סרק שלהם, (כמו שאומר ריבי באר שבע: "היאך באו הכנענים לדון לפני אלכסנדרוס מוקדון, והא אלכסנדרוס מוקדון בעצמו כבש כל המלכויות בדינא דמלכותא") ואז פתאום ברחו והשאירו שדותיהם ריקניות בשמיטה? ולבי אומר לי שחילופי הדברים האלו היו בין שרו של כנען לשרו של גביהא בן פסיסא, המסבירן הלאומי. (והרב באר שבע כתב כי אולי בני אפריקה ט"ס וצ"ל בני כנען וכתב כי במדרש לא מוזכר אלא בני כנען).

בנימין: מנגינת דבריד וזמרתם באו לאזני, אך לא נקלטו בהם. כי אני רוח אחרת עמי, והנני אוכיח לפניך באותות ובמופתים כי המעשה הזה היה ונברא כצורתו המתוארה, ולא תפול ממנו שיערה. וגם נוציא ממנו הלכה למעשה. דע כי בעת כיבוש ארץ כנען הגרגשי ברח לאפריקה (ירושלמי שביעית, עצם בריחתו מבוארת בכתובים כי הוא נעדר מרשימות הנכבשים בעשרות מקומות מאז הכיבוש), וזה לא היה מפני פחדנותו, אלא מפני חכמתו ועזותו, ראה נא מה עלה בגורל אחיו לצרה. ועוד דע לך כי כך העידו לפנינו

ההיסטוריונים בתקופה ההלניסטית ואחריה² שבני הגרגשים הציבו להם כתובת בארץ מפלטס בצפון אפריקה: "אנו הכנענים שרדף אחריהם יהושע הלסטים", ובני צפון אפריקה הכנענים המה יושבי קרת חדשת עזי הנפש שנלחמו עם היוונים והרומאים זה רב, והיו ספנים גדולים ונוראים. על כן נראה כי גם המה היגרו בתוך כל שאר גויי הים והקימו להם מושבה בא", וכיון שידענו מן ההיסטוריה כי הגרגשי שמר טינתו על קיפוחו מארצו, כמה מתאימים הדברים שיבואו עזי נפש אלו לדון מול אלכסנדר.

ועתה אבאר המופת: הנה לא מסתבר שאותם הכנענים פקדו את אלכסנדר בדיוק באותו היום בו עבר בא"י בין כיבוש צור לכיבוש עזה (ביום בו נפגש עם הכהן הגדול), ובדאי לא בעת המלחמה מול צור או מול עזה, אלא ודאי בימי שבתו במצרים היה הדבר, שם הקים את אלכסנדריה וישב איזה חדשים בשובה ונחת. כיום ידוע לנו בבירור מן המקורות ההיסטוריים היווניים ("אלכסנדר מוקדון", הוצ' הדר, ת"א תשלח', עמ' 73) כי אלכסנדר עלה ממצרים אל מול הפרת הסורי בסוף ירח מאי שנת 331 לפנה"ס, אם נחשוב לפי שנת השמיטה האחרונה תשסח' 2007-8 ונוסיף עוד 331 שנים שהיו לפני הספירה, נקבל: 2338, סכום של 334 שמיטות במדויק, כך שאכן שנת 331 לפנה"ס היתה שנת שמיטה, הכנענים "בני אפריקה" שכונו כך בישראל ע"ש מוצאם (ולא ידעתי דברי הב"ש, כי בכל המדרשים ובמגלת תענית מוזכר בני אפריקה) ירדו לאלכסנדר השוכנת באלכסנדריה, בראותם אותו מקבל חוקי ומנהגי כל ארץ, ומכבד מורשת ודת כל מקום, כפי שהודגש במיוחד במאורעותיו במצרים. ושם נכשלו במשימתם. וכך מוכיח ההקשר של הסיפור הבא שדנו המצרים עם גביהה מול אלכסנדר, וכמובן שהיה זה באותה ההזדמנות, מה שמוכיח כי הדיון היה במצרים, ועתה איך יכלו חכמים לדעת כי בחודש מאי (החל בניסן לערך) שנת 331 בה שהה אלכסנדר במצרים, השנה היחידה המתאימה לתיאור הזה שבאגדה כאן, שנת השמיטה בכה' בניסן אירע המאורע הזה? והלא אם היו אומרים שאירע בחשוון, או שהיה מוצאי שביעית, או ערב שביעית, או כל פרט אחר בלתי נכון לא היינו יכולים כיום לאור ידיעותינו לקיים את המעשה הזה, אילולי שרוח ה' דיבר בחכמינו והעבירו בעל פה אגדה זו על פרטיה כמעט חמש מאות שנה מימי אלכסנדר ועד ימי כתיבת הדברים האלו בתלמוד!

ולענין הלכה, נחלק הרמב"ם על הגאונים במנין שנות השמיטה, והרי אגדה זו מסייעת שמיטה כמנהגינו שהיא על פי הרמב"ם, ולזה מסייעת גם הידיעה ההיסטורית מספרי חשמונאים המוצלבת ע"פ ההיסטוריונים היווניים (וזה לשונה: "הנצורים בבית צור סבלו מחוסר מזון מחמת שנת השמיטה שחלה באותו הזמן 162/3 לפני הספירה", אנצ"ע ערך ארץ ישראל עמ' 341).

שוב אמר נפתלי: כסבור אתה חבלים נפלו לך בנעימים, אלא שאתה פותל אותם שלא כהלכה. כי אמרת שבשנת 2007 החלה שמיטה, וחיבת לאחוריה שבשנת 311 לפני ספירתם החלה ג"כ שמיטה, אלא שהשמיטה החלה בסוף 2007 בחודש ספטמבר או נובמבר, לפיכך החלה השמיטה ב311 ג"כ בסופו, על כן במאי בחדש החמישי עדיין לא היתה שמיטה, וכשהחלה השמיטה כבר היה אלכסנדר בעיצומו של הקרב הגדול בארבאלה מול דרוש, והלכה חמורך.

אמר בנימין כנגדו: לא כן אחי, כי שכחת את שנת אפס היא מולד תהו של אותו האיש, שאין בין "הספירה" ל"לפני הספירה" שנה מבדילה, צא וחשוב שכן הוא, שהרי לידתו (המשוערת כביכול) היא ב1/1/1 ולאחר 365 יום הגיע 1/1/2. ואילו מנין של לפנה"ס הוא כך: 365 יום לפני 1/1/1 נקבע 1/1/-1. הרי בין תחילת 1 לפנה"ס ובין 2 לספירה אין אלא שנתיים. ולכן חשב נא כך: 2007+331 שהוא 2338, חלקו בשבע הוא 334 שמיטות, והורד שנה אחת כנגד שנת 0 תהיה שנת 330 לפני הספירה שנת השמיטה, ובשנה הזו בירח מאי הוא ניסן עלה אלכסנדר ממצרים למלחמה על דרוש הפרסי.

ומה שכתבו האנציקלופדיות "שנת השמיטה שחלה באותו הזמן", מקורב הוא, והשמיטה באמת נהגה ב164/3ב ואותותיה עדיין נהגו, כי אין הדבר מבואר במקור לפי שנה, אלא נראה בספר חשמונאים שבקרב מול ליזיאס סבלו היהודים מרעב עקב שנת השמיטה, ומיד לאחר מכן עלה דמטריוס I על כסא הסלוקים, אבל עיקר הסבל מרעב עקב שנת השמיטה היא בשנה שלאחריה, שהרי הקציר הוא עד אמצע הקיץ, ובחורף

²ההיסטוריון הביזנטי פרוקופיוס מעיד שראה כתובת זו, וכך גם ההיסטוריון יוחנן מאנטיוכיה, (דברי שניהם מובאים ע"י סוידאס במילונו), יוחנן לוי קובע כי המקורות בלתי תלויים (עולמות נפגשים הוצ' ביאליק תשכט' עמ' 60).

אוכלים מתבואת הקיץ שעבר, ולכן בחורף של שביעית תמיד יש תבואה כמו כל שנה, ורק בסוף הקיץ של שמינית והלאה מתחיל המחסור.³

אמנם אל יקלו בעיניך דברי הגאונים ז"ל להיות נסתרים מן הכתוב, כי מצא מצאתי ברשימת כתבי היד, מסכת סנהדרין מן תלמוד בבלי עתיקת יומין בכתב יד הנקרא "יד הרב הרצוג" שהיה שמור בספרייתו, ובו גרסינין בסוגיין דמכילתין הנזכרת: "תאנא אותה שנה ערב שביעית היתה", על כן גם לדבריהם יש מבא ומקום. ואף שבכת"י פירנצה וכת"י מינכן ועוד כמה כתבי יד איתא כמו שהוא לפנינו, אין הדבר פשוט כל כך. כי במגילת תענית נאמר "אותו היום ערב שבת בין השמשות היה", ומה זה מלמדנו שהיה ערב שבת? וגם חסר שהיתה שנת שביעית? ואולי זה מקור הגירסא 'ערב שביעית היתה', ובערב שביעית צריכים הרבה תבואות לצבור בר (כפי הבטחת התורה שעשת לשלש שנים).

והרב עיון יעקב כתב "כיון שברחו אלו והניחו שדותיהן באפריקא כשהן זרועות ונטועות אכלו מהם בשביעית ודברי מהרש"א בזה הם כשגגה", ואחר בקשת המחילה, דבריו הם הם השגגה, ולא דברו כאן מקרקעות נטועות באפריקה, כי כל היערות הגדולים באפריקה נטועים בננות וכל טוב, אלא שרחוקים הם מדי. ובודאי מדובר על דימוסנאות שהיו בארץ ישראל כמבואר.

שוב פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון אמרו לו הרי הוא אומר (שמות י"ב) וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום תנו לנו כסף וזהב שנמלתם ממנו אמר גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס אם ינצחוני אמרו להם הדיוט שבנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה רבינו נצחתכם נתנו לו רשות והלך ודן עמהן אמר להן מהיכן אתם מביאים ראיה אמרו לו מן התורה אמר להן אף אני לא אביא לכם ראיה אלא מן התורה שנאמר (שמות י"ב) ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה תנו לנו שכר עבודה של ששים ריבוא ששיעבודתם במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה אמר להן אלכסנדרוס מוקדון החזירו לו תשובה אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים נתן להם זמן בדקו ולא מצאו תשובה מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נטועות וברחו ואותה שנה שביעית היתה ושוב פעם אחת באו בני ישמעאל ובני קטורה לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון אמרו לו ארץ כנען שלנו ושלכם דכתיב (בראשית כ"ה) ואלה תלדת ישמעאל בן אברהם וכתוב (בראשית כ"ה) ואלה תולדת יצחק בן אברהם אמר להן גביהא בן פסיסא לחכמים תנו לי רשות ואלך ואדון עמהם לפני אלכסנדרוס מוקדון אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה רבינו נצחתכם נתנו לו רשות הלך ודן עמהן אמר להם מהיכן אתם מביאים ראיה אמרו לו מן התורה אמר להן אף אני לא אביא ראיה אלא מן התורה שנאמר (בראשית כ"ה) ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנת אב שנתן אגטין⁴ לבניו בחייו ושיגר זה מעל זה כלום יש לזה על זה כלום.

ויאמר נפתלי: הנה אמרתי כבד אכבדך על הסבירך ועל הוכחותיך, ויבא הסיפור הבא ועצתו היא תקום, כי "שוב פעם אחת" באו מצרים לדון עם אלכסנדר על ארץ שלישית ואיך ידע זאת גביהא כיון שהמצרים דברו במצרים עליו? ומ"מ הלך גביהא לענות, ושוב פעם אחרת באו בני ישמעאל ובני קטורה, וגם אז אמר גביהא אם ינצחוני וכי ככל ההסבר הזה ונסע למצרים להשיב תשובות. ועוד ספרו במדרש, (ב"ר סא) שפעם אחת באו כותים לאמור לאלכסנדר שאינו יכול להיכנס למקדש והתחכם גביהא בן פסיסא ועשה אנפילאות וכי. וזה כבר לא היה במצרים, הרי שגביהא זה ממונה על כל עניני אלכסנדר ביהדות, וקיבל את אלכסנדר בבית המקדש במקום שמעון הצדיק (וגם במעשה דשמעון הצדיק משמע שלא בא כלל לביהמ"ק). הנה לעיל אמור אמרת שבני אפריקה באו והתישבו בארץ וכי ולכן ברחו לאחר מכן, אך מה זה מבאר את ענין בני מצרים שלאחר שנכזבה תוחלתם "אמרו לו תנו לנו זמן שלשה ימים נתן להם זמן בדקו ולא מצאו תשובה מיד הניחו שדותיהן כשהן זרועות וכרמיהן כשהן נטועות וברחו ואותה שנה שביעית היתה", נראה

³המחסור אצלינו בשביעית הוא בדברים שאנו מתפנקים כמו עגבניות ופירות וכדו', אבל לא מזה היה להם רעב, אלא מן התבואות והבצלים. שאנו תמיד אוכלים אותם מששית ואין כל מחסור.
⁴אגטין הוא כמו לשון 'גט' שיש בו יב' שורות והוא ספר כריתות, ומכאן משמע שמקורו ביונית.

שהעתיקו תגובתם מהאפריקנים, אלא שמפני מה צריכים הם לברוח מאדמתם שבמצרים מחמת ענין זה, כי לא תבעו כלל את א"י, וגם מה ענין שנת שמיטה אצל מצרים וסיני? (והסיום הזה שברחו וכו' המצרים אינו במדרשים ובמגלת תענית) לכן נראה כי זה כעין המעשה שחזיר ה' על כל האומות לפני מתן תורה.

אמר לו בנימין: אני אומר, לא מנעך ה' מכבוד, כי באמת המעשה האחרון שהבאת באנפילאות של אלכסנדר, מבאר לנו ביאור היסטורי בכל הפרשיה הזו, שהרי הוא התרחש בא"י, ולכן מסתבר שכל המעשים כולם אירעו באותו יום ובאותה שעה ובאותו מקום (לא כהרב תוספות חדשים על מג"ת שכי' דבגמ' מבואר שהיו בזמנים שונים, דאטו אלכסנדר חביטא להו לבני א"י). שהרי בניסן של שמיטה יצא אלכסנדר ממצרים לצפון מזרח, ומסעו ארך שלשה חדשים (בחדש יולי היה הקרב מול דרוש), לפיכך מדרך הטבע הוא שיעבור דרך א"י, ודרכו תמיד היתה להשאיר השלטון הקיים אם לא מרד בו, ודרך זו מעוררת רצון אצל כל החולקים והטוענים לסכסוכי שטחים לפתוח שוב ויכוחיהם. והנה בתלמוד אמרו "איתנטילו דימוסנאי מיהודה ומירושלים", ופירש המורה: "עוררין בעלי חמס שהיו רוצין ליטול חלק ביהודה ובירושלים", אך בשום מקום לא מצאתי מלה זו ופירושה, ומכיון שכבר היו להם קרקעות זרועות משנים רבות נראה שלא היו סתם עוררין, כי אין דרך מלך העולם שיטול ארץ מעם שלם ויתנה לעוררין המצטטים משפטים מספר ישן. ומשמע שהיו הדימוסנאי האלו כמין שטחים המוחזקים לצרי יהודה וירושלים משנים קדמוניות, וכנראה בימי הגלות באו הסוחרים ומתעשרי חנם מהארצות האלו והקימו להם מאחזים בארץ השוממה, ולא אבו לוותר על מקומם גם כאשר עמדו מולם שבי הגולה. ובעת הינצחם בויכוח הזה איתנטילו החזקות האלו שהיו כחטוורת על גב איש, ולישראל היתה הרווחה, ולכן עשאוה יו"ט, וכן במדרש הזהירוהו לגביהה בן פסיסא: "היזהר שלא תחליט את א"י", היינו שלא תחלט בידם את הקרקע שאצלם, כי זה ביאור המושג "להחליט" בלשוננו, דבר המוחזק אצל אדם ונהיה שלו עולמית. וכלל הוא שאין מחליטין קרקע לאינו יהודי בארץ ישראל. (וכן במג"ת אמרו שהיה טוען למצרים: "לא דייכם שאכלתם כל השנים תבואתה", דהיינו שהיו הרבה שנים בארץ).

ואימתי אירעו המעשים האלו? הלא כבר ביארנו כי בניסן דההיא שתא היה אלכסנדר עובר בא"י, ובלי ספק היה צריך לבדוק שוב מה ענין השלטון בארץ ואיך סרים למשמעתו, ובעברו בפעם הראשונה שיחר פניו שמעון הצדיק, והספיק לו בזה אחר שמיחר לכבוש את עזה, ולא מוזכר כלל שעלה לירושלים אלא המשיך לאורך החוף המערבי לעזה ומצרים (וכן מדוקדק בזה שבמגלת תענית מוזכר הזמן של ניצוח הכותים בכא' בכסליו, והוא בדרך הילוכו של אלכסנדר למצרים סוף שנת 332 או תחילת 331 ממש.⁵ ומרד הכותים בשנה הזו מוזכר אצל קורטיוס רופוס, וממילא ברור שאם היה מלחמה ומרד עם הכותים שהיה איזה דיבור גם עם היהודים אדוני הארץ, ולא יעלה על הדעת שאלכסנדר יחלוף בארץ מבלי שום לב לאדוניה).⁶ אבל בחזרו היה צריך לכוון עניני הממלכה לאורך זמן, וגם היו פניו מזרחה לסוריה, ואז עלה ג"כ לירושלים בדרכו, וקיבלו פניו הפקידים והשליטים, ואז הוצרכו לחכמתו של גביהא בן פסיסא, שהיה "שומר הבית" כדאיתא במגילת תענית. (כי לא מסתבר שבאמת היו שולחים למצרים לדיון את שומר הבית שנראה שלא היה מחכמי ישראל, ומשמע שהיתה לו איזו הזדמנות להתערב והסכימו לזה הזקנים, דהיינו שהיו הדברים בעת ביאתו של אלכסנדר לירושלים) ובאותה הזדמנות באו כל הטוענים האלו, ואפשר שגם המצרים האלו לא

⁵ודע שגם זה מופת גמור וחמור על אמיתת ודיוק קבלת חכמינו ז"ל, שהרי הזכירו מעבר אלכסנדר בהלוך בחדש כסליו. והוא מוכרח לפי הדיעות שבידינו, שהרי הקרב הראשון מול דרוש (קרב איסוס) נערך בשלהי הסתיו של שנת 233 כמפורסם אצל כל ההיסטוריונים, ושלהי הסתיו הוא תחילת החדש העשירי, אם כן בודאי הליכתו למצרים היתה בשלהי הסתיו או בתחילת החורף הבא, כי בדרך נלחם על צור, ורק המצור עצמו היה שבעה חדשים, אבל המלחמה שמעת ההבקעה והכיבוש והשלל, והצבת נציבים במקום והשלמת כיבוש ערי הפיניקים, והתארגנות ליציאה למסע חדש אגירת מזונות וכדו', לפחות שמונה או תשעה חדשים ס"ה. וגם בין הקרב של איסוס ובין הגעתו לצור לקח זמן רב של חימוש והתארגנות והחלטה והליכה, ומסיום ענין צור עד שהחליט ללכת למצרים, ועד שהגיע לישראל עם כל צבאו והנלוים אליו, יש להעריך הזמן כשנה, ובחורף 232 עבר בא"י. אבל לא יותר משנה שהרי לאחר שנה מקרב איסוס היה כבר החדש העשירי ל232, ולאחר מכן נלחם על עזה וגם שם רק המצור היה חדשים, ועד שבא למצרים וכל מעשיו ונסיעותיו שם, לא הותרנו לשהותו במצרים אלא כחמשה חדשים, ובודאי א"א לפחות מזה.

ועתה הגע בעצמך איך דייקו חז"ל בזה בזמן הליכתו וחזירתו, כי אם היו מספרים את מעשה הליכתו בניסן וחזירתו בכסליו, היו הדברים מוכחשים, ואם היו מערבבים ומספרים שניהם באותו תאריך גם היה מוכחש, ובעל כרחנו שדייקו בשני התאריכים, כי קבלתם לא דבר ריק הוא!

⁶לעיקר ענין פגישת אלכסנדר ושמעון, מסייעת גם אגדת הכותים, כפי שכותב קירכהיים: "דרך השמרונים לתלות בבני חברת ספורי היהודים שנודעים להם, כאילו הם היהודים האמיתיים, וכמו כן תלו עליהם ספורי אלכסנדרוס ואמרו: המלאך שראה אלכסנדרוס בחלום היה דומה לתואר פני כהן הגדול בשכם", (קירכהיים כרמי שמרון פרק מ"ו, פראנקפורט 1851). וקשה להניח שקראו השמרונים מעשה הזה בתלמוד. אם כי בודאי גירסתם מוכחשת גם מעדות קוינטוס כי הכותים מרדו, ועובדה היא שבית המקדש נשאר על מכונו, והבית בהר גריוס חרב באמצע ימי בית שני.

היו שליטי מצרים וכדו' אלא מצרים טייעים שתפסו להם דימוסאות, ויש כמה דוגמאות שדימוסא הוא כמו מקום אחיזה ותפיסה וטענה, כך אמרו: "הישמעאלים מכרו אותו אל מצרים, אל דימוסא של מדינים, ודימוסא של מדינים מכרוהו לפוטיפר", (שכ"ט בראשית לז), "אין בני המדינה נענשין עליה עד שתפרש להם בדימוסא של מדינה", (ילקוט תלבי), "עבר לגיון בעי למגבי דימוסא דחדא מדינתא", (ילקוט תרנא), ולכן הוא משמש לשון מס ותפיסה על פי איזה טענה, ולפעמים להיפך: "מלך בשר ודם נותן דימוס הכל מקלסין אותו" (ירו' ברכות פ"ט). וכן בספר הערוך מבואר כי דימוסנאות הללו הם תפיסות של שלטון ושררה. ומתאים מאד שבדרך חזרתו יבקש ליכנס לבית המקדש, שכן במצרים נכנס לכל בית קדוש ולכל מעלה אוב ונסע במיוחד לנוה המדבר שיווא למצוא שם תיקון לשורש נשמתו, ולמה לא יכנס בבית המקדש של היהודים אשר הוא עובר שמה כמו שנכנס בכל המקומות המקודשים לעמים אשר כבש, וידוע שרבו אריסטו שיבח את היהודים (מצוטט בתושבע"פ פ"ז).

ומפורש הוא במדרש שכל הטיעונים היו יחדיו: "בימי אלכסנדרוס מוקדון⁷ באו בני ישמעאל לעורר על ישראל על הבכורה ובאו עמהם שתי משפחות רעות כנענים ומצרים אמרו מי הולך ודן עמהם", (ב"ר סא'), וכן מבואר הדבר במגלת תענית שהוא קשור בעלייתו לירושלים: "יצאו כולם בפחי נפש, ביקש אלכסנדר מוקדון לעלות לירושלים". ואותם שלשה ימים שבקשו האפריקנים היו גם הימים של המצרים, ואפשר גם שהיו כולם אוכלוסים מעורבים מהעמים האלו, והיהודים תמיד טענו חמס עליהם, והם הצדיקו עצמם כל אחד בשיטתו, מתוך דברי תורה שהיו שומעים משכניהם. ואמנם במג"ת כתוב: "אמרו לו תן לנו זמן עד למחר", אבל אפשר שבפועל חפשו שלשה ימים, ככתוב: "הלכו וישבו בינם לבין עצמם", משמע שלא מצאו מה לענות ולכן ברחו, כי חששו מנקמת ישראל שהוכיחו במוחלט שלא תיחלט להם הארץ הזו. ואולי זה ענין מה שהזכירו: "ערב שבת בין השמשות היה", שברחו בזמן שא"א לתפסם ולשים לב. ועוד אפשר לומר כי בבבלי מוזכר כד' בסיון, ובמגילת תענית כה' בסיון, ולכן ביאור הענין שהיה כאן ספק מכיון שברחו בבין השמשות וקשה להכריע, ולכן מובן המשפט "אותו היום שברחו בין השמשות", שלכאורה אינו מתאים והיה לומר "אותה שעה שברחו בין השמשות", אלא הכוונה שלא ידעו איזה יום מחמת שהיה בין השמשות. וכן מתחלף החודש כי במגילת תענית איתא בכה' בסיון, ובתלמוד איתא בכה' בניסן, ואמנם חדש מאי יכול לצאת גם באייר, ואם נתארך מסעו חודש ימים עד ישראל אפשר לקיים שהיה שם בסיון, אמנם ראוי לנו לקיים דברי תלמוד בבלי, מאחר שהוזכר שהשאירו שדותיהם זרועים וכרמיהם נטועים, ואיך ישאירו השדות זרועים בכה' סיון, אחרי שהקציר כבר כלה בראשית סיון? ועוד יותר בציר הענבים כבר כלה הלך לו אין ענבים בגפן והעלה נבל. (ואין לתמוה שמגילת תענית מסודרת לפי התאריכים, כי אם נכתב בטעות סיון, הלכו והניחוהו במקומו בחודש סיון, כי כן טבע הדברים).

אמנם במגילת תענית בהמשך יש דבר זר, וזה צורתו:

"משהגיע לבית קדשי הקדשים אמר לו מכאן ולפנים אי אפשר ליכנס אמר לו אני נכנס וכשאצא אשוח לך גביהתך אמר לו אם אתה עושה כן רופא אומן תקרא ושכר הרבה תטול. אמרו לא זוו משם עד שהכישו נחש".

וזה כבר מעשה נורא ונפלא שאי אפשר להבינו, כי חילופי הדברים האלו כבר היו בין גביהא ובין המין דלעיל, ואטו עם כל אחד היה אומר כן ועונים לו כך? ובפרט הסיום שהכישו נחש, משמע לאלכסנדר הכישו נחש, והרי ידוע שאלכסנדר המשיך במלחמותיו עוד כמה וכמה שנים ומת בבבל ממחלת הקדחת, וגם קיבלנו כי מעולם לא הזיקו נחש ועקרב בירושלים, ו'מעולם' בודאי לאתווי אלכסנדר וכיו"ב. ולא שמענו שנכנס אלכסנדר בבית קה"ק. אלא בא זה ולימד על זה, שלא באו אלא לומר שבחו של גביהא, אבל המעשה הזה לא באלכסנדר היה והוא הוא המעשה בהוא מינא חיבא, ונשתרבו לתוך המעשה באלכסנדר באופן הזה, וצריך תיקון. (וכן בב"ר סא' ובילקוט קי' חסר כל ענין הנחש, כי אשתרבו אשתרבו כדאמרן, ואחד המחברים כתב "צ"ל דלא מת אלכסנדר בהאי הכשה", אך מה מעליותא יש בהכשה שלא מת ממנה? והיעב"ץ כתב דלא אלכסנדר היה אלא אחד משלוחיו, שהרי כיבד הכה"ג וכו' וכבר נתבאר שהיה בזמן אחר) אבל נראה שגביהא לא היה סתם בעל מוס, אלא שהיה גבוה מאד ונכבד ונורא מחמת זה, ולכן נקרא

⁷ אמנם במגלת תענית ובב"ר סא' כתוב "בימי אלכסנדר מוקדון" אבל אין הכוונה שלא היה הדיון לפניו אלא לפני הנציב אשר השאיר, כי בהמשך כתוב "אמר להם אלכסנדר מה אתם משיבים אותו", וכן בילקוט מבואר שהיה כל הדיון לפני אלכסנדר.

שמו גביהא, ולפיכך היה שומר הבית ומקבל פני המלכים ומתחכם עמם, אלא שמחמת גבהותו היה כפוף קצת, ולכן באמרו אליו "אטול לך גבהותך" ר"ל אקצר מקומתך, אשפילך, ואקטינך, ותשובתו של גביהא היתה לומר שיש בכך משום רפואה עקב כפיפתו. זה לפי דברי רש"י הקדוש, אבל היה אפשר לומר שלא היה לו כלל חטוורת ולא מום, אלא היה גבוה מאד, ועל גבהו היה מקניטו, ותשובתו רופא אומן תיקרא, כי מ"מ אי אפשר לעשות דבר כזה בלא אומנות גדולה, אבל לא שהיה חולה, ולא מסתבר ששומר הבית יהיה בעל מום שאינו רשאי כלל ליכנס ולעשות דבר.

מאי מתנות? אמר רבי ירמיה בר אבא מלמד שמסר להם שם טומאה.

ויאמר נפתלי: תמהתי מאד, מפני מה מסר להם אברהם שמות טמאים ורעים אשר המה תועבת ה'! וגם איך נולד זה מן הפסוק עד שהחליטו "מלמד שמסר להם שם טומאה". וכן תמהתי איך באו הנה בני קטורה, אשר לדעת הרמב"ם סנחריב בבלם ואיים, ולמה עירבו דבריהם בדברי בני ישמעאל, כי שם הטומאה שקבלו בני קטורה, לא יועיל לישמעאל, (ועל זה אומר רבי באר שבע: "ולכן תקנו לעשות אותו יום יום טוב בשביל שנעשה להם נס שגביהא השתיקם בטענה בלתי מספקת").

ויען בנימין: חביבין בני קטורה יותר מבני ישמעאל, שכן ישמעאל נדחה ממחיצת אברהם בחייו, ואין לו טענה של ממש, ואילו לאחר מכן הוסיף אברהם ולקח אשה ושמה קטורה (עי' ב"ר פס"א ותנחומא פ' חיי וילקוט דה"א רמז תרעג' הדעות מי היא) להוסיף על יצחק, וגם להם נתן מתנות. ולכן באמת באו הערבים האלו בערמות, לומר כיון שנתערבו בנו בני קטורה, עכ"פ להם יהיה הזכות, והבליעו גם ענין ישמעאל שהוא גם בריה דאברהם.

ומה שביארו שמסר להם שם טומאה, אפשר מפני שידעו בהם בבני קטורה שבקיאין ברוחניות ואנשי מעלה המה, כי בלעם הקוסם מהם בא, וכן יתרו וצפורה, כולם ממדין שהיה בן קטורה, וידעו שיש להם מסורת של אנשי סגולה בני קדם. ור"ל ר' ירמיה מלמד שאברהם הוא שמסר להם מעלתם הזו, ואף שהם הוציאו הדברים לטומאה, בע"כ מסורת כחות הרוחניים בא להם ממקור נאמן כמו אברהם.⁸ ורבי ליוא אמר: "דליכא למימר כסף וזהב ומטלטלים שהרי כבר כתוב (בראשית כה ה) ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק וא"כ מניין היו לו נכסים", אבל לא ידענא מנא ליה אימתי נתן המתנות לבני הפילגשים, או שמא היה יצחק מסכים על ידו. ובודאי לא באו חכמים לומר שלא היו מתנות גשמיות, שהרי שם טומאה אינו "מתנות", (וכן אבן עזרא אומר: מתנות, ממון נתן להם. וכן נראה בתנחומא נח סי' כ') אלא נתינת המתנות מבטאת חיבתם ושלמדם חכמתו ותורתו, וכיון שאת המצוות לא לימדם, כי לא רצה שיירשו עם יצחק, לימדם הנצרך להפיץ הרוחניות בעולם. כי זה היה עיקר מה שהוסיף ולקח אשה אע"ג שהיה קשישא דרבנן, כי רצה להפיץ עוד ועוד תורתו ואת הנפש אשר עשה.

ועיקר הכוונה שם טומאה הוא רוחניות של חול, ולא דוקא טומאה ותועבה כמו ע"ז וכו', רק לא רוחניות שלנו שנעשית בקדושה. ואותו שאלת חלום שעושה ישראל בקדושה, אם יעשה גוי תיקרא טומאה. וכן כתוב בתוסי' על התורה שעשה כך כדי שלא ידבקו באלילים, שהביא להם רוחניות משלהם שתנגד האלילות, כי באמונה פשוטה בלא כלום לא היו יכולים להחזיק בלא מצוות. ואפשר שגם אמונת הישמעאלים התחילה באמת מבני קטורה שהיו דבקים יותר באמונה מבני ישמעאל. ולמדו זה מציון המתנות האלו, שאין בהם שום נפקותא אם נתן להם איזה כלי כסף או זהב אחרי ששילחם מארצו, ומסתמא נתן להם איזה צידה ומעות וכדו'. אלא באה התורה לציין עצם הרצון לתת מתנות ולרצותם ולחבבם.

ואגב דאיריין בהו אימא מילתא, כי בתלמוד זבחים סב: אמרו "מר דגברא רבה הוא ידע מאי קאמינא קרי עלייהו בני קטורה", ופירש המורה: "בני אברהם אתם אבל לא כזרע יצחק ויעקב". ותמוה מה ראה להרחיק מליצתו כ"כ ולתפוס דוקא בני קטורה, רק מחמת שלא הבינו דבריו ולא השיבוהו? והוסיף הרב מוהרש"א: שהם נימולים יותר משאר בני אברהם, וגם זה לא נראה מספיק לציין ע"ז במילתם. אלא י"ל בני קטורה מלשון קשר שפיהם קשור ואינם יכולים לענותו, וכך המעשה בסמוך שהיה קורא בתורה ולא

⁸ וידוע שהבריהמינים במזרח משתמע שמם לבני אברהם, ודורשי רשומות מצאו בדבריהם גם זכר לשרה אמנו ולעוד ענינים מזמן אברהם.

ענוהו כלום, עד שאמר "ויקח אשה ושמה יוחנני", ורק אז ענוהו, אמר להם בני קטורה, דהיינו היה פכס קשור עד עכשיו לשתוק כ"כ.

אמר ליה אנטונינוס לרבי גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין כיצד גוף אומר נשמה חטאת שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר ונשמה אומרת גוף חטא שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה והיה בו בכורות נאות והושיב בו שני שומרים אחד חיגר ואחד סומא אמר לו חיגר לסומא בכורות נאות אני רואה בפרדס בא והרכיבני ונביאם לאכלם רכב חיגר על גבי סומא והביאום ואכלום לימים בא בעל פרדס אמר להן בכורות נאות היכן הן אמר לו חיגר כלום יש לי רגלים להלך בהן אמר לו סומא כלום יש לי עינים לראות מה עשה הרכיב חיגר על גבי סומא ודן אותם כאחד אף הקדוש ברוך הוא מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד שנאמר (תהלים נ') יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו יקרא אל השמים מעל זו נשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף.

היה אומר נפתלי: שמועה נאה שמעתי ממשל זה, כי לא ידעתי שבגהינוס מרכיבים הנשמה בגוף (והרב ספר הברית ג' לוי האריך למענייתו להסביר כי מרכיבים את הנשמה בנפש התחתונה המוגשמת וכו', אבל לא נראה שזה שייך לדברי אנטונינוס). וגם מתשובה זו משמע שהיה מודה רבי לאנטונינוס, ובאמת אי אפשר לדון נשמה בלא גוף לפיכך צריכין להרכיב. אבל במשל הסומא והחיגר אין צריך באמת להרכיב זע"ז, והמלך לא עשה כן אלא להראותו וללמדו שהבין חטאו, אבל החכם המבין לא צריך שידגימו לו. ולכן אם היינו מבינים שטיעונו של אנטונינוס אין בו ממש, לא היה צריך ה' לקרוא את השמים ואת הארץ יחדיו לדין. אבל משמעות הדברים היא רק שאמר ש"גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין", דהיינו שאמר לפלפולא שיכולין הן לטעון או דטענין להו, אבל לא שהטענה מכריעה. ובדאי העונש הוא לנשמה על מה שעשתה כשהיתה בגוף.

אמר לפניו בנימין: לנשמה באמת מגיע עונש, אך אין ה' מעניש רק משום שמגיע, וכיון שהאקלים משתנה והנשמה נמצאת במציאות אחרת, שבה אין שום מקום לחשוב על חטא וכל הגשמיות מוהבלת, אינו דומה יפה לקבעה בדרגה פחותה. ולכן אמיתת העונש כאשר באמת באה הנשמה למצב קרוב לגשמי ואז פחיתותה תענישה, ואיזה הוא? זה יום הדין הגדול לעתיד לבא, וכבר נתבאר בפירוש הלכות תשובה כי ענין עולם הבא הוא העתיד לבא, וזה פירוש התיבות העולם הבא, והכוונה כשיתוקן העולם במלכות ה', ולכן מנה הרמב"ם הכופר בתחית המתים, ולא הזכיר עליו בגמ' אלא שלא יקום בתחית המתים. וזה הכוונה בכל מקום עולם הבא בדברי חז"ל, כמו נדרים ח': וזה מובן "לעתיד לבא", דהיינו תקופה העתידה לבא, וכן מבואר בויק"ר יג ג דלעתיד לבא היינו עוה"ב, ואמרו דמתן שכרם של צדיקים לעתיד לבא (אבות ב טו, אדר"נ א ה, ב לב). ואין צריכים להמתין על זה זמן, כי הנשמה כאשר נעשית רוחנית לגמרי היא למעלה מהזמן לפיכך אינה ממתנת. ומכל מקום חכמינו שהיו בקיאים ברוחניות אמרו שגם אחר מיתת האדם וסמוך לה, אין הנשמה נהיית רוחנית מיד, אלא בתהליך שלוקח זמן כמו יב' חדש. וכן אומרים בעלי רוחניות בזמננו, שהנשמה מיד לאחר המוות דומה כמעט להיות גשמית כמאמר אנטונינוס "פורחת באויר כצפור". ועל הזמן הזה אמרו משפט רשעים יב' חדש וכו', כי הרעה מייסרת האדם מיד אחר מיתתו כנודע, אבל עיקר הדין ומתן שכרם של צדיקים לעתיד לבא. והמשל בשמים וארץ ענין נאה הוא, כי הנשמה רוחנית ולפיכך נקראת בשמים, והגוף השפל בארץ, ולעתיד לבא תרד הנשמה ותהיה יותר מגושמת, ותתקרב אל הארץ.

אמר ליה אנטונינוס לרבי מפני מה חמה יוצאה במזרח ושוקעת במערב אמר ליה אי הוה איפכא נמי הכי הוה אמרת לי, אמר ליה הכי קאמינא לך מפני מה שוקעת במערב אמר ליה כדי ליתן שלום לקונה שנאמר (נחמיה ט') וצבא השמים לך משתחווים אמר ליה ותיתי עד פלגא דרקיע ותתן שלמא ותיעול משום פועלים ומשום עוברי דרכים.

וישאל נפתלי: מי יבאר לי אלו הדברים? והגם כי ידעתי דברי רבי ליוא האומר כי חכמים לא דברו בסבה הטבעית, אלא בסבת הטבע, ואמר שנעשה כן הטבע כדי שיוכלו בני אדם להשתעשע נפשם ברעיונות האלו.

אבל כאן הסכימו רבי ואנטונינוס שאין לשאול מפני מה דוקא ממזרח למערב ולא להיפך, דאי הוה איפכא נמי הוה אמרת לי, וכעין זה במדרשות (במדב"ר יב) למה נגלה ה' בסנה אמר לו אם היה נגלה על תאנה או חרוב כן היית שואלני, (וכן ר"צ הכהן בקונטרס או"ז לצדיק בענין לה"ק הביא קו' השלי"ה על רמב"ן שכי' דלה"ק נקראת קודש משום שה' דבר בה, והקשה דעדיין למה דיבר דוקא בה? ותי' דאם הי' בוחר באחרת הי"ה הי' מקשה וציין לדברי רמב"ם במו"נ,⁹ וכן באו"ש סוף הלי' שחיטה עיי"ש). וכל שאלתם היתה מפני מה בכלל צריכה לשקוע בצד שכנגדה, ולא לשקוע ממקום שבת, אבל גם היא אינה מובנת, כי הנחת השאלה היא שיש צורך בתנועת השמש, ועל זה לא ביארו דבר להשתעשע בו נפשנו. ולכן עדיין על כל סוג של תנועה אי הוה איפכא הוה אמרת לי. וגם מנין לנו ששכינה במערב לא התבאר, ומה משמעות של מיקום השכינה כביכול? ואילו הטעם האחרון, אינו טעם של סיבת הטבע, אלא טעם שימושי שלא יתבהלו עוברי הדרכים משיבוש הזמנים, משמע שלא מצאו כבר טעמים טובים לתכנון העולם כדת, אלא שאין זה אלא ענין טכני של צורך הפועלים. ולכן כתב הרמ"ה כאן: "רבי השיב לו תשובה לפי דעת השואל וסברתו", כי לא רצה ליקח אחריות רבי על הדברים האלו.

אז אמר בנימין: אומר אני שאלה גדולה שאלת, מפני מה העולם הזה בתנועה תמיד רצוא ושוב? והאמת הוא שכל תנועת גרמי השמים הוא לתת שלום לקונם, כי בזה מלמדים מציאותו ושעושים הם רצונו, כי אם היה העולם קדמון היה גם נח ושקט, אבל תנועת גרמי השמים היא שמלמדת אותנו כי לכל תנועתם יש תחילה, ויש כח שזרק אותם לחלל היקום. וזה עיקר גדול מעיקרי תפיסת העולם הנכונה, שזכו לה אומות העולם רק בשנים האחרונות.

ונראה כי זה ענין שכינה במערב, כי באמת אין לשכינה שום מקום, אלא שחובתינו לנהוג כפי תפיסת שכלינו ונפשינו, מה שמעורר בנו רגש של כבוד הוא הראוי לתת ולהקריב לה' וכן להיפך, ולכן גם אנו משתחווים לאותה הרוח אליה משתחוה העולם עצמו.

ועוד יסוד גדול יש בתנועת גרמי השמים הוא המחזוריות, כי האדם היכול לשנות ולהתקדם, וכן יכול לתקן ולהתחדש, צריך גם להתחדשות הטבע עמו. ואין הפועלים אלא דוגמא קטנה, שאפילו פועלים אינם יכולים להתקיים בלא ההתחדשות של ערב ובקר וצהריים, וגם זה לפי התפיסה שהעולם משתנה ומתחדש, ואינו קדמון.

ואמר לו אנטונינוס לרבי נשמה מאימתי ניתנה באדם משעת פקידה או משעת יצירה אמר לו משעת יצירה אמר לו אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח ואינה מסרחת אלא משעת פקידה אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו שנאמר (איוב י') ופקדתך שמרה רוחי.

אמר נפתלי: מתפלא אני על הדברים האלו, שעמדו והתקשו רבינו ואנטונינוס מדוע אין הזרע מסריח ויתרצו שיש בו נשמה, כי אין השאלה קשה ולא התירוץ מועיל. אין הוא מסריח מפני שנקלט בגוף האשה, כמו פקעת שמשרישה באדמה ומתחילה להוציא שרשים, יש כאן תהליך טבעי שאינו צריך יותר מנפש הצומח. ומה הועילו באמרם שיש בו נשמה, אטו יש נשמה לזרע, איך נצייר דבר זה? כי אחת הוא לנו ענין הנשמה, הלא עכ"פ עיקר ענינה כי לא תצוייר בדוממים.

גם בנימין אמר: כבר נתבאר בחיבורינו (יהדות וחיים מודרניים פ"ז) על פי רבינו הנחמני כי הנשמה אינה יש מאין, אלא יש מיש, נמשכת היא מנשמת אמו, שהרי הנשמה היא חיבור הדעת בגוף, וכל המחובר לגוף מחובר לנשמה ויש בו נשמה, אלא שלא כל אבר הנשמה תלויה בו, ואם ייכרת רגל או יד אין הנשמה

⁹הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ו דן בטעמי מצוות קרבנות, וכותב: אל תשאלני למה ביום זה כך וכדו' כי על כל פנים צריך להיות איזה משפט ואל תבקש טעם בפרטים.

ואחריו המאירי אבות פ"ג מי"א: "ומזה המין קצת פרטי המצוות כמו שתאמר למה הקריבו ביום זה ז' כבשים ובזה ג' וביום זה כך וביום זה כך וכך למה נעשה דבר זה בדרך זה ודבר זה בדרך זה שעכ"פ היה מביא להניחם על איזה מן התכונות".
ודומה לאמור בב"ר מד: וכי מה אכפת לו להקב"ה מי שהוא שוחט מן הצואר או שהוא שוחט מן העורף אלא הוי אומר לא נתנו מצוות אלא לצרף בהם את הבריות, ומה אכפת לו להקב"ה במי שטובל במ' סאה שיטבול במ' סאה חסר קורטוב הוי אומר לא נתנה תורה אלא לצרף בהם את הבריות, והביא מדרש זה ר' האי גאון בפתיחת טהרות, ולכן כותב כי "דקדוקי מצוות... לקבל שכר".

תלויה בו, אך אם ייווצרו שני מערכות שכל אחת בפני עצמה יכולה להיות הנשמה תלויה בה, הרי אפשר לפצל את הגוף הפרה ורבה הזה לשני נשמות.

ולפיכך מן הרגע שנקלט הזרע הרי כבר יש בו נשמה, ומיוחסת הנשמה כבר לזרע עצמו, כי מכאן ואילך ילך ויתעצם ויקח עמו את הבשר ואת הכח החיוני שבו. על כן קשה בעיני רבינו הקדוש לחשוב נשמה לטיפה סרוחה שאינה אלא דומם, אבל באמת דבר המופרש מן החי אינו דומם, אף שהוא עובר מגוף לגוף הוא חלק חי שיש בו תאים חיים, ולא נעשית כאן אלא השתלת דבר חי, וזה חידוש גדול על דברי החוקרים בדורות הקדמונים, ואפילו הרווי, שגילה את מחזור הדם, היה חושב שהזרע אינו אלא מעורר את האשה ליצור חיים. לפיכך לימד אנטונינוס ומקרא מסייעו כי הזרע הוא דבר חי בעל תאים חיים, ולפיכך מתייחסת אליו הנשמה מיד.

הנה ידוע לנו כי הזרע מסריח לאחר ד' עונות כדאיתא במשניות במפורש, ואינו צריכים ע"ז ראה מחתיכת בשר, אבל אנטונינוס התבונן על סיבת הדבר הזה שזרע שנקלט אינו מסריח, כי דבר דומם אינו יכול להיקלט בגוף חי, ובע"כ שמרגע הקליטה נוצרים כאן חיים.

ולכן לפי הפשט דברי רבינו נכונים, כי קשה לייחס נשמה היכולה להיפרד, קודם שבאמת יש כאן מערכת לב ריאות היכולה לתפקד בעצמה. אבל לפי עומק הדברים יש כאן כבר תאים חיים ותכנית להתרבות וליצירה עצמית, לפיכך יש לחשוב כל היצור לבעל נשמה, ובהיווצרות יש מיש, אין זמן של אין.

ואמר לו אנטונינוס לרבי מאימתי יצר הרע שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה אמר לו משעת יצירה אמר לו אם כן בועט במעי אמו ויוצא אלא משעת יציאה אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו שנאמר (בראשית ד') לפתח הטאת רבין, (צ"א:).

נפתלי: הגם שנתווכחו החכמים האלו על זמן ביאת הנשמה והודו שהוא מזמן פקידה, הנה הודו כי היצר הרע אינו מגיע עם הנשמה אלא לאחר מכן, עם היצירה או היציאה. (אמנם היה אפשר לומר שרבי כאן עדיין לשיטתו קאי, ואמר שבא היצר יחד עם הנשמה, אבל המסקנא אינו כן). ואמנם שמעתי אומרים כי אין היצר הטוב מגיע לאדם אלא בגיל יג' (הוספת גליון לפסקדר"כ בליקוטי מדרשים שבסופו ג', אף כי הילדים לא טעמו טעם חטא וכונתם תמיד לטוב ובתום לב?), ועתה שומע אני מדברי אנטונינוס רבינו שבין שעת פקידה לשעת הלידה נמצאת הנשמה אבל אין יצר הרע מגיע, והרי העובר בלא שום יצר. ובזה דומה הוא למבוגר, כי המבוגר יש לו שני יצרים המבטלים זה את זה, והעובר אין לו לא זה ולא זה, ועתה לאיזה צד ינטה? בלי ספק דומה הוא לחמורו של בראדן, ועל כן אין הוא יכול לעשות דבר מלבד לשכב ונר דלוק על ראשו.

בנימין: אומר אני, לא דברו כאן על זמן ביאת היצר באדם, כי כדבריד, עצם היותו אדם מחייב הבחירה, ועצם מציאות הבחירה לא תיתכן בלא יצר הרע. ולכן אמר אנטונינוס "מאימתי יצר הרע שולט באדם", ובזה הוא כרומוז על "נקודת הבחירה" שלימדונו החדשים, דהיינו מאימתי יש בדעתו את הבחירה בנושא זה. וכך למדנו מדברי החוקרים בדורותינו כי לעובר יש דעת וחכמה ומחשבה, ואפשר לדבר גם על פסיכולוגיה של עוברים, כאשר הראינו נכוחה בתושבע"פ פ"ז, וידוע טבע התינוק לבחון ולחקור כל דבר, ולו היה באה בו דעת זו בעודו בבטן אמו, הלא בלי ספק היה נושך ובודק בפיו את חבל הטבור, ומגרד דפנות הרחם, ושולח ידיו אל פי השליא, וכיו"ב. אלא שמכיון שהוא נמצא באופן רגוע כ"כ, אין בו עדיין האתגר של לראות ולבחון הבדלים, אף שמרגע צאתו, נותן בו השינוי הזה אות לרצות ולשאוף לבחון ולחקור כל חפץ בידיו ובפיו. וכן ראה להרב מוהרש"א שהיה תמיה שהזכירו יצר הרע אצל יעקב ועשיו, וכן במעשה של עוברה שהריחה. והענין כמבואר, כי טבעים ותכונות ופסיכולוגיה יש בעובר, אבל הרוגע לא ניטל ממנו בעודו בבטן.

ואמרם שהיצר הטוב מגיע בגיל יג', הכוונה היכולת להתמודד ולבחור באמת, כי הילד אף שמטבעו הוא טוב ותמים, כאשר מגיע לנקודת בחירה, אין לו במדה מספקת את הכח של הבגרות להכריע כצד הטוב, ולכן עד שאין כח מתנגד ליצר הרע שהוא הגורם להכריע כרצון הגוף, נקרא שאין לו עדיין יצר הטוב. ואילו המבוגר יש ביכלתו להכריע לכאן או לכאן.

ריש לקיש רמי כתיב (ירמיהו ל"א) בם עור ופסח הרה וילדת יהדיו וכתיב (ישעיהו ל"ה) אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם כי נבקעו במדבר מים ונחלים בערבה, הא כיצד? עומדין במומן ומתרפאין.

נפתלי: חיזרנו אחר המקרא הראשון, ולא מצאנו לו שמדבר בתחיית המתים, באנו אצל חברו וגם הוא אינו מדבר אלא בקיבוץ גלויות, ולשון מליצה היא לו על מניעת ההגבלות מן השבים כמו שפירש"י והרד"ק ושאר מפרשים. וגם עומדין במומן ומתרפאין הוא דבר פלא, האמנם מי שמת קטוע רגל, יצטרך להיברא כך, ורק לאחר מכן תיברא לו שוב רגל חדשה יש מאין? וכמה יהיה בין תחיה לבין התרפאות? והאם על זה דיבר הפסוק "בם עיור ופיסח" דהיינו שיהיו לרגע אחד עיורים ופסחים?

בנימין: כדברך כן הוא, כי לא הוזכרה כאן כלל תחית המתים, אך גם בפשוטו של מקרא, מבלי להיכנס לפרשנות, ראינו כי ירמיה מדבר על קיבוץ הגלויות שיכלול הפסחים והעיורים, ואילו ישעיה מדבר על הפיסחים המדלגים כאיל, מה טעם בדבר? והאמת הוא שירמיה ראה הגלות, וראה הפיסחים והעיורים בצאתם ובלכתם, ועיקר נחמתו היתה שגם הם ישובו הנה, ולא יאבדו במומם וחסרונם. ואילו ישעיה ראה ישראל בתפארתו, ולא היתה הגלות אלא חזון, וצפה למרחוק, לאחרית הימים, שם ראה כיצד כבר נתרפאו כל המומים וכל החסרונות.

ולפיכך באמת גם תחית המתים בכלל הענין, כי כל הטוב שיהיה בעתיד כולו אחד, אבל יבא פרק פרק, ראשית יחזרו הפסחים והעיורים בתוך כל שאר גולי ישראל, ואחרי זה ייטיב ה' לטובים ולישרים בליבותם טובה רבה כבור ידיהם, ובפרק שלאחר מזה יחיו מן המתים, ועוד יעודים רבים כמו יום הדין ותחית המתים לצדיקים ולשאר העם. ורק בסוף כל הדברים הרבים ההם יזדככו כל הנפשות עד שיבטל הרע והחומר והגשם, ולכן העמידה מן המתים אינו סתירה שיהיה איזה חסרון, כי רק בסוף כל הדברים יתוקנו כל החסרונות.

עולא רמי כתיב (ישעיהו כ"ה) בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, וכתיב (ישעיהו ס"ה) כי הנער בן מאה שנה ימות לא יהיה משם עוד עול ימים? לא קשיא, כאן בישראל כאן בנכרים. ונכרים מאי בעו התם הנך דכתיב בהו (ישעיהו ס"א) ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם.

נפתלי: לפי הפשט אין כאן שאלה, כמו שאמר הקמחי "בלע המות לנצח, ר"ל מיתה מקרית לא מיתה טבעית, ר"ל ההריגה", ולא עוד אלא שהתשובה אינה עולה יפה, כי המקרא של הנער בן מאה שנה ימות, כך הוא: "וגלתי בירושלם וששתי בעמי ולא ישמע בה עוד קול בכי וקול זעקה: לא יהיה משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו כי הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקלל", הרי עוסק הוא בירושלים, והאם זקן אשר ימלא ימיו הוא זקן רועי הצאן, מה ברכה הוא לנו? ואין זו משמעות הכתוב כלל. כי הא דישעיה סה' באמת מדבר על שינוי הטבע, ומלמד שימלאו ימיהם ויבלע המות המקרי לנצח, ועולה יפה עם הכתוב הראשון שלפיכך הנער בן מאה שנה ימות, כי לא יאונה לו שום רע מקרי. לכן אין הקושיא קשה, ולא התירוץ מועיל ושני הכתובים עולים יפה בפשוטם (והמחדש משניהם הוא דוקא השני, באמרו הנער בן מאה שנה ימות), אבל לא שיחיה האדם לנצח, ולא שיארעו נסים לעובדי כוכבים, ולא שהנסים האלו מעניינינו.

בנימין: אל תבהל לפני האלהים, כי גם המקרא הראשון מחדש ענין גדול, כי בכלל המוות המקרי המדובר הוא גם המוות ממחלות ועוד, ובלי ספק המצב שבגיל ששים האדם כבר כורע תחתיו אינו מוות טבעי, אלא מקרי, מקללת אדם הראשון. וראיה לזה המקרא השני שהנער בן מאה שנה ימות, ואם ייפסק המוות המקרי עדיין יזדקן וימות כל אדם בגיל מאה, ולכן בא זה ולימד גם על הראשון שיהיה שינוי טבע ממש, כי על הפסקת הרציחות לא ייאמר בילע המוות. ואם באמת ייפסק המוות המקרי של ההזדקנות והיחלשות הגוף כה מהר, הרי גם בן מאה שנה לא ימות הנער, כי למה ימות? ולכן מן המקרא הראשון לומדים שירבה האדם שנים כחול, כי שום חולי לא יאיים עליו, גם חולי הזקנה.

והכתוב השני ענינו מליצה להראנו גודל כח האדם, נקט מקרה רחוק, שאם יארע שימות אדם בגיל מאה, ייחשב כנער, אבל באמת לא ימות שום אדם כי בילע המוות ואין סיבות מוות, וזה מה שאמרו חכמים, שהסיעו הקללה על שונאיהם של ישראל, דהיינו שאם ראוי שימות אדם אז יהיה זה נכרי. וידעו

חכמים גם ידעו שהפסוק עוסק בירושלים, ולכן שאלו "נכרים מאי בעי התם", לא רצו לומר מה יעשו נכרים בימות המשיח (כמו שהבינו מן המחברים), אלא מה יעשו התם בירושלים דאיירי ביה קרא, דהיינו מה נפקא מינה לנו להודיע לתושבי ירושלים מזה, ולכן אמרו שהנכרים ישרתו את תושבי ירושלים, ולכן אינו מופקע להודיע המליצה הזו על חשבונם. ועיקר הדבר באמת אינו אלא מליצה רחוקה, שאם ימות אדם בגיל מאה ייחשב נער, אבל באמת לא ימות ובלע המות, ולכן יוכלו לחיות עד אלף שנים ויותר מצד הטבע, כי כך היה לפני שנשתרשה קללת אדה"ר, ולכן ראוי הוא לעתיד.

רב חסדא רמי, כתיב (ישעיהו כ"ד) וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות, וכתיב (ישעיהו ל') והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים? לא קשיא כאן לימות המשיח כאן לעולם הבא, ולשמואל דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, לא קשיא: כאן במחנה צדיקים כאן במחנה שכינה.

ויען נפתלי: גם כאן איני מבין, האמנם פסו מליצות מן הארץ? הפסוק הראשון בא לתאר גדולת ה' לעומת עבדיו צבא השמים, והשני בא לתאר השפע בעולם, והיכן כאן קושיא? ובפרט לחלק בין מחנה צדיקים למחנה שכינה, כי לא שמענו על מחנות אלו לעתיד לבא? והאמנם לכל מחנה תהיה שמש אחרת וירח אחר?

ובנימין השיב: כלל גדול בכל המליצות הוא שהם נולדות מתוך זמן או בחינה של אמת, כי התיאורים של אף ה' ויד ה' וכו' כולם באים בזמן שהיו בני אדם שתיארו את אלהיהם באמת באופן אנתרומורפי שזכה, והתורה לא בחלה בלשון הזו כי גם מי שאינו חושב שהוא אמת, למליצה עכ"פ יכשר, כמו שביאר הרמב"ם באריכות. אבל בזמננו אין משתמשים כמעט במליצות כאלו, כי אין להם בחינה של קיום. רובי המליצות המוגזמות והמפוארות, הם דברים שהיו אנשים תמימים שחשבו אותם לאמת, ואנחנו נאמרם עכ"פ להמליץ, כך אנו אומרים על פלוני שעושה קידות והשתחוויות ומוריד את הכובע לפני חברו, משום שיש מציאות כזו של עבד הכפוף לאדונו ועושה הדברים האלו באמת. ולפי הרמב"ם גם המליצות שהכוכבים אומרים שירה מקורם במחשבה אמיתית שלכוכבים יש נפש, וגם מי שאינו סובר כך, יודה עכ"פ שתחילת הדיבור על שירת הכוכבים החל ממחשבה שיש להם נפש, ומ"מ אין אנו בוחלים במליצה הזו. אמנם ככל שהתפתחה השפה נעשו הדימויים והמליצות שטח לעצמו, והם מייצגים סוג של חויה דמיונית שחוה המשורר, אשר הכבישים סיפרו לו והצלליות לחשו לו. אבל בימי הקדמונים לא הכירו כ"כ בדברים אלו בתור שיטה, וגם חז"ל בדרשם הפסוקים עדיין לא נתנו לגיטימציה למליצות בעלמא, ולומר אין ללמוד מכינוי הכוורת "יער" וכדו', אלא לקחו המליצות כענין שיש בו תמיד בחינה אמיתית. ולכן בבואנו להבין דברי הנביאים, יש לדעת שבכל מליצה תמיד יש בחינה של אמת. וכן הוא כלל גדול בכל חקירות דברי הקדמונים גם מאומות העולם, מקובל כיום לראות דבריהם בעיניים נכבדים כאמונה אמיתית ולא כמליצה. והענינים האלו של אור החמה והלבנה נחשבו בעיני חכמינו כמציאות שעתידה להשתנות, על פי נסיבות היסטוריות ידועות, כמו שיתבאר להלן.

ואם נתבונן על חפירת הלבנה והחמה, הרי משולב הדבר בתוך מעשה פורענות נורא על כל הארץ, ואומר: "ארבות ממרום נפתחו וירעשו מוסדי ארץ: רעה התרעעה הארץ פור התפוררה ארץ מוט התמוטטה ארץ: נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודדה כמלונה וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תסיף קום: והיה ביום ההוא יפקד ה' על צבא המרום ומלכי האדמה על האדמה: ואספו אספה אסיר על בור וסגרו על מסגר ומרב ימים יפקדו: וחפרה הלבנה ובושה החמה", (ישעיהו כד, יח-כג). ואין ספק כי מדובר כאן בקטסטרופה גדולה כדוגמת אלו שאירעו בעבר הכוללת גם 'פורענות' ושינוי בגרמי השמים (שגם זה אירע בעבר, ראה יהדות וחיים מודרניים פרקים ג' ד'). ובזה ניכרת מלכות ה' שכל הבריאה אינה אלא סרה לרצונו.

ואילו המקרא השני מדבר על התגברות אור החמה והלבנה, באותה עת עצמה, עת המלחמה ושינוי הטבע על הארץ, ואומר: "והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים ביום חבש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא: הנה שם ה' בא ממרחק בער אפו וכבד משאה שפתיו מלאו זעם ולשונו כאש אכלת: ורוחו כנחל שוטף עד צואר יחצה להנפה גוים בנפת שוא ורסן מתעה על לחיי עמים: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר ה' אל צור ישראל: והשמיע ה' את הוד קולו ונחת זרועו יראה בזעף אף ולהב אש אוכלה נפץ וזרם ואבן ברד", (ישעיהו ל' כו-ל). הרי

שהגויים יפלו בנפץ וזעף של גפרית, ומכל מקום בגרמי השמים תהיה ניכרת מלכות ה' על ידי הגברתם, ולא להיפך ע"י נייענועם, וזו באמת קושיא רבתא בדברי ישעיה עצמו באותה הפרשה? (שאילו היה בדברי נביא אחר או אולי אפילו בפרשה אחרת, היה לחלק בין היעודים והתקופות והבחינות, אבל כאן כל נבואות הגויים כחדא מחתינהו, ומה ראה לשנות אופי הנבואה?).

ועל זה אמרו חכמים שני תירוצים יקרים מפי ומפנינים, האחד מחלק בין הגאולה ובין היעודים, כי הגאולה בא תבא כאשר תוכל, וכל שיוטב מצב ישראל בהטבה הולכת ועולה הרי זו הגאולה, ולכן מטבע כל בוקה ומבולקה שמתנדדת הארץ כשיכור שקשורה בגרמי השמים, ואין פלא על כך. ורק בנבואה השנית מוזכר והיה וכו' כפתיחת הענין, דהיינו עד היכן יבואו הדברים בשינוי העולם ותיקונו, עד שיהיה אור הלבנה כאור החמה. ומיד חוזר שוב להתנועעות הארץ ובלבוליה להעניש את הגויים, שהוא הסדר הטבעי של תחילת הגאולה. (ואמנם המורה הגדול פירש בהיפך, מקום הניחו לפרש גם לפי סדר הגמ', אמרו כאן לימות המשיח כאן לעוה"ב, יהיה על ראשון ראשון, לימות המשיח המקרא הראשון של חפרה הלבנה ובושה החמה).

והחילוק הזה בין ימות המשיח לבין לעתיד לבא, הוא שני הבחינות של ההבטחות לעתיד, הגאולה הוא הטוב שהבטיחה התורה כאשר ישבו אל ה', ואין בו שינוי מנהג העולם בדוקא. והיעודים הוא שיבת העולם למצבו שהיה מתחילה, וידוע כי הלבנה היתה מתחילה כוכב גדול ומאיר, אלא שבאחד הזעזועים שהזדעזע העולם בימי קדם נשבר ממנו ונותר רק רסיס קטן, כי המעיט עצמו שלא להשתמש באותו הכתר של חמה. ולכן לעתיד שיחזור ככל תומת ימי קדם, בהכרח גם "יהיה אור הלבנה כאור החמה", ואור החמה יהיה גדול גם הוא "כאור שבעת הימים". ועל כן גם כאשר תבא הגאולה, בהתעוררות העולם וישראל, ימתינו עדיין ליעודים שהם התיקון התלוי רק ביד היוצר.

אבל לשמואל שאינו מזכיר כלל שינוי טבע לעתיד לבא, ואינו מכחיש חלילה היעודים בנביאים, אלא שאינו תולה כלל הדברים האלו בגאולה, והגאולה שהבטיחו היא רק תיקון של והיה אם שמוע שהבטיחה התורה. מפרש המקרא השני בדרך נכון ע"פ פשוטו, כי מתוך המקרא מתבאר שיהיו שתי מערכות, פתח בוהיה אור החמה וכו' הוא לטובת ישראל, והוסיף בער אפו וכבד משאה וכו' להעניש הגויים, פתח השיר יהיה לכם כליל התקדש חג כו' לטובת ישראל, והוסיף נחת זרועו יראה בזעף אף וכו' להעניש הגויים. והקבלתם מלמדת על גודל הנס, כיצד ישראל ישירו כלל התקדש החג ויעלו בשמחה להר ה', והגויים יטבעו בנחלי זפת ואבני אלגביש. ולכן מתבאר כי יזכו ישראל להיות בצד המועיל של כל זה, כאשר היה בצאתם ממצרים והפלה ה' בינם ובין העמים בדרך הזו שפורענות הגויים עצמה היתה הצלת ישראל (כאשר נתבאר במאמר מסעי בני ישראל), ועל כן במחנה שכונה שיהיו דבוקים בה' יראו רק את התגברות האור והחוסם שתהיה מכל האירועים האלו, ואילו במחנה צדיקים ישימו לב גם לזעזועים ושצבא השמים רועדים וחלים מפני אדונם. ומחנה רשעים לא הוזכר כי התבוננת על מקומו ואיננו. וגם לא חשבו כי רק הגויים יראו שחפרה החמה וכו' כי משמע שלישראל מדבר המקרא הראשון ולמה שיראו. וכל זה כאמרם נדרים ח: אין גהינום לעתיד לבא אלא הקב"ה מוציא חמה צדיקים מתחממין בה ורשעים נשרפין בה.

ועיקר הדבר הוא להורות שבחינה זו של טוב ויופי שבהתגברות ושינוי החמה והלבנה, הוא רק לצדיקים הדבוקים בשכינה, והבחינה של זעזוע ושינוי ובלבול ובושת עבדי ה' צבא השמים, הוא נחלת שאר הצדיקים הצריכים חיזוק לאמונתם. וזה בדיוק כאשר דיברת, שזו מליצה לתאר גדולת ה' וזו מליצה לתאר השפע בעולם.

רבא רמי כתיב (דברים ל"ב) אני אמית ואחיה וכתיב (דברים ל"ב) מחצתי ואני ארפא אמר הקדוש ברוך הוא מה שאני ממית אני מחיה והדר מה שמחצתי ואני ארפא.

תנו רבנן אני אמית ואחיה יכול שתהא מיתה באחד וחיים באחד כדרך שהעולם נוהג תלמוד לומר מחצתי ואני ארפא מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד, מיכן תשובה לאומרינן אין תחיית המתים מן התורה.

ויער נפתלי: רבא קאי על דברי ר"ל דלעיל דעומדן במומן ומתרפאים, ומפרשן לענין תחית המתים, וסומך על הבריתא שעמו דאני אמית ואחיה היינו תחית המתים. אבל לימוד הבריתא אינו אלא לפי הדרש,

כי לפי הפשט לחיות היינו להשאיר חי, שלא יהיה כרעו המת, כמו 'החיייתם כל נקבה', ולכן מיתה וחיים באים ביחד כאן, כי ההמתה וההשארה לחיות היא פעולה אחת, והאמנם 'יזרוק' הידיעה הזו על תחית המתים כך דרך אגב, ועוד ישאיר מקום לטעות: ואילו באנו להוציא תחית המתים בדרך דרש, אין זו תשובה למינים, וגם יכולנו להוציא כמו כן מעוד הרבה מקראות כאלו.

ובנימין אמר: אמנם אומר אני, מנין להם ד'מחצתי ואני ארפא' באדם אחד, דלמא אני אמית ואחיה כדברך שממית את זה ומחיה את זה, וכן ממשיך לומר דמוחץ את זה ומרפא את זה? הא ודאי לא תאמר, שכן באמרו שמרפא את פלוני, ולא אמר מי מחצו, מקלקל כל הרעיון שבדברים, שבא לומר כי כל הפעולות מאת ה'. והנה הדקדוק הגדול הוא שינוי זמני הפעולה, באמרו מחצתי ואני ארפא, דהיינו מחצתי רק בעבר, ובעתיד רק ארפא, לשון נחמה נפלאה הוא. ולמה לא נקט כן גם בראש הפסוק, המתתי ואני אחיה, לשון נקיה ונאה?

ונפתלי אמר: ואני אומר הפכו, כי סיפ' דקרא מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל, וענינו הוא לאיים על הגויים שינקום מהם נקמות גדולות כמו שממשיך, ולכן אומר מחצתי, ובידי הרפואה, רק אני יכול לרפא, אלא שאיני ממחר לעשות זאת, ואין מידי מציל, אין אחר שיוכל לרפא. ואמרו אני אמית ואחיה ר"ל אני אמית אתכם ואחיה לי את ישראל.

בנימין: הא מיהא אפשר לומר, דמיירי שפיר בבני ישראל, כי פסוק זה חותם פורענותם של ישראל, ואמרו יקומו ויעזרוכם יהי עליכם סתרה (האלילים שעבדתם), ראו עתה כי אני הוא וכו', והוא סיוס ההוכחה לבני ישראל כי ה' הקובע דברים אלו על פי ההנהגה של ישראל. ורק לאחר מכן אומר כי אשא אל שמים ידי אם שנותי ברק חרבי וכו', כל זה רק לאחר שבני ישראל יראו יד ה', ושבת אפו של ה' הם הנכרים והעמים יגמרו את מלאכתם שלשמה נועדו, אז ינקם מהם נקמות גדולות ועליליות פלאות. ולפיכך אין הפסוק הזה סתם השתבחות שמשתבח ה' בעצמו, אלא הוא עומד בנקודה שלאחר תיאור "קראת אתכם הרעה באחרית הימים", ולכן נכונים הפירושים האלו אשר אמרנו, שהוא הנקודה של "מחצתי ואני ארפא", עד השתא מחצתי את ישראל לפי הצורך שיראו יד ה', ועתה לאחר שהתבררו והצטרפו רבים בא הזמן לרפא, ואינו רק לשון נקיה אלא האמת.

ולכן הבינו חכמים, כי אמרו אני אמית ואחיה, הוא גם כן בנקודה הזו, כי אף שה' ימית ויביא פורענויות גדולות והריגות כמותואר שם, כל זה לשם בירור וזיקוק עם ישראל בכל הדורות האלו עד אחרית הימים, אבל בעתיד ה' יחיה, ואינו מבטיח כי מיד בבא הגאולה, משעבוד מלכויות, יבואו גם היעודים ותיקון העולם מקלקול של בראשית שנגזר בו מיתה, אלא על העתיד אומר כי אף שאני אמית, אני זה שאחיה, בדומה למחצתי ואני ארפא. ועוד ראיתי לאשה גדולה מאפרים שכך היתה מבינה, היא חנה אם שמואל הנביא ע"ה, שאמרה: "ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל", וכאן מפורש בסוף דבריה כי על העלאה מן השאול מדברת. וגם אם תתחכם להסביר הכל דרך מליצה, מ"מ מלמדת המליצה הזו על מציאות שה' מעלה מן השאול והמיתה, ולכן המליצה מצבה שהיה שקול כשאול וכמוות וה' העלה אותה ממצב זה. כשם שאנו אומרים על ראיית חבר 'ברוך מחיה המתים', ולא היינו ממליצים המליצה הזו אילולי שהאמנו בתחית המתים, ואמרנו דומה עלינו פגישתך לתחית המתים. כי לא יעלה על הדעת שאם נראה אדם שיבא במהירות נאמר לו "ברוך המצמיח כנפים", אם לא שיעלה בדעתנו מציאות אמיתית כזו, ונמליצה גם על אדם שלא עשה כן. (ומה שכוונתה למקרא זה של שירת האזינו, הוא מבואר מכמה לשונות שלקחה משירת ס' דברים, ואומרת "אין צור כאלהינו.. ה' ממית ומחיה.. ידן אפסי ארץ.. וירם קרן", ובשירה הוא אומר: "הצור תמים פעלו.. אני אמית ואחיה.. קרני בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ").

ויזעק נפתלי ויאמר: אבל לא אסבול הדבר, שתהיה מסביר תמיד דברי חכמים באופן הקרוב לשכלנו, ודבר זה דומה עלי כדובר שקרים, כי אם החלטתינו תחילה שתמיד נפרש דבריהם על דרך מה שנראה לנו מן ההגיון, לא הנחנו לבדוק הדבר באמת. ופשוטי הדברים נראה שהשתמשו בטענה שהביאו כפי שטחיותה, ראיה בלתי ניצחת, ואתה מכניס בה, כדרך שהכניס אבן עזרא סודות דפיקא פיקא פיקא. ואטו יש מאמר שלא תוכל ליישבו?

בנימין: אל תתמה על החפץ, כי כן מצינו לחכמינו עצמם שעושי תמיד תירוצא כלומר דמהכא לא תידוק, דהיינו שאין אתנו מי שיודע באמת כוונת חכמים, והחיבור הזה לא בא אלא לומר דמהכא לא תידוק שדברי חכמים הם בהיפך שכלינו, ומהכא לא תידוק, וגם מהכא לא תידוק. וגם דע שכלל גדול הוא בידי, שחכמים לא ביארו כלל טעמיהם ונימוקיהם, כי גם המביא והכותב לא תמיד היה יודע הטעם ממנו

למדו דברי הקבלה שהיו עוברים מדור לדור כמשמרות נטועים. ותמיד אני מלמד בכל מקום איך אמרו חכמים דברים המפורשים במקראות של דברי קבלה, או מבוארים בראיות גדולות וחזקות, והם אמרום בפשטות מבלי מקור, או שהיו מוסיפים עליהם אסמכתא קטנה דקישוטא.

ובאמת כן אנו רואים כל דור שהיו מתקשים בקושיות אחרות, כי על כל צורת חשיבה מתקבלים עניינים אחרים, וגם היו מתרצים כל אחד בצורת חשיבתו, וכן בדור אחד היו במקומות שונים דברים אחרים מתיישבים על לבבות אחרים. וכך אנו רואים עזריה מן האדומים היושב בטח במנטובה אשר ברומא הבירה, כותב על דברי מור"ם אשר מקראקא: "נראה לי ספר תורת העולה.. האמנה שמעתי עליו שהיה איש אלקים קדוש.. חזיתי שהוא מעיר עליהם ז"ל את הקושיות שזכרנו ויחזקם בכל תוקף, אפס בתשובותיו ראיתי ונתון אל לבי היותו פותר הדברים באופן ממושך וממורט, הן מצד העניינים הן מצד המלות וטח אותם תפל עד שלא יאמן כי יסופר על חכמינו כדבריו, ואם היה שכווננו לומר כמוהו אין ספק שלא לקחו עמם הדברים ההמה" (מאור עיניים פ"ב), הנה מה שהיה טח ותפל בעיני ריבי עזריה, היה מיישב ומתרחץ בעיני הרמ"א וכל תלמידיו. ובאמת כמה דברים יקרים יש בספר תורת העולה המתקבלים על הלב גם בדורינו, וכמה דברים שהיו מתקבלים מאד על לב מאור עיניים אינם מתאימים לחשיבתנו.

תניא אמר רבי מאיר מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (שמות מו) אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' שר לא נאמר אלא ישיר מכאן לתחיית המתים מן התורה. כיוצא בדבר אתה אומר (יהושע ח') אז יבנה יהושע מזבח לה' בנה לא נאמר אלא יבנה מכאן לתחיית המתים מן התורה. אלא מעתה (מלכים א') י"א) אז יבנה שלמה במה לכמוש שקץ מואב הכי נמי דיבנה? אלא מעלה עליו הכתוב כאילו בנה.

נפתלי אמר: אין אני רואה בכל זה אלא כלל ההיפוך הנוהג בלשון העברית, והמקרא מלא ממנו: "אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמרי לפני בני ישראל", (יהושע פרק י, יב). "אז יקרא יהושע לראובני ולגדי ולחצי מטה מנשה", (יהושע פרק כב, א). "אז תבאנה שתיים נשים זנות אל המלך ותעמדנה לפניו", (מלכים א פרק ג, טז). "אז יקהל שלמה את זקני ישראל", (מלכים א פרק ח, א). "אז יתן המלך שלמה לחירם עשרים עיר בארץ הגליל", (מלכים א פרק ט, יא). "אז יחלק העם ישראל לחצי חצי העם היה אחרי תבני בן גינת להמליכו והחצי אחרי עמרי", (מלכים א פרק טז, כא). "אז תפשע לבנה בעת ההיא", (מלכים ב פרק ח, כב). "אז יעלה חזאל מלך ארם וילחם על גת", (מלכים ב פרק יב, יח). "אז יכה מנחם את תפסח", (מלכים ב פרק טו, טז). "אז יעלה רצין מלך ארם", (מלכים ב פרק טז, ה). ועתה, מלא צנא של הוכחות לתחיית המתים בדינו, ולמה יסתפק בו אדם? וכן למדנו שעתידות הנשים הזונות לבא לפני המלך לעתיד לבא! והרב המהרש"א מכיר הכלל הזה שמתהפך לו העתיד, ואומר עליו: "מ"מ היכא דאיכא למדרש כפשוטו דרשינן", וזה מן המתמיהים.¹⁰

בנימין: מכל מקום יש לתת את הלב, כי כל הדוגמאות האלו של "אז" בעבר, הם כל הדומים לזה במקרא ואין עוד בלתם, והנה כולם מספר יהושע ומלכים, האמנם מקרה הוא בענין כלל ההיפוך הנ"ל? והנה בלשון מחקר נקרא ההיפוך הלז ודומיו "סגנון נשגב", דהיינו שהכותב מתכוין להראות ההרגשה שעוסק בענין נשגב, ומן הראוי והנאה לכתוב ענין נשגב שהוא משאת נפש או ענין מכוון בלשון גבוהה בעלת הוראות מיוחדות. ובתורה אינו אלא פעם אחת "אז ישיר משה", ובנביאים אינו בכלל, אע"פ שמלאים הנביאים בדברים נשגבים.

לפי פשוטו מתאים לומר "אז ישיר" רק על אירוע ידוע, שכן באירוע סתמי בלתי מפורסם, הידיעה מתחלקת לשני חלקים: אז קרה אירוע, האירוע הוא.. ולכן א"א לומר "אז יגרד פלוני בראש", כי אין אנו יודעים שהיה גירוד כזה שהשאלה היא רק מתי היה, ולכן ה'אז' גירד' מלמדנו שהיה אירוע. אבל כשהאירוע ידוע ומפורסם, הידיעה היא רק ענין אחד: אז קרה האירוע הנודע, ואז בא ללמדנו רק את הזמן ולא את האירוע, ולאחר שלמדנו את הזמן אפשר לעבור ישר לתיאור כבודו של האירוע מבלי להיטפל להטיות ולזמנים.

¹⁰גם הרב באר שבע מצא פסוק אחד דאז יבנה יהושע כו' ונשאר עליו בצריך עיונא.

ולכן כאשר בכל התורה כולה אין אנו מוצאים סגנון נכבד זה אלא בפעם אחת, בשיא כבודו של עולם, מתיחסים לאירוע זה כאילו הוא מעל הזמן, ויאז' אינו אלא נקודת קישור, אבל ה"ישיר משה ובני ישראל" הוא מציאות לעצמה, וזה באמת עומק פשוטו. ולכן לאחר שאנו יודעים שתהיה תחית המתים בעת שיעלה רצון מלפני הבורא ב"ה, באמת מתפרש כאן בדרך הרמז כי השירה הזו שהיא מעל לזמן תתחדש נעוריה כקדם לאחר תחית המתים.

ובאמת השירה מסיימת 'תביאמו ותיטעמו בהר נחלתך מכוון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך'. לאמור שה' ייטעם בא"י ויבנה מקדשו, והרי זה העתיד המקווה, שלא זכינו לו. על כן באמת 'אז ישיר משה ובני ישראל' כשיתקיים האמור בשירה.

וביותר ש'אז' נהפך למושג המציין את העתיד לבא, כמו שאנו רואים אצל אבי הנביאים האחרונים דוד עליו השלום האומר למשל: "היטיבה ברצונך את ציון תבנה חומות ירושלים אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים", (תהלים פרק נא, כ-כא), וכן הוא אומר: "אז ימלא שחוק פינו ולשונו רנה אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה", (תהלים פרק קכו, ב), וכך בעוד הרבה מקומות בדבריו נראה כיצד בעומק תשוקתו לקרבת ה' הוא מתרפק תמיד על ה'אז' בסתמות, על העתיד הצפוי והמובטח. ונדוע שעד אדוננו דוד לא היו הנביאים מדברים על העתיד הרחוק והתיקונים, כי היה אפשרות בפועל להגשימו עדיין, ורק הנביאים האחרונים תלמידיו הביאו הענין הזה להרגשת היום יום. ואחריו תמיד הם מדברים על ה'אז' בעשרות מקומות, כנדוע: "אז ידלג כאייל פסח", ועוד רבים רבים כמותו. ומה שהיה נקרא בפי חכמים "לעתיד לבא" קראוהו הנביאים ב"אז".

וענין התקופה האמצעית הוא מורכב, כי ביהושע אין אלא בגי' מקומות וכולם עניינים חשובים ציוני דרך בתולדות ישראל, נצחון האמורי, בניית המזבח בארץ, והצטרפות שבטי עבר הירדן. וגם זה בודאי לא מקרה. עד שהפליא בעל מלכים ביותר, אבל גם הוא אינו מכניס בסגנון זה אלא את השינויים המדיניים, וכאשר אנו מצרפים את כולם יחד אנו רואים כמין חזון מבהיל, כיצד "אז" אחרי "אז" נקרת ארץ ישראל לידי שכניה הרעים, שזו כנדוע נקודת מבטו של בעל מלכים המראה את שלבי החרבן המתחיל ב"אז יחלק העם". ומרוב שהחזיק בתורה זו והיא עיקר לימודו, עשה את כל השלבים לענין נשגב, אע"פ שאין רואים זאת אלא בחיבור כולם יחד, והמעין במקרא אחד אינו רואה אלא היפוך. וכן ענין הנשים הזונות הוא משום פרסום הענין שהוא תחילת גילוי אורו של שלמה, והוא מן ה"אז" שנאמרו לטובה כמו בתורה וביהושע. ועוד יש לשים לב כי כל ה"אז" המדיניים של מלכים הם באמת גם עתיד, כי "אז תפגע לבנה", ועדיין היא פושעת בישראל, וכן כולם.

אבל חכמים לא היו תמהים אלא מ'אז יבנה שלמה בנה לכמושי לפי שהוא הבולט שבכולם, שעל כולם אפשר להמציא שיהיה בהם בחינות לעתיד לבא, אבל על עברה של שלמה אטו גם היא תחזור על עצמה לעתיד לבא? ולכן ביארו בו ש'מעלה עליו הכתוב כאלו בנה' דהיינו שענין זה של בניית הבמה תלוי ועומד על שלמה, וגם הוא למעלה מן הזמן, אבל לרעה, והוא קטרוג שמעלה הכתוב על שלמה ועל כל הקלוקל שנולד מזה, תלוי ועומד על כל העם. ומכאן לימדונו ש"אז" אינו רק מה שיהיה אחר תחית המתים, אלא כל ענין נכבד וכללי שמשליך הרבה למעלה מנקודת הזמן שהיה קשור בה לפי מבטנו.

ובעיקר הדברים קדמך הרב הנחמני בלימוד כללי העברית, ואומר: "ומה יאמר הרב (רש"י שמות טו') על המקרא של 'אז ישיר משה' המעתיק הדרוש אשר לפנינו) בפסוק יעשו עגל בחורב (תהלים קו יט), כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בשימון (שם עח מ), וכל המזמור כן, יהרג בברד גפנם (שם מז), ישלח בהם ערוב (שם מה), וכן ומאין יבאו אליך (מ"ב כ יד), מן המכים אשר יכוהו ארמים (שם ח כט, ט טו), וכן ומשה יקח את האהל (להלן לג ז), כי איננו לשון הוה, שלא לקחו אלא פעם אחת. אבל דרך הלשון הוא לומר עתיד במקום עבר, וכן יאמרו במקומות רבים ההפך. והטעם, כי מנהג הלשון שהמספר ענין יעמיד עצמו בזמן שיחפוץ, וירמוז למעשה ממנו. פעם יעמיד עצמו בזמן המעשה וידבר בו בענין הווה, ועומד עליו בתחלתו, ויאמר "ישיר ישראל" כאלו משוררים לפניו, וכן כלם, ופעם יאחר עצמו ויאמר זה נעשה כבר, והכל לאמת ענין, ולכן רוב שיבא זה יהיה בענין הנבואות".

אבל חכמים דברו כאן רק בלשון "אז" כשסמוך לו לשון עתיד, כי אם מעמיד עצמו בזמן שחפץ, למה נקט לשון "אז" בסמיכות? ולכן אין בזה טענה על חכמים מכל הני לשונות עתיד המתהפכים כחומר חותם.

אמר רבי יהושע בן לוי מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (תהלים פ"ד)
אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה, היללוך לא נאמר אלא יהללוך, מכאן לתחיית
המתים מן התורה.

ואמר רבי יהושע בן לוי כל האומר שירה בעולם הזה זוכה ואומרה לעולם הבא
שנאמר אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה.

נפתלי: הנה אז ידרשו חכמים כל לשון עתיד מהופך שבמקרא לתחיית המתים:

בנימין: על הלימוד הזה הקודם שלימדנו רבי נהוראי שהיה מנהיר עיני חכמים, מתאימים להיות
תלויים כל אלף המגן של דרושים ורמזים באותו הסגנון. אמנם ריב"ל לא גילה לנו אלא דקדוק קל של
'היללוך' ולא 'יהללוך', אבל אין זה אלא מנגינת הדרוש, כי באמת המקרא עצמו מדבר בזה, ואטו אפשר
לומר 'עוד יהללוך סלה', אלא לא נאמר כאן 'היללוך', כי לא מדובר כאן בעבר. והכוונה אשרי היושבים
בבית ה' עוד יהללו סלה, וידוע שחכמים דורשים סלה לשון נצח, אף כי המלבי"ם והרד"ק ועוד כתבו שסלה
הוא סימן מסימני הנגינה כעין סלסול ומפתח סול, הנה מקום תיבה זו להיות כתובה בתוך השירה מלמדנו
כי הסלסול הלזה רומז לאריכות הדבר עד אין קץ, כמו טעם דשלשלת המעכב בכל יכלתו המשך הדברים.
(ולכן פירוש המלה סלה הוא כדבריהם ואין לו שום קשר לנצחיות, אבל פירוש הענין כפי הקבלה)¹¹ ועתה
מה בא פסוק זה לומר, כי היושבים בבית ה' עוד ישבו? ובדאי בא לומר כי בזכות ישיבתם בבית ה', עוד
ישבו וישבו סלה נצח ועד, וזה באמת מקור נאמן מאד לתחיית המתים.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר
(ישעיהו נ"ב) קול צפיד נשאו קול יחדו ירננו וגו' ירננו לא נאמר אלא ירננו מכאן
לתחיית המתים מן התורה

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן עתידין כל הנביאים כולן אומרים שירה
בקול אחד שנאמר קול צפיד נשאו קול יחדו ירננו

יונגן נפתלי ויאמר: נמוג ה'אז', ה'סלה' חלף הלך לו, והדרשה על מכוונה? אמנם ירננו הצופים בעתיד,
וכי מכאן למדנו שיחיו המתים?

בנימין: הדרשא הזו יסוד אחר לה, כי הפסוק שם מדבר באמת לעתיד לבא בגאולת ישראל, ואומר:
"מה נאו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלהיך, קול צפיד
נשאו קול יחדו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון" (ישעיהו נב). הרי מסופר על גאולה שלמה ומלוכת ה',
אלא שידוע שלשון צופים הם המה הנביאים, כי הגם שפשט המלה 'צופים' הוא העומדים על המגדלים,
והם הרואים המבשר רץ והם המרננים, הנה לא תהיה הגאולה דוקא ע"י איש רץ מן המערכה, ולא תבא
דוקא כשתהיה העיר מוקפת חומה וחמושים על צריחיה. אלא הכל כאן משל ומליצה, והנמשל בצופים
הרואים והמרננים, הם צופי העם העומדים על המשמר, שעליהם מוכיח בדור הפורענות דורו של מנשה
"צופיו עורים כולם" (ישעיהו נו י), המופקדים על השמירה כעירורים שאינם רואים, והם הם נביאי השקר

¹¹אע"פ שהקבלה לא באה בזה בצורה ברורה, מ"מ כך תקנו בסידור התפילה: "וכל החיים יודוך סלה", ואם לא נאמר שנוסח קדום הוא
מיומת דוד המלך שהיו מסלסלים גם בחזרת הש"ץ בימיו, הוא יורה כאן על ענין נצח, כי הושאלה המלה הזו לנצחיות. אמנם לא מעצם
היולדה הושאלה לזה, כי בחבוקק ג ג "אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו" והפסוק מדבר שה' יבא מעשיו ושכסה
השמים בזמן מתן תורה כפרש"י ומה שייך שם "לנצח", ושם פסוק יג "ערות יסוד עד צואר סלה" והוא פעולה הקורה פ"א, ובתהלים ג ה
"ויענני מהר קדשו סלה" ומה שייך "ויענני לנצח", וכן לט יב "הבל כל אדם סלה" ומה טעם יש לאמור "הבל כל אדם לנצח", ובפנ"ב ה על
דואג "אהבת שקר מדבר צדק סלה", ובפנ"ו ד "וישיעניו חרף שואפי סלה" וכי הכוונה ישיע אותי לנצח, ובתהלים סח ח "בצאתך לפני עמך
בצעדך בישימון סלה" וכי צעד ה' בישימון לפני ישראל לנצח? ובפנ"ז ד "ותתעטף רוחי סלה" ובפ"א ח "אבחנך על מי מריבה סלה" ופג ט
"היו זרוע לבני לוט סלה" ובפ"ו ו "ה' יספור בכתוב עמים זה יולד שם סלה".

ולכן כתב הרד"ק תהלים ג שאי אפשר לפרש לשון לנצח וכן הסכים עמו המלבי"ם שם וכתב שסלה הוא הפסק הענין בכל מקום, (וכן תרגמו
השבעים) והטעם שכ' כן המלבי"ם כי ברוב המקומות נמצא ג' פעמים בפרק ומחלק הפרק לשלש כמו בחבוקק שם, וגם ניכר שהוא ענין
מיוחד לשיר כי לא נמצא (בתנ"ך) רק בשירים, וגם לא מצאנו שום ענין נצח שיהיה ברשר סלה או קרוב לו לא בלה"ק ולא בשאר לשונות.
הרד"ק כ' שהוא לשון לסלסל ולהעלות קולו והוא מענין השיר, ונר' שאין סתירה כ"כ בין דבריו לדברי המלבי"ם שהוא מחלוקת השיר לתת
המלה הזו כמה פעמים בין חלק לחלק וודאי לא ישימו מלה בלי שום פרוש שתהי' הפסק או סלסול רק הוא כמו סולו לרוכב בערבות לשון
הלול ושירה, וכמ"ש הללויה בכ"מ דרך שיר כמו ברכי את ה' הללויה וכדו' כן הוא סלה לשון הלול וסלסול ובו היו מטעמים השיר,
וכ"כ יעב"ץ במטפחת ספרים פ"ט: "פי' רד"ק ע"ד תיבת סלה פשוטו של מקרא הוא דבר אמת". ועי' מזמורי שלמה יז כט.

שהעמיד מנשה. ולכן באמת הוא עומק פשוטו שעוסק בכמין התחדשות ותחיה של הנביאים, ומנין לקחו הפסוק דוקא לנביאים הקדמונים שיקומו לתחיה? נראה כי זה על סמך הדרשא השנית, כי בנאמר "יחדיו ירננו" שמו ליבם החכמים שהוא כלפי השוני הגדול בין הנביאים, שזה מנבא פורענות וזה מנחם, וכל אחד מדבר על אותם הדברים מזוית אחרת הנראית שונה מאד, זה בן כפר וזה בן כרך, זה מלמד זכות וזה מלמד חובה, אבל בעתיד כשיימחה הרע הרי כל הנביאים האלו שהשתנו דרכיהם זה מזה יחדיו ירננו בקול אחד, קול האמת. וזה חלק מענין תחית המתים, תיקון כל הדברים הגדולים שהיו בעבר אך לא היו בשלמותם. ואטו יתוקנו רק כמה רבנים חובשי פראק מדור האחרון, ולא יתוקנו אבות העולם באופן זה?
וישא נפתלי קולו ויאמר: מה ענין עומק פשוטו שאתה מדבר עליו יום ולילה, כי נשמעים הדברים כמתלהלה היורה זיקים של אש מתלקחת בתוך הברד.

וישב בנימין: ענין עומק פשוטו, הוא בחינה אחת מבחינותיו של הפשט. כי הפשט לעולם נבחן לפי השומע, הכוונה הראשונה הנועדת לאוזן השומע הראשון, המתאימה כפי מושגיו וידיעותיו. לבד מן הפירושים שהם רמז ודרש אשר הם ענין נוסף, גם בפשט עצמו, אם נקלף ממנו את קליפת הזמן והמקום, נמצא רעיון אמיתי שאפשר להציגו בכלים שונים ושפות שונות לפי הזמנים והמקומות. ולפיכך עומק פשוטו הוא הרעיון האמיתי הטמון בפשט ובכוונה הראשונה, כפי שאפשר לאמרו בשפתינו ובמושגינו. ולכן לפעמים באמת לא היו האומר או השומע עוסקים בעומק פשוטו בצורה שאנו עוסקים, ואם היית מבקש מהם עומק פשוטו לא היו יודעים מה אתה שח, ואנו נטלנו רק הרעיון האמיתי שבדבר.

ואין הכוונה דוקא באופן מסובך, ועל דרך כלל הוא כמו שאני מלמד תמיד שדרך חכמים היה לנמק הדבר בדוגמא שלו, ואילו אנחנו מנמקים הדבר בסבה הראשונה. כך למשל אמרו במסכת האשה נקנית כי דרך העולם שמורא האב גדול משל האם "לפי שמלמדו תורה", ואנו איננו מסתפקים בזה, כי טבע האב שמטיל מורא יותר, ואפילו אם מלמדו עבודה זרה או שהולך בטל ואינו מלמדו כלום. אך האם לא ידעו זאת חכמים? ולא קראו מקרא במשלי ועוד מקומות המלמדו זה? וברור שלגבי דידם ההסבר בדוגמא זו שמלמדו תורה הוא היה נבחר ומשכנע, ובאמת עומק פשוטו הוא אחד, כי האב טבעו להטיל מורא וללמד את בנו הדרך ילך בה באופן של לימוד והוראה, אצלנו מלמדו תורה, ואצל אחרים מלמדו תורות שונות או אפילו נפסדות, אבל באמת טבעו הוא ללמד תורה את בנו. ואין הכוונה למה שמלמדו לפלול על מסכת זבחים, אלא הוראה ומוסר והדרך הישרה, שהוא הוא לימוד התורה.

ואם היית בא אצל חכמים ומספר להם על סיבה ראשונה ועל לוגיקה וטבע, היית לשחוק בעיניהם, כי ההסבר הטוב ביותר הוא המציאות "שמלמדו תורה", ולו יצוייר שהיה איש שאינו מבין ענינים (כמונו) ושואל 'באומות העולם מאי', היו צריכים לתת לו דוגמא אחרת, כגון "מפני שמרגילו לדינא דמלכותא". וכך אני מלמד ומראה תמיד, ועל כך אני נותן כאן עוד שתי דוגמאות:

אמרו בחולין סג. כי אם ייראה עוף הצווח מן הקרקע ושריק, בן דוד אתה. ותמהו: והא הוא דעביד הכי ופגע ביי אבן והרגו? ההוא בדאי הוה. הרב המהרש"א הבין כי היה העוף שקרן ונענש על שקרו. אבל שכלינו אינו תופס דברים כאלו. והאמת כי אתיא האי מימרא שביאת המשיח תלוי בשינוי הטבע, ולכן אמרו כי דבר זה נגד טבעו של העוף, ואם ישנה העוף טבעו סימן שבא המשיח. ואותו אחד ששינה בדרך מקרה לא היה שינוי טבעו של העוף, אלא בדרך מקרה אירע כך, ולכן נקרא בדאי. הרי הכינוי בדאי בא על דרך דוגמא ומשל, ולא דרך הכללה, שנאמרו הדברים בצחות הדוגמא.

וכזה מצינו בחולין קכז. שראו נחש כרוך על הצב (הכוונה לצב ממשפחת הלטאים ולא צב שלנו) ויצא מביניהם ערוך, ותמהו שהרי אין תשמישם שוה ואין מתעברין זה מזה וכי' ותירצו נס בתוך נס הוה לפורענות, דהיינו שהערוך הוא נפרע מן הרשעים. אבל נראה שהגדרה נס בתוך נס אינו אלא להדגים הדבר שראוי לעשות נס בתוך נס, ועיקר התשובה היא שהכללים האלו של התעברות אינם אלא על דרך כלל, אבל יש יוצא מן הכלל, והסבה שיש יוצא מן הכלל הוא בכדי שיוצרו פורענות לרשעים. אבל תמיד נוצר ערוך ומזומן בכל הדורות כמו שספרו עליו בדורות אחרים.
ומכאן נלמד שאין לעשות הגדרה מן הדוגמא.

אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גזולו מנחלת אבותיו
שנאמר (דברים ל"ג) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב מורשה היא לכל
ישראל מששת ימי בראשית

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו שנאמר (משלי י"א) מנע בר יקבהו לאום ואין לאום אלא עוברין שנאמר (בראשית כ"ה) ולאם מלאם יאמץ ואין קבה אלא קלה שנאמר (במדבר כ"ג) מה אקב לא קבה אל ואין בר אלא תורה שנאמר (תהלים ב') נשקו בר פן יאנף, (צב.).

עולא בר ישמעאל אומר מנקבין אותו ככברה כתיב הכא (משלי י"א) יקבהו לאום וכתוב התם (מלכים ב' י"ב) ויקב חר בדלתו ואמר אביי כי אוכלא דקצרי. ואם למדו מה שכרו? אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף שנאמר (משלי י"א) וברכה לראש משביר ואין משביר אלא יוסף שנאמר (בראשית מ"ב) ויוסף הוא [השליט על הארץ הוא] המשביר לכל עם הארץ.

אמר רב ששת כל המלמד תורה בעולם הזה זוכה ומלמדה לעולם הבא שנאמר (משלי י"א) ומרוה גם הוא יורה.

נפתלי: לא ירדתי לעומק הדברים האלו, על איזה מניעת הלכה ידובר כאן עד שאפילו כל הגזרות שוות וההיקשים והרמזים מקללים אותו ומנקבים אותו? ולמה ימנע הרב הלכה מאיזה תלמיד, ואם אין לו פנאי ללמד או שיש לו איזה טעם, למה ינקבוהו גם קבה?

בנימין: בודאי דקדוק גדול בידך, כי לא על חניס היה רבי שמעון חסידא ושאר החסידים נבהלים כ"כ להשיבו. ודקדוק זה שאמר רב שהתורה מורשה לישראל, דבר הלכה הוא, כדאמרין במסכת ד"א "עשה תורתך חנם, ואל תטול שכר עליה, שאין נוטלין שכר על דברי תורה שהקדוש ברוך הוא נתנה בחנם, ואם נטלת שכר על דברי תורה, נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו", (פ"ג ה"ג). והכי אמרינן בנדרים: "על המדרש לא שרי למשקל שכר, מאי שנא מדרש דלא דכתיב (דברים ד) ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם וכתוב (דברים ד) ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים כאשר צוני ה' מה אני בחנם אף אתם נמי בחנם", (נדרים לו.). והוא באמת הלכה הצריכה עיון וביאור.

ואמנם מצאנו שהיו שמעיה ואבטליון מעמידים שומר בבית המדרש שהרוצה לכונוס ישלם מעות (יומא לה'), וכן רבן גמליאל דיבנה היה אומר מי שאין תוכו כברו אל יכנס, (ברכות כ.). ואילו ראב"ע שינה מנהגו וסילק לשומר הפתח, ובודאי לא היו כל העניינים הגדולים האלו על חניס.

ובאמת מימות שמעיה ועד ימות רב הוא בדיוק שני הבריחים לתקופה הגדולה של התנאים, ובתקופה זו אירעו שינויים כבירים ועצומים למורשה היא תורה שבעל פה, ואין פלא שעד זמננו אין אנו מבינים מי הוא זה המונע הלכה מפי תלמיד. ועתה נשובה ונתבונן, מה טעם נאסרה כתיבת תורה שבעל פה? ובודאי לא היו הדברים איסור על הכתיבה כפשוטו, כי היו משלחים תמיד אגרות מהכא להתם של שאלות ותשובות וכך דרכו של עולם. וברור שהאיסור הוא על קביעת המורשה באופן של חוקים מפורסמים, והוא יסוד היהדות, שאין להסתפק אף פעם בחוקים מפורסמים וקבועים, כי תמיד מסורה ההלכה לדעת הזקנים המוצאים בכל דור ודור את תריגי העניינים החשובים ביותר לפי התורה, ותמיד ישנו ה'עמלק שבדור', וכן 'שמירת פך השמן' שבדור, כל דור יש את הקרבנות שצריכים להקריב, ואת העמוניים ומואבים שאסור להתחתן בהם אבל מותר להתחתן בבנותיהם, וכיוצא בו. ולמן הרגע שמתפרסם חוק כתוב או בנוסח קבוע, הרי כביכול הותרה הרצועה להסתפק רק במה שכתוב, שמתיישן תוך זמן לא ארוך. ולכן נראה בנביאים שלא הספיקה להם כלל התורה שבכתב להנהגת העם, כי היה פשוט להם שאחר כל התורה שבכתב עדיין עיקר התורה היא מורשה מה ששקלו הנביאים והחכמים שחשוב עכשיו. ואמנם אכנה"ג נסחו הלכות קבועות של סדרי משנה, לפיכך היו הלכות אלו אך ורק אצל הסופרים, ובפרט כשרבו כמו רבו כל ימי הבית השני הכתות והחכמים בעיניהם, לא היו סדרי ההלכות אלא ביד הפרושים, והיו נלמדים תחת עינו הפקוחה של שומר הפתח. כי פרסום נוסח קבוע כמוהו ככתיבה ללא הפרש.

אמנם אחר שנחרב בית קדשינו ותפארתינו, עמדו זקני יבנה וחכמיה והרגישו כי אם נדקדק יותר מדי אחר השומע והמעביר ההלכות, ועוד ניטול ממנו מעות, הרי תשכח מפי זרעו חלילה, כמו שמצינו שעמדו בו ביום וניסו לדלות מפי זקנים ההלכות הנותרות לפליטה מכל ארזי הלבנון מנהגי בית המקדש על מכונו, ויצאו מקוטעים ומחולקים בהרבה דברים, ועדיין לא נרפאו פצעי המחלוקות של בית שמאי ובית הלל. עמד

ראבי"ע והתיר את הלימוד לכל החפץ ובלבד שיהיה המשך לתורה, ובלי ספק היה זה על דעת המורה הגדול רבי עקיבא בן יוסף, ובהסכמת רבי יהושע בן חנניה, ובוזה התחילו לפתח חרצובות האיסור של כתיבת תושבע"פ, כי כל הרוצה יבא וידע הנוסח הקבוע של ההלכה. מיהו קלקלתו תקנתו, כי אחרי שהרבה רבי עקיבא פלפול כחול הים על כל קוץ וקוץ, לא יספיק בשידע הנוסח הקבוע של המשנה, כי לרבי עקיבא היה גמרא והוויית דאביי ורבה רבות מספור על כל הלכה והלכה, ספרא וספרי ותורת כהנים, כמו שהוא בזמננו, שמי שאינו בקי די בפלפולא דתלמודא לא יועיל לו שידע בעל פה כל התורה כולה.

ומ"מ גם בדורות שלאחר מכן לא היה האיסור מותר לגמרי, ועדיין היו בוררים השומע וענינו, כעין שאמר ר' יוחנן לר' שמלאי: "אין נידונים לא ללודים ולא לנהרדעים" (פסחים סב). כי מורשה גדולה היתה ביד רבותינו שתורה שבעל פה תלויה היא במקבל, ואין הוא בגדר מקבל אלא מעביר לדור שאחריו, ולכן צריך זהירות גדולה והגבילו הרבה למי ומי שונים, (בפרקא קמא דתענית הביאו הרבה מכל המורשה הגדולה בענין הזה). וכן אמרינן בברכות שם דכשאתרבו ספסלי בביהמ"ד, אחזו ליה לר"ג בחלמיה חצבי חיורי דמליין קיטמא, ואמרו חכמים דליתוביה דעתיה אחזו ליה כן, כי באמת הלכה כראבי"ע ורבי עקיבא ורשב"י שעל ידם באה ההנהגה הזו, אבל חלומו של ר"ג אמת ונכון אלא שלא נפסק להלכה רק ליתובי דעתו, כי באמת ירדה מדרגת מעבירי התורה בהחלטה זו, אלא שנעשה לצורך גדול.

וכאן השתמשו חכמים בהלכה זו דמה אני בחינם, שעיקרה מתאים לזמן שהיו מסתירים ההלכות וצורתם ממי שאינו ראוי, שעל כל זה לא יעשו חלילה מעות בענין זה, וישלם אדם להיות גם הוא ממעבירי השמועה. ומכאן למדו חכמים דהוא מכלל העברת התורה אחרי תקנת רבי דהפרו תורתך וצריך ללמד התורה לכל דורש תמיד. ומה שאמר עולא בר ישמעאל "מנקבין אותו ככברה" (ושאל בתורת חיים: למה דוקא בהכי הוא דנענש) אפשר לומר שרמז הוא דקא רמיז לן, שרבי יהודה בן בבא מסר נפשו בכדי לסמוך את מוסרי התורה, ולא זו עד שנקבוהו ככברה, כדאיתא בסנהדרין יד. ואם כך לעושי רצונו, לעוברי רצונו על אחת כמה וכמה! (וענין עובריים במעי עמו מקללים, אומרים העולם שהוא משום שלומדים במעי אמו כל התורה, ומכאן למדו שהוא ראוי לכל אדם ואדם לדעת כל ההלכות כולן כדת).

אמר רבא מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר (דברים ל"ג) יחי ראובן ואל ימת יחי ראובן בעולם הזה ואל ימת לעולם הבא רבינא אמר מהכא (דניאל י"ב) ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם רב אשי אמר מהכא (דניאל י"ב) ואתה לך ולקין ותנוח ותעמד לגרלך לקין הימין

נפתלי: אין אני מוצא מכנה משותף בשלשת הדעות האלו שמוצגות בסגנון של כמה דרכים דפלוני אמר ופלוני אמר, כי רבינא הביא המקרא המפורש בכתובים, ובודאי רבא ידעו, אלא שרצה להביא מן התורה, ועל רב אשי הכי אכביד תמיהתי כיון שהולך לכתובים ומעיין בדניאל למה צורך לו לצטט פסוק בלתי מובן כמו "ותנוח ותעמוד", שהרי תחיה"מ מפורשת בדניאל באותו הפרק עצמו כמ"ש רבינא?

בנימין: אומר אני אין מספיק הטעם הזה שנתת, שביקש רבא ראה מן התורה, שהרי קודמיו הביאו ראיות רבות ושונות מן התורה ככל סוגיין דלעיל, ולמה אשתמיט ליה להאי קרא דראובן. ובאמת מקרא זה צריך ביאור הפשוט, מה ענין יחי ראובן שאומר משה שנים הרבה לאחר מותו, וכי יש מיתת השבט? ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"א אמרו שיחי ראובן ואל ימות הוא שלא יאבדו עדת קורח, והכוונה לדתן ואבירם שקיבצו עמם עדה גדולה מראובן (כי לו משפט הבכורה מתחילה ועל זאת התקוטטו), ולפ"ז כוונת משה שאע"פ שיתמעט ראובן כראוי לו מחמת שביקש להחזיר גדולה לעצמו נגד דברי ה', אל ימות לגמרי, ויהי מתיו מספר. ומכיון שעדיין קשה שאין נופל לשון מיתה על השבט עצמו, בני ראובן, לכן ביארו עומק פשוטו שאם יכלה השבט, הרי כאילו מת ראובן, שכל זמן ששבטו קיים הרי גם הוא שפתיו דובבות וזרעו עושה פרי. ומזה למדו שצדיק במיתתו קרוי חי, וזה יסוד תחית המתים, שהקרוי חי יהיה באמת חי, כי זה התיקון השלם. ולכן למד מכאן רבא שהמדובר במפורש על חייו של המת, וכבר "יחי ראובן" מלמדנו על חיי המת, וקל וחומר שמוסיף ואל ימות לדרשא אתיא.

והנה ידוע שרבא סידר תלמוד, דהיינו שהוויית דאביי ורבה היו קבועות לאמרם אחר המשנה, כמו שמראה ב'דורות הראשונים' דגם מסתמא דגמרא של זמן אביי ורבה עושים דיוקים ולימודים בזמן רב אשי כתורה שלמה ("ותסברא מדקא רמינ"). על כן כשרבא אמר מקור תחית המתים, וסודר בגמרא אחר כל המאמרים הקדומים למקורות תחית המתים, חשבינן ליה כסוף הוראה. ואף שמקורו נכבד ונחמד, הוצרכו

רב אשי ורבינא מחתימי התלמוד לצרף לפסק זה מקור שהוא יותר מפורש אף שהוא מדניאל. ולכן בא בלשון "רב אשי אמר" דהיינו שהוא כמו השגה והוספה על הקודם, ולא רק איזה דרוש נוסף אחר. וההפרש בין רבינא לרב אשי, הנה יש להתבונן, כי רב אשי גדול מרבינא ובכל מקום קודם לו, וכן אמרו "רב אשי ורבינא סוף הוראה" (ב"מ פו).¹² ותמיד שואל רבינא מרב אשי, ורב אשי הוא המשיב, ועל שמו נקרא כל המפעל, ולמה כאן הקדימו דברי רבינא לרב אשי? לכן אפשר שבאמת רב אשי אמר דבריו ראשונה, והביא המקרא הזה דסוף דניאל, כי מצא בו איזה תוספת דהיינו שמלמד כי תחית המתים תהיה כדבר קבוע בקץ הימים (כלומר לא איזה אירוע כדוגמת מתי יחזקאל שיהיה הצטרפות והתלבנות וגם רבים יקומו, אלא כל אחד מזומן לנוח ולקום לקץ הימים), ומכאן ראוי לדרוש לעם מקור תחית המתים, ובדאי גם ארישא סמיך דהיינו התיאור של רבים מישני אדמת עפר יקיצו דלעיל יהיה קבוע וכללי בקץ הימים. ורבינא היה מדגיש יותר רישא דקרא שהוא המפורש יותר, ולכן חכמים הפכו הסדר, כי רב אשי כמפרש הפסוק שהביא רבינא. וגם סידור הענין כך דרכו, כי המחדש יותר ראוי להיות אחרון, ודברי רבינא כמו שהם לפנינו פשוטים יותר שמביא מקור מפורש.

אמר רבי אלעזר כל פרנס שמנהיג את הציבור בנחת זוכה ומנהיגם לעולם הבא שנאמר (ישעיהו מ"ט) כי מרחמם ינהגם ועל מבוועי מים ינהלם

נפתלי: תמיהני אם גם במליצה כזו נמצא עומק פשוטו, או שאין זה אלא כמין תנחום?
בנימין: אין אנו מבינים מה צריך מנהיגים ופרנסים לעולם הבא? צריכים בודאי נביאים וחכמים, אבל מה צריך בפרנסים? והיה אפשר לומר שהכוונה לעתיד לבא, לאחר תחית המתים, ולא לעולם הנשמות הנקרא בפינו עולם הבא. ואולי אפשר לפרש כי הפרנס שאינו יכול להנהיג בנחת ונצרך להטיל אימה וכדו' הרי אין שורש ענינו ונשמתו מתאימים לזה הציבור, ורק בכחו הוא שולט. אבל מי שמנהיג בנחת ומצד טבעו הציבור הולך אחריו, צריכים הם לו מצד טבעם גם לעתיד לבא, ודי בזה.

ואמר רבי אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות שנאמר (שמואל א' ב') כי אל דעות ה'. ואמר רבי אלעזר גדול מקדש שניתן בין שתי אותיות שנאמר (שמות ט"ו) פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך. מתקיף לה רב אדא קרחינאה אלא מעתה גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות דכתיב (תהלים צ"ד) אל נקמות ה' אל נקמות הופיע, אמר ליה למילתיה הכי נמי, כדעולא דאמר עולא שתי הופעות הללו למה אחת למדת טובה ואחת למדת פורענות (אמר ליה אין במילתה מיהא גדולה היא והיינו דאמר עולא שתי נקמות האלו למה.. כך הגירסה בברכות לג.).

ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו שזה ניתן בין שתי אותיות וזה ניתן בין שתי אותיות.

ואמר רבי אלעזר כל אדם שיש בו דעה לסוף מתעשר שנאמר (משלי כ"ד) ובדעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים.

ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו שנאמר (ישעיהו כ"ז) כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עשהו ויצרו לא יחננו.

ואמר רבי אלעזר כל הנותן פיתו למי שאין בו דעה יסורין באין עליו שנאמר (עובדיה א') לחמך ישימו מזור תחתיך אין תבונה בו ואין מזור אלא יסורין שנאמר (הושע ה') וירא אפרים את חליו ויהודה את מזור

ואמר רבי אלעזר כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה שנאמר (ישעיהו ה') לכן גלה עמי מבלי דעת.

¹²בילקוט תהלים תתח' מביא 'רבינא ורב אשי סוף הוראה', ויש לתקן כמו שהוא בגמ'.

נפתלי: כל כך היה מאריך רבי אלעזר במעלת הדעה, ובפחיתות חסרון הדעה, אמנם מה זה שאמר שאין בו דעה אסור לרחם עליו? ושאסור לתת לו פת? ואם נתן לו פת נענש ביסורין? אתמהה על כל זה. כי אפילו הפילוסופים הספרדים שהאריכו במדרגת הידבקות במשכלות וכדו' לא היו גוזרים רעב ואכזריות על מי שלא זכה לדעת. ואם הכוונה שאינו נוהג כשורה, גם זה לא שמענו שאסור לרחם עליו וכדו', הכל כפי רשעו, ומה ענין הדעת כאן?

בנימין: ראשית באמת כל מאמרי רבי אלעזר כאן עצומים הם בביטויים החרף, אם על חוסר דעת גזר יסורים ואיסור לרחם ולתת פת, וגלות, הרי השווה הדעת לבית המקדש, ולפרנס הבטיח הנהגה בעולם הבא, ולמי שאינו לומד בלילה – אש אוכלתו, מי שאינו משייר פת – אינו רואה סימן ברכה לעולם, המחליף בדיבורו עובד ע"ז. ובאמת מאמרי רבי אלעזר באגדה הלא רבו כמו רבו (ורק בסנהדרין ז. לח: לט: מד: מד: סג: סז: פב:), אלו שאמרם בשם עצמו) ובלי ספק יש כאן מכנה משותף לכל אלו המאמרים, שבהם שופט בני אדם בכל חומר דינם לטוב או לרע. ועל הבחינה האחת שבהם ביאר מה שהיה ראוי להיות, כעין מה שאמר רבו וחברו רבי יוחנן על ע"ה שמותר לקרעו כדג (פסחים מט:).

ולעניינינו, אם ננסה לבדוק מה חשב רבי אלעזר על ענין דעת בעסקי עולם הזה, הנה אמרו אבותינו: "באהבתה תשגה תמיד כגון רבי אלעזר בן פדת שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון וסדינו מוטל בשוק העליון, פעם אחת בא אדם ליטלו ומצא בו שרף", (ערובין נד:). והרב המהרש"א כותב שם: "לכאורה אין זה מעלה לתורה שיהיה שוגה ופתי בעסקיו ע"י התורה?", ובאמת רבי אלעזר לא היה מצליח בעסקיו, כדאמרו בסדר תעניות (כה). "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מילתא ולא הוה ליה מידי למיטעם", משמע שתמיד לא הוה ליה מילתא ולכן אפילו כשהקיד דם לא הוה לי מידי למיטעם, ובהמשך הדברים בחלומו אומר על עצמו שנולד בשעה שאין המזונות מצויים, הרי שראה עצמו כחסר מזל.¹³ והיה ר"א "עילוי" כדאמרן עליה בהשוכר "דמחזדן שמעתתיה". וכנראה ענין סדינו בשוק הוא שהיה מתחיל לבא לשוק העליון לעשות איזה עסק וכדומה, ומוריד סדינו לאיזה סבה, (כי העיטוף הוא לעתות חשובות כמו לימוד), ומתוך הדברים נמשך והולך, וכיון שיש לו פנאי מיד עוסק בתורה בכל כחו, ואינו זכור היכן סדינו, וכך היה בקבע כמו שאמרו שפעם אחת מצאו בו נחש. ובדאי לא היה הולך לעסוק בתורה בשוק במקום בבית המדרש, אלא היה כמו מתחיל בעסקיו למיעבד מילתא ומיד נמשך לתלמודו. וזה באמת עילוי נפלא ונורא.

אמנם היה עדיין בעל אגדה גדול, דהיינו, לא רק שמתרץ תירוצים ומשתתף תמיד בויכוחים על הקושיות שנפלו במאמרי אגדות, שזה אנו מוצאים גם לאבי ולרבא ולכל עמודי ההוראה, אלא שהיה גם מוסר אגדות, ואמר הרבה שמועות של מסורת אגדה קדמוניות. וכל מימראותיו מלאות דברי עיון והגות (הדומים לנקרא פילוסופיה בלעז), ובדאי לא היה איש תם ("שוגה ופתי בעסקיו" כשאלת מהרש"א), כי אי אפשר לבעל אגדה המכיר הויית העולם כולו וההיסטוריה להיות איש תם. ואי אפשר להתאפק מלהביא מאמרו הנפלא: "אמר רבי אלעזר בן פדת: צדיקים יצר טוב שופטן, רשעים יצר הרע שופטן, בינונים זה וזה שופטן", (ילקוט תהלים תשכה). וכן ידוע בקיאותו הגדולה במיני דמים (נדה כ:).

והנה בעיקר יפליאנו מאמרו כאן: כל אדם שיש בו דעה לסוף מתעשר, (וכבר אמר החכם לא לחכמים לחם ולא לנבונים עושר¹⁴), ומזכיר את מאמרו במקום אחר: "ואלהי אבי היה עמדי, נתן לי עמידה, זה הממון שמעמיד אדם על רגליו. א"ר אלעזר בן פדת מי מעמיד רגליו של אדם? ממונו", (בראשית רבתי פרשת ויצא עמוד 142). ומכל זה נראה לומר דבר מפליא, כי המאמרים האלו אינם עוסקים ברוע מי שאין לו דעה, אלא ברוע מזלו של מי שאין לו דעה. והמפתח לזה הוא מאמרו הנ"ל, כי הוא היחידי העוסק בענינו הטבעי של מי שאין לו דעה, כי לא נראה שהקב"ה נותן שכר של עושר על הדעת, אלא מי שיש לו דעה סופו להתעשר בטבעו. והרי רבי אלעזר כאומר לנו: חוסר העושר תלוי בחוסר הדעת הזו, ומי שיש לו דעת, גם אם נראה שאינו עשיר, לסוף מתעשר, וסוף התוצאה הטבעית לבא.

ומה ענין הדעת הזו לעושר? יש לנו מקור נוסף להבין כוונתו, הוא המאמר הראשון: גדולה דעה שנאמר אל דעות ה', ואם לא נתפוס שאין זו אלא סמיכה של קישוט, הרי כוונת המקרא מעניינת מאד, כי כך אמרה חנה: "אל תרבו תדברו גבה גבה, יצא עתק מפיהם, כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות", (ש"א ב' ג'). בתוך

¹³האר"י בשער הגלגולים כותב שאברהם אבן עזרא הוא גלגול של רבי אלעזר ב"ע ושל עזרא, אבל מצד זה יותר מתאים שיהיה גלגול של ר"א בן פדת, כנודע שנולד בלי כוכב.
¹⁴רבי ליווא כאן הביא "לא לנבונים לחם" ויש לתקן.

כל שירתה שם המכוונת נגד גאוות המשתררים עליה כדוגמת צרתה, והנה בברכות מה: אמרו דאע"ג שמאה נשים כתרי דמין, מ"מ מזמנות לעצמן "דאיכא דעות". הרי שהשתמשו בביטוי זה לומר דאכא כאן נפשות נפרדות בתכונות נפרדות, דהיינו אף שלענין מנין אין כאן "ציבור" של עשרה או שלשה וכדו' כי מונים לפי בתי האב כפי המסורת, מ"מ ביניהן לבין עצמן המציאות היא שיש כאן תכונות ונפשות שונות.¹⁵ ואפשר כי גם המקרא הולך ע"ז, כי ה' הוא אל כל הדעות וכל התכונות הבאים לאנשים, וכמו ההמשך שמה' נתכנות כל העלילות הקורות את הדעות. ובלשונו אמרה חנה: "ה' בורא אנשים שונים שיגיעו בחייהם למצבים שונים, והוא מתכנן את כל מאורעותיהם". ונראה כי גם מה שחנה היתה עקרה ופנינה היתה רבת בנים הוא מכלל ה'דעות', ולכן נתכנו פתאום העלילות ש"ילדה עקרה שבעה ורבת בנים אומללה" (שם). ולכן הזהירה חנה בני האדם שלא ידברו גבוהה ולא יחשבו שמצבם תלוי כחם וברצונם, אלא רק באל דעות. ולפעמים לשון 'דעות' הוא מתחלף בלשון 'אופי', כך למשל בתוספתא סוטה פ"ה: "היה ר' מאיר אומר כשם שדיעות במאכל יש לך אדם שהזבוב עובר על גבי כוסו מניחו ואין טועמו זה חלק רע, בנשים שנתן עיניו באשתו לגרשה, וכו'". ובפסחים קיב. ארבעה דעות במטה, כאלו ארבע נפשות במטה, אבל לא הנפש עצמה בגוף הנושאה, אלא האופי והענין של האשה הגרושה כאילו כאן. ואין כאן שייכות לדעת שהיא ממיני החכמה. וכן בפסחים פט: דעות שאני, פרש"י: "אין בני חבורה מרוצין להיות כל אלו הדעות בחבורתם, שמא יעכבו עליהם הסעודה, ולא משום אכילה יתירתא, אלא אפילו לא אכלי כולהו אלא כחד גברא, מצו מעכבי עליה". וכל אלו הדעות הכוונה הנהגות ותכונות אופי, ולא הגיונות כפי שמתפרש אצלינו, ולכן 'הלכות דעות' להרמב"ם, אין הכוונה להלכות מה שצריכים לחשוב, אלא הלכות התנהגות ודרך חיים נכונה, ולכן הכניס שם כל עניני הבריאות והדרך ארץ וכו'.

ומאמרי ר"א האלו עוסקים במצבו של מי שאין לו דעה, כגון מש"כ שלסוף גולה, אינו עונש, אלא היפך ממאמרו שמי שיש לו דעה לסוף מתעשר, כי מי שאין לו דעה, גם אם נראה לך שמצלית, בסוף איך שהוא יפסיד כל עסקיו ויצטרך לגלות ממקומו. ומה שאסור לרחם עליו, אין הכוונה חלילה למדת אכזריות, אלא שאסור לחשוב שאם נרחם עליו נשנה את מצבו, כי כך הוא, נולד בלי כוכב, ולא יעזרו שום רחמים, וגם לא התוצאות של הרחמים כגון שינסו לתת לו פרנסה, אין נוהגין בו מנהג רחמים (וכן שם בתענית נאמר שאם היה רוצה להתפרנס היה צריך לברוא את העולם מחדש וליצור אותו ביום אחר, וכן היה ר"א נמנע תמיד מלקחת מתנה מאחר ככתוב בשחיטת חולין מד: ועי' כתובות קיד. שאמר על עצמו פלטי מחדא וכו' היינו מן הקללות האמורות בתורה), ולולי דמסתפינא הוה אמינא כי אמרו "הנותן פתו למי שאין לו דעה יסורים באין עליו" רומז לאותו שאין בו דעה, כי גם אם יתנו לו פת לא יצא ממנה אלא יסורין למקבל, ולפי פשט המאמר הכוונה כי לא יחזור אליך אלא יסורין מזה כי שלחת ידך למקום מארה.¹⁶ וכן עיקר 'אסור לרחם עליו' היינו בדבר זה שאין לו דעת לא יעזור רחמים,¹⁷ ולא הכוונה שאם סובל ממחלה וכדו' לא ירחמו עליו. ועל כל זה מתאים מאד לומר שמי שיש לו דעה כאלו נבנה בית המקדש בימיו, כי אין הוא מרגיש טעם גלות והכל על מכונו באמת וצדק.

נפתלי: עכ"פ השמת ונתון אל לבך שרבי אלעזר והתלמוד מדברים במי שאין לו דעת, ואתה מדבר על מי שאין לו מזל?

בנימין: ידוע השקפת קדמונו כי יש מכה משותף על הרבה מקרים קטנים הנראים בעינינו נפרדים, ולכן אין הכוונה שבאמור ר"א 'דעת' כוונתו 'מזל', אלא מי שנוהג בחוסר דעת ואינו נדבק בה', נוטל ה' ממנו את הדעת והוא כשה אובד בעולמנו. וכך אנו רואים שרוב האנשים לא משתנים ממצבם הראשוני, וגם אם יקחו קורסים ושיעורים ולימודים לא יועיל הדבר אלא למזורזים, אבל אין האדם משתנה מטבעו היסודי, ומי שבבית הספר היה מפסיד ומאבד דבריו, או מסתבך עם הממונים עליו, כך נמצא אותו בד"כ עד זיבולא בתרייתא. ולכן תמיד כשדברו על "חונן הדעת" לא התכוונו להבין סתרי תורה וכדו', אלא על "אם אין דעת הבדלה מנין", וראו הדבר כיסוד בחיים שתהיה לאדם דעת. לא כמו שאנו מדברים על "להשתמש בדעת", בחשבנו גבוהה גבוהה כי הכל תלוי בנו. חכמינו היו מדברים תמיד על "חונן הדעת", ובמדרש שמואל על

¹⁵ וכוזה מחלקים בשבת יג: בדין היכר בין זב וזבה האוכלים על השלחן, לבין איש אחד האוכל בשר ע"י חלב, דאיכא דעות.

¹⁶ כי כך ענין פשוטיה דקרא שאומר "אנשי שלומך (אוכלי) לחמך, ישימו מזור תחתך", דהיינו אוכל הלחם הוא יביא היסורין עליך.

¹⁷ בסוד כי לא יחדל אביון מן הארץ, כי אין כוונת האדם צריכה להיות לתת לחם לעניים בכדי שלא יהיו יותר עניים, כי זו היתה טעות הנוצרים שחשבו שאם כולם יתנו את הלחי השניה יועילו, ובאמת רק הכפילו כמות הסטירות. וכן מרקס ולנין שחשבו כי לא יהיו יותר עניים בעולם אם ילכו בדרך השוויון שהמציאו, אלא שהשויון עשה את כולם שווים בעניות כי כולם נהיו עניים. ולכן אין לנסות להפוך את הבריאה שלא יהיו יותר עניים או חסרי מזל.

המקרא של אל דעות ה' אמרו: "אמר רבי תמיה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת, שאם אין באדם דעת היאך הוא מתפלל". ולפעמים נחשב עם שלם כבלי דעת, כאמור ישעיה: "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו".

ושאמר רבי אלעזר גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות¹⁸ נראה שעיקר הדרשא הוא בחברתה: "פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידיך", שזה בודאי הכפלת השם משום קדושת וחשיבות המקדש, כך הוא לפי הפשט, ואילו בענין דעות הוא יותר קרוב לדרך הרמז, ומ"מ לומר "אל דעות ה'" הרי קוראת שם ה' ומייסדת לו כינוי מיוחד ע"ז. דהיינו כמו שה' מזווג זיווגים וכדו', יש לו גם התיחסות לדעות בני האדם לסוגיהם, עד שנקרא שמו על פעולה זו. ובא לומר כשם שדרשנו במקדש, כך יש לומר ג"כ בדעות, תא חזי חשיבות הדעה! ולכן אין שום קשר למאמר "תי"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו" (ויק"ר א' טו' בשם 'מיכן אמרו'), כי זה ענין זלזול ותיעוב, שאין בו דעת לנהל מעשיו כדת, וזה מה שאנו מכנים 'לא משתמש בדעתו'. אבל כאן מדובר על מי שלא זכה לדעת, ובו נאמר 'כל ימי עני רעים, ואף הלילות'.

ואמר רבי אלעזר כל בית שאין דברי תורה נשמעים בו בלילה אש אוכלתו שנאמר (איוב כ') כל חשך ממון לצפוניו תאכלהו אש לא נפח ירע שריד באהלו אין שריד אלא תלמיד חכם שנאמר (יואל ג') ובשרידים אשר ה' קרא.

ואמר רבי אלעזר כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר (איוב כ') אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו אין שריד אלא תלמידי חכמים שנאמר ובשרידים אשר ה' קרא.

ואמר רבי אלעזר כל שאינו משייר פת על שלחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנאמר אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו, והאמר רבי אלעזר כל המשייר פתיתים על שלחנו כאילו עובד עבודה זרה שנאמר (ישעיהו ס"ה) הערכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך? לא קשיא הא דאיכא שלימה בהדיה הא דליכא שלימה בהדיה.

נפתלי: גם אלו פתגמי חריפות כאמור, על חשיבות דברי התורה בלילה עוד ניתן להבין, אף כי אינו שוה לכל נפש, ועוד יותר אינו שוה לכל נפש להנות מנכסיו. אבל ענין השארת פת על השולחן, אפשר לשמוע שסימן טוב הוא, אבל מפני מה מי שאינו עושה כן תבא עליו קללה שכזו? וגם למה לא פירש שיזהר שלא יהיה שלמה בהדיה כי אז הוא עובד עבודה זרה? וכן עיין להרב באר שבע ששאל מדוע השמיטו הפוסקים דין זה שאסור להשאיר פת?

בנימין: אפשר לאמור כי אין הכוונה בשלילות האלו (אין נשמעים, אינו מהנה, אינו משייר) כשהן מקריות, אלא כשהן עקרוניות, דהיינו מי שאינו מבין שהלילה (הזמן הפנוי ממלאכה) נועד ללימוד ולא לבזבז ולכן אף פעם אין דברי תורה נשמעים מביתו בלילה, ושאינו מוכן להנות מנכסיו כי אינו רואה ענין זה לחשוב, או שמשתדל תמיד שלא יישאר פת על השלחן דרך קמצנות (לפי הרמ"ה צריך להשאיר שמא יבואו אורחים. ומכיון שלא היו להם ארונות וכדו', מי שנטול הפת הוא כאילו הולך להחביא אותה), יבואו בו האלות האלו. ולכן דוקא כשאינו משייר בכוונת קמצנות ולא לנקיון (בזמננו מסבות שונות לא מתאים להשאיר, ונראה שאין כוונה להשאיר עד הברכה, אלא שיהיה מונח על השולחן תמיד. ומהר"י כתב "מכאן שצריך להסיר פת שלמה כשמברך בהמ"ז"), וכן אין שום איסור אלא אם מקפיד בכוונה שיהיה שלחן ערוך תמיד מסיבות מיסטיות, שזה בכלל העורכים לגד שלחן. ולכן בזמננו אין אדם מקפיד בהישארות לחם שלם על השלחן.

ואמר רבי אלעזר כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה כתיב הכא (בראשית כ"ז) והייתי בעיניו כמתעתע וכתיב התם (ירמיהו י') הבל המה מעשה תעתעים.

¹⁸ אמנם בברכות לג. מיוחס המאמר הזה לרבי אמי, אבל הוא בלי ספק טעות הסופר בפתיחת ראשי התיבות, ונמשך אחר המימרא הקודמת לה שהוא מרבי אמי, ולכן סבר שגם הר"ת ר"א הסמוך לו הוא מרבי אמי.

נפתלי: לכל שני דברים בעולם המחשבה תמיד תהיה בחינה אחת של משותף, וכך אמרו: כל המעלים עינינו מן הצדקה כאילו עובד ע"ז (תוספתא פאה ד כ), כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה (תוספתא ע"ז ד ה), כל המכבד את הרשע הרי הוא כאילו עובד עבודה זרה (שם ו' טז), כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה (פסחים ק"ח), כל הדר בחו"ל כאילו עובד עבודת כוכבים (כתובות ק"י), כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד עבודת כוכבים (סוטה ד:), המוציא ז"ל כאילו עובד עבודת כוכבים (נדה ג), כל מי שספיקה בידו לעבר את השנה ואינו מעברה כאילו עובד עבודה זרה (ירו' חגיגה ג א). כל השומע ליצרו כאילו עובד עבודה זרה (ירו' נדרים ט א). כל המבטל מצות חלה כאילו עובד עבודה זרה (ויק"ר טו ו'). ההולך ושואל לקסום.. כאילו עובד עבודה זרה (דב"ר ואתחנן), אם נאפת מעלה אני עליך כאילו אתה עובד עבודה זרה (פסק"ר כא'), העושה שותפות עם הגוי כאילו עובד עבודה זרה (תדא"ר ח'). כל הכועס כאילו עובד ע"ז (אוצר מדרשים עמ' 274, רמב"ם ה' דעות), כל מי שיש לו גסות הרוח כאילו עובד ע"ז (אוצר מדרשים עמ' 415). כל הרגיל בשבועת שוא ובשבועת שקר כאילו עובד ע"ז (ילקוט שמעוני תתל'), אמר רבי אלעזר: מאן, לשכור שמתפלל כאלו עובד עבודה זרה (ברכות לא:), כל ההולך לדין אצל אומות העולם כאלו עובד ע"ז (מדרש תנאים דברים טז יח), כל המאנה לגר כאלו עובד ע"ז (מדרש אגדה שמות כב כ ופסק"ז שם), כל המתיהר כאלו עובד עבודת כוכבים (פסק"ז בהעלותך). ומה ענין כל אלו דוקא?

בנימין: לפי פשוטו באמת רק העלו על נס את בחינת הע"ז שיש בכל ענין, משום שבכל אלו יש רמז במקרא על בחינת רוע שווה כגון תעתוע, ובאמת המאמר הזה עצמו של כל המחלף בדיבורו וכו' נמצא אמנם במס' כלה א' יח' בשם חכמים אומרים, אבל בתנחומא תולדות יח' אמרו: "כל המשחק באביו כאילו עובד ע"ז, שנאמר והייתי בעיניו כמתעתע, ואין מתעתע אלא ע"ז שנאמר הבל המה מעשה תעתועים", הרי שלא הספיק ענין התעתוע להיותו דומה לע"ז עד שיתעתע באביו.

אמנם הנך רואה שדוקא בע"ז אמרו כ"כ הרבה דברים "כאילו", וכן להיפך על הרבה דברים אמרו כאילו הקריב קרבן (כמו שנת' בפירוש לויקרא), כי באמת בחינת הרוע של ע"ז אינו רק ענין של 'השקפה' אלא כוללת כל הרוע שהיה בעולם הקדום, ולא עבדו ע"ז רק משום שבקשו להתיר עריות, אלא שע"ז היתה מנהלת העולם הקדום על כל חוקיו ועל מנהגיו הרעים והאכזריים. ואם בזמננו מדברים על 'יצרא דע"ז' שאי אפשר להבינו וכדו', הרי בזמננו הכירו יותר את המציאות האלילית, ואעפ"כ עדיין היה העולם הקדום נעלם ונסתר, כי עובדה היא שכחות אחרים הניעו את החיים בימים ההם, וישנן התנהגויות שונות שמזכירות לחכמינו את ריח העולם ההוא, שעדיין היו ניכרים הדיו בתרבות הרומית הקרובה אליהם. עיקרי ההתנהגות האלילית היו: א' אטימות לרגשות שאצלינו הם אלמנטרים כמו רגישות, רחמים, וכבוד האדם באשר הוא אדם. ב' להט ודחף להתקרב למסתרי הטבע האימתניים בדרכים שונות. וכל ההתנהגויות הקשורות לשתי הענינים האלו, שאת שלילתם הביאה היהדות לעולם הם כאילו עובד ע"ז, וכל מי שמתנהג להיפך מעלה אני עליו כאלו הקריב קרבן על גבי המזבח.

ואמר רבי אלעזר כל המסתכל בערוה קשתו ננערת שנאמר (חבקוק ג') עריה תעור קשתך.

נפתלי: רש"י הקדוש מפרש המסתכל באשת איש מתנער ממנו קשתו, שאינו יכול להקשות ולהוליד, ופירוש אחר שגבורת ידו מתמעטת ומתנערת. הפירוש השני לא ידענו מה הוא, אטו משום שמצאנו בפסוק לשון כזו נמציא לו עונש שידיו יחלשו? ואמנם הפירוש הראשון יכלנו להבין שמא מדה כנגד מדה הוא כסברת רבינו ליוא, שהוא בחר להשתמש בענין הזה שלא לצורך ההולדה אלא לצורך התאוה, יהיה גם טבעו בזה שלא להוליד. אבל רצינו לעמוד בזה על המחקר, מה סוד הדרשא הזו, ולמה כינו ערותו של אדם קשת?

בנימין: זו, שאלה גדולה היא! הנה אמר חכמים בחגיגה טז. "כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא רבי אבא אמר זה המסתכל בקשת רב יוסף אמר זה העובר עבירה בסתר", ופירשו כאן בעלי הקדושה כי הכוונה שלא יסתכל אדם בערוותו, וכך משמעות הדברים מדסמיך ליה רב יוסף ענין דומה, וכל שאינו חס על קדושת גופו אינו חס על כבוד קונו ועל צלם אלהים שבו כי נדמה כבהמה. אמנם אין זה פשט הדברים, והפוסקים העתיקו להלכה איסור הסתכלות בקשת, אף כי תמוה הוא ולמה לא יסתכלו בה שהיא חלק מן הבריאה ותקנו חכמים ברכה מיוחדת עליה, ובאה להזכיר ענין נכבד מאד, והיכן

שמענו שלא יסתכל אדם על איזה מקום בעולם, מפני מה ועל מה? ואמנם האמת דכלא חד הוא, כי באמת הקשת היא אות הברית, וכבר בא הדמיון הזה בדברי התנאים כי כך דרש רבי מאיר על המקרא ותשב באיתן קשתו (שאמר יעקב על יוסף) ששבה קשתו לאיתנו כשעמד על יצרו במעשה של אשת אדונו.

ובאמת יעקב בברכותיו שם מדבר בעיקר על כחם הצבאי של האחים, כי לכך עמדו לכבוש את ארץ כנען, (על שמעון ולוי דיבר שהריגתם חמס, אבל על יהודה אמר ידך בעורף אויבך, ודן נשך עקבי סוס ויפול רכבו, וגד גדוד יגודנו, ובנימין זאב יטרף ויחלק שלל, ובין הדברים אומר על יוסף ש"תשב באיתן קשתו", וכך דרך קשת המלחמה שהיא נמתחת ושבה, כי כך אמר יעקב: "וימררוהו ורבו וישטמהו בעלי חצים, ותשב באיתן קשתו, ויפזו זרועי ידיו, מידי אביר יעקב", ולא ראיתי להפשטנים שביארו הפסוק, ונראה בעיני שכן הוא אומר: ששונאיו ומריביו רבו, והיו הם בעלי חצים, שהיה בכחם לירות, אבל בטרם הספיקו לעשות דבר, כבר השיבה¹⁹ קשתו בכח איתנים, וזרועותיו רצו הלוך ושוב על הקשת בכח עצום (כי ויפזו דומה לויפזו, כי מרוב עוצם החזרת היריות נראו ידיו כרוקדות ומפוזות), וכל זאת מידי אביר יעקב, כי עצום כחו ככח אביו יעקב שהיה גדול בגבורה כנודע.

ולכן דימה רבי מאיר ערות האדם לקשת, כי כן הטבע שנמתח ואז יורה כחץ (שזה הלשון לא בכדי נקטוהו ג"כ כמבואר), והדימוי הוא לקשת מלחמה לא לקשת השמים. וגם שם הקשת יכול שבא מלשון קושי וקישוי (וקשת השמים מושאלת היא כדלהלן) ולכן קשת חזקה מאד תיקרא "קשת נחושה" (איוב כ כד). וידוע שהקדמונים ראו את המציאות בעולם כקבועה וכחלק מהויה רוחנית, בדומה למה שאפלטון היה מלמד שהחפצים בעולם אינם אלא בבואה של ההויה הרוחנית שלהם. והיה קשר רעיוני בעיני בני אדם בין קשת המלחמה ובין אבר ההולדה, שני חלקים של מושג רוחני אחד, בו מתבטא כח האדם, כח ההולדה וכח הניצוח (ואיוב מכנה בנעימה גם את החץ "בן קשת" – איוב מא' כ'). וכשיעקב אמר "ותשב באיתן קשתו" אמנם דיבר כמובן על קשת מלחמתו, אבל כל מה שכלול במושג ממילא שייך ג"כ לנושא.

ואמנם בעינינו קשת אינו אלא עוד סוג מסוגי כלי זריקה שהמציא האדם במשך הזמנים, לפניו היה רוגטקה, ואחריו רובה, ואין לו שום משמעות עצמית, ולבנות ענין על צורתו בודאי אין טעם. אך בימי קדם לא היה העולם נתפס כדבר משתנה, אלא להיפך - מתנוון מגדולת וגבורת תור הגבורה ההירואי, ולפעמים יכול לחשוף ולחזור אליו קצת (כך היתה באמת המציאות, לא רק התפיסה), אבל המושגים היו קבועים. וגם התורה דיברה כלשון בני אדם, וכבר נתבאר בארוכה במקומו כי עדיין זו לשון בני אדם, אלא שסירסוה והכניסו בסמלים אשר בנפש דברים מעוותים ומשובשים עוד יותר, לפיכך עלינו התלונה ולא על התורה.

ומכאן נבא אל הצלע השלישית, כשאמר הקב"ה לנח "את קשתי נתתי בענן". פשוטו הוא קשת של ה' הנתונה בענן, וכמו שמבאר הרמב"ן שכשהקשת נתונה הפוכה הוא אות שאין יורים בה, דהיינו שהניח ה' כלי מלחמתו ולא ילחם בארץ (ומדוע דוקא בענן? כי הענן מבשר הגשם, אבל הגשם יהיה לטובה ולא להילחם בבני"א). וענין "המסתכל" של פרק חגיגה הוא הסתכלות בדרך הדמיון והעיון כעין צפיה בפרדס, (כמו שנתבאר ב"הידות וחיים מודרניים" ספ"ה ובדרכ"ת כלל ג'), שיושב במקום כמו מעלות הר הבית ובעיני רוחו הולך מחדר לחדר ומאולם לאולם ורואה אבני שיש טהור הנדמות למים, ובוה כיון שמתכל בקשת שהיא אות ברית ומדמה לראות בה את כבוד ה' וקשתו ממש ומעייין ומתבונן בזה, הרי בודאי לא חס על כבוד קונו ורתוי לו שלא בא לעולם, כי בזה ע"כ ישתבש אצלו ממושגים כלליים הכרוכים בזה, וראה להרב הריקאנטי שכותב: "ויאמר אלהים זאת אות הברית וגו', כבר ידעת פירוש מלת זאת היא הרמוזה בקשת, כענין שאמרו יודעי המרכבה וקשת שכינה בין כתיפיו. ואות הברית הוא יסוד עולם הנקרא אות ונקרא ברית כאשר נבאר. ואני הוא הנותן: את קשתי נתתי בענן וגו', סוד הקשת נורא מאד, ולשונו מלשון קושי, והוא רמז לכבוד של מעלה", (ריקאנטי על בראשית ט' יג').

ואחרי שביארנו שפיר ענין המושג קשת, מובן כי שני פירושי המורה הגדול אחד הם כי כח הקושי לירות חצים במלחמה וכח המוליד אחד המה במושגם, ואדרבה, לפיכך נקט ר"א בלשון זו של קשתו ננערת, כי אי אפשר לזה בלא זה ועל המושג הרוחני דיבר. וענין קשתו ננערת הוא מליצה כוללת, כי באמת בהסתכלותו בעריות מעיר ודורך קשתו, ומשתמש בכח המיוחד שנתן לו הבורא, אלא שמעירו שלא לצורך, ולכן בזמן הצורך הוא מנוער. כמו מי שמתח קשתו וירה בה לפני הזמן הנצרך, לא יספיק לדרוך ולמתוח

¹⁹ ענין הניקוד בפסוק הזה עמוק ונפלא כמו בכל התורה, ובמיוחד בפרשיות נשגבות אשר כאלו, כך מנוקד "וַיִּמְרְרוּהוּ נַרְבּוֹ", שלשון ורבו משמע לשני לשונות, וכן "וַתִּשָּׁב בְּאֵיתָן קֶשֶׁתוֹ" לשון ותשב משמשת לשתי לשונות.

ולירות בעת המתאים. ולכן הניעור הוא התעוררות גדולה מדי. ובאמת היה נראה לפרש על דרך יותר פשוט: המסתכל בערוה, היינו ערוה שלו עצמו (וכן מפרש באמת המהר"ל), דמי שאינו מתקדש יכול להביא עצמו לידי כך שקשתו ננערת, כפשוטו, והתוצאה היא שמתנערת, כפי עומק פשוטו. אמנם רש"י בדין פירש שמסתכל באשת איש, כי אין אסור לאדם להסתכל בערותו, ולא פירש ענשים ודברי חומרא על מה שאינו דין, לכן פירש מה שכלול בו על ענין העריות בכלל, והוא יותר נוקב, והוא הראוי לפרש. אבל המקובלים אמרו מה שאמרו, וכבר במדרש חיצוני איתמר: "היה שואל עליו ואמרו לו עד כאן הורשית, זהו מראה הקשת אשר יהיה בענן. חזרו חכמים על אביו ומצאו שמעולם לא ראה צורת אדם רשע ולא נסתכל בקשת בריתו, ולא הוריד ידו מטיבורו ולמטה", (אוצר מדרשים עמ' 87).

ואמר רבי אלעזר לעולם הוי קבל וקיים אמר רבי זירא אף אנן נמי תנינא בית אפל אין פותחין לו חלונות לראות נגעו שמע מינה

נפתלי: אתפלא על מאמר זה, לפי מה שכתבו המפרשים קבל פירושו אפל, וכן מתרגמין חושך- קבל, האמנם צריך להיות שרוי בחשך? ובית המנוגע אמנם ראוי לו שיחשוך, אבל אדם מן השורה צריך להתחבא וכדו'! (ורבי ליא אומר "נחשב לאדם זאת הראָיָה רחוקה") ואולי כלפי רדיפת המלכות כעין חבי כמעט רגע וכו'?

בנימין: ראשית אומר כי משמע שגם ההמשך שאומר ר' זירא דברי רבי אלעזר הוא, אלא שהמביא הראשון השמיטם והשלימם ר' זירא, כי לא היה ר"א אומר הוי אפל מבלי שהיה נסמך על דבר כדוגמת המאמר הזה של בית אפל. ובפרט שיאמר "אף אנן נמי תנינא" כאילו מביא איזה ראייה וכדו', ואינו אלא חלק ממליצת הענין עצמו. ואפשר דר' זירא במעשה אמרו, כי כך אמרו במכילתין יד. "רבי זירא הוה מיטמר למיסמכיה דאמר ר' אלעזר לעולם הוי קבל וקיים", הרי שעשה המאמר הזה עטרה לראשו, ושמה באותו ענין היה מבאר לתלמידיו וחבריו טעם התחבאותו והרחיב דברי ר' אלעזר.

אמנם נראה גם שר' אלעזר דרך התנצלות אמר כך, ובזה נחבר שלשה ענינים נכבדים זה בזה. הראשון הוא מעשה דברכות ה: "רבי אלעזר חלש על לגביה רבי יוחנן חזא דהוה קא גני בבית אפל גלייה לדרעיה ונפל נהורא, חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר אמר ליה וכו' אי משום מזוני לא כל אדם זוכה לשתיה שלחנות", ואפשר לומר כי הוא אחד עם המעשה הנזכר לעיל דתענית כה. "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ולא הוה ליה מידי למטעם שקל ברא דתומא ושדייה בפומיה, חלש לביה וניס, אזול רבנן לשיולי ביה.. אמר להו דהוה יתיב עמי הקדוש ברוך הוא ואמרי ליה עד מתי אצטער בהאי עלמא, ואמר לי אלעזר בני ניחא לך דאפכיה לעלמא מרישא אפשר דמתילדת בשעתא דמזוני", ואפשר דכדעייילו חבריה עייל עימהון או בתרייהון רבן יוחנן בן נפחא, ואז היה כאמור ר"א בצער גדול מאד על מר גורלו. ואז בין הדברים גם הצדיק מה ששוכב בבית אפל ואמר הוי קבל וקיים, כי מי שמזלו רע, האפלה מסתירה אותו מן הנגעים והנזקים. (אף כי בעלמא חשבינן בית אפל מקום קטרוג, ירושלמי שבת פ"ב. הכא שהוא מקוטרג ועומד, משפיל עצמו בזה ועכ"פ יישאר קיים).

אמנם מסקנת ר' זירא לעיל יד. הנ"ל דכיון דא"ר אלעזר אין אדם עולה לגדולה אא"כ מוחלין לו כל עוונותיו, הסכים שיסמכוהו, ויצא ממחבואו. וכנראה ר"א גם הודה שמי שהביאו מקומו ומזלו לעלות לגדולה אות הוא שנמחלו עוונותיו והקטרוגים עליו, ולכן כל ענין הוי קבל וקיים מתאים למי שרואה שיש עליו קטרוג וכדו' ולא הנהגה רגילה לעלמא.

אמר רבי טבי אמר רבי יאשיה מאי דכתיב (משלי ל') שאול ועצר רחם ארץ לא שבעה מים וכי מה ענין שאול אצל רחם אלא לומר לך מה רחם מכניס ומוציא אף שאול מכניס ומוציא והלא דברים קל וחומר ומה רחם שמכניסין בו בחשאי מוציאין ממנו בקולי קולות שאול שמכניסין בו בקולות אינו דין שמוציאין ממנו בקולי קולות מיכן תשובה לאומריין אין תחיית המתים מן התורה

נפתלי: חפצתי לידע אם באמת יש צורך מן הכתוב הזה לומר שיש ענין לשאול אצל רחם, או שהוא כמו דרך נשר בשמים ודרך בעלמה ואניה בלב ים שאין ביניהם היקש.

בנימין: באמת כבר תמה בזה הגר"א בביאורו למשלי, וכתב: "ולכאורה מאי תמיה זה דקחשיב גי דברים אשר לא תשבענה כו". והנה הכתוב הזה כלשון הסתום, והמפרשים פותרים אותו זה בכה וזה בכה, שכן אמר החכם:

"לעלוקה שתי בנות הב, שלוש הנה לא תשבענה ארבע לא אמרו הן: שאול ועצר רחם ארץ לא שבעה מים ואש לא אמרה הן", (משלי ל' טו טז).

רש"י כתב עוצר רחם תשמיש, ורלב"ג כ' הרחם יבקש ההריון, ואבן עזרא כתב עצירת ההולדה, וכן המצודות כתבו הרבה יש שנעצרת הרחם, ומלבי"ם מפרש עוצר רחם כמו ממלכת הרחם. וכל אחד מן המפרשים מקשר אותו לראש הדברים לפי פירושו אשר סלל. והברור מן הכל הוא דברי החכם עצמו שעיקר הוראת דבריו הוא: שלש הנה לא תשבענה, והוספתו ארבע לא אמרו הן - מוסיף עוד אחת על השלש אשר היא כעין הראשונות. ולכן גם פתח בשתיים, הם שתי בנות העלוקה, ועיקר ענין העלוקה הוא כפשוטו כמ"ש רש"י,²⁰ כי טבע העלוקה למצוץ ולהיטפל, ולכן המליצה עליה כי בנותיה הם "הב" ושוב "הב", ובזה רומז לכל הטפילים והמנצלים שבעולם. ושלש הנה לא תשבענה הם באמת שלש יסודות גדולים: כח המוות אינו שבע, כי סוף כולם לשאול. וכח החיים אינו שבע ותמיד תמיד הרחם אינו נעצר מלהוליד, וכן חיות הארץ הבאה מן המים מתחדש, וזה ענין מחזור המים (שהתפלא ממנו החכם במקום אחר ואמר: כל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא). ובלי ספק אלו שלשת המתזורים החשובים ביותר בעולם.

דברי המצודות אין להם מובן לכאורה, כי מה טעם לדבר על זה שיש הרבה עצורי רחם, וכמוהם יש עוד בלי סוף ענינים בלתי שבעים. והאבן עזרא לא קאמר ליה אלא דרך פירוש שמפרש הכל לקללות ובלהות לדור תהפוכות, שיהיו שלשה קללות אשר לא תשבענה וכו', ולכן מסיים באש הגהינום, אבל אין זה פשט הענין. ומש"כ רש"י עוצר רחם תשמיש, לא ביאר מה ענין העוצר, ואולי עוצר לשון דישה, כמו שמצינו שורש זה בלשון חכמים כגון מעצרתא וכדו'. אבל דברי הרלב"ג קרובים לפשט מצד ענינם, כי מה שאין האדם שבע תשמיש הוא אינו עיקרי כ"כ בטבע העולם, ולתאוה יבקש נפרד, אבל מה שלא ישבע הרחם האנושי להוליד עוד ועוד, הוא מהמתזורים הראויים לציון בעולם (ועוצר הוא כמו אוצר, שאוחז בתוכו הזרע ומגדלו). והאש אינה אלא נספחת כי טבעה איום ונורא לכלות כל מה שיעמוד מולה ולא אמרה הן לי רב. (אמנם הרלב"ג עצמו אינו מפרש כן, כי משלב המקרא הזה בתוך דרוש שלו, ולפירושו האש הוא העיקר).

ורבי אליהו בן קרמר מבאר כאן ענינים גדולים וטובים ממנו, כי כך דרש: למה לא הסמיך החכם השאול, אל ארץ לא תשבע מים, כי שניהם ענינם תחתיות הארץ? אלא להקיש השאול אל הרחם, כי האדמה היא אמו של האדם. ובאמת כבר ביארו חכמים בקמא של תענית כי "מיטרא בעלא דארעא הוא", ובזה השוו לשון רביעה על הגשמים, והביאו מן המקראות (ונודע ענין שדה הבעל). ובזה הוא על דרך חכמינו, כי אין השאול רק סמל למות, והרחם סמל לחיים, אלא השאול הוא שהאדמה היא היא הלוקחת ומאכלת הגופות, והרחם הוא ההוצאה מחדש של כח החיים ע"י יניקה ממאכלי האדמה, והמקשר בין הכחות האלו הם המים מהם לא שבעה הארץ. מחזור המים כמחזור החיים. ולכן מדובר כאן על הקשר בין אלו השלשה, ושכל לידה היא מתוך אמא אדמה והיא כעין תחיה של המתים מימי קדם. ועשה חשבון מי שעשה כי לפי חכמת הסטטיסטיקה, יש בכל אחד מאתנו אטום אחד שהיה בגופו של אחד מאבותינו בימי אברהם יצחק ויעקב.

וכמה נכונים דבריהם "מה רחם מכניס ומוציא, אף שאול מכניס ומוציא", כי זה היסוד של תחית המתים, כי הגוף הנפסד אינו אלא צורה של קוד גנטי גשמי וקוד נפשי רוחני, וביד שלשת הכחות המחיים שאינם שבעים לעולם להגיע לתחית המתים כשיעלה רצון מלפניו יתברך, כך השאול הזו שמכניסים לה

²⁰מה שפירש אבן עזרא לעלוקה כענין העקולים והעוותים שעושים וכו' לא ידענא למה לא הלך אחר לשון חכמים ע"ז יב' שהזכירו היצור הנקרא עלוקה. והמצודות אומר דימה בור הקבר לעלוקה, הוא ע"ד המדרש שהביא רש"י, ואין זה אלא דימוי של המדרש, אבל אין הוא הכוונה הראשונה בפסוק, וגם כל המשך דבריו כן דרוש. הגר"א מכניס כאן ענין ד' יסודות כי שאול הוא בור והוא עפר, עוצר רחם הוא רוח, מים, ואש. אבל למה חלקום לג' וד' ולדברינו הג' הוא העיקר והב' והד' אינו אלא להשלימו מצדדיו.

והמלבי"ם כ' "עלוקה הוא שם פילוסוף א' שהיה שמו עלוקה, ור"ל לשטת עלוקה, או שקורא את החומר ההיולי הזה בשם עלוקה וכו'", עי"ש בהמשך פירושו, ועל כן תמיד אני אומר: מדרש של חז"ל כל דור שאתה ממשמש בו אתה מוצא בו טעם, מדרש של רבותינו חכמי ספרד, או חכמי המאה ה-19, יפה לזמנו.

בקולי קולות תוציא בקולי קולות את הלז של כל כח נפשי שהיה אי פעם בעולם וראוי להתחדש, ומן הלז הזה יוציאו כח הצמיחה וממלכת הרחם, יחד עם כח המים המתחדשים ומצמיחים את העולם כולו, תחית המתים בקולי קולות. אלא שעכשיו נעשה הכל בסתר, וממשיכה השלשלת כטבעה הרגיל, ורק כשיעלה רצון מלפניו אז יתגברו הטבעים האלו בקולי קולות לעשות רצון יוצרם.

תנא דבי אליהו צדיקים שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיותן אינן חוזרין לעפרן שנאמר (ישעיהו ד') והיה הנשאר בציון והנוותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימין ואם תאמר אותן שנים²¹ שעתיד הקדוש ברוך הוא לחדש בהן את עולמו שנאמר (ישעיהו ב') ונשגב ה' לבדו ביום ההוא צדיקים מה הן עושין הקדוש ברוך הוא עושה להם כנפים כנשרים ושטין על פני המים שנאמר (תהלים מ"ו) על כן לא נירא בהמיר ארץ ובמוט הרים בלב ימים ושמא תאמר יש להם צער תלמוד לומר (ישעיהו מ') וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו.

ונילף ממתים שהחיה יחזקאל סבר לה כמאן דאמר באמת משל היה (צב:)

נפתלי: לא הוה ידענא מאי קאמר רבינו אליהו,²² הא בלא"ה קיימא לן להלכה ולמעשה לעיל בסוגיין צא: והנער בן מאה ימות לא איתמר אלא בעכו"ם, אבל בישראל מחה ה' דמעה מעל כל פנים. וגם ישעיה בן אמוץ לא הוה קאמר שיתחדש עולמו של הקב"ה מבלי בני אדם, כי ונשגב ה' לבדו הוא לאפוקי עבודת אליילים וכו"מ, ולא לאפוקי כדור הארץ. ומה ענין שיוט זה על פני המים, וכי שיח או שיג לו? ואם יהיו עכ"פ הצדיקים קיימים, שוב אין נשגב ה' לבדו?

בנימין: עיקר דברי רבי אליהו לומר ענין חדש, ואמנם לעיל שם נתבאר לנו שהכוונה במקרא של הנער בן מאה ימות להפסק המוות המקרי, שיוכלו מצד טבעם להאריך ימים כחול, והכל על פני האדמה. אבל כאן מקיש הצדיקים ל'קדוש', דהיינו שמבין שמעשה ידיו של הקב"ה אינו נפסד, והנס הזה שעושה לחיות המתים אינו יכול להיות נפסד, כי זה שינוי טבע העולם ולא בכדי נשתנה הטבע, על מנת שיחזור לאיתנו. אלא שינוי מהותי הוא במציאות הברואים, ובריאה של נס מעשה ידיו נשארת מצד טבעה לנצח כמו בריות רוחניות. ולכן כ"ז שיש עדיין איזו תקוה והמשכיות לעולם אין מפסידין את הצדיקים האלו.

וענין חדוש העולם הוא מכלל המסורת שיחזור להיות כבתחלה, דהיינו יתוקן ככל השלבים של ימי קדם, ולסוף יהיה תהו ובהו. כיון שהעולם עשה את מטרתו ותיקונו שוב אין צריך אפילו לגרר אחד שנברא לשם הנסיון של בני האדם כאן בזה הכדור השפל. ולכן אין הכוונה לבדו מבלי מלאכים ונשמות וכדו', אלא הכוונה כמו שהיה קודם הבריאה. ואם כן שייפסד הבריאה, ייפסדו גם הצדיקים שטרם ה' לברוא להם גוף עב או זך? וזו תמיהה גדולה ואמתית על ההיקש של צדיקים ל'קדוש', שאם תיקונם ותכליתם יהיה להיברא כאן בגוף, למה ומדוע ייפסד התיקון, ואין קבלתנו אלא בתיקון הולך וגדל, לא תיקון לזמן שיפסד, וכל דבר שהוא לזמן אין בו ענין התיקון, כי רוב הזמן היו יסורים וגלויות.

וגם ברור ששכר הנשמות, דהיינו המצב הראוי להתקיים מכח כל קיום ימי העולם, יימשך גם אחרי תיקון הארץ וחיידושה. כי זה עצם הרעיון, שהחידוש אינו אלא לזמן, ולאחר מכן יהיה שוב קיום זך וספירי לכל המתוקנים בתיקוניהם. ולזה אמרו שמצבם המתוקן של הצדיקים האלו יימשך יש מיש עד המצב הסופי, לא ששוב ימותו, ושוב יהיו נשמה ערטילאית הממתנת לקץ הימין, וכו'. אלא כמו שיבראו אחר התחיה יזדככו ויתקונו ויצטרפו ויתבררו רבים עד שלא יהיה סתירה בין קיומם לחידוש העולם המוכר לנו, והם יתקיימו בבחינה אחרת, הנקרא בלשונו מימד אחר. ולזה קוראים בלשון הציון כנפים ושיוט וכדו', כי עיקר הענין שיתמשך יש מיש עד התיקון הסופי (וזה שאמרו שאין להם צער, דהיינו שלא יהיו באמת בגוף כמו שלנו אבל מרחפים בחלל בארץ ציה ועיף בלי מים, אלא במימד ואיכות שאין בה צער מחוסר כדוה"א

²¹ הרבה קדמונים גרסי כאן "אותם אלף שנים" (שער הגמול ר"ד רמ"ה ערוך אגרת הר"ש משאנץ וילקוט). והוא ע"פ האמור להלן 'יחד חרוב'.

²² כתב הרב באר שבע אל תעלה אל דעתך שאלהיו זה אליהו הנביא הוא וכו' וכבר נתבאר הדבר בברכות ג'. ואליהו הנביא אינו צריך לדקדק בלשונו של ישעיה תלמיד תלמידו. וכן עליו לא היו אומרים "סבר לה כמ"ד באמת משל היה".

ועניינו), ואעפ"כ יהיה בבחינת גוף ומוחש, ולא רק נשמה, כמו שקבלנו מאבותינו וקדמונו החכמים והנביאים.

והא דונילף ממתים וכו' פירש רש"י שחזרו לעפרם. ותמה המהרש"א הא לא איתמר אלא בצדיקים לעתיד לבא, והנהו לא צדיקים היו ולא לעתיד לבא היו. אבל בדברינו כבר נתבאר דהכונה שנס של תחית המתים שנוגד את כיוונו של הטבע והעולם, ולא רק את חוקי הטבע עצמם, לא נעשה על מנת שייפסד.²³ ומאליהו ואלישע לא קא מקשה כיון שנעשה סמוך למיתתו, אין זו תחיה גמורה. ומאיש שנגע בעצמות אלישע סבר לה דעל רגליו עמד ולביתו לא הלך, דהיינו שהיה זה רק מחזה לכבוד אלישע.

דתניא רבי אליעזר אומר מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם ואמרו שירה²⁴ ומתו מה שירה אמרו ה' ממית בצדק ומחיה ברחמים. רבי יהושע אומר שירה זו אמרו (שמואל א' ב') ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל. רבי יהודה אומר אמת משל היה. אמר לו רבי נחמיה אם אמת למה משל ואם משל למה אמת? אלא באמת משל היה.

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר מתים שהחיה יחזקאל עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר אני מבני בניהם והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם.

ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ ומעו שנאמר (דברי הימים א' ז') ובני אפרים שותלח וברד בנו ותחת בנו ואלעדה בנו ותחת בנו וזבד בנו ושותלח בנו ועזר (ואלעזר) [ואלעד] והרנום אנשי גת הנולדים בארץ וגו' וכתוב (דברי הימים א' ז') ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים ויבאו אחיו לנחמו.

ושמואל אמר אלו בני אדם שכפרו בתחית המתים שנאמר (יחזקאל ל"ז) ויאמר אלי בן אדם העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אמרים יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו.

רבי ירמיה בר אבא אמר אלו בני אדם שאין בהן לחלוחית של מצוה שנאמר (יחזקאל ל"ז) העצמות היבשות שמעו דבר ה'.

רבי יצחק נפחא אמר אלו בני אדם שחיפו את ההיכל כולו שקצים ורמשים שנאמר (יחזקאל ח') ואבוא ואראה והנה כל תבנית רמש ובהמה שקץ וכל גלולי בית ישראל מחקה על הקיר סביב וגו' וכתוב התם (יחזקאל ל"ז) והעבירני עליהם סביב סביב.

רבי יוחנן אמר אלו מתים שבבקעת דורא ואמר רבי יוחנן מנהר אשל עד רבת בקעת דורא שבשעה שהגלה נבוכדנצר הרשע את ישראל היו בהן בחורים שהיו מגנין את החמה ביופיין והיו כשדיות רואות אותן ושופעות זבות אמרו לבעליהן ובעליהן למלך צוה המלך והרנום ועדיין היו שופעות זבות צוה המלך ורמסום

²³ אמנם המהרש"א מפרש דהתמיהה למה לא למדו תחית המתים ממתי יחזקאל משום דמשל היה, וזה קצת דחוק בלשון ד"ונילף", דעל מי שואל כאן לפתע? ולא עסק בזה עכשיו, וגם הביאו הרבה חכמים לעיל, ומה שייך לומר "סבר לה" דהא עכ"פ מי שאינו סובר כן למה לא הביא הראיה הזו. והיה לו לומר: אי מהכא לא משמע להו למינים והיו אומרים משל היה. וגם לעיל הוא להיפך, דדחו לה שאין ללמוד מן המקרא תחית המתים דלמא אמתים שהחיה יחזקאל קאי, דהרי מעצם זה שנעשה נס למתי יחזקאל, או לנער של אליהו או אלישע, או לאיש שנגע בעצמות אלישע, אין ראיה שבאמת התכנית שיהיה כן לעתיד לבא לכל.

²⁴ כ' הרב ע"י דמכאן שכשואמרים שירה צריכים לעמוד, ואשתמיט מיניה מקרא שכתוב: לא המתים יהללו יו.

נפתלי: כמדומה נאמרו כאן כל האפשרויות על התחיה הזו, ונראה כי אין דרך לדעת באמת אם היה או לא היה, ומי היו המתים האלו, ולמה נתחיו. ועוד, אם ישנה מסורת של ריב"ב שהוא מגדולי הדור, איך לא ידעו ממנה רבותינו הגדולים רבי אליעזר ורבי יהושע רבי יהודה ורבי נחמיה, ואטו היו מכחישים דבריו? ומה ענין התפילין, היש בהם תוספת להוכחה?

בנימין: לכאורה היה נראה שכל העיסוק ב"מאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל" הולך כמ"ד שבאמת קמו לתחיה, והשאלה היא מי הם אלו שקמו. אבל יותר נראה בדיוק להיפך, כי אם קמו אנשים רבים לתחיה, אין לך מופת גדול מזה, וכבר לא משנה באמת מי הם האנשים. ולכן הקורא את הפרשה בפשוטה אינו שואל מי הם המתים האלו, אלא מסתכל על גודל המופת המוכיח את הגאולה "כי אני ה' בפתחי את קברותיכם". אבל לאחר שאמרו רוב התנאים שלא היתה כאן תחיה אמיתית, ממילא מבואר שלא באה הנבואה הזו אלא להורות ענין, מסתבר בודאי שהמופת הוא שנבחרה איזו קבוצת מתים מסויימת שהחזון על החייאתה יסמל את הגאולה. וכן משמע בלשון הפסוק "ויניחני בתוך הבקעה והיא מלאה עצמות", הרי שמדבר על בקעה מפורסמת. ולכן דברי ר' יוחנן הם פשוט הכתוב, כי היתה בקעה מפורסמת שסיפרה עליה האגדה שבה נהרגו רבים בעת חורבן הבית (מוזכר גם בסמוך), ולכן בבקעה הזו הראהו ה' כי בכוונתו לגאול את ישראל מגלות זו שבה נחרב הבית ולהשיבו לחיים.

ודברי רב נראה שגם בהם יש ענין פשטיי מאד, כי הוא הבין מלשון "הבקעה מלאה עצמות" שהיה מפורסם גם שיש במקום ההוא עצמות שטוחות, וזה לא נכלל באגדה של בקעת דורא, אבל נכלל באגדה אחרת, ואיזו? זו שאמרו בשמות רבה: "בני אפרים הרגום פלשתים שנאמרו בני אפרים שותלח וכו' והרגום אנשי גת, והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חמרים חמרים שכבר היה להם ל' שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים, אמר הקב"ה אם יראו ישראל עצמות בני אפרים שטוחין בדרך יחזרו למצרים.. אמר הקב"ה יהיו מסבבים את הדרך כדי שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בדרך ויחזרו למצרים", (שמ"ר כ'). ולכן אין לך תנחומין גדולים יותר מאלו, שגם אלו שמנו לקץ וטעו, הבקעה המלאה עצמות מאז ומעולם, תתעורר לחיים.

ועכ"פ גם כאן לא ביארו חז"ל מקורם, שהרי נאמר בפסוק שם מפורש: "ופחי בהרוגים האלו", ומזה משמע דמירי בהרוגי חרב ידועים, ולא סתם בבית קברות.

ושאר אמוראי שאמרו שהם כפרו בתחית המתים, ושאין בהם מצוות, ושחיפו את ההיכל שקצים, אינו בא להיכנס בויוכח הנזכר מי היו האנשים האלו, אלא לדקדק מן המקרא שמזלזל בהם, כי אם המדובר בעדת קדושים אין לכנותם "העצמות היבשות", ולא עוד אלא שאף אחר שקמו ועמדו אומר: "העצמות האלו כל בית ישראל", דהיינו שאין כאן אלא עצמות, ובאמת אינם ראויים מצד עצמם לקום, אלא שהגיע זמן הגאולה לגאול את ישראל מכל חטאיו וצרותיו. ולכן דקדק שצריך להוכיח אפשרות תחית המתים כי אלו אמרו שהם יבשים ולא יקומו,²⁵ או שיבשות רומז על בני האדם שיבשים מלחלוחית טובה. וגם המדמה לו לחזון של יחזקאל הראשון שהביאוהו למקדש, דרך הנביאים נקט, כי דרכם היה לרמוז בתיבות שוות דימוי הענין, כמו שמשתמשים בביטויי סדום על פילגש בגבעה ועוד רבים, כך מזכיר את נסיעתו סביב סביב²⁶ לראות השקוצים בהיכל. ובאמת אלו הם האנשים שחיפו את ההיכל, כי המתים בבקעת דורא היו מבחורי ישראל שבבית ראשון שהם הם אלו שחטאו. וכן סתמות בריתא דלהלן שהיו אלו המתים בבקעת דורא, ונראה שבקעה זו היתה מקום המתים מאז ומעולם, כי כן אמרו במגילה ג. דאחאב בן עמרי נהרג בבקעת דורא (אף כי לכאורה נראה שנהרג ברמות גלעד ואולי הכוונה רק למקום ההספד וכמו שנתבאר, או שבקעת דורא נהיה כינוי לגיא הריגה, ואולי שייך הדבר לכל ענין בקעת שנער שנערו בה מתי מבול ככתוב בירמיה נא': "לבל נפלו חללי כל הארץ"). וכן מדברי ר"א בר"י הגלילי מבואר שסובר שלא היו אלו עצמות בני אפרים הנמצאות בדרום א"י, כי ביאר ש"עלו לא"י והיינו שנתחיו בבבל. (ואיני מבין דברי יונתן בשמות יג יז האומר כי בני אפרים הם המתים שהחיה יחזקאל בבקעת דורא שבבבל, הא כיצד? ושיטפא נקט הדורש בבי שיטות יחדיו).

²⁵ ובמדרש אגדה שמות כב כד חשיב גם ליחזקאל קטנות אמנה שאמר על השאלה התחינה העצמות "ה' אתה ידעת" והיה לו לומר בבירור שיכולות לחיות ברצונו.

²⁶ רבינו שלמה פירש לפי פשוטו סביב סביב, ולא מעל המתים לפי שהיה כהן. וכל עליו הרד"ק שלא היה אלא במראה הנבואה, אבל אין זו השגה, דגם במראה הנבואה לא יראהו מה שאסור לו.

הנה רבי אליעזר הגדול אמר שאמרו שירה ומתו, וזו הכוונה שלא היתה תחית גמורה, כי אין הכוונה שבמקרה הרגם ה' שוב, וכן לא ייעשה לתת בהם נגף אחרי חיותם. אלא שלא היה בהם תחיה אמיתית, ולא קמו אלא למר שירה, דהיינו להצהיר שה' ממית ומחיה וכו' להוציא מליבם של הכופרים בתחית המתים או בגאולה.²⁷ ואין כ"כ נפ"מ אם היה החזון הזה לעיני יחזקאל לבדו, או שגם בני אדם אחרים אם היו שם היו רואים המחזה של קימה לשעה, או אפילו היו נוגעים וממשיכים היו ג"כ חוזים בגופות כביכול, וגם יחזקאל תוך חזונו היה רואה עצמו נוגע וממשיך דברי החזון. עכ"פ לא היה כאן חיים שיש להם קיום. וגם חברו רבי יהושע בן חנניה החרה החזיק עמו (וכן סבר לה תנא דבי אליהו דלעיל, וכן להלן תנו רבנן דבאו עצמות וטפחו וכו'. וכן מוכח ממ"ד אלו בני"א שכפרו בתחית המתים, דהא הכופר בתחית המתים לא יקום מדה כנגד מדה וכו' כדאיתמר ריש פרקין), ור' יהודה אקיל טפי בהא ואמר "באמת משל היה", ולכאורה הוא תמוה, דעל איוב מתאים לומר משל היה. אבל כאן אין זה איזה סיפור שהמציאו להמחיש ענין כמו משל לבת מלך וכדו', אלא חזון שיחזקאל ראה, ולא משל. ואולי בא ר' יהודה על דברי ר"א ור' יהושע, שאין צורך לקרוא הדבר שעמדו לרגע ואמרו שירה, כי לא רק שהיה חזון, אלא שחלק התחיה היה משל גמור ולא היה מוחשי בחזון הזה, ולא נראו לו הדברים כאלו הם במציאות, אלא הראוהו הדבר שיכול להיות. כמו "ראיתי את ישראל והם נפוצים על ההרים כצאן אשר אין להם רועה", שהוא ענין אמצעי בין חזון גמור למשל. ולכן מדגיש ר' יהודה ואומר 'באמת משל היה', דהיינו באמת לא היה כאן יותר מממשל גרידא, ואין צריך לקרוא הדבר שקמו לשעה.

ועדותו של רבי יהודה בודאי דבר גדול הוא, כי נראה שבודאי היו הרבה שמועות על אנשים המיוחסים למתים שהחיה יחזקאל, ואדרבה הרי פשטות הכתוב שלא היה אלא חזון, כמבואר, שהרי אם היו האנשים קמים והולכים וכו' היה מן הצורך להתייחס לזה, כי הוא מנפלאות הענין. כמו שבקריעת ים סוף נאמר כיצד העמים חלו וזעו, ובמופתי אלישע נאמר כיצד כולם ראו את כבודו ואמרו יש נביא בישראל. האמנם מופת גדול ונורא כזה של תחית עצמות יבשות, שלא נמסר מעולם ביד שליח, לא ידבר בו הנביא לאמור כיצד כל באי עולם ויושבי שער שחו בו, ולא מוזכר כיצד בין שבי הגולה היו גם בני אפרים, שזכו לראות את יעקב אבינו בחיים חיותו ועל ברכיו יולדו? (למרות שמוזכרים היטב כל יוחסי בני הגולה לשבטיהם), ולכן משתיקת הנביא, והצגתם בצורת "עצמות" גם לאחר התחיה, משמע שהכל ענין החזון כמו עוד הרבה דברים כאלו שראו הנביאים, וכן יחזקאל עצמו שראה את בית המקדש סביב סביב וכו'. אבל כיון שהרבה אנשים ייחסו עצמם לאותם המתים, שכן הוא בטבע העולם (וגם ברור שאם ריב"ב מבני בניהם, והם עם רב וגדול, הרי יש עוד רבים רבים מבני בניהם, ואין זה מן הדברים שנשכחים בעמינו העומד על מגילות יוחסין), הוצרכו חכמים לפרש שאמרו שירה ומתו.

אבל אחר כל זאת, קם רבי יהודה בן בתירא, שהוא היה כנודע בן משפחת בתירא, שהיא גדולה וחשובה ועתיקת יומין, ואבות אבותיו היו הנשיאים קודם הלל, וזה בודאי מיחוסם,²⁸ אף שלא היו גדולים כהלל, וגם לא היו חשובים להיכנס בשלשלת הקבלה, כי כנראה לא היו גדולים מספיק בתורה, ובאו רק בדיעבד בזמן שלא היה מי שימלא מקום שמעיה ואבטליון, מחמת ימי הורדוס הרעים. ומיד כשבא הלל שהיה גדול בתורה ובכל מדה פיננו את מקומם (ואפי' מדות שהתורה נדרשת בהן לא הוו ידעו). ואמר שגם משפחתו היא בכלל העדות על מציאות התחיה הזו, והראותו את התפילין אולי שהוא דבר קדוש כדרך המעידים לתלות העדות בדבר קדוש, או ממחיש בזה יחוסו ויחוס המסורת, כשם שקיבל מאבי אביו תפילין שלו, כך קיבל גם הידיעה הזו.

הנה הרב בעל העיקרים אומר: "וכן היא מסקנת הגמרא בפרק חלק ר' יהודה אומר באמת משל היה, ואף על פי שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפילין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר, דהא קיימא לן כל באמת הלכתא היא",²⁹ (העיקרים ד' לה'). אבל אינו מובן מאי "גוזמא" שייך

²⁷ והרב האברבנאל (משמיע ישועה מבשר טוב החמישי נבואה ו') חשיב להני תנאי בין האומרים באמת היה, ולא עוד אלא שמעתיק "עמדו על רגליהם ואמרו שירה" ומשמיט הסיום שמתו מיד. וכנראה לא העתיק מן התלמוד אלא מן הרד"ק שכן העתקתו בפירוש יחזקאל, והרד"ק לא חש לדקדק מרוב פשיטותו שהיה הכל חזון. וכן בילקוט רמז שעו' הגירסה כמו שלפנינו.
²⁸ ולכן קורין אותם לפעמים "בן בתירא" כי המשפחה עיקרית, ואמנם בגמ' תענית ג. אמרו הא מקמיה דליסמכוהו, אבל בשאר חכמים קודם הסמיכה 'קורין השם הפרטי בלא "רבי", וכאמור.

²⁹ גם הרב תורת חיים כ' דר' יהודה קאמר באמת משל היה, לאשמועינן דהלכה היא, כדאמרינן כל באמת הלכה. משמע שסובר דקבלה היא מאבותיהם שהיה רק משל, אבל אין זה פשט המלים, וגם ר' נחמיה לא הבין כן.

הכא, דגוזמא הוא בתיאור ענין על דרך הפלגה וכדו', ואילו כאן רוצה לדחות לגמרי עדות דגברא רבא מחמת דקדוק לשון של "באמת"? וליישב שיטתו יש לאמור דריב"ב הכי קאמר: אני מבני בניהם והללו תפילין שהניח לי אבי אבא, ר"ל כל בית ישראל חשובין כבני בניהם כי כל קיום שיבת ציון והמצוות והתפילין מכח נחמת יחזקאל שיפתח ה' את קבר ישראל וישיבו לחיים (וכזה דעת המהר"ל בחידושי אגדות). וכלל הסגנון הזה דרך חיזוק הענין כמו שאמר ר' פפא בר שמואל על כל האי מעשה דרבב"ח ופושקנצא "אי לא הואי התם לא הימני" (ב"ב עג:), דהיינו שלא על חניס נכתב כך ומחזק הדבר כמות שהוא, וכן לענין חזון יחזקאל מחזקו כמות שהוא.

ובאמת הכין חזינן בדוכתא אחרינא נמי, דבפרק בן סורר עא. אמרינן דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות כמאן כר' שמעון וכו', וא"ר יונתן אני ראיתיו וישבתי על קברו, ובתר הכי אמרינן עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות כמאן כרבי אליעזר, ועלה אמר רבי יונתן אני ראיתיה וישבתי על תילה. והנה ר' יונתן זה אינו מן הבריתא אלא ר' יונתן האמורא (ב"ר אלעזר, ובדק"ס הגי' ר' יוחנן) ועכ"פ שניהם היו אחרי שבטלו דיני נפשות מישראל. וכי כל ישראל ובכללם רבי אליעזר בן הורקנוס ורשב"י לא ידעו ולא שמעו מכל זה ורק ר' יונתן ידע על איזה תל לישב? ואשתמיט לו בדיוק שני הני מעשים גדולים? ולפי שיטת העיקרים שבא לחזק הדבר כמות שהוא מבואר הדבר.

ואפשר לחזק דברי בעל העיקרים מענין משפחת בן בתירא, שמבואר הדבר שהיו משפחה גדולה ועתיקת יומין כאמור, ומוצאים אנו אותם כל הזמן מימי הלל והלאה, במנחות מא: עלו זקני ב"ש ובי"ה לעליית יוחנן בן בתירא, ובזמן הבית היה ר' יהודה בן בתירא בנציבין (פסחים ג: כשהיה ביד ישראל לדון נכרי למיתה, וכבר היעבי"ץ בלח"ש פאה ג' העיר שריב"ב מזרעם), מיד אחר החרבן היה ריב"ז מתלבט עם בני בתירא בענין תקנתו שלא לתקוע (ר"ה כט:), ר' יהודה בן בתירא הדן עם ר' אליעזר, ור' יהושע משיב על דבריו (פסחים ג ג) ועם ר"ע, ר' יהושע בן בתירא, ור' שמעון בן בתירא (ועליהם מדבר ר"ע בעדיות ח' א'), ובתוספתא נזיר פ"א מוזכר ריב"ב שהיה דן עם ר"מ בהלכה בערדסקים, ומסתברא שאין זה אותו ריב"ב שהיה דן עם ר"א בן הורקנוס, וקורא לר"ע "עקיבא" דרך חברות (שבת צו:), וכן כתבו התוס' מנחות סה: שהיו תרי ריב"ב (ובאמת נראה שהיו יותר מתרי כי היה השם יהודה מצוי במשפחת בתירא. וכן היה ריב"ב שלא יצא מא"י ועליו איתמר בספרי ראה שכשיצא לחו"ל פ"א קרע בגדיו מחמת זה, ואפשר משום שהיה כהן כדלהלן). ובהרבה מקומות הזכירו סתם "בן בתירא", וברור שלא היו מכנים אדם "בן בתירא" בזמן שהיתה משפחה גדולה הנקראת "בני בתירא", ולא היה הוא ממנה. ואולי הלשון "בן בתירא" סתם הוא שלא ידעו איזה ריב"ב קאמרו, והעיקר שהוא ממה שהיה מקובל או נוהג או רווח אצל בני בתירא.

ושם בתוספתא דנזיר נקרא ג"כ בן פתירה או בן פתירא (וכך בעוד הרבה מקומות בלשון תוספתא יומא א, א, ד יד, סוטה א ב, ג, ע"ז א' א' כא'. ולגבי ר' יהושע ב"ב ור"ש ב"ב בתוספתא עדויות ג' ב' וירוי שקלים ח' א'. ולגבי בני פתירא דהלל תוספתא סנהדרין ז יא), ובירוי מעשי"ש ה' ז' מוזכר יהודה בן פתירה שהיה כהן הנוטל מעשרות, וממילא שכל המשפחה הזו כהנים, ולכן היו חשובים בימי שמעיה ואבטליון, והכהנים היו מיוחסים כ"בן פלוני" כמו כל הנשים שנקראו "מרים בת ביתוס" ובית קתרוס וכיו"ב בעוד משפחות כהונה. ועתה איך וכיצד יצוייר כהנים שקמו מן העצמות היבשות? ואין לנו כהן אלא שהוא בן אהרן אחר בן, אבל לא מעצמותיהם של בני אפרים. (ודחוק לומר שהיה מזרעם מצד אמו, כי הלשון מבני בניהם וכן תפילין של אבי אבא משמע שהוא יחס משפחה, כמו שהיה מקובל בימיהם. וכן ברשב"א נדה סא. מבואר שהיה אבי אבי אבי אבי המניח תפילין מן הקמים לתחיה עצמם. ובריטב"א שם הגיהו אבל הנוסח לפניו היה כמו לפני הרשב"א).

ולענין הלכה זו דעת העיקרים, וכן כתב המורה, וכן פשוט להקמחי, ואילו האברבנאל אומר: "אין בידינו להכריע אם מתי יחזקאל היו משל או היה הדבר כפשוטו, כי מי ישלח ידו בין גאוני עולם להכריע במה שחלקו בו", (משמיע ישועה מבשר טוב החמישי - נבואה ו'). והרשב"א בתשו' החדשות שסח' אינו מכריע ואומר: "מתים שהחיה יחזקאל לדעת האומר שהיה ממש כן". נראה שלא חשיב להעדות דריב"ב מכרעת נגד דעת האומר באמת משל היה. וכן כל הסובר שאינם חוזרים לעפרם, בע"כ צריך לסבור באמת משל היה כמו שביארו בגמ' לדעת רבינו אליהו (אלא שהרדב"ז ח"ב תשל"ט מביא בשם רבינו מנחם שאומר דדיחוקא בעלמא הוא בגמ' ובאמת אינו תלוי זה בזה).

ורבינו הגדול רבי ליווא אומר: כי לכולי עלמא לא היה החייאתם במוחש, רק הכוונה שהחיה אותם ממוות הגלות. ואילו הרב 'נפלאות מתורת הי"ת" מאמר חופר מטמוני אכות פט"ו כתב: אין הכוונה משל היה שלא החיה אותם, אלא שהחיה אותם ללמד משל וענין. ועתה מה נאמר ומה נדבר.

ובאמת מאן דאמר שהם בני אפרים, אינו יכול לומר דעלו לא"י ונשאו נשים וכו', דהא בני אפרים הללו לא היו במתן תורה, ואין להם שום דין ישראל, וצריכים להתגייר. ושמה תאמר מה דין האבות עצמם, לעתיד לבא שאני, אבל לו יצויר שיקום בימינו אדם שמת קודם מתן תורה, על סמך מה נעשה אותו ישראל? ואילו האדר"ת בספרו זה שבא אומר שריב"ב היה גר בחו"ל משום שהיה מזרע בני אפרים הנ"ל ואין להם חלק בארץ. אך אין זה אלא לחידודא דהלא אחר החרבן השני בודאי לא היה שום נפ"מ בחלוקה ראשונה וכל מי ששילם על קרקע היתה שלו ואפילו היובל לא היה נוהג, (ובשם הגר"א בדברי אליהו הוא בנוסח מתוקן).

ודע שמצינו לו לר' יהודה בר אילעי שסותר דבריו, שכאן בדברו עם ר' נחמיה אומר באמת משל היה, אבל בויקרא רבה כז' אומר: "ר' יהודה ור' נחמיה. ר' יהודה אומר.. ואשר להיות כבר היה, אם יאמר לך אדם איפשר שהקב"ה עתיד להחיות את המתים, אמור לו כבר היה, כבר החיה מתים על ידי אליהו ועל ידי אלישע ועל ידי יחזקאל בבקעת דורא". אבל באמת אין סתירה, כמבואר כאן, כי יחזקאל הוציאו בלשון זו ולכן מחזק הדבר שיש תחית המתים, ואם יחזקאל לא טרח להודיענו שאין במציאות תחיה כזו ואין זה אלא באמת משל וכו' הרי עכ"פ מחזק יחזקאל הידיעה כי "אני ה' בפתחי את קברותיכם" כדבריו. ועם כל זה פשט דברי ריב"ב שהיתה כזו מסורת אגדה על בני בניהם של אותם מתים, וכמבואר.

תנו רבנן בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל לך והחיה מתים בבקעת דורא כיון שהחיה אותן באו עצמות וטפחו לו לאותו רשע על פניו אמר מה טיבן של אלו אמרו לו חבריהן של אלו מחייה מתים בבקעת דורא פתח ואמר (דניאל ג') אתוהי כמה ברברין ותמהוהי כמה תקיפין מלכותיה מלכות עלם ושלטנה עם דר ודר וגו' אמר רבי יצחק יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע שאילמלא בא מלאך וסטרעו על פיו ביקש לגנות כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים

נפתלי: מפרש רש"י "באו עצמות מן הבקעה וטפחו על פניו והלכו להם", דהיינו שיצאו העצמות מן הבקעה והלכו דרך ארמונו של נבוכדנצר וטפחו על פניו ושבבו לבקעה ואז נתחיו וכו'.
בנימין: הנה הקשר בין מעשה הצלם ובין גיא ההריגה מפורש במקרא, וחכמינו כדרכם לא באו לפרש כלל מקורם, שהרי נאמר: "נבוכדנצר מלכא עבד צלם די דהב רומה אמין שתין פתיה אמין שת אקימה בבקעת דורא במדינת בבל" (דניאל ג' א'). הרי שמעשה הצלם היה במקום המקובל כמקום התחיה, מקום ההרוגים והעצמות.

וכן הוא הפשט, כי נבוכדנצר סבר שתם עידן היהודים, כמו שהיה טבע כל עם בשעה שנכבש, ואז באה המציאות וטפחה על פניו, כי גם בגלות הזו עושה להם ה' אותות ומופתים. הכרחת חמו"ע לעבוד לפסל הוא שיא הגלות, "ועבדתם שם אלהים אחרים עץ ואבן", ולמן חזון יחזקאל ופתיחת הקברות הוא תחילת הגאולה. ובאה תחילת הגאולה לטפוח על פניה של הגלות. וכן מבואר בפשט המקרא שדיבר נבוכדנצר על אותותיו הגדולים ומופתיו המתמיהים של אלהי ישראל, ואיזה אותות ומופתים מתמיהים ראה מלבד ענין חמו"ע? אין זה כי אם הנס המפורסם המוזכר בזמנו אצל יחזקאל. ועצם ההצלה מן האש לא היה צריך כ"כ להביאו להתפעלות, ולכתוב מכתב לכל עממיא בלשונות כאלו, שהלא רגילים היו בכשפים. ומשמע שראה ענין גדול כמו תחית המתים, ועקב כך הגיע פתאום לשבח את ה' כמתואר כאן, ואח"כ נשתגע כדלהלן.

ובאמת משמע שבעת שנלחם נבוכדנצר על ישראל בזה את אלהי ישראל, לא כמו סנחריב שחשב כי ה' נתן בידו את הארץ ועל חזקיהו יזעף לבו עקב אשר הסיר את הבמות וכדו'. ולכן חידוש גדול עליו ממה שאמר כאן שמלכותו מלכות עלם ושלטנה עם דר ודר, שהוא ענין אחדות ונצחיות ה' שלא יכלו כלל להבין אותו גוי קדם. ואמנם רש"י כתב: "שהיה מסדר שבחות נאות יותר מדוד ואילו אמרן הקדוש ברוך הוא היה נוטה אחריהן יותר מאחרי השירות שעשה דוד", הגדיל שבחו של נבוכדנצר, ומנין לנו מה היה אומר אם לא שהיה סוטרע המלאך? אבל היה אפשר לומר שלא אמרו כן חכמים, אלא מחמת שהוא גוי אלילי ונלחם עם ה', ומחמת המסות הגדולות שראה הבין את שבחי ה'. ולכן לאוהביו על אחת כמה וכמה, היה על דוד לכתוב שירות ותשבחות מעולות ממנו אלפי אלפים, והשתא דברי נבוכדנצר קרובים להיות כמו של דוד, כי דוד אמר: "מלכותך מלכות כל עולמים וממשתלך בכל דור ודור", ונבוכדנצר אמר "מלכותיה מלכות עלם ושולטניה עם דור ודור". ואולי גם רש"י לזה כיוון, אלא שהוסיף לפרש בכוננת ר' יצחק דלא

בכדי כיוון נבוכדנצאר לדברי דוד, אלא שנחה עליו הרוח מחמת ההתרגשות הגדולה מן המופתים אשר ראה, והגיע לרוח של אמירת תשבחות, ואם היה ממשיך בזה היה יכול לשבח את ה' טובא, אלא שסטרו מלאך, ומנין שסטרו? כי מיד בהמשך הפסוקים מסופר על ענין השתגעותו של נבוכדנצאר ושיבתו עם חיות היער וכו' אחר שראה חלום נורא, וזה נראה המשך מהתפעלותו הראשונה, כי אחר שהתפעל והחל לשבח את ה', לא המשיך באותו הכיוון לשמוע בקולו ולעבדו, אלא המשיך להשתגע כמסופר שם. וזו בודאי סטירתו של מלאך.

ועצם הביטוי "יוצק זהב רותח"³⁰ אפשר לפרשו לשון עבר, דהיינו בעת שהחל לשיר שירות ותשבחות, נוצק לפיו זהב רותח וכך נשתתק. זהב על שם שמילתא מעלייתא הוה קאמר, ורותח בכדי להשתיקו. וגם בהמשך מוצאים אנו לו שמכוין לדברי תורה, כי כך אומר: "מלך שמיא די כל מעבדוהי קשוט, וארחתיה דין", והוא משירת האזינו: "תמים פעלו, כל דרכיו משפט", ובהמשך מכנה את ה' "עילאה" והוא כמו הכינוי "עליון" המצוי תמיד בתהלים, וכן "חי עלמא" שהוא מטבע התפילה "חי העולמים", כינוי עמוק ונורא לאדוננו. ואומר "לא איתיה די ימחא בידיה ויאמר ליה מה עבדת", והוא מדברי איוב: "מי יאמר אליו מה תעשה" (ט יב). ואמרו "כל דיירי ארעא כלה חשיבין", הוא כדבר ישעיהו: "כל הגויים כאין נגדו מאפס ותהו נחשבו לו" (מ יז), ומה שמסיים: "ודי מהלכין בגוה יכל להשפלה" הוא כפי עיקרינו שה' "משפיל גאים", וכל אלו יסודות אמונתנו, אין פלא שתמהו והשתוממו החכמים על כל זאת מפורש יוצא מפיו של כהן גדול לאלילים.

תנו רבנן ששה נסים נעשו באותו היום ואלו הן צף הכבשן ונפרץ הכבשן והומק סודו ונהפך צלם על פניו ונשרפו ארבע מלכיות והחיה יחזקאל את המתים בבקעת דורא וכולהו גמרא וארבע מלכיות קרא דכתיב (דניאל ג') ונבוכדנצאר מלכא שלח למכנש לאחשדרפניא סגניא ופחותא אדרגוריא גבריאי דתבריא תפתיא וכל שלמני מדינתא וגו' וכתוב איתי גבריין יהודאין וכתוב ומתכנשין אחשדרפניא סגניא ופחותא והדברי מלכא חזין לגבריאי אלך וגו'.

נפתלי: לא ידעתי מה סוד הנסים האלו, ומה הגבורה להינקם בכבשן, להציפו ולמקמקו כולי האי. ואם התחיו המתים באותה הבקעה באותו הזמן למה לא זכר זאת דניאל, והרי זה עיקר חסר מן הספר.

בנימין: משמע שכל הדברים האלו נעשו בסבה אחת, וכל הבקעה כולה הזדעזעה פור התפוררה הארץ, ולכן עלה הכבשן ונפל והתפרק ויצתה אישו והזיקה לרבים, וגם הצלם שהיה בו במקום נפל על פניו, ונחשפו העצמות הרבות שהיו טמונות ועומדות. וכבר באיכה רבה פתיחתא כג' אמרו שצלם זה היה גבהו ששים אמה ורחבו אמה מי מצי קאי, מעמידין אותו ונופל, דהיינו שמלכתחלה היה רעוע. ובשהש"ר א' ז' אמרו "הפילה הרוח את הצלם", משמע ש"בואי הרוח" שאמר יחזקאל היה רוח גדול וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, וכן ענין שריפת ארבע מלכיות הביאו כאן דיוק מן המקרא, אבל עיקר הדבר מפורש הדבר שם בדניאל: "גבריאי אלך די הסקו לשדרך מישך ועבד נגו קטל המון שביבא די נורא", (ג כב), ובאו לומר כאן שלא רק הם מתו מהתגברות הכבשן אלא גם עוד שרים ופחות, ועל הריבוי הזה אמרו גמרא, ובאמת במדרש חזית ושהש"ר שם ילפינן לכולהו מקראי. וכן מבארים הא שצף הכבשן ונפרץ ממה שקרא נבוכדנצאר להם לצאת לחוץ, ובכבשן רגיל יש לו דפנות וא"א להם לצאת לחוץ, וכן מזה שראה אותם מהלכים באש, והוא ענין גדול, שכבר בזמן הליכתם באש היה אחר שנפרץ הכבשן, ומשמע מזה שחלק ממה שלא נפגעו היה על ידי הריסת הכבשן ופריצתו והצפתו,³¹ ולא רק שנעשו כסלמנדרא וישבו להם בתוכו, וכן בדב"ר א' מוזכר שהיה המלאך מכבה לפניו האש. (ובספרים חיצוניים נמצא באריכות התוספות לדניאל בזה"ל: "ותעל הלהבה ממעל לכבשן.. ותפרץ החוצה ותשרוף את אשר מצאה מן הכשדים מסביב לכבשן ומלאך ה' ירד אל הכבשן וידח את להבת האש מן הכבשן", הרי אותה הלהבה שנדחה מחמו"ע יצאה לחוץ) ומה שאמרו כאן "הומק סודו", בכת"י פירנצא נוסף: אית דגרסי צירו, ובמדרש חזית אמרו כאן: נעשה נבוכדנצאר אימוק סירוס, (ובשהש"ר ז' א' אימוס שירוף), ובתנחומא צו סי" ב' "נעשה אימת שירוף עליו",

³⁰ בילקו"ש יחזקאל רמז שעו' ודניאל רמז תתרכ"ב הגירסא יצק סיד רותח.

³¹ ובירושלמי אמרו: "נפל לכבשן האש אין מעידין עליו אומר אני נעשה לו ניסין כחנניה מישראל ועזריה", (יבמות פט"ז ה"ג). הרי שהוא בגדר האפשרי. דאם מעשה נסים ממש בטלו הלכות עגונות.

והכוונה שנשתגע נבוכדנצאר מכל המראה הגדול הזה, כמו שנתבאר לעיל בדף זה (ובפרט שראה את המלאך עמס, וא"א לראות מלאך בהקיץ, וגם הרמב"ן מודה לזה, אלא שסובר שבענין ג' אנשים של אברהם, נעשה התלבשות מיוחדת לנסות את אברהם). ומה שאמרו על כל זה "גמרא" אין הכוונה שא"א לדעת רמז מן המקרא, אלא להיפך, שהוא עדיף מדרשות ורמזים, כי ידעוהו מן המסורת.

והנה גם למאן דאמר מתים שהחיה יחזקאל נשאו נשים וכו' עדיין משמעות המקרא ביחזקאל שהיה הוא לבדו שם בבקעה, ולא הוזכר כלל שהיה שם קהל גדול מכל העמים וכו', ואולי בקעת דורא הוא מקום גדול מאד, כי כן משמע במה שאמר ר' יוחנן לעיל מנהר אשל עד רבת (בילקוט: רבתי) בקעת דורא, משמע שאינו איזה בקעה קטנה שאפשר לקבוע לה שם לעצמו, אלא חבל ארץ מן העיר ועד הנהר, כמו עמק יזרעאל וכדו', ולא היו האירועים יחדיו באותו מקום מצומצם. אלא שהבינו שאותו הרוח הגדול שהפיל הצלם והרוח שראה יחזקאל הם אותו זעזוע גדול ונורא של "בפתחי את קברותיכם", כי רוח גאולים באה, לשנות את מצבם של בני ישראל, ועיקר הדבר הוא בהבנת כללי ההשגחה, כי לא נעשים נסים ומופתים לעיני כל העולם על חנם, והמופת המעורר לגאולה אחד הוא, אלא ששני פנים לו: כלפי האומות מודגשת מפלת האלילות (ולהלן: שנסתרסה ע"ז על ידיהם) ושאיין ישראל משתחווים לה אע"פ שהם בגלות, וכלפי ישראל באה התחיה הרוחנית הפנימית שעליה מדבר יחזקאל תמיד, והיא מתבטאת בתחיית העצמות היבשות.

ובאמת מבואר הדבר להדיא בבריתא דלעיל שלא נעשו הדברים בב"א,³² כי בשעה שהחיה יחזקאל באו עצמות וטפחו על פניו של נבוכדנצאר ואמרו לו "חבריהן של אלו מחיה מתים בבקעת דורא", הרי שלא היה נבוכדנצאר באותה שעה בבקעת דורא, אבל לכו"ע הרוח היתה אחת. וכן במקום אחר בדברי חכמים מבואר הכי, והוא בשהש"ר ז' דאמרו התם שדברי יחזקאל: "באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את ה' וישבו לפני" הולכים על חמו"ע שבאו להימלך בו מה לעשות בציווי המלך להשתחוות לפסל. והרי דברים אלו נאמרו בשנה השביעית בחמישי בעשור לחודש (יחזקאל כ א). ואילו נבואת העצמות היבשות היתה אחר הנבואה של בשתי עשרה שנה (פל"ב), הרי שהיה תחיית העצמות לאחר כמה וכמה שנים והיא תחילת הנחמה. ובאמת אין הדברים מבוארים, שהרי בשנה החמישית (לגלות יהויכין) עדיין היה בית המקדש קיים, ובדאי לא היה זה בזמן דניאל וחמו"ע שהיו בעיצומה של גלות בבל? (גדולת דניאל התחילה רק בשנת ב' לחרבן, כנזכר בדניאל ב', והיינו בשנת שלש עשרה לגלות יהויכין) וצ"ל שענין דרישת זקני ישראל הוא ענין כללי, שהיו זקני ישראל רוצים לדרוש את ה', והיה ה' עונה אותם קשות ורעות שצריך להיטיב את העם כולו מכל חטאיהם שהם שונים בהם תמיד, (וענין מופלא, שהיו באים לפניו בעשור לחמישי, שהוא זמן החורבן, וזו ראייה למסורת חכמים שהיו יודעים שהרבה דברים אירעו את אבותינו בתשעה באב והיו חוששים לו תמיד).

תני דבי רבי אליעזר בן יעקב אפילו בשעת הסכנה לא ישנה אדם את עצמו מן הרבנות שלו שנאמר (דניאל ג') באדין גבריא אלך כפתו בסרבליהון פטשיהון וכרבלתהון וגו'.

נפתלי: משמע לומר שלא ישנה ערקתיה וכיוצא בו וכן היה דניאל מחמיר על עצמו, אמנם המורה אומר: "אל ישנה - שלא יראה מבוהל ומפחד, ומתביישין שונאיו מפניו", דהיינו שעצה טובה קמ"ל, שאם לא מראה בעצמו שמתפחד ומתבהל אפשר שנוצח.

בנימין: באמת טעם רש"י קשה, שהיה לו לפרש כפשוטו, דגם בשעת סכנה אין לאדם לוותר על צלם דמהימנותא, ואמנם לא תמיד הענין בגדר ערקתא דמסנא. ואולי היה אפ"ל דלא משמע לרש"י דבגדי רבנות קשורים לענין זה. ויותר נראה דסכנה דהכא היינו שכבר יוצא ליהרג, ולא שיש עת סכנה בעולם, כי חמו"ע לא היו כלל בשעת סכנה, אלא שלפתע נגזרה עליהם גזרה, וכי ס"ד שישליכו בגדיהם מעליהם? ולכן פירש רק דשמע מינה עכ"פ שיותר הדר וכבוד יש כשמראה עצמו ברבנות שלו, ואף בשעת הסכנה מהני, דמשמע כאן שנתפעל מזה נבוכדנצאר. כי לא ניחא ליה להמציא הלכות מכח מעשה חמו"ע שלא היה תלוי בהם כנזכר. ובאמת האי ראב"י, ראב"י השני הוא, שהיה מתלמידי ר"ע, ושפיר ידע מאי קאמר גבי שעת הסכנה

¹ גם מהר"ל אומר שהכוונה רק שהכל מדרגה אחת כי הצלה מכבשן האש הוא כמו תחית המתים.

כיון שהיה בדורו של שמד, ולכן יל"פ דהלכה למעשה קאמר, דגם בשעת שמד שהכל בודקין ובולשין, מ"מ רבנות וצורה של המחזיק במסורת דבר חשוב הוא גם בזמן של שמד שמראה עצמו חזק ובוטח כדפרש"י.

אמר רבי יוחנן גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת שנאמר (דניאל ג') ענה ואמר
הא אנא חזי גבריין ארבעה שריין מהלכין בנו נורא וחבל לא איתי בהון ורוה די
רביעאה דמה לבר אלהין, (צג).

נפתלי: אמר רש"י: "דברי שא חשיב לתלתא צדיקי, ומלאך לבסוף, דכתיב ורויה די רביעאה דמי לבר אלהין". והשתא מדקדיקין לה מדברי נבוכדנצר? ומוהרש"א אמר: "עוד יש לומר דמצינו שהחכמים קרוים אלהים כמו עד אלהים יבא וגו' אבל המלאך נקרא בר אלהין שאינו חשוב כמו הצדיק שנקרא אלהים", הרי גם הוא מדקדק מלשון נבוכדנצר מלך בבל, אבל בדוכתא אחרינא אמרו שדיבר כאן נבוכדנצר נבלה באמרו "דמי לבר אלהין, רשע, וכי בן יש לו?" (שהש"ר ז').

בנימין: כבר נתבאר הדבר בדב"ר א': "א"ר לוי בר חנינא ואל תתמה אף בעולם הזה היתה מחיצתן לפנים ממלאכי השרת שנאמר (דניאל ג) ורוח די רביעאה דמי לבר אלהין שהיו לפנים מהמלאך והוא מכבה לפנייהם האש", שאף שהוא זה שבכחו לכבות האש, לא הלך ראשון לפנייהם ובראשם, ובאופן יותר פשוט אמרו בפסיקתא רבתי (פיסקא לה'): "קדמאה לא נאמר אלא די רביעאה, זה גבריאל שהיה מהלך אחריהם כתלמיד לפני הרב, ללמדך שהצדיקים גדולים ממלאכי השרת". הרי דייקו מן המציאות ולא מלשון נבוכדנצר. וגם רש"י שכי דברי שא חשיב וכו' היינו דמכאן נלמד המציאות שראה.

והענין בכל זה, משום שלא היו צריכים באמת למלאך שיצילם, כי הקב"ה בעצמו שומר כל אוהביו כמו שמצאנו הרבה בספרי החכמים והנביאים, אלא שהמלאך בשביל נבוכדנצר בא, ללמד כל העמים כי יש ה' בישראל גם בגלותם, ולכן המלאך לעשות מלאכתו בא, אבל הצדיקים גדולים ממנו וכביכול אין צריכים לו. ואולי זה כוונת הירושלמי שבת פ"ו ה"ט "הן היו מכבין לפניו את האור" שנראה מהופך, אלא י"ל כמו שנתבאר, שהמלאך לא להצלה עצמה נצרך.³³

והנה בשהש"ר שם אמרו: "רבי פנחס בשם רבי ראובן אמר באותה שעה ירד מיכאל המלאך וסטרו על פיו, א"ל אי רשע, לחה סרוחה, בר אית ליה?", וזה מתאים עם מה שנתבאר לעיל שנעשה נבוכדנצר אימוק סירוס ואימת שירוף עד שנשתגע מדעתו ונעשה עז כנשר ורץ כגדי בין חיתו יער, והיינו סטירתו של מיכאל, אלא שחידש רבי פנחס שחטא כאן בלשונו באמרו בר אלהין, ויותר נתבאר באגדת בראשית כז': "הרשעים הבבליים אומרים שיש לו בן שנאמר ורוה די רביעאה דמה לבר אלהין", אבל כבר בתורה ובספר איוב מוזכרים "בני האלהים" שהם המלאכים, ואעפ"כ האריך רשב"י במדרש שמ"ר כי י' בסתירת הכינוי הזה ושאיין להשתמש בו, ואולי בלשון רבים "בני האלהים" מובן לכל שהכוונה למלאכים ולכל הכחות שכיו"ב, אבל בלשון יחיד "בר אלהין" משמע בן המיוחד. ובאגדת בראשית שם מחלקים בין "בר אלהין" שהוא המלאכים, ובין "בר אלהא" שאם היה כתוב היה לשון גנאי, ואולי גם זה תלוי באותו הענין, דהיינו ש"בר אלהין" הוא יותר משמע לשון רבים.

אמר רבי תנחום בר חנילאי בשעה שיצאו חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש באו כל אומות העולם וטפחו לשונאיהן של ישראל על פניהם אמרו להם יש לכם אלוה כזה ואתם משתחווים לצלם מיד פתחו ואמרו (דניאל ט') לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים כיום הזה.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מאי דכתיב (שיר השירים ז') אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסנוי אמרתי אעלה בתמר אלו ישראל ועכשיו לא עלה בידי אלא סנסן אחד של חנניה מישאל ועזריה

נפתלי: שני המאמרים האלו מעידים על אכזבה גדולה מישראל באותו הזמן, אלא שיש לעמוד על המחקר, האם באמת התבטאה האכזבה דוקא בזמן מעשה חמו"ע, והאם אומות העולם באמת היו שותפים

³³ ומש"כ הבאר שבע דמלאכי השרת יכולין לישרף וכו' אין הכוונה שנשרפין באש גשמית, אלא שצורת כילויים נקראת שריפה.

לה? כי המקרא שנאמר כאן "פתחו ואמרו לך' ה' הצדקה" נאמר ע"י דניאל בפרק תשיעי, וחנניה וכו' אינם מוזכרים החל מפרק ד', ואיך נתחברו כל הפרשיות האלו?

בנימין: יותר נראה שהמאמר הראשון מדבר על חמו"ע עצמן שאוה"ע הביעו אכזבה מהן כדלהלן ורבנן להיכן אזול שטבעו ברוק, וכן הוא בתנחומא: "בשעה שעלו חנניה מישאל ועזריה מן הכבשן נתכנסו כל מלכי האומות עליהם.. והיו כל המלכים האלו מרקקין בפניהם ואומרים להם הייתם יודעים שאלהיכם כזה ואתם משתחיים לצלם וגרמתם לו להחריב את ביתו ולשרוף את היכלו ולהגלות אתכם עד עכשיו, רקקו בהן עד שעשאו אותן גוש של רוק והיו חנניה מישאל ועזריה מגביהין פניהם כלפי מעלה ואומרים לך ה' הצדקה" (תנחומא ראה טז'), וכמובן היתה הדילטוריא גם על שונאיהן של ישראל כולם, אבל הכוונה לאירוע זה שסיפרה עליו האגדה שחמו"ע קבלו, ונביא כאן דברי חכמינו דלהלן בעמוד זה:

ורבנן להיכן אזול אמר רב בעין [הרע] מתו ושמואל אמר ברוק טבעו ורבי יוחנן אמר עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות כתנאי רבי אליעזר אומר בעין [הרע] מתו רבי יהושע אומר ברוק טבעו וחכמים אומרים עלו לארץ ישראל ונשאו נשים והולידו בנים ובנות שנאמר (זכריה ג') שמע נא יהושע הכהן הגדול אתה ורעיך הישבים לפניך כי אנשי מופת המה איזו הם אנשים שנעשה להן מופת הוי אומר זה חנניה מישאל ועזריה.

וכוונת השאלה להיכן אזול, היינו שנעלמו מספר דניאל לגמרי, וע"ז תירצו בפשטות שמתו, וזה תמוה איך ימותו אנשים שנעשה נס להצילם ממוות? וכי עביד קוב"ה ניסא לשוא, ואפילו מזוני לחיי הוא דיהיב. ולכן אמרו דעצם זה שנעשה נס אע"פ שהעם היה חוטא ברובו, הביא עין הרע³⁴ ותרעומת ורוק. ואי אפשר לקיים מיתתם אם לא שנאמר שמתחייב ממצבם תרעומת וקטרוג המביאה מיתה לאנשי מופת אשר כאלו. או שתירצו שעלו לא"י. אמנם כנגד זה יעמוד המקרא: "באדין מלכא הצלח לשדרך מישך ועבד נגו במדינת בבלי", (דניאל ג ל), דהיינו שהצליחם ועשם מושלים גדולים כפרש"י והמצודות. הרי שלא מתו ברוק ולא עלו לא"י.

אמנם י"ל שזה עצמו מלמדנו שרבנן אזול, שהרי ספר דניאל מתחלתו מספר קורות ימיהם של דניאל חמו"ע מאז ילדותם, וכבר בפ"ב מט' מבואר שהיה להם מינוי בממלכות בבל, ולמה בהגיעם לשיא תפארתם, לפתע אינו עוסק בהם, וכל עניני בלשצאר נחתכים על פי דניאל, וכן בהמשך אצל דריוש המדי, ואין הם שייכים כלל, ודוקא משום שקבלו ממשל והצלחה בבבל היינו צריכים למצוא מהם זכר בקורות האלו? ואמנם נח לומר שעלו לארץ ישראל, אלא שזה דחוק, שהרי עדיין לא הצהיר כורש על הרשיון לעלות לא"י, והארץ היתה חרבה ושוממה ואיזה נשים מצאו להם בא"י?³⁵ ולכן אמרו שמתו קודם לכן ונעלמו ברוק, ואמנם אמרו שנעשה הדבר בשעה שעלו מן הכבשן, אבל במקרא מבואר שהצליחם המלך. ואפשר שתחילת הרוק היה אז, אבל המיתה לא היה מיד, כי כמובן אין הכוונה שבאמת טבעו בנוזל הרוק, שזה צריך נס מיוחד, ובודאי לא נעשה גם נס להרגם. וכן כתבו רב מוהרש"א ורב ליווא כי ברוק משל הוא וכן

³⁴ הנה באמת לא מוזכר בגמ' כלל עין הרע, אלא עין, ובדפוס ברקו ראיתי שכתוב פעמיים "בעון מתו", דהיינו שהיה להם איזה חטא ובעטיו נגזר עליהם מיתה, והכוונה שלאחר מכן חטאו.

³⁵ וגם מי שאמר כן, משמע בב"ר נ' שהוא בחינת גלות, דאמר התם "משעה שעלו חמו"ע מכבשן האש לא נזכרו עוד שמותם.. שינו מקומם והלכו להם ללמוד תורה אצל יהושע בן יהוצדק", וגם הוא כמסכים עם ענין זה שהיה עליהם קפיידא (כמבואר שם) אלא שעשו שינוי מקום וכן הלכו ללמוד תורה, דומה כאלו לקחו על עצמם גלות ותשובה. אך לכאורה יהושע בן יהוצדק לא עלה עד ימי כורש ג"כ, ובאמת אין הכרח שר"ל מיד שעלו למדו מפיו.

ור' חנניא שם אומר עוד: על מנת כן ירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש על מנת שיעשה בהן מופת. משמע שהוא כמין קפיידא עליהן שהלכו לקראת הנס כי ידעו שה' רוצה להיקדש בעמים עכשיו (ובשמ"ר ט' א' אמרו: כשירדו חמו"ע לכבשן האש לא ירדו אלא בסימן, דהיינו שהיה להם סימן שיהיה נס), וגם בגמ' אמרו דאלמלא נגדוה לחמו"ע לא היו עומדים בנסיון (וגם העירו דוחי בהם לא משמע להן). ומדבריו שם משמע דמחמת זה נעלמו לאחר מכן, כי לא היה ענינם אלא לצאת משם עכ"פ להיות מופת לגויים, אבל אח"ז לא הצילם ה'.

ולולי דמסתפינא אינא ליישב מה דתמהנו בפנים, איך יהיה ענין הרקיקה מתחיל מיד כשעלו מן הכבשן, ואילו מותם לא היה מיד. דשמא מחמת העין לא היה הנס ראוי להיות שלם וניזוקו ע"כ מבפנים, ולכן לא היו עוד זמן רב. ואם נרצה כפשטו דמתו מיד בעלייתם (ונאמר ההצלתם ע"י נבוכדנצר לא היה אלא פקודה שאמר מיד) יל"פ דברק טבעו, כי בבל כולה מצולה ובפרט בקעת דורא ועוד בשעה שנתהפכה, וכל זה מחמת אומות העולם שהיו רוקקין בפניהם.

כתב רבינו מאיר הלוי.³⁶ אלא הוא ביאור טבעי יותר לעין הרע, שכבר אז החלה שנאת היהודים כמוזכר במגילת אסתר, ושנאה זו הביאה להפסדם ולאיבודם. וזה באמת הנסיון הראשון של יהודים להשתלב במדינות גלותם, ומלמדת אותנו האגדה, מה שראינו כל ההיסטוריה, שאומות העולם שונאים אותנו גם כאשר אנו מחזיקים בדת וה' עושה לנו נסים, וגם כאשר אין אנו שומעים בקולו והוא עוזבנו, וגם כאשר שני הדברים קורים במקביל. וכמה מן האירוניה יש בטענה הזו המרוקקת בפני אנשי המופת שעשה להם ה' נס ולטעון עליהם מחטאי אחרים, כי כן היה האמת, שלא כבדו העמים את חמו"ע מחמת הצלחתם, כי אין הצלחה לישראל אלא בתוך עמו ולא בשדות זרים.

אף שבעת ההיא התחילו העמים להכיר באפסות האלילות, כמו שאנו מוצאים את נבוכדנצר משבח את ה' (דניאל ג'), וכן דריוש (דניאל ו'), ובהמשך רואים את כורש המכיר בה' (עזרא א'), ובשהש"ר ז' א' אמרו רבנן שבשעת המופת של חמו"ע נעקר יצה"ר של עכו"ם. ועדיין היו מרוקקים תמיד בפניהם של ישראל. כמעשה האירופים המרוממים את התנ"ך ומבזים את נושאו. וזה ענינו של ספר דניאל, כל כולו מיוסד על חצרות המלכות של מושלי העולם, להראות עד כמה תלויים הם בגורל העליון המתגלה בחלומות, והכפוף לתכנית האל יכול לידע ולהבין מעט מהגורלות הצפויים לכולן. ובצד כל זה מראה דניאל כיצד העמים והמלכים הכירו בגדולת ה' על ידי הידיעות האלו,³⁷ ואעפ"כ רק הועילה הגלות הזו להראות גדולת ה', אבל בגדולת עם ישראל ובחירתו לא הועיל, כי אין מקומו אלא בארצו ולא להתערב בגויים. ולכן אומר דניאל "לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים", כי באמת כך היה במציאות שניכרה צדקת ה', ועדיין לישראל היה בשת הפנים. ולכן כלול בזה גם היעלמותם של חמו"ע, ומה התועלת בנס הגדול של הצלתם אם לא התקדמו בזה לא הם ולא עם ישראל? וכאילו אומר הנס הזה: את העמים לימדתי, נבוכדנצר הכיר בי, (וחכמים ייחסו ענין הנס למי שהשפיע עליו: נבוכדנצר מלך הגוון היה וראוי ליעשות נס על ידו, תענית יח:), אבל אתם אינכם חשובים להמשיך ולספר את קורותיהם מחמת הנס הזה, שכן מטרתו היא לעקור את האלילות מן העמים, ולא להפוך אתכם לאנשי מופת ומצליחים כאן בגלותכם. עדיין לכם בושת הפנים. והבינו חכמים שאין זה רק מסר של ספר בהתעלמו מהם, אלא במציאות העמים לא החשיבו את חמו"ע ואת ישראל אלא טפחו בפניהם. ולהתעלם מנס שכזה אין לך יריקה גדולה מזו!

ואולי יש לומר ג"כ על ענין הרוק, שאינו רק בזיון אישי, אלא תגובה ידועה על מעשי מופת ושידוד הטבע, כי הזכירו "הרוקק על המכה" שהוא מדרכי האמורי (אדר"ל לוי). ולכן כאשר ראו את המופת הגדול של רעידת הארץ ופיצוץ הכבשן ונפילת הצלם והריגת עם רב והשתגעות נבוכדנצר, ומתוך כל זה צפו ועלו המה חמו"ע חיים, בודאי רקקו כל אחד ואחד כהמוני זה הרוקק נגד עין הרע. דהיינו שהוא אחד עם הגירסא שבעין הרע מתו.

ועתה אפרש המאמר השני הבא עמו:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן מאי דכתיב (שיר השירים ז') אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו אמרתי אעלה בתמר אלו ישראל ועבשיו לא עלה בידי אלא סנסן אחד של חנניה מישאל ועזריה.

כי מה ראה על ככה ומה הגיע אליו להשליך כאן ענין תמרים וסנסנים? יגיד עליו ריעו שבספרא: "שכשם שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אומות העולם בזמן ההוא שטוחין לפני הצלם והן עומדים דומים לתמרים, עליהם מפורש בקבלה זאת קומתך דמתה לתמר וגו', אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו" (ספרא אחרי מות פרשה ט). על כן כאשר למד רבי יונתן הספרא הזה, היה מרגיל לשונו לדמות הניצבים זקופים ולא יכרעו ולא ישתחוו שהם צדיק כתמר יפרח (ובזה מתייחד העץ הזה שהוא תמיד זקוף

³⁶ ורבי בניהו אמר: שנפלו לבור קצף השכר הנקרא רווק, או במקום שנקרא רוק שם טבעו.

³⁷ ואמנם העירו במגילה יא. "לא מאסתי, בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה", דהיינו שראו זה כגילוי שכינה היחידי בימי הכשדים, וזה הוכחה שעדיין לא נמאסו אז. וכן פשיטא בגמ' ד"אנשי מופת" הם רק חמו"ע ולא היו אז שום מופתים אחרים (וסברי דהעצמות היבשות משל היה, אי נמי לא היו המתים ראויים למופת מצד עצמם, ולכן אין מתאים לקרותם אנשי מופת). ובשהש"ר א' ג' א"ר חנינא דמחמת מופת דחמו"ע נתגיירו הרבה גרים. ובאמת אנו רואים כדבר פשוט את תחית רוח העם אחר החרבן, אבל בדרך הטבע היה זה מופת גדול, עי' ברו"ר ד' ה': אימתי חשבו להשכיח את שמי? בימי חמו"ע, דהיינו שעד אותו המופת היה כל העם כעצמות יבשות והתערבו בגויים הבבלים לגמרי. ומאז החל השינוי דבית שני.

ולא יתכופף, וממנו הלשון "תמיר", ובפרט במקומו אצל המדבר, כל השיחים קמלים ושוכני עפר, והוא על מקומו כחמו"ע), ולכן כמה מתאים המקרא הזה כאן כי בין כל ההמון המשתחווים לפסל היו גם יהודים בודאי, כמו שבין המשתחווים להמן היו יהודים רבים, לבד ממרדכי. ותחת שיהיו כל העם ניצבים כתמר, לא ניצב אלא סנסן אחד שהם שדרך מישך ועבד נגו. והוא ענין האכזבה הנזכר.

[כאן מקום המאמר ורבנן להיכן אזול וכו' שנתפרש לעיל]:

אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (זכריה א') ראיתי הלילה והנה איש רכב על סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה [וגו'] מאי ראיתי הלילה ביקש הקדוש ברוך הוא להפוך את כל העולם כולו ללילה והנה איש רכב אין איש אלא הקדוש ברוך הוא שנאמר (שמות ט"ו) ה' איש מלחמה ה' שמו על סוס אדם ביקש הקדוש ברוך הוא להפוך את העולם כולו לדם כיון שנסתכל בחנניה מישאל ועזריה נתקררה דעתו שנאמר (זכריה א') והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה ואין הדסים אלא צדיקים שנאמר (מגילת אסתר ב') ויהי אמן את הדסה ואין מצולה אלא בבל שנאמר (ישעיהו מ"ד) האמר לצולה חרבי ונהרתיך אוביש, מיד מלאים רוגז נעשים שרוקים, ואדומים נעשו לבנים, אמר רב פפא שמע מינה סוסיא חיורא מעלי לחלמא

נפתלי: המורה ביסודו לזכריה אומר: "רבתינו פירשו מה שפירשו באגדת חלק אך אין סדר הפרשה והלשון מתיישב בו", ואנן מה נענה אבתריה?

בנימין: אך הקמחי מביא דבריהם ביסודו לזכריה, ואומר אני ביסוד הדרשא הזו נמצא הביטוי "ההדסים אשר במצולה" כי אין כמוהו לתואר ולא מבלעדו ליופי לכנות בו את חמו"ע, כי כן טבע ההדס אשר ניצב ועומד ביפיו וריחו, ומתחלק לשלשה בקן אחד עד ששמו הוא משולש. ולכן שלשת הצדיקים האלו הזקופים כתמר ועולים כהדס בלב המצולה היא בקעת דורא שבה ננערה מצולת בבל מתאימים כאן מאד. ובאמת ענין הפסוק הולך הלא על הימים ההם, ימי תחילת תחית העם אחר הגלות, וזכריה עדיין תמיד מדבר על ההזנחה וחוסר ההתעוררות המתאימים להמון העם בימי בית ראשון, ותחילת התחיה של בית שני היתה במופת של ההדסים האלו בתוך המצולה. וזה באמת ענין החזון הזה בו מלאכי ה' יורדים לעבור בארץ ולחקרה היש בה עץ אם אין. ותא חזי שר' יוחנן אינו מבאר כלל את מקורו ואת הצד הביאורי שבדבר, אלא רק מדגיש את הלימודים שאין הדסים אלא צדיקים מאסתר וכו' כי זה ערב לחיכם, ומכאן תלמד לכל מקום שאין לשפוט המאמר לפי צורתו והדגשותיו.

ולענין הבדלי הצבעים עי' מהרש"א שמתקן הגירסא ע"פ הילקוט או כגירסת רד"ק. וכן משמעות הפסוקים שיש כאן סדר הדרגתי, שהרוכב הגדול הוא סוס אדום, תקיף ועז איש מלחמות, ופקודיו המסיירים בארץ שוקטים ושולים ואין מרגיז ולכן הם שרוקים (צבע מעורב ומרוח) ולבנים.

אמר נפתלי: עד מתי אתה מתאמץ ליתן נותן טעם בכל דבר ודבר, והלא כמה דרשות להם כמו א' זה מדי ובי' זה פרס וגו' זה בבל ד' זה ארה"ב וכו' או האיל זה רבי עקיבא והצפיר זה רבי טרפון וכדו'.

השיב בנימין: גם אני קיבלתי מרבתי זה הכלל שכמה דרשות מצאנו להם וכו' ואעפ"כ הרבה אני מוצא שבמקומות הרבה מאחורי הדרשות האלו יש הגדרות וידיעות קדמוניות המתבטאות בהם, ועל אלה עיני צופיה. וגם תמיד אני עושה כלומר דמהכא לא תידוק.

ודניאל להיכן אזול? אמר רב למיכרא נהרא רבא בטבריא ושמואל אמר לאתווי ביזרא דאספסתא ורבי יוחנן אמר לאתווי חזירי דאלכסנדריא של מצרים איני והתניא תודום הרופא אמר אין פרה וחזירה יוצא מאלכסנדריא של מצרים שאין חותכין האם שלה בשביל שלא תלד זוטרי אייתי בלא דעתייהו

תנו רבנן שלשה היו באותה עצה הקדוש ברוך הוא ודניאל ונבוכדנצר הקדוש ברוך הוא אמר ניזיל דניאל מהכא דלא לימרו בזכותיה איתנצל ודניאל אמר איזיל מהכא דלא ליקיים בי (דברים ז') פסילי אלהיהם תשרפון באש ונבוכדנצר אמר

זייל דניאל מהכא דלא לימרו קלייה לאלהיה בנורא ומניין דסגיד ליה דכתיב
(דניאל ב') באדין מלכא נבוכדנצר נפל על אנפוהי ולדניאל סגד וגו'

ויירא נפתלי מאד וייצר לו: מה סוד כל התעסוקות המוזרות האלו שנתנו כאן לדניאל איש חמודות?
ואם היה הולך לעשות הפעולות הנכבדות האלו לא צריך לטעמים אחרים של דלא ליקיים וכו', וגם איך
יעלה על הדעת שהניח דניאל לנבוכדנצר לעבדו?

בנימין: ברור שטעם שבבריתא עיקר, והני מימרי דאמוראי דברי צחות המה בעקבות הבריתא,³⁸ כדרך
שאומרים אצלנו "הלך ליישר בננות", כך הביאו שלשת רבנן מן הביטויים המצויים בבבל לדברים אשר
הרוצה לדמיון ירחיק עדותו, כגון לכרות נהר גדול בהר (גירסת רש"י "בטורא", והוא ברור, וכן הוא במדרש
משנת רבי אליעזר פרשה יד' עמ' 275 ובכת"י של יד הרב הרצוג. ובכת"י פירנצה: בטורא בטבריא) בזמן
שבעמק זורמים הנהרות הגדולים, או להביא ביזרא שאינו מצוי במקום המדבר בבבל, וכן חזירים שאינם
מצויים להם, (כדרך שאמרו בתנחומא שמיני יד': גמל זו מלכות בבל, חזיר זו מלכות אדום. שבני אירופה
רגילים באכילת חזירים, ובני בבל קרובים בזה לישמעאלים). ומשמעות הדברים הוא: המציא לו
נבוכדנצר איזה תפקיד שנתפר לצורך זה להרחיקו ממרכז העניינים בצלם זה.³⁹

אבל הטעמים שבבריתא צריכים ביאור באמת, חדא מה שאמר הקב"ה: ניזיל דניאל מהכא דלא לימרו
בזכותיה איתנצל. וכי מה בכך? וגם מנין היה להם לומר שדניאל בעל זכות יותר מהם וארבעתם גדלו יחדיו,
ומי שיער צדקתו של זה יותר משל זה? ומה בכך שיאמרו, וכי היתה הכוונה להורות מעלת חמו"ע עצמם?
וגם מהיכתי תיתי שיעשה דניאל אלוה, והלא ברור שעברי הוא ואת אלהי השמים הוא ירא, הייתכן שיכיר
גוי במעלת היהודי ואלהיו, אבל יהפוך את היהודי הזה לאליל, היפך מציאותו וענינו בעולם?
ובאמת יש לומר שהכל אחד הוא, דניאל היה חכם בפתרון חלומות וגדול בחכמות, ובתור שכזה נדמה
היה להמונים הבבליים כבעל כחות מיוחדים חרטום ואשף, והם היו סוגדים לכל בעל כח ורואים בו בחינת
אל, ולכן היו אומרים שדניאל בכחותיו הטמירים ובחזיונותיו הצילם ולא זכות אמונת היהודים עמדה
להם. ולו היה דניאל מוצב במקומם היה הויכוח לובש אופי של ויכוח על יכלתו וכחותיו של דניאל, ולכן
היה נזק גדול בין אם היה מפסיד וניזוק ובין אם היה מנצח וניצול.

כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל אל אחאב בן קוליה ואל צדקיהו בן מעשיה
הנבאים לכם בשמי לשקר וגו' וכתוב (ירמיהו כ"ט) ולקח מהם קללה לכל גלות
יהודה אשר בבבל לאמר ישימך ה' כצדקיהו וכאחאב אשר קלם מלך בבל באש.
אשר שרפם לא נאמר אלא אשר קלם, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי
מלמד שעשאן כקליות (ירמיהו כ"ט).

יען אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי רעיהם מאי עבוד אזול לגבי ברתיה
דנבוכדנצר, אחאב אמר לה כה אמר ה' השמיעי אל צדקיה, וצדקיה אמר כה אמר
ה' השמיעי אל אחאב, אזלה ואמרה ליה לאבוה אמר לה אלהיהם של אלו שונא
זימה הוא כי אתו לגבך שדרינהו לגבאי. כי אתו לגבה שדרתנהו לגבי אבוה, אמר
להו מאן אמר לבון אמרו הקדוש ברוך הוא, והא חנניה מישאל ועזריה שאלתינהו
ואמרו לי אסור אמרו ליה אנן נביאי כוותייהו לדידהו לא אמר להו לדידן אמר
לן. אמר להו אנא בעינא דאיבדקינכו כי היכי דבדקתינהו לחנניה מישאל ועזריה
אמרו ליה אינון תלתא הוו ואנן תרין אמר להו בחרו לבון מאן דבעיתו בהדיכו
אמרו יהושע כהן גדול סברי לייתי יהושע דנפיש זכותיה ומגנא עלן אחתיהו
שדינהו אינהו איקלו יהושע כהן גדול איחרוכי מאניה שנאמר (זכריה ג') ויראני את
יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' וגו' וכתוב (זכריה ג') ויאמר ה' אל השמן

³⁸ וכאן זכינו לכלל גדול, כי הרבה פעמים אנו מוצאים כל חד מן אמוראי אומר מעשה אגדה אחר, ונראה כאילו עשו 'סיעור
מוחות' שם במקום, ולאחר מכן רואים אנו דברים ככתבם אצל המוני התנאים כל חד אמר חד. וגם לעיל גבי מתים שהחיה
יחזקאל מצינו כזה. והטעם הוא שבפרטים שונים בדברי אגדה לא היו צריכים תמיד לדקדק על שם האומר, אלא כל אמוראי
שישר בעיניו איזו מסורת היה אומרה, אבל אין הכוונה שהוא המציאה.
³⁹ אמנם הרב מוהר"ל אומר דהנהו אמוראי לשיטתייהו בפלוגתא דלעיל דרבנן להיכן הלכו וכו', והוא פלפול ע"ד הרמז.

יגער ה' בך וגו'. אמר ליה ידענא דצדיקא את אלא מאי טעמא אהניא בך פורתא נורא חנניה מישאל ועזריה לא אהניא בהו כלל אמר ליה אינהו תלתא הוו ואנא חד. אמר ליה והא אברהם יחיד הוה? התם לא הוו רשעים בהדיה ולא אתיהיב רשותא לנורא הכא הוו רשעים בהדי ואתיהיב רשותא לנורא היינו דאמרי אינשי תרי אודי יבישי וחד רטיבא אוקדן יבישי לרטיבא.

ויחלוק נפתלי את מחנהו לשתי מחנות ויאמר: כל המעשים הנוראים והנפלאים האלו, אם היו - בעולם הדמיון או בעולם הנשמות היו, שהרי המעשה הזה בצדקיה ואחאב מוזכר בספר ירמיה בשנה הרביעית בחדש החמישי, והיא השנה הרביעית למלכות יכניה, בזמן גלות החרש והמסגר, קודם חרבן הבית. ואילו בדיקת חנניה מישאל ועזריה היתה שנים רבות לאחר מכן, כי פתרון החלום ע"י דניאל היה רק בשנת שנים לחורבן כמבואר בדניאל ר"פ ב', דהיינו תשע שנים לאחר מכן. ורק לאחר מכן גידל המלך את דניאל, ולבקשתו נתן משרה גם לחמו"ע, וענין הפסל היה עוד לאחר זמן, ובס' דניאל הוא סמוך להשתגעות נבוכדנצאר שהיתה בסוף ימיו. ואילו יהושע הכהן הגדול לבוש הבגדים הצואים היה בראשית ימי הבית השני, עוד כמה עשרות שנים קדימה, ואיך זכה לראות את שני נביאי השקר הללו שמסתמא מתו לפני שנולד? (בדה"א ה' מא' מוזכר שיהוצדק גלה בחרבן הבית, וגם אם היה אז יהושע בנו קיים, כבר היו נביאי השקר קלויים אז) וגם מסתמא היה נבוכדנצאר בקי גדול לפלפל בהלכה ובאגדה כחד מינן וכתרי מיניהו. וכן אמר הנביא שניאפו את נשי רעיהם, והסיעוהו כאן למה שניסו לנאף את בת נבוכדנצאר.

ויתיצב בנימין ויאמר: הנה הקורא בתלמוד ימצא רק וגו' וגו', אבל כך אמר זכריהו בן ברכיה בן עדוא: "ויראני את יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה' והשטן עמד על ימינו לשטנו, ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבחר בירושלם, הלוא זה אוד מצל מאש, ויהושע היה לבש בגדים צואים", (זכריה ג'). הרי לנו כי יהושע היה אוד מוצל מאש, וענין הבגדים הצואים מזכיר את האמור בחמו"ע שלא דבק שום ריח ופגם בבגדיהם "וסרבליהון לא שנו וריח נור לא עדת בהון" (ג' כז'), כי כך תמיד דרך חכמים ללמוד סתום מן המפורש, וכל מושג מתפרש על פי חברו במקום אחר בדברי הנביאים (גם בהלכה אף באגדה), ואוד מוצל מאש אשר בגדיו צואים בלי ספק הוא מכבשנו של נבוכדנצאר דכבר איתחזק גברא ואיתחזק כבשנא. (אמנם באיכ"ר ב' דרש ר' יוחנן שהוא מוצל מאש חרבן בית ראשון).

אמנם באמת לא היו הבגדים הצואים אלא בחזונו של זכריה ולא במציאות, וכיון שכך בודאי כולל הוא דבר ידוע, דהיינו שריפת כבשן ידועה מדברי הנביאים, אבל לא של חמו"ע שהרי בהם לא דבק ריח נור, לכן כלך לך אצל שריפת כבשן שנית שבמקרא, והיא קליית נביאי השקר, שהעיד הנביא עליהם שקלם מלך בבל באש. אותה האש שקלתם וכילתם דבק ריחה ביהושע הכהן הגדול, וכן הלשון אוד מוצל משמע שרק אוד אחד ניצל אבל אחרים נצלו ונקלו ונעשו אפר. ותן לבך שיש מחכמינו שקישרו המקרא של "אוד מוצל מאש" לכבשונם של חמו"ע, שהרי באותו הפרק בזכריה נאמר "יהושע הכהן הגדול אתה ורעך היושבים לפניך כי אנשי מופת המה" ודרשוהו לעיל שבאו חמו"ע ללמוד תורה מפיו, כרוצה לומר גם הוא אוד מוצל מאותה האש, כי הסכנה היתה על כל ישראל, והכהן הגדול הוא המוצל מן האש הזו, אבל מ"מ על כלל ישראל היתה קפידא באותו הזמן כמו שנתבאר לעיל, ולכן היו בגדי המוצל צואים. ולכן יש לומר שהדרשא הראשונה קודמת, וראשית נקבע שיהושע בבחינת מוצל מן הכבשן, ולאחר מכן דרשו שהוא בבחינת מוצל גם מכבשנם של הרשעים. והראיה מדשלטא נורא ביה אלמא לא היה בכבשנם של הצדיקים לא במציאות ולא בחזון, כמו שביארו דהוו רשיעי בהדיה ורק כך יכול להיות אוד מוצל מאש וחרוך בריח נור.

ולענין מעשה של שני נביאי השקר, בפסקד"כ כד' מבואר שהיו עושים כן תמיד "הו חד מנהון אזיל לגבי איתתה ואמר לה חמית בנביאותי דייתי חברי לגבך", (ובמדרש אגדה ויקרא פ"ה כתוב שהיו עושים כן כבי' שנה עד שקלאם נבוכדנצאר), וכן מובן מעצם הזכרת הפסוק "אשר עשו נבלה בישראל וינאפו את נשי ריעיהם וידברו דבר בשמי שקר" שהיה כאן ענין שיטתי בזה ושהיה תלוי בדבר שקר בשם ה', וזה ענין שיתוף הפעולה ביניהם שבודאי היה על ידי מקצועם דהיינו נביאות שקר. ושם בפסקד"כ מוזכר שהלכו לגבי אתתיה דנבוכדנצאר (ולא בתו כמו לפנינו), ואפשר לפרש שאין הכוונה לאשתו המפורסמת, אלא לאחת מן הנשים המזומנות לו כגון פילגש, וחשבו דמחמת שהיא בלא"ה מופקרת יקל עליהם, אבל בזה טעו ונמסרו למלכות. ומנין זה לחכמינו? אם לא נאמר שכך היתה האגדה מגידה, אפשר שפירשו המקרא: יען אשר עשו נבלה וכי' כטעם למה שסמוך לו בפסוק הקודם, דהיינו אשר קלם מלך בבל באש יען אשר עשו

נבלה וכו'. וזה ודאי שלא היה עונשם נבוכדנצאר על זנות סתם בין ישראל שאינה נוגעת לו. והנכון שהיתה כך האגדה, וקיבלוה חכמים מפני שמתיישבת דבר דבור במקרא כמבואר, כמו שביארנו במקומו שזה מעשה חכמינו באגדות הנמשכות ובאות להן. (ובאמת בתוספת לסי' דניאל בספרים החיצונים יש מעשה על שני נכבדים שבקשו לנאף עם נערה אחת שושנה שמה, וגילה דניאל מעשיהם והומתו, ואולי יש שייכות למעשה המוזכר כאן).

וכן בגמ' כאן ר' יוחנן אמר אשר קלם מלמד שעשאם כקליות, ולכאורה הטעם שנקטו לשון זו משום ענין המקרא, כיון שעוסק ב"אחאב בן קוליה", ואומרו: "ולקח ממכם קללה", מסיים "אשר קלם". והוא לישנא קלילא לקלל שני קלי עולם המקלקלים ארחותיהם. ומהרש"א התקשה מאי קאמר כקליות, ומפרש שלא היה ע"י פתילה של אבר. אבל נראה שבא לרמז על האגדה שהיתה מגדת שהכניסם למחבת וטיגנם על האש (בפסקדר"כ שם ועוד), ועל זה אמר דגם המקרא מסייע למעשה דמשמע שעשאם כקליות שמהבהבין אותם במחבת.

נפתלי: אם כן, באמת מעשה הכבשן לא היה אלא בעולם החזון עכ"פ.

בנימין: כסבור אתה שדעתנו גסה כל כך לידע הנסתרות? ואני רק אמרתי כי בלשון עולי בבל "אוד מוצל מאש אשר בגדיו צואים" מתפרש יפה שניצל מאחד הכבשנים הידועים אלא שריח נור דבק בו. וזה מה שהראו לזכריה בחזונו, אבל אין הכרח שבאמת לא היה יהושע עמם במציאות, כי אפשר לומר שהחזון הזה של זכריה מרמז על המציאות שבימי קדם בהיותו בבבל היו בגדיו צואים, ונביאי השקר התמידו ברשתם שנים רבות, ורק לאחר מכן מתו.

מאי טעמא איענש אמר רב פפא שהיו בניו נושאין נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן שנאמר (זכריה ג') ויהושע היה לבש בגדים צואים וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהן

נפתלי: הנה לעיל ביאר שמה שנחרכו בגדיו הוא מפני שהיה עם שני רשעים, וכאן נתנו בו עוון חדש. ואמר רש"י דלעיל דחיה בעלמא הוא דקאמר לנבוכדנצאר. וגם מה שייכים כאן בניו ובנותיו, מנין לנו מה היה מעשיהם, ולפי הכתוב אצלינו היו בניו בונים עמו יחד את ביהמ"ק (עזרא ג ט), ובנו יהויקים היה כה"ג (נחמיה יב יב).

בנימין: דברי רש"י מבוארים, שודאי לא היה זכריה מזכיר אצלו עוון ובגדים צואים מחמת מה שאמר לנבוכדנצאר שם, אלא שהעוון של בניו היה כנראה בא"י, כי הכהנים נכשלו בזה, כמבואר במקרא: "ככלות אלה נגשו אלי השרים לאמר לא נבדלו העם ישראל והכהנים והלויים מעמי הארצות כתועבתיהם לכנעני החתי הפרזי היבوسی העמני המאבי המצרי והאמרי", (עזרא ט א), ועל נכדו אלישיב נאמר במפורש שעשה במקדש לשכה לטוביה העמוני (נחמיה יג ה), וידוע דעת חז"ל שכל נכדיו וניניו של יהושע שמשו בזמן קצר וכל הימים עד שמעון הצדיק היו לדי' שנים, הרי שהיה בו פגם זה. ולכן שפיר חלקו הדבר לשניים, כי בזמן נבוכדנצאר עדיין לא יצא הפגם מן הכח לא הפועל, ורק בזמן זכריה היה מתאים לפרש בזה ענין הבגדים הצואים.

אמר רבי תנחום דרש בר קפרא בציפורי מאי דכתיב (רות ג') שש השערים האלה נתן לי מאי שש השערים אילימא שש שעורים ממש וכי דרכו של בועז ליתן מתנה שש שעורים? אלא שש סאין וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין אלא רמז [רמז] לה שעתידין ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש [שש] ברכות ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. דוד דכתיב (שמואל א' ט"ז) ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי ידע נגן ונבור חיל ואיש מלחמה ונכון דבר ואיש תאר וה' עמו וגו'. משיח דכתיב (ישעיהו י"א) ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה ונבונה רוח דעת ויראת ה' וגו'. דניאל חנניה מישאל ועזריה דכתיב בהו (דניאל א') אשר אין בהם כל מאום וטובי מראה ומשכלים בכל חכמה וידעי דעת ומביעי מדע ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך וללמדם ספר ולשון כשדים. [שינינו בזה מסדר התלמוד שהיה מוסיף ענינות באמצע דברי בר קפרא, והענינות האלו נתבארו לעצמם בסמוך].

אמר נפתלי דרך הילוכו: רגיל אני בדרשות האלו, אבל נראה שלא היו אומרים דבר שיהיה מופרך מתוכו, וכאן הרי לא ידע בעז בכלל אם יגאלנה וביקש מן פלוני אלמוני לגאול, ואיך יתכוין לששת המתברכים האלו? ויותר טוב במדרש רות רבה: בזכות שש שעורים זכה ועמדו ממנו שש צדיקים. (גם כאן אמרו ששה בנים, ואלו במדרש של רות חשבו גם כן לחזקיהו ויאשיהו והפרידו דניאל מן חמו"ע ע"י שהביאו לכ"א פסוק אחר ונחשבים שלשתם כאחד).

אמר אליו בנימין: אפשר לומר שהענין הוא מספר שש, כי מצאנו לתורתנו שהיא משבחת ומרוממת ענינים נכבדים ונשגבים בשיר של שבע איברים, וכן היה מנהג בני קדם בשבחים מיוחדים לעשות שבעה איברים בהברכה. ודרגה אחת מתחת לזה הוא ברכה של שש, כי היא ממש ראויה לשיר, אלא שאינה מעולה כשל שבע. ועל אדם פרטי כאשר משבחים אותו אין מתאים לגמור עליו את ההלל בשבע פרטים, אבל שש הוא המעולה. ולכן הרבה ברכות ותיאורים פרטיים כאשר הם נכבדים יש בהם שש חלקים. ועל הענין האמיתי הזה עמדו כאן חכמינו, כי ממנו נגזר כל שש הוא קרוב לשלמות, הממתיך לשביעי קודש שלו. וכך כל האנשים האלו בני יהודה שעול הדור מוטל על כתפיהם ועומדים בקרבות ובמערכות, כולם בתחילת דרכם משתבחים בהם בשש שבחים, ואפילו משיח עומד לפני מלחמות ואין זו השירה הגדולה שישירו לכבודו באלף השביעי. ולכן מספר שש מבטא תמיד את השבח של תחילת הדרך לשלמות, ומה מתאים הוא כאן דוקא משום שלא ידע מי יגאלנה. (וכן אמרו ב"ב ט: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות)

אמר רב יהודה אמר רב כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע: ידע נגן שיודע לישאל גבור שיודע להשיב איש מלחמה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה ונבון דבר שמבין דבר מתוך דבר איש תואר שמראה פנים בהלכה וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום. בכולהו אמר להו יהונתן בני כמוהו כיון דאמר ליה [וה' עמו] מילתא דבדידיה נמי לא הוה ביה חלש דעתיה ואיקניא ביה. דבשאלו כתיב (שמואל א' י"ד) ובכל אשר יפנה ירשיע, ובדוד כתיב ובכל אשר יפנה יצליח. מנלן דדואג הוה כתיב הכא (שמואל א' מ"ו) ויען אחד מהנערים מיוחד שבנערים וכתוב התם (שמואל א' כ"א) ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני ה' ושמו דאג האדמי אביר הרעים אשר לשאול.

נפתלי: עתה מה נאמר ומה נדבר, לפי הפשט דואג האדומי היה נכרי מבני עשיו שכל מומחיותו הוא להיות אביר על כל הכשבים והעיזים, ועתה נעשה למפרע אב בית דין, וכל דבריו נדרשים כמין חומר, ולא עוד אלא שנתייחסו לו כל מילי דמיטב כי היכי דליקפוץ עלה זבינא, ואנן מה נענה? וגם זה המקרא "וכל אשר יפנה יצליח" לא ידענא היכא איתמר? ובפרט דברי אחד הנערים שיודע נגן וכו' כולו מלא שבחי דוד, ולו היה יוצא מפי דואג, ואף אם מתאים אולי לפרשו דרך לה"ר היפך משמעו, אבל למה ניחס דברי שבח לדואג, ולאחר מכן נחליט שהם לה"ר? ומה רע בפשוטו שאותו הנער שיבח את דוד?

בנימין: אמנם כבר אמרו הקמחי ואבן גרשום לאמור דואג גר באדום היה ואביר הכשבים הוא, לא מלבד בדית מלים (ובפסקדר"כ ס"פ כי תצא אמרו שהיה בן גר עמלקי). אמנם בפעם הראשונה בה אנו מוצאים אותו הוא בבית ה' בנב: "ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא נעצר לפני ה' ושמו דאג האדמי אביר הרעים אשר לשאול", (ש"א כא' ח'). הרי שהיה הרועה הזה נעצר לפני ה', (הכינוי 'נעצר' יחיד הוא, ונראה שהוא לשון נופל על המקרא שלפניו 'אשה עצורה לנו כתמול שלשום'), דהיינו שמסתגר ושוהה בבית ה' (ואמנם הקמחי כתב בא לזבוח והתעכב, אבל לפי הפשט נעצר הוא מושג לעצמו, שעשה עצרת כדבסמוך), ולא בכדי הזכיר זה הכתוב, כי מספיק לו בשיהיה שם מאיזה טעם. אבל הוא היה איש הנעצר בבית ה', ואעפ"כ היה אכזר ומרושע כ"כ, שבזמן שלא הסכימו כל עבדי המלך לפגוע באנשי נוב, ידע שאול אל מי לפנות, ומיד אמר לדואג "סוב אתה ופגע בכהנים". ובאמת לא היה דואג רק אביר הרועים הבקי בטיב גבינות צאן, כי היה גם "ניצב על עבדי שאול" (ש"א כב' ט' כתי"י ורד"ק), הרי שהיה רב גובריה בהנהגת המדינה אצל שאול.

והנה דואג היה שונא את דוד מאד, וכששמע דוד על רצח כהני נב אומר: "ידעתי ביום ההוא כי שם דואג האדומי כי הגד יגיד לשאול", הרי שדוד הכירו היטב, והבין שאינו רועה צאן פשוט, וידע (שאפשר ש)יאשים בזה את כהני נב מרוב שנאתו לדוד, למרות שעמם נעצר בבית ה' ועבדו יחדיו ברעדה. ובאמת אם באמת כה חשש דואג לכבוד שאול, הלא יכל למנוע את אחימלך מלסייע לדוד, שר וגדול כמוהו בודאי יכל לעשות כן, אלא שבערמתו רצה להכשיל כאן. וכן אנו רואים שבמשך זמן רב לא סיפר הדבר כלל לשאול,

ורק אחרי שהתחבא דוד אצל הפלשתים, ואצל העדולמים, ואצל המואבים, וביער חרת, התקצף שאול מאד, ואז ניצל דואג את שעת הקצף לאמור לו, משמע שלא רצה לספר הדבר בשעה של נחת שמא יתפייס ויתרצה שאול, ורצה ללבות עוד ועוד את השנאה והכעס נגד דוד.

ולהיות שונא לדוד לאו מילתא זוטרתא היא, כי לא כל נער רועה ראוי להיקרא בר פלוגתא לדוד, ובלי ספק היה כאחיתופל שבחכמה רבה התנגד לדוד ולדרך מלכותו. ובאמת כל מי שהיה בעד שאול ולא בעד דוד, בודאי בא הדבר ממקום גבוה, כי ברגע שדוד גיבור גדול ומנצח במלחמות ואיש מעשה איזה פגם יש בו לסור מאחריו ולהצדיק את שאול בעל הרוח הרעה? מלבד בני בנימין ובית שאול וכדו', וברור שדעת המתנגדים לדוד ובכללם גדולים כאבנר בן נר היתה ששאול הוא משיח ה' ומופלב בקדושה וחסידות כנועד גודל מעלתו. וברום לבבם חשבו את דוד כפחות בעל מדות ארציות. וגם זה יורה על מעלת דואג, שהיה שייך לגדולים ורברבים שהיה להם הכבוד להיקרא מתנגדים לדוד ותומכים בשאול. ואין הכינוי דואג האדומי דומה לגיבורי דוד שבאו מעמון וכדו' כי דוד באמת היה קשור לפלשתים ולעמונים והיה מתארח אצלם כל הימים (כך למשל בש"א כא' וכב' ועוד), אבל שאול רק רדף את האדומים, והכתוב מדגיש את אדומיותו של דואג כלפי רשעותו, וכך נאמר: "ויאמר המלך לדואג סב אתה ופגע בכהנים ויסב דואג האדמי ויפגע הוא בכהנים", ובשעת מעשה הרציחה נקרא האדומי על שם מעשהו. אבל היה שורשו בישראל (וכן במדרש תהלים שם אמרו שנקרא אדומי רק משום ששפך דם. עוד י"א שם שהיה ממעלה אדומים⁴⁰ שהוא קרוב לנוב), וגם שמו לשון עברי הוא, ושום נכרי לא היה ניצב על עבדי שאול שיסודו בקדושה לבד. (ולהלן צה. אמרו על דוד דרך טענה "על ידך נטרד דואג האדומי", דהיינו שהיה דואג יכול להשתמש במעלתו, ורק משום שנאת דוד נטרד).

וכך אומר דוד בתהלים נב': "בבוא דואג האדמי ויגד לשאול ויאמר לו בא דוד אל בית אחימלך: מה תתהלל ברעה הגבור חסד אל כל היום: הוות תחשב לשונך כתער מלטש עשה רמיה". מכאן למדנו שהיה דואג איש מהולל כגיבור גדול ועושה חסד אל כל היום, (המפרשים פרשו דרכי דרוש ולא ידעתי לעמוד עליהם, וגם שמו דואג אפשר שנגזר מדאגתו למצוות ופולחנים). ולשונו לא היתה סתם מגידה מה שראה, אלא מלוטש כתער, מחוכם ומחודד דרך רמאות להפיל במקושי מוות את דוד שנואו. ובהמשך אומר "הנה הגבר לא ישים אלהים מעוזו ויבטח ברב עשרו יעז בהותו", הרי לנו שדואג היה עשיר וגיבור ומהולל. ואפשר שלשון "תתהלל ברעה" נופל ברמז על מה שהיה אביר הרועים, ומתהלל במשרתו, אין זה אביר הרועים אלא אביר הָרְעִים. וגם נראה כי אין הכוונה ממש לעדרי צאן של שאול, כי מה צורך למלך כשאול כ"כ בעדרי צאן עד כי ימנה אביר גדול על רועיו, והרי לא היה לו ארמון מלוכה וכו' שצריך אספקה גדולה, ואפילו מעט אתונות שהיו לו כבר אבדו. אלא שדואג היה איש עשיר ונכבד כמבואר, ומחמת זה היה אביר הרועים, אלא שבעשרו וכחו וחזקו תמך בשאול, ולכן נקרא אשר לשאול. וגם אפשר לפרש אביר הרעים לשון רעות (כמו רעים האהובים) והוא היה אביר מכל רעי שאול. כי אביר שם נכבד מאד בלשונו, כמו אביר יעקב שהוא כינוי לה' בהרבה מקומות, וזולתו לא בא במקרא.

על כן דואג מייצג בכל מקום את גישת הגדולים האלו שתמכו בשאול, ולמדנו שהיו אנשי מעלה וסבותיהם היו בדעות עמוקות, אלא שדואג היה הגרוע שבכולם ונהג בערמה ובאכזריות. והנה המקרא הזה של אחד הנערים שהציע את דוד כיודע נגן וכו' אפשר לומר שיש בו בנותן ענין, כי לא מקרה הוא שבדיוק לאחר פרשת משיחת דוד ע"י שמואל, אחד הנערים חשב שדוקא בן ישי מבית לחם הוא זה שיידע לנגן למלך. ואפשר להניח שהיו עוד מנגנים בגבעת שאול וכדו' שהיה אפשרות להביאם, (ודוד לא היה מפורסם כלל עד כי גם כשבא שמואל לעירו ובמקומו, כלל לא מצאו, ולא ידעו עליו דבר. ורק בדרך אגב נזכרו בו, כאמרו מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אמי). אלא שהנער הזה נקט בערמה ורצה שהאיש הזה הנמשח למלוכה יהיה תחת עין עיונו של שאול ולא יהיה מרוחק ממנו ויבא למרוד וכדו'. [וכן אמר על דוד 'איש מלחמה', בזמן שברור שלא נלחם שום מלחמה, כי היה רועה בבית לחם. וכנראה היה גיבור וחזק, ולכן הוסיף והגזים עליו שהוא איש מלחמה. אולי מחמת זה ישימו שאול תחת עינו] ואם נשפוט לפי התוצאה בודאי זה מה שאירע ששאול היה מקנא בו עוד ועוד והטיל בו החנית, ולכן מעשה ערמה אשר כזה בודאי "דואג אמרו", כי יש עצות הבאות להרע לטוב בחכמה רבה, הם "עצות אחיתופל", ויש מעשי ערמה כמתלהלה היורה

⁴⁰ומעלה אדומים עצמו מסתמא נקרא ע"ש האדומיים שישבו בו באיזה זמן, או היו עוברים בו תדיר לסחורה, כי הוא סמוך לארצם.

זיקים והם "דואג אמרו".⁴¹ בפרט שבאמת אפשר שדואג עצמו אמרו שהרי היה שם והוא היה מאנשי שאול ושונו גדול לדוד ומחבל נגדו תחבולות.

והנה לעיל סט: אמרו דכל שנותיו של דואג לדי' שנים, ובאמת משמע שלא הגיע לימי מלכות דוד שא"כ בודאי היה נהרג כדין מורד במלכות, ונראה שגם זה מבוסס על הדרשא הזו, דאחד מן הנערים היה דואג, ממילא לא האריך ימים דאין לו אלא ימי נערות ושנות מלכות שאול. וענין לדי' שנים הוא שלא הגיע לחצי ימיו שהם לה' שנים.

וששאלת היכן נאמר בדוד בכל אשר יפנה יצליח, דוד אמרו דכתיב "כל אשר יעשה יצליח" (תהלים א') והוא על האיש אשר בתורת ה' חפצו.

כתיב (ישעיהו י"א) והריחו ביראת ה' אמר רבי אלכסנדר מלמד שהטענינו מצות ויסורין כריחיים. רבא אמר דמורח ודאין דכתיב (ישעיהו י"א) ולא למראה עיניו ישפוט (ישעיהו י"א), ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארין, (צנז).

בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא משיחא אמרו ליה במשיחא כתיב דמורח ודאין נהוי אנן אי מורח ודאין בין דחזויהו דלא מורח ודאין קטלוהו

נפתלי: חזינא תיוהא בדר' אלכסנדר דאמר מלמד שהטענינו מצוות ויסורים, מה ענין מצוות אצל יסורים? וגם מה מקום יש לדרוש מקרא זה על העבר, ומי הטעין את מי? והרי פרשתא דא הלכתא למשיחא היא? וכדאמר רבא דמורח ודאין, ומ"מ אף דכל הפשטנים כן פירשו, לא התבאר לשון "והריחו" את מי יריח?

גם סוד בר כוזיבא לא נתבאר כאן (בפרט מש"כ רש"י ממלכי הורדוס הוא לא ידענא מאי קאמר) מאי טעמא קטלוהו (כי משמע שהיה חי עד נפילת ביתר, ואחרי נפילת ביתר בודאי לא נשאר ביד רבנן) ואיך ידעו אם מורח ודאין או לאו? ואם עדיין לא הספיק לדון בריחא חייב מיתה הוא?

בנימין: נכון הוא שלפי הפשט אין והריחו מתייחס אל אל בעל דין תיאורטי בעתיד, שאם יבא אליו אדם אז "והריחו" החוטר מגזע ישי הנ"ל. אלא והריחו הוא בן ישי עצמו שהוא נשוא המשפט, ולכן צ"ל שהוא לשון רוח, וכן מפרש רש"י בישעיה "והריחו ביראת ה'", ימלא רוח יראת ה'", ואפשר שהוא על משקל "והשקהו" – מלאו משקה, כך "והריחו" – מלאו רוח, ומ"מ חלק מן הפשט הוא גם הסמיכות אל "ולא למראה עיניו ישפוט", דהיינו שאף שאין המקרא יכול לדבר על כך שיריח לפני שמפרש בכלל שהוא ישפוט, ושלא למראה עיניו ישפוט, אך נקט לשון "והריחו" לרמז גם על התוצאה הזו, מכיון שרהיטת הקריאה מזכירה אדם שמריח, נרמז בזה שיהיה מלא ברוח יראת ה', עד כדי שיוכל לבחון בחוש ריח.

ולכן רבי אלכסנדראי קאי דוקא על הפשט, דוהריחו הוא שמילאו רוח יראת ה', וזה צריך פירוש, כי בד"כ רוח ה' הוא כמו נבואה או כחות גבורה עלומים, אבל רוח יראת ה' משמעו אחר, ועל זה דרש ר"א שהטענינו במצוות שסה הביטוי ליראת ה', וזה ענין הגאולה והמשיח שמתנוצץ מתוך כל דקדוקי המצוות שהם תורה שבעל פה שעיקרה מימי אחשורוש ועד זמננו, ויחד עמם גם נטענו ביסורים, שמהם באה יראת ה' בכל הדורות הארוכים האלו מימי אחשורוש ועד זמן הגאולה. והא דנקט הטענינו הוא על משקל הריחו, וגם משום שהמטען הזה הולך ונטען כל הדורות, אבל הכוונה לעתיד שכך ייראה המלך המשיח חוטר מגזע ישי, כשהוא טעון ביסורים ובדקדוקי מצוות והלכות, וענין הריחיים הוא כמובן מליצה.

ורבא הוסיף עליו את ענין הרמז דמורח ודאין, שהוא פשוטו של סוף המקרא, ורמזו של תחילתו. וענין מורח ודאין הוא שרוח ה' מורה אותו את הדרך, כי באמת כל הגלות והתהיות אינם אלא ויכוח מה היא הדרך האמתית, ומאז ימי אחשורוש שנסתלקה הנבואה רוב האנרגיה של הדת מושקעת בלמצוא ולפלס את הדרך. לא כבימי הנביאים שהיה דבר ה' נפרץ וכל הרוצה להתגבר על אימתני הטבע האיללי ידע בדיוק מה לעשות שלב אחר שלב עד שתשרה עליו רוח ה' ויתנבא גם הוא ערום. ותחילת הגאולה תהיה כאשר מלך היהודים יהיה איש אשר רוח בו והרוח תורה לו את הדרך ואת הראוי והצריך לעשות. אמנם מכיון שכל אדם חושב שהוא הוא זה שרוחו מכוונת את הדור כולו, הדרך לראות זאת היא ע"י שמגלה צפונות בני

⁴¹ ובפסקדר"כ וכן בפסק"ר ס"פ תצא אמרו דהנער הממית את שאול שנהרג בידי דוד היה דואג, עיש"ה, והכוונה ע"ד שנתבאר דדואג אמרו, כי מיתתו של שאול בעטיה של הריגת נב עיר הכהנים דואג אמרה. אמנם מסתמא הגי' הנכונה כמו בתנחומא תצא יא' בנו של דואג היה, (אמנם בהמשך 'הרבה דמים שפכת').

אדם, ובאמת בילקוט שמואל קכה' וישעיהו תטו' איתא: דמורח ודאין וקטיל, משמע שהוא ענין מיוחד לדעת מי חייבי מיתות, והוא ביטוי לכח עצמת רוחו שיודע להבחין בכה"ג. ורבנן היו מחזיקים ידי בר כוכבא בכך שהתלכד כל המון העם מאחוריו, אבל כיון שראו שאין בו מילוי רוח יראת ה', כי "מורח ודאין" הוא ביטוי הכולל כל ענין מילוי רוח ה' שבמלך המעוטד, (כמו שנתבאר בכמה דוכתי שחכמים משתמשים בדוגמא, ואין לנו לפרשה בתור הגדרה), ובר כוזבא לא היה בו הרוח לדעת באיזה דרך ללכת, וכיון ששבו חכמים מאחוריו, שבו גם המון העם ולא היה ליכוד העם כולו, ובזה נתרופפה השורה, ובאמת גם בגידה (כמו זו שהביאה למפלת ביתר) אינה מתחוללת כל שיש ליכוד של עם שלם מאחרי המנהיג. ובאמת ביתר היתה מפלגה שונה מאד מירושלים כמו שאמרו במדרש שהדליקו נרות כשנחרבה ירושלים, ועוד הרבה כיו"ב במדרש, ולכן בלא שיאמינו כולם בחכמים שהחזיקו את ידי המאמץ הגדול של בר כוזבא ולוחמיו, לא היה תקומה לנצח את הרומיים.

מאי אשר אין בהם כל מום אמר רבי חמא בר' חנניא אפילו כריבדא דכוסילתא לא הוה בהו מאי ואשר כח בהם לעמד בהיכל המלך אמר רבי חמא ברבי חנינא מלמד שהיו אונסין את עצמן מן השחוק ומן השיחה ומן השינה ומעמידין על עצמן בשעה שנצרכין לנקביהם מפני אימת מלכות

(דניאל א') ויהי בהם מבני יהודה דניאל חנניה מישאל ועזריה אמר רבי אלעזר כולן מבני יהודה הם ורבי שמואל בר נחמני אמר דניאל מבני יהודה חנניה מישאל ועזריה משאר שבטים.

(ישעיהו ל"ט) ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל. מאי סריסים? רב אמר סריסים ממש, ורבי חנינא אמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם. בשלמא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם היינו דכתיב (דניאל ג') וחבל לא איתי בהון אלא למאן דאמר סריסים ממש מאי וחבל לא איתי בהון, חבלא דנורא. והכתיב (דניאל ג') וריח נור לא עדת בהון – לא חבלא ולא ריחא. בשלמא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם היינו דכתיב (ישעיהו נ"ו) כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתתי וגו', אלא למאן דאמר סריסים ממש משתעי קרא בננותא דצדיקי? הא והא הוה בהו. בשלמא למאן דאמר סריסים ממש היינו דכתיב (ישעיהו נ"ו) בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות, אלא למאן דאמר שנסתרסה עבודה זרה בימיהם מאי טוב מבנים ומבנות? אמר רב נחמן בר יצחק מבנים שהיו להם כבר ומתו, מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת? אמר רבי תנחום דרש בר קפרא בצפורי זה ספר דניאל שנקרא על שמו.

הפטיר נפתלי: כל הדברים יגעים, איך "ואשר כח בהם לעמוד" מלמד שהיו אונסין עצמן בשעה שנצרכין לנקביהו? מנין לרבי שמואל בר נחמני שדוקא דניאל מבני יהודה וחמו"ע משאר שבטים? ולמה ליה לחילוקי פסוקא בסכינא?

ופירוש של רבי חנינא שנסתרסה עבודה זרה בימיהם, האמנם זה בא ישעיה הנביא לומר לחזקיה, שענשו יהיה שבניו יהיו שנסתרסה ע"ז בימיהם' בחצר מלך בבל? המקרא של "וחבל לא איתי בהון" מדבר על אירוע כבשן האש ומה ענינו לסירוס? והמקרא בישעיה נ"ו לסריסים אשר ישמרו את שבתותי, שלפי המקובל נאמר בימי חזקיה מלך יהודה, מה ענינו לחמו"ע? ובגמ' אפכא הוא, "בשלמא למ"ד שנסתרסה ע"ז היינו דכתיב לסריסים אשר ישמרו את שבתותי", זה ודאי לא אוכל לסבול, שיהיה זה הפירוש 'בשלמא' יותר מפשט הענין שהם דברי רב.

ובפרט הא דאמרו 'הא והא הוה בהו' אם כן כל זה למה לי להמציא פירוש חדש ולבסוף אין צורך בו? ובפרט שבהמשך הגמ' שאלו מאי טוב מבנים ומבנות, ופירש המורה והכא לא מצי למימר הא והא הוה בהו דאם כן במאי פליגי, משמע שאין שום נימוק וסבה לכאן או לכאן, העיקר שנמצא משהו לחלוק בו.

עמד בנימין ואמר: אין ספק שידעו חכמים מה ענין 'סריס' גם לפני כל הדרשות האלו, וכל הקורא מקרא יודע כי גם בהיכלות מלכי ישראל היו סריסים (מ"א כב' אצל יהושפט, מ"ב ג' וט' אצל יהורם, מ"ב כג' בימי יאשיהו, ירמיה כט' אצל יכניה, ירמיה לח' אצל צדקיה, דה"א כח' אצל דוד המלך) וגם פוטיפר

סריס פרעה היה נשוי, ובודאי שסריס אינו רק מי שסירסוהו, וגם אם הביטוי נוצר מתחילה ממנהג חלק מהמלכים לסרס, או שנחשבים כאילו הם סריסים וכדו', השם סריס הוא כינוי לתפקיד מסויים. והרב באר שבע אומר: "לא ידענא מאי קושיא, אמאי לא פירשו סריסים שרים", אבל אין הפירוש סריסים-שרים, אלא סוג של משרתים שאין להם שום עצמיות משלהם, אינם שרים נכבדים, אך קרובים הם אל המלך מאד מחמת המציאות שהם אונסים עצמם שלא לעשות כלום מלבד לעמוד לפניו ולמלא רצונו ולכן לפעמים יש להם השפעה עליו. ובודאי בחצרות מלכי ישראל לא היה על הסריסים כל העול הזה, כי מלכי חסד הם, ואפילו אחאב היה מלך עניו. אבל קללת ישעיה היה שיהיו סריסים 'בהיכל מלך בבל' שזה נודע בשערים מנהג ארצות קדם שהמלך הוא ממקורבי האל כביכול, ובודאי ידעו חכמים מפי השמועה כל נוראות עלילות נפלאות הדרישות שנדרשו מן הסריסים בהיכל מלך בבל. ובמקום אחר העתקנו מספרים גודל ההקפדות הנוראות שהיו למלכי המזרח אם לא נהגו בהם הסובבים מנהג אל עליון. ובחצרותיהם היה תמיד ממונה מיוחד הנקרא שר הסריסים (דניאל א, וכן רב סריס משרי מלך אשור, מ"ב יח). ולכן מה שאמרו 'מלמד' וכו' הכוונה שהמלים האלו באות ללמד את הדבר הידוע, כביכול קשיא להו היכן כתוב כל הידוע לנו על הסריסים? ועל זה אמרו, מלמד וכו'. (ועיקר הכוונה שהיו אונסין עצמן וכו' נתבאר במקורות שהענין הוא שלא יפחו בשעה שנצרכין לנקביהן, שזה היה ענשו מוות. ומטעמי חסכון היו בוחרים מתחילה אלו אשר בהם כח וכו').

ובאמת נראה שעיקר השאלה "מאי סריסים" אינה הולכת על המקרא בישעיה לט' גרידא, כי לפני רב ורבי חנינא שחלקו בזה, לא היה כלל הקטע דלעיל של 'מלמד שהיו אונסין עצמן' ההולך על דניאל וחמו"ע. ואטו נעלה על דעתנו שרב ור' חנינא קראו בישעיה 'והיו סריסים בהיכל מלך בבל' ופירשו – שנסתרסה ע"ז בימיהם, כי לא ביארו כלל על מי הולך המקרא הזה. אלא ודאי בספרא דאגדתא דרב ור"ח היה כתוב (או בע"פ) "והיו סריסים אלו דניאל חנניה ומישאל ועזריה" (כי כך היה השיטה בענין 'נצרך לדורות' שהכוונה שמוזכר בהמשך הדורות), ובהמשך הדרשא היה מוזכר קרא דישעיה נ' (כי כך ניחא לדרשן לחרוז דברי ישעיה בעצמו, בפל"ט קאמר שיהיו סריסים, ובפנ"ו מנחמם להסריסים הנ"ל). ועל זה היו שואלים מאי סריסים? השתא, אחרי שקראת לארבעתם סריסים, איזה סריסים היו? האמנם היו סריסים כפשוטו, כמנהג השכיח בבבל. או שלא היו כלל סריסים בפועל בגופם, רק שימשו בתפקיד הנקרא כן. כי באמת בדניאל לא נזכר כלל שהיו סריסים, ואמנם נזכר ששר הסריסים היה אחראי עליהם, אבל הם הגיעו בתור ילדים וכלל לא ברור שהיה צריך או שייך לסרסם, ועכ"פ לא מוזכר שהגיעו למדרגת סריס, שנבחר להיות צמוד למלך כל חייו. ובהמשך מתברר שדניאל היה יושב שער המלך ולחמו"ע היה תפקיד מינהלי במדינת בבל (דניאל ב' מט') הרי שלא נבחרו כלל להיות סריסים. ולכן כשחידש בעל האגדה לקראם סריסים (והקדמונים היו מדקדקים מאד במושגים. ובעיניהם, הקרובות למקור, היתה משמעות להחלת המושג 'סריס' על אדם שלא נאמר עליו כן. כמו כל שיטת ההלכה) שאלו מיד מאי סריסים?

והנה האגדה סיפרה שעלו לא"י ונשאו נשים וכו' (לעיל צג). וכן ראו הסירוס כדבר גנות, והכתוב מאריך בסיעתא דשמיא ונשיאת חן שהיה לדניאל שהצליח להצילם מאיסור דרבנן של אכילת פת המלך ויינו, והאמנם בצד זה נכשלו בדבר פחיתות כזו של סירוס שהוא עוון פלילי ומוריד מדרגת האדם מאד? ולכן ר' חנינא הוצרך לומר שבעל האגדה לא הוצרך לקרוא עליהם שם סריסים אלא רק כדי לרמוז שנסתרסה ע"ז בימיהם (על ידיהם), דהיינו דרש אגדה בעלמא כקורא 'מסרסים' תחת 'סריסים'. ולכן ר' חנינא מוציא האגדה מפשוטה כדי לקיים פשט המקרא, ולא מוציא המקרא מפשוטו כפי שסברת. והרב מוהרש"א שואל: "למ"ד סריסים ממש הא והא איתא מי הכריחו לפרש הא והא", אבל כבר נתבאר שודאי מוכרח הוא לפרש הא והא, הא פשט המקרא והא דברי הדרוש.

וזה ביאור מהלך התלמוד, ראשית דנו מנס שנעשה בכבשן האש, דמשמע מציון הנביא שלא נעשה בהם שום חבלה, ומה יופי ושבח יש באדם שניטל ממנו כח החיים שאין לך חבלה גדולה מזו. והוא מגדיל הקושיא על החושב שבאמת הושפלו חמו"ע כ"כ להסתרס. ועכ"פ כשמשבחים אדם בעל מוס גדול ופגם, ביצאו מסכנה ואומרים "יצא בלא מוס" הרי זה לעג לרש. כמי שאומר לקירח "לא תפול משערת ראשך ארצה". (ובאוצר מדרשים עמ' 60 כתוב שסירסו את עצמם בכדי שלא יחשדו בהם, והדברים תמוהים).

ואח"כ חזרו להמשך הדרשא שקישרה מקרא דישעיה נ' ג"כ עם חמו"ע, דבשלמא למ"ד שלא באו אלא לומר הצד הטוב בסריסים הנ"ל שסירסו הע"ז, מתאים לקשר הדבר עם הא דישעיה נ'. אף שודאי המקרא של ישעיה מדבר על בני יהודה שנהיו סריסים באופן כללי, כדמשמע שם בדניאל שהגיעו נערים רבים לחצר

המלך. ואותם מנחם ישעיה (ואפשר שכבר בזמנו היו סריסים בהיכלות אשור מגלות סנחריב ותגלת פלאסר. אמנם יותר פשוט הוא לסריסי בני הנכר הנלקחים בשבי ועובדים במקדש, והוא המוזכר בירמיה לט סריס המלך עבד כושי), מתאימה כאן הדרשא. אבל אם אין בתואר סריס שום דבר מלבד ענין הסירוס, מה טרח הדרשן להכניס את הצדיקים במקראות של ישעיה נ"ו המנחם את הנידחים ובעלי הגנות? ועל זה אמר, שמודה רב שבחלק השני של הדרשא הכוונה כדברי ר' חנינא, כי הם פשט הדרשא, אבל מ"מ על משמרתו יעמוד, שלא נקראו סריסים בלתי אם סורסו. והשתא יהיה דברי ר' חנינא הפשט, ודברי רב הדרש.

ועיקר הדרשא הזו היא סיומה, ואולי גם היה מפורש בגוף הדרשא, כי לא על חנינא נוצרה, והוא: "מאי שם עולם אתן לו אשר לא יכרת? אמר רבי תנחום דרש בר קפרא בצפורי זה ספר דניאל שנקרא על שמו". ובר קפרא היה בציפורי בימי רבי, כנראה לפני הפלוגתא הזו, ומסתמא גם אמר דרשא קדומה. ובודאי לא אמר רק מאי שם עולם אתן לו וכו' דתנא היכי קאי. אלא הוא מן הדורשים כל הפרשה דישעיה נ"ו על דניאל. וכיון דנחית להכי, קשיא לרבנן מסדרי תלמודא, מאי דריש ב'טוב מבנים ובנות? ובע"כ דסבר שגם חמו"ע היו סריסים בלא בנים ובנות. וע"ז תירצו בנים שהיו להם ומתו. כי כבר נתבאר לעיל צג. שזכרם אבד ונמחקו מן הספרים, ולכן פירשו כל חד כדאית ליה או משום שנסתרו, או שקללה מסתורית פגעה בהם כמוזכר שם, כי באמת גם הם עצמם נעלמו ולא רק בניהם.

והדגיש בר קפרא ישם עולם אתן לו' זה דניאל, משום שיאתן לו' משמע לשון יחיד. אף שמבחינה היסטורית עשו חמו"ע יותר בנס גלוי שלהם ובנפילת הצלם. באמת ספר במקרא הוא שם עולם אשר לא יכרת כמו שאנו מבינים היום. וגם זה מוכיח שהדרשא נתחלקה בין דניאל לחמו"ע, כי הסוף עוסק רק בדניאל, לשון יחיד, אבל הרישא מדבר בלשון רבים.

ודברי רשב"י שאמר דניאל מיהודה חמו"ע משאר שבטים, אפשר דנסמך ג"כ על הדרשא ופשיטא ליה דהסריסים של ישעיה לט' הולך על בני יהודה, וכן ישעיה נ"ו המסיים שם עולם אתן לו, וממילא קאי רק על דניאל, וחמו"ע אינם בפרשה, ולכן אין הם מבני חזקיה. אבל אין זה משכנע כ"כ, ויותר קרוב שמפרש המקרא בדניאל "ויהי בהם מבני יהודה דניאל חנניה מישאל ועזריה", שאלו כל הנערים שמצא רב סריסי המלך להביא, והרי כבר נאמר: "ויאמר המלך לאשפנז רב סריסיו להביא מבני ישראל ומזרע המלוכה ומן הפרתמים", לכן צריך לחלקם לבני ישראל ולזרע המלוכה. ואף שאנו מפרשים "ויהי בהם מבני יהודה" היינו היה בין כל הרבה הנערים כמה מבני יהודה, את זה עצמו מפרש רשב"י: ויהי מכל הנערים מבני יהודה – דניאל, וממילא מובן שהשאר מן השבטים ומן הפרתמים. ומנין לו שכל שאר נערי המלך לא היו יהודים? כי דניאל השתדל עבור שלשתם אצל רב הסריסים שיתן להם זרעונים וכו' ולמה לא השתדל עבור כל שאר היהודים והישראלים?

(ועוד מקור יש לענין סירוס דניאל, לפי מה שפרשו מן המפרשים מקרא דיחזקאל יד' "והיו שלשת האנשים האלו בתוכם נח דניאל ואיוב המה בצדקתם ינצלו נפשם", שיחוד דניאל הוא שלא היו לו שום משפחה ולכן הובא כדוגמא של צדיק בודד בגלות הקובע את הגורל בלי אביו או בניו וכדו').

מכדי כל מילי דעזרא נחמיה בן חכליה אמרינהו ונחמיה בן חכליה מאי טעמא לא איקרי סיפרא על שמה אמר רבי ירמיה בר אבא מפני שהחזיק טובה לעצמו שנאמר (נחמיה ה') זכרה לי אלהי לטובה. דוד נמי מימר אמר (תהלים ק"ו) זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך? דוד רחמי הוא דקבעי.

רב יוסף אמר מפני שסיפר בגנותן של ראשונים שנאמר (נחמיה ה') והפחות הראשונים אשר לפני הכבירו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים וגו', ואף על דניאל שגדול ממנו סיפר. ומגלן דגדול ממנו? דכתיב (דניאל י') וראיתי אני דניאל לבדי את המראה, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה, אבל חרדה גדלה נפלה עליהם, ויברחו בהחבא, והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה. ומאן נינהו אנשים? אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא זה הגי זכריה ומלאכי אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מנייהו. אינהו עדיפי מיניה – דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא, ואיהו עדיף מנייהו – דאיהו חזא ואינהו לא חזו. וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעות? אף על גב דאינהו לא חזו מידי מזלייהו חזי.

אמר רבינא שמע מינה האי מאן דמבעית אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי, מאי תקנתיה
לינשוף מדוכתיה ארבעה גרמידי. אי נמי ליקרי קרית שמע, ואי קאי במקום הטנופת לימא
הכי עיזא דבי טבהא שמינא מינאי (צד).

נפתלי: הקפידו על נחמיה שסיפר בגנות ראשונים, וכאן סיפרו בגנותו מבלי שום סמך. כי היכן דיבר
נחמיה על דניאל? ואטו דניאל פחה בישראל היה? וכן מה שאמר דניאל על האנשים שהם חגי זכריה
ומלאכי, איך זה מלמדנו שהוא גדול מנחמיה? וכל המאמר כאן צריך חיזוק גדול.

בנימין: דע כי דברי חכמים על הקדמונים האלו אינם מילי בעלמא, אין זה איזה פלפול של ניתוח
טקסטיות הרגיל בזמננו. אלא זה הוא ביטוי לרחשי לב של עם שלם בהקשר לדמויות שחיו בתוכם מאות
שנים קודם לכן. כשם שאנו מכירים את אישיותם של הגר"א, ר' אייזל חריף, והמגיד ממזריטש, ושאר
קדמונים, לא רק מכח ניתוח טקסטיות, אלא מכח האגדות החיות עליהם בעם, מכח מעשיהם ומפעליהם,
צאצאיהם ותלמידיהם וכל הכרוך בהבנה של ההיסטוריה. כך תפסו חז"ל את דניאל עזרא ונחמיה חגי
זכריה ומלאכי, וכל שאר האנשים שחיו בישראל כמה מאות שנים לפניהם.

מכנה משותף יש לכל הקטע הזה ולעוד דומים לו, חז"ל שופטים כאן את האנשים מן התנ"ך, מי יותר
ומי פחות, מי גדול ממי ומי משיג השגות יותר מחברו. ואין אנו רגילים לסולמות ודירוגים כאלו, כי איך
יכול בן אנוש לדרג נביאים ונבואות? אמנם ניכר שענין גדול רחש כאן בנושא הדירוגים האלו. וענין זה הוא
הסתלקות הנבואה. באותו דור גדול של אנשי כנסת הגדולה פרחו והסתלקה הנבואה, כפי שהיה מקובל
בישראל מאז ומעולם וכנרמז גם בבן סירא. ומעשה כביר זה נתן אותותיו בכל תפיסת הדור כולה. הנבואה
לא פסקה במין הורדת מתג כללית בשמים, הנבואה טבעה בים של דמיון וחזון, הגיעו הדברים עד שלא ניתן
היה להבחין בין נבואה ובין אפוקריפא, בין חוזה ובין הוזה. אין המדובר בנביאי שקר, אלא באנשי רוח
כדוגמת מחברי ספרים חיצוניים. מציאות הנבואות הכתובות גרם לבני אדם להידבק בהם ולהפליג על
כנפיהם. הנבואה עדיין קיימת לשיעורים קטנים בין החכמים האמיתיים, ומכונה רוח הקודש, אך אי אפשר
לבודד אותה כצוויים ישירים וברורים.

הקורא את עזרא ונחמיה מרגיש בחוש ששי ושיביעי כי נחמיה אינו במדרגת עזרא, לא רק שטכנית "לא
נקרא ספר על שמו", גם האישיות המרכזית בתנ"ך – דוד המלך, לא נקרא ספר על שמו. משום מה ישנה
הרגשה שעזרא הוא הרוח החיה באופנים, הוא מאישי התנ"ך היוצרים את ההיסטוריה ברוח קדשם,
ונחמיה רק שני לו. חכמים ראו את המקרא וכל אות ואת שבו כמכוונים לתכלית העולם, בכל מקרה וענין
יש משמעות וישנה השפעה, הרבה פעמים שפטו לחובה, אך לעולם לא דחו ענין מן המקרא כבלתי חשוב לא
מועיל ולא מזיק. דוקא המשפט הזה של נחמיה 'זכרה לי אלהי לטובה' נראה כתוספת אישית, שוב אין אנו
רואים רק אנשים כמכשיר של האל לשנות את העולם. נחמיה עוצר כאן את המירוץ התנכ"י אחרי
ההיסטוריה ומשמעותה, מושיב אותנו לנוח, ואומר לנו: זכרו אותי. זה בעיני חז"ל סימל את התוספות
המטביעות את העיקר שבאו בתקופה ההיא. עזרא היה חוליה אחרונה בשלשלת, לו ניתנה הזכות לספר לנו
על נחמיה, ולא להיפך (למרות שבפועל נחמיה הוא המספר על עזרא). "זכרני" של דוד היה אבן דרך
בתולדות האומה, עוד ביטוי לכמיהה הבלתי נשלטת של דוד לדבקות בה', משא"כ זכרני של נחמיה.

גם הסיפור בגנותן של ראשונים עיקרו הוא: הטריח אותנו בפרטים טכניים, אין משפט מיותר בספרי
הנביאים, ולכן הגם שנכתב ספר עזרא ברוח הקדש שהורתה להכניס לתוכו את יומני נחמיה, היומנים האלו
מסמלים את המציאות בתקופה ההיא, שהרצון להפוך את ההיסטוריה למעודכנת ומפורטת, הוציא את
הנחיצות ההיסטורית המופלאה שהיתה בספרי נ"ר ואחרונים. בעזרא ונחמיה אנו מוצאים משפטים
המשלימים ומסבירים, שהם חשובים מאד, אבל נראים כאילו הופכים את כל הענין לגבולי. ושוב, אין ספק
כי סידור ספר עזרא נעשה ברוח הקדש ולפי כללי רוח הקדש, אלא שהוא מבטא את מצב דורו, וככזה הוא
הדור האחרון היכול לטעום את הנבואה ואת חתימת דברי בן אנוש מפי ה' לתעודה נצחית.

ומנין שדיבר על דניאל? אפשר שעצם העיסוק בפחות הראשונים ובסדרי האדמיניסטרציה הוא
כמתעלם ומזלזל בפחות הרוחניים הראשונים. עזרא מזכיר את חגי נביאה וזכריה בר עדוא, ונחמיה מזכיר
את הפחות ואת סידורי העבודה שלהם. (ראה סנהדרין לו. שתורה היתה אצל עזרא וגדולה אצל נחמיה).
אבל בשביל נחמיה כל הראשונים לא עשו מספיק. ואין אנו באים לשפוט את נחמיה חלילה, כי בודאי אין
המשפטים האלו מבטאים את אישיותו, אבל מכיון שכך הם נקראים, והם מייצגים בזה את ההרגשה

הכללית בקשר לאותו הדור, שמריבוי החכמה והחכמות כבר אין את האמת המוחלטת הטבעית בצורה מבוררת, זה עצמו סבה שנסתלקה רוח הקדש ונסתלקה הסמכות המוחלטת מכתבי חכמי הדור. ולגבי נחמיה אישית חשבו אותו חז"ל כאדם שנוי במחלוקת מאד, כי להלן קג: כשדיברו על דרשא הרומזת שמי שיש לו שונאים בעולם הזה יש בו פגם וכו' מצאו שם שתי דוגמאות לאדם שיש לו שונאים בעוה"ז: דוד המלך, ונחמיה בן חכליה. ועיי"ש ברש"י אם הכוונה שונאים מישראל או מן הכותים וכדו'. ואולי עצם זה שלא הכירוהו בעם כדמות מופת ולא זכו לזה, מונע ממנו להיות אחד מן האבות ויקרא הדור על שמו. וכעת הבא נבא לענין זה שהאנשים אשר עם דניאל לא ראו את המראה הם חגי זכריה ומלאכי, שהוא דבר מפליא, איך הגיעו חגי זכריה ומלאכי לשבת על יד דניאל על שפת נהר החידקל באותו יום? או עכ"פ מנין לנו שהם היו שם? אמנם לפי עדותו של עזרא חגי וזכריה התנבאו בימי כורש ודריוש לעולי בבל, אך אנו מוצאים אותם רק בא"י (בהזכרת עזרא ובספרי נבואותיהם). המעשה הזה של חזון דניאל היה בשנת שלש לכורש, אחרי שכבר עלו זרובבל ויהושע. ובפרט מלאכי משמע שהיה יותר מאוחר ועזרא אינו מזכירו, (או למי"ד שזה עזרא עצמו). ומה שיותר מפליא הוא מדוע באמת הנביאים המפורסמים האלו לא ראו את המראה שראה דניאל אשר לא היה גדול כמוהם בנבואה.

אבל ברור שאם הנביאים האלו לא התנבאו בעודם ילדים, הרי היו אנשים נכבדים בבבל, וברוחם ורוח נבואתם התקוממו עולי הגולה ונצבו על עמדם. ואפשר לומר כי חכמים למדו כאן מעומק פשוטו ולא מפשוטו, לא לחינם ציין דניאל את האנשים האחרים, וגם על משה אמרו במדרש: מהו "וירא מלאך ה' אליו"? מלמד שהיו שם אנשים ולא ראה אלא משה בלבד, (שמ"ר ב' ב'). עד אז ראה דניאל רק חלומות, בלילה על משכבו, והנה לפתע רואה הוא חזון בהקיץ, על שפת נהר החידקל הוא רואה את האיש הנורא עומד. ולכן הוא צריך להדגיש כי האחרים לא ראו ולא היה זה מראה כללי, גם אצל משה היתה זו ההתגלות הראשונה "אליו". וכאן מציין דניאל מדה מיוחדת, כאילו אין עוד אחרים בדורו אשר מתייחד אליהם חזון (שזו באמת הרגשה נכונה, כי התברר שבאמת הסתלקה הנבואה). ולכן איהו גדול מינייהו, הקורא את דניאל יראה כי אחר תחנוני בני הדור התגלה ה' לדניאל דוקא, ובאמת אף נביא אחר לא התנבא בבבל באותם ימים (אחר מות יחזקאל).

בזה היה דניאל גדול מחזו"מ, ששליחותם וכח נבואתם בא להם בארץ ישראל. הגם שאין לנו ראייה שלא היו נביאים בחז"ל, זה מה שלמדו מדניאל שרק הוא הרואה מראות ומבשר בשורות שמה. ובהו הוא גדול מהם, אבל בנבואתם בודאי הם גדולים ממנו, כי דיבר בהם ה' לרעות את העם ולא רק שראו חזון לפתרו. והסבה שהוא נבחר לראות יותר מהם, לפי הזוהר: "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה משום דמבני דוד הוה" (נשא קמו). ראה שם ההסבר לכך.

ואילו דניאל השיג רק במדת בת קול, כפי שאומר הריקאנטי: "החלק הג' נקרא בת קול, והוא למטה מרוח הקודש, ואותו השיגו חכמי ישראל אחר שפסקה הנבואה ורוח הקודש, ולא היה נשמע כי אם למוכתרים בחכמה ובחסידות, ובו צופים בנסתרות שנאמר [דניאל י', ז'] והאנשים אשר היו עמ"י" (שמות ו'). סיום דבריו שנאמר והאנשים וכו' אינו מוכיח שבו צופים בנסתרות, אלא שאינו נשמע כי אם למוכתרים בחכמה. הריקאנטי הולך לפי הפשט בלבד, שהאנשים הם אנשים סתם שלא ראו את המחזה משום שכך היא מדת בת קול שבה השיג דניאל שהיא קול הנשמע או נראה רק לאדם אחד וכמו שאמרו דאיהו לאו נביא. (אין הכוונה שהנבואה נראית לאחרים, אלא שהבת קול הוא סוג של קול בעלמא, ולא דבר ה' בא כאש, ולכן צריך להגביל אותו שאעפ"כ נשמע רק לאחד או לאחדים).

ועל הפשט הזה חוזרים דברי חז"ל מדוע איבעתו, אין הכוונה לחזו"מ, אלא לאנשים שהיו על החידקל, והרגישו הרגשה מוזרה מבלי לדעת מה היא, וזו הדעה המקובלת על החוש הששי ומיני הרגשות טלפטיות שאנשים מרגישים מבלי לדעת ולנמק היאך הם יודעים. וזה מן הדברים שכולם חשים דבר יום ביומו, אבל רגילים להתעלם ממנו.

למרבה המשרה ולשלום אין ק"ץ וגו' (ישעיהו ט'). אמר רבי תנחום דרש בר קפרא בציפורי מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום? ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח וסנהריב גוג ומנוג, אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשיתו משיח. חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח? לכך נסתתם.

מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רבוננו של עולם אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח, פתחה ואמרה שירה לפניו שנאמר (ישעיהו כד') מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק וגו', אמר שר העולם לפניו רבוננו של עולם צביונו עשה לצדיק זה. יצאה בת קול ואמרה רזי לי רזי לי, אמר נביא אוי לי אוי לי עד מתי, יצאה בת קול ואמרה (ישעיהו כד') בנגדים בנגד ובנגד בנגדים בנגדו. ואמר רבא ואיתימא רבי יצחק עד דאתו בוזי ובוזי דבוזי (ישעיהו כא') משא דומה אלי קרא משעיר שמר מה מלילה שמר מה מליל וגו' (צד).

הקשה נפתלי: מי יתן ואדע מה ענין סתימת המ' לכך שלא נעשה משיח, ואמנם המאמר משתמש בלשון "לכך נסתתם", אבל איך ידעה המ' על הקשר. וגם מה ענין הפסוק הזה דוקא בישיעהו פרק ט' ו' להחלטה זו בענין חזקיהו שלא יהיה משיח. הלא קורות חזקיהו מסופרות בארוכה בפרקים אחרים בהמשך, וכאן חזקיהו מוזכר בדרש ולא בפסוק.

והמאמר השני כלל לא ידענו מה היה לו, כי חורזו כאן מלים ומושגים זה בזה ומאי בעי למימר?

שש בנימין ואמר: שאלה גדולה היא זו. והנה הפרק הזה נאמר בימי אחז, כאשר יגידו עליו רעיו הקודמים, ובמפורש נאמר בפסוק י' "וישגב ה' את צרי רצין עליו ואת אויביו יסכסך" והוא רצין מלך ארם המוזכר לעיל פרק ז' שנלחם עם ישראל בימי אחז. ומת בימי אחז ע"י מזימתו (מ"ב טז' ט'). ובימים הרבים ההם מתנבא ישעיה (ט' א') ראשית על נצחון גדול: "העם ההלכים בחשך ראו אור גדול ישבי בארץ צלמות אור נגה עליהם: הרבית הגוי לו הגדלת השמחה שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל: כי את על סבלו ואת מטה שכמו שבט הנגש בו החתת כיום מדין: כי כל סאון סאן ברעש ושמלה מגוללה בדמים והיתה לשרפה מאכלת אש". ואין מדובר כאן על מלחמה, אלא על היושבים תחת איום, שהוא דומה לחשך וצלמות, וכן נאמר במפורש כי יהיה כאן נוגש ועול ההופך לשריפה ולמאכולת אש (כבר נתבאר בחיבור 'הנבואה' פרק ד' על נבואות ישעיהו לימי סנחריב, כי חיל סנחריב אבד באסון טבע גדול ונורא ולשוונות אש אכלוהו). ולכן פרשוהו חכמים על מפלת סנחריב.

וכאן אומר הנביא: "כי ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום: לסרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות תעשה זאת". ופירושוהו על חזקיהו, ואפשר לומר מכיון שידע ישעיה בנבואה שישראל לא תפול לפני אשור, (וכן בישיעהו לט' ו' מתנבא ישעיה כי בבל תחריב את ירושלים), וידע שאחז אינו זכאי לנסים אחרי מעשיו, תלה יהבו בבנו של אחז, וכל השמות המליציים האלו הם כמובן על שם פעלו העתידי.

ונתייחד הפסוק הזה מכיון שהוא יעוד מראש הימים, היכול לבאר לנו מה ביקש הקב"ה, ובאמת במפורש נאמר בו "להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם". דהיינו שביקש הנביא בשם הקב"ה לעשות חזקיהו למלך שיחזק את מלכות דוד בירושלים מעתה ועד עולם, והוא הוא המשיח. והנה מוצג כאן תפקידו בשני שלבים, ראשית "ותהי המשרה על שכמו", עצם מינויו למשרה זו של להיות פלא יועץ אל גבור וכו'. והשנית: למרבה המשרה ולשלום אין קץ. שמשרה זו תהפוך לעולמית אין קץ.

ולענין מ' סתומה, ידוע לנו המציאות כפי שאומרים חז"ל "מיהוה הוה כמנפ"ץ, אלא שלא הוה ידעי הי בריש תיבה והי בסופה" (מגלה ג.), דהיינו שהיו לפעמים משתמשים במ' סופית באמצע מלה וכן להיפך (וכן מספרים הארכיאולוגים). אלא שבימי עזרא יסדו צופים את האותיות הסופיות קבועות בסוף מלה ואת הפתוחות באמצע (בודאי זה היה ההגיון הראשוני, כי כשהופכים אות כפופה כעגול לקו ארוך הוא אות להפרדה, ועשו כן באותיות שנראות בעייתיות לבלבול), ולקחו כל כתבי היד ותיקנום כפי התקנה הזו המוכרת לנו של אותיות סופיות בסוף מילה. ואמנם כשבאה לידם מגילת ישעיהו זו לא תקנו המ' הזו, ועל כך שואלים חכמים מדוע לא תקנו? האמנם השתמט מעיניהם? בכל אופן לא ייתכן שבמשך כמה דורות רצופים אף איש לא שם לב לטעות הזו והיא נותרה לבדה כמלונה במקשה ומעמים אין איש אתה. ברור שכל אותם דורות שידעו על התקנה הזו (כפי שמספרים האמוראים על המעשה הזה) לו היו רואים את ה'השמטה' הזו היו בודאי מתקנים אותה כפי הכלל שבידם. אלא שהשינוי הזה מצא חן בעיני מסדרי ספר ישעיהו (חזקיהו וסיעתו), ומצאו בו טעם.

לכן פירשו חכמים את הטעם, שבקריאת הנבואה הזו, אשר מדברת על המשרה שהוטלה על חזקיהו, ולפתע הופכת למרבה המשרה, נוצר רושם של דבר שלא התרחש מעולם. המשרה הזו לא התרבתה עד

לשלוש אין קץ אלא התקפלה ונמוגה מיד עם מות חזקיה. ולכן סותמים ומגבילים את המי, נסתמו מעיינות הריבוי שמדובר עליהם כאן, נסגרה הדרך. וכך הבינו גם בנחמיה ב' יג' "ואהי שובר בחומות ירושלים אשר המ פרוצים", ובמי הפתוחה במקום שאמורה להיות סגורה מדגיש את הפריצה הפרוצה שראה מול עיניו. (כך למדתי ממדרש ר"ר ז' ג' שאמרו: "כאשר יסתמו חומות ירושלים שהם עתה פתוחים ופרוצים בזמן הגלות, אז תפתח המשרה שהיא סתומה". אמנם שם לפי הפשט יש לומר שנחמיה בא לומר "המה פרוצים" אלא שכתב ללא ה' ומ"מ השתמש במי של אמצע מלה).

ומנין שתלוי הדבר באמירת שירה? הנה בפרק הזה נאמר: "הרבית הגוי לו הגדלת השמחה שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל", ומוזכרת כאן שמחת קציר, שמחת שלל, אבל לא הודאה לה', ולא המלכת ה' מכח השמחה הזו. והלכו חכמים אחר המקור, בצירוף הכתוב: "ולא כגמל עליו השיב יחזקיהו כי גבה לבו", (דה"י ב' לב'). וענין אמירת שירה נתבאר בפירוש לברכות ז' שהוא הפיכת התערבות ה' בעולם לכריתת ברית, והבאנו שם המאמר:

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 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').

לבארו באופן זה, דודאי כולם הכירו במעשי ה', אבל רק ביציאת מצרים נעשו מעשי ה' אות וזכרון ויסוד לברית ובזה הגיעו למטרתם האמתית. וכן בימי חזקיה לא נעשה נס מפלת סנחריב לאות יסוד לברית שתמשיך את מלכות הצדיקים על ישראל. והיה לחזקיה לעשות כשם שעשה יאשיה, כריתת ברית מיוחדת ושירה לזכר המאורעות⁴² שכך הוא ממדת כריתת הברית, ובזה היה יוצר את מלכות דוד למרבה המשרה ולשלוש אין קץ.

וזה שהציעה הארץ לומר שירה, כמו שנתבאר שהיה הדבר בפלאות זעזועי טבע, כמו ביצי"מ ומתן תורה. ועל זה היה מקום לומר שזה מה שייזכר בו האירוע ותמיד ידובר על כל לב ממנו לסיבת צורתו הטבעית המפליאה. אבל באמת "רזי לי רזי ליי", דהיינו שחוסר השירה היה רק סימן קטן, אבל באמת לא הגיע עדיין הזמן הסודי שכולם ממתנינים עליו. כי עדיין לא נרדף ישראל מספיק כדי להפיץ את ברית ה' בעולם. וזה שאמרו בסמוך:

תנא משום רבי פפייס גנאי הוא לחזקיה וסייעתו שלא אמרו שירה עד שפתחה הארץ ואמרה שירה שנאמר מכנף הארץ זמרת שמענו צבי לצדיק וגו'

כיוצא בדבר אתה אומר (שמות י"ח) ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם תנא משום רבי פפייס גנאי הוא למשה ושישים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה' ושינינו בזה מסדר התלמוד, כי המימרות האלו מובאות להלן, אבל נסדרו משום המשך הענין של שירת חזקיה ושייכות לכאן.

משמע שכל דרוש של בר קפרא דלעיל מיוסד על דברי רבי פפייס, שקדם לו (שהיה דן בכמה דוכתי עם ר"א ור' יהושע, אמנם קצת גער בו ר"ע כמוזכר בששה"ר א' א' ובהמשך כמה פעמים ולא קראו רבי, ושוב פעם אחרת היה ר"ע גוער בו כדאי בשמ"ר ב' ב' וכן ד' ד', מ"מ מאמר זה השני המובא כאן נמצא גם במכילתא דר' ישמעאל וגם במכילתא דרשב"י פ' יתרו, וכמה עדיות גדולות נשמעו מפיו של רבי פפיס במסכת עדיות פ"ז שהיה גדול כבר בימי הבית), שגנאי הוא לחזקיה שלא אמר שירה, והוא על פי דברי הימים שדיבר על גובה לבו, כמו שנתבאר בברכות י' :

⁴²⁴² ובאיכ"ר פתיחתא ל': "עמד חזקיהו ואמר אני אין בי כח לא להרג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה".

וכן גנאי הוא לדעת רבי פפייס שחידוש זה של ברכת ה' על ידי בני אדם, נתחדש על ידי יתרו, כי ענין הנסים בא כדי שיחדשו בני אדם את בריתם עם ה' כמו שנתבאר, והנה כאן בא איש נכרי וחדש בו דבר. וכך היה דרך ר' פפייס שדרש בדברים מפליאים עד צד האחרון שבהם, כמו שנראה במדרשים שם ובתגובות רבי עקיבא עליו.

אמר רבי יוחנן אותו מלאך הממונה על הרוחות דומה שמו נתקבצו כל הרוחות אצל דומה אמרו לו שמר מה מלילה שמר מה מלילה אמר שמר אתא בקר וגם לילה אם תבעיו בעיו שבו אתיו (צד.).

ויקרא נפתלי: מעודי תמהתי על ההמשגה הזו, כגון בבריאת המלאך הנקרא "דומה" הממונה על הרוחות, והוא לשון הכתובים "יורדי דומה" "כמעט שכנה דומה נפשי", שאינו אלא לשון דומיה, השאול הדומם והחשוך. ואילו באגדה נעשה דומה למושג, למלאך הממונה על המתים, נועל ופותר "גוף" זה שהנשמות אצורות בו, ואגב דאתינא להאי גוף, גם הוא לא ידענא מהיכא מייתו לה רבנן או שמא ביגי מדות נדרש ויש שום דרשא לאיתויי. ועל כולנה לא ידענא מכל מקום מה ענין המקרא הזה לכאן, מדוע נתקבצו אצלו הרוחות למען דעת צדקותיו, מה הגיד להם מן הפעור ועד הגלגל ומה ענו לו.

ויאמר כנגדו בנימין: אכן ההמשגה היא התגשמות של הרעיון, תכונה שנסתלקה מעמנו בעטיו של נחש האנליטיות. הרי מדברים אנו על עולם רוחני, שאינו בתפיסתנו, ואין טעם שננסה לעשותו הגיוני או מתאים לחוקי המשיכה, בכלל לא היה טעם שנדבר עליו. אבל עכשיו שדברנו אך צחוק הוא לעשות כמעשה האריסטוטליים וכמעשה ארץ מצרים בימי הביניים לא נעשה, ולא נכפוף הנשגב מאתנו לחוקי הבקורת. אמנם אנוסים אנו על פי הדיבור לדבר רק בלשון מופשטה, כי זה מה שיסבול שכלנו, אבל גם בהתגשמות הרעיון המופשט נוכל לטעום ככלב המלקק מן הים.

יש פעמים שלא דברו חכמים בהמשגה אלא דרך דיבור, שלא הקפידו להבהיר לבל יטעה השומע, כי רק בזמנים אחרונים נתחדש הדבר שאם ניתוח יציג הענין כאבסורד אזי אין לאמרו. כמו דברי ההגשמה שנאמרו בקדמונים, אין בהם רע עצמי, שאם כן לא היו נאמרים, אלא רק בהתחדש האנליטיות אי אפשר לאדם לדבר על דמות ה' כי על פי שכלו הצר אשר הוא אנוס אליו בעטיו של נחש מיד תבא לו המסקנה של הגבלה וחסרון ונמצא בזה את ה' הנכבד. ולכן למשל מוצאים אנו את חכמים אומרים כדבר הזה:

"תניא, רבי יוסי אומר: אוי להם לבריות שרואות – ואינן יודעות מה רואות, עומדות – ואינן יודעות על מה הן עומדות. הארץ על מה עומדת – על העמודים, שנאמר (איוב ט') המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון. עמודים – על המים, שנאמר (תהלים קל"ו) לרקע הארץ על המים, מים – על ההרים, שנאמר (תהלים ק"ד) על הרים יעמדו מים, הרים – ברות, שנאמר (עמוס ד') כי הנה יוצר הרים וברא רוח, רוח בסערה, שנאמר (תהלים קמ"ח) רוח סערה עשה דברו, סערה תלויה בזרועו של הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברים ל"ג) ומתחת זרעת עולם.

וחכמים אומרים: על שנים עשר עמודים עומדת, שנאמר (דברים ל"ב) יצב גבלת עמים למספר בני ישראל. ויש אומרים: שבעה עמודים, שנאמר (משלי ט') הצבה עמודיה שבעה. רבי אלעזר בן שמוע אומר: על עמוד אחד, וצדיק שמו, שנאמר (משלי י') וצדיק יסוד עולם (הגיגה יב:).

דברי רבן יוסי באו נגד ההמשגה, נגד הסיסטמטיות האלילית, לא בא ר' יוסי ללמדנו גיאולוגיה מיתולוגית, אלא "אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה רואות". כעין הקוסמולוגיה המודרנית שחושבת שרואה הכל, אבל אינה יודעת מה רואה. אכן רואה קרני אור מכל הגלקסיות, אבל מה הן ומה עומד מאחורי כל התופעות וההופעות האלו? אוי להן שאינם יודעים. נכון שמקובל לומר שעומדת על העמודים, אבל מה שלא יהיה עם עמודים אלו, ניצבים הם על המים אומר רבי יוסי, ככתוב בתהלים, וגם מים אלו הרי עומדים ס"ס על הרים, וגם הרים תלויים ברוח, גיבב עלינו את כל המקראות המלמדים שבסופו של דבר מה שלא יהיה תלוי הכל בזרועו של הקב"ה. ומה צורך לנו בכל כך הרבה דיבורים על יסוד האמונה, המאמין יאמין, והאלילי לא ימצא ענין בפסוקי תהלים? אלא ר' יוסי כנגד המינים דיבר, אלו היודעים שכתבי הקודש דברי

עליון הם, אבל לוקחים הם את התפיסות היווניות המניחות את החומר וטבעו ותהפוכותיו במרכז העולם, ודורשים כן גם מן הכתובים. כמעשה ארץ מצרים ואלכסנדריה. על זה אומר רבי יוסי, סוף כל סוף מלמדים הנביאים שהכל תלוי בזרועו של הקב"ה ובסערת רוחו, על כן עמודים מה לי הכא מה לי התם. ושים לב והתבונן שגם המשך הבריתא כך הוא, מנין העמודים יש אומרים כך ויש אומרים כך, הוא הסתם, הדעה הכללית המדברת על עמודי הארץ, בהתאם לחשיבה המקובלת, אבל רבי אלעזר בן שמוע, על משמרתו יעמוד, דל מהכא הני עמודי, כי צדיק יסוד עולם, אין אנו יודעים כלום על מעמד הארץ אלא זאת שהצדיק מקיים אותה. וכמעט שדבריו נאמרים דרך לעג לכל רעיון העמודים. לכן דוקא השימוש בטרמינולוגיה של "עמוד" על ידי תיבה אחת מלשון המקרא, היא מבטלת מצד אחד את הדעה האלילית, ומן הצד השני ממירה אותה לטרמינולוגיה יהודית. תהי אמונת העמודים כאשר תהי, שמא יבא דור אחר ויקיימנה או ימצא לה שום דרשא, אין העמוד הזה אלא "צדיק". אוי להן לבריות אם ישכחו ענין הצדיק, כמו שאמר ר' יוסי על עמודים הרים רוחות וסערות, יהיו מה שיהיו, אוי לנו אם נשכח שהכל בזרועו של הקב"ה.

ולכן בדור אחר אומר בעל הזהר: "ועליה אוקמוה מ"מ בחגיגה על מה העולם עומד על עמוד אחד ששמו צדיק שנאמר וצדיק יסוד עולם", (משפטים קטז.), ולקחו הדבר כפשוטו, ובמקום אחר ר' יצחק מציע לפניו ר' שמעון ישוב דברי ר' אלעזר בן שמוע עם הדעה הרווחת, וזה אמרו: "אמר רבי יצחק לר"ש אי ניחא קמיה דמר הא דתנינן דכתיב (משלי י) וצדיק יסוד עולם מאן דאמר דעל שבעה קיימי קיימא עלמא ומאן דאמר על חד קיימא עלמא היך מתישרן מלי? א"ל כלא מלה חד הוא דהא ז' אינון ובהו אית חד קיימא דאקרי צדיק וקיימי עליה ועלמא בהאי אתקיימא, וכד אתקיימא עלמא עליה כאילו אתקיימי על כולהו שבעה", (זהר ויקרא סט.) הרי מיישב, דזה יכול וזה אינו יכול, וכל שבע העמודים אין כחם כעמוד זה שנקרא צדיק. למדנו מכאן, שגדולה המשגה שמשיבה למוטב כל דעת שבעולם. דהיינו גם אם נתפוס שיש שבעה עמודים, או נקבל כל דעה אפלטונית שתהיה, עדיין אחד מהכחות יהיה צדיק שעליו העולם עומד. למה הדבר דומה? לאותם חכמים שלא מצאו מקום בטבע שתחול עליו ההשגחה הפרטית, כי כל מקרי הטבע כולם מופעלים בסיבתיות, עד שאמר שבתורת הקואנטיים בה יש מקריות בתנועת האטומים, שם מתחוללת ההשגחה, ושם יש עמוד אחד שצדיק שמו ועליו העולם עומד. ואף שתורת הקואנטיים סופה קרב ובא, וכבר רואים את קץ דרכה, עדיין כל תורה שהיא, בכל דור, צריכה לחלק שהוא צדיק שמו ועליו העולם עומד. וכן מצאנו לחכמים שנתווכחו על הדבר, במקרא שנאמר "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב". ואמרו "ר' פפייס אמר בשור של מעלה, אמר לו ר' עקיבא דייך פפייס הרי כתיב אוכל עשב, בימי ניסן שהוא מזוהם", (מדרש תהלים מזמור קו', וכעין זה בילקוט תהלים תתסד'). ר' פפייס עשה מן השור תבנית ומושג, ורבי עקיבא אמר לו דייך בלשון מליצה נאה. אמנם לשון המדרש הזה משובש, והנכון כמו שהוא בשמ"ר ד' ומכילתא דר' ישמעאל בשלח, אלא ששם נשתבש השם "פפוס" תחת פפייס, כי רגיל להיות פפוס אצל רבי עקיבא במעשה אחר.

וירטון נפתלי: היש בדעתך לדבר גם על דומה, או שמא נשתכח זכרו ממך אגב כל מחקריך על קרי וכתוב ונוסחאות המדרשים?

ויחוד לעומתו בנימין: אכן, לאורך ורוחב שאלותיך הגדולות, לא יספיקו כל הימים, ואנו אל מקור הדבר שבים. הנה השם דומה נמצא אצל החכם הגדול שמואל ירחינאה, וכך אמר:

תניא, רבי אליעזר אומר: נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים, ושל רשעים זוממות והולכות, ומלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר עומד בסוף העולם, ומקלעין נשמתן זה לזה, שנאמר ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע. אמר ליה רבה לרב נחמן: של בינונים מאי? – אמר ליה: איכא שכיבנא לא אמרי לבו האי מילתא. הכי אמר שמואל: אלו ואלו לדומה נמסרין, הללו – יש להן מנות, הללו – אין להן מנות. אמר רב מרי: עתידים צדיקים דהוו עפרא, דכתיב (קהלת יב) וישב העפר על הארץ כשהיה (שבת קנב:).

הרי דברי ר' נחמן בשם שמואל "אלו ואלו לדומה נמסרין", רוצה לומר נשמות בינונים ורשעים כולם לדומה נמסרים, ובפשוטו היה מקום לחשוב, כי אין זו אלא מליצה, "לדומה נמסרים", שהם "יורדי דומה", כל המתים יורדי דומה, ונשמתם יש לה מנוח או אין לה כפי מצבה. ובאמת המשפט שבסוגריים [ומלאך אחד

עומד בסוף העולם וכו'] אינו בשום כתב יד, לא בכתבי יד של וטיקן, ולא בכת"י מינכן, וגם אינו בדפוס שונצינו, וכן רש"י מפרש זוממות כבושות כמו שנתונות בבית האסורין, ולא באו שני המאמרים האלו דר"א ושמואל אלא לומר דבר אחד, שהצדיקים הם נעימות בימין ה' נצח כמוזכר בתהלים כמה וכמה פעמים, וחייהם נקראים חיים גם כשמתים, ומי שאינו צדיק רוחו יורדת למטה, ונחשב עם יורדי דומה, אף שאין זה אומר שנפשו נכרתת אלא להיפך, נפשו כלואה וזמומה בדומה, בדומיה, ועליו המשיל דוד "מצרי שאול מצאוני", ועל זה בא שמואל לומר שלא נחשוב שכל מי שאינו צדיק אחד דינו, אלא רשעים יש להם פחות מנוחה בשאול. (וכן באדר"נ א' יב' מבואר להדיא שכך הקלע אינו קליעה של הנשמה מצד לצד, שאינו מובן מה ענינו, אלא שהנשמה משוטטת כמו אבן קלע מרחפת ואין לה על מה לסמוך, שהיא כלואה מצב מסויים ואין לה אפשרות להתעלות ממנו. ובספרי במדבר קלט' משמע דכך הקלע הוא שאין היא נתונה ולא פקודה ואין לה שום חוק ודרך וזה עצמו חסרונה, וכן בקה"ר ג' שנשמות רשעים "מטרופות בארץ").

אבל, מאמצינו להפוך המושגים למליצות, לא יפקיעו את עצם הענין, כי הרוחות כלואות וכבושות, זממות ואסורות, וכח זה האוסרן הוא הנקרא "דומה". אמנם בעניני טבע התרגלנו לקרוא לכחות בשם "חוקים", דהיינו לזהות את התנהגותם בלבד ולהתעלם מהגורמים להתנהגות. אבל במה שאחר הטבע, אין צורך לזה, והכח הזומם ודומם את הנפש אחר המוות, להבדיל מרוח האדם השלם שמי יודע אימתי עולה היא למעלה, נפש כמה וכמה אנשים אצורה ושמורה בדומיה וזה גורלה. והכינוי 'דומה' אינו אלא דרך המעטה, כמו שעשו התנאים רבי יוסי וראב"ש, שלא נמצא שמות ומתווכים על חנם, אלא הדומה הוא עצמו כח הדומה המדמים והזומם.

ודרשת ר' יוחנן המובאת כאן, מיוסדת על לשון המקרא בישיעה שם: "משא דומה אלי קרא משעיר שמר מה מלילה שמר מה מליל: אמר שמר אתה בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו שבו אתיו", (כא' יא'). וכל הפרק מדבר על משא נקמות לשוכני המדבריות, ראשיתו בשוכני מדבר ים, והוא לשון רמז לבבל (יש מפרשים לכיבוש בבל ע"י סנחריב), המשכו משא דומה, הוא משבטי ערב, ומוזכר מבני ישמעאל בבראשית (כה' יד'), וממשיך ל"משא בערב". אבל משא דומה זה בלשון עלומים ידבר וכולו שפת סתר, נאמרו בו פירושים רבים. והסכמת כל הפירושים שענינו הוא השרויים בצרה ומצוק הדומה עליהם כלילה, פונים אל השומר הבקי בשעות ומבקשים לדעת כמה מלילה כבר עברנו, ומה מילל השומר בזה. והשומר אינו משיב להם דבר ברור, אלא אומר להם הזמנים כבר עברו וראויים אתם לצאת מהצרה, אלא שתלוי הדבר אם תבעיון ואם תאתיו. ועל זה נחלקו המפרשים אם מעשה שהיה הוא שבאו אל הנביא השומר, או שרק ראה את הפורענות ואת תשובתה, וגם מה בדיוק תקנתה. אבל הברור הוא שהבאת הדברים בנביא הוא ללמדנו את הענין, שכל יושבי חושך וצלמות תלויים בדבר הזה, לא במציאות הלילה הגשמית, אלא בחזרתם וברצונם. והוא יסוד כל הנבואה. אין גורל ואין מזל כי אם דבר ה' ועושי רצונו. והנביא לא על חנם דיבר בלשון סתר רב משמעית, ועל זה אמר רבי יוחנן כי לא לחינם נקט הנביא את שבט "דומה", כי דימה את יושבי הצרה הגדולה ההיא ליושבי דומה, ואפילו להם, לנשמות התועות והאצורות וזממות, (כמוזכר גם בספרי) גם הם תלויות ומצפות ליום ולבוקר בו יתוקן העולם. הרי דרשה זו עומק פשוטו היא. (ולכן גם רבי מאיר דרשה על פי דרכו, כי ברור שדבר סתר הוא מאת ה').

נפתלי: אבל מה יהא על גוף זה שהנשמות נתונות בו, והוא בתלמוד כמה פעמים, זמנין אמרו לה משמיה דרב אסי וזמנין משמיה דר' יוסי, ובמקום אחד משום ר' יוחנן, שאין בן דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף, שנאמר "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי", ולא מצאתי במפרשים שום רמז מן המקרא למסקנה זו שיש גוף ובו הנשמות וצריכין לכלות הנשמות. כי על פי פשט התורה והנביאים כל מה שנדרש מאתנו הוא תיקון דרכינו, ולא שיכלו מנין נשמות מסויים, שהוא מילתא בלא טעמא.

בנימין: אכן, אבל סוף סוף עומק פשוטו אחד הוא, כי הכי קאמר קוב"ה שם: "כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף, כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי", ופרטי המלים פירשו המפרשים כל אחד כדרכו, אבל הברור שבא לומר כי על אף כל קצפו וענשיו, אין זה לנצח, אלא עתיד הוא לסיים כל זה ולהביא אורה וישועה גדולה לאדם. ובמה מלמדנו זאת? "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי", לימד סופו על תחילתו שרוצה לומר ברישא שרוח האדם מלפניו תצא (-יצאה), והוא יעטוף הגוף ברוח, הוא הבורא ולא להשחית ברא. אבל כדרך הנביאים והחכמים נקט לשון המשמשת בכמה וכמה רבדים, כי סגנון "רוח יעטוף" מרמז גם על היוצר שעולה לפניו רצון, כמו "יעטוף ימין" (איוב כג' ט') יפנה לימין, בהתעטף עליו רוחו ופונה רוחו לרצון מסויים, רוצה לומר: רוח האדם מלפני יצא - מקדם - להתעטף בגוף, ורצון יעלה מלפני לחדש

הבריאה ולתקנה – בעתיד – (יעטוף משמש בלשון ההיפוך ובלשון העתיד), נשמות אני עשיתי, משמע שעשיית הנשמות נעשתה בעבר, ותכנית יש לה.

ולשון "נשמות שבגוף", אם נפרש גוף שם מקום, מוכיח שלא מן המקרא הזה יצא הרעיון, אלא רק למדוהו בו, כי לא מוזכר בו כלל "גוף". והרב ריקאנטי בראשית לח' כותב "מאי כל הנשמות שבגוף, הוי אומר בגוף האדם העליון" (ומסיים): "ויזכו החדשות לצאת", ובזהר בראשית כח. "ואז החדשות יבואו", ובתקונים קג. "וכדין חדתיך עתידין לבא". ולפי השתוות המושגים יש קשר, אבל אין נראה שכוונת התלמוד היתה לאדם עליון בפשוטו, שהרי לא הזכירו כלל מושג זה בשום מקום. ובפשוטו הכוונה לנשמות שעתידות להיות בגוף, רוצה לומר שיהיו כל כך הרבה נשמות שניתנות בגוף האדם הנולדים, עד שיכלו, כי לכל דבר יש קץ גם לבריאת הנשמות. וכן מצאתי לר"י אבן שועיב (שהיה תלמיד הרשב"א) בפי' תזריע שמביא פי' כזה (וכן משמע שהבין אברבנאל בישועות משיחו ח"ב העיון הראשון פרק ה', ומביא שם מספר הבהיר: "בשעה שישאל טובים הנשמות זכות לצאת ולבא בעולם, ואם אינם טובים, לא. והיינו דאמרינן אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף הוי אומר שבגוף האדם"), וכן הוא לפי מאמר רבי תנחום בר חיאי ואמרי ליה בשם רבנן "לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות", (ב"ר כד' ד'). הרי שלא נבראו אלא רק תוכננו. וגם ר' תנחום מסיים "מה טעם ונשמות אני עשיתי". דמשמע שיש בעשיית הנשמות תכנית ורעיון.

והנה לפי הריקאנטי והזהר שאחרי שיכלו הנשמות יבואו הנשמות החדשות, כוונת המאמר שנשמת בן דוד אינה יכולה לבא לפני שנשלמו מנין נשמות שבגוף, אבל בפשטות הכוונה שאין התיקון יכול לבא עד שיבראו סך נפשות וכן הבינו בתוס' ע"ז ה. אבל אין סתירה ממש, כי הכוונה בשתייהן אחת, שצריך העולם לעבור כל מיני שלבים של המון נשמות ממינים שונים, אבל אין זה מנין דווקני, כי כך כתבו התוס' שם ובגדה יג: ומהרש"א שמבואר שיכולה הגאולה לבא בזכויות אחרות, ובכה"ג היה מתקיים ענין הנשמות שבגוף כמו משה רבינו ששקול כששים רבוא, דהיינו שקצת נשמות היתה להם סגולת רבים. על כן הענין הוא רק הריבוי של סגולות הנשמות והאנשים בכל הדורות ומקומות, כי בין הכל יצאו שינויים וחיידושים המתקנים את העולם, שבסופו של דבר הולך ונתקן. על כן גם אחרי התיקון יהיו עוד נשמות ויוולדו עוד בני אדם. וענין כל זה הוא המבואר בפרקין במקומות רבים, כי הגאולה היא מטבע העולם, ואם לא תקרה בהתאמצות יתר של ישראל, טבע העולם יביא אותה, כי טבע התורה שלא להשתכח אלא להתפשט עוד ועוד, וטבע נושאייה לא להתבולל כי אם תמיד להחזיק בה ולהירדף עד חרמה ובדידות, ושתי ההתקדמויות האלו יביאו את תיקון העולם. כאשר יכלו כל הנשמות והאפשרויות והדרכים תנצח רק דרך אחת. זו גאולה של בעיתה, אבל תוכל גם להיות מוחשת אם יקומו בני אדם שהם כששים רבוא.

ויחד יתרו רב ושמואל רב אמר שהעביר חרב חדה על בשרו ושמואל אמר שנעשה חרודים
חרודים כל בשרו אמר רב היינו דאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי לא תבוה ארמאי קמיה
(צד.).

נפתלי: ולמה לא הציעו לכל הפחות ויחד לשון שמחה וחדוה כי כך מבואר בהמשך הפסוק, שבירך את ה'
על כל המוצאות אותם.

בנימין: כבר נתבאר במקום אחר, שלא באו אלא לבאר הלשון הזר של "ויחד" שרוצה לומר שעם כל השמחה היה דבר חד מעיב עליה, דברי שמואל הם ממש פשוטו של הרמז, שרוצה לרמוז לחוד של בחינת צער, וסוף סוף גם הקב"ה אמר מעשי ידי טובעים בים וכו', ורב לא ניחא ליה לומר על יתרו שהצטער במעשי ה' לכן השיאו לדבר אחר. אבל יותר משמע דלא פליגי כי רב הוא דאמר היינו דאמרי אינשי וכו' ואעפ"כ לא נפשט לן מי אמר מה.

לכן ישלח הארון ה' צבאות במשמניו רוזן (ישעיה י') מאי במשמניו רוזן? אמר הקדוש ברוך הוא יבא חזקיהו שיש לו שמונה שמות, ויפרע מסנהריב שיש לו שמונה שמות, חזקיה דכתיב (ישעיהו מ') כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום. והאיכא חזקיה? שחזקו יה, דבר אחר חזקיה שחזק את ישראל לאביהם שבשמים. סנהריב דכתיב ביה (מלכים ב' מ"ז) תגלת פלאסר (דברי הימים ב' כ"ח) פלאסר

(מלכים ב' י"ז) שלמנאסר (מלכים ב' ט"ו) פול (ישעיהו ב') סרגון (עזרא ד') אסנפר רבא ויקירא. והאיכא סנחריב? שסיחתו ריב, דבר אחר שסח וניחר דברים כלפי מעלה.

וינתצל נפתלי: אחר המחילה כי רבה. דומים הדברים האלו מחכמינו, כמילי בעלמא. ספרו שמונה מליצות בישעיה, אבל שכחו השם העיקרי - חזקיה, וכשהזכירוהו נתנו בו דרשות בעלמא כמו טעמים, ואטו שאר שמות אין בהם טעמים נאים? הלא כל שם כן הוא שיש לו טעם, שחזקו יה וכדומה. וכן אירע גם בסנחריב שליקטו כל מיני שמות אשוריים מרחבי המקרא, הגם שאינם קשורים לסנחריב בשום ענין, ושמו האמיתי השיאוהו לענין אחר, כביכול אם זה סח וניחר וכל כיוצא בו פקע שמו ואין הוא סנחריב אלא אסנפר שלמנאסר פלנאסר וכל שאר אנשים אחרים. ובכלל מה ענין ריבוי השמות האלו, כי יכולני לקרוא לכל אחד שמות כרצוני וכלבבי, (אם לא שיעכבוני שיש טעם לשם ואז אין זה שמו).

וישיב אותו בנימין: אל נא באפך אחי, מי זה ישכח שמו של חזקיה? לכל דיבור יש יסוד וגורם, וכל שאר הסגנון אינו אלא כפארות, ענפים הממלאים את המסגרת והנוף. ואכן יש כאן חזיון ראוי לטעם, ישעיה הנביא בעליצותו מהולדת הבן אשר "ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם", מכנה אותו ברצף כינויים המצריך הבנה. וזה יסוד כל המימרה. כי הבינו חכמים שישעיה האריך כל כך, משום שעוסק שם בישועה מאשור, כרוצה לומר הישועה מהאשורים תהיה על ידי כל הענינים האלו. השמות האלו הם בעצם ארבעה שמות של שתי תיבות, וכל אחד מהם יכול להתפרש גם כשם של ה'. כי "ויקרא שמו" הולך על ה' הקורא שמו, ומכיון שאין גבול ברור יכולים להיות ארבעת השמות כפירוט של מי ש"קורא שמו", וגם כפירוט השם עצמו. כביכול נקראו שמותיו של הקב"ה על חזקיה כדי שינצח את אשור. "פלא יועץ, אל גבור, אבי עד, שר שלום".

והיסוד השני של מאמר זה הוא הכתוב 'לכן ישלח האדון ה' במשמניו רזון', ההולך על אשור. ומשמע כאן שאשור היה נכבד ושמן מאד, ודרשו משמניו לשון שמונה, כי שבע הוא המספר הנכבד הקבוע, ושמונה הוא היתר עליו, השמן.⁴³ ועל זה באו להעיר, כנגד שומנו של אשור, נקראו שמונה שמות ה' על חזקיה, (ולא הסתפקו בשבע לשונות ריבוי כתמיד). הרי סנחריב בא בשומנו הפיזי, ולעומתו בא חזקיה בשומן רוחני. זה היסוד, וכל שאר הפירוט בא להעמיד הדברים. כי "במשמניו" אינו מכוין דוקא לכרסו של סנחריב, אלא לכל הגיבורים הבאים עמו, ככתוב "כל שמן וכל איש חיל" (שופטים ג' כט). וגם חכמים דברו תמיד על ראשי גייסות שעם סנחריב, כי באמת במקראות מוזכרים הרבה שמות של מפקדים גיבורים שהיו נלחמים בשמו ועמו, לכן דרשו שומנו על שם שמונה שמות אלו שזכורים במקראות. אבל באמת לאו דוקא שמונה אלו, אלא כל שמן וכל איש חיל שעמו, הלא רבים וגיבורים היו מיהודה. ורק שמונת השמות של ה' פלא יועץ אל גבור, הם שיכלו לכל השמנים הללו. (וכן אמר רבי אבהו להלן צה: הללו ראשי גייסות הן, דייקא נמי דכתיב במשמניו רזון, בשמנים דאית בהו).

ודרך חכמים תמיד להעמיד דברי קודמיהם, שלא יכשלו בקושיות הרגילות. כמו שמדקדקים תמיד שלא יהיה לשון מיותר, ושלא יהיה סתירת הדיוק בין רישא לסיפא, וכל כיוצא בזה. גם לא השאירו לפני התלמידים משפט כמו "חזקיהו שיש לו שמונה שמות", כשמשפט זה סותר המציאות שיש שם תשיעי. ומבלי לבאר כלל האגדה ותכנה, העמידו עליו אסמכתא וזכרון, לאמור: השם חזקיה ענינו אחר, אין הוא נקבע לסבת השמות הללו. וכך בסנחריב, לא ירדו לבאר האגדה, רק העמידו המשפט שלא יהיה עליו קושי וקישוי, כמנהגם תמיד לפני התלמידים. ואתה דע זה.

אמר רבי יוחנן מפני מה זכה אותו רשע לקרותו אסנפר רבא ויקירא מפני שלא סיפר בננותה של ארץ ישראל שנאמר (מלכים ב' י"ח) עד באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם.

רב ושמואל חד אמר מלך פקח היה וחד אמר מלך טיפיש היה למאן דאמר מלך פקח היה אי אמינא להו עדיפא מארעייכו אמרו קא משקרת ומאן דאמר מלך טיפיש היה אם כן מאי רבותיה.

⁴³וצירוף מקרים הוא שהמספר הממוצע למשקל נורמלי הוא באיזור ה 70 ק"ג, וכל שהמשקל מעל 80 הוא מתחיל להיחשב מיותר באופן ממוצע כמובן. כמו שנאמר ימי שנותינו בהם 70 שנה ואם בגבורות 80 שנה.

להיבא אנלי להו מר זומרא אמר לאפריקי, ורבי חנינא אמר להרי סלוג, אבל ישראל ספרו
בגנותה של ארץ ישראל: כי מטו שוש אמרי שויה כי ארעין, כי מטו עלמין אמרו בעלמין, כי
מטו שוש תרי אמרי על חד תרין.

נפתלי: תמה הייתי למצוא את החכמה שבמאמרים אלו. "אסנפר רבא ויקירא" כינו אותו צרי ישראל,
שעזרא מביא את מכתבם, הגם זו 'זכות'! 'ארץ כארצכם' אינו אלא דברי חנופה של המלך, לא חכים ולא
טפיש, ואטו יש באיזו פסיכולוגיה קטנה בגרוש לתת עליו שם חכם או טפיש, אלו ידעתי הייתי, אני לא
ניהלתי את מסע הכיבוש הגדול בעולם ששינה את פני העמים לנצח. ולא אחלק לו תארים בכזו קלות.

בנימין: אכן מכלל שאלתך למדנו כל ענין המאמרים האלו. רחם שמי ובעל טעם, שלשת הזרים שהשתייכו
לעמים שהוגלו לישראל על ידי סנחריב. כותבים אגרת שטנה למלכי פרס, ומכנים את אחד מן השליטים
האשוריים בשם "אסנפר רבא ויקירא" (כן היה דרך הפרסים, להמיר ה' ל' בר', והוא אסנפל - אשורבניפל).
וזה דבר מתמיה, איך אירע שמלכי האשורים שהגלו עמים ובלבלום זה בזה, ייקראו בכינויים כאלו על ידי
אלו שסבלו מהם? בפרט לאזני מלך פרס, שאין לו שום ענין בכבוד האשורים. משמע שהיה זה כינוי אמיתי
ומשקף את מה שחשבו על סנחריב בארצות הגלויות.

וזה מביא את חכמים לדון, על ההצלחה הגדולה של פעולות סנחריב. בכל התיאורים של פעולותיו לא
מתוארת שפיכת דם לרוב ואש גדולה, עם כל מה שמצאנו במלחמות אחרות כגון מלחמת הבבלים
בהלחמם על ירושלים. סנחריב נקט גישה חכמה ויעילה, כפי שניתנה לנו הזדמנות לשים לב בתיאור
המפורט של נאום רבשקה. סנחריב לא הגיע כמלך אכזר ודרס את העמים סתם כך. הוא שלח נציג שעמד
על החומה, ודיבר עם העם בשפה היהודית. רבשקה משתמש בפתגמים שנראים כלקוחים מספרות החכמה,
הוא בקי בקורות יהודה ובמעשיה ובשפת העברית, ויודע לפרוט על רגשותיו הדתיים של העם, ולהזכיר לו
כי חזקיהו הסיר את במות ה'. ולא עוד אלא שהוא מסיים "המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחיתו?
ה' אמר אלי עלה על הארץ הזו והשחיתה". (נראה שהיה מודע לנבואות החרבן של הנביאים, וראה להלן⁴⁴)
נראה שבהחלט מלך חכם היה סנחריב, בכל אופן לגבי ניהול כיבושיו, שזה הנושא כאן.

חכמים כאן התמקדו בדבריו הנוספים: "כה אמר מלך אשור, עשו אתי ברכה, וצאו אלי, ואכלו איש גפנו
ואיש תאנתו ושתו איש מי בורו. עד באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם, ארץ דגן ותירוש ארץ לחם
וכרמים ארץ זית יצהר ודבש וחיו ולא תמתו". סנחריב מבטיח ברכה, הוא אינו מְגַלָּה אלא "לוקח", הוא
יודע מה הם המינים שנסתבחה בהם ישראל, וגם אותם הוא מציע. ייתכן בהחלט שהצעה זו אכן קסמה
לאנשים פשוטים או עניים שלא היו להם נחלות, ובהתיישבות מחדש יכלו לזכות לגורל אחר. מנהגם של
אנשים לעבור לצד המנצח, רבים סומכים על כך שבעולם החדש ובארצות החדשות ישנן הזדמנויות
מבטיחות.

הנקודה עליה דברו חכמים היא שסנחריב, יכל להתפאר ולהבטיח בגזומה, כמקובל במזרח העתיק, ובכלל.
הוא יכל להבטיח הרים וגבעות וארצות טובות הרבה יותר ממה שיש לפניהם. אלא שבחמתו הבין
שלפעמים גגיעה בצד החלש מעוררת תסיסה, הוא כיבד את הארץ הנכבשת, בכך ש"ארץ כארצכם" יוצא
מפיו כדבר טוב ונחשק. הכבוד הזה רק הועיל לו במסע השכנועים שלו. גוזמה היתה פוגעת בסופו של דבר
באמינות הבטחותיו, בדבריהם שידרו האשורים הרבה התמצאות בפרטים, וזה ממה שגורם לאנשים
להאמין שתכניותיהם רציניות.

מסתבר שגם האומר 'מלך טפש היה', לא בא לאבחן את אישיותו של סנחריב, אלא רק להעיר על מה
שלמדו מכאן שפיקח היה. שלא חייב להיות שזו הדרך החכמה ביותר, אפשר בהחלט שאם סנחריב היה
מבטיח 'רבותא' היה זה יותר משכנע. זה מסוג דרך הפלפול התלמודי, המחנך את הלומד שלא לזנוח שום
צד, מול כל קולא יש גם צד חומרא. ומול כל מעלה שיש בנקיטת דרך מסויימת, יש "לעולם אימא לך", יש
את הצד הפחות מחוכם שבדברים. (וכן העיר שמואל על דברי רב, או להיפך, לגבי אחרושו. מגלה יב.).
ובאמת מקור הרעיון שסנחריב מלך טפש היה כבר אמרו רבי שמעון בספרי דברים לז' "שוטה היה זה ולא
היה יודע לפתות".

בכל אופן עובדה היא שתכניתו המגלומנית-אימפריאליסטית של סנחריב הצליחה, והיתה שידוד המערכות
הקוסמופוליטי הראשון. ועוד יותר מפתיע הוא שהאנשים הגולים קבלו את התכניות האלו, וכפי שאנו

⁴⁴ החוקר פרוקש אומר שדברי רבשקה חזורים 'רעיונות משל ישעיהו', אבותינו ייחסו לו מוצא ישראלי, ואכן מלבד כל הנ"ל,
בולט מאד שאינו מזכיר כלל את אלהי אשור, שבשמו עשו כל פעולה במלחמותיהם כמו שמתואר באריכות בכתביהם.
ברשימות האשוריות מופיע רבשקה במקום ה11 מבין השרים.

רואים את העמים שהוגלו לישראל, מכנים את מלך אשור אחרי דורות רבים ואחרי קריסת האימפריה האשורית: "אסנפר רבא ויקירא". וכך גם שבטי ישראל שגלו, נראה שטובות היו להם ארצות מושבותם עד שנטמעו ונעלמו. הגורם המרכזי להישרדות ואי היטמעות, הוא צרות ורדיפות. ואכן לארצות טובות לקח אותם שנחריב.

וזה מה שהביא את חכמים לברר לאלו ארצות הגלם שנחריב. כי בקשו איזו היא ארץ שהיא כישראל, וכן מבואר בגירסאות אחרות, כגון במכילתא דרשב"י יח' "ארץ כארצכם איזו זו אפריקיי", שהציון לאפריקיי בא לבאר איזו ארץ דומה לארץ ישראל.

אמנם דברי מר זוטרא צריכין ביאור רחב. בשלמא דברי רבי חנינא תואמים לכתוב, שהגלם ללחלח וחבור הרא ונהר גוזן, שהם בצפון ממלכתו, הרים גבוהים ומושלגים, והם 'הרי סלוג' (ובילקוט הגירסה 'הרי שלג'). וכן מישעיה (לז' יב') עולה שמקומות הגלייתם היו לאיזורי אשור שכבשו אבותיו. ואמנם משמע בדה"א ה' כו', ולא כפשטות מ"ב יז' ו', שהמקומות האלו אינן אלא לגבי הראובני הגדי וחצי המנשי, ולא לעיקר יושבי הר אפרים. אבל אפריקה מאן דכר שמה? וסנחריב כלל לא כבש את אפריקה.

חכמים דברו בכמה מקומות על אפריקה ומקומה, וכשאמרו גרגשי ברח לאפריקיי היתה הכוונה ביבשת אפריקה של זמננו, בצפונה, מקום מושב קרת חדשת שהיו כנענים כנודע וכתבאר בפרקיו. שם ביקר גם רבי עקיבא ושמע שם מלים בעברית עתיקה (ר"ה כו. וגם לשון 'טטפת' ביאר רבי עקיבא סנה' ד: על פי מלות בלשון אפריקיי ולשון קטפי, ויותר נראה לשון קופטית, כי המצרים (-קופטים) סמוכים היו לאפריקנים, ויחדיו הרכיבו הניב הזה 'טטפת' אשר היה מובן ליוצאי מצרים. ועי' שכ"ט שמות יג'). ובירושלמי שביעית ט' ב' על הצבאים שהלכו מא"י לאפריקיי וחזרו. ובצפון אפריקה לא כבש סנחריב כלל. וראה גם שכל טוב בראשית מא' "ויהי רעב בכל הארצות, הארצות שהן ארץ אחת, אפריקיי ערביא ופליסני (-פלסטיני). הרי אפריקיי צמודה למצרים. ואיך הגיע לשם סנחריב, הרי לא היתה אפילו מצרים בידו באותו הזמן, כמבואר במקראות. ולפי הנודע לאפריקיי לא הגיע מעולם.

והיה נראה כי המאמר הזה אין יסודו כלל לבאר את גלות בני ישראל, אלא את גלות הגרגשי, כי מקורו הוא בירושלמי שביעית ו' א': "אמר רבי שמואל בר נחמן, וכו' גרגשי פינה והאמין לו להקב"ה, והלך לו לאפריקיי, עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם זו אפריקיי". המאמר סתום ואפשר להבין כי סמך ענין אפריקיי לאפריקיי, ובא לומר ענין נוסף, שסנחריב לקח את בני ישראל לאפריקיי. אבל בילקוט (בראשית תקסג', וכן מלכים רלז') נראה שהכל מאמר אחד: "א"ר שמואל בר נחמן וכו' גרגשי עמד מאליו ופנה ולפיכך נתנה לו ארץ יפה כארצו, הה"ד עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם, זו אפריקיי". הרי לא באו לומר אלא שזכה הגרגשי לשכר שקבל ארץ שהיא כארץ כנען, וזו אפריקיי. כי באמת אקלים צפון אפריקה קרוב לאקלים כנען מבחינת מיזוגו ריחוקו מהמשווה ומן הקור. ואפריקיי היא דוגמא של ארץ כארצכם, לאפוקי שכונת ישראל, שהן מדבריות רעות (וראה גם ילקוט קהלת תתקס"ז שבאפריקיי יש כל מיני פירות). אבל לא עסקו כלל לענין סנחריב.

ומ"מ אין דברי חכמים יוצאים מידי פשוטם, שאמרו ארץ כארצכם זו אפריקיי. והנה לנו נהירין שבילי היס להגיע בו לצפון אפריקה בקלות. אבל בימיהם אפילו אלכסנדר הגדול הסתבך בזה, כמו שספרו בתמיד לב. שביקש לבא לאפריקיי, במסגרת מסעותיו לקץ העולם, אבל אמרו לו זקני הנגב "לא מצית אולת, דאיכא הרי חשך דמפסקיי", לאמור: אפריקיי מעבר להרי החשך היא. משמע כאן שאפריקיי באמת בין הרי חשך להרי סלוג היא, בסוף העולם. כמו שאמרו בתמיד שם "גהינום לאחורי הרי חשך". ומבחינה היסטורית נראה שלא היה מגע בין היוונים ליושבי צפון אפריקה, וכל המלחמות הפוניות הגדולות התרחשו אחרי ימי אלכסנדר. ומתאימות מאד האגדות המובאות שם (תמיד לב). שספרו לו לאלכסנדר שבמדינות אלו יש מדינה שכולן בה נשים לוחמות (ה'אמזונות' שדובר עליהן במיתולוגיה היוונית). וכן מוזכר שבסמוך לשם היה ב'קרטיגנה', שהוא מן הסתם קרתחדשת (בלשון הכנענים הקרוב ללשונו הוא 'עיר חדשה', ובלשון היוונים 'נה' הוא חדש).

בכל אופן ברור וסביר שלא יכלו לא סנחריב ולא אלכסנדר, לבא לאפריקיי דרך היבשה, לעבור את כל המדבר הגדול והנורא ושרשרות ההרים העצומות והשורצות סכנות. ואפריקיי היתה אחרי אירופה. וכשם שבשביל אלכסנדר היתה אפריקיי סוף העולם, כך היתה בשביל סנחריב וכל יושבי המזרח. רק הפיניקים יורדי הים לבדם הצליחו לבא שמה דרך הים באופן המתאים למלחמה או עכ"פ להתנחלות. אמנם, לפי התיעוד שבידינו על מסעות אלכסנדר, אפשר שהיה בצפון אפריקה. ועכ"פ כל האגדות שספרו בתמיד שם הן רק ממה שהיו מגידים על אלכסנדר, מטיוליו שבקצוות תבל. שמע מינה מיהת שאפריקיי נחשבה על סוף העולם מעבר להרי החשך, ואולי הכוונה לדרך היבשה אחרי מצרים.

אבל באמת יותר נראה עוד ענין נכבד בזה. הכינוי 'אפריקה' הוא כינוי שאינו מבני ארץ זו כלל, ואם נפגוש אפריקאי ונאמר לו מלה זו לא ידע לפרשה. אלא הוא כינוי שכינו אותם בני הצפון. וגם אינו בשפת עבר. אלא הוא מאחת המעצמות הקדומות, היה אחד מבני יפת ששמו אפריקי, והוא זה שהעז לכבוש או להילחם עם היבשת הדרומית שמעבר לים, ועל שמו נקראה היבשת בפי הצפוניים 'אפריקה'. כשם שנקראה בריטניה על שם בריטניקוס הרומי שכבשה, (וגם נקרא הרומי כובש אפריקה - אפריקנוס, אבל זה האדם שנקרא על שם הארץ, ולא להיפך). וכך אמרו בב"ר (לז' י' וילקוט בראשית סא') דאפריקה מבני יפת, ואולי היה מן הפרסים, ראה ספרי דאגדתא על אסתר "כרשנא- מן אפריקי". ואחרי כל זאת נוצר שיתוף שם ושיתוף ענין בין ארץ אפריקה - הדרומית, לבין שבט אפריקה היושב לו בצפון מזרח.

על כן כשאומרים 'אפריקי' מתכוונים לחלק מהתכונות המיוחדות לשני המקומות האלו, יש שמתכוונים לקירבה להרי החשך ולקושי העצום להגיע, שמבחינה מסויימת גם משותף לשניהם. כפי השקפת חכמינו שהשם מורה על גורל דומה ולא במקרה פוקדים מאורעות שוים למשותפי השם. ויש שמתכוונים לאקלים הממוזג הדומה לישראל, שזה בעיקר באפריקה של יבשת אפריקה.

ותחת כבודו [יקד] יקד כיקוד אש (ישעיהו י') אמר רבי יוחנן תחת כבודו ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי ליה למאני מכבודותי. רבי אלעזר אמר תחת כבודו ממש כשריפת בני אהרן מה להלן שריפת נשמה וגוף קיים אף כאן שריפת נשמה וגוף קיים.

נפתלי: האמנם 'תחת כבודו' ניתן להתפרש 'תחת בגדיו' בלשון מקרא? וגם כשר' יוחנן קרא לבגדים 'מכבדותא' רצה לומר בזה שהבגדים מכבדים האדם. וכינה להם שם על זה. אבל לא להיפך, שבמקום בגדים ידברו על כבודו. וגם מה הפרש בין ר' יוחנן לר' אלעזר, הרי ר' יוחנן מפרש שיקדה אש תחת בגדיו, ואין הכוונה שהגוף בער שאם כן גם הבגדים היו נשרפים, אלא אש פנימית, ור' אלעזר מפרש כשריפת בני אהרן שיקדה אש פנימית שלא ניכרה בחוץ. ומה הפרש בין זה לזה?

בנימין: אכן, פלאי פלאות נעשו להם לחיילי סנחריב. מצד אחד מתארים המקראות אש גדולה יוקדת ועשנה כעשן הכבשן, ומן הצד השני היתה מיתתם פלאית ונסית, וגופותיהם מוטלות, אשר רק בבוקר היה אפשר להכיר שהנה פגרים מתים. אעפ"כ לא היתה זו מחלה בעלמא, מגפה, שהרי בבוקר כבר כולם היו מתים. וגם סנחריב עצמו לא ידע להסביר הענין, לכן לא התבאר אצלו בלוחות הזכרון שום טעם למה ברח מירושלים כציפור. והירודוטוס בדה מלבו או מלב עבדיו טעם שעכברים באו ואכלו כל רצועות העור שבמחנה, לא יאמין בהבל כזה שום בר דעת.⁴⁵ וביהודה לא היו אפילו אלפיים רוכבים להניחם על סוסי סנחריב (ומובאים הדברים גם אצל בירוסוס הכשדי, המצוטט בקדמוניות היהודים י' ד').

וכבר נתבאר שישועת ישראל היתה על ידי שהעם היושבים בחשך ראו אור גדול, ואור הלבנה היה כאור החמה, והגויים הונפו, והיה קול גדול נפץ וזרם ואבן ברד, כנחל גפרית בוערת, והארץ נעה כשיכור, וחפרה הלבנה ובושה החמה. כמתואר בישעיהו פרק י', ופרק כד' ופרק ל'. וקשור הדבר גם בחזרת החמה עשר מעלות לאות לחזקיה. כל אלו היו אותות לגבורת ה', אבל חיילי סנחריב לא כוסו באש ולא נפלו באדמה, אלא הורעלו על ידי מלאך ה' באדי המוות האלו. ולכן בעל מלכים המתאר רק את ההיסטוריה אינו מתאר את האותות והקולות כקשורים למיתת חילי סנחריב, כי לא נפגעו ברעש, אלא נמצאו מתים בבוקר. רק הנביא המתאר את הופעת ה' וצופה המאורעות מראש, הוא המקשר הדברים.

ולגבי אופן מיתתם המדוייק של החיילים הצובאים על ירושלים, סמכו גם על זכריה (יד' יב') האומר: "וזאת תהיה המגפה אשר יגף ה' את כל העמים אשר צבאו על ירושלים המק בשרו והוא עמד על רגליו ועיניו תמקנה בחריהן ולשונו תמק בפייהם". והרי היה דרך הנביאים להקיש העבר לעתיד.

והמקרא שלפנינו יש לקראו מראשו ועד סופו: "לכן ישלח האדון ה' צבאות במשמני רזון ותחת כבודו יקד יקד כיקוד אש: והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה ובערה ואכלה שיתו ושמירו ביום אחד: וכבוד יערו וכרמלו מנפש ועד בשר יכלה והיה כמסס נסס". פותח בשליחת רזון במשמנים, שנראה ענין קל, וכן הזלזול בכבודו. כי ההיפך מהשמנה ומכבוד אינו מוות בשריפה, אלא השפלה ומנוסה. ומכאן היה מובן שמשוהו התרחש בתוך הגוף של שמני סנחריב. כמו שנזכר לעיל המשמעות של 'שמני' הוא חייל חזק וגיבור. ומה

⁴⁵ אף כי לריבוי העכברים יכול להיות יסוד היסטורי, כי בעת מגפה בורחים כל השרצים ממאורותיהם מבוהלים, ואפשר גם שעטו שרצים ורמשים על הפגרים באלפיהם, ואולי גודל הקלקול היה עד כדי שאפילו רצועות העור אוכלו. והד שמועה הגיעה לאזני הכותבים היוונים שכתבו דבריהם ממרחק גדול של תרבות זמן ומקום, לא כן סופרינו והנביאים אשר היו במקום ובזמן המאורעות, ומן הסתם הבינו המצב אף יותר מן השרידים הניצולים האשוריים שברחו על נפשם מיד.

שאירע הוא כמתואר בזכריה 'המוק בשרו והוא עומד'. ולכן נראה היה כאילו כל הפגרים הרזו והלך כבודם. והוא מה שנאמר בסמוך 'מנפש ועד בשר יכלה והיה כמסס נסס' שמשמעותו שכל החלקים הפנימיים נמסו.

ולכן מפרש רבי יוחנן דרך התקלסות, נשלח במשמני רזון, הושחתו וחוללו ונמסו גופות החיילים. ותחת כבודו יקוד, הבגדים המכובדים והמפוארים שלבשו המפקדים השמנים, כיסו גופה שרופה ונמקה. עדיין מתכבד לו הגנרל השרוף בבגדיו עטורי הצלמים והדיוקנאות, אבל תחת בגדיו הכל רואים פגר מצומק ונגוע שיד ה' היתה בו. מלבד פיסת הכבוד הזו שבאה להיות ניגוד למצבו העלוב, לא נותר לו דבר. על זה נאמר "ולא כבודו ממש", רק הכבוד הזה יגדל ממנו, בגדי חמודות לנבלה כסוחה, נום זהב באף חזיר.

ואילו ר' אלעזר מדגיש את ענין הפלא שבדבר, שגם בגוף לא ניכר יותר מדי סימנים, לא חיה אכלתהו, ולא מחלה תקפתהו, גופו שליו ומכובד לכאורה, אבל נשמתו נשרפה, כי מלאך ה' עשה זאת. תחת כבודו ממש, במקום הכבוד שהיה לו בחיים, בא שלילת נשמתו בצורה מודגשת שרק נשמתו נשרפה, בא המוות והשפיל את נפשו. כי לא מת כגיבור אלא כמי שנגזרה עליו רעה. תחת גופו המכובד, בולט שנשמתו היא הנרדפת. ולכן סנחריב לא יכל להסביר דבר בנוגע למות פקודיו, שהרי לו היה הדבר דומה לאסון טבע, אין זה מראה על חולשתו כלל.

תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: פרעה שחירף בעצמו נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו בעצמו, סנחריב שחירף על ידי שליח נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו על ידי שליח. פרעה דכתיב ביה (שמות ה') מי ה' אשר אשמע בקלו נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו בעצמו דכתיב (שמות י"ד) וינער ה' את מצרים בתוך הים וכתוב (חבקוק ג') דרכת בים סוסך וגו'. סנחריב דכתיב (מלכים ב' י"ט) ביד מלאכיך חרפת ה', נפרע הקדוש ברוך הוא ממנו על ידי שליח דכתיב (מלכים ב' י"ט) ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וגו'.

ויודע נפתלי: לדעתי רק מקרה הוא שחירף סנחריב על ידי שליח, משום שהיה צורך לטפס על החומה ולצעוק, שלח דבריו ביד שליח, אבל לא עשה זאת משום שחס על כבוד ה' ולכן לא אמר בעצמו הדברים. וכן מה שנאמר 'דרכת בים סוסך' רמז רחוק הוא לדבר. ואינו שונה מהמקרא שנדרש לעיל בסנחריב: 'ישלח האדון ה' צבאות במשמני רזון' שגם מזכיר את ה' בעצמו.

ובנימין אמר: אמנם אין ספק שבמצרים היה מאבק על עצם מהות קיום אלהי ישראל, ולא נודע כלל קיומו אצל העמים, ולכן נפרע ה' בעצמו, ועובדה היא שמעשי יציאת מצרים נזכרים לעד. ואילו אצל סנחריב, לא היה מאבק כזה, ולכן גם הצורה בה נפרעו ממנו לא מאפילה על יציאת מצרים. והרי סנחריב עצמו שלח לומר י'ה' אמר לי עלה על הארץ הזו, ומה רב ההבדל בינו לבין פרעה!

ומובן שריב"ק סומך כאן על המאמר הידוע בהגדה של פסח: אני ולא מלאך אני ולא שרף, ככתוב 'ועברתי בארץ מצרים'. ולא נקט את מעשה הים אלא כדי להשוותו לענין סנחריב שהושמדו בו החיילים. ותמיהה זו עצמה על ההבדל בין דור יציאת מצרים להצלה של דורות האחרונים, מביע חבוקוק בכל הפרק הנזכר כאן, שמביא את השיר שתחילתו בדברים לג': ה' מסיני בא וכו' וחלקים ממנו יש גם בשירת דבורה: ה' מפניך הרים וכו' ובתהלים סח' ובישעיה סג', והוא אחד משירים שהיו שרים בנסוע הארון, שאמרו חכמים שהוא ספר בפני עצמו של שירים המתארים את צעדת ה' במדבר. ותמיה חבוקוק על כל זה, איפה נפלאות אלו בימינו. הגם שחבוקוק היה בדור שאחרי מפתל סנחריב, שהרי מזהיר מן הכשדים המתעצמים. לא נחשבו בעיניו נפלאות ההצלה מסנחריב לנפלאות ימי קדם.

רבי חנינא בר פפא רמי כתיב (ישעיהו ל"ז) מרום קצו וכתוב (מלכים ב' י"ט) מלון קצו אמר אותו רשע בתחלה אחריב דירה של מטה ואחר כך אחריב דירה של מעלה (צד):

בנימין: ואני לא ידעתי שסנחריב שנה מלכים בתחלה ולאחר מכן שנה ישעיה. וזו מן החילופין היא.

נפתלי: אכן, דרך מלכים תמיד לתפוס הגירסה הפשוטה המתאימה לתיאור ההיסטורי, כמו שאפשר לראות בהבדלים בינו ובין דברי הימים, שאין דברי הימים משנה מדעתו אלא על פי ספרים שהיו לפניו, ובעל דברי הימים מדגיש דברים שבעל מלכים לא הדגישם. בנטות אל הפשוט. לכן "בתחילה" הוא מה שהיה נראה במציאות, שמאיים סנחריב על מלון השכינה, בית המקדש. אמנם בכל דבר יש בחינה עמוקה יותר, וברור שלא איים רק על העצים ועל האבנים, אלא דומה הדבר שנלחם עם ה', וזה ממה שמתאים לישעיה לתאר, בדברו על כל הגויים אלף משל. ובהיותו משגיא לעמים וילמדם.

אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב (מלכים ב' יח') עתה המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחתו ה' אמר אלי עלה על הארץ הזאת והשחיתה. מאי היא? דשמע לנביא דקאמר (ישעיהו ח') יען כי מאס העם הזה את מי השלח ההולכים לאט ומשוש את רצין ובן רמליהו, (א"י כאן יש מאמר המוסגר, ומובא להלן בפנינו, לכן השמיטו נפתלי כאן) ולכן הנה ה' מעלה עליהם את מי הנהר העצומים והרבים את מלך אשור וכתוב (ישעיהו ח') וחלף ביהודה שטף ועבר עד צואר יגיע אל מאי טעמא איעניש נביא אעשרת השבטים איתנבי איהו יהיב דעתיה על כולה ירושלים, (צד:).

ויער נפתלי: הא דאמרינן 'מאי טעמא איעניש', דומה שלשון מליצה הוא, דבודאי גם מי שהתנבא עליו ה' שיגלה את ישראל, ענשו מזומן לו. כמו המצרים, הבבלים, וכיוצא באלו.

ויער עליו בנימין: איפשר לומר דהיתה התמיהה בזה, מאי טעמא נענש בעונש של נס ומופת מאת מלאך ה', ולמה דיבר עליו הנביא כעל הבא למקום לא לו שבת ישראל לועגת ובזה כלפיו.

(ישעיהו ח') יען כי מאס העם הזה את מי השלח ההולכים לאט ומשוש את רצין ובן רמליהו, אמר רב יוסף אלמלא תרגומא דהאי קרא לא הוה ידענא מאי קאמר: חלף דקין עמא הדין במלכותא דבית דוד דמדבר להון בנייה כמי שילוחא דנגדין בנייה ואיתרעיאו ברצין ובר רמליה, (מוסגר מתוך המימרא דלעיל).

נפתלי: וכי כל כך קשה להבין המקרא שכוונתו למאיסת מלכות בית דוד, והוא ברור מענינו.

בנימין: איפשר לומר, דבפשוטו היה מפרש דמלכות דוד נקראת 'מי השילוח' על שם שמעיין השילוח הוא בירושלים ובו היו נמשחים מלכי בית דוד. והוזכר 'ההולכים לאט' כניגוד לנהר הגדול האשורי שיביא על ישראל. אבל מתרגומא למדנו, שפתגם היה כן בזמניהם, שמלכות בית דוד רגועה ונוחה היא, ואינה שוחרת מלחמות ובריתות, כמו שעשו מלכי ישראל באותם הימים שנהגו בהרבה ענינים מדיניים עם העמים הסובבים.

אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (משלי ג') מארת ה' בבית רשע ונוה צדיקים יברך מארת ה' בבית רשע זה פקח בן רמליהו שהיה אוכל ארבעים סאה גזולות בקינחה סעודה ונוה צדיקים יברך זה חזקיה מלך יהודה שהיה אוכל ליטרא ירק בסעודה (מוסגר מתוך המימרא דלעיל).

נפתלי: איפשר נשתמרו אצל זקני טיבריא תפריטים שלמלכי יהודה וישראל?

בנימין: לא תקשי לך, דהכי קאמר ר' יוחנן, פקח בן רמליה, כמלכי ישראל, היה תיאבוננו גדול, ורצה להרחיב גבולו עוד ועוד, ולקנח בעוד כיבוש ומלחמה. ואילו חזקיה, כמלכי בית דוד, לא אבה אלא לשמר מלכותו ותורתו, כשילוח זה ההולך לאט. וגם במציאות היה ההבדל, שמלכי בית ישראל נהגו יותר כבוד מלכים שהתבטא גם בסעודותיהם. ומלכי יהודה היו צניעי ומעלי.

בא נביא ואמר ליה (ישעיהו ח') כי לא מועף לאשר מוצק לה אמר רבי אלעזר בר ברכיה אין נמסר עם עייף בתורה ביד מי המציק לו.

נפתלי: אי נמי אין מנצח עם עייף בתורה לאשר מציק לו. וכך פירשו רש"י והרד"ק והמלבי"ם. שלא יתעייף האשור מלהציק.

בנימין: התרגלנו לראות באסמכתות שימוש בעלמא אשר לא יבחין במה משתמש. אבל אין הדבר כך, במקרא זה. שהוא כפי הרגיל לומר 'לדרשא אתיא', שהרי המלים סתומות בכוונה תחילה. במקרא הקודם אמר: והנה צרה וחשכה מעוף צוקה ואפלה מנודח. ושם 'מעוף' פירושו חושך. ובזה שעוסק בו נאמר דרך לשון נופל על לשון 'כי לא מועף לאשר מוצק לה', והכוונה שלא יתעייף המציק. אבל המקרא הזה הוא

בפרשת דרכים של הנביא, בפרק הקודם תיאר איך ניסו מלך ארץ וישראל להילחם ביהודה ולא יכלו, ובפרק הזה מתאר כיצד מחמת שמאסו את מי השילוח ואת מלכות יהודה, יבא אשור וישטוף בישראל וביהודה (היו מיהודה גם שתמכו בנסיון ההפיכה של פקח בן רמליהו). אך רק בפרק הבא יודע כבר הנביא לומר שנפל דבר בישראל, נולד פלא יועץ, ומכאן שמלכות בית דוד תישאר ולא תישטף עם אשור. בפרק הזה אומר הנביא: "וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב וקויתי לו". כי הוא עצמו במצב של חוסר ידע ומבוכה.

וגם כאשר ה' מסתיר פניו ולא מגלה מה יהיה, מוכיח הנביא: "וכי יאמרו אליכם דרשו אל האבות ואל הידענים המצפצפים והמהגים הלוא עם אל אלהיו ידרש בעד החיים אל המתים"⁴⁶: לתורה ולתעודה אם לא יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר: ועבר בה נקשה ורעב והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעלה". שאף שהאבות מציעים ידיעות על העתיד, אין לדרוש ולחכות אלא לה', ולא לדברים שאין להם שחר. כאשר האדם רעב ויש לו בעיה, אין טעם שיקלל את המלך ואת האלהים. הוא צריך לעשות את חובתו. ולא 'לפנות למעלה' ולהטיח דברים או טענות.

הוא צריך להסתכל למטה, על הארץ, ולהחליט מה לעשות, ועל זה מסיים הנביא את הפרק: "ואל ארץ יביט והנה צרה וחשכה מעוף צוקה ואפלה מנדח: כי לא מועף לאשר מוצק לה כעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים". כשאנו מביטים לארץ, יש צרה וחשכה וכו', הצבא האשורי אינו עיף, הוא פושט על זבלון, ובשנית על נפתלי, ובשלישית הוא פושט דרך הים על עבר הירדן, עוד ועוד. אך האם זה אומר שיפשוט גם על יהודה? אין כאן תשובה, אין הנביא מביט למעלה' ובא בטענות, אלא נמצא עדיין במצב של 'הסתר פנים'. ומתוך שה' מסתיר ממנו פניו, גם דברי הנביא סתומים, כי כוללים את כל האפשרויות, והמבנה הצורני של הפסוק בנוי בצורה של קביעה ארוכה המבטאת חושך והסתר, אי ידיעה והסתרת פנים, אך המשך הדברים סותר ומתריס כנגד, לא מועף לאשר מוצק. כנגד 'מעוף וצוקה' בא 'לא מועף'. כי אשור נלחם בארץ כבר שלש פעמים, מה שיכול לומר שיש לו חזקה כאן, או להיפך, ששלש פעמים לקח מה שלקח ואינו יכול עוד. הנביא עצמו סתם את הדברים מתוך המצב בו היה שרוי. ולכן פשט הדברים הוא שנראה שאין הצבא האשורי המציק עיף, אבל מיד בהמשך עם לידת הבן שהיוותה מופת לפי מה שהבין מהנבואה, הבין הנביא שלא כך הוא, אלא להיפך, לא יוכל הלה לעוף ולהחשיך (להעיף) את הארץ ולהציקה.

ר' אלעזר אינו יכול לפרש את הפסוק כאומר שעם ישראל יימסר ביד האשורים, שכן זה לא מה שהיה בסוף, וגם לא מה שהנביא בא לומר. הנביא דיבר בלשון סתומה שאינה מחליטה את העתיד, ור' אלעזר ביאר את מה שקבע את העתיד בסופו של דבר.

מאי (ישעיהו ח') כעת הראשון הקל ארצה זבלון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים. לא כראשונים שהקלו מעליהם עול תורה אבל אחרונים שהכבידו עליהן עול תורה וראויין הללו לעשות להם נס כעובדי הים וכדורכי הירדן אם חוזר בו מוטב ואם לאו אני אעשה לו גליל בגוים.

נפתלי: ומה תאמר בזאת, אחרי אשר התאמצת מאד להסביר את תחילת דבריו כקשורים למקרא, מה נעשה לסוף הדרשא ביום שידובר בה?

בנימין: כך הוא רעיון הדרשות והאגדות, לכל ענין יש יסוד והתחלה וממנו מסתעפים הענפים. דבר גדול הוא להבין היסוד, וכל הענפים שלאחריו, ממילא הם מבוארים כי אין הם אלא טפלים ליסוד. החידה העיקרית בכל מאמרי האגדות הוא מה ראו לכך, איך התחיל הענין, ואחרי שהתחיל והשתלשל אין לשאול 'למה לא נאמר בהיפך', כי כל דבר משתלשל משלב אחר קודם לו וזה טבע העולם.

⁴⁶ ייתכן שהכוונה היא, שהיו הדורשים באובות וידעונים מספרים שהמתים באים ואומרים להם שאין להם מנוחה ושיעשו פעולות שונות. ועל זה אומר הנביא, גם אם למתים יש בעיות, אין תועלת בנסיונות התקשרות איתם, גם על זה אפשר לבקש מהאלהים שידאג למתים באשר הם.

גם כאן מה שהביא את הדרשה הוא הצורך להבין איך בדברי הנביא במצב של הסתר וחוסר נבואה גם כן ידוע שאשור לא יכבה את נר ישראל. במצב זה אין הנביא יכול להכריז ולהתנבא מה שלא נאמר לו. אבל הוא יכול להטעים בתוך הצגת הצרה את מגבלות הרוע. וגם אם אין אנו רואים את הדברים מפורשים, דורשים אנו אותם. ובאמת לא מופקע מן הפשט הוא שנחשוב שהנביא הזכיר אתרים גיאוגרפיים שלא באופן מקרי. ובפרט האיזכור האחרון 'גליל הגויים' מושך את העין, כי מדבר כנראה על איזור שהיה מיושב בגויים (ראה יהושע יג' ב' 'הארץ הנשארת כל גלילות הפלשתים'). לאמור שהאשורים כבר כבשו את מקום הגויים, אך מה זה אומר לגבי הישראלים? בעלי הפשט פירשו גליל הגויים הארץ בכללה שהיא גלילות שגרים בהם השבטים שהם גויים, ואע"פ שהדבר ברור שסנחריב הגלה הרבה מן הארץ, הרי לפי הפשט בודאי יש כוונה בביטוי כזה, ואף שלא מוזכר שום קרב מיוחד או כיבוש מיוחד שהיה בגלילות הגויים, אפשר שבכל אופן הנביא התמקד בשם זה כדי לרמוז על כך שהכל תלוי בהתנהגות ישראל, אין ספק שגליל הגויים יכול להיכבש על ידי מלך אשור. אבל גורלו של השאר תלוי ועומד. ואפשר שגם ההזכרה של 'דרך היס' בצד 'עבר הירדן' באמת מתכוונת לנסים הגדולים והידועים שאירעו על היס והירדן, 'מה לך היס כי תנוס הירדן תישוב לאחור', ללמדנו שברצונו של ה' הכל יכול לקרות (ובפרט שהרי אין מדובר בים סתם, אלא בים הכינרת, שיש לו שם עצמאי, במדבר לדי' יא' יהושע יג' כז').

אחרי הדברים והאמת האלה בא סנחריב מלך אשור ויבא ביהודה ויחן על הערים הבצורות ויאמר לבקעם אליו (דברי הימים ב' לב') האי רישנא להאי פרדשנא אחרי הדברים והאמת (אחר מאי) [מאי אחר] אמר רבינא לאחר שקפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע, ואמר אי אמינא ליה לחזקיה מייתנא ליה לסנחריב ומסרנא ליה בידך, השתא אמר לא הוא בעינא ולא ביעתותיה בעינא. מיד קפץ הקדוש ברוך הוא ונשבע דמייתנא ליה שנאמר (ישעיהו יד') נשבע ה' צבאות לאמר אם לא כאשר דמיתי כן היתה וכאשר יעצתי היא תקום לשבר אשור בארצי ועל הרי אבוסנו וסר מעליהם עלו וסבלו מעל שכמו יסור. אמר רבי יוחנן אמר הקדוש ברוך הוא יבא סנחריב וסיעתו ויעשה אבוס לחזקיהו ולסיעתו.

זעף נפתלי: דמיא האי שמעתתא למילי דתמיהי ולית דפתר להו. והמלות: "האי רישנא להאי פרדשנא אחרי הדברים והאמת מאי אחר אמר רבינא" אין להם שום מובן וקשר בין זו לזו. רש"י פירש האי רישנא להאי פרדשנא, בלשון שאלה 'וכי מביאין דורון כזה לאדון כזה? וכי מפני שהאמת בחזקיהו בא סנחריב?', אבל על שאלה זו לא באה תשובה, ותחת זה נאמר: אחרי הדברים והאמת (והנה המורה גם היפך הפירוש, כי משמע שמפרש רישנא דורון פרדשנא אדון, אבל פירושו להיפך, כמו שכתב בספר הערוך, ואיך יתפרש כאן?). ושוב נשאלת השאלה 'מאי אחר?' (או אחר מאי) ומה הקושיא? אחר הדברים האלה. כמו בכל מקום. וכן מה התשובה אחר שקפץ ונשבע, האם זה נלמד מתיבת 'אחר'? והיאך? ואולי לכן הגיה רש"י: "רבינא אמר מאי אחר הדברים והאמת", (ולפ"ז יש למחוק גי' שלנו: "אחרי הדברים והאמת (אחר מאי) [מאי אחר] אמר רבינא"), אבל לא נתבאר כיון שלא השיבו לשאלה ראשונה, למה נקט ל' רבינא אמר' דמשמע שנאמר לעיל תירוץ כל שהוא.

בנימין: אומר אני כך הוא פשט הדברים: בשלהי הפרק הקודם (דברי הימים ב' לא') כתיב: ויעש כזאת יחזקיהו בכל יהודה ויעש הטוב והישר והאמת לפני ה' אלהיו (דה"ב לא' כ'), ולכן פשוט שהנאמר בפל"ב "אחרי הדברים והאמת", הכוונה למה שנאמר לעיל שעשה חזקיהו הישר והאמת. ויש לומר שפתגם זה לא נאמר בתמיהה, אלא כהסבר, והגירסה הנכונה היא 'דישנא' ולא 'רישנא' (כגי' הערוך ותשו' הגאונים הרכבי ש' וכן הוא בילקוט מלכים ב' רלה' וכן גי' כל הראשונים כגון התשב"ץ ג' שלא' סה"י תרצג', וכן יעב"ץ תשו' עט' ועוד), וענין הפתגם הוא בחרוז שעליו בנוי, כמו שאומרים "מתאים הדורון לזה האדון", כך מתאים הבא 'אחר האמת' למי שעשה 'הישר והאמת'. לאמור שחזקיהו נפעל כפי מדרגתו בכל זה, ולכן הוגן וניצל.

ויפדישני' בב"מ עא. הוא דורון או סבלונות ששולח לחברו לאות כי סיים עמו העיסקה, ובה נחשב שנעשתה העיסקה ואינו חוזר בו. ואולי היה המנהג שלכל אחד היו שולחים לפי ענינו ובהתאם לעיסקא שעושים עמו, וכך היה זה גומר הקנין, ולזה יאה הפתגם האי דישנא להאי פרדישנא. שמתאים לפי העיסקה, וכיו"ב בתשובות הגאונים הרכבי ש': 'דישנא ופרדשנא – פרעון זה לפעולה זו'. ומצאתי גם

בפתיחתא לאיכ"ר דנירון 'ערק ושדר פרדשנא לביתיה ואיגייר', ויל"פ שהעורק ועוזב את עמו (ובזמנם היו מצויים רבים כאלו), היה מנהגו להשאיר למשפחתו דורון וחלק טוב להותיר להם מעמלו.

וריטב"א לע"ז פי' דורון נקראת דישנא והנוטלין אותה פרדשנא, משמע שהבין שדישנא הוא לשון דבר דשן, והנוטלים נקראים על שם נטילתם. אבל לכאורה הוא קצת דחוק, דמשמע שלא מדובר בענין מהותי שיש לקרוא את הנוטל על שמו. והערוך פירש שדישנא הוא האדם הדשן והגדול בממון. ופרדישנא הוא הדורון, וזה מתאים לאמור ששלחו פרדישנא, אבל לא לפתגם שלפנינו. ואפשר שבאמת שתי הלשונות הולכים על הנשלח, ופרדישנא הוא כינוי פרסי למין הדורון והסבלונות המורה על עיסקה, ואילו דישנא הוא בלשון עברי וארמי מורה על דשנות וחשיבות הדורון, והיה מורגל בפייהם האי דישנא להאי פרדישנא, כמה דשן ושמן וראוי זה הדורון (אות הוא שעשו עיסקה גדולה, או שלב הנותן רחב. או אם אין יודעים על איזו עיסקה הולך הדורון, הדמים מודיעים). ולכן מתאים פתגם זה רק במקרה שהדורון שמו, אבל אם הדורון צמוק ורע, לא היו אומרים כן. והכי נמי, מפני מה זכה חזקיה לכל המתואר בריש פרק לבי? משום 'אחר הדברים והאמת', מפני ש'עשה הישר והאמת' כמוזכר ספ"א, וגם לשון המקרא הוא כמו לשון נופל על לשון שמזכיר האמת שעשה, ולאחר מכן תולה הסיפור ב'לאחר האמת'. (ואולי יש קשר גם למקרא הדומה מאד למובא כאן מישעיה יד', והוא בישעיה י' ודרשוהו בסמוך ממש, ונאמר בו: והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועלו מעל צוארך וחבל על מפני שָׁמֶן, והשמן הוא חזקיה וישראל כדבסמוך, הרי שהוזכר כאן ענין הדשן ומנתם הדשנה של חזקיה ודורו).

ורבינא שהיה שואל 'מאי אחרי' יש לומר שהולך על פסוק מאוחר, והוא האמור שם ט' "אחר זה שלח סנחריב מלך אשור עבדיו..", ואין הרגילות לכתוב 'אחר זה' או 'אחר הדברים' באמצע הפרשה, שהרי כל הענין סמוך זה לזה, ומשמע שהתרחש משהו שרק אחריו סנחריב הגיע. ועל זה ביאר שמעשי חזקיה המתוארים בפסוק הקודם, היו הגורם לביאת סנחריב, דכתיב: "ויתן שרי מלחמות על העם ויקבצם אליו אל רחוב שער העיר וידבר על לבבם לאמר: חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עמנו רב מעמו: עמו זרוע בשר ועמנו ה' אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתנו ויסמכו העם על דברי יחזקיהו מלך יהודה: אחר זה שלח סנחריב מלך אשור עבדיו..", כאומר, אחרי שחזקיהו סמך רק על ה' לבדו, שלח סנחריב מלך אשור, ולכאורה הוא בהיפך? התחזקותו הגנה עליו מפני מלך אשור, ולא להיפך. ועל זה ביאר רבינא, שהתחזקותו הביאה לו את כילו ממלכת אשור ושתשמש לו כאבוס (דהיינו שבהמות וחיות ירושלים ניזונו מהפגרים ומהשאריות של מחנה סנחריב).

והיה ביום ההוא יסור סבלו מעל שכמך ועלו מעל צוארך וחבל על מפני שמן (ישעיהו י') אמר רבי יצחק נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ מגבת ועד אנטיפרס ולא מצאו תינוק ותינוקת איש ואשה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה ועל אותו הדור הוא אומר (ישעיהו ז') והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן וגו' ואומר (ישעיהו ז') והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה אף על פי שאלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה.

נפתלי: ניחא לי בכך דאמרי שהיו בקיאים בנגעים ואהלות וכו', כלומר בלשון חז"ל עשו רצון הבורא, ואם היה בזמנם (של חז"ל) היה עיסוקו בנגעים ואהילות כאחד התנאים, וכל דור עושה כמצבו והבנתו. אבל למה לי לנעוץ חרב, וכי הורגין על בטול תורה? ומה ענין התינוקות נקבות והנשים, והאם גם המה עסקו בנגעים ואהילות? אי"כ מי טווה הצמר והפשתיים? ועוד איך בדק מדן ועד באר שבע וכבר אכלם סנחריב? ועיקר התיימה בעיני: כיון שבדקו בכל הארץ כולה ולא מצאו ע"ה ולא ילד שלא בקי בטהרות, הרי שהיה זה תהליך של הרבה שנים, ומה צורך היה לנעוץ חרב? וגם הפסוקים דמסיים בהו, מאי קאמר, שהרי ענינם הוא שיהיה שמיר ושית וחורבן? ואכן נחרבה ישראל, אבל מה סמכו ענין לזו הדרשה? (ודברי המורה תמוהים בזה שנראה שמהפך הענין וצ"ע).

בנימין: לא יספיק שיהיה נייחא לך, כי לכל דבר יש מקור ממנו הוא משתלשל, לא יספיק בשיתקבל בדיעבד, אלא שנדע למה נאמר. והרבה פעמים לא נוכל לדעת.

משמעות המקרא היא שייחבל ויתפרק העול מפני החי הנושא, שהוא שמן וגדול וחזק. ורוח הדברים היא לא שנעשית פעולת הצלה, שיבואו לשבור את העול, ולא שיגייסו כחו וישתולל, אלא שהוא בטבעו שמן וגדול ולא יקבל העול. והשומן המחיה את אור החיים, שאש הנשמה והחיים יונקים חלבו לבעירתם, הוא הרוחניות, דבר ה'. ובניגוד לדבריך, לא מתוארת כאן בדוקא צורת חיים בדומה לימי חז"ל, על כלל מלכות ישראל אמרו ש'לא נמצא עם הארץ', לא היו אנשים ריקים ומנוערים מרוחניות ומהאזנה לדבר ה'. הגם שבמלכות ישראל לא היה לבבם שלם עם יהודה ועם דעותיהם והשקפותיהם והלכותיהם, מ"מ לא היו עמי הארץ, ריקים ומנוערים. ואמנם היו תקופות שהיו בהם הרבה עמי הארץ, אבל אחרי החרבן והגלות, עדיין נשאר רוב ישראל על אדמתו, (כך לפי המספרים שבבניא ובכתובות שנחריב עצמו). אבל נתערבבה הסמכות, ודוקא העם ארצות' התערערה, (כדרך שאחרי החרבן השני נשאר רוב העם אל הארץ ונתערערה הצדוקיות). כי כל מה שקשור בסדרי מדינה ופוליטיקה ונכסים נתקלקל, ונשאר רק דבר ה' לבדו, ונספחו רבים מישראל על יאשיהו כמתואר במקרא שבאו לעשות עמו הפסח, וכן בבער יאשיהו את הבמות, לא מוזכר שביער עגל שומרון, כי כבר ביערוהו ישראל מאליהם, ברגע שהוסר מלכם שהחזיק בקרנות העגל כסגולה פוליטית. על כן באמת שמנה רוחניותו של העם, ובטלו הסרוחים על ערשותם, ובעלי משתאות וחינאיות, והתרבו היושבים לאור עשיותיהם ועוסקים בדבר ה' ומבקשים את רצונו. ומבררים למה עשה ה' ככה לארץ הזו.

ומגבת ועד אנטיפטרס, שהוא גבול ממלכת יהודה,⁴⁷ היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, ולא הוזכרו הלכות שבת או מילי דנזיקין, אלא עניני הטהרה, שזה מה שחידש חזקיה בתחילת מלכותו, שאנשי יהודה היו מטהורים, ואנשי ישראל מטומאים, ולימדם להיטהר,⁴⁸ לטהר את בית ה' ואת עם ה', ולכן הוא כולל גם הנשים והקטנים והקטנות, שהיו נזהרים בטהרה, וזו היתה עבודת ה' שלהם, וזה היה מנת חלקם הרוחני. ואלו שאינם זהירים בטהרות, מוגדרים כמי שאינם בקיאים בהלכות טומאה וטהרה, אינם יודעים איך להתנהג בענין. וזה ההבדל היסודי בין חבר ל'עם הארץ', שעם הארץ אינו נזהר בין המגונה לנאה, בין הנקי למלוכלך, בין הטהור לטמא. מטתו מטה של ע"ה, חלוקו חלוק של ע"ה, וילדיו הקטנים אינם מבדילים בהלכות טומאה וטהרה, וגדלים עמו בשדהו מבלי לפרוש מן הרצאים והזבים. דהיינו, גם במקום שאין לימוד תורה, ואין רוממות רוח, עדיין ניכר הישראלי הטהור בחינוכו וגידולו לטהרה, משאי"כ בעם הארץ.

ובית המדרש, הוא המועצה העליונה של חזקיהו, שם התקבלו ההחלטות. כי כפי הנראה מן הנביאים, היתה השפעת הפקידים והשרים על המלך בירושלים גדולה מאד, וצדקיהו היה כצל לעומת פקידיו שריו ויועציו אשר הניעוהו, וכך הושפעו המלכים החלשים (כמו שנתבאר בביאורינו לברכות י': בטעם שחזקיהו לא רצה להביא ילדים לעולם, כי ראה בדיוק לאיזה קן צרעות ולאיזה 'בית מדרש' הם יוולדו. כפי שאכן היה). וביטוי זה 'נעץ חרבי' היה מעשה אבירי מקובל, כשיושבים לקבל החלטה חשובה, ויש מי שבכחו לכפות את רצונו, הוא מפגין זאת על ידי הטלת החרב בתנופה עד שהיא ננעצת במשקוף, כאומר: לא יצאו מכאן עד שישתדר הענין לשביעות רצוני. וכך אילץ חזקיהו את כל פקידיו ועבדיו אחז לעשות רצונו ולמלא הוראותיו ולטהר את בית ה' ואת עם ה' מכל גילולי אביו. (ומוזכרת עוד נעיצת החרב בפלוגתא של יחי' דבר

⁴⁷ ואמנם הוא יותר מגבולה המתואר, אבל יאשיהו סיפח לעצמו עוד משיירי ישראל כנזכר במקראות, וכן זה היה הביטוי המקובל בזמן חכמים לתחום מרכז הארץ, אנטיפטרס הוא אצל מקורות הירקון הוא ראש העין, לא כהרב תבואות יוסף פרק ג' שהחליט שהיא בגליל, וגבת הוא כנראה גבול המדבר עם יהודה בדרום, ע"י קדושין נז: שלא יעמוד בגבת ויזרקנה למדבר. ואולי הוא גובה ההרים היורדים מדרום ירושלים, ומקור השם הוא מחמת העמק הגדול שנוצר, כמו גוב האריות, ואולי באיזור זה או מערבית לו היתה המלחמה 'בגוב עם פלשתים' ש"ב כא', וכן מצאנו גבתון אשר לפלשתים מ"א טו' כז', והיא מערי הלויים בנחלת דן, יהושע כא' כג'.

⁴⁸ ככתוב במקרא: 'ויאספו את אחיהם ויתקדשו ויבאו כמצות המלך בדברי ה' לטהר את בית ה'.. ויוציאו את כל הטמאה.. להוציא לנחל קדרון חוצה.. ויבואו פנימה אל חזקיהו המלך ויאמרו טהרנו את כל בית ה'.. והלויים על שחיתת הפסחים לכל לא טהור.. כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא טהרו.. התפלל יחזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד כל לבבו הכין לדרוש האלהים ה' אלהי אבותיו ולא כטהרת הקדש וישמע ה' אל יחזקיהו וירפא את העם", (דה"ב פ' כט"ל).

כשגברו בית שמאי, וכן בפולמוס של עמוני ולא עמונית, רו"ר ד' א'. וכעין זה כשהתאספו להתפלל על רבינו הקדוש, ואמרו שמי שיבשר את הבשורה ידקר בחרב). והאמת שענין זה נדרש מהמקרא האמור בחזקיה: "ויעש שלח לרוב ומגינים", שחזקיה עצמו עשה חרבות, ומגנים, ודרשוהו שעל ידי פעולת נעיצת החרב הגן על ישראל. על כן הלבישו התוכן המובן, בצורה של מלות המקרא, (כמבואר בקהלת רבה ט' ג').

ובית המדרש של חזקיה, למה תכחישנו? והלא מוזכר הוא בספר משלי (כח' א'): 'גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה', ויסוד הענין הוא שבהתמוטטות ממלכת ישראל היו מבקשים חכמים אלו את השאריות של המסורות והמרגליות הטובות מאנשי רוח הקדש, שהיו ביד בני ישראל הגולים והמתמוטטים, ובבית מדרשו של חזקיה האיר שמנו לחכמים השוקדים על כינוסי הנבואות, ומרבין טהרה בישראל. והלא ישעיהו הנביא ישב בבית מדרש אשר כזה, וכתב את חסדי יחזקיהו (דה"ב לב' לב'), ומשמע שגם תלמידיו סדרו עמו הכתבים, ועוד כתבים שונים שייחסו להם חכמים.⁴⁹ וכן צויין ענין בית מדרשו של חזקיהו, משום שהיה היפך מאחז שאחז דלתות בתי מדרשות, כדאמרין ירו' סנה' י' ב' ב"ר מבי' ג' (והנה גם דרשתם זהו הינה בעקבות מה שנאמר באחז דה"ב ב' כח' כד' "ויסגור את דלתי בית ה'", ולא הזכירו מקרא זה כלל כשדרשו שמו שאחז וכו', כדרכם הטובה תמיד).

והמקראות שהסמיכו כאן, מתנבאות ועומדות על מה שתיארו באגדה הזו, כי כך נאמר בישיעה 'בשנת מות המלך אחז': "ביום ההוא יגלח אדני בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה: והיה ביום ההוא יחיה איש עגלת בקר ושתי צאן: והיה מרב עשות חלב יאכל חמאה כי חמאה ודבש יאכל כל הנותר בקרב הארץ: והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף לשמיר ולשית יהיה". הרי דברי הנביא כך הוא, שאחרי תגלחת פלאסר מלך אשור, יהיו הנותרים מעט, אבל יאכלו הרבה חמאה, כי הטוב יישאר למעטים, הרבים ילכו ומקומם יהיה לשמיר ושית, והמעטים ששמנם דולק בבית מדרשות, יאכלו חמאה ואלף גפן הנשארים. וע"ע בענין פרק זה להלן צו. על האגדה דביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה.

(ישעיהו לג') ואסף שללכם אסף החסיל אמר להם נביא לישראל אספו שללכם אמרו לו לבוזה או לחלוק אמר להם כאסף החסיל כל אחד ואחד לעצמו אף שללכם כל אחד ואחד לעצמו אמרו לו והלא ממון עשרת השבטים מעורב בו אמר להם (ישעיהו לג') כמשק גבים שקק בו מה גבים הללו מעלין את האדם מטומאה לטהרה אף ממנום של ישראל כיון שנפל ביד גוים מיד טיהר (כדרך פפא דאמר רב פפא עמון ומואב טהרו בסיחון)

נפתלי: לא ידענא היאך קישרו מקרא זה עם סנחריב. ומה ענין כל מה שאמרו אצל פשוט.

בנימין: כל הפרקים האלו תוכחות שלא נתפרש זמנן הם, אבל מענינם נראה שהם בסוף ימי אחז או תחילת ימי חזקיהו ועדיין לא התפשטה טהרתו, כי כולם מלאים תוכחות. אבל תכונה מיוחדת יש בהם שמעורבים בהם תוכחות עם דברי הערכה וברכה ליחידים השרידים.

"הוי שודד ואתה לא שדוד ובוגד ולא בגדו בו כהתמך שודד תושד כנלתך לבגד יבגדו בך: ה' חננו לך קוינו היה זרעם לבקרים אף ישועתנו בעת צרה: מקול המון נדדו עמים מרוממתך נפצו גוים: ואסף שללכם אסף החסיל כמשק גבים שוקק בו: נשגב ה' כי שכן מרום מלא ציון משפט וצדקה" (ישעיה לג', א' - ה').

ענין המאמר הזה מיוסד על הדרשה הקודמת, שאחרי תגלחת פלאסר מלך אשור, יהיו הנותרים מעט, אבל יאכלו הרבה חמאה, כי הטוב יישאר למעטים, הרבים ילכו ומקומם יהיה לשמיר ושית, והמעטים ששמנם דולק בבית מדרשות, יאכלו חמאה ואלף גפן הנשארים. וכאן מדובר לא על ההרווחה שתהיה ממילא

⁴⁹ ב"ב טו' ישעיה משלי שה"ש וקהלת, משמע שהיו כתבי שלמה מצויים ביד שבטי ישראל יותר, וכך העירו על לשון שה"ש וקהלת שהוא שונה משאר ספרי אותו הזמן, גם זה יש לומר משום שהיה ביד חכמי ישראל ולא יהודה. או שביהודה היו הדברים חיים, ואילו בישראל היו גנוזים ושמרו עושר החיים בימי שלמה.

למיעוט הנותן, אלא על השלל שעבר ישירות. וזו באמת סוגיא מעניינת שלא נזכרה במפורש במקראות, חיל סנחריב המנוצח, שדד ערים גדולות בא"י, מה נעשה בשלל הרב שבלי ספק לקח עמו?⁵⁰ יש כאן קונפליקט מוסרי שהדרשן מתלבט בו.

ועל כך הוא לומד הלכה מן הנביא, הנביא מתאר את גאוותו של השודד השולל, ובעת מפלתו הוא כותב "ואוסף שללכם אוסף החסיל כמשק גבים שוקק בו", התיאור הציורי הזה מראה את אוספי השלל כהמון של ארבה, ואין כאן שום הסתייגות מהאופי האישי של האיסוף. אין כאן מפקד שמצוה לקבוץ את השלל אל הרחוב ולהורות מה לעשות בו, אלא קול המון. עצם העובדה שהנביא מתאר את האיסוף כך, מספיקה לקבוע הלכה (בדומה מאד לדרשות התורה מסוג זה) שאופי האיסוף של היחידים לעצמם, הוא כשר.

בדימוי זה של הנביא יש ריבוי משמעויות. באופן אינטואיטיבי מובן הפסוק כעוסק בארבה האוסף לעצמו את הצומח, וכמוהו ה'גבים' (גוֹבֵי מוֹזְכֵר כאחד מסוגי הארבה בעמוס ז' א'), משק כנפי הארבה מוזכר גם ביואל (ב' ט' בעיר יִשׁוּקוֹ). כך ממשיך הוא את הפסוק הקודם "מקול המון נדדו עמים, מרוממותיך נפצו גוים". נראה שהכוונה כאן לנדידת העמים שאירעה באותו זמן ("בא סנחריב ובלבל את האומות"), קול ההמון הוא קולו של חילות אשור, שהעמים נפצו מפניו, מה שמצייר את סנחריב כדמות גדולה וחזקה שהכל בורחים מפניו כקבוצות של חגבים פורחים. ומיד: ואוסף שללכם אוסף החסיל.. (שללכם משתמע כפונה אל האשורים, השלל 'שלכם', ששללתם. אך גם אל ישראל, השלל שנלקח ממכם), נשארים בדימוי, אבל השולל והשודד נהפך לנשלל (בהמשך לפתיחת הפרק "הוי שודד ואתה לא שדוד, ובוגד ולא בגדו בך. כהתימך שודד תושד, כנלותך {=כמו: ככלותך} לבגוד יבגדו בך"⁵¹).

אך הביטוי המליצי "אוסף החסיל" מתפרש גם כצורה בה אוספים את החסיל, הארבה השודד שנראה כהמון עצום, תש כחו כשהוא מתפקע מאוכל, ואוספים אותו למאכל. כאן האוספים הם בני האדם, וההמשך: "כמשק גבים שוקק", יכול לתאר את האנשים האוספים ואת הקולות הקצובים כזרם מים השוקק בין הגבים,⁵² זה רובד הרמז, שבמקרה שלנו (כמו רבים אחרים הדומים לו) הוא בן לוויה קבוע של הפשט. התיאור הוא של בני אדם האוספים את מאכלם מן השודד המובס, וקולם כקול מים מפכים שוטפים מגב לגב, סמל הטהרה והיופי.

גם הפסוק הקודם נקרא בדרך הרמז הצמוד לפשט, קול ה'המון' שנדדו עמים מחמתו, אינו סתם קול, הוא פעולתו של ה', "מרוממותיך נפצו גוים", הביטוי רוממות מתאים לאל, ממרום נשלחה אש להפצת הגוים. ואכן נדידת עמים כללית היתה באותה תקופה, שממנה לקח כנראה סנחריב את ההשראה להפצת הגוים שהוא ערך ("בכח ידי עשיתי.. ואסיר גבולות עמים", ישעיה' י' יג'). סדרה של אסונות טבע קרו באותו זמן, שהשלכותיה היו שינויים במקורות המזון והמים וכן בתנאי המחיה בחלקים גדולים של העולם המיושב.⁵³ פסוק ג' עוסק בתפילה לה', ולפי פירוש זה כבר פסוק ד' מתחיל לתאר ברמז את פעולת ה'.

⁵⁰ חלק מהאיום והעונש היה השלל, ככתוב "מהר שלל חש ב... את שלל שומרון לפני מלך אשור" (ח' א'), וכן: "אצונו לשולל ולבו בז" (י' ז').

ואולי נושא השלל האשורי משומרון, קשור למעשה המסופר בדברי הימים ב' כח' שאירע מספר שנים לפני מעשה סנחריב: "בן עשרים שנה אחז במלכו.. וגם ביד מלך ישראל ניתן ויד בו מכה גדולה.. וישבו בני ישראל מאחיהם מאתים אלף נשים בנים ובנות וגם שלל רב בזו מהם ויביאו את השלל לשמרון. ושם היה נביא לה' עודד שמו.. ועתה בני יהודה וירושלם אתם אמרים לכבש לעבדים ולשפחות לכם הלא רק אתם עמכם אשמות לה' אלהיכם. ועתה שמעוני והשיבו השביה אשר שביתם מאחיכם כי חרון אף ה' עליכם".

⁵¹ ודומה לזה ירמיה: והיתה כשדים לשלל כל שולליה ישבעו (נ' י'), ההיפך מ'כל אוכליו יאשמו' (ירמיה ב' ג').

⁵² המקום האחרון בו עבר סנחריב הוא אצל 'יושבי הגבים' (ישעיה' י' לא'), שכנראה התגוררו באזור גבי מים (ראה מלכים ב' ג' יז). אם נכונה ההשערה שמקום זה הוא 'בטל אל בטאש', הבורות שנמצאים בהר הצופים, הרי שזו היתה התחנה של סנחריב ממנה צפה על ירושלים (ואליה מתייחס האמור שם: "ינופף ידו הר בית ציון גבעת ירושלים", ולגוב רק רצה להגיע, כדלהלן). ובמקום זה עצמו היה אפשר לאסוף את שללו לאחר מכן, כמשק גבים.

⁵³ מקורות הובאו בחיבור 'נבואות' פרק אחרון, וראה בהמשך פרק לג': "היו עמים משרפות שיד, קוצים כסוחים באש יצתו". ובדומה לאירועי יציאת מצרים שנתנו הד פיסה בכל העולם, כותב הנביא: "שמעו רחוקים אשר עשיתי ודעו קרובים גבורתי,

כך בקריאה הראשונית אין אנו רואים אלא את השודד, מפיץ העמים, ואת הארבה מנקר בשרידיו. ובעיון נוסף אנו רואים את ה' השולח חציו להפיץ את העמים, את בני ה' האוספים את הארבה השודד, ונעימת איסוף המזון נראית לנו כזרימת מים חיים אל מקומם הטבעי. הכל פעולת ה' ומכוונת מאיתו.

וייתכן שדרשו כך גם את הפסוק המסיים את הפרק: "אז חולק עד שלל⁵⁴ מרבה פיסחים בזו בז, ובל יאמר שכן חליתי, העם היושב בה נשא עוון". השלל הוא הסוף של המעשה, אחרי תבוסת האויב, והנצחון הגמור, השלל הוא כמו סמל ומזכרת הנצחון. בדומה לשלל שלקחו בני ישראל ממצרים, שתופס גם הוא מקום חשוב באותה פרשה (ראה פירוש לשמות, וכנגד האויב שאמר: 'ארדוף אשיג אחלק שלל'). ולכן נחתם פרק לג', שהוא הששי מפרקי ה"הוי"⁵⁵ בחלוקת השלל. ואולי אף פירשו את 'בל יאמר שכן' כעוסק בשכני ממלכת יהודה, אלו שנבזזו ע"י סנחריב, וכבא לומר שהעם היושב בציון נשא את עוונם, וכשקיבל את השלל מהם נתכפר להם העוון, וכאילו הוגש לקרבן בירושלים. (והוא כמו 'ואל יאמר בן הנכר הבדל יבדילני' להלן נו', כך בל⁵⁶ יאמר הישראלי המוכה 'חליתי', חולי משמש במובן של הכאה ופציעה במ"ב כב' לדי', משלי כג' לה', דה"י ב' יח' לג', ואולי גם מיכה ו' יג'). כי מי שנשאר ונשאר בגדר "העם היושב" - לאפוקי הגולים שנענשו - הוא כבר "נשוא עוון". ולכן יש ענין חיובי בטהרת השלל על ידי העם היושב בציון.

ובמקראות שלאחר מעשה (מ"ב ח') מוזכר שהיה חזקיהו עשיר גדול ורבו אוצרותיו, וכל זה היה משלל סנחריב.

אמר רב הונא עשר מסעות נסע אותו רשע באותו היום שנאמר (ישעיהו י') "בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו עברו מעברה גבע מלון לנו חרדה הרמה גבעת שאול נסה. צהלי קולך בת גלים הקשיבה לישע עניה ענתות נדרה מדמנה ישבי הגבים העיוז. עוד היום בנב לעמד ינפף ידו הר בת ציון גבעת ירושלים". הני טובא הויין? צהלי קולך בת גלים נביא הוא דקאמר לה לכנסת ישראל: צהלי קולך בת גלים בתו של אברהם יצחק ויעקב שעשו מצות כגלי הים, הקשיבה לישע, מהאי לא תסתפי אלא איסתפי מנבוכדנצר הרשע דמתיל כאריה שנאמר (ירמיהו ד') עלה אריה מסבכו (צד:). מאי (ישעיהו י') עניה ענתות עתיד ירמיה בן חלקיה ומתנבא עלה מענתות דכתיב (ירמיהו א') דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין - מי דמי התם ארי הכא ליש אמר רבי יוחנן ששה שמות יש לארי אלו הן (בראשית מט') ארי (שופטים יד') כפיר (בראשית מט') לביא (ישעיהו ל') ליש (תהלים צא') שחל (איוב כח') שחץ - אי הכי בצרו להון? עברו מעברה תרתי נינהו. (צה:).

נפתלי: כאשר ראיתי לחכמים דורשים בקלות בת גלים לישע וענתות כדי להוציאם מן המנין, נזכרתי שבמקום אחר דרשו גם כן למדמנה, ואמרו "צקלג ומדמנה וסנסנה, כל מי שיש לו צעקת לגימה על חברו ודומם שוכן בסנה עושה לו דין" (גיטין ז.), ואם כן אמאי מדמנה דהכא ממנינא היא ולא לדרשא אתיא? גם היא בקל ידרשוה וחזר הדין.

פחדו בציון חטאים **אחזה רעדה** חנפים, מי יגור לנו אש אוכלה, מי יגור לנו **מוקדי עולם**, בדומה ל: "אז נבהלו אלופי אדום, אילי מואב יאחזמו רעד, נמוגו כל יושבי כנען".

⁵⁴ בניגוד ללשון המתונה "בבוקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", בשעת הנחמה יהיו הדברים מופרזים הרבה יותר, "חולק עד שלל" יחדיו, וכה ירבה השלל, שאפילו הפסחים שמגיעים אחרונים (סבי דאזלי אתיגדא) ימצאו דיים. בכלל את הפסוק הזה אין לפסק, כי הוא נקרא בכמה משמעויות, ומסתבר שכולן בכלל הכוונה הראשונה (כדרכו של ישעיה תמיד, ומן המפורסמות אמרו 'שוד מלכים תינקי').

⁵⁵ ש"א שהם חותמים את חלקו הראשון של ישעיהו (לג' מתוך סו'), ולעומת פתיחת ישעיה "הוי גוי הוטא עם כבד עוון.. כל ראש לחלי", חורז הסיום "בל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשא עוון". ובו גם פותחות נבואות הנחמה העתידיות "כי מלאה צבאה כי נרצה עוונה" (להלן מ' ב').

הסיום באיסוף השלל, מתאים גם לפתיחת נבואת הנחמה הראשונה "העם ההולכים בחשך ראו אור גדול.. כאשר יגילו בחלקם שלל" (ט' א', ב'). בהמשך לפורענות הקשורה בשלל (ראה הערה בתחילת קטע זה). וכן נוגד "העם היושב בה" כאן, ל"העם ההולכים בחשך".

⁵⁶ נקט כאן הנביא 'בל', בהמשך ל'בל יחזקו' ו'בל פרשו' של ראשית הפסוק הקודם, ובהמשך ונופל על 'בז' שבסוף הפסוק הקודם.

בנימין: יש לך לדעת שבאמת כל המסעות האלו עשאן באותו היום, והפסוקים האלו בישעי' י מתארים את מפלת סנחריב ולא את כיבושיו, הרי כבושיו הגדולים היו בישראל, ובלכיש, וארכו זמן רב. אבל פרק י מתחיל לתאר את מפלתו, הרשימה הנ"ל פותחת במלים: "עוד מעט מזער וכלה זעם.. והיה ביום ההוא יסור סובלו מעל שכמך.. בא על עית... הר בית ציון גבעת ירושלים". הרי הכל היה ביום ההוא, וכן התכנית היתה "עוד היום" בנוב לעמד. המקום הראשון הוא "העיי"⁵⁷ שמרחקה 15 ק"מ מצפון לירושלים. וכל השאר הם הדרך עד ירושלים. רוב המקומות המוזכרים כאן הם מקומות קטנים ולא חשובים, סנחריב לא היה צריך לאסור מלחמה על כל מושב קטן, הצבא היהודי התרכז בערים הבצורות. ורב הונא רבותא בא לומר, שהוא הספיק ליסוע עשר מסעות, דהיינו לעצור בעשר מקומות ולגרום לנזק. חלק מהמקומות מוזכרים במפורש כנזק עקיף, כמו 'חרדה הרמה' 'גבעת שאול נסה' 'נדדה מדמנה' 'יושבי הגבים העיזו', כל אלו רק פחדו או ברחו, אבל לא פגשו בסנחריב עצמו. ולכן הקורא אינו יודע מה בדיוק עשה סנחריב בדרך, על כך אומר רב הונא שסנחריב ביקר בעשר מקומות, הוא לא רק עבר לידם אלא גם הזיק באופן ישיר או עקיף,⁵⁸ ולכן עשה "עשר מסעות".

אמנם יש כאן מה שנדרש בקלות, כי בקלות ניתן לראות ש'צהלי קולך בת גלים, הקשיבי לישה' אינו תואם לשאר המקומות שמוזכרים דרך צער וחרדה (כמו 'צהלי ורוני יושבת ציון' להלן יב' ו', נד' א'). ואמנם המלים סובלות גם צהלת בהלה, והקשבה של פחד, אבל בקריאה ראשונה נשמע כאילו החרדה של המקומות הראשונים מתחלפת בתקוה ועוז, וכן גם המקום האחרון: 'יושבי הגבים העיזו' נותן גם צליל של עוז. ולכן מובן שהדרך הזו דרכו האחרונה של סנחריב היא, אין כאן רק מקומות בהן פגעה ידו, אלא גם מקומות הלועגים למשבתו. ולכן אף שעשר מסעות עשה, והכפיל את מהירותו עשרת מונים (כדלהלן), עדיין הנביא מתכוין שבת גלים תצהל לעומתו, וליש תקשיב לדבר ה' יותר מאשר להלמות סוסיו.

נפתלי: אומר אני מטונך, כי אחרי שביארת לי היטב דברי ר' הונא, נראה לי כי החכמים לא הבינו דבריו. שהרי לא נדרשו לטובה אלא 'צהלי קולך בת גלים הקשיבי לישה', וכך נשארו עשר מסעות לרעה ובי' לטובה. אבל הוסיפו חכמים עניה ענתות לדרוש על ירמיהו, למרות שהיא נאמרה לשון חסרון ועוני, ולכן חסר להם אחד מן המסעות לרעה, והמציאו "עברו מעברה" תרתי, הרי כל המוסיף גורע. והיה להם לחשוב מעברה לאחד, ולחסוך הדרשה על ירמיהו. וזה פשט דברי ר' הונא על עשרה מסעות.

בנימין: אל נא תדרוש בקלות, ואצבעותיך לא במהרה יסחטון, לברר מקח חכמים הוי מתון. שים לבך שחכמים לא הפכו לגמרי משמעות הפחד, וכשם שלא דרשו 'העיזו' לשון עוז, גם על 'הקשיבי לישה' הוסיפו מעצמם דבר פחד 'לא תסתפי מהאי אלא מנבוכדנצאר'. והלא יכלו לדרוש הקשיבי דבר ה' שהוא כארי יתנשא. ובאמת יש לשאול, אם מ'צהלי קולך' כוונת הנביא להכניס תקוה בדברים, מדוע חזר שוב ל'עניה ענתות נדדה מדמנה'?! ועל כך יש להשיב, כי לא בא להפוך כיוון הדברים ולקלקל החרוזות, ואולי מתחלק לרביעיות: (1) "בא על עית" הוא כיבוש גמור, (2) "עבר במגרון" הוא שעבר בעיר, (3) "למכמש יפקיד כליו" הוא ששלח שמה פלוגה, (4) "עברו מעברה" הוא רק אצל העיר, כי העיר לא היתה במעבר עצמו, (1) "גבע מלון לנו", פירוש המלים הוא שלנו שם בלילה, אבל היה הכל ביום אחד כאמור, ומדובר במרחק קצר, ואולי הוא לשון כיבוש שהפכה למלון.⁵⁹ (2) "גבעת שאול נסה", (3) "צהלי קולך בת גלים" הוא פחות ממנוסה, קריאת קול, (4) 'הקשיבי לישה' היא רק תשומת לב שלה לענין. (1) 'עניה ענתות', משתמע שפגע בה ענוי והפסד, (2) "נדדה מדמנה", מקביל לגבעת שאול נסה, (3) "יושבי הגבים העיזו", גם היא בריחה, ואולי בריחה חלקית. (4) עוד היום בנוב לעמוד, תכנית בלבד.

⁵⁷ בראשית יב' ה', יג' ג', יהושע ז', נחמיה יא' לב'. מקומה אינו וודאי, אבל ברור שהיא קרובה מאד לבית אל.
⁵⁸ כך למשל כש'הפקיד כליו במכמש' בודאי גם שדד ופגע. ויש מפרשים ש'מעברה' היא הדרך בין מכמש לגבע, שהיא צרה מאד (ש"א יד' ד'), ולא יכל לסחוב שם כל כליו, לכן הפקיד את כליו קודם לכן במכמש, וכמובן השאיר עליהם פלוגת חיילים, משלחת מלאכי רעה.

⁵⁹ אי נמי כתב הרמ"ה שאותו היום כולל גם הלילה שלפניו. ואל תתמה היאך הלכו בלילה, כי אותו היום אמצע החודש היה.

פגיעה	נזק עקיף	נזק מופחת	רושם
בא על עית	עבר במגרון	למכמש יפקיד כליו	עברו מעברה
גבע מלון לנו	גבעת שאול נסה	צהלי קולך בת גלים	הקשיבי לישא
ענייה ענתות	נדדה מדמנה	יושבי הגבים העיזו	עוד היום בנב

והכוונה בכל זה להראות איך בכל שלב הולך ונחלש. וכל רביעיה מסתיימת במשהו נייטרלי, הראשונה רק ב'עברו מעברה' (ראה בסמוך), השניה בלשונות דו משמעיים, והשלישית גם בלשון דו משמעית, וגם בתכנית שלא עמד בה (עוד היום בנוב).

והנה נקט הנביא לשון משתמעת לכמה פנים, גם במשמעות וגם בשמות המקומות, 'מלון לנו' מתפרש גם כפשוטו, מלון "לנו", לבני יהודה, מקום מוגן שראוי ללון בו. ולא להם -לאשורים. 'יפקיד כליו' מתפרש גם כהבאת שלל, שהרי סנחריב לא חזר לקחת כליו, וכאילו 'חילק מתנות' בדרך. והנה בנחמיה יא' לב' "ענתות נב ענניה", הרי שהם שמות שלשה ערים, ולפי זה אפשר לפרש "הקשיבו: לישא, ענייה, ענתות". ואפשר שהנביא בכוונה נקט לשון שיכולה להתפרש כשלש ערים מקשיבות, וכ'ענייה ענתות', בהמשך לדרך הדו משמעית המתחילה מ'צהלי קולך'. ולכן הקורא יכול להבין שיש ליושבי ליש ענניה וענתות למה להקשיב באיזורם (עי' ירמיה כג יח: מי הקשיב דברי. ענתות היתה עיר מרכזית, וסביבה מגרשים. יהושע כא' יח', דה"א ו' מח'). וכן היה מקום לומר ש'עברו מעברה' אינו שם של עיר או ישוב, אלא רק הדרך, המעבר הצר בין ההרים, (סמוך ל'מכמש יפקיד כליו', כדלעיל), ומתאר את דרכו. (ואולי דוקא לכן החשיבו חכמים מעברות לשניים, כי לא מסתבר שבאמצע רשימת ערים יסופר שעבר במעבר, שהרי אין משמעות מיוחדת למעבר שם, ובע"כ שהיה גם מקום שנקרא 'מעברה' ששכן אצל המעבר, וא"כ מוזכרים שני מקומות, גם מעבר מכמש עצמו, וגם הישוב שאצלו. אמנם אין להזיח דברי ידידינו נפתלי, כי כמה קדמונים לא גרסי כלל 'עברו מעברה תרתי', כמו שכי' הרמ"ה "ליתא בכולהו נוסחי דידן ומסתברא דטעותא היא, דהא עברו לא משמע שמא דאתרא"). וגם יש לסמוך מה שדרשו ענתות, משום שאינה באמת בדרך, שכן מליש לירושלים אין שום צורך לעלות מזרחה ולטפס על ענתות, ועל כן היא בכלל המוזכרות ולא בכלל המסעות.

מכל זה נלמד שאי אפשר להרכיב רשימה ברורה של ערים שעבר בהם סנחריב (וגם חכמים בשאלה אמרו "הני טובא הווי" ולא "הני יב' הווי"), הדברים כתובים בלשון דו משמעית. וכל מה שאמר רב הונא הוא שמתוך כל הדברים, סנחריב פגע עוד עשר פגיעות ביהודה. וכוונת רב הונא היתה לעורר את הקורא ולהתמיהו לדרוש, שהרי בפסוק מנויים יותר מי' מקומות, ולכן קבע בקיצור שיש כאן עשר מקומות, כאומר: יש עוד לדרוש כאן. או כאומר, אף שיש כאן שלשלת מליצות, יש ביניהם גם כמות נכבדה של פגיעות שפגע אותו רשע במסעו.

ועוד היה אפשר לבאר בסדר הפסוק, אם נאמר ש'מלון לנו' אינו מלון בתוך העיר, אלא אצלה, אולי כל השבע הראשונים הם בסדר יורד להראות כיצד תש כחו. ולאחר מכן שתי לשונות דו משמעיות (צהלי.. הקשיבי..). ומכאן ואילך שוב שלש לשונות של פגיעה. ולפי"ז הוא חלק מתיאור כללי, של שבע מדרגות ירידה, שסנחריב מסיח דעתו משלפניו ודוהר במהירות לירושלים, שני מקומות שמתפרשים לכאן ולכאן, ועוד שלש להזכירנו את הנזקים שנעשו בדרך, ולהראות כחו ורשעתו שבא לירושלים טעון בכח ורצון להחריבה. וגם מסתבר שכך היה במציאות, שבהתקרבו לירושלים היה צריך לבער יותר כל מקום ישיבת יהודים כדי שלא יפריעוהו במלאכתו (ראה בדרשה הבאה בענין כיוון הליכתו).

ולגבי הליש והאריה, יש לשים לב שיש הרבה סמליות בשמות המקומות המוזכרים כאן: גבע, ענתות, ונוב, היו ערי כהנים (ראה דרשה הבאה). ה'עיי' שמה הוא תל חרבות, וכך כנראה גם 'גלים'. מגרון - לשון מגור.

מכמש ענתות ומדמנה, נושאות צליל שלילי. 'הקשיבי ליש' משתמע גם כמו: 'הקשיבי לקול ליש', כאשר האיום של סנחריב התפוגג, יש כאן איזה רמז לאיום הבא אחריו: נבוכדנצאר (שעליו אמרו שהיה במזל אריה וכך היה סמלו, ונצח בחדש אב שמזלו אריה).

מאי (ישעיהו י') עוד היום בנב לעמד אמר רב הונא אותו היום נשתייר מעונה של נוב אמרי ליה בלדאי אי אזלת האידינא יכלת לה ואי לא יכלת לה אורחא דבעא לסנויי בעשרה יומא סנא בחד יומא כי מטו לירושלם שדי ליה ביסתרקי עד דסליק ויתיב מעילוי שורה עד דחזויה לבולה ירושלם כי חזויה איזומר בעיניה אמר הלא דא היא קרתא דירושלם דעלה ארגישית כל משיריתי ועלה כבשית כל מדינתא הלא היא זעירא וחלשא מכל כרכי עממא דכבשית בתקוף ידי עלה וקם ומניד ברישיה מוביל ומייתי בידיה על מור בית מקדשא דבציון ועל עזרתא דבירושלם אמרי נישדי ביה ידא האידינא אמר להו תמהיתו למחר אייתי לי כל חד וחד מינייכו גולמו הרג מיניה מיד (מלכים ב' י"ט) ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי בת דינא בטל דינא

נפתלי: אם קבלה מן הכלדאים נקבל, אבל מה טעם יש בדבר שיצטרך זכות כזו לכבוש את נוב דייקא ביום פלוני? וגם למה ירצה לכבוש את נוב, כלום את חרב גלית הוא מבקש? או שהיה קורא בספר שמואל? ונראה לי פשט המקרא 'עוד היום בנב לעמוד' שהוא קרוב כ"כ לנוב עד שיכול באותו יום לילך לנוב ולעמוד בה, והנביא כמזהיר את נוב, כמו שצריכות כל הערים הקטנות שבדרך לפחד ולנדוד ולהעיז וכו' גם נב תיזהר לנפשה. אבל לא שסנחריב עצמו חיפש באמת את נוב והתחרט.

בנימין: תן דעתך שסנחריב לא היה צריך כלל להגיע מצפון, הרי מלחמתו הקודמת היתה על לבנה ולכיש, ערי דרום יהודה, ואם כן מה ראה לשטות זו להצפין עד בית אל ומשם לטפס ירושלימה. והגם שהזוית הטובה לכבוש את ירושלים היא באמת מצפון, ששם אין הגיא עמוק כ"כ, אבל לשם כך צריך להקיף צפונה ותו לא.

נפתלי: אבל, כמו שאמרת בדרשה הקדומה, היה על סנחריב לבער כל המתנגדים לו שלא יזנבו בו מאחור.

בנימין: אם קבלה נקבל, אבל מסברא אינו כן, כי סנחריב הביא עמו עם עצום ורב, וטען שאין בירושלים הבירה אלפיים רוכבים עבור סוסיו. וכבר נלחם על כל הערים הבצורות במשך זמן רב מאד, ובלי ספק השבית כל כח מן הארץ, ובודאי הערים הקטנות שבבנימין נסוגו לתוך ירושלים או עכ"פ לא השתמשו בשום כח ולא היו שום איום עבורו.

ומה שאמרו חכמים נאה מאד לגישה האשורית, שהיו מוליכים בראש צבאותיהם קוסמים וכלדאים (בדומה לבן בעור הקוסם), ולפיכך אנו מוצאים בשמו דברי הטפה מוזרים כגון 'וכי תאמרו על ה' אלהינו בטחנו הלא הוא אשר הסיר חזקיהו את מזבחותיו' (מ"ב יח' כב'). לכן מתאים להם מאד לאתר את המקומות הקדושים שיכולים לספק עוז ותעצמות לעם, ותפיסת עיר הכהנים והמקדש בנוב כהכנה למלחמה, גם רוחנית לפי הבנתם, וגם מוראלית כפגיעה ברוח הישראלית, יכולה להסביר בהחלט את המהלך הצפוני של סנחריב. ואפשר שלכן עבר דרך גבע וענתות ערי הכהנים, ואולי גם בהם היו במות עתיקות ומקודשות (שאמנם חזקיהו הסירם, אבל מקומותיהם נשמרו בודאי).

ובנוגע ליום המתאים לתפוס את נוב, הלא גורלו של סנחריב נגזר ליום נפילתו לפני ירושלים. והדבר היה מתנאים שהתנו עם הטבע מקדם קדמתא. וזה מן הדברים שרגילים החוזים בכוכבים לדבר מהם בטרם יקרו, וגם רגילים שלא לדעת בדיוק על מה ולמה. ולכן קודם יום נפילתו היה יכול לתפוס את נוב (ואף את

ירושלים! כי הפורענות והאש הגדולה נועדו למחרת), אבל מכיון שעבר עוד לילה, נחרץ גורלו.⁶⁰ ומדוע עבר עוד לילה? כאן מעתיק ר' הונא דברי תרגום ירושלמי בלשונו הזהב, שגבה לבו של סנחריב בראותו את ירושלים, ואמר שאין צורך בשום השתדלות מיוחדת כגון תפיסת נוב, נשכב על ערסו וחשב לכבוש את ירושלים בהליכה. ולכן מתאר המתרגם שהניד ידו וראשו (ונסמך על הפסוק "ינופף ידו"), שעד עתה הצליח משום שהבין שהוא שוט של אלהי ישראל ושבט אפו (ולעיל אמרין שלא דיבר סנחריב בגנותה של א"י), ואף דיבר בשמו בכוונה שלמה ("המבלעדי ה' עליתי על הארץ הזאת להשחיתה? ה' אמר אלי עלה אל הארץ הזאת והשחיתה"), וכיבד את רצינות המעמד. וכיון שזחה עליו דעתו, והיה מתנהג בבזיון מול המקום הקדוש, כאומר שאינו צריך שום עזרה, לא מאלהיו ולא מכלדאיו, ולא הוזקק להרגיש שבט אפו של ה' משום שחזקו חטא בממות וכדו', מיד נחרץ גורלו. כי הלבנון באדיר יפול.

וישבי בנב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד (ש"ב כא') מאי וישבי בנב אמר רב יהודה אמר רב איש שבא על עסקי נוב אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד עד מתי יהיה עון זה טמון בידך על ירך נהרגה נוב עיר הכהנים ועל ירך נטרד דואג האדומי ועל ירך נהרגו שאול ושלשת בניו רצונך יכלו זרעך או תמסר ביד אויב אמר לפניו רבונו של עולם מוטב אמסר ביד אויב ולא יכלה זרעי, יומא חד נפק לשכור בזאי אתא שטן ואידמי ליה כטביא פתק ביה גירא ולא מטייה משכיה עד דאמטייה לארץ פלשתים כדהוייה ישבי בנב אמר היינו האי דקמליה לגלית אחי, כפתיה קמטיה אותביה ושדייה תותי בי בדייא, אתעביד ליה ניסא מכא ליה ארעא מתותיה היינו דכתיב (תהלים יח') תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסלי. ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא חזינהו כתמי דמא איכא דאמרי אתא יונה איטריף קמיה אמר כנסת ישראל ליונה אימתילא שנאמר (תהלים סח') כנפי יונה נחפה בכסף שמע מינה דוד מלכא דישראל בצערא שרי אתא לביתיה ולא אשכחיה אמר תנן אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשין בשרביטו בשעת הסכנה מאי אתא שאיל בי מדרשא אמרו ליה בשעת הסכנה שפיר דמי רכביה לפרדיה וקם ואול קפצה ליה ארעא בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אמיה דהוות נוולא כי חזיתיה פסקתה לפילכה שרתיה עילויה סברא למקמליה אמרה ליה עלם אייתי לי פלך פתקיה בריש מוחה וקמלה כד חזייה ישבי בנב אמר השתא הוו בי תרין וקמלין לי פתקיה לדוד לעילא ודין ליה לרומחיה אמר ניפול עלה ונקמל אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא ונימא ליה איהו אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין אמר ליה מאי בעית הכא אמר ליה הכי אמר לי קודשא בריך הוא והכי אהדרי ליה אמר ליה אפיך צלותיך בר ברך קירא ליזבון ואת לא תצטער אמר ליה אי הכי סייע בהדן היינו דכתיב (שמואל ב' כא') ויעזר לו אבישי בן צרויה אמר רב יהודה אמר רב שעזרו בתפלה אמר אבישי שם ואחתיה הוה קא רדיף בתרייהו כי מטא קובי אמרי קום ביה כי מטא בי תרי אמרי בתרי גוריין קמלוה לאריא אמרי ליה זיל אשתכח לערפה אימין בקיברא כי אדכרו ליה שמא דאימיה כחש חיליה וקמליה היינו דכתיב (שמואל ב' כא') אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל.

נפתלי: היכא אפיק כולי האי מימאי וישבי בנב? ואיך באו לדבר שהיה זה בערב שבת, ורץ דוד אחרי הצב, והלא נאמר במפורש: ותהי עוד מלחמה בפלשתים, וירד דוד ועבדיו עמו וכו'. ואם היה ישבי מניחו תחת

⁶⁰ וגם מה שכתב רבינו היצחקי, שעד לאותו היום עדיין נותר עוונה של נוב, בודאי אמת הוא. כי עוון נוב היה הפילוג והפיצול בעם, וכהני נוב היו קרבן שעלה על מזבח מלחמת האחים. ואילו סוד נצחוננו של חזקיה היה האיחוד בין כל ישראל הנותרים, ורק בדורו אחרי שנגדע גאון אפרים היה האיחוד שלם ולכן הצלתו שלמה. הריגת כהני נב ביטל רבים מישראל מהקרבנות קרבן הפסח, ואילו איחודו של חזקיהו זיכה רבים מישראל ומאפרים בעשיית הפסח. וידוע שאותו היום ערב פסח היה. וכנגדו בבית השני, בערב פסח בא המצור על ישראל, שמלחמות האחים ביניהם השביתו הרבה פסחים מישראל.

חרבן נב היה כעין חרבן הבית לאותו זמן, ולכן היה לסנחריב זכות להחריב את נב בזמנו.

קורת בית הבד, למה לא מעכו בידיו או בחרבו באותה הזדמנות או מיד לאחר מכן. וגם קשיא לי על אבישי, שטרח והלך לבית המדרש, והלא כיון שהיה בקי במשניות היה לו לדעת שבמקום סכנה אין שואלין וכל הנשאל הרי זה מגונה. וכן שבכל ענין היה צריך קפיצת הדרך מה הועילה לו פרדת המלך, והעיקר: איך רכב ולא ידע להיכן לרכוב, ובמים לא הסתדרו לו הכתמים בצורת מפה, איך ידע איפה דוד מרחף? וגם כל הפרטים במעשה זה יגעים ואין מובן, אם דוד העדיף ליפול ביד אויב, מכילוי זרעו, למה החליף. והיאך עזרו, בתפילה, או שאמר שם? ואם אמר אבישי שם ואחתיה, למה היו צריכים לברוח ממנו ולהזכירו את אמו, היו יכולים לומר שם ולהניפו באויר עד שיגווע ברעב? וגם ערפה, הלא מואביה היתה, ושבה אל בית אביה בשדה מואב. והקמחי כתב: "קרה לו לדוד שהיה בסכנה, ודרשו ויעזר לו אבישי שעזרו בתפלה וכל זה רחוק". הנה לא טרח כלל להזכיר אמר שם ואוקמיה, וקפיצת הדרך שבא אליו, כי הרגיש שלרוב המרחק גם קפיצה לא תעזור בזה. אין פשט הדברים אלא שעיף דוד מן הקרב וישב לנוח בצד, והגיע ישבי ממחנה פלשתים ורצה להרגו, ונחלץ אבישי ראשון להצילו, ותל"מ.

וגם בעניני המקראות שם אי אפשר להבינו והדברים מהופכים, חכמים אמרו במדרש רות (ב' ב') שאלחנן הורג גלית הוא דוד, אבל חולקים בזה על הרב בעל דברי הימים (א' כ' ד') שגרס שאלחנן הרג את לחמי אחי גלית, וגם הרב הזה בא לתקן ולא תיקן, שהרי הוא עצמו מונה את 'אלחנן מבית לחם' בין גיבורי דוד (דה"י א' יא'), ואם באמת היה לחמי אחי גלית, הלא היו חמשה בני הרפה, והלא דה"י מסיים אלה בני הרפה, לא כמו שמואל שאומר ארבעה אלה יולדו להרפה. אבל אין לנו להכחיש דברי ר' שמואל שחכם גדול היה. והעיקר, שהמעשים האלו היו אחרי מיתת שאול ואחרי כל המלחמות הגדולות, ואיך יאמרו חכמים שמדובר כאן על מלחמת דוד בגלית?

בנימין: דע לך יקירי, שחכמינו הקדמונים לא היו נוהגים בדרכך, אלא היו סופרים ושוקלים כל אות וכל מלה שקבלו מאבותיהם, ומדדו תמורתה בזהב, והיטב יגעו על אותיותיה, ושקדו על תיבותיה. וקל וחומר סופרינו בני הנביאים, רעדה ידם שבע פעמים לפני שכתבו אות אחת. הלא ידעת מבטן מי יצאו הקרי והכתיב ושאר דקדוקים של יזע ותוקף גדול.

כך נאמר בספר שמואל (ב' כא'):

ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו בארץ בנימן בצלע בקבר קיש אביו ויעשו כל אשר צוה המלך ויעתרו אלהים לארץ אחרי כן:

ותהי עוד מלחמה לפלשתים את ישראל וירד דוד ועבדיו עמו וילחמו את פלשתים ויעף דוד: וישבי בנב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד: ויעזר לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי וימיתו או נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל:

ויהי אחרי כן ותהי עוד המלחמה בנוב עם פלשתים אז הכה סבכי החשתי את סף אשר בילידי הרפה:

ותהי עוד המלחמה בנוב עם פלשתים ויך אלחנן בן יערי ארננים בית הלחמי את גלית הגתי ועץ הניתו כמנור ארננים:

ותהי עוד מלחמה בנת ויהי איש מדין מדון ואצבעת ידיו ואצבעת רגליו שש ושש עשרים וארבע מספר וגם הוא ילד להרפה: ויחרף את ישראל ויכהו יהונתן בן שמעה אחי דוד: את ארבעת אלה ילדו להרפה בנת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו:

וכל קורא רואה שהמלה 'בנוב' ענין גדול לענות בו הוא. בנוב מעולם לא היתה מלחמה עם פלשתים, והרי בזמן שאול היתה כבר עיר הכהנים ובה מקדש קדום. והיא לצפונה של ירושלים, מעולם לא הגיעו הפלשתים שמה, עכ"פ לא בימי שאול או דוד. ולכן נראה שהמלחמה היתה בגוב, כמו ההמשך 'ותהי עוד

המלחמה בגוב, גוב היא בדרום יהודה,⁶¹ ושמה היו נלחמים כפעם בפעם בפלשתים. ואיך בא לפנינו השם "בנוב"? זאת לא נדע, אפשר שניב עממי היה להחליף בין האותיות הללו, (ואולי נוצר כך דוקא מתוך הכתב הדומה, כך שבמקום רחוק שהיו מכירים רק מתוך שטרות וכדו', היו מחליפים בין השמות), אבל חכמים הבינו שלא לחינם מוזכר כאן נוב, בהקשר של חולשת דוד, אלא הושאר כתיב זה כדי לרמוז לחטא שעמד לדוד. וזכור נא מה שאמרנו לעיל צג: על מימרא דלא אמרו דואג אלא בלשון הרע, שקפידא היתה עליו בזה שהסתבך עם אנשים בעלי מדרגות אחוזים ברוחניות כמו שאול והנוהים אחריו. ועכ"פ גלגול חובה בודאי היה כאן.

והנה לדוד היו גבורים גדולים, ואילו כאן בפסוק מסופר שרק אבישי עזרו לדוד. משתמע שהיו רק שניהם במקום. וכן נאמר 'ויאמר להכות את דוד', ולא שנלחם עם כל צבא ישראל, וממילא גם דוד היה בסכנה. אלא שנקלעו למקום שרק דוד וישיבי היו שם, ולכן הוא אמר להכות את דוד. ומכיון שלא מוזכר שרצה להכות את אבישי ג"כ, משתמע שהוא ראה רק את דוד ורצה להכותו, ואבישי בא והתערב. ומכיון ששדה המלחמה אינו מקום לנוח בו, ממשמע שנאמר 'ויעף דוד', משמע שפרש לאיזה שהוא מקום צדדי.

ועתה דע מה שלימדתיך כבר הרבה פעמים, ומן התימה שתשאלנו שוב ושוב. האגדה הטהורה כשמה כן היא, שהיו מגידים אותה מפה לאוזן, מאב לבנו, ומזקן לצאן מרעיתו, מדור לדור. ואל תעלה על דעתך כמהבילים האשכנזים יושבי המערב, שהתאבן מחם וקפא ליבם בעידן הקרח הקטן, וסברו שהיה רב יושב בבית מדרשו על גבי המקראות, ובודה מלבו מעשיות שלמות. כל מה שעשו החכמים היה לזקק את האגדות, ולקבלן ולהתאימן לפסוקים, במקרה שהיתה התאמה.

והמעשה הזה בדוד וישיבי אגדה הוא, ולכן מובן שפרטי המעשה תלויים בהשקפת המגידים אותה. וכמו כל האגדות מן הסוג הזה היו ששנו אותה בדרך נסים גלויים, והיו שלא הדגישו את שינוי הטבע אלא תיארו את אותה המציאות באופן שיכול להיראות גם כטבעי. כי חילוקי ההשקפות האלו לא נולדו היום, וכשם שאתה מבליע בנעימה שלא תסבול תיאורים הללו של הגיבורים והענק מזרקין זה את זה לרקיע וקופצין פרסאות, כבר קדמוך רבנן. אלו הם החילוקים שבכתיבת האגדות ע"י החכמים השונים, וגם בפרשנותם בדורות שלאחר מכן. והאמת? אם גדול אתה בעיניך, אנכי קטונתי מלהכריע ומלחשוב שהשגתי טבע המציאות והעולם. אספור דברי חכמינו הקדושים כמונה מעות, יבואו הגדולים ויכריעו.

יומא חד נפק לשכור בזאי אתא שטן ואידמי ליה כטביא פתק ביה גירא ולא מטייה משכיה עד דאמטייה לארץ פלשתים

זה מלמדנו שהאגדה היתה נפרדת לגמרי מן הפסוק,⁶² רב הוא שדרש אגדה זו והסמיכה על הפסוק, ולא בהכרח שהפסוק כיוון לספר הדבר. כי הפסוק לא כתב אלא שדוד יעף והיתה אצלו חולשה. ואם עברו ימים בינתיים, או שנח במחנה קרב, או בביתו, לא סיפר הכתוב כלל. ואין זה בא לסתור האגדה, וגם לא מסייעה. עומדת היא לעצמה. ומכיון שגם האגדה אינה עומדת על הפסוק, הרי אין זה אומר שלא היה באמצע המלחמה, כי הסיפור פותח כראוי לו ביום אחד יצא דוד המלך, וייתכן בהחלט שמשדה הקרב יצא אל מקום 'שכור בזאי' (כפרש"י שהוא שם מקום). העיקר הוא שבכתוב מפורש 'וחרב אין ביד דוד',⁶³ לאמור שלא היה זה מתוך הקרב המוזכר בפסוק הקודם. כי דוד הניח חרבו והלך לעיסוק אחר. ובזה מסכימים הפסוק והאגדה.

ומכיון שסביר שדוד לא היה הולך לבדו לארץ פלשתים בזמן שהיתה ארץ אויב, וגם שלא היה המלך צריך ללכת ברגל מרחקים גדולים. נראה שהיה זה על ידי ציד, כדרך המלכים. [והערך פירש גם את 'שכור בזאי' כהליכה לצוד (שכור לשון רשת, ובזאי כמו בז), ועל ידי הציד אפשר להימשך למרחקים בלי לשים לב. הגם

⁶¹ בדה"י נכתב 'בגזר' תחת גוב, כי גוב מקום קטן היה בתחום גזר שהיתה עיר גדולה. כמו שכתב יוסף בקדמוניות ז' יב' ב'.

⁶² וקפיצת הדרך של אבישי נזכרת בסמוך בשם בריתא, הרי שהכל קדם לרב טובא.

⁶³ ויש בביטוי זה רמז, כי כך נאמר גם במעשה גלית 'וחרב אין ביד דוד' לעיל יז' נ'. להורות כי בזמן שהיה כחו עמו לא היה צריך לחרב כדי לנצח את הענק.

שיכל לראות שמעמיק לתוך שטח אויב, נמשך אחר צידו (ע"י נדה כד: פעם אחת רצתי אחר צבי...). וכל זה "מעשה שטן" היה. וכן מענין הפסוק מבואר שיהיתה עוד מלחמה בפלשתים, 'וישבי בנב', משמע שהוא במקום אחר, ולא במקום המלחמה.

כדחזייה ישבי בנוב אמר היינו האי דקטליה לגלית אחי, כפתיה קמטיה אותביה ושדייה תותי בי בדייא. אתעביד ליה ניסא מכא ליה ארעא מתותיה היינו דכתיב (תהלים יח') תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסלי.

המקום 'שכור בזאי' נקרא כך על שם איזו מעצרה שהיתה בו, ואולי היו מייצרים שם שיכר תאנים⁶⁴ (וכאמור, לא סביר שדוד יצא בעצמו לעשות מלאכה כזו לבדו, שכן מלך היה). ואפשר גם שידוע היה ששם היתה מעצרה ובה קורה גדולה מאד, מכיון שבין הפלשתים היו ענקים וגם הטכנולוגיה שלהם היתה מפותחת יותר מהישראלים.

ואולי האגדה שסיפרה הדבר לעצמו, סיפרה על קורת בית הבר (בהשראת שם המקום שהיה באגדה שמזכיר מעצרה, או סתם בהשראת הדימוי הכללי של 'כקורת בית הבר'). אבל הקורא את הפסוק משער שמדובר בחניתו של הענק, שעליה נאמר שם: 'ומשקל קינו'⁶⁵ שלש מאות נחושת', ונדע שהשלב הראשון במלחמת הגיבורים הוא הטלת החנית. דוד הקטן והזריז מתחמק מהגיבור המסורבל הזורק את חניתו ועד שהוא משתוחח להרימה, שוב הוא אינו יודע היכן דוד. אבל מכיון שדוד היה עייף, הוא נלכד תחת החנית. זו שסיפרה עליה האגדה שהיתה כקורת בית הבר. ומ"מ לא מת, כי היה נתון בשקע או באדמה רכה.

והפסוק שהביאו 'תרחיב צעדי תחתי ולא מעדו קרסולי', לא דבר ריק הוא, וחכמינו כדרכם לא הגידו מבוא דבריהם. אין זה פסוק אקראי מתהלים, שהרי פסוק זה משירת דוד הוא, ש"ב כב', והיא המשך המעשה הזה של ישבי וצמודה אליו, ואחרי שמתאר גבורות ה' וחסדיו, וכל גבורת דוד שבאה בחסד ה', אומר משפט אחד שכוונתו שגם בעת שהיה קשה לו ועייף סמכו ה', 'ולא מעדו קרסולי'. ונאה מאד הוא למעשה הזה העוסק בהרחבה תחתיו. ועכ"פ פשוטו מדבר באמת על הנושא של הצלתו בעת העייפות והאפשרות למעידה, גם אם לא מדבר על סכנת ישבי דווקא. וראה בסמוך שגם המשך האגדה קשורה לשירת דוד בענינה.

ההוא יומא אפניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה בארבעא גרבי דמיא חזינהו כתמי דמא איכא דאמרי אתא יונה איטריף קמיה אמר כנסת ישראל ליונה אימתילא שנאמר (תהלים סח') כנפי יונה נחפה בכסף שמע מינה דוד מלכא דישראל בצערא שרי

גם כאן האגדה ענין עצמאי לגמרי הוא, אבישי היה מדשן עצמו, גיבורי דוד היו מיטב הארץ ושלטו עליה. וכך מודגש הרבה יותר המצב הבלתי רצוי שדוד העייף רץ עדיין בשדה הקרב וסוחט את שארית גבורתו, וגבוריו כבר בונים להם טירות בירושלים, סכים בשמן וטובלים ברותחין. ערב שבת הוא הזמן שרוחצים, וגם הזמן הלחוף, כדאמרינן במתני' דב"ק אם היה ערב שבת פטורין, כולם רצים בערב שבת, אבל אבישי היה נח ומתעדן. כתמי הדם האלו, אינם בהכרח סימן וניחוש כלדי, אפשר שהם היו גורם מעורר בלבד. דחיינו שהדם היה באמת שלו, או שהיה זה צבע אדום כדם מחמת המור והאהלות שהיו נתונים אצלו. אלא שכתם הדם הקטן עורר אותו לחשוב מה עם מלכו ועמו, בבחינת 'אאוריקה', שגרמה לו לרוץ כשד לבקש את דוד. ואף בזמננו מצויה תופעה זו שבין בני משפחה ואהובים שוררת טלפטיה וברגע מסויים של סכנה הקרוב מרגיש הבזק של דאגה עצומה לקרובו. כך הרגיש אבישי לדודו ומנהיגו.⁶⁶

וכאמור גם באגדה היו דעות שונות ותפיסות שונות, והיו כאלו שלא קבלו דבר שנראה כניחוש כלדי. ונדע שההבדל בין ניחוש לסימן משמים, הוא שהניחוש דומה למדע אפל של סימנים טבעיים. והסימן הוא ענין

⁶⁴ גירסת המדרשים 'שכר בזאי', וענין בזע הוא קריעה ופיזור כמו בזעי בזועי.

⁶⁵ השורש קין נופל על תעשיית המתכת והנפחות, מבית מדרשו של תובל קין.

⁶⁶ ויסוד התופעה הוא כשגם המותקף או המסוכן מרגיש רצון עז שקרובו ירגיש בצער, וכך אמרו ע"ז בתנחומא ויצא: "באותה שעה אמר דוד מי יתן לי אחד מבני אחותי כאן".

שיש בו תוכן רוחני. ולכן היונה שהיא סמל לשלום ולתומה, שגרה בבתים כבני אדם, ותמיד עם בני זוגה ומשפחתה. מראיה צחור ותם ואיננה טורפת ותוקפת. כשהיא נטרפת ומשתוללת היא סימן הגיוני ומבואר, שמתאים להיות סימן משמים. ואכן מצוי הדבר שרואים יצור חי נטרף ומשתולל ואיננו מבינים, וגם זה דבר שמעורר לדאוג למה שיכול להיות נקודות תורפה.

[נעוד נראה שהאגדה נסמכה בזה על הפסוק: "למנצח על יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחו אתו פלשתים בגת: חנני אלהים כי שאפני אנוש כל היום לחם ילחצני" (תהלים נו). ומדובר כאן על דוד כיחיד, וכן על 'לוחץ ילחצני' שמתאים לסיפור דלעיל. ופותח המזמור ב'יונת אלם רחוקים', היונה שהיא אילמת, והזמר יוצא מפיה ע"י המנצח ומגיע לרחוקים].

וכיון שענין הלחיצה קשור לדרשת הפסוקים ולאגדה עצמאית, ומדובר על כך שה' הצילו, ולא על ידי חייליו והציבור. לכן כל זה מתואר לפני הגעת אבישי, זה ה'ויבקש ישבי להמיתו'. ולכן לית' באגדות אחרות שבב"ר נט' ובתנחומא שם, כי הם דברו על ענין אבישי ועזרתו והנדרש מן הפסוק, ולא על האגדה לעצמה.

אתא לביתיה ולא אשכחיה אמר תנן אין רוכבין על סוסו ואין יושבין על כסאו ואין משתמשי בשרביטו בשעת הסכנה מאי אתא שאיל בי מדרשא אמרו ליה בשעת הסכנה שפיר דמי רכביה לפרדיה וקם ואזל

כאן מתוארת עדיין איטיותו של אבישי וריחוקו מדוד, אף שהוא רץ, הוא הלך עדיין לביתו לבקשו, ואז הבין שהוא באיזור מלחמות פלשתים, כי שם הסכנה נשקפת. ועדיין היה צריך ללכת לבית המדרש, ולשאול ולברר, כי גם ההכרה של חובתו באה לאט לאט. שהרי לא היה ברור לו כלל היכן דוד ואיזו סכנה יש ואם הוא יכול להועיל. ודע שכך דרך האגדה להשתמש במושגים, שכן ההליכה לבית דוד, היא המונח הראוי לחיפוש המלך, וה'הליכה לבית המדרש' היא הביטוי של שאלת חכם. אבל אין זה סותר המשתמע מן הכתובים, שהיה כל זה במחנה ישראל, שהרי חנו חדשים ושונים בארצות כיבושיהם, ואבישי היה באהלו הנכבד, ודוד היה צריך להיות באהל המלך, שהיה בנוי כראוי למלכים, ומי כבני ישראל מומחה בבניית אהלים ומשכנים נודדים. וכן 'בית המדרש' הוא החכמים ויודעי העתים שהיו עמם במחנה (והכין איתא בתנחומא דויצא: "והיו יואב ואבישי רחוקים ממנו, ונלחמים עם בני עמון ועם ארם", ונודע ענין המחנות האלו של כיבושי המרחק שהיו כמו ערים שלמות וכל סוגי האנשים וצרכיהם היו בהם, ראה תיאורי מחנות אלכסנדר בכיבושיו).⁶⁷

דוד סמך על כחו וגבורתו, ואף שיעף מן המלחמה, יצא לו לציד, וחרב אין עמו, כי כאמור לעיל 'פתק בי גירא', רועה צייד היה מנעוריו, גם את הארי גם את הדוב הכה, וגם את גלית הגתי הכה בחלוקי אבנים. ואפשר שפרדו של דוד היה בקי בארחות שהיה דוד רגיל להוליכו, ובמסלולי טיוליו ומסעות הציד שלו, על כן נשתמש בו אבישי.

קפצה ליה ארעא בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אמיה דהוות נוולא כי חזיתיה פסקתה לפילכה שדתייה עילויה סברא למקטליה אמרה ליה עלם אייתי לי פלך פתקיה בריש מוחה וקטלה

גם כאן נתחברו כמה אגדות יחדיו, כפי הכלל ביד החכמים, שאם אין מחלוקת מפורשת, אין לראות סתירה בזויות שונות. כי אין אתנו יודע עד מה, איך היה ומה היה, והמקובל אין להכחיש. לכן חברו יחדיו כל מה שקבלו מאבותיהם ורבותיהם. והמציאות מורכבת מן הכל. כאן אמרו שקפצה הארץ, אבל מן הצד השני 'בהדי דקא מסגי', שהיה לו זמן להלוך ולדבר ולהתכתש. כי באמת אין סתירה גמורה.⁶⁸ ועצם זה שמצא

⁶⁷ ומפורש גם בסיום הענין שנשבעו אנשי דוד לא תצא עמנו למלחמה, הגם שיש לדחות שמכיון שראו שנסתכן, אמרו שלא יצא למלחמות, ולא היה זה חלק מהמלחמה. אבל יותר משתמע שהיתה מלחמה, ודוד היה כביכול בצד, אבל הצטרף שלא מרצונו למלחמה. וע"ז אמרו לו שלא יתקרב למלחמות.

⁶⁸ ויש להוסיף, שאחיו של אבישי היה קל רגליים באופן מיוחד, "ויהיו שם שלשה בני צרויה יואב ואבישי ועשהאל ועשהאל קל ברגליו כאחד הצבים אשר בשדה", ("ש"ב ב' יח'), הכוונה שם שהשיג את אבנר. ואפשר שגם אבישי היה מצויין בריצתו ומהירותו, אף כי לא כעשהאל.

את דוד היה קפיצת הארץ, וכך אמרין בב"ר נט': "מיד ויעזר לו אבישי בן צרויה, לאחורי תרעא הוה קאים, אתמהא, רבנן אמרי אפי' היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה והביאו בהרף עין שלא יהיה אותו צדיק עומד ומצטער". הרי הבבלי מבאר שהאי' כהרף עין' הוא ענין הצלחתו שהגיע במהירות ובזמן.⁶⁹ למרות שכשנכנס לארץ פלשתים הוא עדיין בסכנה, וכל אשה שיושבת בקרן דרכים ואורגת מהווה סכנה לעובר. שכך הוא המציאות שחודרים לארץ אויב, כמעשה שיירת הלה' שרצו לחדור לגוש עציון, ופגשו ברועה זקן שהביא למות כולם. כך ידוע שהרוצה לחדור לארץ פלשתים, יפגוש את הקדשות שהיו אורגות בקרנות דרכים כמנהגן (מוזכר גם בתקופה הרומית שהיו טוויים בשוק של זונות, ובמשנת כתובות מוזכרת טווה ורד כנגד פניה בשוק שיוצאת בלא כתובה). אולי משום שכך היו מפרנסות עצמן, או שסתם זו אומנות נשים,⁷⁰ (אינן חכמה לאשה אלא בפלך', ואולי גם זה רמז למלאכתן של אוחות הפלך, ששימש כאן גם כנשק,⁷¹ שהרי אלו צריכות לנשק לעתים. וראה ש"ב ג' כט': 'זב ומצורע ומחזיק בפלך', נראה שהיושבים בחוץ והמרוחקים מן החברה היו אווזים בפלך תדיר).

ואפשר באמת שבאומנות נשים רצתה לפתותו אותה אשה, וכן באוצר מדרשים נתנו בפיה דיבור מתחנחן: 'בני תושיט לי פלך שלי',⁷² וכך מנהג הקדשות שפותחות בדיבור כעוסקות בענין אחר, וכך טוות הרשת לעובר האורח. ועל מכשולים כאלו התגבר אבישי.

כד חזייה ישבי בנוב אמר השתא הווי תרין וקטלין לי פתקיה לדוד לעילא ודף ליה לרומחיה אמר ניפול עלה ונקטל אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא

ענין זריקת דוד גם הוא מחילופי ההסתכלויות, בב"ר נט' אמרו: "אניף במגיניה, וקפץ דוד לאחוריו תמניא עשר אמין, זה נתיירא מזה, וזה נתיירא מזה, זה נתיירא לומר אם לאחוריו קפץ כדין לקמוי מה, וזה נתיירא מזה, לומר אין במגינא אניפי כדין איך אנא יכול למוקמיה ביה", ובתנחומא אמרו: "מה עשה רדף

והרמ"ה כתב: "י"א שנתקצרה לו הארץ ואני אומר לשון דילוג כלומר שנעשה לו נס וקלו רגלי הפרד להלך והגיע מיד לארץ פלשתים עד שנאה כאלו דלגה לו הארץ".

⁶⁹ וכע"ז ברורי' ז' ז' דהקשו היאך בא הגואל אצל בועז ואמרו אפי' היה בסוף העולם הטיסו הקב"ה, והיינו שהזדמנותו שם היתה רצון ה' ואפי' אם ה' בורח ה' היה דואג להיותו שם.

והילופים כאלו של נקודת ההשתכלות יבואו תדיר באגדות, ואציגה כמה דוגמאות: אין ב"ד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (יבמות סב'), עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה ליבראות (ב"ר כד' ד').

מעשה ברפב"י שבא למקום שהיו העכברים אוכלים התבואה ואמר לבני המקום שהעכברים מצפצפים ואומרים שאינם מפרישים תרו"מ (ירו' פ"ק דדמאי). ובדב"ר ס"פ עקב לא נזכר שא"ל העכברים, אלא שאמר להם מעצמו הסבה שהעכברים אוכלים.

ובירו' כלאיים ט' ד' במעשה דב' עבדי שלמה שבקשם מלאך המוות והעמידם שלמה באויר והרגם מה"מ שם אבל בסוכה נג' הגי' ששלחם למחוזא דלוד.

ובברכות כח דראב"ע ה' ב' יח' כשמינוהו לנשיא ונעשו בוקנו יח' פסים של שיבה, אבל בירו' תענית ב ב' שהיה בן טז' ונתמלא שיבה".

ובמו"ק כה: כששמת ר' מנחם בר' סימאי אשתעו כל צלמניא והווי למלחציה, משמע הוחלקו כל הצלמים ונהיו למחצלות בעלמא, וערש"י. אך בירו' ע"ז ג' א' כד דמיך ר' נחום בר סימאי חפון איקונתא מחצלן אמר כמו דלא חמתון בחייו לא יחמינון בדמכותי. היינו שטיסו הצלמים במחצלת כדי שלא יראם אף אחר מיתתו כמו שהיה נוהג בחייו.

ויש שהם דוגמא, כמו בתו' סנהדרין יא: בשם ירושלמי דחזקיה המלך מצא גולגולת של ארונה במקום המקדש ובילקוט שה"ש ג שדוד מצא גולגולתו של ארונה וברירו' סוטה ה ב כי בבנין בית שני מצאוה, והענין שהי' ידוע ענין גולגולת ארונה וכשהי' מעשה של מציאת עצמות הביאוהו בשם הידוע ולא דוקא ובאמת ארונה עצמו הי' חי בזמן קניית ההר ממנו ואולי הכונה משפחות אבותיו שהיו קבורים שמה].

⁷⁰ ולכן אמרו ב"ר עא': 'רחל תפסה פלך שתיקה', שהפכה שתיקה לאומנותה.

⁷¹ ומענין שבני משפחתה היה נשקם 'כמנור אורגים', וגם היא השתמשה בפלך שהוא מנור אורגים קטן.

⁷² אלא שכל האגדה שם מבולבלת לגמרי, ואולי לא הכניסו חכמים בתלמוד גירסאות רחוקות ושונות לגמרי, והתגלגלו לאוצר מדרשים וכדו'. (והוא על פי מנהג זנות שהזכיר רבב"ח: אמר רבה בר רב חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן בתריה דרב עוקבא וחזיתיה להיא ערביא דהות קא יתבא וקא שדיא פילכה וטווה ורד כנגד פניה. כיון דחזיתינון פסקתיה לפילכה ושדיתיה. אמרה לי: עולם עולם אייתי לי פלכי, כתובות עב:).

את דוד ברוח מגינו, באותה שעה נתן הקב"ה פחדו של דוד⁷³ עליו, ואמר מה קל האיש הזה, היכן דוד וגבורותיו". הרי שהניף את דוד על ידי נפנוף במגיניו, ועיקר הדבר מתאים למתואר בפסוקים שהיו משתמשים הפלשתים הענקים בכלי ענק, והחנית והמגן היו נפילים גם המה. ואחרי שהוזכר נסיונו למעוך בחנית, וראה שהיא לא תצלה. בא תור נסיונו לפגוע ע"י המגן, ששטח פניו גדול מאד. ותחילת הקרב הוא ע"י הנפת המגן אנה ואנה, והנה מרוח זו הועף דוד למרחק, ויש להעפה זו שתי משמעויות כמפורש במדרש, דוד נתיירא כי באמת הרגיש שהוא מועף מפחד ומרוח, וישבי הרגיש שיש כאן גם גבורה של קפיצה גדולה מאד. ואפשר שהתיאור הזה נסמך על דרישת המלים 'ויעף דוד' כפי קריאתם, דוד עף.

וכאן עוצרת האגדה את הסיפור לרגע אחד, כשדוד נמצא עדיין באמצע המעוף.⁷⁴ כאשר השומע יודע רק שדוד תלוי ועומד באמצע התעופה. בא זמן ה'דו שיח', הויכוח הערכי המעלה את השומע לרובד הגורמים.

אמר ליה מאי בעית הכא אמר ליה הכי אמר לי קודשא בריך הוא והכי אהדרי ליה אמר ליה אפיך צלותיך בר בריך קירא ליזבון ואת לא תצטער אמר ליה אי הכי סייע בהדן היינו דכתיב (שמואל ב' כא') ויעזר לו אבישי בן צרויה אמר רב יהודה אמר רב שעזרו בתפלה אמר אבישי שם ואחתי

את הנס הכפול שמכו על הפסוק המובא לעיל: 'תרחיב צעדי תחתי', שיש בכללו שני העניינים, והרחבת הצעדים היא הקפיצה והתעופה, שגם סיומה התבטא בהרחבת הצעד ונפילה שלא על החרב. (וכן רמוזה הקפיצה באמור עוד שם בשירת דוד: "משוה רגלי כאיילות ועל במותי יעמידני", שקפץ כאיילה, וגם חזר לעמוד על במותו כמובן לקרב ולא נפל על חרב או שן סלע). וכך כתב רש"י: "ניצל דוד והשליכו השם לרחוק", שתפילת אבישי הועילה שדוד נפל שלא על חוד הממית אלא באופן שלא נפגע.

ומה שאמרו: "ונימא ליה איהו? אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין", מבטא את העולה מן הפסוק שמי שעזר הוא 'אבישי', וכי ידיו של אבישי עושות מלחמה או שוברות מלחמה? וכי בתהלים או בשירת דוד מצאנו שמודה לאבישי על שעזר לו? אלא שאבישי היה יכול להתפלל, כי דוד אין דעתו מכוונת,⁷⁵ וחלק מעיפותו היתה שפסקה ממנו דבקתו הנפלאה, זו שרואים בתהלים. ואל תחשדני שאני מבליע בנעימה אפשרויות שונות והסתכלויות שונות, שיש מי שיקרא להם סתירות, כי חכמים עצמם כך עשו, לא רק בכמה מקומות כי אם גם במקום אחד. רב אמר שעזרו בתפילה, וסתמא אמר שעזרו על ידי אמירת שם. כי הכל כפי ההשתכלות, המדגיש שדוד היה תלוי ברקיע, יסביר על ידי שם. והמתאר דבר יותר רגיל ומובן, יתאר גם עזרת אבישי כתפילה.⁷⁶ (ואם נפשך ללכת בדרך רבי ליווא, הרי לדבריו הכל היה במושכל ולא במוחש, הכנסתו תחת הקורה ר"ל שרצה קיום דוד ולמשול בו, וזריקתו ר"ל שרצה לנצחו ולכלותו). ולענין הפשט, העיקר הוא העולה מן הפסוק כמו שנתבאר כי אבישי הוא שהביא את עזרת ה', ולא היה העוזר. כי כל מטרת הנביא היא לומר איך נגזרו המאורעות מהמצב הרוחני, כמוכח מפשט דבריו בכל זה וכיוצא בו.

ולכן דוקא כאן, בעצירת התמונה כאשר דוד תלוי, דנו החכמים ביניהם על רעיונות מופשטים. כי מאחורי מעשי הגבורה הגדולים של קדמוננו, היתה משנה רעיונית המיוחדת לישראל מאז היותו. "אי הכי סייע

⁷³ לכא' הגי' משובש וצ"ל נתן פחדו על דוד, או שהכוונה כמו בב"ר שהיה פחד דוד על ישיבי, ופחד ישיבי על דוד שפחדו זה מזה.

⁷⁴ וכך מעשה במאי סרטים משובחים היודעים להציב את הסלואו' ברגע ובזמן הנכון.

⁷⁵ כך פירש המורה, ואילו רבי באר שבע היה מתמה עליו: דבקמא מברכות אין לפרש כן, ולא ידענא אמאי אין לפרש כן התם, דגם ר' יוחנן שם היה חליש, ולא היתה דעתו מכוונת להתפלל על עצמו מספיק. והמתפלל מתוך חולי באה תפלתו ממקום גשמי, כפרעה שצעק 'רק הסר ממני את המוות הזה', ואילו המתפלל עליו באה תפלתו מדבקות ברוחניות ובהכרת האמונה שהכל בידי שמים, מבלי שום לחץ גשמי להרגיש כך.

ואולי אין זה מקרה שאבישי הוא היפוך אותיות של ישיבי, ושניהם דומים לבן ישי. והודגש כל זה ללמדנו שהמאבק האמיתי היה ברובד הרוחני.

⁷⁶ והרמ"ה גריס לה דרך ב' תירוצי, שעזרו בתפילה, דהיינו שנתן לו העצה להחליף תפילתו, ואיבעית אימא דאמר שם ואוקמיה.

בהדן", אם כך, שראוי הדבר, עזור לי,⁷⁷ ואם לא, הסתובב ורכב לביתך והשאר אותי כאן, אפקיד עצמי ביד ה' "ניפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו". זה ממדתו של דוד, שהרי אין הצלחה בקרב בלא מסירות נפש, וכששמע דוד על מעשה גלית, הגיב לראשונה: "כי מי הפלשתי הערל הזה כי חרף מערכות אלהים חיים", עוד לפני שבדק את סיכויי הצלחתו, הבין כי הוא צריך להילחם, ומכאן דבריו אל הפלשתי: "ויאמר דוד אל הפלשתי אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת: היום הזה יסגרך ה' בידי והכיתך והסרת את ראשך מעליך ונתתי פגר מחנה פלשתים היום הזה לעוף השמים ולחית הארץ וידעו כל הארץ כי יש אלהים לישראל". זה היה דוד. נכון היה בלי חשש להגיע למצב של שאול קודמו שמסר נפשו במערכות אלהים חיים. וכאן שהפיל ה' עליו פחד ישבי, וראה שהועף באויר, חשב שאולי זה גורלו למות על קדוש ה', ורק אמירתו של אבישי שהעם זקוקים לו, נתנה עוז ברוחו.

הוה קא רדיף בתרייהו כי מטא קובי אמרי קום ביה כי מטא בי תרי אמרי בתרי גוריין קטלוה לאריא אמרי ליה זיל אשתכח לערפה אימיך בקיברא כי אזכרו ליה שמא דאימיה כחש חיליה וקטליה היינו דכתיב (שמואל ב' כ') אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל.

גם סיום האגדה מלמדנו שהיא עצמאית לגמרי, בכתוב לא נזכר כלל בריחה, ואולי הוא אגדה אחרת שפגישת דוד ואבישי היתה על ידי שדוד נמלט מישבי לכיוון המחנה וכך מצאו אבישי. ולא היו יכולים לנצחו בלי שהתישו את רוחו, ואפשר שתוך כדי המרדף הגיעו למקום ישיבתה של אותה זונה פלשתית שקטל אבישי, ונצלו את התימהון שאחז בו. ואולי גם אבישי זיהה אותה ע"י שש אצבעות בכפות רגליה ולכן הבין שהיא בת משפחתו או שבט מוצאו (הרפה הוא שם תואר לרפאים, ואם הרג אבישי אחת מן הרפאים, הרי הרג את 'הרפה'). ומה שאמרו ע"י "היינו דכתיב" וכו'. הוא משפט סיום האגדה המקורית, שכאן לראשונה מתגלה לשומע שיש קשר לפסוק. כי אף שבגמ' כאן שאלו 'מאי ישבי בנוב', האגדה היתה עצמאית לגמרי כאמור, ורק כשגמרו לספר אמרו היינו דכתיב בספר שמואל, קשור למעשה שלנו. ובב"ר נט' לא מוזכר ענין הבריחה וענין ערפה, ובסוף הסיפור מסיים נמי היינו דכתיב וכו', לאמור שהאגדה הזו קשורה לפסוק הנ"ל.

וענין השבעת אנשי דוד שלא יצא עמם למלחמה, אפשר שמעיד על הבדל באופן הלחימה בין דוד לבין גבוריו. דוד נלחם גם במה שיותר מכפי כחו, וכנגד הרשעים מעולם לא עצר וחשב. אך על מי שלא היו רשעים חס. ואילו גבוריו נטו לעשות הכל בהגיון, ולכן ידעו גם להכות באחים שלא נהגו כדת. ואין כאן מקומו לכן נעתיק רק כמה מקראות בדבר:

ויאמר אבישי אל דוד סגר אלהים היום את אויבך בידך ועתה אכנו נא בחנית ובארץ פעם אחת ולא אשנה לו: ויאמר דוד אל אבישי אל תשחיתוהו כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקמה (ש"א כו' ח'). ויואב ואבישי אחיו הרנו לאבנר על אשר המית את עשה אל אחיהם בגבעון במלחמה: ויאמר דוד אל יואב ואל כל העם אשר אתו קרעו בגדיכם וחרו שקים וספדו לפני אבנר (ש"ב ג' ל'). ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך אעברה נא ואסירה את ראשו: ויאמר המלך מה לי ולכם בני צרויה כי כה יקלל וכי כי ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשיתו כן (ש"ב מז' ט'). ויצו המלך את יואב ואת אבישי ואת אתי לאמר לאט לי לנער לאבשלום.. ויכו את אבשלום וימיתוהו (ש"ב יח' ה'). ויען אבישי בן צרויה ויאמר התחת זאת לא יומת שמעי כי קלל את משיח ה': ויאמר דוד מה לי ולכם בני צרויה כי תהיו לי היום לשמן היום יומת איש בישראל כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל (ש"ב יט' כב').

עתה נשוב לאלחנן בית הלחמי, אין נראה בפשט שום קשר לדוד, גלית הפלשתי שהרג דוד בימי שאול, הגם שאף בו נאמר שיעץ חניתו כמנור אורגים' (ביטוי שמוזכר גם לגבי ענק מצרי שנהרג ע"י בניהו בן יהוידע,

⁷⁷ וכן השאלה 'מאי בעית הכא?' והתשובה: 'הכי א"ל קוב"ה', כאילו לקוחה מתהלים. ישבי מניף את דוד, ותוך כדי מעופו באויר, אם ישאלו אותו: 'איך הגעת לכאן, להיות מתעופף כעלה נידף?' הוא לא ישיב: רדפתי אחרי צבי / המפלץ הזה תפס אותי / התעייפתי ונלכדתי. אלא רק: ה' גזר עלי גזרה מסוימת מחמת איזה חטא שלי. ה' אתי גם כאן בתעופה זו, כי הוא יזם אותה, ויש לה מטרה.

דה"י א' יא'), היה מתהלך עם נושא צינה לפניו, ובא בתור איש הביניים במלחמות הראשונות עם הפלשתים. וכאן מדובר על גיבורים יחידים שנהרגו בסוף המלחמות הגדולות. ואין שום תימה בשם המשותף גלית, שהרי אפשר שמשמעותו המקורית היא בהקשר של ענק,⁷⁸ או שנקרא אחד על שם חברו.

והכינוי 'אלחנן בן יערי אורגים' בא במיוחד להיות נוגד ל'עץ חניתו כמנור אורגים'. ויפה דרשו חכמים שיש גם קשר לחכמת האריגה שעסק בה בצלאל בן אורי בן חור. ובאמת מצאנו לסבכי החושתי שהרג את סף הגתי, שהוא מזרע חור, כי חושה⁷⁹ מבני חור (דה"א ד' ד'). זה אורג לפאר מערכות אלהים חיים, וזה מביא מנור אורגים לחרף ולגדף במו.

והשתא דאתית להכי הרי גם הכינוי 'אלחנן' נופל על 'עץ חניתו' כמו ש'יערי' מצלצל כ'מנור'. ואפשר שבזמן בעל דברי הימים היו דורשי רשומות שדרשו מקרא זה על דוד מטעם זה, ואולי יש כאן באמת איזה רמז לדוד (ומסתייע מהסיפא: "ביד דוד וביד עבדיו"), אבל רק על דרך הרמז, לא בפשט. לכן קלקל החרוזות וההקבלות, להדגיש כי אין זה דוד ולא גלית הגתי, וגם אם נקרא שמו גלית, אין זה אלא כינוי (כדלעיל), ושמו המקורי אינו גלית (ואולי לחמי הוא כמו 'לחם', ולאידך גיסא כמו 'לחמנו הס'). ובידעו שאין באמת מקום הנקרא 'יערי אורגים' שינה הכתוב לפניו, כדי לבאר הכתוב בדרך הנכונה ולא יטעו בו. ואולי יתירה מכך, היו דורשי דרשות של דופי מוציאים לעז על הכתוב, ואומרים שלא דוד הכה את גלית, אלא אלחנן הכהו, וסופרי המלך השיאו הדבר לדוד. לכן הדגיש הדבר שלא יבואו לטעות בו.

וּמְנַלְן דְּכֹלָה זִרְעִיהָ דְּדוֹד דְּכֹתִיב (מלכים ב' יא') וְעִתְלִיָּה אִם אַחֲזִיחֶיהּ רֵאתָה כִּי מֵת בְּנֵהּ וְתִקֵּם וְתֵאבֵד אֶת כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה וְהָא אֲשֶׁתִּייר לִיָּהּ יוֹאֵשׁ הַתָּם נְמִי אֲשֶׁתִּייר אֲבִיתָר דְּכֹתִיב וַיִּמְלֹט בֶּן אֶחָד לְאַחִימֶלֶךְ בֶּן אַחְטוֹב וְשֵׁמוֹ אֲבִיתָר אֲמַר רַב יְהוּדָה אֲמַר רַב אֱלִמְלָא לֹא נִשְׁתִּייר אֲבִיתָר לְאַחִימֶלֶךְ בֶּן אַחְטוֹב לֹא נִשְׁתִּייר מִזֶּרְעוֹ שֶׁל דוֹד שְׂרִיד וּפְלִיטָה. הַמֵּאֵמֵר הַזֶּה מוֹבָא בְּהַמְשָׁךְ, אֲבָל חוֹזֵר עַל הַדְּבָרִים כֵּאֵן, בְּנִימִין]

הרי באמת התחלפה הגזרה על דוד, והוא ניצל וזרעו כלה. כי באמת ההקבלה בין הישארות של נצר אחד מזרע דוד, ובין הישארות נצר אחד מזרע נוב, יכולה ללמדנו שיש קשר. ומכאן למדנו שהזכרת נב אצל קטרוגו של ישבי על דוד עצמו, היתה רק גזרה שבטלה, הווא אמינא וסלקא דעתך שהוחלפה בענין אחר הקשור לנוב. וענין 'כלה זרעך' הנזכר כאן הוא לא פסיקת השושלת, שהרי הבטיח ה' לדוד ששושלתו תמשיך עד עולם, אלא מעיקרא לא דובר רק על עשיית כלה, דהיינו השמדה כללית של רבים מאד. כפי שעשתה עתליה, וכפי שנעשה בנוב. ובשני המקרים נעשה הדבר על ידי נטע זר, דואג האדומי, ועתליה הצורית בת איזבל. וכך גם הורדוס האדומי השמיד את כל זרע המלוכה.

תנו רבנן שלשה קפצה להם הארץ אליעזר עבד אברהם ויעקב אבינו ואבישי בן צרויה אבישי בן צרויה הא דאמרן אליעזר עבד אברהם דכתיב (בראשית כד') ואבא היום אל העין למימרא דההוא יומא נפק יעקב אבינו דכתיב (בראשית כח') ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה וכתוב ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש כי מטא לחרן אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ואני לא התפללתי בו בעי למיהדר כיון דהרהר בדעתיה למיהדר קפצה ליה ארעא מיד ויפגע במקום דבר אחר אין פגיעה אלא תפלה שנאמר (ירמיהו ז') ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי וילן שם כי בא השמש בתר דצלי בעי למיהדר אמר הקדוש ברוך הוא צדיק זה בא לבית מלוני יפטר בלא לינה מיד בא השמש והיינו דכתיב ויזרח לו השמש וכי לו בלבד זרחה והלא לכל העולם כולו זרחה אלא אמר רבי יצחק שמש שבא בעבורו זרחה בעבורו (צה:).

⁷⁸ שם דומה נמצא בשנים האחרונות בחפירות ארץ פלשתים.

⁷⁹ מקום חושה הוא בכפר חוסן שאצל בית לחם עד היום הזה. וגם 'סבכי' נופל במשמעותו על 'יער'. כמו 'נאחז בסבך'. וגם אלחנן היה משבט יהודה כי היה בן דוד של יואב כמו שכתוב בש"ב כג' כד', ולכאורה גם בן דוד של דויד. אם אין דודו שם אדם כמו שופטים י' א'.

בנימין: על דעתך בודאי גם אליעזר ויעקב אגדה נינהו והמקראות זכר להן. ומכל מקום אתמהה, וכי בגי מקומות לבד קפצה הארץ מעולם ועד עולם, ושנים מהן באנשים שלא נודעו ע"י צדקותם דוקא?

נפתלי: היא הנותנת, הני שלשה קפצה הוא כמו כללות של הבריתות, שבשלשה מקומות מוזכר הדבר באגדות הידועות, או בספרי דאגדתי ידועים, וגם את האגדות היו מונים כללות. אבל לאו למימרא שענין הקפיצה שוה, או שלא קפצה הארץ לאדירים אשר חפצי בס. או לעשהאל אשר רגליו כאחד הצביים אשר בשדה.⁸⁰

וענין הקפיצה היא כדאמרו ר"ה כו: אסתתומי אסתתום דרכי, שבימי קדם היו הדרכים יותר מרווחות ומהירות מאשר בימי החורבן ואילך. ואולי כל המנין בא לזה, לומר שלא רק בקדמונים מתור הגבורה סופר כן, אלא גם באחרונים כגון אבישי. וגם אבישי דומיא דאליעזר, שהיה שלוחו של גדול, אפילו שהיה רק שליח מ"מ קיבל הסיוע הלוה. ודע שבאליעזר עוד מקרא כתוב, שאמר לו אברהם: "ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך והצליח דרכך" (בראשית כד' מ').

לכן יש לומר שהמקור הנכבד לקפיצת הדרך הוא ביעקב, ובאותו הזמן לא רק שקפצה לו הדרך, אלא גם שנתקפלה לו כל ארץ ישראל תחתיו. כי שם לראשונה ראה את א"י העליונה, ואולי ידע הרעיון מעולם, אבל רק באותו לילה חש כיצד א"י היא שער השמים ומקום הבחירה ויש עליה תכנית מיוחדת. ובתנחומא ויצא נאמר:

"וילך חרנה זו אחד מארבע קפיצות שקפצה הארץ, אחת בימי אברהם (בראשית יד) ויחלק עליהם לילה, ואחת לאליעזר שנאמר (שם כד) ואבא היום אל העין, ואחת בימי דוד שנאמר (תהלים ס) בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובה וזאת ויצא יעקב מבאר שבע, וכן דוד אומר (שם) הרעשת ארץ פצמתה רפה שבריה כי מטה, מלמד שהקפיץ הקב"ה את הארץ ליואב ולאבישי ולצבא המלחמה".

הרי שקפיצת הארץ שדברו ממנה אינו סתם מהירות הדרך, אלא שהארץ נעה וקופצת, ולכן חשבו 'ויחלק עליהם לילה', וגם 'בהצותו את ארם נהריים ואת ארם צובה', ולמדוהו מהכתוב 'הרעשת ארץ'. ובשלשה מקומות המדובר במלחמה, אולי הכוונה שהארץ נעה ומעכבת הנרדף, וכך הרודפו ממהר להשיגו (ובמדרש תהלים צא' אמרו על קפיצת הדרך של יעקב: "ועליו הכתוב אומר בלכתך לא יצר צעדך ואם תרוץ לא תכשיל"). אבל בכל אופן חזינן דההיא דיעקב עיקר, כי התנחומא אינו מביא לה שום מקור, אלא היא המקור הראשון, וכל השאר הם דוגמאות שמצינו כיוצא בו.

ובאמת בביאור לשון המקרא נחלקו חכמים (ב"ר סח' ח'): "וילך חרנה, רבנן אמרי בן יומו ר' ברכיה בשם ר' יצחק אמר כלישנהון דברייתא הוא פלן אזיל לקסרין (פלוגי הולך לקיסרין) ועד כדון הוא על זודיא (והוא עדיין על מזוודותיו)". שר' ברכיה ביאר שאין באמת הכרח מצד הדקדוק לאגדה זו. ואין סברא שכל האגדה בנויה על הדקדוק של 'וילך חרנה' ושוב 'ויפגע במקום ההוא'.⁸¹ ואולי גם המימרא ש'יציאת צדיק עושה רושם' קשורה בקפיצת הארץ. וכן אמרו 'כי בא השמש' שבא שלא בזמנו. וכשהארץ ממהרת סיבובה במעט, השמש בא קודם הזמן. אלא כך היתה אגדה שכשיצא יעקב מבאר שבע נזדעזעה ארץ ישראל, רושם יציאתו, והיתה הארץ הולכת וחוזרת, עד שנתקפלה כולה תחתיו, לקיים בו מה שנאמר "הארץ אשר אתה שוכב עליה לך אתננה". וענין התחברות האבנים, כבר ביארנו בחיבור 'אבותינו' קחנו משם והיו לאחדים.

ומכל מקום נראה ש'קפצה להם הארץ' ענינו שקפצה ליחיד, כי קפיצות לרבים היו הרבה פעמים, כמו ביציאת מצרים ושמש בגבעון דום ועוד רבים. אבל השלשה האלו שקפצה להם הארץ היו יחידים, וקפצה כי גורל העם כולו היה תלוי בהם, אברהם היה עדיין עירי והמתין ללידת יצחק, אליעזר הביא את אשתו של יצחק, ואבישי הציל את מלכות דוד.

⁸⁰ ובתנחומא ויצא ג' חשבו ארבעה מקומות שקפצה הארץ, ולא חשבו את האבישי ביניהם. מובא בסמוך.

⁸¹ ואולי גם האמור אח"ז וילך אל ארצה בני קדם נראה שאין זו אותה ההליכה להרין.

אמר רב יהודה אמר רב בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרונות של זהב ועמהן שגלונות וזונות ובשמנים אלף גבורים לבושי שריון קליפה ובשישים אלף אחוזי חרב רצים לפניו והשאר פרשים וכן באו על אברהם וכן עתידין לבוא עם גוג ומגוג במתניתא תנא אורך מחנהו ארבע מאות פרסי רחב צואר סוסיו ארבעים פרסי סך מחנהו מאתים ושישים ריבוא אלפים חסר חד בעי אבני חסר חד ריבוא או חסר חד אלפא או חסר מאה או חסר חד תיקן תנא ראשונים עברו בשחי שנאמר (ישעיהו ח') וחלף ביהודה שטף ועבר אמצעיים עברו בקומה שנאמר (ישעיהו ח') עד צואר יגיע אחרונים העלו עפר ברגליהם ולא מצאו מים בנהר לשתות עד שהביאו מים ממקום אחר ושתו שנאמר (ישעיהו לז') אני קרתי ושתיתי מים וגו'⁸² והכתיב (ישעיהו לז') ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים אמר רבי אבהו הללו ראשי גייסות הן אמר רב אשי דיקא נמי דכתיב (ישעיהו י') במשמנו רזון בשמינים דאית בהו אמר רבינא דיקא נמי דכתיב (דברי הימים ב' לב') וישלח ה' מלאך ויכה כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה וגו' ויבא בית אלהיו ומציאי מעיזו שם הפילהו בחרב שמע מינה.

נפתלי: מה נאמר ומה נדבר, מה כל המספרים וההפרזות, מאין ולאן, לשם מה ועל מה. ובפרט שהכתוב צווח ואומר מאה שמנים וחמשה אלף, מה טעם נגדיל הבכיה עד לאין קץ חסר חד. ומה ענין הבעיא המוזרה של חסר חד כמה. ואיך מהאמור 'במשמנו רזון', אפילו נניח שמתכוין לשמנים דהיינו חגורי חרב / שריון דהיינו ראשי גייסות, מוכח שמנין המתים הוא לפי שמנים, ויש להכפילו במנין הרזים שהיו איתם.

בנימין: הנה לא עמדו באגדה במפורש, איך נשאר סנחריב חי. והאם חזר לארצו בגפו כתייר. וממה שמסופר במצבות האשורים חזר סנחריב עם צבא, וכן מספר הירודוטוס.⁸³ ומכאן נובע כדברי בעל דברי הימים, שלא מתו כל המחנה, וכוונת מלכים "ויכה במחנה אשור מאה ושמנים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים", אין הכוונה שזה היה כל מחנה אשור, אלא כפשוטו: הוכו במחנה אשור סך זה של אנשים, בלילה רק ראו מכתם, ובבוקר ראו שכל המוכים פגרים מתים. ולכן 'וישכימו בבוקר' הם האשורים הנותרים. אבל המתים לא היו מקצה המחנה, אלא מקצינים שבמחנה, ככתוב בדברי הימים "כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה". ואפשר באמת שהיה אזור מיוחד לשנת המפקדים והנגידים, ושם היה עיקר המגפה, וכל האלו מתו (ולכן דייקו מ'במשמנו רזון' שהמתים היו בעיקר מהשמנים), ואז אסף סנחריב את שרידי צבאו וחזר עמם לאשור. [ועי' בדרשה שאחרי הבאה דברים אחרים].

וכל זה היה פשוט לרב דבראשי גייסות מיירי, ולכן לא בא אלא להסביר לשם מה צריכים 185,000 ראשי גייסות, כי מעולם לא שמענו כמות גדולה כזו של מפקדים. וגם אפשר שסמך על הבריתא הסמוכה שהיו ג' כתות (מדיוק המקרא על אופן מעברם במים). וכן על האגדה שאחרי הבאה שהיו בקרב קבוצה של בני מלכים נכבדים ממזרח ומערב. לכן הסביר שהיו הרבה נסיכים שבאו עם נשותיהם ופילגשיהם, אותם היו כנראה ממליכים על ערים שכובשים, וכן היו מהם שסוחרים בשלל ובעבדים. והיו חילות של גיבורים מיוחדים שנלחמים פנים אל פנים עם גבורים כמותם, ולכן הם עוטים שריון מיוחד. וסך הכל של כל החשובים במחנה הגיע ל-185,000 (=60K+80K+45K). והלוחמים מתוכם הם 140,000. (גם לפי רב נראה שהם ראשי גייסות).

ובבריתא נאמר שהיו מאתיים ושישים רבוא אלפים חסר חד, נראה ש"רבוא אלפים" חד הוא, והיינו שהיו 2.6 מליון, והוא בערך 14 איש לכל קבוצה (ותואם למנין ראשי הלוחמים 140 אלף דלעיל, והוא כפולות ה7). אם נכפיל 185,000 ראשי גייסות, ב14, הרי 2.59 מליון. שהוא 2.6 חסר אחד. ואף שרב פירש שהיו גם בני

⁸² כ' הרב בניהו "דאין זה כפשוטו אלא עשוי בלשון מליצה".

⁸³ "למחרת נסו ובהיותם בלי נשק נפלו רבים מהם" (ספר ב' 141). ובירוסוס הכשדי מספר: "החיל שהופקד ביד רבשקה שרוי בסכנת מגפה, כי אלהים שילח בצבאו מחלה שדמתה למגפה, ובלילה הראשון של המצור מתו מאה ושמנים וחמשה אלף איש על שרי הצבא ושרי הגדוד שלהם. האסון הזה הפיל פחד ואימה נוראה ובהיותו חרד לצבא כולו ברח עם חילו הנותר" (מובא בקדמוניות י' סעיף 17 והלאה).

מלכים, אפשר שאינו אותו חשבון של הבריתא, או שהיו שהבינו שבני המלכים האלו היו ג"כ סוג של מפקדים.

נפתלי: ואביי הוא שלא הבין את החשבון שעשית?

בנימין: אני לא אמרתי חלילה כן, מכל מקום מידי ספק לא יצאנו. לפי הצעתי הוא חסר חד רבוא, (ואם נפרש 'אלף רבוא' כדברים נפרדים, הרי חסר חד אלף רבוא⁸⁴). אבל יש עוד אפשרויות אחרות לחלק לקבוצות, ובפרט אם נקבל דברי רב כמשמען של 45,000 לא היו מפקדים. וכן אפשר שחשבון הקבוצות הוא שונה. כגון שלשמונים אלף בעלי השריון היו קבוצות גדולות יותר. לפיכך לא עסק אביי בהשערות, אלא בפרשנות מה שקיבלנו מחכמים. ורק אחר שהסיק אביי בתיקו, נתן לנו בזה הרשות לשער השערות, כי חכמים הודיעו שאין להם קבלה להכריע בזה. [ואם לא היתה הרשות נתונה לשער דרך אחת כדי לפרש, לא היה תועלת בכל הבעיא. וכל הנפ"מ בה היא תועלת למיסבר מילתא].

המספר 185,000 חיילים אינו כ"כ הרבה. סנחריב בעצמו מספר בכתובת שלו שמהערים שמחוץ לירושלים שבה יותר ממאתיים אלף איש כשבויים. וכל זאת רק מערי יהודה, ומה עם ערי ישראל הגדולות הרבה יותר? ויש לזכור שסנחריב לא נלחם רק בישראל אלא בכל המזרח הרחוק והקרוב, וצבא של 200,000 לא היה מספיק לו כלל. הפרסים העמידו מול אלכסנדר 600,000 איש לפי ההיסטוריונים היווניים.⁸⁵ השיטה האשורית היתה להכריע את האויב בכמות החיילים, ולא בהכשרת חיילים וכלי נשק.

ורבי ליווא אומר: "סך" מחנהו מאתיים וששים, כי ד' סופית מתחלפת בר', ולכן מנין 'סך' הוא מאתיים ששים. וכל שאר המדות כתב שהם במושכל בלבד לא במושח, כדרכו תמיד. ואולי יותר טוב כמו שדרשו סנחריב סיחתו ריב, ואם כן נוטריקון ס"ר. כי אין שמו באמת סנחריב אלא ענין דומה באשורית, וקדמונו קראוהו סנחריב על שם הריב.

נפתלי: ומה ענין אברהם וגוג ומגוג?

בנימין: גוג ומגוג כבר ביארנו לעיל צד. באגדה דשריפת נשמה וגוף קיים, שהנביאים תיארו את גוג ומגוג כפי מה שראו במפלת סנחריב, וכן להיפך, ניבאו לסנחריב ממה שהיה ידוע להם על העתיד. ובאמת יש יחודיות במלחמת סנחריב, שאחרי מפלת ישראל, לא נותרה רק יהודה, וסנחריב ביקש למחקה כליל, להגלות העם ולאבד את כל יחוד יהודה וישראל. מה שלא נעשה מאז יציאת מצרים.⁸⁶ וכן יהיה לעתיד בגוג ומגוג. ובזה היה מעשה אבות סימן לבנים, כי המלכים שהשיבו מלחמה מול אברהם, היו יכולים להשמידו ובכך לאבד את כל תוחלת ישראל לעתיד. וגם שם נעשו לו נסים לפי האגדה,⁸⁷ ועכ"פ היה מספרו מתי מעט ביחס לאויביו.

נפתלי: יגענו ולא הונח לנו, איך תפרנס האמור: "אורך מחנהו ארבע מאות פרסי רחב צואר סוסיו ארבעים פרסי סך מחנהו מאתיים וששים ריבוא אלפים חסר חד". כיון שאמרנו ש"השאר פרשים" הרי בעצם כל מחנהו חוץ מה 185,000 היו פרשים. ואם כן רוחב צואר סוסיו הוא רוחב כמעט כל המחנה. ואיך אורך המחנה יהיה פי עשר מרוחב כל הסוסים? וכמובן שארבע מאות פרסה הוא כל ארץ ישראל כנודע, וגם זה גוזמא. שהרי ת' פרסה הוא 1.6 מליון אמות שהוא 960,000 ק"מ כמעט רבע מהיקף כדוה"א כולו.

⁸⁴ ועל מספרים של ג' זו בהכרח יש לאמור כמו שכתב הרב בניהו כאן דאין הכוונה חשבון קרקפתא דגברי אלא איכות כחם.
⁸⁵ אף שכמובן גם בנתון זה מטילים בזמננו ספק. כמו ברוב המספרים מהעולם העתיק. בכך מתקבעת התפיסה היוונית, היוניים היו עם קטן, שסדרי הגודל שלו לא גדולים ביותר, ותרבותם היא היחידה שבאה במגע בלתי אמצעי עם התרבות של ימי הביניים דרך התרבות הרומית. האימפריות המזרחיות של מצרים אשור ובבל, לא זכו לרצף תרבותי, ולכן מטילים ספק בכל תורת המספרים שלהם, שעוסקת בכמויות גדולות בהרבה מהמושגים של התרבות היוונית אירופית. לגבי התרבות הרומאית הדעות חלוקות.

⁸⁶ ואמנם היתה כן גם תכניתו של המן, אלא שלא היתה שם מלחמה, אלא רק תכנית.

⁸⁷ ושמעתי שדרשו על זה הכתוב בישעיה מא': "מי העיר ממזרה צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו. ירדפם יעבור שלום ארצה ברגליו לא יבוא".

בנימין: ארבעים פרסאות רוחב הסוסים, עולה כשמונים ק"מ. כך חשבתי לפי 160,000 אמות. ואל תתמה שאני מחשב באמה קטנה, כי כבר למדתך פעמים הרבה שאמה ההלכתית היא 'אמה וטופח', ובמה שלא נוגע להלכה, כגון באגדות מסוג זה, ובודאי אגדות מימים קדמוניות, נכון לתפוס האמה הקטנה. ואם כל סוס תופס אמה, הרי 160,000 יספיקו למנין זה של רוכבי סוסים, שאינו כמות מופרזת ביחס למספרים שכאן, והרי אלפיים סוסים ככלום נחשבו בעיניו ומציע לחזקיהו לתת עליהם רוכבים כהתערבות בעלמא, ומשמע שלא הגיע סכום כזה לאפס קצהו של רוכבי סנחריב. והאמת שכל סוס תופס יותר מאמה, שרק ברבקות נכנסות ויוצאות בין הפסים שהולכות בנחת לשתות מים אפשר לקרוב כ"כ. אבל סוסים העומדים למלחמה צריכים מרחק יתר ביניהם.

ולפי זה אפשר לומר 'אורך מחנהו ארבע מאות פרסי' היינו אם היו מסדרים כל המחנה בטור ערפי, היו מגיעים לארבע מאות פרסה. דהיינו הרבה מאד, ואולי כיוונו שהיו מגיעים לכל ארץ ישראל. אמנם אפשר שהכוונה כאן היא ל'שטח ארבע מאות פרסה', דהיינו שהמחנה כ"כ ארוך עד שתופס שטח של ארבע מאות פרסה, והכוונה ת' פרסאות מרובעות, דהיינו לא שיהיה אורך הצלע ת' פרסה, אלא שיהיה מנין הפרסאות המרובעות ארבע מאות, כמו שדרך בזמננו לחשב ב'דונמים'. ואם הוא מרובע הוא כ' פרסה על כ' פרסה 40 ק"מ על 40 ק"מ. אבל להאמור שרוחב הסוסים ארבעים פרסאות, הרי היינו הך קאמר, כיון שרוחב הסוסים ארבעים פרסאות, הרי די שיהיה רוחב המחנה שתי פרסאות, כדי שסך כל אורך המחנה יגיע לשטח של ארבע מאות פרסה. ובאמת לא מסתבר שהשאר פרשים כולם ממש, אלא הכח הלוחם הראוי לציון שבשאר הוא עכ"פ פרשים, אבל היו גם הרבה רגלים ועוזרים לכל מלאכות המחנה הגדולות בכל מסעותיהם, וע"כ אם הפרשים לקחו כל אורך המחנה היה רחבו ב' פרסאות. אמנם לפי הפשט יש לומר שסמכו על המקרא "הנה ה' מעלה עליהם.. את מלך אשור.. והי המטות כנפיו מלא רחב ארצך" (ישעיה ח' ח'), וכיון שא"י ת' פרסה, הרי מוטת מחנהו כשתפרש מצד אל צד - מלא רוחב הארץ.

במה הכם רבי אליעזר אומר ביד הכם שנאמר (שמות יד') וירא ישראל את היד הגדולה היד שעתידה ל'פרע מסנחריב רבי יהושע אומר באצבע הכם שנאמר (שמות ח') ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלהים היא היא אצבע שעתידה ל'פרע מסנחריב רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל מנג'ך נטושה אמר לפניו רבונו של עולם נטושה ועומדת מששת ימי בראשית שנאמר (ישעיהו כא') מפני חרבות נדדו וגו' רבי שמעון בן יוחי אומר אותה הפרק זמן בישול פירות היה אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריאל כשאתה יוצא לבשל פירות הזקק להם שנאמר (ישעיהו כח') מדי יקח אתכם כי בבקר בבקר יעבר ביום ובלילה והיה רק זועה הבין שמועה וגו' אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי אנב אורחך לבעל דבבך אישתמע ויש אומרים בחוממן נשף בהן ומתו שנאמר (ישעיהו מ') וגם נשף בהם ויבשו רבי ירמיה בר אבא אמר כפיים ספק להם ומתו שנאמר (יחזקאל כא') וגם אני אכה כפי אל כפי והנחתי חמתי רבי יצחק נפחא אמר אזנים גלה להם ושמעו שירה מפי חיות ומתו שנאמר (ישעיהו לג') מרממתך נפצו גוים

נפתלי: יש לי הרגשה, שדוקא דרשות גדולי התנאים הקדמונים, כמו רבי אליעזר ור' יהושע, הם לפעמים כמו אסמכתות קלות. כך כאן ובהגדה של פסח, ועוד מקומות. כי קשה למצוא כוונה ביד ואצבע, או באופן ההוכחה מהפסוקים בשמות שכך היה גם בסנחריב. וגם האמוראים מה הוצרכו לכל הדימויים הללו, וכי לא מצאנו שמלאך ה' מכה ומשחית לפי הצורך, מבלי עניני האיברים השונים?

בנימין: אכן יש כאן שתי מערכות מושגים (של איברים, ושל תופעות), אבל אין זו הבחנה בין תנאים לאמוראים, רשב"י וכן "יש אומרים" מדברים במערכת המושגים השניה.

הנה כי כן הרעיון הבסיסי של הקבלה היה פשוט גם לחכמים, שיחס ה' לעולם אינו שעושה בו כרצונו ללא הסבר, אלא שגם מעשי ה' נעשים לפי כללים מסויימים. וזה ההבדל בין הפילוסופיה האפלטונית שסוברת שגם העולם הרוחני מתנהל לפי כללים שיש לנו איזו תפיסה בהם, עכ"פ כצללים בעלמא. ובין הקנטיאנית הטוענת שעיסוק שכלי בתחום שאינו נתפס בחושים הוא כנסיון לתפוס גלי קול בתוך שקית.

וכמובן שגם כאן (כמו באגדה שלפני הקודמת) באות שתי ההשתכלויות, כבר הנביאים מלאים בתיאורים פלאסטיים של פרטים שונים בחזון ומלאכים שונים. שניתן לפרש בדרך הזו, של עולם מושגים רוחניים המנווטים את רצון ה'. וניתן לפרש כציוריות ומליצה בעלמא: המסר של מעשה מרכבה הוא שיחזקאל ראה מרכבה ענקית נשגבה ומלאה בכחות חזקים, ואין משמעות מיוחדת לפרט זה או אחר. וכך גם המלאכים, כי ממחר ה' לעשותו וכאלו הפקיד כח מיוחד וכו'. וכך דברי חז"ל, ניתן לפרש שחשבו אצבע ויד כשתי הנהגות שונות, וניתן לפרש שהוא מליצות להראות כח ה' ולהראות עיני בשר גודל עצמתו. וכבר דרך בדרך הזו הרמב"ם ורבי ליווא ועוד רבים וטובים. והלא גם דברי המקובלים עצמם, אפשר כדברי בעל הלשם שנוטה לדברים כפשוטו, ואפשר בדרכים אחרות שהוא על אותו הדרך של הראות עיני בשר מה שאפשר להבין. מה שיכולה הנפש להשיג באיך יכולים כחות ה' לפעול.

מלבד הענין הפילוסופי, יש כאן גם טיעון תיאולוגי, שיש בעולם הרבה רוע, וברור שה' נותן לרוע לפעול לפעמים בלי התערבות, ולזה צריך להיות גבול, איזה רוע הוא בלתי נסבל. וכן להיפך, לעתים הטוב מביא לאושר בעולם הזה, אבל רק לפעמים, ולזה צריך גבול, איזה טוב מביא עמו טובות. לפעמים נראה שהגורל מגיב בצורה גלויה, ולעתים בצורה נסתרת וחלשה, ובדאי אין זה מקרה (וממילא יש גם נפקא מינה, מלבד המצוה "להשיג את ה'" ועי"ז לאהבו ולהתירא ממנו, לדעת אלו מצוות ומעשים מסוגלים לטוב ולרע, כפי שהאריכו המקובלים. וכבר קדמוס חז"ל ביחוס תוצאות מסוימות למצוות מסוימות).

ועל הטיעון הזה ג"כ יש להשיב, שאה"נ, יש טעם וסיבה בכל התערבות ובכל הבדל בין גמול של זה לבין של חברו, אלא שאין לנו שום אפשרות בלא"ה להבין הסיבות, ואך שוא ההסברים הדלים שבידינו, אין במ מעיל. אלא שאין תשובה זו מוכרחת, דנהי שאי אפשר להוכיח ששכלנו יבין הענין, אבל אי אפשר גם להחליט שבדאי לא יבין, ושמה נעשה כך שיבין? והלא פשוטי המקראות ודברי חז"ל מחזיקים בדעה זו, שיש דברים שאפשר להבין, ושההבנה של תחום זה היא חלק מתכלית התורה, וכך הבינו הנביאים ואנשי רוח הקדש מה ראוי לעשות בעניני העולם הזה ואיך יפעל פעמיים ושלש עם גבר. ואין לחשוב שכשאלישע אמר איך לעשות מופת מסויים, ע"י פעולות פיזיות מסוימות, באו לו הדברים בנבואה. ובע"כ שיש כאן הבנה הנתפסת בשכל אנשי רוח הקדש, ויש בה תועלת.

ועל כך משיבים בעלי ההשתכלות השנית, ואומרים כי התורה לברואי אנוש קרוצי חומר תדבר, ואי אפשר לדבר במופשטות ובאידיאות לבדן, על כן בהכרח כל דיבור יכלול צורה גשמית ומשלים בעלי גופים והסתעפויות. וכל הדיבורים אצל חכמים הם בגדר תבנית, שהיא הדרך הרגילה לדבר בה עם ההמון וגם עם עצמנו, ובכל דור היו מדברים באופן קצת אחר באמת. אבל אי אפשר לירוא מ"סיבת מציאות", יראים מאל גדול ונורא, ולכן מוכרח הוא לתת תבנית לכל דבר. כי אין אהבה ויראה ועבודה של מונחים פילוסופיים שקופים. ובהכרח מציירים בנפשנו הענין, על כן דברו בציור הרגיל, ואפשר גם שהיו טעמים והסברים בציורים האלו, אם הנאות להמון, אם הנאות לחכמים לרמוז בו דברים מחוכמים. וגם הדברים המסויימים לחכמים כמו שנטילת ידיים בשפע מביאה ברכה, דמשמע לכאורה יותר מאשר ברכת המזון בשפע. איכא למימר דלאו דוקא, אלא שבנטילת ידיים היו העם מקמצים לגודל הטורח במים. ויסודו דרך כלל הוא שעניני הסעודה צריכים ברכה, והמדקדק בהם מגיע לו שכר מדה כנגד מדה. וגם אין הכוונה שמובטח לו, באופן פיזי, אלא שמגיע לו, ומה שיגרום הוא מזלו. כי הטוב והרע מגיע לכל בני האדם כפי מעשיהם שיתערבו במצבם, אבל עיקר מצבם הוא המזל והגורל שנולדו בו. וגם המקובלים ענינם על זה הדרך, מדה כנגד מדה, כפי ההשתכלות האנושית המצירת לה הדברים באיזו צורה עכ"פ. והגם שלא כל המקובלים הבינו כן, הלא מסתבר שגם לא כל החכמים הבינו כן, ואולי גם לא כל אנשי רוח הקדש הבינו כן, כי כך טבע ההשתכלויות שהן לעולם.

על כן האמור כאן בעניני יד ואצבע, הוא כיחס אחד לחמש, כדמשמע שם בתורה. שמתחילה על דבר קטן אמרו 'אצבע אלהים', ועל הדברים הגדולים נאמר 'היד הגדולה אשר עשה ה'.' ונודע וכבר נתבאר שמגפת סנחריב היתה ענין גדול לענות בו ושינוי טבע גדול בכל הארץ ובכל הגויים. על כן אמר רבי אליעזר, אותו היום כליל הסדר היה, ו"היד הגדולה" הוא ענין שאפשר לראותו לעתים, כשם שנראה במצרים כך נראה עוד. ואין לומר שהוא דבר שאינו נראה. ואילו ר' יהושע סבר שלא היה הזעזוע כענין יציאת מצרים, ודומה

יותר לנס שראו החרטומים ואמרו 'אצבע אלהים היא' דהיינו שידעו שיש ענין שלעתים נראה זעזוע גדול ונס והוא 'אצבע אלהים', וכשם שנראתה שם עתידה ליראות במקומות אחרים. ויותר מסתבר שר' יהושע קדם לר' אליעזר, והביא הפסוק של אצבע אלהים כראיה, שכאשר יש נס כך אומר אדם לחברו, וידוע הוא בעולם. ור' אליעזר השיבו שגם וירא את היד הגדולה מתפרש כדבר שניתן לראותו. אלא שמקדימים דברי רבי אליעזר הגדול לר' יהושע תדיר.⁸⁸

אבל ר"א בנו של ריה"ג מחזיק בדעה אחרת, והיא שלא נעשה הנס ע"י ה' בעצמו, שזה רק במצרים נעשה. והוא כמו שנתבאר לעיל, כי אנו מייחסים סיבה וכלל לכל פרט ותוצאה במעשי ה', אבל עדיין רוב המעשים כמנהגם נוהגים. כגון מי שרצה ה' שימות, ובהליכתו בדרך נפל עליו עץ גדול והמיתו. הרי נתן לו ה' חיים עד לאותו רגע, ולא התערב בלבו ומחו שיפסיקו לעבוד, כי ההתערבות היתה מוגבלת, וכן על זה הדרך, משום שההתערבות מכוונת כאילו שליח מוגבל עושה אותה, ועושה רק מה שאמרו לו. אבל כשנעשה ע"י ה' בעצמו אין הגבלה להתערבות, כי ה' לא יתן חיים מצד אחד ויקח אותם מצד שני. (וגם ר"א ור' יהושע לא דברו על "ועברתי בארץ מצרים" כמו שנעשה בליל הפסח, שאז נשלל זכות הקיום מכל מי שהוחלט על גורלו מראש. אלא רק על "היד" שהוא מה שהיה בעשר המכות, שההתערבות היתה בוטה וסמלית). ולכן מייחס הכל לגבריאל, והוא פשט המקרא שירד מלאך ה' והיכם. וזה יתרון לבעלי ההשתכלות השנית, שיאמרו שאין הבדל אמיתי בין "אצבע אלהים" ובין "על ידי מלאך", אלא הכל ציורים להדגים עד כמה היתה ההתערבות בטבע גדולה. ולכן אף שבכתוב מוזכר שהיה על ידי מלאך, אפשר לומר שהיה אצבע אלהים (דהיינו שלא היה יד הגדולה ממש) וכולא חד הוא.

והדימוי של 'מגלך נטושה' הוא בודאי על פי הכתוב: וישא דויד את עיניו וירא את מלאך ה' עמד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלים (דה"א א' כא' טז), וגם שם הוכו בני ישראל "במגפה". ונקטו חרב נטושה מפני הפסוק בישעיהו כא' שהביאו תחילתו ("מפני חרבות נדדו מפני חרב נטושה"), ומענין שהדימוי של מגל נטוש הוא דימוי שמשמשים בו העמים על המלאך המשחית. ואולי הוא גם כענין ההמשך שמתאר פעולות טבעיות, שהמלאך המשחית בהכאתו הוא כעין פעולת קציר. או שמא הגיבורים הגדולים והענקים היו קוצרים בשדה הקרב עם חרב בצורת מגל, כי בעל כח רב יכול להיעזר בה יותר.⁸⁹ ומן הדברים כאן מבואר שפירשו 'נטושה' כענין 'מונפת', ומונפת היא מששת ימי בראשית, ככתוב (בבראשית ג' כד') שהוצבה להט החרב המתהפכת למנוע רוב טובה מהאדם. והביאו מישעיהו להורות שבמשך הזמן היתה נטושה, כגון שם במשא ערב שהחרב נטושה ועומדת על כל הארץ ולכן נודדים הערבים כל היום אנה ואנה.⁹⁰ ובענין זה של המגל, בא ראבר"י להסביר שלמגפה כזו לא צריכים לומר שהיתה אצבע אלהים, אלא מגלו של המלאך מוכנה ועומדת לכיוצא בזה.

ומכאן ואילך המשיכו החכמים בדרך ראבר"י להסביר שהיו הדברים קרובים להנהגה הרגילה. רשב"י קישר הדבר לחוס המגיע עבור גידול הפירות, כיון שאותו היום בניסן היה, וכבר מתחיל הקיץ, ויורד חום לעולם. היתה המגפה ע"י התגברות אותו החום. אבל יש אומרים שאין החום הזה מספיק, ועשה גבריאל

⁸⁸ כן הוא במשניות ובתוספות ברוב מקומות, ובאבות ב' ח', וכדאמר שם ריב"ז שר"א מכריע את כולם, ובפסחים ו' ב': אמר לו רבי אליעזר מה זה יהושע וכו'.

⁸⁹ ונדמית המגפה לקציר גם בירמיה ט' כא': "ונפלה נבלת האדם כדמן על פני השדה וכעמיר מאחרי הקצר ואין מאסף". וגם על הידלדלות העם נאמר: "והיה כאסף קציר קמה וזרעו שבלים יקצור והיה כמלקט שבלים בעמק רפאים ונשאר בו עוללת", (ישע' יז' ה').

⁹⁰ ואף שבדברי הימים נאמר שם ויאמר ה' למלאך וישב חרבו אל נדנה. הכוונה שנעצרה המגפה שם, אבל עדיין החרב מזומנת תמיד ונקראת 'נטושה'.

וכאמור, הביאו מערב, משום ששם היא נטושה על כל הארץ, אבל בכמה מקומות ראו שהמלאך עומד וחרבו נטושה: ותרא האתון את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלופה בידו (במדבר כב'). ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וחרבו שלופה בידו (יהושע ה' יג'). וביהושע שם התבאר שמלאך הוא "שר צבא ה'" והחרב נגד צוררי ישראל, ולכן קבעו שהוא גבריאל.

איזו פעולה שאינה רגילה, ואעפ"כ אינה צריכה ענין מיוחד. נשף חוטם, ספק כפיים, גילה אזנים. כל אלו על דרך יש אומרים באו⁹¹ מסמך מליצת המקראות שתיארו כיוצא בו.

וענין אזניים גילה ושמעו שירה מפי חיות, הוא שבאמת המציאות האמיתית אינה המציאות הגשמית. והנשמה מוגבלת כ"כ בתוך המרחב זמן שמכירה כמעט רק במציאות הגשמית המצומצמת. ואם רק תיחשף התודעה למציאות שמעבר תצא מדעתה ומחיבורה בגוף. על כן יש לומר שיש הפרש בין דעות האמוראים, בתיאור מציאות מיתתם: נשיפת החוטם הוא שהיתה מיתתם ע"י רוח רעה, ספיקת כפיים שהיה ע"י רעש גדול וזעזוע, וגילוי אזניים ע"י שריפת נשמה וגוף קיים.

וכמה נשתייר מהם רב אמר עשרה שנאמר (ישעיהו י') ושאר עין יערו מספר יהיו ונער יכתבם כמה נער יכול לכתוב עשרה ושמואל אמר תשעה שנאמר (ישעיהו יז') ונשאר בו עללת כנקף זית שנים שלשה גרנרים בראש אמיר ארבעה חמשה בסעפיה רבי יהושע בן לוי אמר ארבעה עשר שנאמר שנים שלשה [וכו'] ארבעה וחמשה רבי יוחנן אמר חמשה סנחריב ושני בניו נבוכדנצר ונבוזר אדן נבוזראדן גמרא נבוכדנצר דכתיב (דניאל ג') ורוח די רבעאה דמה לבר אלהין ואי לאו דחזייה מנא הוה ידע סנחריב ושני בניו דכתיב (מלכים ב' י"ט) ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב

נפתלי: מכאן תשובה לדבריך לעיל בלפני פנינו, שמתו רק 185000 ראשי גייסות ולא שאר המחנה.

בנימין: אמת שכך פשט הדברים. אבל לא אמרתי שלא מתו שאר המחנה, אלא שעיקר המכה היתה בראשי הגייסות, והם נמצאו פגרים מתים. אבל אפשר שבהמשך מתו עוד רבים, ותוך כדי המנוסה רדפו וזינבו בהם עד שנשארו מתי מעט. והאמת לפי המבואר בספרי ההיסטוריה שלא היה כל צבא סנחריב למרגלות ירושלים, אלא היו אגפים בצבא במקום אחר, וחלק יצאו נגד תרהקה נגד כוש, ומוזכר גם בבבאי. ואפשר שהמספר הכללי הוא של כל חיילי סנחריב, ואילו מנין הנותרים הוא רק מהקבוצה שהיו אצל ירושלים. ובעת מפלתם באו אגפים אחרים לעזרם ולהשתומם על דבריהם, ונסו יחד עם השרידים. וגם פעמים אין האגדות מתאימות.

אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו דכתיב (ישעיהו ז') ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה אתא קודשא בריך הוא ואדמי ליה כגברא סבא אמר ליה כי אזלת לגבי מלכי מזרח ומערב דאייתיתנהו לבנייהו וקמלתינהו מאי אמרת להו אמר ליה ההוא גברא בההוא פחדא נמי יתיב אמר להו היכי נעביד אמר ליה זיל ושני נפשך במאי אישני אמר ליה זיל אייתי לי מספרא ואיגזייד אנא מהיכא אייתי אמר ליה עול לההוא ביתא ואייתי אזל אשכחינהו אתו מלאכי שרת ואידמו ליה כגברי והוון קא טחני קשייתא אמר להו הבו לי מספרא אמרו ליה טחון חד גריוא דקשייתא וניתן לך טחון חד גריוא דקשייתא ויהבו ליה מספרתא עד דאתא איחשך אמר להו זיל אייתי נורא אזל ואייתי נורא בהדי דקא נפח ליה אתלי ביה נורא בדיקניה אזל גזייה לרישיה ודיקניה אמרו היינו דכתיב (ישעיהו ז') וגם את הזקן תספה אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי גרירתיה לארמאה שפיר ליה איתלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה אזל אשכח דפא מתיבותא דנח אמר היינו אלהא רבא דשיזביה לנח מטופנא אמר אי אזיל ההוא גברא ומצלח מקרב להו לתרין בנוהי קמך שמעו בנוהי וקטלוהו היינו דכתיב (מלכים ב' י"ט) ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב וגו' (צו).

נפתלי: זה אחד מן המקומות שאמרו אלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו, ואין במקרא שום דבר לעניינינו. ואטו מסורת היתה בידם שסיפר סנחריב קודם מותו באיזה צורה בא הקב"ה לפניו? וגם המקרא ענינו בהיפך, שיגלח ה' את שער הראש והרגלים של א"י ע"י מלך אשור. והוא פורענות לישראל.

⁹¹ והאי יש אומרים הוא מן הבריתא, אלא שהפסיק הגמרא באמצע הבריתא להביא הדוגמא של ר' פפא.

בנימין: כבר נתבאר בפירוש ברכות ז. על הא דאמרו מנין שאין מרצין לאדם בשעת כעסו, שיש ענין שידבר מצד הצורה והשפה. משל קטן מדרכינו: כשמעבירים שעבוד משכנתא מנכס לנכס, מכנים את הדבר 'גרירה', זו מליצה בעלמא, אבל כשמדברים עליה משתמשים בשפה ובמונחיה. אם יש סכום גדול אפשר לומר ש"זו משכנתא כבדה מדי מלגרור אותה", ולא טורחים שוב ושוב לפשט, שמשעבדים נכס אחר במקום הקודם, וכו'. וכך נהגו חכמים לעתים גם בעניני האלהות, שכאשר השתמש הנביא במליצה או בבטוי מסויים, סדרו דבריהם על המליצה הזו. והכלל בזה שאם יש מקרא כתוב אפשר לאמרו (הגם שמתמיה מעט, מוטב יעסקו באלהות בציורים לנפשינו, מאשר לא יעסקו בה כלל מרוב הפשטה ותחכום), ואם אין מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. כי לא נבדה מדעתנו ציורים למעשי האל.

על כן אגדה זו אפשר לאמרה, וענינה הוא באמת מהתלה כעין בדותא, רוצה לומר שהראה ה' לנבוכדנצר בדותא. והוא לפי מה שאמרו ע"ז ג: "א"ר יצחק אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד", והיינו היום שלעתיד לבא בו יפרע מהעמים. כי כל עוד אדם מול אדם, אין למלא הפה שחוק, כי כולנו בני אב אחד אל אחד בראנו. והרי גם אנו ככלי ריק מלא בושה וכלימה. אבל כאשר האדם הרע עומד לפני האל, מתמלא הפה שחוק. איך בדיוק ועל מה ההיך להתגאות ולומר אני ואפסי עוד. בזמן הגלות וההסתר אין ה' מתיצב מול העמים, ומניח להם לשחק את משחקם (המתואר בע"ז שם כיצד הם טוענים שהכל למטרות טובות עשו). אבל לעתיד לבא יהתל בהם ה', כדברי ישעיה (ב' י'): "בוא בצור והטמן בעפר מפני פחד ה' ומהדר גאונו. עיני גבהות אדם שפל ושח רום אנשים ונשגב ה' לבדו ביום ההוא. כי יום לה' צבאות על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפלי". ונצחון סנחריב נתפס אצל החכמים כפיסה מה"עתידי לבא", בחינת גוג ומגוג, ובחינת ביקש לעשות חזקיה משיח.

דוד ניצח עמים רבים, אבל לא אימפריות, אימפריות רק ה' הפיל לרגלי ישראל, לראשונה מצרים, בשניה אשור, ובשלישית לעתיד לבא. אף שגם מבחינה רוחנית, האימפריה הרומית 'נוצחה על ידי מנוצחיה' כפי שהתבטא אחד מאחרוני הרומיים.

ועל הנצחון הזה שלנו, מתארת האגדה איך התלוצץ ה' בסנחריב, והמכה הזו היתה כבבואה של מכות מצרים שהשפילו את פרעה. וכפי שכתב הרב תורת חיים: "נענש גם הוא בחוכא וטלולא ושיחק עליו הקב"ה ועשה בו דרך לעג וקלס כדרך שעושין עם השוטים". (וכך תיאר סוף נבוכדנצר שהשתגע כחית השדה, וכך מגידים על סופו של נירון קיסר).

ומה שאמרת שהמקרא ענינו בהיפך, הערה גדולה הוא. כי באמת הפסוקים שם פוסחים על הסעיפים, ונאמרו לאחז כנחמה ותוכחה גם יחד. כיון שהיה מלך יהודה שעתידה לבא לה הנחמה בינתיים, ורצה הנביא להפרישו מארם וישראל שעתידין להיחרב עוד קודם. ולעודדו להתקרב לה', לכן הבליע התוכחה בנחמה, למען לא יחשוב אחז שמובטחת לו טובה אם ימשיך הוא ובניו בדרכו. כמבואר לעיל צד: על הדרשה של אלף גפן באלף כסף. ונראה שהכתוב הזה באמת מדבר על שתי המשמעויות יחדיו, "יגלח ה' בתער השכירה בעברי נהר במלך אשור", גם גילוח הארץ דהיינו החלקים הנכבשים ע"י מלך אשור, והוא שבעת מלחמה נגדעים העצים ודומה הארץ כקרחת ניטל זיוה הודה והדרה. וגם גילוח מלך אשור עצמו, כי הטיית הלשון 'במלך אשור' רומזת שבמלך עצמו יגלח ה', והמגלח יתגלח.

ועל דרך זו המעשיה באדמי ליה כגברא סבא, כביכול ה' מציע לו פתרון ורעיון. כשם שסיפרו על אלכסנדר שהיה רואה איש זקן לפניו במסעותיו, כך גם סנחריב ראה דמות מלאך מובילתו לפניו ויועצתו. וכאן פותח סנחריב לבא לא"י כדי לכבוש ולהיכבד, ולבסוף כשהוא מגיע הוא מוצא את מלאכי השרת מטגנים את צבאו על תנור וכיריים. ואחרי מפלתו לא הותירה לו הדמות שום עצה כי אם להתגלח ולהשפיל עצמו. מלכי אשור בכלל וגם סנחריב בפרט התפארו בזקן גדול ושער מגודל, כפי שצייר עצמו בתבליטיו. ואפשר שברוב צערו על המפלה גדד וקרח עצמו תוך מחזה בלהות ודמיונות. יסוד המעשה הוא בגורמים שהביאו את בניו להרגו, ולפי הענין סביר שחשבוהו למשוגע, כי זו עילה להרגו ולהדחיו מן הדרך.⁹² וזה כדרך הבאים מן

⁹² ולא היה זה כדי להשיג המלוכה תחתיו, כי המה נמלטו וכן אחר מלך תחתיו, הרי שלא היה זה קשר לתפוס מלוכה.

המערכה הנטרפת ודעתם מבוולעת עליהם. ולכן גם פתחו בהרגשתו מול המלכים שהרג את בניהם, כי סוף המעשה היה שבניו הרגו אותו, ועל מעשהו קיבל גמול מתאים. וכן הוסיפו, שכשם שהרג כל בני המלכים שהיו עמו, כך נדמה שהולך להרוג בניו. ומה שהוכרח לטחון הוא שנשאר לבד ללא עבדיו, והוא האמון עלי תולע היה צריך לטרוח על כל דבר, לנהוג את בהמתו ולעבוד כדי לאכול ולהשיג מספרים וכל חפץ (והיינו 'תער השכירה' שנעשה המלך שכיר שנושא עיניו לשכרו, ולא עוד אלא שנטל אומנות בזויה של גלבות). ומה שסיימו שמצא תיבת נח והכיר באלהות ה', הוא כפי הידוע שאצל הכשדים היה מקום שמקובל אצלם כתיבת נח והיו לוקחים ממנו עצים לסגולה, כפי שמספר בירוסוס הכשדי (ולכן ספרו כך גם על המן שלקח משם כסגולה). והוא המקום בו יכול כשדי להכיר בה' מתוך מקומו והסיפורים הידועים לו. ועל זה מסיימין "שמעו בנהי וקטלוהו היינו דכתיב (מלכים ב' י"ט) ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב וגו'". המורה פירש: "היינו דכתיב ויהי הוא משתחוה משמע מפני שמשתחוה לשם הכוהו" (והמורה דורש 'נסרך' נסר מתיבת נח). אבל נראה דהעיקר במה שהביאו היינו דכתיב הוא סוף הכתוב: "המה נמלטו ארץ אררט". הרי שהיה כאן קשר לארץ אררט, שהיא מקום התיבה כנודע.

ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וגו' (בראשית יד') אמר רבי יוחנן אותו מלאך שנזדמן לו לאברהם לילה שמו שנאמר (איוב ג') והלילה אמר הרה גבר ורבי יצחק נפחא אמר שעשה עמו מעשה לילה שנאמר (שופטים ה') מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא אמר ריש לקיש טבא דנפחא מדבר נפחא

נפתלי: אמרתי ללכת בעקביך ולפרש שהוצרכו לדברים הללו ולא מליבם אמרום, כי איך אפשר לרדוף האויבים בלילה, וניגפו איש באחיו. לכן ייחסו הדבר לנס, אלא שראיתי לאחיתופל שאמר: "וארדפה אחרי דוד הלילה", ונודע שעצתו כאשר ישאל איש בדבר האלהים. ועוד מצאתי להמורה שכתב "ומדרש אגדה שנחלק הלילה ובחציו הראשון נעשה לו נס וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים", הרי לדבריו היה זה בליל הפסח, ובטוי' בחדש זרח נוגה הלבנה על כל הארץ ושפיר יכולים היו לרדוף.

בנימין: לא רק שורת ההגיון, אלא גם צורת הכתוב, הולידו הדברים. גם ר' יוחנן וגם רי"נ לא באו לחדש שהיה שם מלאכים ונסים, הא פשיטא היה לתרוויחו, אלא שר"י ביאר הלשון המיוחדת שהוא שם המלאך שנזדמן, ורי"נ ביאר טעם אחר שהנס היה נס מעשה לילה. אבל עצם הרעיון שהיו שם נסים מוזכר בכמה וכמה אגדות, וכן בתנחומא ויצא שהבאנו לעיל באגדה דג' קפצה להם הארץ (צה:): "וילך חרנה זו אחד מארבע קפיצות שקפצה הארץ, אחת בימי אברהם (בראשית יד) ויחלק עליהם לילה", וכו'. והוא הדבר הראשון בפשט המקרא, כי מחברו לצפון דמשק יש מרחק עצום שלא מספיק ללילה. ואמנם לפי הפשט אפשר לומר שתחילת הרדיפה היתה בלילה ורדף זמן רב כפי שאומר הרמב"ן שרדף ימים רבים, אבל לא בכדי נכתבו הדברים בלשון 'ויחלק עליהם לילה ויכם', לומר לך שהיה הכל מהיר כבזק וחותר כברק ונדמה כאילו הכל היה בלילה אחד.

והנה דרשו על אברהם מזמור מא' בישעיה, ואין ספק כי הוא פשט הכתובים, והוא תחילת נחמות ישעיהו, ופתיחת דבריו: "החרישו אלי איים ולאמים יחליפו כח יגשו אז ידברו יחדו למשפט נקרבה". בזה בא להודיע לנכרים זכות הישראלים על הארץ ושזכותם לשוב אליה ולבנותה.

"מי העיר ממזרח צדק יקראהו לרגלו יתן לפניו גוים ומלכים ירד יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו. ירדפם יעבור שלום ארח ברגליו לא יבוא. מי פעל ועשה קרא הדרות מראש אני ה' ראשון ואת אחרנים אני הוא".

זה אברהם העברי שבא מן המזרח ובידו: "צדק" (שהיה עושה צדקה ומשפט, והנביא מדמה אותו במליצה לכוכב צדק העולם מן המזרח ומאיר), ונצח את הגוים והמלכים, ואפילו העפר שהתזו נהפך לחרבות, כפי האגדה. וכל זה נעשה מראש לקבוע זכותו על הארץ, שנצח את המלכים הכובשים אותה. (ומהתיבות 'אורח ברגליו לא יבא' דרשו שהיתה לו קפיצת הדרך, כפי הקריאה הפשוטה, שבא בלילה א' מחברו לדמשק).

"ראו איים וייראו קצות הארץ יחרדו קרבו ויאתיון.. ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך זרע אברהם אהבי. אשר החזקתיך מקצות הארץ ומאציליה קראתיך ואמר לך עבדי אתה בחרתיך ולא מאסתך.. אל תיראי תולעת יעקב מתי ישראל אני עזרתיך נאם ה' וגאלך קדוש ישראל.. אפתח על שפיים נהרות ובתוך בקעות מעינות אשים מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי מים. אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו".

כאן חוזר על המוטיבים של יציאת מצרים, ששמעו עמים ירגזון, והארץ חרדה וההרים רקדו כבני צאן. נהרות יצאו במדבר והיה לבני ישראל כמקום ארזים ושטים.

"קרבו ריבכם יאמר ה' הגישו עצמותיכם יאמר מלך יעקב. יגישו ויגידו לנו את אשר תקרינה הראשנות מה הנה⁹³ הגידו ונשימה לבנו ונדעה אחריתן או הבאות השמיענו.. העירותי מצפון ויאת ממזרח שמש יקרא בשמי ויבא סגנים כמו חמר וכמו יוצר ירמס טיט. מי הגיד מראש ונדעה ומלפנים".

ומזה קורא לגויים לקרב אל המשפט ואל 'שיחות השלום' ולהורות להם כי הוא שלח את אברהם מצפון מזרח לקרוא בשמו מראש כל הדורות והגיד מראש שתהיה הארץ לו ולזרעו, על כן ליעקב היא.

הרי כבר הנביא קישר את כיבוש אברהם, הכיבוש הראשון שלנו את הארץ, לכיבוש בני ישראל בצאתם ממצרים. וטוען ישעיה שעל ידי שיראו את הנסים הגדולים יבינו ש"למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדו כי יד ה' עשתה זאת וקדוש ישראל בראה". ואין ספק שזה ענין כל פרשת מלחמת ארבעת המלכים. שנודע בה לראשונה שיד ה' עשתה זאת. לתת הארץ לאברהם.

וגם בתורה מבואר שזה גרם להכיר בכך שה' פועל למען אברהם:

"ויצא מלך סדם לקראתו אחרי שובו מהכות את כדלעמר ואת המלכים אשר אתו אל עמק שוה הוא עמק המלך. ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון. ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קנה שמים וארץ. וברוך אל עליון אשר מגן צריד בידך ויתן לו מעשר מכלי".

ובעצם כשמלך שלם הוציא לחם ויין ובירך עליהם את ה' ואברהם נתן לו מעשרותיו. היה כאן חג הפסח הראשון, שחגו נצחון ה' על אויביו, שלב בדרך לרשת את הארץ, ועשו כאן חג לה' שבירכוהו על לחם ויין, וגם הביא אברהם את נדריו ונדבותיו. על כן אפי' תימצא לומר שאין ראיה שהיה בראשית האביב דייקא, הרי זה לעצמו היה פסח שלהם, שחגו איך פסחו נזקי הלילה על אברהם ומחנהו, והזיקו את האויבים לבדם, ויצאו ברכוש גדול. ולהשלים התמונה נעשה הדבר אצל ירושלים ועל ידי מלך ירושלים שהיה גם כהן. (ומעניין שאברהם נקרא כאן בישעיהו 'צדק', בתואם לשמו של מלך ירושלים כאן). ולא גרע מיחזקיה שנועץ לחגוג הפסח בזמן אחר קצת.

ולכן "ויחלק עליהם לילה" הוא אותו ענין של "ועברתי בארץ מצרים בלילה", שהתשועה באה במקום וזמן שאין בני האדם שולטים בו, שבלילה שולטים המזיקים, ואילו האדם אין בכחו לראות ולהילחם בלילה. והתשועה באה על ידי שהמזיקים הזיקו רק את האויבים, וכל עפר וקש נידף נהפך לנשק נגדם.

⁹³ אפשר שיש כאן רמז למעשה אברהם עם הפסילים, כי בראש הפרק נאמר: "ויחזק חרש את צורף מחזיק פטיש את הולם פעם אומר לדבק טוב הוא ויחזקהו במסמרים", שזה מעשה אנשי האיים וקצות הארץ, וכשבאים למשפט, נראה נא האם יכולים הם לומר לנו משהו מן הראשונות או לצפות את הבאות: "הגידו האתיות לאחור ונדעה כי אלהים אתם אף תיטיבו ותרעו ונשתעה ונראה יחדו: הן אתם מאין ופעלכם מאפע תועבה יבחר בכם: העירותי מצפון ויאת ממזרח שמש יקרא בשמי ויבא סגנים כמו חמר וכמו יוצר ירמס טיט: מי הגיד מראש ונדעה ומלפנים ונאמר צדיק אף אין מגיד אף אין משמיע אף אין שמע אמריכם". הרי אברהם רומסם כמו טיט, ומראה לכל כיצד אינם מגידים ולא משמיעים דבר אין אומר ואין דברים בלי נשמע קול.

וזה שאמר רבינו יוחנן, שהמלאך שסייע לאברהם לילה שמו. שאין זה סתם סייעתא דשמיא והצלחה לא טבעית. אלא שבאותו הכח בו הוכו המצרים בחשכת הלילה ונזקיו הנוראים והמפחידים, הוכו גם ארבעת המלכים. ורבינו יצחק הוסיף, שלא היה רק "שמו לילה", אלא שהרי המאור הקטן והחשך הם "ממשלת הלילה" (בראשית א'), כח הלילה נלחם עם האוייב. ולכן הדגישה התורה "ויחלק עליהם לילה", שהרי אם הרדיפה ארכה ימים רבים, אין שום יחוד ב'לילה' בו התחילו לרדוף.

ומכיון שר"י הביא מאיוב 'הלילה אמר הורה גבר' משמע שהוצרך להביא ראיה שיש במקרא מליצה כזו שהלילה אומר לעשות דבר. ודברי ר"י יותר קרובים, לפיכך טבא דידיה.

וירדף עד דן אמר רבי יוחנן כיון שבא אותו צדיק עד דן תשש כחו ראה בני בניו שעתידין לעבוד עבודה זרה בדין שנאמר (מלכים א' יב') וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדין ואף אותו רשע לא נתגבר עד שהגיע לדין שנאמר (ירמיהו ח') מדין נשמע נחרת סוסיו

נפתלי: לא ביאר, אברהם רודף בדין ונוצח, ואילו נבוכדנצר נתגבר על ישראל בדין. וגם מנא לן שתשש כחו.

בנימין: דיוקא דקרא הוא, דכתיב: "וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן. ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכס וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק". ומה צורך היה לסמן מקום דן, הלא רדף עד חובה. אלא שעד דן היתה רדיפתו אחת, ובדין עצר, והינו שתשש כחו. וכן לא בחינם נקטו מקומות אלו "דן" ו"חובה" שלשניהם שם של מדת הדין.

ועל דרך האמת, עד דן רדף בכחו, כיון שבא לדין הוצרך לתחבולה ולהיחלק לילה, בחינת גלות. כי דן הוא קצה ארץ ישראל, וכל עוד היה בארץ היה רודף אחריהם כמניסם והם בורחים. ובחז"ל הכה אותם על ידי היחלקות לילה, ובנפלאות ההשגחה שעשתה קש נידף קשתו. וכך מורה הוא לזרעו כיבוש הארץ כסימן לבנים, שיכבשו בכח ולאחר מכן יכשלו בחטא דן, וינצחו את העמים רק בדרך יעקב בגלות. וכן מדגיש מלכים (א' יב'): "ואת האחד נתן בדין, ויהי הדבר הזה לחטאת, וילכו העם לפני האחד עד דן". כביכול ההליכה אל העגל בדין, היא הליכה לכיוון חז"ל, שהלכו עד דן, ובגלות המשיכו צפונה עד לבבל.

אמר רבי זירא אף על גב דשלח ריב"ב מנציבין הוהרו בזמן ששכח תלמודו מחמת אונסו והוהרו בוורדין ברבי יהודה והוהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה כי הא מילתא מודעינן להו.

נפתלי: לא זכיתי להבין קישור הדברים, מה ענין המימרות הללו לשלח מנציבין, או ריב"ל אמרם כגיי הרב המסורת. ומאי דאמרו 'כי הא מילתא מודעינן להו' לא נתבאר כלל, ודברי המורה נראין דחוקים, ומה כאיב ליה לרבי זירא.

בנימין: בברכות ח: ביארנו שאין מקום להגהת מסה"ש דשלח ריב"ל, וריב"ב שלח כן כדי שיזהרו בכבוד ר"א בן ערך ששכח תלמודו.⁹⁴ וכנראה היה הדבר מחמת צרות החרבן, שגלה ממקומו, ורצה לשקע יגונו במקום מעינות ושפע. ובאותו הזמן הזהיר ג"כ על בני עמי הארץ, שאם בזמן הבית היו החברים מתרחקים מהם, עכשיו כשנטרדו מנחלתם ומשאונותם, הוא הזמן לקרבם ואפשר שישמעו לקול חכמים.

ואולי שלחו לו משלחת עם השאלה על ורידין כי היו מוטרידין מזה, אבל ריב"ב שנמצא בנציבין ומצודתו פרושה על ירושלים, והיה אחד מזקני הדור, ראה הזמן המתאים להדריך את חכמי העם באותם ימי צרה וצוקה. ומן הסתם היה זה אחרי פטירת ריב"ז, ועדיין לא מינו את רבן גמליאל, או שהיה צעיר.

⁹⁴ אמרו בתלמודא שנתנו לו לקרות 'החדש הזה לכם' וקרא 'החדש הזה לכם'. והא דיהבו ליה האי קרא, משום דתחילת ההלכות בתורה הוא, כדא"ר יצחק לא היה לו לפתוח אלא בהחדש הזה לכם. וכן המכילתא מתחלת בו. וזה גודל השכחה שאפילו תחילת הענין שכח.

ומחמת הוראה זו של ריב"ב שינו היחס לבני עמי הארץ, והפסיקו לומר עליהם כל המימרות שבגנותם שהיו שגורים על פי חכמים. כדאמרין נדרים פא. שתלמידי חכמים קוראים לעמי הארץ חמורים, וכיון שנעשה שינוי גדול מחמת מימרא זו נזכרה על שם ריב"ב מנציבין בשעת אמירתה, ובאותו הזמן היו ג' דורות שגדולי הדור היו בני עניים ובני ע"ה, הלא הם רבי אליעזר הגדול, ותלמידו רבי עקיבא, ותלמידו רבי מאיר. וגם נחסרו מאד התלמידים וכמה אבלות עשו מתלמידי רבי עקיבא שמתו ואמרו שהיה העולם שם.

ואולי דקדקו לשמור כל דברי ריב"ב כצורתן, כי בזה שמרו ניב "היזהרו", כשם שנוהרין בהלכות שחיטה על הורידין, כך צריכים "להיזהר" שלא לדחות בני עמי הארץ ועניים, דלית להו מגרמייהו כלום, אבל יכולין לגדול בתורה מחמת רבותיהם תלמידי חכמים. וכן חזר כיו"ב על חלק מהדברים ריב"ל ברכות שם. והיה הדבר פתגם בא"י, עד דשלחו מתם בימי אמוראי "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" (נדרים שם). שהיו מרגישים שיש לזהר בכל הצעירים המטיילים בשווקים גם אם הם בני עניים וע"ה, כי מכל אחד יכול לצאת ת"ח. (ותא חזי עד כמה היו יקרים להם הדברים שגם כשבא להתייחס רק למשפט האחרון של ריב"ב מ"מ הביא את כל שלשת הדברים שאמר ריב"ב. מה שלא מצינו בכיוצא בו).

ונראה שר' זירא שהיה מבני א"י, היה נוהר על כל מימרא ששנו בבית המדרש שאם יש בה פגיעה בע"ה, שלא לאמרה בפני בני עמי הארץ. וקצת קשה שיבואו דברי ר' זירא אדלקמיה שעדיין לא נאמר, וגם לא הוא עצמו אמרו (כמו שאמר חכם פלוני מימרא והוסיף 'ודבר זה אסור לאמרו בפני ע"ה'), אם כן למה הקדימו דבריו לענין עצמו? ואפשר דסוגיא דשמעתא דאגדה כבר היתה שגורה, כמו שאנו מוצאים גם בירושלמי וגם בבבלי בכמה וכמה מקומות אותן שרשאות של מימרות אגדה על אותן המשניות (ובודאי פרק חלק נראה שהוא מכלל מחרוזות כאלו). ור' זירא על כמה ענינים מתוך כלל הענינים השגורים כאן בזאח"ז אמר, ובא להדגים, דאף שמדובר על רשעי ישראל, כיון שמדובר על דורות קדמונים, "מודעינן להו" האגדות בזה, וא"צ להבליע בנעימה אם יש ע"ה בקהל. וסמכוהו להא דתשש כחו של אברהם מחמת עברותיהם של רשעי ישראל.

אמנם לאחר העיון נראה שגם הפסוק המובא מיד 'צדיק אתה ה' כי אריב' וכו', קאי על דרך רשעים צלחה, ואין כוונתו על רשעי נכרים, כי מבאר: 'קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם', דמשמע כעמי הארץ שמזכירין שם שמים וכדו' אבל אינם עובדים אותו כדת. וירמי' שם אומר: 'התיקם כצאן לטבחה והקדשם ליום הרגה', וכן מבאר בקשתו 'עד מתי תאבל הארץ ועשב כל השדה ייבש מרעת יושבי בה.. כי גם אחיך ובית אביך גם המה בגדו בך גם המה קראו אחריך מלא אל תאמן בס' כי ידברו אליך טובות'. הרי שעיקר טענתו היא כנגד אחינו הבוגדים בנו. וכאשר יבואר מיד, ועל זה אמר ר' זירא, דכי הא, המבואר כאן אפשר לומר בפניהם שאינו מדבר במפורש על נושא זה. וקטע זה הסמוך לא נאמר בשם חכם מסויים, כי היה נאמר בעלמא כספרי דאגדתא.

צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי נגד נמעתם גם שרשו ילכו גם עשו פרי? (ירמי' יב') מאי אהדרו ליה: כי את רגלים רצתה וילאוך ואיך תתהרה את הסוסים ובארץ שלום אתה כוטה ואיך תעשה בגאון הירדן? (שם). משל לאדם אחד שאמר יכול אני לרוץ שלש פרסאות לפני הסוסים בין בצעי המים נודמן לו רגלי אחד רץ לפניו שלשה מילין ביבשה ונלאה אמרו לו ומה לפני רגלי כך לפני הסוסים על אחת כמה וכמה ומה שלשת מילין כך שלש פרסאות על אחת כמה וכמה ומה ביבשה כך בין בצעי המים על אחת כמה וכמה. אף אתה ומה בשכר ארבע פסיעות ששלמתי לאותו רשע שרץ אחר כבודי אתה תמיה? כשאני משלם שכר לאברהם יצחק ויעקב שרצו לפני כסוסים על אחת כמה וכמה היינו דכתיב (ירמיהו כג') לנבאים נשבר לבי בקרבי רחפו כל עצמתי הייתי כאיש שכור וכנבר עברו יין מפני ה' ומפני דברי קדשו.

נפתלי: אתמהה בהא דאמרו 'אהדרו ליה', והרי את רגלים רצת וכו' הוא המשך דברי ירמיהו בטענתו שאינו יכול לעשות דבר ולהתחרות באנשי ירושלים ושריהם, אחרי שאפילו הרגלים וכפריי ענתות הלאוהו ואחיו ובית אביו בגדו בו. ואיך נעשה הדבר תשובה לטענתו?

בנימין: אפשר שכל האגדה הזו היתה נאמרת בכוונה תחילה לחזק לב הדבקים בדברי חז"ל ובכל עול התורה, והכניסו הקל וחומר בתוך הקל וחומר. שהרי ירמיה בא לומר שדרך רשעי העם צלחה עליו, ואפילו מול אלו שבמקומו אינו מצליח, קל וחומר מול הרשעים הגדולים היושבים בירושלים. והאמת היא, כפי שאמר יוסי בן יועזר: אם כך לעוברי רצונו, לעושי רצונו על אחת כמה וכמה. שאם הצלחת הרשעים יכולה להיות גדולה עוד יותר, קל וחומר שהצלחת הצדיקים תהיה יותר.

ומהפירוט של המשל נראה שהיה נאמר תמיד להמון היראים, לחזק עצמם בכל עת שרשעי ישראל הרימו ראש, ולהתבונן כי ככל שהרימו ראש, כך תרום קרן ישראל האמתית מקל וחומר. והוא הוא תשובת הקב"ה, כי דברי ירמיה עצמם הם רוח ה' דיבר בו ומלתו על לשונו, ובכלל השאלה היא התשובה.

הני ארבע פסיעות מאי היא דכתיב בעת ההיא שלח מראדך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים וגו' (כי שמע כי חלה חזקיהו, ישעיהו ל"ט), משום כי חלה חזקיהו ויחזק שדר ליה ספרים ומנחה? לדרש המופת אשר היה בארץ (דברי הימים ב' ל"ב), דאמר רבי יוחנן: אותו היום שמת בו אהו שתי שעות היה וכי חלה חזקיהו ואיתפח אהדרינהו קודשא בריך הוא להנך עשר שעי ניהליה דכתיב (ישעיהו לח') הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה במעלות אהו בשמש אחרנית עשר מעלות ותשב השמש עשר מעלות במעלות אשר ירדה. אמר להו מאי האי אמרו ליה חזקיהו חלש ואיתפח אמר איכא גברא כי האי ולא בעינא לשדורי ליה שלמא כתבו ליה שלמא למלכא חזקיה שלם לקרתא דירושלם שלם לאלהא רבא. נבוכדנאצר ספריה דבלאדן הוה ההיא שעתא לא הוה התם כי אתא אמר להו היכי כתביתו אמרו ליה הכי כתבין אמר להו קריתו ליה אלהא רבא וכתביתו ליה לבסוף אמר אלא הכי כתובו שלם לאלהא רבא שלם לקרתא דירושלם שלם למלכא חזקיה. אמרי ליה קרינא דאיגרתא איהו ליהו פרוונקא, רהט בתריה כדרהיט ארבע פסיעות, אתא גבראל ואוקמיה. אמר רבי יוחנן אילמלא בא גבראל והעמידו לא היה תקנה לשונאיהם של ישראל.

נפתלי: משביע אני עליך אגדה שתגלי לי אם לבני אדם את ואם לשדים, איך באה ונדעה בין בני אדם על כל פרטיה ודקדוקיה? ומבטן מי יצאו הפנינים האלו?

בנימין: עצם הענין הכללי שהיה כאן דבר זכות וכבוד מצד הבבלים לישראל, הוא ענין הכתוב, שבאו מלאכים לדרוש האות בארץ, וחזקיה השיבם דבר והראה להם את בית ה' וכל נפלאותיו. ומאז מלכת שבא לא נודע שמעצמה הרוצה תמיד לכבוש ולבלוע סביבותיה, תבא לביקור של כבוד בישראל לדרוש אות ומופת.

ואולי דברי ישעיה האומר לו על קבלת המלאכים הבבליים 'ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד ייקחו והיו סריסים בהיכל מלך בבל'. משמע כאילו המלאכים הללו הם שיקחום, שהאנשים שפעלו בזמן החרבן היו מעורבים בענין כבר עכשיו. כנאמר 'מבניך יקחו', ולא 'בניהם יקחו את בניך'. ובדברי הימים: 'במליצי שרי בבל המשלחים עליו', מבואר שהמשלחים היו השרים, דהיינו שהיו ממונים שתחת המלך לנהל הפניה הזו. ובד"כ מי שמולך במות המלך הוא אחד השרים שתחתיו. והשילוח היה מאת 'השרים', אבל כיון שנבוכדנאצר מלך לאחר מכן, מסתבר שדעתו היתה קובעת והיה מעליהם (ובשהש"ר ג' ו' לא גרסי שאחרים כתבו מתחילה נוסח אחר, אלא שהוא מתחילה לא הקדים לה', ולאחר מכן נמלך).

וכבר ראינו שאמרו לעיל: 'הקשיבי ליש - מהא לא תסתפי אלא מנבוכדנאצר דמתיל כאריה'. וירמיהו אמר: "ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנאצר מלך בבל עבדי" (כז' וכן כח'). הרי שהתייחסו אליו כמי שקיבל זכות בדין. ומצאנו אותו מכבד שם שמים כאמור: "וגם במלך נבוכדנאצר מרד אשר השביעו באלהים", (דה"ב לו'). והרי בהמשך אתמחי גברא וקמיעא בכתבו לכל עממיא על אותות אלהי ישראל: "אתוהי כמה רברבין ותמהוהי כמה תקיפין מלכותיה מלכות עלם ושלטנה עם דר ודר" (דניאל ג'). ועל דא אמר רבי יצחק יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע שאילמלא בא מלאך וסטרו על פיו ביקש לגנות כל

שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים. ולכן ייחסו לו הזכות הזו שהוא זה שכיבד את ה' במשלחת זו לדרוש אותותיו של ה'.

וכך מצאנו בכל עמי הצפון שכבדו את השם הנכבד והנורא, גם בסנחריב (כמפורט באגדה הנ"ל של בא על עית), וגם אצל הפרסים, וכן הכינוי כאן: 'אלהא רבא' הוא כינוי ה' בפני הפרסים כמו בעזרא ה' ח' בית אלהא רבא'. ויסוד לזה בית מדרשם של שם ועבר שהיה בצפון, כמו שנתבאר במקום אחר, מה שאין כן אצל הכנענים והמצרים והפלשתים ודומיהם בני חם ויפת.

וגבריא דאוקמיה הוא ששלחו ה' להכניע עמים וממלכות וגם את ישראל כאמור בירמיה, והיינו שבא מלאך וסטרו על פיו כשאמר תשבחות, דהיינו שלא ניתנה לו הזכות לקבל באמת מדרגה והשגה, כדי שיתאים למלאכתו הבזויה ולעונש שקיבל עליה.

וענין ב' השעות שהיו ביום, נתבאר בפרקין לעיל ובעוד מקומות. ודע שהגירסה הנכונה ה' ג' פסיעות, וכך בכל המקורות האחרים, ויש לומר דלכן זכה שיעבדו אותו ואת בנו ואת בן בנו.

מאי בלאדן בן בלאדן אמרי בלאדן מלכא הוה ואישתני אפיה והוה כי דכלבא הוה יתיב בריה על מלכותא כי הוה כתיב הוה כתיב שמיה ושמיה דאבוה בלאדן מלכא היינו דכתיב (מלאכי א') בן יכבד אב ועבד אדניו בן יכבד אב הא דאמרן

נפתלי: בעניי לא זכיתי להבין מה ענין השתנות הפנים ככלב, ואיך זה מבאר ענין שקרא בשמו של אביו שיהיה זה הדוגמא הראשונה ל'בן יכבד אב'! ועוד התעצמו בענין הכלב חכמי הזהר וכתבו: "כיון דחמאת הכי ההוא סטרא אחרא, אתתקפת ושדרת לחד כלבא למיכל קרבנין.. ומה שמיה דההוא כלבא בלאדן שמיה, דלאו איהו בכלל אדם, אלא כלבא ואנפי כלבא" (בראשית ו:).

בנימין: מצאתי לרבינו יהונתן (יערות דבש דרוש טז') האומר שבלשון פרסי בלאדן הוא כלב. וממילא מובן שחכמים שהיו בקיאים בלשון זו תמיהו איך יכנה עצמו המלך בשם של כלב, והנה הוא שם אביו, ובעל כרחנו שקרא לעצמו שם של אביו והחזיק בכלביותו. ובזה הוא מכבד אביו שמשאיר עליו שמו אף שהוא נמבזה, ולמה ביזו אביו? כי נדמה היה להם ככלב. והרי אין דרך שהמלכים מזכירים עליהם תמיד שם אביהם, ומזה מבואר שלא נמחו אביו ומלכותו מן העולם עדין. כאומר המלך הוא בלאדן וגם אביו שייך במלוכה, ולכן מוזכר על שמו.

ומלאכי דקאמר בן יכבד אב ועבד אדוניו וכו', בא לדרוש קל וחומר, כעין 'ידע שור קונהו', אפילו בן שפל מכבד אב הדומה לכלב, 'ואם אב אני איה כבודי'. ולכן הביאו אפילו בן שפל כי האי.

ועבד אדניו דכתיב (ירמיהו נב') ובחדש החמישי בעשור לחדש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל בא נבוזראדן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלם וישרף את בית ה' ואת בית המלך. ומי סליק נבוכדנאצר לירושלים? והכתיב (מלכים ב' כה') ויעלו אתו אל מלך בבל רבלתה ואמר רבי אבהו זו אנטוכיא. רב חסדא ורב יצחק בר אבודימי חד אמר דמות דיוקנו היתה חקוקה לו על מרכבתו וחד אמר אימה יתירה היתה לו ממנו ודומה כמי שעומד לפניו (צו:)

נפתלי: פשט המקרא שהוא תיבה חסרה כאומר 'אשר עמד לפני מלך בבל'. כמו שאמר אלישע: חי ה' אשר עמדתי לפניו. ולהורות שהיה בשליחותו.

בנימין: הכי נמי, ואפקיה קרא בלשון זו כיון שהיה 'עבד יכבד אדוניו', והרגיש כעומד לפניו. ומתאים הדבר לממלכות האליליות שהמלך הוא בן האל, וקודם שיכבוש יעמיד צלמו לפניו, ובהרבה מקומות הקפידו לייחס הנצחון למלך (כמו שעשה יואב לדוד). וגם בעת האחרונה במדינות המלוכניות, היו מגבים כל פעולה חשובה ב'שם המלך', גם אם לא מדובר אלא בסמכות שנתן המלך.

אמר רבא טעין תלת מאה כודנייתא נרנא דפרזלא דשליט בפרזלא שדר ליה נבוכדנצר
לנבזראדן כולהו בלעתניהו חד דשא דירושלם שנאמר (תהלים עד') פתוחיה יחד בכשיל
וכילפת יהלמון, בעי למיהדר אמר מסתפינא דלא ליעברו בי כי היכי דעברו בסנחריב,
נפקא קלא ואמר שוור בר שוור נבזראדן שוור דמטא זימנא דמקדשא הריב והיכלא מיקלי
פש ליה חד נרנא אתא מחייה בקופא ואיפתח שנאמר (תהלים עד') יודע כמביא למעלה
בסבך עין קרדמות הוה קמיל ואזל עד דמטא להיכלא אדליק ביה נורא גבה היכלא דרכו
ביה מן שמיא שנאמר (איכה א') גת דרך ה' לבתולת בת יהודה קא זיחא דעתיה נפקא בת
קלא ואמרה ליה עמא קמילא קמלת היכלא קליא קלית קימחא טחינא טחינת שנאמר
(ישעיהו מז') קחי רחים וטחני קמח גלי צמתך חשפי שבל גלי שוק עברי נהרות חטים לא
נאמר אלא קמח

נפתלי: נראה שלקחו התיאור מחורבן הבית השני שהיה קרוב אצלם וידוע, שטיטוס חישב להתייאש עד
שבמקרה נשאר והצליח. וכן שריפת ההיכל בבית השני נעשתה כאלו מאליה על ידי השלכת לפיד אחד שלא
בכוונה גדולה, והתפשט באופן מוזר ומבהיל, כמתואר ביוספוס.

בנימים: ואני אומר, יש חכמות רבות בעולם, אבל איך מודדים ערכה של החכמה? וכבר אמר שלמה 'לא
לחכמים לחם', דהיינו, אף שהם רוצים לחם וחסר להם, חכמתם לא עוזרת להם להביא להם את הצורך
הבסיסי הזה. הם מנסים להביא לחם ולא מצליחים (וההתימה הגדולה הזו שכנעה את אבן עזרא להאמין
במזלות! כי על בשרו למד שלא לחכמים לחם) ועל זה יש לומר שהחכמה האמיתית היא 'תורת המשחקים',
היכולת לפעול בתואם לטבע ההתרחשויות בעולם כך שתוכל להשפיע על העתיד. לאנשים יכול להיות כח
רב מאד על סביבתם ואפילו על העולם כולו, אבל רק בתנאים של עכשיו. לנין יכל לסחוף מליונים, אבל הוא
לא יכל לגרום לתורה שלו להיות מוערכת שבעים שנה קדימה. הרומאים כבשו את כל העולם, אבל זה לא
מנע מהם לקרוס כשכמה דברים השתנו. האדם הוא קטן מדי בכדי להתאים את מעשיו ורצונותיו לטבע
העולם כדי שיחזיקו יותר ממספר דורות. ברגע שהמשחקים חורגים מתוך המעבדה המצומצמת, היכולת
הולכת וקטנה. ואם מישהו היה מפענח את סוד ההצלחה המסחרית הוא היה נהיה מליונר לנצח.
הפוליטיקה היא בסך הכל הרצון להיבחר לעמדת שליטה בפעם הבאה, אם מישהו היה מצליח להבין את
כל המשחקים, ומה גורם ומשפיע על ההצבעה, הרי הוא היה יכול להגיע לשליטה. אבל מה לעשות, אפילו
הפרופסורים הגדולים לתורת המשחקים, כולל זוכי פרס נובל, לא יכולים לתת מתווה הגיוני ופשוט כדי
להצליח בפוליטיקה יותר מאשר כאן ועכשיו. איפה הנוסחה המדעית הפשוטה להקים מפלגה ולקבל את
רוב הקולות שלש פעמים ברציפות, זה הרי כל כך פשוט! ומדוע זה מסתובבים כל הפרופסורים עורכי
הסקרים והסוציולוגים - שהגיעו לפסגות המדעיות בנוגע להרגלים חברתיים - בחלוק בית מהוה
ובמשקפיים ישנות, ולא עושים מליונים מהתובנות המדעיות המזוקקות שלהם?

הכח הזה הוא רק שלנו, התורה עשויה כך שתשרוד בקרב קבוצה חיה, בתנאים ששום מקבץ רעיונות /
אידיאלים לא היו יכולים לשרוד. היא פשוט מותאמת לתורת המשחקים של הטבע האנושי והעולם. מעולם
לא נעשה נס כדי שאנשים יבחרו למול את ילדיהם וכו', התורה עשויה ומתוכננת כך שלא תשכח מפי זרעו.
מי שיודע איך העולם עובד, יודע ליצור את המרשם הטבעי לכך.

ולכן להתרחשויות הקורות עם ישראל ישנם איזה שהם כללים שבהם ההיסטוריה חוזרת על עצמה, מכיון
שמה שקורה עם ישראל מושפע מיחסם לתורה, וגם כאן ההתרחשויות מתוכננות לפי תורת המשחקים
העולמית. הסיבה שישאל יורדים עד העפר כשהם יורדים, היא נגזרת מטבע הדברים והמצב. כך גם שנת
ישראל לצורתה הידועות והמוכרות, והחוזרות על עצמן. וכך גם שונאי ישראל וגורלם. אין כאן שום נס,
רק עקרונות וכללים המוכרים למי שמכיר את תורת המשחקים של הטבע.

כמובן שאם נתיימר להסביר - 'אלו ידעתי הייתי', הייתי גם אני מחבר ספר שייחפך למורה הדרך של
האנושות לשלשת אלפי השנים הבאות. אבל באופן תיאורטי אפשר להבין שיש סוג של בני אדם שיימשכו
לשנאת ישראל, ויש סוג של אופי שמביא על עצמו סוג מסויים של סיום דרך.

[ובסוגריים מרובעות, גם כל ענין הנסים ביארו חכמים שהם חלק מתורת המשחקים של הטבע, דהיינו אפקט הפרפר הנולד מהאירוע הראשון. מי שמחזיק ראש מתחילת ימי העולם יכול לתכנן את ההיסטוריה ואת המשחקים של קיום התורה, כך שיביאו לתוצאות הנצרכות ואפ"י לזמני הנסים הנצרכים].

נחזור לעניינינו. מה שסיפרו באגדה הנ"ל שכל הקרדומות נבלעו בחומת ירושלים, עד שבסוף קרדום אחד פרצה. הלא גם בימי הבית השני היה כך, שטיטוס כבר החליט לסגת, עד שכביכול במקרה ראה את החומה האחרונה נחלשת.

שאל נא לימים קדמונים, כי זה טבע היהודים, בכל מקום שהיה צורך במלחמה מקצועית ורשמית, לא עשו חיל גדול. אבל בכל מקום שהיה צריך להסתגר במצור בכח רצון בלתי נתפס, ולהמציא תחבולות כנגד האויבים, הצליחו וגם עשו פרי. גם במלחמות השופטים ובית ראשון, ואף בימי המכבים ובית שני, ובכל המקומות עד מלחמת העולם השנייה. החזיקו היהודים בתנאים שאף עם לא היה מחזיק, במצור ובמצוק, ונצחונם כשבא היה על ידי תחבולות של החלש המנצח את החזק בחכמתו ובערמתו. מדת יעקב. והרי זה גם כל כחה של מדינת ישראל בימינו.

ועם כל הכחות הנוראים שגילו היהודים בכל הזמנים האלו, וגם במלחמה האחרונה. עדיין לא הבינו איך וכיצד קרו בהם מקרים שאחד הניס אלף ושניים רבבה, ובזה בולט מאד כי צורם מכרם וה' הסגירם. איך אותם האנשים שהחזיקו בתנאים על אנושיים במשך חדשים רבים, נכנעו מפני שומרים מועטים. ואיך חומות גדולות ובצורות שחשבו למעוז בלתי מנוצח, נפלו במקרה לפני קרדום אחד. ועל זה אמרו קמח טחון טחנת, כי בכל מקום שנפלו, גזרת שמים הפילתם. ואעפ"כ היה זה בטבעם.

חזא דמיה דזכריה דהוה קא רתח אמר להו מאי האי אמרו ליה דם זבחים הוא דאישתפיך אמר להו אייתי ואנסי אי מדמו, כסי ולא אידמו. אמר להו גלו לי ואי לא סריקנא לכו לבשרייכו במסריקא דפרזלא. אמרו ליה האי כהן ונביא הוא דאינבי להו לישראל בחורבנא דירושלם וקטלוהו, אמר להו אנא מפייסנא ליה. אייתי רבנן קטיל עילויה ולא נח אייתי דרדקי דבי רב קטיל עילויה ולא נח אייתי פרחי כהונה קטיל עילויה ולא נח עד די קטיל עילויה תשעין וארבעה ריבוא ולא נח. קרב לגביה אמר זכריה זכריה טובים שבהן איבדתים ניהא לך דאיקמלינהו לכולהו מיד נח. הרהר תשובה בדעתיה אמר מה הם שלא איבדו אלא נפש אחת כך ההוא נברא מה תיהוי עליה ערק שדר פורמיתא לביתיה ואיתגניר.

נפתלי: לא ידעתי איך נראה דם רותח, ומה הענין שירתח הדם שנם על גבי שנים. והני תשעים וארבעה רבוא דקטיל, הלא המקראות שותקים מכל הרצח ההמוני הלז, והדבר הגדול שיכלו לספר הוא: שהגלה כמה אלפי איש בבלה (י"זה העם אשר הגלה נבוכדראצר בשנת שבע יהודים שלשת אלפים ועשרים ושלושה: בשנת שמונה עשרה לנבוכדראצר מירושלם נפש שמנה מאות שלשים ושנים: בשנת שלש ועשרים לנבוכדראצר הגלה נבוזראדן רב טבחים יהודים נפש שבע מאות ארבעים וחמשה כל נפש ארבעת אלפים ושש מאות). וגם כאן סוף הענין הוא דומיא דנירון קיסר שאמרו עליו שנתגיייר, (אף שכותבי הקורות לא ידעו מכך).

בנימין:

הנה מבואר הדבר ביחזקאל כד':

"ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר. בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה.. מבחר הצאן לקוח וגם דור העצמים תחתיה רתח רתחיה גם בשלו עצמיה בתוכה. לכן כה אמר ה' אוי עיר הדמים.. כי דמה בתוכה היה על צחיח סלע שמתהו לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר. להעלות חמה לנקם נקם נתתי את דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות. לכן כה אמר אדני ה' אוי עיר הדמים גם אני אגדיל המדורה.. אני ה' דברתי

באה ועשיתי לא אפרע ולא אחוס ולא אנחם כדרכיך וכעלילותיך שפטוך
נאם אדני ה'. אמר לבית ישראל כה אמר אדני ה' הנני מחלל את מקדשי
גאון עזכם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם
בחרב יפלו. ביום קחתי מהם את מעוזם משוש תפארתם את מחמד
עיניהם ואת משא נפשם בניהם ובנותיהם".

הרי מפורש שביום שנוצחה ירושלים, נלקחו מבחר הצאן, אל מקום בו הדם רתח על הסלע כדי להעלות
חימה ולנקום נקם. ונתחלל המקדש, והבנים והבנות מתו בחרב. כשחכמים קראו את המקרא הזה, זו
היתה סיבה מספיקה לתאר לנו מה קרה שם. - אף שאפשר לפרש את הדברים כמטאפורה ולטעון שלא היה
אירוע כזה, ואין המקרא מכחיש פירוש זה לגמרי.

אבל יותר נראה, שאין כאן רק דרשת הפסוק, אלא שכך היתה האגדה מגידה ומפרשת את הפסוק, שכשבא
נבזראדן לעזרה ראה את הדם הרותח שעליו דיבר הנביא. והצדיק בכך את הריגת הבנים והבנות. ובכך
הסבירו את התגירותו.

ומכל מקום, יש להסכים עם רבי ליווא שתמוה להניח שבאמת הדם הספציפי של זכריה בעבע כמו מים
רותחים במשך מאתיים שנה. ושאר אחד לא טרח לאסוף אותו ולקברו. אלא שפירושו שהיה הכל בעיני
רוחו של נבזראדן, מתמיה, שמפשיט האגדה מכל עדייה וגופה, וכן יעשה מדי שנה בשנה בעלותו לבית ה'.

ונראה בעיני, לפי שכל הדם היה יורד אל היסוד, וממנו זורם באמה, שהוא מי מעיין שבא בתעלה קטנה
וחוצה את העזרה. והדם היה זורם תדיר טיפין טיפין אל האמה. מה שהתרחש הוא שמרגע הריגת זכריה,
שהתכתשו עמו והשליכו עליו אבנים ונעשה המקום למהומת אלהים. נעשה במקום הריגת זכריה כמין
מערבולת והיו הדם והמים המעורבין רותחים ומבעבעים תדיר והיה הדבר לאות מכאן ואילך. ובמקדש
כל שינוי נספר ונמדד, כל חגירת צפורן פוסלת, וכל אבן ואבן, כל זיו וכל כלי, היו במקומם ואלפי עיניים
בחנו ובדקו כל הזמן כל פרט ופרט. אפילו אם נשארה טיפת דם אחת שלא במקומה הרגיל, היה הדבר
לחידוש וענין חשוב.

והנה יש להתבונן מנין ידעו מספר ההרוגים באותו ענין? הנה בירושלמי תענית אמרינן: "רבי זעירה בשם
רב חונא אומר היא היתה קטנה שבמשמרות והיא היתה מוציאה שמונים וחמשה אלף פירחי כהונה. אמר
רבי יוחנן שמונים אלף פירחי כהונה נהרגו על דמו של זכריה". אפשר לפרש דברי ר' יוחנן שהרג כל פרחי
כהונה של אותה המשמרת שמצא שם בכבשו המקדש, והוא בערך שמונים אלף. ובירושלמי שם לא הזכירו
שהרג אלא הני שמונים אלף (וכן באיכ"ר ב' ד'), ואפשר שמתוכם היו דרדקי וכן רבנן. והוא שהרג כל מי
שמצא נחבא במקדש ובעזרות ובלשכות (ולכן אמרו במדרש שהרג עליו סנהדרין, כי הם מיושבי הלשכות,
והרג הנמצאים קבוצות קבוצות) וכל העם הנחבאים באמנם היכל ה' היכל ה'. ואמנם מספר צד' רבוא הוא
מספר כללי, המוזכר בגיטין נז': "א"ר יהושע בן קרחה סח לי זקן אחד מאנשי ירושלים, בבקעה זו הרג
נבזראדן רב טבחים וכו' ובירושלים הרג צד' רבוא על אבן אחת עד שהלך דמן ונגע בדמו של זכריה", הרי
שהוא כלל ההרוגים ולבסוף נגע דמן בדמו של זכריה, ונחשב הכל לנהרגים על זכריה.⁹⁵ ובגיטין שם ליתא
להתיבות "ולא נח עד שהרג צד' רבוא", כי עיקרם הוא בסיפור הראשון, ורק כאן הכניסו בשני כדי
להודיענו המנין.

והמעשה הזה נרמז גם באיכה בסמיכות: "אם יהרג במקדש אדני כהן ונביא. שכבו לארץ
חוצות נער וזקן בתולתי ובחורי נפלו בחרב הרגת ביום אפך טבחת לא חמלת", הרי

⁹⁵ ובגיטין נד: אמרו שהדם שנשפך בירושלים נגע בדמו של זכריה, והרב מוהרש"א תמה בזה איך עלה הדם מן הבקעה, וכ' שהפליג בזה. ואפשר דגם הדם היוצא מן האמה עד נחל קדרון נחשב כדם זכריה. (ובגוף ד' מהרש"א שם תמוה, נר' שלא קרא תיבות ובירושלים הרג וכו' אלא סבר שכולם נהרגו בבקעה).

שבאותו היום נהרגו רבים צעירים וזקנים. ובהמשך הפסוק נאמר: "ולא היה ביום אף ה' פליט ושריד", שאלו שהיו שם באותו יום חרון נהרגו כולם מהחל ועד כלה.

והכוונה בזה שכל מספר ההרוגים כאן, הם הם הרוגי המלחמה של כיבוש ירושלים. לא באו לומר שבגלל זכריה נהרגו עוד מאות אלפים, אלא להיפך: **שהמאות אלפים שמתו במלחמה, היה זה בגלל זכריה.** ולא רק בגלל אלא גם באופן מוחשי באותו מקום, ועל דמו הרותח, וכך גם אמרו הרוצחים עצמם. ולא פסקו להרוג עד שלא פסק הזעם מלמעלה.

ואין לתמוה למה הזכירו בנביא מנין הגולים ולא מנין ההרוגים, כי ברור הדבר שבמלחמה מתו אלפי אלפים, כל החיילים שזה היה ענינם להילחם בבבלים, וכל העם בתוך המצור. וכמוזכר בירמיה ובאיכה ההרוגים הרבים. ובענין הגולים היה ענין מיוחד, שכן בזה מסיע קרן ישראל מארצו. והלא מתחילה הגלה רק אלפים, ואחרי רצח גדליה התרוקנה הארץ לגמרי מיושביה, וזה לא ייתכן אלא ע"י הריגת רבים מאד עד שהנותרים נסו ונפוצו לכל רוח.

ויש להוסיף שהכוונה בתיאור זה, שלכאורה לא כל העם חטאו, ואמנם מתוארים הכהנים והשרים שהיתה ידם במעל וכו', אבל המוני בחורים ובתולות מה המה חטאו? ועל זה מבואר כאן, שהיתה שתיקה, הדם בעבע וההמון שתק. כל המוני הבחורים והבתולות ופרחי הכהונה היו צריכים לזעום ולהשתולל ולהתאסף סביב המקדש כדי להסיר את הרשע. והם השלימו אתו אע"פ שרבים השלימו מאונס ולא מרצון. נגזר בזה דינם. שנאנסו להיות מחאה ולזעום ולהשתולל שלא מרצונם על מקום הדם, ואחרי שמחו על הדם, נח הזעם למעלה ולמטה.

תנו רבנן נעמן גר תושב היה. נבזראדן גר צדק היה. מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים, מבני בניו של סנחריב לימדו תורה ברבים ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. ואף מבני בניו של אותו רשע ביקש הקדוש ברוך הוא להכניסן תחת כנפי השכינה, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם מי שהחריב את ביתך ושרף את היכלך תכניס תחת כנפי השכינה היינו דכתיב (ירמיהו נא) רפינו את בבל ולא נרפתה. עולא אמר זה נבוכדנצר רבי שמואל בר נחמני אמר אלו נהרות בבל ותרנמה דצינייתא דבבלאי

נפתלי: כבר מלתי אמורה, ואטו ס"ד שאביהם של שמעיה ואבטליון כשבא להתגייר, היה מיוחס לסנחריב. ואיך בא סיסרא לכאן?

בנימין: ומה שאמרת (בדיבור הקודם) סוף הענין הוא דומיא דנירון קיסר וכו' עד לא ידעו ממנו כותבי הקורות. למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי. ואף עוד מצאנו דמיון במה שתיארו את המקדש כנשרף מלמעלה, שכשנבוכדנצר ביקש להיכנס, נשרף המקדש מאליו. והרי ידוע שכך מתאר יוסף בן מתתיהו את המקדש השני, שלא ברצון טיטוס כשנכנסו למקדש נשרף כולו ע"י לפיד אחד. הלא דבר הוא!

ועוד יש להוסיף כי גם על נבוכדנצר מסופר בדניאל שנשתגע בסוף ימיו, ונראה שכלל גדול הוא שכל צוררי ישראל בכל הדורות, או שהומתו כמו המן וסנחריב, או שנשתגעו כמו נבוכדנצר, או שהתגיירו כמו נבזראדן ונירון. וגם אלו שמתו, בני בניהם נתגיירו.

והכל כמו שנתבאר באגדה הקודמת. על דרך המשחקים הטבעיים. והרודפים והשונאים ראו את הדבר ונתנו אל ליבם, ולכן אלו מהם שלא היו מהמשוגעים אחוזי הטירוף שאם אינם בפסגת הניצחון הרי ממתים את עצמם (כמו היטלר וגרינג) או שמשתוללים עד שממתים אותם (כמו המן ושטרייכר). הרי השתגעו בעצמם ויחרגו ממסגרותיהם. המעשה בנירון שהשתגע בסוף ימיו ידוע לסופרי ההיסטוריה, וכן ידוע שבא אחרי זמן מה אדם שהפך את טעמו וטען שהוא נירון ("נירון המדומה"). ובאותם ימים כל עוזבי הרומאיות נדבקו בנצרות הקדומה, שהיתה סוג של גירות.

ועל עצם גירותו, הנה נבזראדן דידן היה שליחו של נבוכדנצר בארץ, ואפשר שהיה נציב בארץ לזמן רב לאחיות הכיבוש. ואמנם ירושלים ויהודה היו עזובות, אבל באיזור עבר הירדן היו מחנות בבליים לשנים רבות מאד. וגם יהודים נשארו שם בנחלתם מימי הבית הראשון (למשל בית טוביה). וטבע הדברים מחייב שהמשתקע כאן, מקבל במדה מסויימת את התרבות המקומית. ואפילו היהודים האשכנזים שבאו לירושלים בזמן העותומנים, נראו תוך זמן לא ארוך כמו טורקים. ואנשי העליה הראשונה נראו כמו פלאחים ערבים. ועל זה אמרו, שנעמן שבא לארץ והכיר באלהות ה' כמתואר בנביא, אינו אלא גר תושב. אבל נבזראדן שנשתקע כאן הוסיף להכיר את דת אלהי הארץ וקיבלה על עצמו במורא ופחד ולא רק בכבוד. אחרי שראה שאין הקב"ה וותרן. צא ולמד כמה גדולים מעשיו של הקב"ה, שנעמן ראה אות ומופת והכיר באלהות ה' אבל פרח לו לארצו. ואילו נבזראדן שראה חימה וזעם והרג בחורי ישראל, ראה שאין הקב"ה וותרן, ונשא קל וחומר אם לעושי רצונו וכו'.

נספחים בבליים היו מצויים בקרב העולים בימי שיבת ציון, וחלק מהיוחסין העולים היו כאלו שיחוסם מוטל בספק עקב תערובות, כמובא במקורות הקדמונים ובעזרא לגבי הכהנים ובמשנת עשרה יוחסין. ואפשר שחלק מהם התייחסו בגאון על משפחות שרי הצבא הבבליים, וכך היו יוחסיהן מפורסמים בימי הבית השני. כי דוקא מחמת שהיו בישראל, היה לפלא וחידוש שהם מיוחסים לשרי הצבא הבבליים, ומשעת כניסתם לישראל נזכר עליהם הדבר הזה. ודבר כזה יהודים לא שוכחים. ואפשר שהגם שהיה ידוע לחכמים המגידים שהיה נצר למשפחת סנחריב, ראו שהגם שסיפרו על צאצאי נבזראדן, לא נשאר לו שום נצר ידוע בין התערובות. והוצרכו לבאר הדבר. ועל זה אמרו, שהגם שלא היה נבזראדן הרשע הגדול מכל צוררי ישראל, והלא הוא עצמו התגייר, והמן גרע ממנו טובא. אבל גנאי הוא שמי שהחריב בפועל והצליח במזימתו, שישאר לו זרע בקרב בני אל חי, ולא דחו בניו, אלא כך גזרה ההשגחה שאין הדבר ראוי. (ולכן אמרו שביקש הקב"ה ואמרו מלאכי השרת וכו', דהיינו שבאמת בטבע הדבר ראוי להם להידבק בישראל מצדם, אבל מצד ההשגחה דהיינו מלאכי השרת א"א הדבר להתגשם. ודיים לבני נבזראדן שביקש הקב"ה להכניסם).

ובני סיסרא אומר אני הם זרע הקינים, כיון שהיה ידוע שבא סיסרא על יעל אשת חבר. אפשר שנודע ג"כ שהולידה לו ילדים, והיו מכלל הקינים, ונספחו על יהודה. ובגיטין נז': גרסי' לימדו תינוקות בירושלים, דהיינו שהגיעו גם לכך, אבל לא ידוע על גדולים שיצאו מהם. והכוונה ששארית הקיני נספחה על יהודה בימי הגלות והשיבה.

והנה אציגה בפניך מקראות מפורשים להוכיח הדבר, נאמר בדברי הימים א' ב' נה': "ומשפחות סופרים ישבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה **הקינים** הבאים מחמת אבי בית רכב". (סוטה יא: יתרו שברח זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית שנאמר ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב). וירמיה בן חלקיה אומר: "כי הקימו בני יהונדב בן רכב את מצות אביהם אשר צום והעם הזה לא שמעו אלי... ולבית הרכבים אמר ירמיהו.. לא יכרת איש ליהונדב בן רכב עמד לפני כל הימים" (לה' טז'). והרכבים אמרו לירמיה שם: "ונשב באהלים"⁹⁶ ונשמע ונעש ככל אשר צונו יהונדב אבינו. ויהי בעלות נבוכדנצר מלך בבל אל הארץ ונאמר באו ונבוא ירושלים מפני חיל הכשדים ומפני חיל ארם ונשב בירושלים". הרי לנו שנספחו הרכבים לירושלים, ולא עוד אלא שהיו משפחות סופרים. ובשלהי תענית אמרינן שבני יהונדב בן רכב היו בימי הבית השני ג"כ והיו מנויים להביא קרבן עצים. וכן אמרינן בספרי לא יכרת איש והלא זרים הם, אלא שהיו יושבי לשכת הגזית. והמאמר הזה שלפנינו לא מינס בלשכת הגזית, אלא פירש 'משפחות סופרים' שהיו מלמדי תינוקות את המקראות. ובאמת במדרש אמר ר' יוסי בר חלפתא שהוא מזרע יהונדב בן רכב, ואולי באמת העיקר שהוא ר' יוסי.

נפתלי: אבל עדיין אגגי זה מהתל בנו. בעין יעקב איתא: "מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (ומנו רב שמואל בר שילת)", והתוספת הזו בסוגריים נראית תמוהה ומוזרה, וליתא בשום מקור אחר. אבל

⁹⁶ גם מדת הישיבה באהלים כעיקרון, מוכיחה שהם הם הקינים.

המקובלים תפסוה לעיקר, והרב שער הגלגולים הקדמה לו' ביארו בטוב לאמור: "גם ר' שמואל בר שילת, שהיה מבני בניו של המן הרשע כנודע כי גם הוא היה נתון בקליפת סיסרא". ואחריו השל"ה (תענית דרוש לפי מטות) כותב: "כדאיתא בפרק חלק מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים. מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ומנו רב שמואל בר שילת". ואף שהרב מגלה עמוקות פ' בלק היפך השיטה ואמר: "וכן מבני בניו של המן הי' שמעיה ואבטליון. רב שמואל בר שילת מסנחריב ומבני בניו של נירון קיסר הוא". אולי אין קפידא, כמו שכתב רבי שער הגלגולים שם: "כי המן וסיסרא שניהם ממקור א' הם, כי שניהם הם בקליפת הדעת, ונודע כי רב שמואל בר שילת היה משרש קין". הרי אצלם המן וסיסרא אחד וגם קין, אבל אצלינו התלמודיים נפרדים הם, כי המן עמלקי, ולא יקבלו ממנו גרים אלא ידח ממנו נדח. וגם רבי שמואל בר שילת לא היה מימיו בבני ברק, אלא בבלי הוא מתלמידי רב. והעיקר: כיון שהוא בריתא, אי אפשר שתדבר על רב שמואל בר שילת? ומי הוא זה אשר יקפוץ על ההגהה הזו כמוצא שלל?

בנימין: וכמדומה דהא גופא באו למימר רבותינו בעלי אסופות, כיון שאי אפשר לנו לקבל גר עמלקי, בעל כרחנו שהיה זה כעין סיסרא שבא על בת שם בעל כרחו. ועל כן הוסיף לבאר מי שהוסיף שבאו בני בנים של המן כגון מעשה זה דרב מרי בת רחל, וכן כתבו הגאונים כן גם לגבי רב שמואל בר שילת דסברי שילת שם נקבה הוא, כאחתיה דר' היא (ולכן זה יש סמך בב"ב סא: בחילופי הגירסאות שם, וצריך בדיקה בגירסה הראשונה). ויש לומר שהוספת גאונים היא, כיון שנתבאר בלא יחפור וכתובות נ. וב"ב ח. ובעוד מקומות שר' שמואל בר שילת היה מלמד תינוקות. וכיון שבא מזרע של נכרי פרסי, הרי בסתמא נתערב זרע המן בהפרסיים. והביאוהו רק לדוגמא, ולא שעליו היתה כוונת הברייתא, ולא שהיה בבני ברק.

ולפי הפשט המלמדים תורה בבני ברק הם חכמים דהיינו רבי מאיר שאמרו עליו שהיה בן גרים, והיה תלמידו של רבי עקיבא בבני ברק. והא דירד לטבריה היה אחרי מיתת ר"ע (ואחרי דטיהר בן יוחי לעיר טבריה ועשה אותה נקיה⁹⁷), שעד חרבן ביתר היו רבותינו שבדרום שונים התורה. ולימד רבי מאיר בבני ברק. ולמה ייחסו רבי מאיר לבני בניו של המן?

והנה לפי הפשט הפשוט באמת כל גר הבא מאשור הוא מבני בניו של סנחריב, שהרי כך טבע העולם שזרעו וזרע זרעו נישאים בתוך ההמון, ואחרי כמה מאות שנים כולם מזרע כולם. וכן כל גר הבא מן האגגים הרי הוא מזרע המן. ויותר נראה דהאי אגגי הוא משפחת עמלק במשפחת העמים, אבל לא היה ידוע כעמלקי בבירור (דהיינו אותה קבוצה שנלחמו בה משה יהושע ושאלו), שהרי בא סנחריב ובלבל את האומות. וכך הלכה פסוקה מימים קדמונים. ומשפחות העמים הערבים יוצאי ירך אליפז היו בהם כמה משפחות עמים ובתי אב שהתייחסו על אגג (והרי רבותינו אמרו שכשיואב בא להרוג את אדום דנס ב'תמחה את זכר עמלקי כי כולם קרוביו היו ובדרכו הלכו באותו זמן). ואולי לכן הדגישו "מבני בניו של סנחריב", שהוא עצמו זה שבא ובלבל האומות, ובזה גרם לכל פרידות טובות שבעולם שיבואו לישראל ויעשו שם רצון ה'. כמו שכתב רבינו ליווא שאותם שהיו גדולים באוה"ע כמו סנחריב וכו' כחות גדולים היו להם, ושפיר איכא להביא מכחם תחת כנפי השכינה. וזה מה שביארו המקובלים.⁹⁸

(הכוונה שאלו שהגיעו מרחוק, הביאו עמם קודים חדשים של משחקים, וכמו רבי עקיבא, שהוסיף רצף של קידוד חשוב מאד ששיפר את התכנה שלנו. גם שמעיה ואבטליון, גם ר"ע וגם ר"מ היו כולם עמוד יחידי

⁹⁷ וגם תמחל לעיין ע"ז בהספר יורה אורה סי' מו' אות נו' ושכמ"ה.

⁹⁸ מיהו מש"כ שם בשם הקדוש אריז"ל דאביי מבית עלי משרש קין הוא, (ומקשר בזה בית עלי ליע"ל הורגת סיסרא) יש להעיר שדעתו ז"ל היתה דמי שהוא משרש קין לא יהרוג פרעש משום דמגביר מדת הרציחה שיש בשרש קין, ומצאנו לאביי שהיה הורג את הכנים כדאמרי' ביציאות השבת. ואמנם קין דמיירי ביה הכא הוא הקיני דהיינו המדיינים, ואומרים העולם שהיו נפחים במלאכת חרש ברזל, ובזה דומים לקין בן אדם, אשר אין לו זרע. והנה יתרו היה כהן מדין, ובני משה הלויים גם המה מזרע יתרו. ובזה מתאים לבית עלי והכהנים.

בקבלה. כי משנתנו באה דרך ר"מ, שהיה רבינו תלמידו. והיו מתגאים חכמים בקוד הגנטי שהביאו עמם הני זרע גדולי אוה"ע. וכדי שהקוד יטמע צריכים שהנשוא יהיה אב קדמון לרבים. וכמובן זה ענין רות).

ובאמת גם בימי המן, מבואר הלא שהמן לא היה פרסי, אלא בא מן הדרום. כי האגגים לא שכנו בפרס. וכך היא האגדה בעמנו ואבותינו ספרו לנו⁹⁹ שהיה המן בארץ ישראל יחד עם מרדכי (שמוזכר שמו ברשימת העולים עם זרובבל "אשר הגלה נבוכדנאצר מלך בבל", ולא נזכר לאחר מכן) והכירו זה כבר. והיה משבטי האגגים שוכני המדברות שאצל ישראל, שכני ישראל הרעים שלטשו עיניהם וידיהם לנחלת אבותינו בעת הגלות ("צרי יהודה ובנימין" - "צורר היהודים"). ולכן ההין פעמיו בימי שיבת ציון אל מלך פרס להתגדל אצלו ולהשמיד היהודים מכל מדינות המלך, כשכוונתו הראשונה היא לפחווה יהד וגלילותיה. לשם יצאו הרצים דחופים הלוך ושוב, וכשם שהמן הסתיר כוונתו (העיקרית) מהמלך שלא ייחשב כמתערב בענין פוליטי (ואולי גם מעצמו הסתיר ודמיון שאין לו ח"ו אינטרסים במזרח התיכון, והוא סתם ליברלי ודמוקרטי שמתנגד לפודמנטליזם היהודי בכל מדינות המלך. כאילו שהיו יהודים בהודו וכוש או שהם הפריעו למישהו בעוד מקום חוץ מישראל ופרס. אבל עובדה היא שבשושן כמעט לא היו הרוגים והעיקר היה "במדינות המלך"), כך הסתירה את הדבר המגילה מאותו הטעם שלא יאמרו נס של ציונות אנו חוגגים (אבל עזרא אומר במפורש: "ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלים"). ומרדכי ישב בשער המלך מזה הטעם (וכי למה יעלה איש זקן מציון אחרי פקוד אותה ה'), ולכן היה חידוש "כי הגיד להם אשר הוא יהודי", דהיינו מפתח יהד (שהרי מצד שבו היה 'איש ימיני', ועדיין לא נשתקעה החלוקה שבין יהודה לבנימין¹⁰⁰). אבל שהיה ישראלי בן לאברהם יצחק ויעקב, יכלו לדעת גם מבלי שהגיד להם. ואולי לכן גם היה הבדל בין הערים הבצורות בא"י כמו ירושלים, ובין הפרזות. ומבני האדומים והאגגים האלו גיירום בני חשמוני יוחנן וחבריו המגיירים את האדומים ושכני ישראל. או שהביאו מהם הרבה עבדים, והמשוחררים בהם נכנסו לכלל ישראל.

וכלל היה להם לחכמים שראו שבבל לא ככל העמים שחליפות היו למו והתנקו מפחיתותם אחרי שנות דור, אלא נשארה בהם מדת גנאי ולא נרפו. ולכן גם ארצם נשארה בה מדת גנאי והיו בה בחינות של קללה, כמו שאמרו על מאכליהם הרעים למיעיים. וכמה חכמים כי אתו לבבל חלו או חשו במעיהם מסיבות שונות כדאיתא בתענית ובשבת ובעוד. וזה ממש פשט הכתוב ירמיה שם, עיין עליו.

[וצ"ב הדבר שהדגישו, שזרע סיסרא לימדו בירושלים, וזרע סנחריב לימדו "ברבים" וזרע המן בבני ברק. והלא זרע סנחריב ג"כ לימדו בירושלים דהיינו שמעיה ואבטליון? ורבי מאיר לא לימד רק בבני ברק, ואדרבה עיקר לימודו היה בטבריה ששם קבע מדרשו? ואולי צ"ל דהאי מימרא נשנית קודם שירד ר"מ לטבריה. ונקטו דרך כללי של ג' סוגים, בירושלים, ברבים, ובבני ברק. וגם י"ל דענין "ברבים" הכוונה בו ל"עולים" דהיינו כל חכמי ישראל, שהרי שמעיה ואבטליון היו בסנהדרין, ואין זה רק לירושלים, אלא מצודתם פרושה על כל רובי ישראל. ועכ"פ מעלת 'לרבים' גדולה שאפילו לכך באו. ואולי לא רצו לפרש יותר מדי כיון שהיה יכול לפגוע בכבודם (כעין ההיא דיומא שפגעו בהם בזה). ואולי נקטו דלא מיניה לא מחריב ביה, כי סיסרא הכנעני השפל ביקש לכבוש א"י, אבל ירושלים לא היתה בזמנו ולא פגם בה, לכן יכלו זרעו להתקדש בה. וכן המן ביקש להשמיד א"י אבל בני ברק לא היתה בזמנו ולא פגם בה. ורק לגבי סנחריב לא יכלו לומר כן שהרי על ירושלים נטה ידו. ואיש לפי מהללון].

אמר עולא עמון ומואב שיבבי בישי דירושלם הוו כיון דשמעיהו לנביאי דקא מיתנבאי
לחורבנא דירושלם שלחו לנבוכדנצר פוק ותא אמר מסתפינא דלא ליעבדו לי כדעבדו

⁹⁹ ילקוט שמעוני לעמוס ה' יט'.

¹⁰⁰ ומה שהמגילה קוראת למרדכי 'איש יהודי' הוא כינוי על שם סופו, אבל בגלות לא נקראו בני בנימין על שם יהודה, כי אין טעם בדבר. רק אחרי ששבו לפחת יהד נעשו ליהודים על שם רובם. ואין לתמוה על כך, וגם התורה אומרת 'ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה', וכוונתה לא רק על בני יעקב ישראל סבא אלא על כל אבות האומה, כי מבט לאחור כולם 'בני ישראל'.